

**T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ARAP DİLİNDE LAFİZ-MANA İLİŞKİSİ
-İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-**

**Bünyamin AYDIN
1240207008**

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Nejdett GÜRKAN**

ISPARTA 2018



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	Bünyamin AYDIN	
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri	
Tez Başlığı	ARAP DİLİNDE LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ	
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)	ARAP DİLİNDE LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ -İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-	
Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Doktora Tez Savunma Sınavında jürimiz 23/03/2018 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Doktora tezi için; ☒ OY BİRLİĞİ ☐ OY ÇOKLUĞU² ile aşağıdaki kararı almıştır. ☒ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez KABUL edilmiştir. ☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin DÜZELTİLMESİ³ kararlaştırılmıştır. ☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin REDDEDİLMESİ⁴ kararlaştırılmıştır.		
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Prof. Dr. Nejdet GÜRKAN/Süleyman Demirel Üniversitesi	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Hüseyin CERTEL/ Süleyman Demirel Üniversitesi	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Hasan SOYUPEK/ Süleyman Demirel Üniversitesi	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Muhammet TASA/Necmettin Erbakan Üniversitesi	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Sedat ŞENSOY/ Necmettin Erbakan Üniversitesi	

¹ Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

² OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

³ DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 39-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç altı ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

⁴ Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişkisi kesilir.



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “ARAP DİLİNDE LAFİZ-MANA İLİŞKİSİ -İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

23/03/2018

Binyamin AYDIN

(AYDIN, Bünyamin, “*Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi -İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-*”, Doktora Tezi, Isparta, 2018)

ÖZET

Bu çalışmanın amacı anlam ile gramatik işlevler arasındaki ilişkinin boyutlarını cümle düzeyinde ortaya koymak ve işlevsel anlam-cümle anlamı ilişkisinin gramatik bir analizini yapmaktır. Çalışmada nahiv ilminin anlamın üretilmesi ve yorumlanması süreçlerinde üstlendiği rol araştırılmış, gramatik kuralla ilişkin anlamdan bağımsız bir gerçeklik alanının varlığı tartışılmış ve dilsel metnin metnin kendisi ile yorumlanma imkânı değerlendirilmiştir. Konuyu dilbilimsel sınırlar içinde ve betimlemeli yaklaşımla ele alan çalışmada gramatik işlevlerin cümle anlamı üzerindeki etkisi ses, biçim ve sözdizimi düzeylerinde ortaya konulmakta; anlamın gramatik işlevler üzerindeki etkisi sözlüksel anlam ve bağlamsal anlam düzeylerinde ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: Lafız, Anlam, Dilbilimsel Analiz Düzeyleri, İşlevsel Anlam, Gramatik İşlev.

(AYDIN, Bünyamin, “*The Relationship Between Lafz and Meaning in Arabic Language -A Study on the Functional Meaning-Sentence Meaning Relation-*”, Phd Thesis, Isparta, 2018)

ABSTRACT

The aim of this study is to set forth the dimensions of the relation between meaning and grammatical functions in sentence level and to make a grammatical analysis of the functional meaning-sentence meaning relation. This way, the role al-nahw discipline undertook in the generation and interpretation of meaning shall be looked into, existence of an actualness zone independent from meaning regarding the grammatical rule shall be discussed and the possibility of interpreting lingual text by the text itself shall be assessed. In the study that deal with the subject within the linguistic borders and with a descriptive approach, the effect of grammatical functions on the sentence meaning are revealed in sound, form and syntax levels; the effect of meaning on grammatical functions are discussed in lexical meaning and contextual meaning levels.

Key words: Lafz, Meaning, Levels of Linguistic Analysis, Functional Meaning, Grammatical Function.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	IV
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR	XI
ÖNSÖZ.....	XII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DELÂLET KAVRAMI ve DELÂLET KAVRAMININ ELE ALINIŞ BİÇİMLERİ

I. DELÂLET KAVRAMI.....	6
A. DELÂLET SÖZCÜĞÜNÜN ETİMOLOJİSİ ve ANLAMI	6
B. DELÂLET KAVRAMININ TANIMI ve MAHİYETİ.....	8
C. DELÂLET TÜRLERİ	11
II. DELÂLET KAVRAMININ ELE ALINIŞ BİÇİMLERİ.....	17
A. MANTIK İLMİ ve DELÂLET	17
B. FIKIH USÛLÜ İLMİ ve DELÂLET	20
C. BELÂGAT İLMİ ve DELÂLET.....	23
D. NAHİV İLMİ ve DELÂLET	31
1. Nahiv Kavramının Kapsamı	32
2. Nahiv İlminin Amacı ve Nahiv-Anlam İlişkisi.....	33
3. Nahiv İlmi ve Gramatik Çözümleme Düzeyleri	37

İKİNCİ BÖLÜM

ANLAM ve CÜMLE

I. ANLAM: TANIM ve TÜRLER	50
A. ANLAMIN TANIMI ve MAHİYETİ.....	50
1. Kelime ve Terim Olarak Anlam.....	50
2. Anlam Kuramları.....	52
B. ANLAM TÜRLERİ	58
1. Sözlüksel Anlam	59
2. İşlevsel Anlam.....	63
3. Bağlamsal Anlam	71
II. CÜMLE: GRAMATİK DOĞRULUK ve SEMANTİK GEÇERLİLİK	78

A. GRAMATİK İŞLEVLER.....	90
B. SEMANTİK GEÇERLİLİK	93
1. Vaz‘a Uygunluk	93
2. Cümle Unsurları ile Gramatik İşlevler Arasındaki Semantik Bağlılıklar	94
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
GRAMATİK İŞLEVLERİN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	
I. İ‘RÂB ve CÜMLE ANLAMI.....	103
A. İ‘RÂB KAVRAMI.....	103
1. İ‘râb Kelimesinin Sözlük Anlamı	103
2. İ‘râb Kavramının Tanımı ve Mahiyeti	104
3. İ‘râba İlişkin Üç Temel Kavram	105
4. İ‘râb ve Vaz‘î Anlam.....	105
B. İ‘RÂBİN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ.....	106
1. İ‘râb ve Anlamın Değişmesi	108
2. İ‘râb ve Anlamda Sübût.....	115
3. İ‘râb ve Anlamda Mübalağa	117
4. Anlam-İ‘râb Çatışması	118
5. İ‘râb ve Umûmu’s-Selb	120
6. İ‘râb ve Tedâfuru’l-Karâin.....	122
7. İ‘râb ve Terahhus	127
C. İ‘RÂB-ANLAM İLİŞKİSİ ve KUTRUB	130
1. Kutrub’un İ‘râb-Anlam İlişkisi Konusundaki Görüşü	133
2. Kutrub’un Eleştirisi	134
a. Tarihsel Eleştiri.....	134
b. Yapısal Eleştiri	136
II. RÜTBE ve CÜMLE ANLAMI	141
A. RÜTBE KAVRAMI.....	141
B. RÜTBENİN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	145
1. Rütbe ve İ‘râb.....	145
2. Rütbe ve Bildirimde Önem	150
3. Rütbe ve Kasr	154
4. Rütbe ve İcaz.....	160

5. Rütbe ve Nefiy	162
6. Rütbe ve İstifham	163
7. Rütbe ve Umûmu's-Selb	165
III. YAPI ve CÜMLE ANLAMI.....	166
A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	166
1. Binâ, Bünye ve Sıyga Kavramları.....	166
2. Biçimbirim ve Morfolojik Anlam	169
B. YAPININ CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ.....	174
1. Kelime Türü	174
a. Farklı Kelime Türlerinin Tercih Edilmesi	174
b. Aynı Kelime Türüne Ait Farklı Sıygaların Tercih Edilmesi	178
2. İştikak ve Ziyade	181
a. İştikak Türleri	183
b. Mezîd Sıygalar.....	187
3. Levâsık.....	189
4. İ'râb Dışı Hareke	191
5. Yapı ve İ'râb Konumu	195
6. Yapı ve İşlevsel Çok Anlamlılık	197
IV. MUTÂBAKA ve CÜMLE ANLAMI	201
A. MUTÂBAKA KAVRAMI.....	201
B. MUTÂBAKANIN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	203
V. EDAT ve CÜMLE ANLAMI	205
A. EDAT KAVRAMI	206
B. EDATIN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	207
1. Edat ve İşlevsel Anlam	207
2. Edat ve İşlevsel Çok Anlamlılık	209
3. Edat ve Anlam Bulanıklığı	213
VI. RABT ve CÜMLE ANLAMI	214
A. RABT: TANIM ve TÜRLER	214
1. Rabt Kavramının Tanımı ve Mahiyeti.....	214
2. Rabt Türleri.....	215
B. RABTIN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	219

1. Rabt ve İ‘râb Konumu	219
2. Rabt ve Anlam Bulanıklığı	221
VII. TEDÂM ve CÜMLE ANLAMİ	222
A. TEDÂM: TANIM ve TÜRLEİ.....	222
1. Tedâm Kavramının Tanımı ve Mahiyeti	222
2. Tedâm Türleri	223
a. Sözlüksel Tedâm	223
b. Gramatik Tedâm	224
i. Telâzum	225
ii. Tenâfi.....	227
B. TEDÂM OLGUSUNUN CÜMLE ANLAMİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	229
1. Telâzum ve Cümle Anlamı	229
2. Tenâfi ve Cümle Anlamı	230
3. Hazif ve Cümle Anlamı	231
VIII. TONLAMA ve CÜMLE ANLAMİ.....	236
A. TONLAMA KAVRAMININ TANIMI ve MAHİYETİ.....	236
B. TONLAMANIN CÜMLE ANLAMİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	238
1. Tonlama ve İ‘râb Konumu.....	239
2. Tonlama ve Hazif	243
3. Tonlama ve Edatlarda İşlevsel Çok Anlamlılık	245
4. Tonlama ve Cümle Türü.....	247

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ANLAMIN GRAMATİK İŞLEVLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

I. ANLAM ve SÖZDİZİMİ DİZGESİ	251
A. ANLAM ve İ‘RÂB KONUMU	251
1. Sözlüksel Anlam ve İ‘râb Konumu	251
2. Bağlam ve İ‘râb Konumu	266
B. ANLAM ve HAZİF	270
C. ANLAM ve ZAMİRİN MERCIİ	272
1. Sözlüksel Anlam ve Mercî.....	272
2. Bağlam ve Mercî	277
D. ANLAM ve GRAMATİK KURALDA KAPSAM GEÇERLİLİĞİ	278

1. Nehyin Cevabında Muzâri Fiilin Cezmedilmesi.....	279
2. Câr-Mecrûrun Takdimi ve Kasr	280
3. İsim Cümlesinde Takdim-Tehir	282
E. ANLAM ve EDAT	284
1. Sözlüksel Anlam ve Edatın İşlevsel Anlamı.....	285
2. Bağlam ve Edatın İşlevsel Anlamı	290
F. SÖZÜN ANLAM ÜZERİNE HAMLEDİLMESİ.....	295
1. Erillik-Dişillik	296
2. Lafızca Tekil Anlamca Çoğul Sıygalar	299
3. Atıf.....	302
II. ANLAM ve BİÇİM DİZGESİ.....	307
A. ANLAM ve SIYGA	307
1. Sözlüksel Anlam ve Sıyga	308
2. Bağlam ve Sıyga	309
a. Bağlam ve Müşterek Sıyga.....	309
b. Bağlam ve Mâzî Fiil Sıygası	310
c. Bağlam ve Emir Fiil Sıygası.....	313
d. Bağlam ve Cem‘u‘t-Teksîr Sıygaları.....	316
B. ANLAM ve TARİF-TENKİR.....	318
SONUÇ.....	321
KAYNAKÇA.....	332

KISALTMALAR

AÜDTCF	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: bin, ibn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ö.	: Ölüm yılı
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası
TDK	: Türk Dil Kurumu
ty.	: Baskı tarihi yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
Vol.	: Volume
vs.	: vesaire
yy.	: Baskı yeri yok

ÖNSÖZ

Nahvin iki temel hedefi bulunmaktadır. Bunlardan ilki dili hatalı kullanımlardan korumak, diğeri dilsel metnin anlaşılması ve yorumlanmasına katkıda bulunmaktır. Dilin hatalı kullanımı ses, biçim ve sözdizimi düzeylerinde gerçekleşmekte ve biçimsel nitelikli hatalar çoğunlukla anlamsal yanlışlıklara yol açmaktadır. Bu durum nahvin görevinin dilsel birimleri doğru-yanlış şeklinde kategorize etmek ve dilbilgisi kurallarını sıralamaktan ibaret olmadığını göstermektedir. Nahiv ilmi başlangıçtan itibaren anlama ilişkin üretim ve yorumlama süreçlerinin merkezinde olmuştur. Anlama ilişkin konular özellikle erken dönem nahiv literatüründe yer almış ve gramatik işlevler salt işlev olmak itibarıyla değil anlam üzerindeki etkileri bakımından ele alınmaktadır. Dolayısıyla nahiv, dilsel metinlerden soyutlanmış bir kurallar dizisi olmayıp metnin hem üretimi hem de yorumlanması süreçlerinde etkin bir sistemdir.

Cümle ve ibarelerin anlamlarını, biçimbirim, kelime ve cümlelerin birbirleri ve diğer dilsel birimlerle olan ilişkilerini tarihsel süreçten bağımsız bir biçimde yapısal olarak ortaya koyan çalışmalar, gramatik anlambilim veya yapısal anlambilim çalışmaları olarak nitelendirilmektedir. Anlam ile gramatik işlevler arasındaki karşılıklı ilişkiyi cümle düzeyinde konu edinen ve “Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi -İşlevsel Anlam Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-” başlıklı bu çalışma giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, amacı ve yöntemi belirtildikten sonra birinci bölümde delâlet kavramının mantık, fıkıh usûlü, belâgat ve nahiv disiplinlerinde ele alınış biçimleri incelenmiş; nahiv ilminin amacı bağlamında nahiv-anlam ilişkisinin niteliği ve dilsel yapıya ilişkin gramatik çözümleme düzeyleri ortaya konulmuştur. İkinci bölümde anlamın tanımlanmasına ilişkin kuramlar, anlam türleri ve cümlede anlamlılığın belirleyicileri ele alınmıştır. Öncelikle anlamın, bir kavram olarak temsil ettiği dilsel, zihinsel ve dışsal gerçekliğe ilişkin tartışmalar üç temel kuram üzerinden ortaya konulmuştur. Devamında anlam türleri ve bunlar arasındaki ilişkinin niteliği işlevsel anlamın cümle anlamı ile etkileşiminin boyutlarını ortaya koyma amacına yönelik olarak ele alınmıştır. Son olarak gramatik doğruluk ve semantik geçerlilik kavramları cümlede anlamlılığın belirleyicileri bağlamında değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde biçim-anlam karşıtlığı çerçevesinde gramatik işlevlerin anlam üzerindeki etkisi ele alınmış; ses, biçim ve sözdizimi dizgelerine ait öğelerin cümle anlamının belirlenmesinde ne ölçüde etkili oldukları gramatik çözümleme yöntemi ile tartışılmıştır.

Çalışmanın dördüncü bölümünde anlamın gramatik işlevler üzerindeki etkisi sözlüksel anlam ve bağlamsal anlam düzeylerinde ve dilbilimsel analiz düzeylerinden biçim ve sözdizimi dizgelerine ait ögeler üzerinden ele alınmıştır. Söz konusu ögelerin semantik unsur üzerindeki etkileri yanında ondan ne ölçüde etkilendikleri üzerinde durularak anlam-gramer ilişkisinin çift yönlü niteliği vurgulanmıştır.

Tezin hazırlanmasına ilişkin tüm süreçlerde ilmî birikim ve kıymetli fikirlerinden istifade ettiğim hocam Prof. Dr. Nejdet GÜRKAN'a teşekkürlerimi sunuyorum. Tezi baştan sona okuyarak eleştiri ve katkılarda bulunan hocam Doç. Dr. Hasan SOYUPEK'e, tez jürisinde bulunma nezaketi gösteren Prof. Dr. Muhammet TASA, Doç. Dr. Sedat ŞENSOY ve Prof. Dr. Hüseyin CERTEL'e, bulduğum süre zarfında kütüphanenin tüm imkânlarından yararlanmamı sağlayan Kahire Üniversitesi Merkez Kütüphanesi müdürü Prof. Dr. Emânî Rif'at hanımefendiye, gösterdiği misafirperverlikten dolayı Edebiyat Fakültesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü hocalarından Dr. Dâliyâ Mûsâ'ya ve bazı kaynaklara ulaşmamda yardımcı olan değerli hoca ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Bu tez, Süleyman Demirel Üniversitesi ÖYP Koordinasyon Birimi tarafından ÖYP05586-DR-13 numaralı proje kapsamında desteklenmiştir.

Bünyamin Aydın

Isparta, 2018

GİRİŞ

Bu çalışma anlam ile gramatik işlevler arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Burada anlam, vaz‘ ve kullanım olgularına işaret etmek üzere sözlüksel ve bağlamsal anlam türlerine; gramatik işlevler ise dilbilimsel analiz düzeylerini temsil eden ses dizgesi, biçim dizgesi ve sözdizimi dizgesine ait ögelerin ortaya koyduğu işlevsel anlama işaret etmektedir. İşlevsel anlam; dilsel birimlerin ses, biçim ve sözdizimi düzeylerinde sahip olduğu işlevlerin tümüne denk düşer. Dolayısıyla çalışmanın konusu olan ilişkinin bir tarafında sözlüksel anlam ve bağlamsal anlam, diğer tarafında ise işlevsel anlam yer almaktadır. Arapça’da cümle anlamının ortaya konulmasında söz konusu üç anlamın da belirleyici olduğu düşünüldüğünde anlam ile gramatik işlevler arasındaki ilişkiyi “cümle anlamı ile işlevsel anlam” arasındaki ilişki olarak nitelendirmek mümkündür. Nitekim anlam türlerinden her biri diğer anlam türleri ile olan ilişkisinde ayırt edici özelliklere sahiptir. Bu çalışmada işlevsel anlamın hem cümle anlamı üzerindeki etkisinin boyutları hem de diğer anlam türleri ile olan ilişkisinin niteliği analitik bir biçimde yorumlanmaya çalışılacaktır.

Çalışma anlam ile gramatik işlevler arasındaki ilişkiyi cümle düzeyinde konu edinmektedir. Dolayısıyla ses, biçim ve sözdizimine ilişkin unsurlardan her biri birbiriyle ilişkili olarak ve bir bütünün parçaları şeklinde incelenmiştir. Çalışmanın düzleminin cümle olarak belirlenmesi, çalışmayı cümle anlambilimi alanına dâhil etmektedir. Bu da cümleden bağımsız ses ve biçim olguları ile sözcük anlambilimi ve metin dilbilimi alanlarına ait hususları çalışma konusunun dışında tutmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir sözcüğün sözlüksel anlamı, cümle içinde gramatik işlevler ile ilişkili olduğu durumlar dışında çalışma konusuna dâhil değildir.

Çalışma anlam sorununu dilbilimsel açıdan ele almakla sorunu felsefi/mantıksal açıdan ele alan yaklaşımlardan ayrılmaktadır. Nitekim anlamın tanımlanması, anlam konusunda ortaya konan kuramlara hangi açıdan yaklaşıldığı ve dil dışındaki anlamlı dizgeler¹ ile anlam sorununu felsefi/mantıksal açıdan ele alan yaklaşımların yapılacağı

¹ Dil dışında üzerinde toplumsal uzlaşım sağlanmış farklı gösterge dizgeleri de bulunmaktadır. Câhız, “beyân” çatı kavramı altında lafız dışında işaret, akd, yazı ve hal olmak üzere başka anlamlı dizgelere de değinmiştir. Bkz. el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve’t-Tebyin*, I-IV, Tahkik: Abdüsselâm Muhammed Harun, Mektebetu İbn Sînâ, Kahire, 2010, I, 70; Hilmi Halîl, *el-Kelime Dirâse Lugaviyye Mu‘cemiyye*, Dâru'l-Ma‘rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, 1998, s. 87; Rifat, Mehmet, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, I-II, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, I, 113. Saussure’ye göre dilbilim, toplumsal bir olgu olan dili ele almakla, bildirişim amacıyla kullanılan her türlü gösterge dizgesinin yapısını ve işleyişini inceleyen göstergebilimin (semiotics) bir alt dalıdır.

tanımda göz önünde bulundurulup bulundurulmayacağı hususları ile doğrudan ilgilidir. Anlam sorunu; karmaşık, çok yönlü ve felsefe, bilgi kuramı, mantık, ruhbilimi gibi birden fazla disiplini ilgilendiren bir sorun olduğundan² anlam ve dolayısıyla delâlet kavramlarının dilbilimsel veya felsefi/mantıksal açılardan ele alınması yapılacak çalışmanın ortaya koyacağı sonuçları da doğrudan etkileyecektir. Bu çalışmada anlam sorunu dilbilimsel açıdan ele alınmış, dilsel olmayan anlamlı öğelere temas edilmemiş, dilbilimsel düzeydeki anlam incelemelerinde ortaya konan kuramlar ve anlamın belirlenmesi sürecinde etkili olan unsurlar dilbilimsel sınırlar içinde değerlendirilmiştir.

Anlam sorunu, dilbilimsel açıdan farklı şekillerde ele alınabilmektedir. Dilsel birimlerin sözlüksel anlamlarını, bu birimler arasındaki anlamsal ilişkileri, sözlüksel anlamın tarihsel süreç içinde geçirdiği gelişim ve değişim evrelerini konu edinen çalışmalar, sözlüksel anlambilim (lexical semantics/علم الدلالة المعجمي) çalışmaları olarak nitelendirilmektedir. Burada dilsel birimlerin dil dışındaki kavram, nesne ya da olgulara simge olmaları söz konusudur. Dilsel birimler arasındaki ilişkileri cümle düzeyinde ve tarihsel süreçten bağımsız bir biçimde yapısal olarak ele alan yaklaşımlara ise gramatik anlam incelemesi adı verilmekte ve bu alandaki çalışmalar gramatik anlambilim (grammatical semantics/علم الدلالة النحوي) veya yapısal anlambilim (structural semantics/علم الدلالة التركيبي-البنوي) olarak nitelendirilmektedir. Burada ise dilsel birimler, diğer dilsel birimlerle kurdukları gramatik veya anlamsal ilişkilere simge durumundadır.³

Araştırmanın gramatik anlam incelemesi şeklinde ifade edilen niteliği, edebi eleştiri alanına ait hususları da çalışmanın sınırları dışında tutmaktadır. Bu bağlamda edebi metin eleştirisi zemininde eserin yapısı, üslûbu ve ahengine ilişkin hususlara, sözün güzelliği veya çirkinliğine ilişkin sınıflandırmalara ve üstünlüğün lafızda mı yoksa anlamda mı olduğuna dair tartışmalara çalışmada yer verilmemiştir.

Özetle çalışmanın anlam sorununu dilbilimsel sınırlar içinde ele alması, anlamı felsefi/mantıksal açıdan inceleyen yaklaşımları, araştırmanın cümle düzeyinde yapılması cümleden büyük ve küçük öğelerin cümleden bağımsız biçimdeki belirlenimlerini, çalışmanın gramatik anlam incelemesi oluşu ise edebi eleştiri alanına ait hususları konunun dışında tutmaktadır.

Bkz. Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çeviren: Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 2001, s. 46; Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları*, Onur Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi, Ankara, 1986, s. 48.

² Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, Çeviren: Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 1999, s. 19.

³ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü 'd-Dilâle*, Âlemü'l-Kutub, Kahire, 1998, s. 6-7.

Bu çalışmanın amacı, Arap dilinde biçim ve anlam bağıntılarını tanımlama yoluyla, anlam ile gramatik işlevler arasındaki ilişkinin boyutlarını cümle düzeyinde ortaya koymak ve işlevsel anlam ile cümle anlamı arasındaki ilişkinin gramatik bir analizini yapmaktır. Bu doğrultuda çalışmanın bir yandan gramatik işlevlerin anlamın belirlenmesindeki etkisini ses, biçim ve sözdizimi düzeylerinde ortaya koymaya çalışması diğer yandan anlamın gramatik işlevler üzerindeki belirleyiciliğinin boyutlarını araştırması ona çift yönlü bir özellik kazandırmıştır. Çalışmanın merkezinde gramatik işlevlerin temsil ettiği işlevsel anlam yer aldığından, işlevsel anlam dışındaki anlam türlerinin (sözlüksel anlam ve bağlamsal anlam) cümle anlamı ile kurdukları ilişkinin niteliğini ortaya koymak doğrudan amaçlanmamaktadır.

Dilin doğru kullanılması ve anlamın doğru aktarılması amacına yönelik tüm dilsel çalışmalarda dilin zihinsel içerik ile kurduğu ilişkide ya da diğer bir ifadeyle lafzın anlama delâletinde hangi unsurların etkili olduğu ve anlamın belirlenmesi sürecine katkı yapan unsurların neler olduğu sorusu temel bir soru olarak var olmuştur. Arap dilcilerin erken dönemlerden itibaren lafızlarla ilgilenmeleri aslında anlamın tespit edilmesine yönelik çalışmalardır. Anlamın doğru bir biçimde belirlenmesi, hem Arap dilcilerin temel hedefini oluşturmakta hem de diğer İslami ilimler arasında dil ilimlerinin öncelikli ve önemli bir yerde konumlandırılmasını sağlamaktaydı. İlahi hitabın yanlış okunmasını ve dolayısıyla yanlış anlaşılmasını önlemek için başlatılan ilk dil çalışmaları, Arap dilinin söz varlığının toplanması süreci ile yoğun bir biçimde devam etti. Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö.69/688)'nin Kur'ân'ı harekelendirmesinin ardından öğrencileri harflerin noktalanması işlemini tamamladılar. Sözlükçülüğe dair ilk çalışmalar Kur'ân'da anlamı bilinmeyen kelimelerin (garîbu'l-Kur'ân) hangi kabilelere ait olduğunun belirlenmesi ve ne anlama geldiğinin eski Arap şiirinden örneklerle açıklanması şeklindeydi. Sonrasında belli bir tasnif düşüncesi olmadan derlemeler yapılmış ve devamında derlenen dil malzemesi konularına göre sınıflandırılarak *Kitâbu'n-Nevâdir*, *Lahnu'l-Âmme*, *Halku'l-İnsân*, *Kitâbu'l-Hayl* gibi adlarla tek konulu sözlükler oluşturulmuştur. Bu aşamadan sonra el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) dilin tüm kelimelerini kapsamayı amaçlayan ilk tam sözlüğü derlemiştir. Sözlükçülüğe ilişkin bu derleme sürecinden sonra Sîbeveyh (ö. 180/796) nahiv çalışmalarının temel kaynağı olarak kabul edilen *el-Kitâb* adlı eserini yazmıştır. Sözdizimsel olguları temsil eden dar anlamdaki bir nahiv kitabı olmanın ötesinde dil

ilimlerine (ulûmu'l-arabiyye) ait birçok konuyu ele alması nedeniyle *el-Kitâb*, sonraki dönemlerde nahiv çalışmalarının referans çerçevesini oluşturmuştur. Bundaki sonraki süreçte Câhız (ö. 255/869) ve Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078) gibi isimlerle lafız-mana ilişkisi sorununun ele alınışı, belâgat ve nahiv düzeylerinde nazım ve i'câzu'l-Kur'ân kavramları etrafında devam etmiştir. Lafız-mana ilişkisi sorununun ele alınış biçimlerine dair sözlükçülük, gramer çalışmaları ve nazım teorisine atıfla yapılan bu özet; söz konusu süreci, anlamın sözlüksel, işlevsel ve bağlamsal düzeylerinin belirlenim süreci olarak yorumlamaya imkân tanımaktadır. Buna göre sürecin ikinci merhalesini oluşturan işlevsel anlamın hem ilk merhaledeki sözlüksel anlamla hem de son merhale ile işaret edilen bağlamsal anlamla ilişkisinin niteliğini incelemek ve buradan hareketle cümle anlamına katkısının boyutlarını ortaya koymak araştırmanın temel amacını oluşturmaktadır.

Dilbilimsel analiz düzeylerini ifade eden ses, biçim ve sözdizimine ilişkin unsurların anlam ile olan etkileşiminin, tarihsel süreçten bağımsız bir biçimde eşsüremlî⁴ olarak ele alındığı bu incelemede betimlemeli yaklaşım (البحث الوصفي) benimsenmiştir. Nitekim dilbilimsel çalışmalarda betimlemeli yaklaşım, tarihsel yaklaşım ve karşılaştırmalı yaklaşım olmak üzere üç temel yaklaşım söz konusudur. Bunlardan betimlemeli yaklaşımda dilin kendine özgü birim ve kuralları; sesbilim, biçimbilim, sözdizimi ve anlambilim düzeylerinde çözümlenir. Modern dönemde yapısal dilbilim, üretici-dönüşümsel dilbilgisi ve dilbirim çözümlemesi gibi dilbilim ekollerine kaynaklık eden betimlemeli dilbilim, herhangi bir topluma ait ve belirli bir zaman dilimindeki herhangi bir dili betimlemekle yetinir. Bu da tarihsel yaklaşımın aksine çalışmanın eşsüremlî olarak yapıldığını gösterir.⁵ Betimlemeli yaklaşımda söz konusu olan, bir kimsenin özel konuşma biçimi ve milyonlarca insanın konuşma biçimlerinin ortalaması değil bir kimse veya grubun konuşma biçiminden bağımsız olan anlaşma araçlarının

⁴ Eşsüremlî veya eşzamanlı dilbilim (synchronic linguistics); dilsel olguları zaman içindeki değişimlerinin göz önünde bulundurmaksızın belli bir kesit içindeki durum açısından inceleyen, birbirleriyle aynı dizge içinde bağıntılar kuran öğeleri çözümleyen, yapısal yaklaşımı ve iç inceleme kuralını egemen kılan dilbilimdir. Korkmaz, Zeynep, *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017, s. 130; Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual, İstanbul, 2002, s. 96; İmer, Kâmile-Kocaman, Ahmet-Özsoy, A. Sumru, *Dilbilim Sözlüğü*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 125.

⁵ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 137; Ramazan Abduttevâb, *el-Medhal ilâ İlmi'l-Luga ve Menâhîcu'l-Bahsi'l-Lugavî*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1997, s. 181-183.

tümüdür.⁶ Bu bağlamda çalışmada inceleme konusu olarak fasih Arapça belirlenmiş ve örnek metinler/cümleler Eski Arap şiiri ve Kur'ân'dan seçilmiştir.

Dilbilimsel yaklaşım biçimleri, dilbilimin alt dalları açısından ele alındığında kuramsal ve uygulamalı olmak üzere iki tür dilbilimden söz etmek mümkündür. Buna göre kuramsal dilbilim bir dilin ayırıcı özelliklerini belirli kuramlar çerçevesinde açıklamaya çalışır. Uygulamalı dilbilim ise soyut düşünce ve kuramsal bilgileri dil incelemeleri ile ilgili sorunların çözümünde kullanarak konuşma düzeltimi, iletişimsel etkileşimler, dil planlaması, dilin eğitimde kullanımı, dil öğrenim ve öğretimi gibi alanlara yönelir.⁷ Bu bağlamda temel Arap grameri ekollerinin belirli gramatik çözümlemeleri ve yaklaşımları üzerinden işlevsel anlam-cümle anlamı ilişkisini konu edinen bu çalışmada betimlemeli ve kuramsal bir yaklaşım benimsenmiş, uygulamalı alana ait hususlar dışarda tutulmuştur.

⁶ Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, Çeviren: Vural Ülkü, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul, 2011, s. 67.

⁷ Kocaman, Ahmet, "Uygulamalı Dilbilim", *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 1998, s. 103-104.

BİRİNCİ BÖLÜM

DELÂLET KAVRAMI ve DELÂLET KAVRAMININ ELE ALINIŞ BİÇİMLERİ

Sözcüğün kavram ve nesne ile olan ilişkisinde varlık, düşünce ve dil tasavvuru itibarıyla dört varlık alanından bahsedilmektedir. Bunlar doğada (vücûd fi'l-hâric), düşüncede (vücûd fi'z-zihn) dilde (vücûd fi'l-lisân) ve yazıda (vücûd fi'l-hat) olmak üzere varlığın belirlenim biçimlerini ifade eder. Burada yazının dile, dilin zihinsel içeriğe ve onun da nesnelere delâlet etmesi söz konusudur. Yazı ve dilin delâletleri toplumsal uzlaşımaya dayanır ve vaz'î delâlet olarak adlandırılır. Zihinsel içerik ve nesneler ise toplumlar arasında ya da dönemsel olarak değişim göstermez.⁸ Varlık mertebeleri arasındaki söz konusu ilişkinin niteliğini ortaya koymak için delâlet kavramının ele alınış biçimlerine bakmak gerekmektedir. Bu bağlamda delâletin tanımı ve türleri açıklandıktan sonra kavramın mantık, fıkıh usûlü, belâgat ve nahiv ilimlerinde ele alınış biçimleri ortaya konacaktır.

I. DELÂLET KAVRAMI

A. DELÂLET SÖZCÜĞÜNÜN ETİMOLOJİSİ ve ANLAMI

Delâlet kelimesi Arapça دل (d-l-l) kökünden masdar olup sözlükte yol göstermek, işaret etmek, kılavuzluk ve rehberlik yapmak anlamlarına gelir. Çoğulu *delâlât* ve *delâil*dir. Aynı kökün, *dilâlet*, *dulâlet*, *delûle* ve *dillîlâ* şeklinde masdarları olsa da bunlar arasında yaygın olarak kullanılanlar *delâlet* ve *dilâlettir*. Bu masdar sıygalarına ilişkin değerlendirmelerde delâletin diğer sıygalara göre anlamı daha iyi ortaya koyduğu belirtilmiştir. Bir başka değerlendirmede ise delâlet dellallık mesleği ile, dilâlet ise delîl sözcüğü ile ilişkilendirilmiştir. Bu anlamların tamamı, delâlet sözcüğünün *alâ* (على) harfi cerri ile kullanıldığı durumlarda geçerlidir.⁹

⁸ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık*, Şerh: Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, s. 47; el-Kartâcennî, Henüddîn Hâzim b. Muhammed, *Minhâcu'l-Bulegâ ve Sirâcu'l-Udebâ*, Tahkik: Muhammed el-Habîb, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Tunus, 2008, s. 18; Âdil Fâhûrî, *İlmü'd-Delâle İnde'l-Arab*, Dâru't-Talîa, Beyrut, 1994, s. 7-8; et-Tahtânî, Ebû Abdillâh Muhammed Kutbuddîn er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, I-II, Tahkik: Üsâme es-Sâidî, Süleymanzâde Matbaası, Kum, 1391, I, 99-100.

⁹ el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, I-VIII, Tahkik: Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Mektebetu'l-Hilâl, yy., ty., VIII, 8; İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheratu'l-Luga*, I-III, Tahkik: Remzi Münir Ba'lebekkî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, I, 34; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, I-VI, Tahkik: Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990, V, 1698; İbn Fâris, Ebu'l-

Arapça’da fi‘âle (فعالة) sıygasındaki masdarların çoğunlukla ilim, sanat ve meslek grupları için kullanılıyor olmasından hareketle bazı anlambilim çalışmalarında delâlet-dilâlet masdarları arasında kullanıma ilişkin bir ayrım gözetilmiştir. Buna göre bir bilim dalı olarak anlambilim (semantics) kastedildiğinde dilâlet masdarı (علم الدلالة), gösterenle gösterilen arasında oluşan ilişki, anlam aktarma ve anlamlama (signification) kastedildiğinde ise delâlet (دلالة) masdarı kullanılmaktadır.¹⁰

Yol gösterme, kılavuzluk etme, rehberlik yapma eylemini ifade etmek üzere دَلَّتُ (Falancaya yolu gösterdim.) cümlesi üzerinden delâletin dört ögesi şu şekilde sıralanabilir:

- Yolu gösteren kimse (dâll),
- Yolu gösterenin gösterme eyleminde kullandığı araç (delîl),
- Kendisine yol gösterilen kimse (medlûl),
- Gösterilen yol (medlûl aleyh).

Yol gösteren kimse, bu eylemde söz, fiil veya işaret gibi araçlar kullandığı için delili belirleyen kimse (nâsıbu'd-delîl) olarak da adlandırılır. Bununla birlikte birinci ve ikinci ögeler birbirlerinin yerine kullanılabilir. Nitekim kafiye kılavuzluk yapan kişiye *delîl* denebildiği gibi kılavuzun söz, fiil veya işaretini ifade etmek için de *dâll* sözcüğü kullanılabilir. Bu durumda kişinin sözü, işareti ya da fiili, onun ismi ile isimlendirilerek mecazî¹¹ bir kullanıma gidilmiş olmaktadır. Örneğin, “Bu lafız şu anlama delâlet eder.” (اللفظ دالٌّ على كذا) dendiğinde eylemin aracı konumundaki lafız eylemin fâili olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla Türkçe’de *gösteren* sözcüğü sözlüksel anlam düzeyinde her iki ögeyi (dâl-delîl) de karşılar. Terim olarak *gösteren* ise göstergebilimde ikinci öge (delîl)¹² için kullanılır. *Gösterilen* terimi ise doğal olarak dördüncü ögeyi

Huseyn Ahmed, *Mu‘cemu Mekâyisi'l-Luga*, I-VI, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, yy., 1979, II, 259; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, ty., XI, 247; el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ, *el-Küllîyyât*, Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1993, s. 439.

¹⁰ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, Dâru'l-Medâri'l-İslamî, Bingazi 2006, s. 88.

¹¹ Bazı usûlcülere göre dâll ve delil arasındaki ilişki âlim (عالم) ve alîm (عليم) arasındaki ilişki ile aynıdır ve her ikisi de delâlet eyleminin failidir. Dolayısıyla birbirleri yerine kullanılmaları mecaz değil hakikattir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, Tahkik: ‘Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâratu'l-Evkâf ve-Ş-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt 1994, IV, 8; el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdumelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh* I-III, Tahkik: Abdullah Cûlem en-Nibâlî-Beşîr Ahmed el-Umrî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1996, I, 116.

¹² Bu çalışmada da delîlin dâll anlamında kullanımının hakikat ya da mecaz olması; dâll, delil ve hatta delâlet sözcüklerinin birbirleri yerine kullanılıp kullanılmaması tartışmalarına girilmeyerek söz, fiil ve işaret anlamındaki *delîl* kelimesi yerine de delâletin birinci unsuru olan *dâll/gösteren* kelimesi kullanılacaktır.

(örnek cümlede gösterilen yol) ifade eder. Dolayısıyla dilbilimde lafız ile mana arasındaki gösteren-gösterilen (dâl-medlûl) ilişkisi, lafzın sahibi (örnek cümlede yolu gösteren kimse) ve muhatabını (örnek cümlede kendisine yol gösterilen kimse) değil lafzın kendisini ve işaret ettiği kavram, nesne veya olguyu (örnek cümlede gösterilen yol) ifade eder.

B. DELÂLET KAVRAMININ TANIMI ve MAHİYETİ

Delâlet; bir şeyin bilinmesinin başka bir şeyin bilinmesini gerektirecek durumda olması şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre delâlet iki şey arasındaki epistemolojik ilişkiyi ifade eder ve bunlardan ilki gösteren (dâll), ikincisi gösterilen (medlûl) kavramları ile ifade edilir. Gösteren dilsel bir unsur ise lafzî delâlet, değilse lafzî olmayan delâlet söz konusudur.¹³ Delâletin "*Bir durumdan başka bir durumu anlamak.*"¹⁴ şeklindeki tanımı, anlamayı delâletin bir niteliği olarak kabul ettiği için eleştirilmiştir. Anlama, delâletin bir niteliği olarak kabul edildiğinde anlamı muhatap tarafından bilinmeyen göstergelerin delâletten yoksun oldukları söylenmiş olacaktır. Oysa anlamı bilinmediği halde delâlet sahibi olan -çivi yazısı gibi- göstergeler bulunabilmektedir. Dolayısıyla anlama, delâletin değil anlayanın bir özelliği durumundadır.¹⁵

İslami ilimlerde dil yetisi ve bildirişim anlamlarına gelecek şekilde kullanılan "beyân" kavramını lafzî delâletin sınırlarını aşacak şekilde kullanan Câhız, beyân çatı kavramı altında lafız dışındaki anlamlı dizgelere de değinmiştir.¹⁶ Ona göre "işaret", jest ve mimiklerle yapılan delâleti; "akd", parmaklarla yapılan hesap şeklini; "nısbe" (نسبة) ise lafız ya da işaret olmaksızın nesnelerin varoluşsal delâletlerini ifade eder. Yazının delâleti ise herkesçe bilinmektedir.¹⁷ Dolayısıyla delâlet; dilbilim, mantık ve fıkıh usûlü gibi lafzî delâleti konu edinen ilimlerin sınırlarını aşmaktadır. Bu da toplum yaşamında

¹³ el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 1985, s. 109; et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, el-Matbaatu'l-Osmâniyye, İstanbul, 1304, s. 235; et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut, 1996, I, 787; Bolay, M. Naci, "Delâlet", *DLA*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, IX, 119; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Divan Kitap, İstanbul, 2011, s. 32.

¹⁴ ed-Desûkî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Hâşiye ale't-Tezhîb* (et-Tezhîb Şerhu't-Tezhîb içinde), Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1936, s. 86.

¹⁵ Âdil Fâhûrî, *İlmü'd-Delâle İnde'l-Arab*, s. 10-12. Tartışmanın ayrıntıları ve söz konusu eleştiriye getirilen cevaplar için bkz. et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, s. 236.

¹⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyin*, I, 70.

¹⁷ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 86; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 87.

sesli dil göstergeleri olan lafızlar dışında birçok gösterge dizgesi yer aldığı anlamına gelir. Toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallar, davranış biçimleri, giyim ve yemek gibi gerçeklikler, sinema ve tiyatro gibi yazınsal etkinlikler, mimari ve şehir düzenleri bunlardan bazılarıdır. Bu gösterge dizgelerini oluşturan birimleri ve bunlar arasındaki bağıntıları Yunanca'da işaret anlamına gelen *semeion* kelimesinden türetilmiş olan Semiyotik/Göstergebilim inceler.¹⁸ Bu anlamda modern dilbilim, göstergebilimin bir alt dalı olarak görülmektedir.¹⁹ Özetle delâlet, göstergenin niteliği açısından lafzî delâlet ve lafzî olmayan delâlet kısımlarına ayrılmaktadır. Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin niteliği açısından ise farklı bir delâlet tasnifi söz konusudur. Buna geçmeden önce modern dilbilimde kullanılan gösterge kavramına kısaca değinmek delâletle ilişkili olması bakımından yararlı olacaktır.

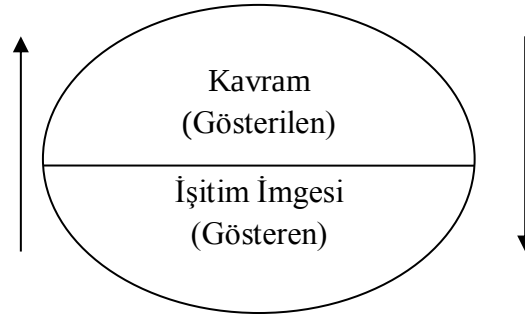
Gösterge; genel olarak kendi dışında bir şey gösteren her türlü nesne, varlık ya da olgu; özel olarak dilsel bir gösteren ile gösterilen arasındaki iki yanlı nedensiz ilişkilerden doğan birim demektir. Özel anlamı ile dilsel gösterge, bildirimin vericiden geçtikten sonra temsil edildiği fiziksel biçim (sözcük) için de kullanılmaktadır.²⁰ Gösteren (signifier) ile gösterilenin (signified) birleşmesinden doğan dil göstergesi (sign), Saussure'a göre bir nesne ile bir adı değil; bir kavram ile bir işitim imgesini birleştirmektedir. Buna göre gösteren durumundaki işitim imgesi, salt fiziksel nitelikli maddesel ses değil; bu sesin zihindeki izidir. İnsan kendi dil yetisini gözlemlediğinde işitim imgesinin bu özelliği açıkça görünür. Nitekim dudak ve dil oynatılmadan konuşulabilmekte ya da bir şiir içinden ezbere okunabilmektedir.²¹ Buna göre dilsel gösterge şu çizge ile gösterilebilir:

¹⁸ Akerson, Fatma Erkman, *Göstergebilime Giriş*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2016, s. 49; Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual, İstanbul, 2001, s. 18, 72; Vardar, Berke, *Göstergebilim, Barthes ve Göstergebilim İlkeleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979, s. 10.

¹⁹ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 46. Rifat, XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları, I, 113; Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 48

²⁰ İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 144; Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 106.

²¹ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 107; Rifat, XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları, I, 27; II, 24.



Çizgede görüldüğü üzere işitim imgesi ile kavram birbirinden ayrılamayan iki özellik olarak dilsel göstergeyi oluşturmaktadır. Dolayısıyla ses ve nesne dil göstergesinin dışındadır. Dilbilimde kendisine gönderimde bulunan nesne, gönderge (referent) olarak adlandırılır. Örneğin, kemirici bir hayvan Türkçe’de “tavşan” göstergesi ile adlandırıldığında bu gösterge doğadaki hayvanla onun adını değil; bir dil birliğinde bir kavram ile zihinde ona bağlı olarak bulunan ses imgesini birleştirir. Dolayısıyla sesin zihindeki izi *gösteren* ögesini, nesnenin zihindeki tasarımı *gösterilen* ögesini, doğadaki tavşan ise *gönderge* ögesini meydana getirmektedir.²²

İşitim imgesi ile kavramın ayrılmazlığı, kâğıt para örneği üzerinden açıklanmıştır. Nitekim kâğıdın iki yüzünü birbirinden ayırmak mümkün değildir. Ne kadar ince kesilirse kesilsin kâğıdın hep iki yüzü kalacaktır.²³ Buna göre düşünce kâğıdın ön yüzünü, ses ise arka yüzünü temsil eder. Bu yüzlerden birinin kesilmesi kaçınılmaz olarak diğerinin de kesilmesine yol açacaktır. Dil söz konusu olduğunda da ne düşünce sesten ne de ses düşünceden ayrılabilir. Bu türlü bir ayırım ancak bir soyutlama yoluyla gerçekleştirilebilir.²⁴

Dilbilimde göstergenin iki temel özelliği olduğu ifade edilir. Bunlardan ilki göstergenin nedensiz oluşudur. Buna göre gösteren ile gösterileni birleştiren bağ nedensizdir ve farklı insan toplulukları kendi içlerindeki uzlaşmaya dayalı olarak aynı kavramı farklı ses bileşimleriyle dile getirirler. Dil göstergesinin ikinci özelliği çizgisel oluşudur. Gösteren işitimsel nitelikli olduğu için yalnızca zaman içinde ve zamana özgü özellikler taşır. Dolayısıyla gösterenlerin sese dönüştürülmesi ancak bir zaman çizgisi

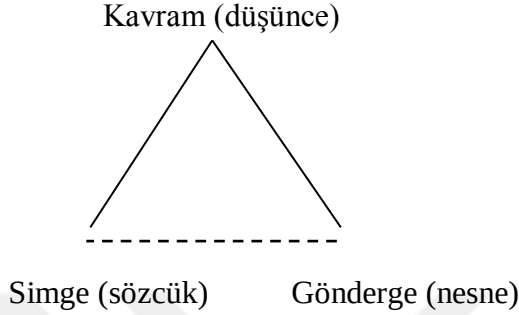
²² Aksan, Doğan, *Anlambilim Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yayın Evi, Ankara, 2009, s. 33-34;

²³ Akerson, *Göstergebilime Giriş*, s. 90.

²⁴ Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 76.

içinde belli bir süreyi gerektirecek biçimde gerçekleşir. Bu da işitimsel gösterenlerin görsel gösterenlerden farklı olarak bir çizgi oluşturması ve birbirini izlemesi demektir. Gösterenler yazıya döküldüğünde bu özellik hemen ortaya çıkmaktadır.²⁵

Saussure'den sonra İngiliz bilginleri Ogden ve Richards gösteren, gösterilen ve gönderge arasındaki ilişkiyi şu şekilde bir çizge ile anlatmışlardır:



Çizgede gönderge ile gösteren arasındaki ilişkinin göstergenin içyapısını doğrudan ilgilendirmediği hususu vurgulanmaktadır. Buna göre gönderge ile gösteren arasındaki bağ dolaylıdır ve sesler nesneleri kavramlar aracılığı ile belirtmektedir. Dolayısıyla göstergeler ancak doğadaki varlık ve olayların insan zihnindeki tasarımlarıyla bağlıdır. Sözcüklerin nedensizliği dolayısıyla söz konusu dolaylı bağlantı kesik çizgi ile gösterilmiştir. Buna karşılık nesne ile kavram ve kavram ile sözcük arasında doğrudan bağlantı bulunmaktadır.²⁶

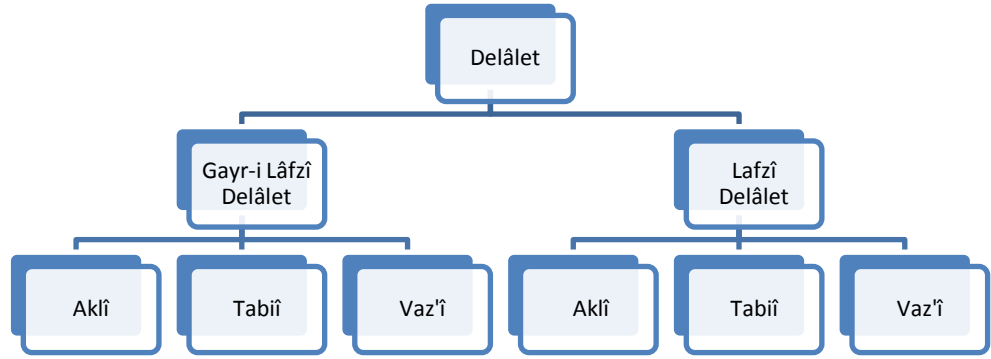
C. DELÂLET TÜRLERİ

Gösteren ile gösterilen arasındaki epistemolojik ilişkiyi ifade eden delâlet, söz konusu ilişkinin niteliği açısından aklî, tabîî ve vaz'î olmak üzere üç türe ayrılmaktadır. Lafzî ve lafzî olmayan delâlet türleri için geçerli olan bu tasnif genel olarak şu şekilde gösterilmektedir:²⁷

²⁵ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 109-112; Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, II, 25; Aksan, *Anlambilim*, s. 34-35.

²⁶ Ogden, C. K.-Richards, I. A., *The Meaning of Meaning A Study of the Influence of Thought and of the Science of Symbolism*, Harcourt, Newyork, 1923, s. 11; Aksan, *Anlambilim*, s. 31, 37; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 77.

²⁷ et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, s. 235-236; et-Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtî'l-Funûn*, I, 788; Öner, *Klasik Mantık*, s. 32. Farklı tasnifler için bkz. Âdil Fâhûrî, *İlmü'd-Delâle İnde'l-Arab*, s. 33-34.



Aklî delâlette iki şey arasındaki ilişki salt akılla kurulur. Toplumsal uzlaşımın bu ilişkide etkisi yoktur. Dumanın ateşe delâleti ve sözün onu söyleyen kimseye delâleti *aklî delâlet* örnekleridir. Bunlardan birincisi lafzî olmayan delâlet, ikincisi ise lafzî delâlettir. Burada gösteren ile gösterilen arasında tözsel (zâtî) bir ilişki bulunmakta ve akıl iki şey arasında nedensellik (illiyet) bağı kurmaktadır.²⁸

Tabiî delâlette akıl, gösteren ile gösterilen arasında ilişki kurarken birtakım biyolojik ve fizyolojik verilerden yararlanır. Yüz kızarmasının utanmaya ve "Of!" lafzının iç sıkıntısına delâlet etmesi *tabiî delâlet* örnekleridir. Bunlardan birincisi lafzî olmayan delâlet ikincisi ise lafzî delâlettir. Burada gösteren ile gösterilen arasında doğal bir ilişki bulunmakta ve akıl bu ilişki sayesinde birinden ötekine geçmektedir.²⁹

Delâlet türleri arasında geçişkenlik açısından herhangi bir göstergede tabiî delâlet ile aklî delâletin bir arada bulunması mümkündür. Örneğin kum üzerindeki izler doğal olarak ve aynı zamanda akıl yoluyla bir cismin oradan geçtiğini gösterir. Aristoteles'in thesei (uzlaşım)-physei (doğa) şeklindeki tasnifinde³⁰ de aklî delâlet-tabî delâlet ayrımı yoktur. Aynı göstergede aklî ve tabî delâletin yanında vaz'î delâletten de söz edilebilir. Örneğin imza yerine kullanılan parmak izi ile parmak arasında doğal benzerlik söz konusudur. Akıl, parmak izinin varlığından hareketle izin sahibinin varlığını bilir.

²⁸ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn*, I, 788; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 88; Âdil Fâhûrî, *İlmü'd-Delâle İnde'l-Arab*, s. 23.

²⁹ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn*, I, 788; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 88; Âdil Fâhûrî, *İlmü'd-Delâle İnde'l-Arab*, s. 23.

³⁰ Bu bağlamda delâleti tabî ve vaz'î olarak ikiye ayıran Müslüman bilginler de olmuştur. Bkz. İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelusî, *et-Takrîb li Haddî'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzî'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhîyye*, Tahkik: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty., s. 17; Âdil Fâhûrî, *İlmü'd-Delâle İnde'l-Arab*, s. 24.

Bunların yanında parmak izi toplumsal/hukuksal bir kabul ile sahibinin imzası yerine geçer.³¹

Vaz'î delâlette gösteren ile gösterilen arasında hiçbir mantıksal ve doğal bağ yoktur. Bu delâlet türü tamamen uzlaşımaldır ve toplumsal kabul ile ilgilidir. Farklı insan topluluklarında farklı toplumsal normlara bağlı olarak farklı uzlaşımalar söz konusu olmaktadır. Örneğin muhatabı reddetmek bazı toplumlarda başı yukarı sallamakla, bazı toplumlarda ise yana doğru sallamakla ifade edilir. Bu, lafzî olmayan bir *vaz'î delâlet* örneğidir. Vaz'î delâlete sahip³² ikinci grup göstergeler sözcüklerdir. Örneğin "kardeş" kavramının k-a-r-d-e-ş sesleri ile ifade edilmesini gerektiren bir sebep yoktur. Farklı dillerde aynı kavram için farklı sözcükler kullanılması ve aynı dilde sözcüğün zamanla anlamsal değişime uğraması bu delâlet türünde gösteren ile gösterilen arasında doğal³³ ya da mantıksal bir ilişki bulunmadığını göstermektedir.³⁴

Dilsel ifadenin anlaşılması kendisine bağlı olan³⁵ lafzî-vaz'î delâlet, lafzın söylenmesi veya düşünülmesi (tahayyül) durumunda onun hangi anlam için vazedildiğinin bilinmesi yoluyla anlamının anlaşılması şeklinde tanımlanmıştır.³⁶

³¹ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, I, 789; Âdil Fâhûrî, *İlmü'd-Delâle İnde'l-Arab*, s. 36.

³² Bir lafzın mecazî anlama delâletinin de gerçek anlama delâleti gibi vaz'î olup olmadığı hususuna ilişkin iki yaklaşım bulunmaktadır. Birinci yaklaşıma göre mecazî manaya delâlet vaz'îdir, yani üzerinde uzlaşım ve mutâbakata varılmıştır. Buna göre lafız bir karine sebebiyle mecazî mana için örfî vaz' ile vazedilmiş olmaktadır. Buna "te'vîlî vaz'" da denmektedir. İkinci yaklaşıma göre ise mecazda vaz'dan söz edilemez. Çünkü dil koyucu lafzı doğrudan doğruya mecazî mana için vazedilmemiştir. Lafız mecazî manaya bizâtihi değil birtakım karineler yoluyla delâlet etmekte ve bu konuşanın kullanımında ortaya çıkmaktadır. Vaz' olgusu birinci yaklaşımda *lafzın manaya delâlet etmesi için belirlenmesi* şeklinde tanımlanırken ikincisinde *lafzın manaya bizâtihi/karinesiz delâlet etmesi için belirlenmesi* şeklinde tanımlanmıştır. Çoğunlukla mantıkçıların temsil ettiği üçüncü bir yaklaşıma göre ise lafız ile mecazî mana arasındaki gereklilik birbirlerinden ayrı düşünülmeleri mümkün olmayacak bir şekilde gerçekleştiği takdirde vaz'dan söz edilebilir. Tartışmanın ayrıntıları için bkz. et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, I, 789; II, 1795; el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli'* (Şerhu'l-Metâli' içinde), I-II, Tahkik: Üsâme es-Sâidî, Süleymanzâde Matbaası, Kum, 1391, I, 127-128; es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-Ulûm*, Tahkik: Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, s. 467; ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkḥ*, Tahkik: Halîl Muhyiddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 119; et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer, *Muhtasaru'l-Meânî*, I-II, Mektebetu'l-Büsrâ, Karaçi, 2010, II, 90-93; Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 84.

³³ Tüm doğal dillerde sayıları oldukça az olan bazı yansıma kelimeleri (onomatopoeia words) söz konusu olduğunda gösterenle gösterilen arasında doğal bir ilişki bulunduğu konusunda birinci bölümün Nahiv İlmi ve Gramatik Çözümleme Düzeyleri başlığında bilgi verilmiştir.

³⁴ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, I, 789; İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısıriyye, Kahire, 1984, s. 72.

³⁵ İbn Haldûn, Abdurrahmân, *el-Mukaddime*, Yayınlayan: Heysem Cum'a Hilâl, Dâru Mektebeti'l-Maârif, Beyrut, 2015, s. 490; Fâyiz ed-Dâye, *İlmü'd-Delâleti'l-Arabî en-Nazariyye ve't-Tatbîk*, Dâru'l-Fikr, Şam, 1996, s. 8.

³⁶ el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 109; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 85.

Tanımda yer alan lafzın söylenmesi ya da düşünülmesi biçimindeki sınırlandırma, Saussure'nün işitim imgesi kavramı ile birlikte düşünülebilir. Ona göre de gösteren, lafzın kendisi değil söylendiği ya da düşünüldüğünde zihinde oluşan soyut imgesidir.³⁷

İslami ilimlerde vaz' olgusu etrafında gerçekleşen tartışmalardan biri mürekkep lafızlarda vaz' konusuna dairdir. Bu bağlamda söz (kelam) de sözcük (kelime) gibi vazedilmiş midir? sorusuna verilen cevaplardan birincisine göre kelam tıpkı kelime gibi vaz'î delâlete sahiptir. Nitekim Araplar müfred lafızlarda olduğu gibi mürekkep lafızlarda da tasarruftan menedilmiştir. Eğer mürekkep lafızların delâleti vaz' dışında bir yolla biliniyor olsaydı; örneğin Arapça'da muzâf ögesinin muzâfun ileyhten önce ya da sonra gelmesi arasında bir fark kalmaz ve iki durumda da ifade anlaşılmış olurdu. Konuya ilişkin ikinci görüşe göre kelimeler vazedilmiştir; ancak kelam akılla bilinir. Örneğin, قام زيد cümlesi vazedilmemiştir. Dolayısıyla bu cümlenin delâleti vaz'î değil aklîdir. Çünkü cümlenin durumunu sözcüğün durumu gibi kabul etmek, cümlenin hem kullanımının hem de anlaşılmasının sözcüklerde olduğu gibi nakle bağlı olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu durumda da sözlükçülerin cümle sözlükleri oluşturmaları gerekir. Zira vaz'î delâlete sahip lafızların sayılabilir ve yeni vaz'lara kapalı olması gerekir. Daha önce vazedilmemiş bir sözcük söylenemediği gibi daha önce söylenmemiş bir cümlenin de söylenememesi gerekir. Ancak dil olgusu bunun tersi yönündedir. Cümlenin delâletinin vaz'î olmadığını gösteren bir diğer husus, Arap dilinde cümle kuruluşu için gerekli iki sözcük dışında hiçbir şey bilmeyen bir kimsenin bunları münasib olarak işittiğinde cümlenin anlamını zorunlu olarak idrak etmesidir. Burada cümlenin ne anlama geldiğini bildirecek bir kaynağa (vaz') ihtiyaç duyulmamaktadır. Mürekkep lafızlarda vaz' olgusuna dair üçüncü görüşe göre ise mürekkep lafızlar tür ve kalıp itibarıyla vazedilmiş (nev'î vaz'); türün kapsamındaki fertler (eczâ') ise vazedilmemiştir. Örneğin fiilin fâile isnadı konusunda fâil kategorisi belirlenmiş; ancak belli bir fâil belirlenmemiştir. Dolayısıyla anlam konuşana bırakılmıştır. Buna göre mürekkep lafızlarda söz konusu türden bir vaz' olduğunu söylemek kabul edilebilir bir görüştür.³⁸

³⁷ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 107-108.

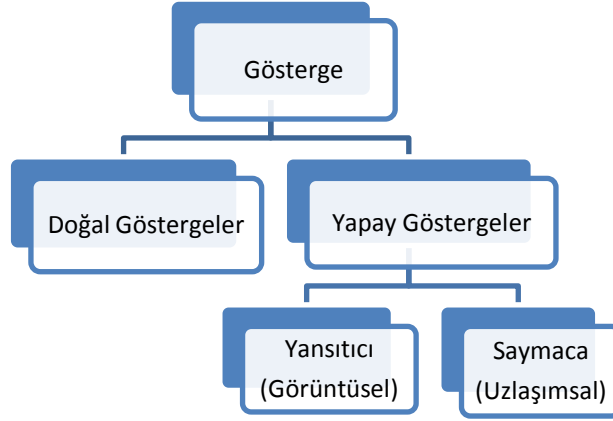
³⁸ ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, I-VI, Tahrir: Abdulkâdir Abdullah el-Ânî, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992, II, 9-11; es-Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Lûga ve Envâ'ihâ*, I-II, Tahkik: Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Bek vd., Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, ty., I, 40-45; Şensoy, Sedat, *Abdulkâhir el-Curcânî'de Anlam Problemi*, İstanbul, 2010, s. 38-40.

Delâlet türleri *nedensizlik* ve *değişebilirlik* kavramları açısından değerlendirildiğinde sadece vaz'î delâletin bu iki özelliği taşıdığı görülür. Nedensizlik (arbitrariness/اختيارية-اعتباطية), dil göstergesinin buyrultusal ve rastlantısal olması, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin bir nedene bağlanmaması durumudur. Değişebilirlik özelliği ise aklî delâlet dışındaki delâlet türleri için geçerlidir. Nitekim tabî ve vaz'î delâlette değişim mümkündür. Örneğin yüz kızarması her durumda utanmaya delâlet etmeyebilir. Benzer şekilde vaz' unsurunun değişmesi ile aynı gösteren zaman içinde ve farklı bağlamlarda başka bir gösterilen için vazedilebilir.³⁹

Modern dilbilimde söz konusu üç delâlet türüne ait bilgiler, olgular arasındaki neden sonuç ilişkilerine dayanıp dayanmama bakımından ve gösterge kavramı üzerinden iki başlıkta ele alınmıştır. Buna göre göstergeler nitelikleri bakımından doğal göstergeler ve yapay göstergeler olmak üzere ikiye ayrılır. Doğal göstergeler dış gerçek düzleminde ya da doğada var olan bağıntılara, olgular arasındaki neden-sonuç ilişkilerine dayanır ve dolaysız biçiminde algılanabilir. Örneğin duman ateşin varlığını, bulut yağmur yağacağını doğal bir ilişkiyle belirtir. Bu göstergelere belirti adı verilir ve belirtiler herhangi bir anlam aktarma amacı içermezler. Yapay göstergeler ise belirli bir anlam aktarma, bildirişim gerçekleştirme amacına yöneliktir ve toplumsal niteliklidir. Yapay göstergeler iki alt türe ayrılır: Görüntüsel/yansıtıcı göstergeler ile saymaca/uzlaşım sal göstergeler. Görüntüsel göstergeler dış gerçekliği benzerlik izlenimi uyandıracak biçimde yansıtır. Fotoğraf, resim, kaydedilmiş ses gibi göstergeler bu gruba girer. Uzlaşım sal göstergeler ise örtülü bir toplumsal anlaşmaya dayanır ve tam anlamıyla bildirişim göstergeleridir. Dilsel göstergeler bu gruba girer.⁴⁰ Göstergeye ilişkin bu sınıflandırma aşağıdaki şekilde gösterilebilir:

³⁹ Âdil Fâhûrî, *İlmü'd-Delâle İnde'l-Arab*, s. 30.

⁴⁰ Guiraud, *Anlambilim*, s. 25-26; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 73-74.



Doğal göstergeler *belirti* (index), yansıtıcı göstergeler *görüntüsel gösterge* (icon) ve uzlaşımsal göstergeler *simge* (symbol) terimleriyle ifade edilir. *Belirti*, nesnesi ortadan kalktığında kendisi de yok olan; ancak yorumlayıcısı bulunmadığında gösterge olma özelliğini yitirmeyen göstergedir. Burada gösterge ile nesnesi arasında varoluşsal bir ilişki bulunur. Sözelimi duman ateşin belirtisidir. Ateş yakılmadığında duman olmayacaktır; ama herhangi birinin bunu ateş yakılmasına bağlaması ya da bağlamaması, belirtinin gösterge olma özelliğini etkilemez. *Görüntüsel gösterge*, nesnesi var olmasa da gösterge olma özelliğini sürdürür. Örneğin fotoğraf bu özelliğe sahiptir. Görüntüsel gösterge işaret ettiği nesne ile benzerlik ilişkisi içindedir. *Simge* ise insanlar arasındaki uzlaşımaya dayanır ve yorumlayıcısı bulunmadığında gösterge olma özelliğini yitirir. Örneğin doğal dillerdeki sözcükler uzlaşımaya dayalı simgelerdir.⁴¹

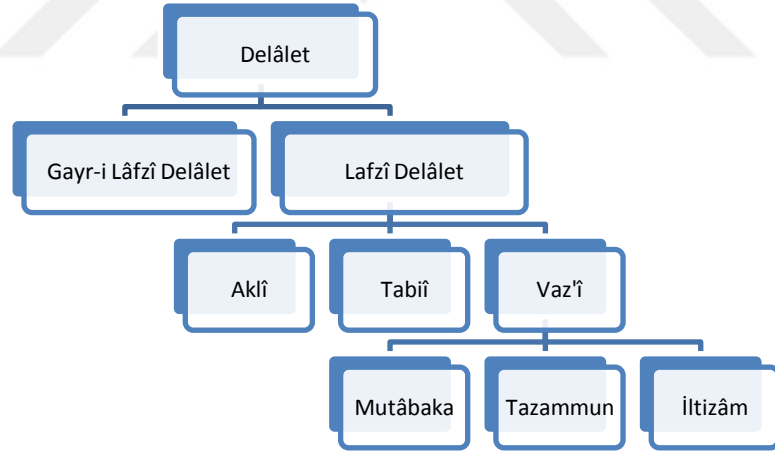
Özetle delâlet, önce lafzî delâlet ve lafzî olmayan delâlet şeklinde ikiye ayrılmakta; sonra her iki delâlet türü de tabîî, aklî ve vaz'î delâlet şeklinde sınıflandırılmaktadır. Mantık ilminin, dil ilimlerinin ve fıkıh usûlü ilminin ele aldığı delâlet türü lafzî-vaz'î delâlettir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında *lafzî delâlet* terimi, *lafzî-vaz'î delâlet* terimini karşılayacaktır. Lafzî delâletin mantık ve fıkıh usûlü ilimlerinde ele alınış biçimlerine değinildikten sonra belâgat ve nahiv disiplinlerinde hangi düzlemlerde ele alındığı incelenecektir.

⁴¹ Akerson, *Göstergebilime Giriş*, s. 106; Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, I, 118.

II. DELÂLET KAVRAMININ ELE ALINIŞ BİÇİMLERİ

A. MANTIK İLMİ ve DELÂLET

Klasik mantıkta lafzî delâlet mutâbakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç türe ayrılmaktadır. Mutâbakat olarak adlandırılan delâlet türü lafzın vazedildiği kavrama ait niteliklerin veya bireylerin tümüne delâlet etmesidir. Örneğin “insan” lafzı, İNSAN kavramına ait konuşma/düşünme (nutk) ve canlılık (hayat) niteliklerine delâlet etmektedir. Tazammun delâletinde lafız, vazedildiği kavrama ait niteliklerin veya bireylerin bir bölümüne delâlet eder. Örneğin “insan” lafzının CANLI kavramına ve “ev” sözcüğünün DUVAR kavramına delâleti tazammun olarak adlandırılır. İltizam delâletinde ise lafız, vazedildiği anlam yanında zihnin bununla bağlantılı gördüğü başka bir anlama delâlet eder. Örneğin “insan” lafzı gülme niteliğini ve “çatı” sözcüğü duvarı gerektirir. İltizam delâleti Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından istitbâ olarak da adlandırılmıştır. Söz konusu üç delâlet türü “mahluk” sözcüğü üzerinden şu şekilde açıklanabilir: Mahluk sözcüğünün tüm yaratılmışlara delâleti mutâbakat, insana delâleti tazammun, yaratıcıya delâleti ise iltizamdır.⁴² Mutâbakat, tazammun ve iltizam delâletlerinin genel delâlet tasnifindeki yeri aşağıdaki şekilde gösterilmiştir:



Vaz'î delâletin söz konusu üç türe ayrılması, tazammun ve iltizam türlerinde uzlaşımın ziyade nedensellik ve ussal çıkarımlar bulunduğu gerekçesi ile eleştirilmiştir. Buna göre tazammun ve iltizam delâletleri aklî delâlet olarak adlandırılmalı ve yalnızca mutâbakat delâleti vaz'î delâlet olarak kabul edilmelidir. Nitekim iletişimde asıl olarak

⁴² İbn Sînâ, Ebû Ali el-Huseyn b. Abdillâh, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, (el-Kasîdetu'l-Müzdevece fi'l-Mantık ile birlikte), el-Mektebetu'l-Selefiyye, Kahire, 1910, s. 14; el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mihakku'n-Nazar*, (et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ile birlikte), Tahkik: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty., s. 207; el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 43; et-Tahtânî, *Şerhu'l-Metâli*, I, 110; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 85-86; Bolay, "Delâlet", s. 119.

vaz'î delâlete itibar edilmekte ve lafız kastedildiği anlamın niteliklerinin tamamı için vazedilmektedir. Vaz'î delâletin bu özelliğine işaret etmek üzere kasdî delâlet⁴³ terimi kullanılmıştır. Delâlet türlerine ilişkin söz konusu tartışmanın bir sonucu olarak dilciler genel olarak vaz'î delâlet terimi ile tazammun ve iltizam delâletlerini değil mutâbakat delâletini kastetmektedirler.⁴⁴

Delâlet türleri; sözcüğün dış dünyada gönderimde bulunduğu nesne (gönderge), kavramı kuran niteliklerin toplamı (içlem) ve kavramın kendileri için geçerli olduğu bireylerin toplamı (kaplam) gibi açılardan değerlendirilebilir. Gönderge açısından; mutâbakat delâleti, sözcüğün nesneyi oluşturan parçaların (eczâ') tamamına delâlet etmesidir. Örneğin "insan" sözcüğü kafa, kol, el gibi tüm organlara delâlet eder. Tazammun delâleti, insan sözcüğünün kafa organına delâlet etmesinde olduğu gibi sözcüğün nesneyi oluşturan parçalardan birine veya bir kısmına delâlet etmesidir. İltizam delâleti ise kaşın göze delâleti gibi nesneyi oluşturan parçalardan birinin kendisiyle bağlantılı başka bir parçaya delâlet etmesidir. İçlem açısından; mutâbakat delâleti, sözcüğün kavramı kuran özsel niteliklerin tümüne delâlet etmesidir. Örneğin insan sözcüğü, konuşma ve canlı olma niteliklerinin ikisine de delâlet eder. Tazammun delâleti, insan sözcüğünün konuşma niteliğine delâlet etmesinde olduğu gibi, sözcüğün kavramı kuran özsel niteliklerin bir kısmına delâlet etmesidir. İltizam delâleti ise -insan sözcüğünün gülme özelliğine delâlet etmesinde olduğu gibi- sözcüğün kavrama ait ilineksel bir özelliğe delâlet etmesidir. Kaplam açısından bakıldığında; mutâbakat delâletinde sözcük kavrama dâhil olan bireylerin (cüz'ıyyât) tümüne delâlet eder. Örneğin insan sözcüğü Ali, Hasan, Ayşe gibi kavramın kendileri için geçerli olduğu tüm bireylere delâlet etmektedir. Tazammun delâletinde ise sözcük kavrama dâhil olan bireylerin bir kısmına -insan sözcüğü Ahmet'e veya Ayşe'ye delâlet etmesi gibi- delâlet eder.⁴⁵

Mantık ilminde delâlet kavramının ele alınış biçimleriyle beyân ilminde ifade şekilleri (suver-i beyâniyye) başlığı altında incelenen mecaz, kinaye ve istiare arasında gözlemlenen ilişki, bir ölçüye kadar mantık ve beyân ilimleri arasındaki ilişki olarak da değerlendirilebilir. Nitekim söz konusu ifade şekillerinde delâletin üç türünün belirlenim kazandığı ve bu ifade şekillerinin temelde delâlet türlerine dayandığı görülmektedir.

⁴³ İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*, s. 17.

⁴⁴ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 437; et-Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtı'l-Funûn*, I, 790; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 86.

⁴⁵ Âdil Fâhûrî, *İlmü'd-Delâle İnde'l-Arab*, s. 43 vd.

Sekkâkî (ö. 626/1229)'ye göre beyân ilmiyle ilgilenmek delâlet türlerini bilmeyi zorunlu kılar. Beyân ilmi, temel ve birincil olan anlam ile ikincil ve yan anlamlar arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Bu, Abdulkâhir el-Curcânî'nin ifadesi ile anlam ile anlamın anlamı arasındaki ilişkidir (lafız → ma'nâ → ma'ne'l-ma'nâ). Buna göre lafzın mutâbakat yoluyla vazedildiği birincil anlam (hakikat), dil ediminde yerini koruyabildiği gibi belirli anlamsal ilişkiler çerçevesinde yerini ikincil anlamlara (mecaz) da bırakabilmektedir. Akıl yürütme ile kurulabilen bu ilişki biçimleri mecaz, istiare ve kinaye gibi ifade şekillerini doğurmaktadır. Dolayısıyla mutâbakat delâleti hakikat, tazammun ve iltizam ise mecaz tarafında yer almaktadır. Bu tasnif bir aşama yukarı taşındığında mutâbakat ve hakikat vaz'î delâletin, tazammun ve iltizam ise aklî delâletin tarafında yer alacaktır.⁴⁶ Öyleyse lafız ile birincil anlam arasındaki ilişkide vaz' ve nakil, birincil anlam ile ikincil anlamlar arasındaki ilişkide akıl ve çıkarım söz konusudur. Bu durumu,

“İki tür söz vardır. Bunlardan ilkinde maksat, salt lafzın delâleti ile anlaşılır. Örneğin Zeyd'in çıkma eylemini gerçekleştirdiğini bildirmek istediğinde خَرَجَ زَيْدٌ 'Zeyd çıktı.' dersin. İkinci tür sözde ise lafzın delâleti maksada ulaşman için yeterli değildir. Burada lafız önce vazedildiği anlama delâlet eder. Sonra bu anlama ait ikinci bir delâlet görürsün ve onunla maksada ulaşırsın. Bu durum kinaye, istiare ve temsilde görülür.”⁴⁷

ifadeleri ile ortaya koyan Abdulkâhir el-Curcânî'nin akıl yoluyla kurulan ilişki biçimlerinin belirleyici olduğu ifade şekillerinden kinaye ile ilgili ifadeleri ise şu şekildedir:

“Kinayenin hakikati, bilinen bir anlamı lafız yoluyla değil akıl yürütme ile ortaya koymaktır. Nitekim 'Falancanın ocağının külü çoktur.' sözünü işiten bir kimse bu söz ile söz konusu kimsenin konukseverliğinin kastedildiğini sözü oluşturan lafızlardan anlamaz. Aksine şöyle düşünür: Bu, bir övgü sözüdür. Külün çokluğunun övgü ile bir ilgisi olamaz. Öyleyse bununla ziyafet için hazırlanan yemek tencerelerinin çokluğu kastediliyor olmalıdır. Çok yemek pişiriliyorsa çok odun yakılıyor demektir. Bu da kaçınılmaz olarak külün varlığını gerektirir.”⁴⁸

Lafzın birincil anlamı ile konuşmada kastedilen anlam aynı ise mutâbakat delâleti söz konusudur. Bu durumda lafız, gerçek anlamda kullanılmıştır. Söz konusu aynılık bulunmadığında delâletin türü ve lafzın kullanımına ilişkin nitelik değişmektedir.

⁴⁶ el-Curcânî, Abdulkâhir b. Abdirrahmân, *Delâilu'l-İ'câz*, Tahkik: Mahmûd Muhammed Şakir, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme, Kahire, 2000, s. 262; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 437; Âdil Fâhûrî, *İlmu'd-Delâle İnde'l-Arab*, s. 53; Şensoy, *Abdulkâhir el-Curcânî'de Anlam Problemi*, s. 129-133.

⁴⁷ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 262.

⁴⁸ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 431.

Nitekim özel bir lafzın genel bir lafız yerine kullanılması ya da bütünü gösteren bir lafızla parçanın kastedilmesi durumlarında tazammun delâleti söz konusu olur ve mecazdan söz edilir. Örneğin siyah yerine zenci sözcüğünün kullanılması ve parmak sözcüğü ile parmak ucunun kastedilmesi (zıkr-i kü'l irâde-i cüz') böyledir. Genel bir lafzın özel bir lafız yerine kullanılması –fâni sözcüğü ile insanı kastetmek gibi- ya da parçaya işaret eden bir lafızla bütünün kastedilmesi–baş sözcüğü ile insanı kastetmek- (zıkr-i cüz' irâde-i kü'l) durumlarında ise yine mecazî kullanım vardır; ancak söz konusu olan iltizam delâletidir. Birincil anlam ile ikincil anlam arasında parça bütün ilişkisi dışındaki diğer mecaz ilişkilerinde de yine iltizam delâleti söz konusu olmaktadır. İstiarede ise yine iltizam delâleti söz konusudur. Nitekim cesaret vasfına sahip bir insan için kullanılan “aslan” sözcüğü, cesur bir adama iltizam yoluyla delâlet eder. Burada birincil anlam ile ikincil anlam arasında bir yönden benzerlik bulunmaktadır. Özetle hakikat-mecaz (mecaz-ı mürsel ve istiare) karşıtlığı, mutâbakat delâleti ile tazammun ve iltizam delâletlerinin karşıtlığını temsil etmektedir. Lafzın birincil anlamına da delâlet edebilecek biçimde ikincil anlamı için kullanılması şeklinde tanımlanan kinaye ise bu iki yönü ile mutâbakat ve iltizam delâletlerini bir araya getirmektedir.⁴⁹

B. FIKIH USÛLÜ İLMİ ve DELÂLET

Delâlet, delil ve beyân terimleri fıkıh usûlü ilminde birbirine yakın anlamlarda kullanılmıştır.⁵⁰ Fıkıh usûlü ilminde lafzın manaya ve mananın da hükme delâleti söz konusudur. Bu anlamda lafızlar mana-hüküm ilişkisinde bir araç olarak görülür. Hüküm, yalnızca lafızdan (mantûk) değil mana ve mefhûmdan da çıkarılır. Örneğin ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا﴾ âyeti⁵¹ mefhûmu itibarıyla anne-babaya eziyet edilmemesi hükmünü içermektedir.⁵²

Fıkıh usûlü ilminde delâlet örfî veya içtimâî nitelikli değildir. Dolayısıyla söz konusu olan toplumsal uzlaşım ve vaz' değil akıl ve istidlâldir. Hükmün elde edilmesine ilişkin usûl kuralları, mantıksal önermelerin biçimsel sıralamasına benzemektedir.

⁴⁹ Âdil Fâhûrî, *İlmü'd-Delâle İnde'l-Arab*, 52-57.

⁵⁰ İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006, s. 297.

⁵¹ "Sakın onlara öf bile deme." İsrâ, 17/23.

⁵² Bu tür delâlet *nassın delâleti*, *dâll bi'd-delâle*, *evlâ delâlet*, *celî kıyas*, *fahve'l-hitâb* ve *mefhûmu'l-muvâfaka* ve *zaruret beyânı* olarak da ifade edilmiştir. Bkz. el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV, 100; Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, I-IV, Ta'lik: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 115.

Mantıkta doğru veya yanlış şeklinde hüküm verilirken fıkıh usûlü ilminde hüküm; vâcib, mübah, haram vb. şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla fıkıhta istidlâlî bir anlam söz konusudur.⁵³

Fıkıh usûlü ilminde delâlet, farklı yöntemlerle ve farklı kategorilerde ele alınmıştır. Fukahâ yöntemine göre yazılan usûl kitaplarında delâletin niteliği açısından *ibarenin delâleti*, *işaretin delâleti*, *nassın delâleti* ve *iktizânın delâleti* şeklinde bir tasnif söz konusu iken mütekellimîn yöntemine göre yazılan usûl kitaplarında *mantûkun delâleti* ve *mefhûmun/meskûtün delâleti* şeklinde bir ayırım yapılmaktadır.⁵⁴

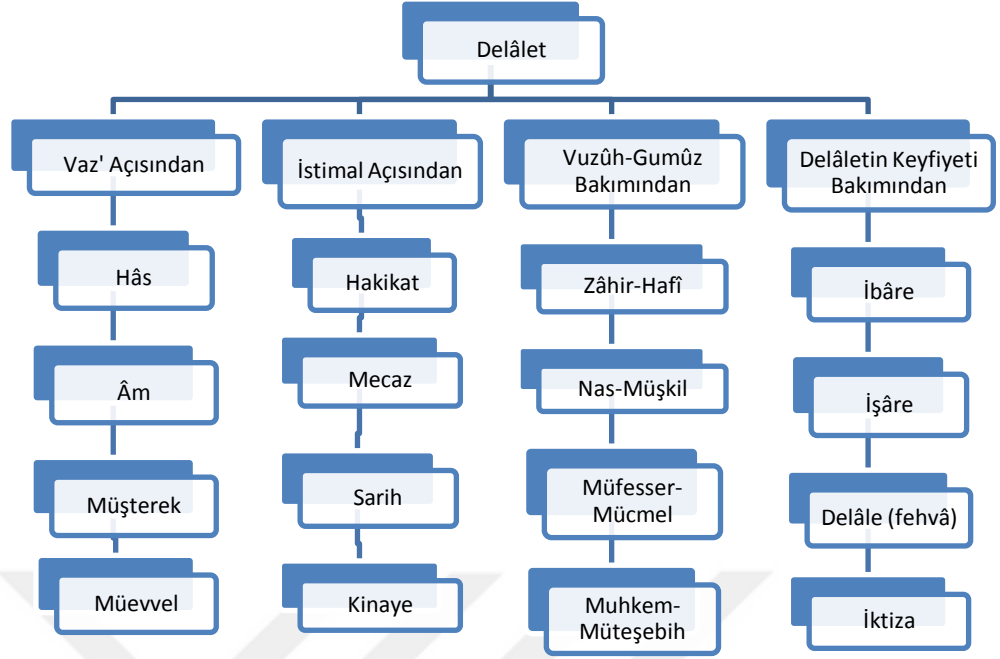
Lafızlar, öncelikle belirli bir anlam için vazedilmekte; sonra vazedildiği anlamda ya da başka bir anlamda kullanılmaktadır. Kullanım, anlamın açıklığı veya kapalılığı bakımından lafza bir delâlet kazandırmakta; bu ise belli şekillerde gerçekleşmektedir.⁵⁵ Bu çerçeveden hareketle fukahâ yöntemine göre yazılan fıkıh usûlü kitaplarında delâlet; vaz', istimal, vuzûh ve delâletin niteliği gibi kavramlar üzerinden tasnif edilmektedir. Buna göre lafızlar vazedildikleri anlam açısından hâs, âm, müevvel ve müşterek türlerine; kullanım bakımından hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye kısımlarına ayrılır. Delâletin açıklığı veya kapalılığı bakımından en üstte muhkem ve en altta müteşâbih olmak üzere sekiz kategori bulunur. Delâletin niteliği söz konusu olduğunda ise ibarenin delâleti, işaretin delâleti, fehvânın/nassın delâleti ve iktizânın delâleti gibi ayrımlara gidilir.⁵⁶ Fukahâ metoduna göre yazılan fıkıh usulü eserlerinde delâlet genel olarak şu şekilde tasnif edilmiştir:

⁵³ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Dâru's-Sekâfe, ed-Dâru'l-Beyzâ, 1994, s. 21, 24.

⁵⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 106 vd.; el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Tahkik: Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kahire, ty., I, 448.

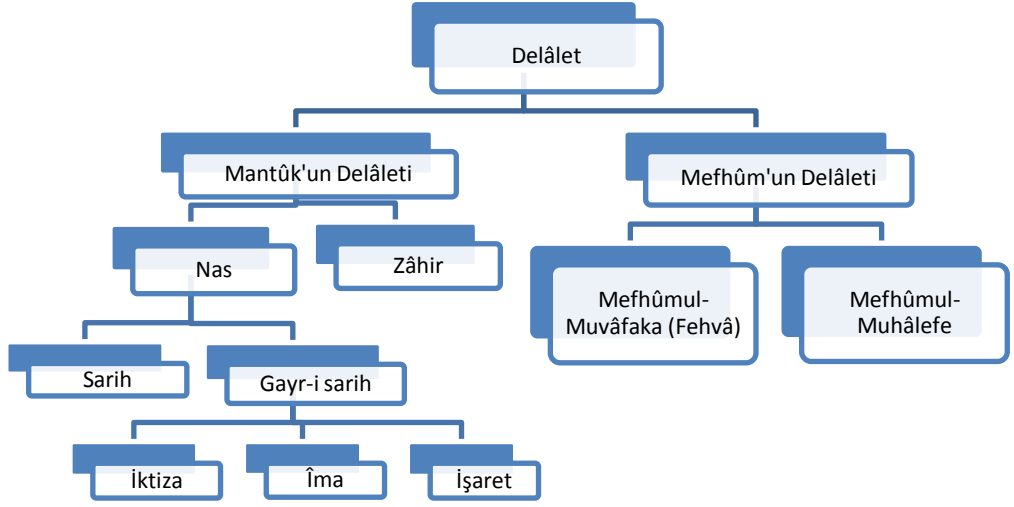
⁵⁵ Zekiyyuddîn Şaban, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Menşûrâtul-Câmiati'l-Lîbiyye, Matâbi'u Dâri'l-Kutub, Beyrut, 1971, s. 294.

⁵⁶ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 94, 116, 119, 130; es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, I-II, Tahkik: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 124, 163, 170, 236;



Mütekellimîn yöntemine göre yazılan fıkıh usûlü eserlerinde ise öncelikle mantûkun delâleti ve mefhûmun delâleti şeklinde bir tasnif söz konusudur. Mantûk, tevile konu olup olmama bakımından nas ve zâhir olarak; mefhûm ise mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe olarak ikiye ayrılır. Nas, lafzın mutâbakat veya tazammun delâletine sahip olması durumunda sarîh, iltizam delâletine sahip olması durumunda ise gayr-i sarîh olarak adlandırılır. Bu da iktizâ, îma ve işâret türlerine ayrılır.⁵⁷ Mütekellimîn metoduna göre yazılan fıkıh usûlü eserlerinde delâlet genel olarak şu şekilde tasnif edilmiştir:

⁵⁷ el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I, 448-449; el-Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Matbaatu'l-Maârif, Kahire, 1914, III, 93-94; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 304.



Fukahâ yöntemine göre yazılan fıkıh usûlî eserlerinde vaz‘, kullanım ve vuzûh kavramları üzerinden yapılan tasnifler, mütekellimîn yöntemine göre yazılan usûl kitaplarında mantûk-mefhûm kavramları temelinde ele alınmıştır. Örneğin delâletin açıklığı veya kapalılığı bakımından yapılan tasnif, bu eserlerde sayı, ad ve bazı içerik farklılıklarıyla mantûk başlığı altında görülmektedir.⁵⁸

C. BELÂGAT İLMİ ve DELÂLET

Lafız-mana ilişkisi ve delâlet konusunun belâgat alanında üç düzeyde ele alındığı söylenebilir. Bunlardan ilki vaz‘ ve istimal kavramları bağlamında hakikat-mecaz konusu, ikincisi lafız ve mana öğelerine atfedilen nitelikler bakımından sözün güzelliği ve çirkinliği tartışmaları, üçüncüsü ise Kur‘ân‘ın i‘câzı çerçevesinde lafız-mana üstünlüğü tartışmasıdır. Bunlardan beyân ilminin bir konusu olarak ele alınan hakikat-mecaz tartışmaları⁵⁹ ile edebi tenkide dair kitaplarda ayrıntılı olarak yer alan sözün güzellik veya çirkinliğine ilişkin değerlendirmeleri⁶⁰ bir kenara bırakıp; burada çalışmanın genel amacı içerisinde yer almamakla birlikte lafız-mana üstünlüğü

⁵⁸ İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 299-300.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Curcânî, Abdulkâhîr b. Abdîrahmân, *Esrâru'l-Belâga*, Tahkik: Mahmûd Muhammed Şakir, Matbaatu'l-Medenî, Kahire, 1991; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 437 vd.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *eş-Şi‘r ve‘ş-Şuarâ*, I-II, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty., I, 64-74; İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayrevânî, *el-Umde fî Mehâsini‘ş-Şi‘r ve Âdâbihi ve Nakdihî*, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1981.

tartışmasını sözdizimi çerçevesindeki etkisi bakımından ve tartışmaya ilişkin en temel metinlerden birinin çözümlenmesi yoluyla incelemeye çalışacağız. Sözü edilen metin Câhız (ö. 255/869)'ın *Kitâbu'l-Hayevân* adlı eserinde şu şekilde geçmektedir:

“Ebû Amr eş-Şeybânî, şu iki beyti o kadar güzel bulmuştu ki bir keresinde biz Cuma günü mescitteyken bir adamdan beyitleri yazmak için divit ve kâğıt getirmesini istemişti. Bana kalırsa bu iki beytin sahibi kesinlikle şiir söylemiş değildir. Gayba ait bir konuda atıp tutma anlamına gelmese ben bu kimsenin oğlunun da asla şair olamayacağını iddia ederdim. Beyitler şöyledir:

لَا تَحْسَبَنَّ الْمَوْتَ مَوْتَ الْبَلَى / فَإِنَّا الْمَوْتُ سُؤَالُ الرَّجَالِ

كلاهما مَوْتُ وَلَكِنْ ذَا / أَفْطَعُ مِنْ ذَاكَ لَذْلُ السُّؤَالِ

Ebû Amr eş-Şeybânî burada anlamın güzel olduğunu düşünmektedir. Hâlbuki anlamlar ortadadır. Acem de Arap da çöl sakini de şehirli de onları bilir. Ustalık; ölçünün doğru olmasında, lafız seçiminde, söyleniş kolaylığında, ifadenin canlılığında, işlemenin sağlamlığı (sıhhatu't-tab') ve biçimlendirmenin kalitesinde (cevdetu's-sebk) ortaya çıkar. Nitekim şiir anlamın kalıba dökülmesidir (sıyâgat)⁶¹ ve bir tür dokuma (nesc) ve şekil verme işlemidir (tasvîr).⁶²

Kaynaklarda Câhız'ın bu ifadelerinin yanında çoğunlukla Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005)'ye ait şu ifadelere de yer verilmektedir:

“Önemli olan anlam değildir. Çünkü Arap da Acem de şehirli de çöl sakini de onları bilir. Önemli olan sağlam bir biçimlendirme ve kuruluş (sıhhatu's- sebk ve't-terkîb) ve kusursuz bir sözdizimi ile birlikte lafzın kalitesi, arılığı, güzellik ve parlaklığı, saflık ve duruluğu, zenginlik ve canlılığıdır.”⁶³

Câhız'a ait metin, hem metnin bağlamı hem de yine ona ait olan “*İsimler beden, manalar ise ruh mesabesindedir. Lafız, anlam için bir beden; mana ise lafız için bir ruhtur.*”⁶⁴ ve “*Lafız anlam için bir elbisedir.*”⁶⁵ ifadeleri ile birlikte düşünüldüğünde metnin epistemolojik bağlamının, Kur'ân'ın i'câzına ilişkin tartışma olduğu görülmektedir. Câhız, Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 213/828)'nin beğendiği bir şiir üzerinden yaptığı bu yorumda, üstünlüğün manadan ziyade lafızda olduğunu sadece hikmetli öğütler içeren bir sözün şiir değeri kazanmayacağını ifade ederek vurgulamaktadır.

⁶¹ Câhız'ın burada kullandığı kelime sînâat (صِنَاعَة) ve sıyâgat (صِيَاغَة) olmak üzere iki şekilde kaydedilmiştir. İkincisine göre şiir, kalıba dökme ve kuyumculuğa benzetilmektedir.

⁶² el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Hayevân*, I-VIII, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1965, III, 131-132.

⁶³ el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh, *Kitâbu's-Sînâateyn el-Kitâbe ve'ş-Şi'r*, Tahkik: Abdulmuhsin Süleyman Abdulazîz, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, 2013, s. 52.

⁶⁴ el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Rasâilu'l-Câhız*, I-IV, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1964, I, 262; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-Sînâateyn*, s. 145; Cem'î el-Ahdar, *el-Lafz ve'l-Ma'nâ fî't-Tefkîrî'n-Nakdî ve'l-Belâgî inde'l-Arab*, Menşûrâtı İttihâdî'l-Kuttâbî'l-Arab, Dımaşk, 2001, s. 42.

⁶⁵ el-Câhız, *Rasâilu'l-Câhız*, I, 170.

Dolayısıyla başka bağlamlarda harflerin ve kelimelerin uyumu ile lafız ve anlamın dinleyiciye aynı güzellikte ulaştırılması gibi hususlara dikkat çeken Câhız'ın ifadeleri, bağlamından kopararak salt metin üzerinden bir okuma yapılırsa onun anlama önem vermediği gibi aceleci bir hükme varılabilir.⁶⁶ Öyleyse Câhız'ın metinde ortaya koyduğu karşıtlıkta anlam ve lafız kavramları ile tam olarak neyi kastettiğinin belirlenmesi gerekmektedir.

Curcânî'ye göre Câhız, mananın karşısına koyduğu lafız ile sözdizimini kastetmektedir. Nitekim bu, Câhız'ın başka ifadeleri ile desteklenebilir bir yorumdur. Curcânî,

“Bilesin ki biz üstünlüğün farklı anlamları bilmeye bağlı olduğu görüşünde değiliz ki bu konuda lügat bilgisini esas kabul edelim. Bize göre üstünlük, anlamların sözdizimi içindeki konumlarını ve bunlarda yapılabilecek tercihleri bilmeye bağlıdır. Dolayısıyla üstünlük, و harfinin cem‘, ف harfinin takib, ث harfinin terâhî için olduğunu, ا harfinin şu anlama إذا kelimesinin şu anlama geldiğini biliyor olmaktan kaynaklanmaz. Aksine üstünlük bir şiir nazmederken veya bir metin inşa ederken iyi ve yerli yerinde seçim yapmakta ve her sözcüğün bir konumu olduğunu bilmektedir.”⁶⁷

ifadeleriyle toplumsal uzlaşım ürünü olan anlamların herkesçe bilindiği, dolayısıyla da aralarında üstünlük olamayacağı hususunu vurgulamaktadır. Curcânî'nin “bir şiir nazmederken veya metin inşa ederken iyi ve yerli yerinde seçim yapmak” ifadesi, Câhız'ın üstünlük konusu olarak sıraladığı hususlardan biri olan “lafız seçimi” ifadesinin bir yorumu olarak görülebilir. Dolayısıyla Câhız'ın lafız seçimi ifadesiyle vurguladığı hususu salt lafza ilişkin ses ve biçim özelliklerine indirgemek en azından metnin anlamını sınırlandırmak olacaktır. Bir lafzı tercih etmek, zorunlu olarak başka lafızların varlığını gerektirmekte ve seçilen lafızla bunlar arasında belirli biçimsel ve anlamsal ilişkilerin gözetildiğini göstermektedir. Bu da Curcânî'nin üzerinde durduğu konum kavramını ön plana çıkarır. Nitekim seçilen lafız, sözdiziminde başka bir lafzın önünde veya arakasında bulunmak durumundadır. Özetle, Curcânî'ye göre “Anlamlar ortadadır.” sözünde kastedilen anlam lafızların uzlaşım yoluyla sahip olduğu sözlüksel anlamları olmalıdır. Curcânî, bu yorumunu Câhız'ın,

“Birisi Arapların hatip ve beliğlerinden birine kısa veya uzun bir sûre okusa o hatip sûredeki lafızların dizimi (nizâm), söylenişi (mahreç) ve biçimi (tab‘) karşısında onun benzerini

⁶⁶ Güler, İsmail, “Arap Belâgatında Biçim ve Anlam Tartışmaları”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, 2001, c. X, S. 2, s. 136-137.

⁶⁷ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ‘câz*, s. 249-250.

yapamayacağını anlar. Arapların en beliğ konuşanına bile Kur'ân'dan bir sûre ile meydan okunsa âciz kaldığını itiraf eder.”⁶⁸

ifadeleri ile desteklemektedir. Lafız-anlam üstünlüğü tartışmasında sözdizimini ön plana çıkaran Abdulkâhir el-Curcânî ayrıca şu ifadelerle yer verir:

“Bilindiği üzere söz inşa etmek altın veya gümüşü işlemeye benzer. Anlam şekil verilen madde yani yüzük veya bilezik yapmak için kalıba dökülerek işlenen altın ve gümüş gibidir. Yüzüğün dökümünün ve işçiliğinin kaliteli olup olmadığını öğrenmek için yalnızca altın ve yüzüğün madenine bakmak yanlış olduğu gibi bir sözün üstünlük ve meziyetini öğrenmek için de yalnızca anlamına bakmak yanlıştır. Bir yüzüğü öbüründen üstün tutarken sadece bunun gümüşü veya taşı daha kaliteli diyerek değerlendirme yaptığımızda onları yüzük olmak açısından karşılaştırmış olmayız. Bunun gibi bir beyti sırf anlamı açısından öbüründen üstün tutmamız da şiir ve söz olmak açısından mukayese yaptığımız anlamına gelmez.”⁶⁹

Curcânî söz konusu yorumun kendisinden önce de dile getirildiğini belirtmekte ve Câhız'ın Ebû Amr eş-Şeybânî hakkında anlattıklarının tamamını aktardıktan sonra,

“Gördüğün gibi Câhız, 'anlamlar ortadadır' ve 'ben iddia ederim ki bu iki beyti söyleyen adamın oğlu da asla şiir söylemeyecektir.' diyerek anlamları nasıl hafife alıp anlama üstünlük vermekten kaçınıyor ve şiirin üstünlüğünün anlamıyla değil lafzı ile olacağını; lafzında ve dizilişinde güzellik bulunmayan bir şiirin üstünlükten behresi olamayacağını söylüyor.”⁷⁰

ifadeleriyle konuya yaklaşımını pekiştirmektedir.

Câhız'ın i'câzın Kur'ân'ın nazım ve telifinde aranması gerektiğine dair görüşlerinin bilindiği⁷¹ göz önüne alındığında Curcânî'nin “Anlamlar ortadadır.” sözündeki karşıtlıkta lafzın sözdizimine anlamın da sözlüksel anlama denk düştüğü şeklindeki yorumu, metnin bağlamı açısından isabetli görünmektedir. Nitekim Curcânî'nin bu yorumunun, Câhız'ın maksadına uygun bir yorum olduğu,

“Câhız'ın mana terimi ile neyi kastettiğini anlamak kolay değildir ve üzerinde düşünmeyi gerektirir. Curcânî'ye göre o bu terimle, dilin hammaddesini kastetmektedir. Buna göre Câhız, söz ile kuyumcunun hammaddesi arasında bir karşılaştırma yapar. Kuyumcunun hammaddesi altın veya gümüşdür. Eğer kuyumcunun sanatı ve bu sanatın kalitesi hakkında bir hüküm vermek istersen yüzüğe bakarsın; gümüş ya da altına değil. Bu hammadde ortaya atılmış anlama benzer

⁶⁸ el-Câhız, *Rasâilu'l-Câhız*, IV, 229; el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 251.

⁶⁹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 254-255.

⁷⁰ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 256.

⁷¹ el-Ammârî, Ali Muhammed Hasen, *Kadıyyetu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ ve Eseruhâ fî Tedvîni'l-Belâgati'l-Arabiyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1999, s. 127.

ve doğrudan doğruya sanatın kalitesine ilişkin bir hüküm verilmek istendiğinde bu hammadde bir üstünlükten söz edilemez.”⁷²

ifadeleriyle çağdaş yorumcular tarafından da kabul edilmiştir. İhsan Abbâs’a göre Câhız’ın ve onun gibi düşünenlerin bu yaklaşımı benimsemelerinin temel nedenlerinden biri Kur’ân’ın i’câzına ilişkin tasavvurlarıdır. Buna göre i’câz, Câhız’ın mana olarak ifade ettiği dilsel hammadde ile sınırlı kabul edildiği takdirde sözdiziminin bir önemi kalmamaktadır. Sözdiziminin bir öneminin kalmaması ise Yahudilerin de iddia ettikleri üzere hiçbir üstünlük ölçütünün kalmaması demektir. Çünkü i’câz bu durumda sözdeki hikmet ve edeb unsurları, garib ve güzel anlamlar ya da nadir teşbihlerden ibaret olmaktadır. Bu ise ilahi hitap ile insana ait herhangi bir düşünsel mahareti eşitlemek anlamına gelmektedir.⁷³

Câhız’ın anlam kuramını inceleyen modern çalışmalarda genel anlamda sözdizimi vurgusunun yanında özel olarak biçimlendirme, seçme, konum, kuruluş, bağlaşıklık, uyum ve kakışma (tenâfür) gibi sözdizimi ve sesbilim alanlarına ait kavramlara vurgu yapıldığı görülmektedir. Buna göre sözcüğün uzlaşım yoluyla bilinen yönü anlam boyutunu; ses uyumu ve söyleniş kolaylığına ilişkin yönü lafız boyutunu; kalıba dökülmesi, konumu ve seçme işlemine ilişkin yönleri ise sözdizimsel boyutunu temsil etmektedir. Özetle,

“Câhız’a göre önemli olan, sözün kalıba dökülmesi (sıyâgat), lafızların konumlarına uygun bir biçimde özenle seçilmesi, kaba söz ve argodan uzaklık, lafzın değer bakımından anlama uygunluğu gibi hususlardır. Bunun dışında terkip durumunda her lafzın yapıdaki diğer lafızlarla uyumlu olması, şiirin aralarında herhangi bir bağıntı bulunmayan dağınık beyitlerden oluşmaması, sözcükler arasında dile zor gelecek kakışmaların bulunmaması gerekir.”⁷⁴

Câhız’ın üstünlük niteliklerinin lafızda ve lafzın diziminde aranması gerektiği şeklindeki görüşü modern edebiyat eleştirisi alanında ve şiirde tercüme konusu özelinde de gündeme getirilmiştir. Nitekim “*Sözcükler, sözcüklerin diziliş biçimleri ve bir ağacın dalları gibi birbirlerine bağlanmaları; yazılı ve sözlü edebi türlerin sahip olduğu tüm etki düzeylerinin doğrudan ve en büyük kaynağı olmak zorundadır.*”⁷⁵ ve “*Hadiseler,*

⁷² İhsan Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî inde'l-Arab Nakdu's-Şi'r mine'l-Karni's-Sânî hatte'l-Karni's-Sâmini'l-Hicrî*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1983, s. 423-424.

⁷³ İhsan Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî inde'l-Arab*, s. 424.

⁷⁴ el-Ammârî, *Kadıyyetu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ*, s. 163.

⁷⁵ Hyman, Stanley E., *en-Nakdu'l-Edebî ve Medârisuhu'l-Hadîse*, I-II, Çeviren: İhsan Abbâs-Muhammed Yûsuf Necm, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1958, II, 10; el-Ammârî, *Kadıyyetu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ*, s. 129.

*düşünceler ve buluşlar insanlar arasında ortaktır. Ancak üslûp, kişiye özgüdür.”*⁷⁶ ifadeleri buna örnek olarak gösterilebilir. Bu anlamda şiirin tercüme edilemeyeceğini söylemek, şiirde biçimin değerini vurgulamak demektir. Nitekim tercüme edilecek sözcüklerin karşılıkları hedef dilde bulunmaktadır. Şiir temaları ise herhangi bir dile özgü değildir. Ancak Câhız’ın burada anlam-lafız karşıtlığında ön plana çıkardığı ve şiirin değerini belirleyen sözdizimsel boyut, onun başka ifadelerinde de belirttiği gibi ses düzeyi ile sınırlı değildir. Ayrıca bu boyut, sözün unsurlarının sözdizimi içindeki etkileşimi ile de ilgilidir. Dolayısıyla anlamlar ortadadır sözüne bu açıdan bakıldığında biçimin öne çıkarılıyor olması içeriğin göz ardı edildiği anlamına gelmemektedir. Çünkü bunlar arasındaki ilişki, birinin yokluğunda diğerini de yok kılacak niteliktedir.⁷⁷

Câhız’ın ifadelerinden yola çıkarak onun lafız taraftarı kabul edilmesi mümkün olmadığı gibi Curcânî’nin anlam kavramına yaptığı vurgudan hareketle onun anlam taraftarı olarak görülmesi de mümkün değildir. Nitekim bir dilsel metinde yer alan kavramların tam olarak ne ifade ettiğini belirlemek metnin sahibinin bu kavramlara ilişkin tüm kullanımlarını irdelemeyi gerektirir. Buna göre Curcânî’nin kullanımında anlam için iki düzey söz konusudur.⁷⁸ Birincisi, vaz‘ ve kullanım olgularıyla ilişkili olarak sözcüğün sözlüksel anlamı; ikincisi ise söz inşa edilirken nahiv kurallarının gözetilmesi demek olan nahvin anlamlarıdır (meâni’n-nahv). Dolayısıyla Curcânî’nin kullanımında birbirinden ayrı gerçekliklere delâlet etmek üzere lafzın anlamları ve nahvin anlamları söz konusudur.⁷⁹

Curcânî’nin, lafız-mana tartışmasında ön plana çıkardığı anlam, sözlüksel anlam değildir. Ona göre lafızların sözlüksel anlamları arasında herhangi bir üstünlükten söz edilemez. Çünkü burada akılla açıklanabilir bir neden yoktur. Örneğin أسد (aslan) lafzının anlama delâleti ile لَيْث (aslan) lafzının delâleti arasında bir üstünlük söz konusu değildir. Dolayısıyla lafızlar için bilinen ve akılla açıklanabilir bir güzellik sebebi olmalıdır. Bu sebep,

⁷⁶ ez-Zeyyât, Ahmed Hasen, *Difâ‘ ani’l-Belâga*, Âlemu’l-Kutub, Kahire, 1967, s. 81; el-Ammârî, *Kadıyyetu’l-Lafz ve’l-Ma‘nâ*, s. 129.

⁷⁷ Cem‘î el-Ahdar, *el-Lafz ve’l-Ma‘nâ fi ‘t-Tefkîri’n-Nakdî ve’l-Belâgî inde’l-Arab*, s. 48.

⁷⁸ el-Ammârî, *Kadıyyetu’l-Lafz ve’l-Ma‘nâ*, s. 372.

⁷⁹ el-Ammârî, *Kadıyyetu’l-Lafz ve’l-Ma‘nâ*, s. 379.

“Bir lafzın sözdizimindeki konumunda, anlamının cümle içindeki diğer lafızların anlamı ile uyumuna ve cümlelerin telaffuzundaki akıcılığı koruduğuna bakmaksızın bu lafız fasihtir denmez.”⁸⁰

ifadelerinde de belirtildiği gibi lafızların sözdiziminde yerleştirildikleri yerdir.

Curcânî’ye göre lafızların dizilmesi ile amaçlanan şey, onların telaffuzda art arda gelmesi değil, delâlet ve anlamlarının aklın gerekleri doğrultusunda birbirine uygun düşürülmesidir. Bu durum Curcânî’nin dil kuramında “nazım” kavramı ile ifade edilir. Düşünsel bir çabanın ürünü olan nazım, cümle öğelerinin nahiv ilminin gerektirdiği anlamlar ve hükümler doğrultusunda sıralanmasıdır.⁸¹ Ona göre bir sözdizimin doğruluğu, bozukluğu ya da üstün niteliğine dair bir yargı; gramatik anlamla ve dilbilgisinin konularından biri ile doğrudan ilişkilidir.⁸² Curcânî nazım kavramının çerçevesini belirlediği,

“Kelime dizilirken onların anlamları kovalanır ve anlamlar zihinde hangi sırayı izliyorsa kelimeler de ona göre dizilir. Şu hâlde bu, dizilen unsurların birbirine karşı konumlarının dikkate alındığı bir dizimdir. Buradaki dizim (nazım), eşyanın rastgele birbirine eklenmesi değildir. Bundan dolayı dilcilerin ıstılahında dizim; dokuma, telif etme, kalıba dökme, kuruluş, nakşetme, süsleme ve benzer kavramlara karşılık gelir. Tüm bu sayılanlarda parçaların birbiri ile ilişkisi göz önünde tutulur, her bir parçanın bulunduğu yere konulmasını gerektiren bir sebep vardır ve şayet buradan başka yere konursa yakışmaz.”⁸³

ifadelerinde lafız ve anlam dışında üçüncü bir düzeye işaret etmektedir. Üstünlük tartışması bu düzeye birlikte değerlendirildiğinde sonuç olarak “Sözün üstünlüğü ne lafızda ne de anlamdadır. Üstünlük sözdiziminde yani üslûptadır.”⁸⁴ denebilir. Sözdizimine yapılan bu vurgu Curcânî’nin,

“Bir kelimedeki güzellik kelimenin yalnızca bir lafız olmasından kaynaklansaydı ve üstünlük müfred kelimenin kendinde olup bunun sebebi kelimenin sözdizimindeki diğer kelimeler karşısındaki konumu olmasaydı kelimenin durumu hiç değişmez; güzelse hep güzel, değilse hep öyle kalırdı.”⁸⁵

⁸⁰ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, Çeviren: Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 53, 55.

⁸¹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 59, 81, 85.

⁸² el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 83.

⁸³ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 59.

⁸⁴ Tâhâ Huseyn, “el-Beyânü'l-Arabî mine'l-Câhız ilâ Abdilkâhir”, (*Nakdu'n-Nesr* içinde), Çeviren: Abdulhamîd el-Abbâdî, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Kahire, 1941, s. 31. Burada nazım ile üslûp kavramları aynı anlamda kullanılmıştır. Bu kullanım klasik eserlerde de görülmektedir. Bkz. el-Ammârî, *Kadiyyetu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ*, s. 48.

⁸⁵ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 48. Aynı lafzın veya müteradif lafızların bazı dilsel bağlamlarda yerinde bazılarında ise yersiz olabildiğine ilişkin şiir ve nesir örnekleri için bkz. el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*

ifadelerinde de görülmektedir.

Lafız, anlam ve sözdizimi şeklindeki üçlü ayrım, Chomsky’nin üretici-dönüşümsel dilbilgisi kuramında dilsel yapının ses bileşeni, anlamsal bileşen ve sözdizimsel bileşen olarak tanımlanmasına⁸⁶ denk düşmektedir. Burada sesbilim (phonology), anlambilim (semantics) ve sözdizimi (syntax) alanlarına ait bileşenler söz konusudur. Bu kuramın dilsel yapı incelemesinin niteliğine ilişkin şöyle bir çerçeve çizilmiştir:

“Bir dilin dilbilgisi, belli bir ses-anlam eşleşmesini belirleyen kurallar dizgesidir. Bir sözdizimi bileşeni, bir anlam bileşeni, bir sesbilim bileşeni vardır. Sözdizimi bileşeni, D’nin bir derin yapı ve Y’nin bir yüzey yapı olduğunu kabul edersek, (D, Y) gibi belirli bir sonsuz soyut nesneler öbeğini tanımlar. Derin yapı anlam yorumlamasını ilgilendiren bütün bilgileri, yüzey yapı ise sesçil yorumlamayı ilgilendiren bütün bilgileri kapsar. Anlam bileşeni ile sesbilim bileşeni bütünüyle yorumsaldır. Birincisi derin yapılar için anlam yorumlamaları ikincisi yüzey yapılar için seçil yorumlamaları belirler. Bu nedenle bir bütün olarak dilbilgisi anlam yorumlaması ile sesçil yorumlamayı sözdizimi bileşeninin derin ve yapı çiftini tanımlayan kurallarının aracılığıyla birbirine bağlar. Bu üç bileşenle ilgili inceleme elbette bütünsel olacaktır. Her bileşen ötekilerin kendisine yüklediği koşullar açık olduğu ölçüde soruşturulabilir.”⁸⁷

Curcânî’nin dilsel yapıyı lafız, anlam ve sözdizimi şeklinde çözümlemesi ve fizyolojik niteliklere sahip lafız ile zihinsel içeriğe karşılık gelen anlam dışında düşünce ve akla dayanan üçüncü bir düzeye vurgu yapması, dil ile düşünce arasındaki güçlü ilişkiyi ortaya koyma çabası olarak değerlendirilmektedir. Lafız-mana sorunsalı üzerine de çalışmaları olan çağdaş yazar Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010), Curcânî’nin dil olgusunun analizine olan katkısının Arap beyân üslûplarının (kinaye, istiare ve temsil) akıl yürütmeye dayanan karakterini açığa çıkarması olduğunu söylemektedir.⁸⁸ Ona göre Curcânî nazım teorisi ile lafız mana sorunsalının sınırlarını aşmıştır. Kinaye ve istiare gibi üslûpların zihnin anlamdan anlamın anlamına intikalini sağlayan hususiyeti, “nazım” kavramı ile ifade edilen aynı hususa işaret etmektedir. Nitekim nazım; manaların aklın

Sözdizimi ve Anlambilim, s. 57-58; İbnu'l-Esîr, Zıyâuddîn Nasrullah b. Muhammed, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, I-IV, Takdim: Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, ty., I, 164, 167.

⁸⁶ Chomsky, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*, The M.I.T. Press, Cambridge Massachusetts, 1965, s. 16; Rifat, XX. *Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, I, 74-77. Dönüşüm kavramının Arap grameri ve modern dilbilimde ele alınış biçimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Mine'l-Enmâti't-Tahvîliyye fi'n-Nahvi'l-Arabî*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1990.

⁸⁷ Chomsky, Noam, *Dil ve Zihin*, Çeviren: Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2001, s. 186.

⁸⁸ el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye li Nazmi'l-Ma'rife fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 2009, s. 89.

gerektirdiği şekilde dizilmesini ifade etmektedir. Buradaki akıl, mantık veya felsefedeki akıldan ziyade nahvin manaları anlamındaki bir akıldır. Çünkü Curcânî'ye ve onun tâbi olduğu nahiv ekolüne göre –bu ekol Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) yoluyla Sîrâfî (ö. 368/979)'ye dayanır- nahiv, dilin mantığı ve akli mesabesindedir.⁸⁹

Câbirî'nin ifadeleri; nahvin anlamları, nazım, akıl yürütme ve beyân üslûplarının mantıksal karakteri gibi hususlarla bir arada değerlendirildiğinde belâgat ilminin bir dalını oluşturan meânî ilmine dair çalışmaların özü itibarıyla işlevsel anlam çalışmaları olarak edebi tenkit alanından çok nahiv ilmine yakın çalışmalar olduğu söylenebilir. Temmâm Hassân (ö. 2011)'a göre temel konusu terkip olan ve isbat, nefiy, istifham gibi terkip türlerinin îcâz-ıtnâb-müsâvât, fasl-vasl, kasr, takdim-tehir gibi yönlerden ele alındığı meânî ilmi, nahiv çalışmalarının zirvesi durumundadır. Anlam türleri açısından bir ayırım yapılacak olursa meânî ilmine ait çalışmalarda işlevsel anlam, beyân ilmine ait çalışmalarda ise sözlüksel anlam ön plana çıkmaktadır.⁹⁰

Sonuç olarak Câhız ve Curcânî'nin açıklamalarında lafız-mana sorunsalının bir tarafı yadsınmış değildir. Curcânî lafız-mana ve nahiv-mantık üstünlüğü tartışmasında nahvin tarafını tutmuştur; ancak nazım teorisini geliştirerek bunun lafızların dizimi olmayıp manaların dizimi olduğunu söylemiş, lafızların manalara tâbi olduğunu ve dolayısıyla îcâzın böyle bir nazımda bulunduğunu belirtmiştir. Bu yüzden Curcânî'nin savunduğu anlamın kelimelerin sözdizimine girdikten sonra kazandığı nahiv kurallarından çıkan gramatik anlam olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Câhız'ın “Anlamlar ortadadır.” diyerek üstünlük niteliğini reddettiği anlam ile Curcânî'nin kastettiği anlamın aynı gerçekliğe işaret ettiğini söylemek mümkün değildir.

D. NAHİV İLMİ ve DELÂLET

Nahiv, sözdizimini ifade eden özel anlamı yerine daha geniş bir bilgi alanını belirten genel anlamı ile kullanıldığında delâletin sesbilimsel, biçimbilimsel ve sözdizimsel düzeylerinden söz edilebilir. Dolayısıyla söz konusu delâlet düzeylerine geçmeden önce nahiv kavramının kapsamını ortaya koymak ve nahiv tanımları çerçevesinde nahiv-anlam ilişkisine değinmek gerekmektedir.

⁸⁹ el-Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 86.

⁹⁰ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 18-20.

1. Nahiv Kavramının Kapsamı

Sözlükte yönelmek anlamındaki نَحَا fiilinden türetilmiş ve ism-i mef'ûl anlamında masdar olan nahiv (النَّحْو) kelimesinin sözlük anlamı dışında bir ilim dalının adı olması, kaynaklarda Ebu'l-Esved ed-Duelî'ye ait olduğu ifade edilen bir olayla ilişkilendirilmektedir. Buna göre Ebu'l-Esved, dönemin halifesi Ali b. Ebî Tâlib'e Basra şehrinde yaygınlaşan dil hatalarından şikâyet etmiş, o da kendisine bazı dil bilgisi konularının yazılı olduğu bir risale vererek اَتِّخُ هَذَا النَّحْوَ (Bu yolu takip et.) demiştir. Risaledeki bilgiler nahiv ilminin temelini oluşturmuş ve bu ilme nahiv ilmi denmiştir.⁹¹

Nahiv ilmi konusu itibarıyla erken dönem kaynaklarında çok kapsamlı olarak ele alınmıştır. Sarf, fonetik, kıraat, lügat, aruz, kâfiye, iştikak hatta meânî ve beyân gibi birçok ilme ait konulara söz konusu kaynaklarda yer verilmiştir. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında, Müberred (ö.286/900)'ın *el-Muktedab* ve *el-Kâmil* adlı kitaplarında ve İbnu's-Serrâc (ö. 316/929)'ın *el-Usûl*'ünde bunu görmek mümkündür. Gramerin söz dizimi kuralları ile i'râb olgusunu kapsayan dar çerçevedeki nahiv terimi ise sonraki yüzyıllarda görülür. Geç dönem eserlerinde “*Kelimelerin sonlarındaki i'râb ve binâ durumlarını araştıran ilim*”⁹² olarak tanımlanan nahiv ilmi bugün sözdizimi (İng. syntax) ile ifade edilmekte ve terkip, cümlelerin öğeleri, cümle çeşitleri, i'râb alâmetleri, mu'rab ve mebnî kelimeler, âmil, mâ'mûl gibi konuları kapsamaktadır. Nahiv ilminin kapsamının erken dönem kaynaklarında geniş olması, bu ilmin Arap kültürünü oluşturan diğer unsurlarla güçlü bir bağı olmasıyla ilişkilidir. Başlangıçta lügat, nahiv ve edebiyat gibi ilimlerden ibaret olan dil ilimleri, zamanla gelişerek ahbâr, siyer, kıraât, sarf, iştikâk, şiir, arûz, meânî ve beyân gibi ilimleri de içine almıştır. Ortak noktaları Arap Dili olan bu ilimlere genel olarak *el-Arabiyye* adı verilmekteydi. Nitekim erken dönem eserlerinde

⁹¹ Konuya ilişkin diğer rivayetler ve ayrıntılı bilgi için bkz. el-Lugavî, Ebu't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu Nahdati Mısır, Kahire, 1955, s. 6-12; es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen, *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, Tahkik: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî-Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1955, s. 11-15; el-Enbârî, Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, Tahkik: İbrahim es-Sâmerrâî, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün, 1985, s. 18; 158; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty., s. 15; et-Tantâvî, Ahmed, *Neş'etu'n-Nahv ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât*, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty., s. 16.

⁹² es-Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali, *Hâşiyetu's-Sâbbân alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, I-IV, Tahkik: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, ty., I, 49; el-Hudârî, Muhammed b. Mustafa, *Hâşiyetu'l-Hudârî alâ Şerhi İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I-II, Tashih: Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003, I, 15.

nahiv ilminin ortaya çıkışı neş'etu'n-nahv kavramı ile ifade edildiği gibi vaz'u'l-arabiyye kavramıyla da anlatılmaktaydı. Dolayısıyla nahiv bilginleri Arap dilinin üslûp ve terkiplerini en iyi şekilde öğrenmek için söz konusu ilimlere müracaat ettiler ve eserlerinde bunların hepsini bir araya getirdiler. Bu ilimlerdeki derinleşme ve müstakilleşmenin sonucu olarak nahiv günümüzdeki anlamıyla (sözdizimi/syntax) kullanılmaya başlandı.⁹³

Özetle nahiv terimi için iki ayrı kavrama işaret etmek üzere iki ayrı kullanım söz konusudur. Bunlardan ilki genel olarak dil ilimleri (ulûmu'l-arabiyye), ikincisi ise sözdizimi anlamına gelmektedir. Bu iki kullanım nahiv ilminin amacı bağlamında nahiv-anlam ilişkisine farklı nitelikler kazandırmaktadır.

2. Nahiv İlminin Amacı ve Nahiv-Anlam İlişkisi

Nahiv ilminin amacı söz konusu edildiğinde nahiv kavramının kapsamına ilişkin yaklaşımlar belirleyici olmaktadır. Dar anlamda bir tanımdan hareket edildiğinde amacı kelime sonlarındaki hareke değişimleri çerçevesinde sözün doğrusunu yanlışından ayırt etme olarak belirlenen ve bu haliyle sarf ilminin karşısında konumlandırılan nahiv ilmi; terkip ve üslûba ilişkin konuları, işlevsel-gramatik anlamları (meâni'n-nahv el-vazîfiyye), hazif, takdim ve tehir gibi konuları kapsayacak şekilde tanımlandığında hedef anlamın doğru bir biçimde ortaya konulması olarak belirlenecektir. Böylece nahiv; dilin biçim, terkip ve delâlet olmak üzere üç boyutuyla ilişkili bir dil ilimleri bütününe gönderimde bulunacaktır.⁹⁴ Şâtıbî (ö. 790/1388)'nin Sîbeveyh ve *el-Kitâb* hakkındaki aşağıdaki değerlendirmeleri, anlam ve amaç hususlarına vurgu yapması bakımından önemlidir:

“Sîbeveyh, ifadelerinde Arapların lafız ve anlamlardaki tasarruf biçimlerine ve sözün maksatlarına (makâsıdu'l-Arab) dikkat çekmiş, kitabını fâilin merfû, mef'ûlün mansûb olması gibi konularla

⁹³ Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, *el-Vasît fî Târîhi 'n-Nahvi 'l-Arabî*, Dâru's-Şevâf, Riyad, 1992, 15-16; Durmuş, İsmail, “Nahiv”, *DİA*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006, XXXII, 301; Mücellî Muhammed Ahmed Kerîrî, *Devru'n-Nahv fi't-Tevcihi'd-Delâli min Hilâli Şurûhi Dîvânî'l-Hamâse fi'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicrî*, Kahire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 2010, s. 2; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî fi Dav'i İlmi'd-Delâle*, Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2011, s. 114-115.

⁹⁴ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 2000, s. 25; Mücellî Muhammed, *Devru'n-Nahv fi't-Tevcihi'd-Delâli*, s. 1-2.

sınırlı tutmamıştır. O her konu başlığında o başlığa uygun tüm hususları ele alır. Hatta onun ifadeleri meânî ve beyân ilimlerinin konularını da içerir.”⁹⁵

Bu açıdan bakıldığında nahiv ilmini i‘râb olgusundan ibaret görmek olanaksızdır. Böyle bir yaklaşım, nahvi sınırlandırmak ve onun dilsel metni anlama ve açıklamadaki rolünü görmezden gelmek olacaktır.⁹⁶

Arap dili üslûplarının tüm yönleri ile nahiv ilmi çatısı altında ele alınışı, Sîbeveyh sonrası nahiv bilginlerinde de devam eder. Örneğin Sîrâfî nahiv ilminin haber ve inşâ üslûpları üzerindeki belirleyiciliği ve sözün doğrusunun yanlışından ayırt edilmesi hususundaki işlevini bu ilmin delâletle olan ilişkisini kurarak ortaya koymuştur. Sîrâfî’nin Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) ile yaptığı münazarada nahiv bilgininin görevi, anlamak, anlatmak ve lafzı manaya göre takdir etmek şeklinde ifade edilmiştir. Bu tartışmada doğru-yanlış sınırı aşılmış; dilsel yapılar, terkip, konum, telif, takdim-tehir gibi hususlardan bahisle ilk kez nahvin anlamları (meâni'n-nahv) terimi kullanılmıştır.⁹⁷ Nitekim Mettâ’nın isim, fiil ve harf türünden kelimelerin bilgisinin kendisi için yeterli olacağı şeklindeki sözleri karşısında Sîrâfî, sözcüklerin Arap dilinin cümle yapısına hâkim olan kurallara göre belirli bir sıra dâhilinde dizilerek (rasf) belirli dilsel yapılar oluşturulması (binâ) konusunda bilgi sahibi olunmadıkça Mettâ’nın bahsettiği bilginin yeterli olmayacağını ifade etmiştir.⁹⁸ Bu durum, Arap gramerinin mantıksal karakterine ilişkin vurgunun Sîbeveyh’ten sonra da devam ettiğini göstermektedir. Sîrâfî’nin Mettâ b. Yûnus ile yaptığı tartışmada öne çıkardığı konulardan biri ism-i tafdîl-izâfet ilişkisidir. Buna göre, زيدٌ أفضل الإخوة (Zeyd kardeşlerin en üstünüdür.) cümlesi doğru iken زيدٌ أفضل إخوته (Zeyd kardeşlerinin en üstünüdür.) cümlesi yanlıştır. Çünkü Zeyd’in kardeşleri, Zeyd’in dışındaki kimselerdir. Dolayısıyla Zeyd’in, onlara izâfe edilmesi mantıksızdır. Bu cümle, إنَّ جَمَارَكَ أَفْرَةُ الْبِغَالِ (Senin eşeğin katırların en güzelidir.) cümlesi gibidir.⁹⁹

İbn Cinnî (392/1002), nahvin anlamsal rolü üzerinde durur ve nahiv ilmini “i‘râb ve diğer hususlarda Arap dilinin tarz ve usûlünü benimsemek” olarak tanımladıktan sonra i‘râb dışındaki hususları tesniye, cem‘, tasgîr, teksîr, izâfet, nisbet ve terkip olarak

⁹⁵ eş-Şâtibî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria*, Tahkik: Abdullah Dirâz, el-Matbaatu'r-Rahmâniyye, Mısır, ty., IV, 116.

⁹⁶ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 27.

⁹⁷ Mücellî Muhammed, *Devru'n-Nahv fi't-Tevcihi'd-Delâli*, s. 2-3.

⁹⁸ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, I-III, Tahkik: Heysem Halife, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2011, I, 93; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 302.

⁹⁹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, I, 96; el-Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 52.

belirtir.¹⁰⁰ Bu tanımda üç husus göze çarpmaktadır. Birincisi, nahiv ilmi müfred ve mürekkep tüm dil olgularını kapsar. Dolayısıyla nahiv bilgini terkip düzeyinden önce sözcüğe yönelmelidir. İkincisi, nahiv ilmi ile söz ve ifade yolları arasında güçlü bir ilişki vardır. Üçüncüsü, nahvin görevi i'râb alâmetini belirlemekten ibaret olmayıp fesahat ve ibarenin selameti gibi hususlar da söz konusu görev kapsamındadır.¹⁰¹

Nazım teorisi ile anlam-gramer ilişkisini terkip düzeyinde kuramsal hale getiren ve nahiv ilminin akıl yürütmeye dayanan karakterini ortaya koyan Curcânî, nahiv ilminin sözün sonundaki hareke değişimlerini belirlemenin çok ötesinde tanımlanması gerektiğini,

“...Doğruluğu veya yanlışlığı sözdizimine irca edilen ve sözdiziminin kapsamına giren bir şey, nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlardan (meânî'n-nahv) biri olarak ya doğru bir biçimde yerinde kullanılmış ya da tam tersi yanlış yerde kullanılmış demektir.”¹⁰²

ifadeleriyle vurgulamaktadır. Ona göre bildirimin amacına ulaşması nahiv kuralları ile doğrudan ilişkilidir ve dilsel ifadenin anlamını belirleyen husus bu düzeyde sözdizimsel tercihlerdir. Dolayısıyla nahiv, dili hatalı kullanımlardan korumanın ötesinde sözdizimsel delâlet, cümle analizi, bileşenlerin yerlerinin değiştirilmesi ile cümlenin delâletinin etkilenmesi, cümle içinde uygun yere uygun sözcük seçimi gibi anlamsal hususlarla da ilgilenir.¹⁰³ Curcânî'nin nahiv-anlam ilişkisine dair bir başka yaklaşımı nahivle ilgili konular aklî ve ıstılâhî olmak üzere ikiye ayırmasıdır. Aklî meseleler bütün dillerde ortak olan evrensel konuları, ıstılâhî meseleler ise her dilin kendine ait ve başka dillerde bulunmayan hususları belirtir. Curcânî buradan hareketle nahiv ilminin evrensel olmadığı ve sadece lafızlarla ilgilendiği iddiasını reddeder. Nitekim nahiv, tamamen uzlaşımsal (ıstılâhî) olan, aklî çıkarımlarla ilişkilendirilemeyen ve sadece nakil yoluyla bilinebilen sözcükbilim (lügat) gibi olmayıp tüm dillerde ortak olan konuları ele almaktadır.¹⁰⁴

Nahiv tanımında anlama doğrudan vurgu yapan Sekkâkî'ye göre nahiv, anlamı doğru bir biçimde aktarabilmek (te'diyetu'l-ma'nâ) için sözcükler arasında gerçekleşen terkip niteliklerini bilmektir. Terkip nitelikleri dilsel birimler arasındaki takdim ve tehir olgularına ilişkin hususları içine alır.¹⁰⁵ Amaç anlamın doğru bir biçimde ortaya

¹⁰⁰ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, I-III, Tahkik: Muhamed Ali en-Neccâr, el-Hey'etu'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, Kahire, 2006, I, 34; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 30.

¹⁰¹ Mücellî Muhammed, *Devru'n-Nahv fi't-Tevcihi'd-Delâli*, s. 4.

¹⁰² el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 82-83.

¹⁰³ Mücellî Muhammed, *Devru'n-Nahv fi't-Tevcihi'd-Delâli*, s. 4-5.

¹⁰⁴ Şensoy, *Abdulkâhir el-Curcânî'de Anlam Problemi*, s. 54.

¹⁰⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 125; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 30.

konulması olarak belirlenmiş ve bu amacın gerçekleşmesi sözcüklere ilişkin terkip niteliklerini bilmeye bağlanmıştır. Öyleyse burada kastedilen anlam sözlüksel anlam değildir. Bu anlamın niteliği ile ilgili ilimler tarihine dair ansiklopedik bir eser olan *Miftâhu's-Saâde*'de açıklayıcı bilgiler bulunmaktadır. Buna göre nahiv ilmi, terkiât anlamlar için nev'î vaz¹⁰⁶ yoluyla vazedilmiş mürekkep lafızları, bu lafızların anlamlara delâleti yönüyle konu edinir. Nahiv ilminin amacı, kastedilen anlam için nev'î vaz¹⁰⁶ yoluyla vazedilmiş terkipler oluşturma (îrad) ve bu terkipleri anlama (fehm) yetisi kazanmaktır. Burada dilsel yapının hem üretilmesi hem de yorumlanması söz konusu edilmektedir. Buradan hareketle de Arap dili terkiplerinin vaz¹⁰⁶ ile belirlenmiş temel anlamlara uygulanmasında yanlıştan uzak durulması sağlanmış olacaktır.¹⁰⁷

Erken döneme ait kaynaklarda nahiv ilminin anlam ile olan ilişkisine yapılan vurgular, tanım ve amaç açısından nahiv ilmine nasıl yaklaşıldığı ile ilişkili olarak modern dönem dilbilim eserlerinde de görülür. Geniş anlamıyla kullanıldığında nahiv ilmi manaya delâlet eden tüm alâmetlerin oluşturduğu üst dizgeyi ifade eder. Kelime türleri, harekeler, hazif-zikir, takdim-tehir, tarif-tenkir, terkip, isnad, ta'lik, i'râb durumları, tekillik-çoğulluk, erillik-dişillik gibi tüm dilsel olgular farklı anlamlara delâlet eden dilsel göstergelerdir. Dilsel analiz düzeylerinin tamamıyla ilişkili olan bu göstergeler farklı birleşimlerde farklı anlamlar belirtir.¹⁰⁸ Dolayısıyla erken dönemde tüm dilsel araştırmaların merkezinde yer alan ve belirli sayıdaki kural ile sınırsız sayıda konuşma olayını birbirine bağlama görevini yerine getiren nahiv ilminde temel amaç anlamın ortaya çıkarılması ve genel olarak ses-anlam ilişkisinin kurulmasıdır.¹⁰⁹

Özetle nahiv ilminin anlamla olan ilişkisi erken dönem kaynaklarında öze dair bir ilişki olarak ele alınmıştır. Bu ilişkinin göz ardı edilmesi, nahiv ilmini salt kurallardan ve i'râb ilişkilerinden ibaret saymak anlamına geleceğinden nahvin etkinlik alanını daraltacaktır. Erken dönem dil bilginlerinin tanımlarına bakıldığında delâlet unsurunun, metin eleştirisinin, meânî konularının ve sözcüklerin birleşim niteliklerinin manaya etkisinin nahiv ilmi kapsamında değerlendirildiği görülmektedir. Bu durum nahiv ilmini

¹⁰⁶ Taşköprîzâde'nin bu ifadesi onun mürekkep lafızlarda vaz¹⁰⁶ konusuna dair üçüncü görüşü tercih ettiğini göstermektedir. Mürekkep lafızlarda vaz¹⁰⁶ konusu hakkında birinci bölümün Delâlet Türleri başlığında bilgi verilmiştir.

¹⁰⁷ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, I, 138.

¹⁰⁸ Mücellî Muhammed, *Devru'n-Nahv fî't-Tevcîhi'd-Delâli*, s. 5.

¹⁰⁹ Nâif Harmâ, *Edvâ' ale'd-Dirâsâti'l-Lugaviyyeti'l-Muâsıra*, Âlemu'l-Ma'rife, Kuveyt, 1978, s. 232; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, 19, 31, 91.

ses, anlam ve sözdizimi olmak üzere, ayrılmaları uygulamada olanaksız üç düzey üzerinden değerlendirme zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

3. Nahiv İlmi ve Gramatik Çözümleme Düzeyleri

Dil, birbiri içine girmiş farklı dizgelerin oluşturduğu bir üst dizge olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda dile ilişkin çalışmalarda aralarındaki güçlü bağdan dolayı uygulamada ayrılmaları mümkün olmayan alt dizgelerin kuramsal düzeyde ses, biçim ve sözdizimi şeklinde ayrı ayrı çözümlenmesi, bilimsel çalışma adına yapılmış bir soyutlamayı ifade etmektedir. Bu anlamda nahiv, söz konusu üç dizgeye ilişkin gramatik analiz düzeylerine işaret edecek şekilde kullanıldığında bunların tamamının delâletle olan ilişkileri nahiv ilmi kapsamında değerlendirilebilmektedir. Buna göre delâletin sesbilimsel, biçimbilimsel ve sözdizimsel türleri bulunmaktadır. Böylece anlam ayırıcı birimler olarak sesbirim, biçimbirim, sözcük ve cümle kavramları söz konusu edilmektedir.

Dil dizgesinde gramatik çözümlemenin ilk aşamasını sesbirimler temsil eder. “*Dilin ses dizgesinin en küçük birimi, anlam ayırt edici soyut birim*” şeklinde tanımlanan¹¹⁰ ve anlam ayırıcı niteliği özellikle vurgulanan¹¹¹ sesbirimler¹¹² dili oluşturan temel taşlar konumundadır. Dolayısıyla hem genel olarak ses olgusu hem de bu olgunun anlamsal işlevi dilbilimsel araştırmanın temel konuları arasında sayılır. Sesbilimsel analiz düzeyinin dilbilimsel çalışmalarda göz ardı edilmesi biçimbilimsel ve sözdizimsel çözümlemelerin de eksik kalmasına yol açabilmektedir.¹¹³

¹¹⁰ İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 227; Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 169. Sesbirim için farklı dilbilimsel çalışma yöntemlerine göre farklı tanımlar yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kemâl Bîşr, *İlmu'l-Asvât*, Dârü Garîb, Kahire, 2000, s. 485-490.

¹¹¹ Bloomfield, Leonard, *Language*, Compton Printing, London, 1973, s. 136; Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsetu's-Savti'l-Lugavî*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1976, s. 179; Kemâl Bîşr, *İlmu'l-Asvât*, s. 491; Temmâm Hassân, *Menâhîcu'l-Bahs fi'l-Luga*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısıriyye, Kahire, 1990, s. 131; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zilâlu'l-Ma'nâ*, s. 245.

¹¹² Sesbirim (ing. phoneme) teriminin karşılığı olarak Arapça'da birçok terim (وحدة صوتية، وحدة صوتية مميزة، صوت، صوت مجرد، مستصوت، لافظ صوتية، صينية، صوتيم، صوت) kullanılmaktadır. Bazı araştırmacılar ise farklı dilbilimsel yaklaşımlarda farklı anlamlarda kullanılan terimin Arapça'ya tek bir sözcük halinde çevrilmesinin zor olacağı gerekçesiyle ve kullanım birliğini sağlamak amacıyla İngilizce terimin aynısını (فونيم) kullanmayı tercih etmektedirler. Muhammed Hasen Bâkellâ vd.; *A Dictionary of Modern Linguistic Terms*, Librairie du Liban, Beirut, 1983; s. 67; Abdulkâdir el-Fâsî el-Fihri, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Lisâniyye*, Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Müttehîde, Rabat, 2007, s. 246; Kemâl Bîşr, *İlmu'l-Asvât*, s. 477, 482; Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsetu's-Savti'l-Lugavî*, s. 165; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zilâlu'l-Ma'nâ*, s. 242.

¹¹³ Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsetu's-Savti'l-Lugavî*, s. 401.

Modern dilbilimde sesbirime dair çalışmalar yöntemsel farklılıklar gösteren iki temel alanda yapılmaktadır. Bunlardan ilki olan sesbilgisi (phonetic), somut bir konuşma olayı olarak seslerin özelliklerini dilsel bağlamdan bağımsız ve bildirişimsel işlevleri göz önünde bulundurmadan tarihsel değişimleri çerçevesinde ve salt fizyolojik yönleriyle ele alır. Sesbilim (phonology) ise sesbirimleri dilsel bağlamlardaki konumları ve bildirişimdeki işlevleri açısından bir dizge olarak inceler. Sesbilim kimi dilbilimciler tarafından işlevsel ya da görevsel sesbilgisi olarak da adlandırılmaktadır.¹¹⁴

Sesbirimlerin anlamsal işlevlerine işaret eden bir terim olarak savtî delâlet, semantik ve gramatik olmak üzere iki düzeyde incelenebilir. Bunlardan birincisinde, seslerle nesneler arasında varsayılan doğal bir ilişki söz konusu edilmekte ve sözcüğün varlığın doğasını yansıttığı düşünülmektedir. İkinci düzeyde ise seslerin dilsel yapılarda yerine getirdiği işlevler incelenmektedir. Dolayısıyla ses-anlam ilişkisi, söz konusu iki düzeyden ilkinde ses-nesne ilişkisi şeklinde ikincisinde ise ses-gramatik anlam ilişkisi biçiminde belirlenim kazanmaktadır.

Savtî delâletin semantik düzeyi çerçevesinde söz konusu olan ses-anlam simgeciliği, ses ile anlam arasında gerçekleşen dolaysız çakışmayı ifade etmektedir.¹¹⁵ Dolayısıyla savtî delâlet, bu düzeydeki temsilde dilin kökeni hakkındaki doğalcı görüşle birlikte değerlendirilmelidir. Nesne ile ad arasında doğal bir ilişki olduğunu ve adların eşyanın tabiatını yansıttığını savunanlara göre sesler nesneyi doğrudan gösterdiği için yanlış okunan bir ses hatta yanlış bir vurgulama, anlamı tamamen değiştirebilmekte ve böylece nesnenin mahiyetini tersine çevirebilmektedir.¹¹⁶

¹¹⁴ Kemâl Bış, *İlmu'l-Asvât*, s. 65; Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsetu's-Savti'l-Lugavî*, s. 65; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 33.

¹¹⁵ İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 224. İngilizce “phonaesthetic function” terimi ile ifade edilen bu olguya örnek olarak “stiff, still, stack, stand, stay” gibi aynı harflerle başlayan sözcüklerin kalıcılık ve sağlamlık anlamlarında birleştiği ifade edilmiştir. Bkz. Kaya, Mustafa, *Arap Dili Fonetiği: Ses-Anlam İlişkisi*, Erzurum, 2011, s. 13.

¹¹⁶ Nesne-ad ilişkisi bağlamında dilin kökeni ve doğalcı-uylaşımcı yaklaşımlara ilişkin tartışmalar eski Hint bilginlerinde ve Yunan filozoflarında görülmektedir. Hint bilginleri arasında nesne ile ad arasında doğal uyum olduğunu savunan ve bunu toprak örneği ile açıklamaya çalışanlar bulunmaktaydı. Onlara göre sözcükler nesneleri oluşturan unsurlardan biriydi. Tıpkı toprağın topraktan meydana gelen şeylerin doğasında bulunması gibi adlar da nesnelerin doğasından bir parçaydı. Bkz. Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsu'l-Lugavî inde'l-Hunûd*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1972, s. 99; Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Dilâle*, s. 18-19. Konuyu *Kratylos* adlı eserinde ele alan Platon, *Kratylos* (Herakleitos'u temsilen) ve Hermogenes (Demokritos'u temsilen) arasındaki tartışmalar üzerinden doğalcılık ve uylaşımcılık olmak üzere iki karşıt görüşü tartışmıştır. Diyalogda *Kratylos*'un temsil ettiği doğalcı görüşe göre nesne ile ad arasında doğal (physis), zatî bir ilişki olduğundan her nesnenin doğasına uygun bir adı vardır. Adlar nesnelerin özlerini belirtmek için vazedilmiştir. Dolayısıyla nesnelerin özleri bakımından ayırt edilmesini sağlayan şey ad-nesne arasındaki bu doğal ilişkidir. Ad ile nesne arasındaki özdeşlik (dil-gerçeklik özdeşliği) o kadar doğaldır ki adları bilen nesneleri de bilir. Yine bu

görüŖe göre bir Ŗeyin tek bir doğru adı vardır ve bu adı insanüstü bir güç vermiŖ olmalıdır. Çünkü nesnelere doğru adları koyabilmek için onların özlerini bilmek gerekir. Bu ise insan için olanaksızdır. İnsanların koydukları adlar nesnelerin özlerini gösterme konusunda yetersizdir. Sokrates'e göre de adlarla nesneler arasında doğal bir bağ olduğundan adlar nesnelerin özlerini gösterir; ancak ad ile nesne aynı Ŗey değildir. Dolayısıyla Sokrates ad-nesne özdeŖlięi konusunda Kratylos'tan ayrılır. Eğer ad ve nesne aynı Ŗey olsalardı bir Ŗeyden iki tane olurdu ve hangisi ad hangisi nesne bilinemezdi. Bu ise saçmadır. Dolayısıyla adlar nesnelerin resmi gibidir. Resimde nesneye renk ve Ŗekillerle iŖaret edilirken dilde seslerle gösterilir. Bu gösterge nesnenin aynı değildir; ancak Hermogenes'in iddia ettiği gibi rastgele ve sebepsiz konmuŖ da değildir. Sokrates'e göre nesnelerin farklı dillerde farklı adlarının olması doğalcı görüşle çeliŖmez. Çünkü ad nesnenin göstergesi olduğundan aralarındaki doğal iliŖki farklı hece ve harflerle ifade edilebilir. Bu, demircilerin aynı amaç için farklı demir türlerinden farklı burgular yapmasına benzer. Farklı demir türlerinin kullanılması veya demircinin Yunanlı ya da baŖka bir ırktan olması önemsizdir. Amaç burgu yapmaktır ve her seferinde yapılan Ŗey burgudur. Sokrates'in Kratylos'tan bir farkı da tanrılar dışında insanların da ad koyabileceklerini kabul etmesidir. Ancak bunu yasa koyucu ve bilge insanlar yapabilirler. Bu insanlar nesnelerin özlerini sesler aracılığı ile taklit etmeyi bilen insanlardır. Bu doğalcı görüş felsefe tarihinde Platon'dan sonra fazla taraftar bulmamıştır. Diyalogda Hermogenes'in temsil ettiği uyulaŖımcı görüşe göre ise nesne ile ad arasındaki iliŖki tamamen uzlaŖımsal (nomos), saymaca ve nedensizdir. Bir nesneye hangi adı verilirse doğru ad o olur. Bir ad deęiŖtirilip yeni bir ad üzerinde uzlaŖıldığında doğru olan yeni addır. Bu yüzden bir nesneye farklı milletler farklı adlar verebilirler. Hatta aynı dilde aynı nesnenin birden çok adı olabilir ve hepsi de doğrudur. Bu görüşü savunanlara göre adlandırma tanrıya değil insana aittir. Hermogenes toplumsal kabul ve uzlaŖım Ŗartlarını da aŖarak her insanın istediği Ŗekilde nesnelere ad verebileceğini, adları deęiŖtirebileceęini ve bunların hepsinin doğru olacağını söylemiŖtir. Ona göre insana at, ata insan adı verilebilir. Nesne ile ad arasında istilâhî bir iliŖki olduğunu ve dilin toplum tarafından vazedilen bir sistem olduğunu Aristo da ifade etmiŖtir. Aristo'ya göre sözcük kendisinde mevcut bir özellik dolayısıyla değil, bir uzlaŖma sayesinde anlam kazanmaktadır. EŖ adlılık, eŖ anlamlılık ve gerçekliği deęiŖmeyen bir Ŗeyin zamanla adının deęiŖmesi gibi olgular bunu destekler. Nesne ile ad arasındaki tek iliŖki iletiŖimin gerçekteŖmesi için gerekli olan mantıksal iliŖkidir. Sözcükler ruhtaki intibaların sembolü ve iŖareti konumundadır. Yazı ve söz bütün insanlar arasında aynı değildir; ancak varlıklar ve bunların zihindeki intibaları aynıdır. Bkz. Platon, *Kratylos*, Çeviren: Suat Y. Baydur, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997; Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çeviren: Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 239; Özdem, Ragıp, *Dil TüreyiŖi Teorilerine Toplu Bir BakıŖ*, TDK Yayınları, Ankara, 1944, s. 18, 47; Perek, Faruk Z., *Eski Çağda Dilbilgisi AraŖtırmaları Gramerin DoęuŖu*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1961, s. 9, 15; BaŖkan, Özcan, *Lengüistik Metodu*, Multilingual, İstanbul, 2003, s. 24, Lyons, John, *Kuramsal Dilbilime GiriŖ*, Çeviren: Ahmet Kocaman, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983, s. 13-14; Porzig, *Dil Denen Mucize*, s. 11; Üçok, Necip, *Genel Dilbilim*, Multilingual, İstanbul, 2004, s. 53; Selen, Nevin, "Nesnelerle Onlara Verilen İsimler Arasında O Nesnenin Özelliğine Uygun Bir Ses UyuŖumu Var mıdır?", *AÜDTCF Dergisi*, c. XXV, S. 3-4, 1970, ss. 115-120; Aysever, R. Levent, "*Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi*", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2002, c. IX, S. 2, ss. 153-166; Poyraz, Hakan, "Adlandırmanın Doğası ve Adların Nesnesine Uygunluğu Ekseninde Doğalcılık-UzlaŖımcılık TartıŖması", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2004, S. 7, ss. 226-242. İslam dünyasında doğalcı görüş Abbâd b. Süleyman es-Saymerî tarafından savunulmuŖtur. Saymerî nesnelerle sözcükler arasında doğal bir iliŖki bulunmaması durumunda adlandırma yapılamayacağını ifade etmiŖtir. Zira bu durumda bir nesneyi bir ad ile birleŖtirmeyi gerektirecek bir nitelik (müreccih) yoktur. Saymerî'nin bu görüşü lafızlarının delâletinin vaz'î olduğunu savunan ve vazedicinin Allah (tevkif) ya da insan (istilâh) olabileceğini dile getiren cumhur tarafından kabul edilmemiŖtir. Burada da itiraz olarak aynı nesneye farklı dillerde farklı isimlerin verilmesi, aynı sözcüğün farklı nesnelere iŖaret etmesi (iŖtirak), aynı nesne ya da kavram için birçok sözcüğün kullanılıyor olması (terâdüf) ve aynı sözcüğün iki karŖıt kavramı gösterebilmesi (ezdâd) gibi hususlar ortaya konulmuŖtur. Bkz. es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 47; İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, s. 64; Abdusselâm el-Meseddî, *et-Tefkîru'l-Lisânî fi'l-Hadârati'l-Arabiyye*, Dârul-Kitâbi'l-Cedîd, Beyrut, 2009, s. 86 vd.; Demir, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (YayımlanmamıŖ Doktora Tezi), İstanbul, 2008, s. 158-165.

Modern dönem Arap dilbilimcilerinden Muhammed el-Mubârek ses-anlam simgeciği konusuna dair Arap dili özelinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Arap dilindeki harflerin kendilerine ait özel göstergeleri olduğu tereddüt etmeden söylenebilir. Bu göstergeler manalara kesin bir şekilde delâlet etmeseler de bir işaret, esin ve yöneliş sağlarlar. Kişi bu harfleri duyduğunda zihni ilgili manaya yönelir ve zihninde o manayı kabul etme noktasında bir hazırlık oluşur."¹¹⁷

Örneğin Arapça'da kesra harekesine veya med işlevinde yâ sesine sahip lafızlar genellikle küçük cisimlere delâlet ederken tefhîm harfleri¹¹⁸ içeren lafızlar büyük cisimleri gösterir.¹¹⁹ Benzer şekilde خ harfi fokurdama ve fışkırmaya delâlet etmektedir. Nitekim نضح fiili suyun akması anlamında iken نضخ fiili suyun şiddetle akması anlamına gelmektedir. İkinci fiildeki خ harfi, her iki fiilde ortak olan akıtma, ıslatma, dökme anlamlarına söz konusu anlamı eklemektedir.¹²⁰ Bu bağlamda kâf (ق) harfinin sertlik, sîn (س) harfinin genişlik ve râ (ر) harfinin süreklilik anlamları taşıması gibi Arap dilindeki her bir harfin mutlak olarak belirli anlamlara geldiği ifade edilmiş ve konuyla ilgili bazı örnekler verilmiştir.¹²¹ Benzer şekilde mahreçleri yakın olan seslerde sert ünsüzlerin sert şeyler ve zor olgular için tercih edilmesi konusunda,

"... الحَضْمُ sözcüğü karpuz ve salatalık gibi yumuşak yiyecekleri yemeyi ifade etmek için kullanılır. Buna karşın الْقَضْمُ sözcüğü ise sert ve kuru yiyecekleri yemeyi ifade eder. Burada duyulur (mahsûs) eylemlere uygun sesler (mesmû') tercih edilmiş ve yumuşak olan خ harfi yaş yiyecekler için, sert olan ق harfi ise kuru yiyecekler için kullanılmıştır."¹²²

¹¹⁷ Muhammed el-Mubârek, *Fıkhul-Luga ve Hasâisu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Fıkr, yy., ty., s. 261.

¹¹⁸ Tefhîm harfleri için bkz. Kemâl Bîşr, *İlmu'l-Asvât*, s. 394.

¹¹⁹ İbrahim Enîs üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı bir araştırmada onlardan şekilleri aynı ancak biri diğerinden büyük iki hayalî resimi زَلِيع ve زَلُوع kelimeleriyle eşleştirmelerini istemiş ve küçük resim için içinde kesra ve med yâsı bulunan زَلِيع kelimesinin seçilme oranının yüzde altmışın üzerinde olduğunu tespit etmiştir. Bkz. İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, s. 86-87.

¹²⁰ İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, s. 46.

¹²¹ el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, I, 13; Muhammed Ferîd Abdullah, *es-Savtu'l-Lugavî ve Delâlatuhû*, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, 2008, s. 16-18; Ahmed Hudaýr Abbâs Ali, *Eseru'l-Karâin fî Tevcîhi'l-Ma'nâ fî Tefsîri'l-Bahri'l-Muhîr*, Kûfe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kufe, 2010, s. 37.

¹²² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 157-158. İbn Cinnî yer yer el-Halîl b. Ahmed'e atıflarda bulunarak konuyu "Farklı Sözcüklerin Benzer Anlamlarda Buluşması" (Telâkî'l-Meânî alâ İhtilâfî'l-Usûl ve'l-Mebânî), "Büyük İştikak" (el-İştikâku'l-Ekber), "Lâfzî Yakınlık-Anlamsal Yakınlık İlişkisi" (Tesâkubu'l-Elfâz li Tesâkubi'l-Meânî) ve "Lâfızların Benzer Anlamlarla İlişkilendirilmesi" (İmsâsu'l-Elfâz Eşbâhe'l-Meânî) başlıklarında ele almıştır. İbn Cinnî'nin terminolojisinde 'telâkî', 'iştikâk', 'tesâkub' ve 'imsâs' terimleri ön plana çıkmaktadır. Bkz. Wright, Elizabeth Kay, *Sound and Meaning in Medieval Arabic Linguistic Theory*, Georgetown University, Faculty of the Graduate School of Arts and Science, (Doctoral Dissertation), Washington, D. C., 2000, s. 346.

ifadeleri, Arap dilinde bu olguya boyun eğen sözcükleri tespit etme çabasını ortaya koymaktadır.¹²³

Sınırlarının tam çizilmesi ve kesin kurallara bağlanarak kavranması zor olan ses-anlam simgeciliği olgusunda sesbirimlerin delâletleri, aynı dili konuşan insanlar için bile eşit düzeyde gerçekleşmemektedir. İnsanlara daha önce işitmedikleri bazı sözcüklerin anlamlarını bu sözcüklerin ses özelliklerinden yararlanarak tahmin etmeleri istendiğinde doğru tahmin oranı hiçbir zaman yüzde yüz olmamaktadır.¹²⁴ Ayrıca bu tür delâlet hem bir dilin tüm kelimelerini kapsayacak türden bir genellik göstermemekte¹²⁵ hem de tüm dillerde aynı sürekliliği gösterecek şekilde evrensellik taşımamaktadır. Dilcilerin kabulü bağlamında Sanskritçede 'ot, diken' anlamındaki 'trna' kelimesinin, 'delmek, yarmak' anlamındaki 'trd' fiilinden türemiş olması kabul edildiğinde delici ve yarıcı olma özelliğine sahip diken dışındaki başka nesnelerin de aynı kökten benzer adlar taşıması gerekirdi. Ancak durum böyle olmadığından sözcüklerle nesneler arasında nesnelerin niteliklerine uygun bir bağın olmadığı anlaşılmaktadır.¹²⁶ Nitekim John Locke, “*Aynı dili konuşan insanların zihninde bile aynı sözler aynı tasavvurları uyandırmaz. Dolayısıyla doğal ilişkiden bahsedilemez.*”¹²⁷ ifadesi ile doğalcı yaklaşımı eleştirmiştir. Öte yandan nesnelerle adlar arasında doğal bir ilişki olsaydı diğer bir ifade ile dil ile varlık arasında bir örtüşme bulunsaydı gramatik cinsiyet olgusunun tüm dillerde aynı şekilde belirlenim kazanması ve dolayısıyla Arapça’da dişil kabul edilen Güneşin Fransızca’da eril olmaması gerekirdi, şeklindeki eleştiriler de doğalcı yaklaşımın yetersizliğine vurgu

¹²³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 160; es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 48, 53. Bu bilgi alanında bilimsel açıdan genelleme zorluğu bulunduğu dair İbn Cinnî’ye getirilen itirazların değerlendirmesi için çalışmanın üçüncü bölümündeki İstikak Türleri başlığına bakınız.

¹²⁴ İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, s. 82. Bu yüzden bu olguya ihâ, istihâ ya da vahyu’l-elfaz denmiştir. Zira kavranması uzun araştırmalara ve deneylere bağlı olup kişinin dil bilgisi ve kültür seviyesine göre değişebilmekte, akıl ve şuurdan ziyade hisle alaka göstermektedir. İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, s. 85.

¹²⁵ Tüm doğal dillerde bulunan yansıma sözcükleri (onomatopoeia words) dilin söz varlığının son derece küçük bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu yüzden sesbirimlerin anlamsal işlevlerine işaret eden bir terim olan savtî delâletin bu düzeydeki belirlenimi, düzenlilik göstermeyen delâlet (delâle savtiyye gayr-i muttaride) olarak nitelendirilmiş ve göstergenin nedensizliği ilkesinin istisnâları olarak kabul edilmiştir. İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, s. 22; Ramazan Abduttevvâb, *el-Medhal ilâ İlmi'l-Luga*, s. 113; Abdülkerîm Mücâhid Abdurrahmân, *ed-Delâletu's-Savtiyye ve'd-Delâletu's-Sarfiyye inde İbn Cinnî*, Buhûs Lugaviyye, s. 70; el-Fâhirî, Sâlih Selim Abdulkâdir, *ed-Delâletu's-Savtiyye fi'l-Lugati'l-Arabiyye*, el-Mektebu'l-Arabiyyu'l-Hadîs, İskenderiye, ty., s. 58; Akerson, *Göstergebilime Giriş*, s. 92.

¹²⁶ Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s. 21-22; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 79; Cündioğlu, Düccane, *Anlamların Buharlaşması ve Kur'an*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 81.

¹²⁷ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 290.

yapmaktadır.¹²⁸ Burada VII. yüzyıl Arap dilbilimcilerinden Sekkâkî'ye ait ve konuyu özetleyici nitelikteki bir metne değinmek yerinde olacaktır:

“Bilindiği üzere bir lafzın iki ayrı müsemâmân (nesne) birine delâlet etmesi, bu iki şeyle arasında eşit nitelikte bağlar olduğu sürece olanaksızdır. Dolayısıyla lafzı bunlardan birine tahsis etme zorunluluğu vardır. Bu da bir tahsis edicinin varlığını gerektirir. Tahsis edici ya lafızla müsemâmâ arasındaki doğal ilişkidir ya da bunun dışında bir şeydir. Eğer doğal ilişki söz konusu değilse tahsis edici ya tanrıdır ya da insandır. Söz konusu üç görüşün de taraftarları olsa da geç dönem bilginleri birinci görüşün yanlışlığı üzerinde görüş birliğine varmışlardır. Ben de aynı kanaatteyim. Çünkü eğer lafız, müsemmaya–lafzın lafzı söyleyene delâlet etmesinde olduğu gibi- doğal olarak delâlet ediyor olsaydı lafzın mecaz ve özel ad koyma olguları imkânsız olurdu. Çünkü sen de bilirsin ki doğal olan bir nitelik kaybolmaz. Eğer lafzın delâleti zati olsaydı (bilmediğimiz) Hintçe sözcükleri zorunlu olarak anlamamız –bu lafızları duyduğumuzda zorunlu olarak lafzı söyleyeni kavradığımız gibi- gerekirdi. Ayrıca lafız ile müsemâmâ arasında doğal bir ilişki olsaydı bir lafzın iki karşıt anlama delâlet etmesi –ناهل- kelimesinin 'susamış' (عُشْنَان) ve 'suya kanmış' (رَيْنَان) anlamlarına gelmesi gibi- mümkün olmazdı.”¹²⁹

Buradan hareketle dilde müstakil olarak belirli manalara delâlet eden herhangi bir sesbirimin olmadığı, seslerin işlevlerinin sözlükbilim, biçimbilim ve sözdizimi dizgelerine göre ikincil işlevler olduğu ifade edilmiştir. Bu durumda Arapça'da harf-i tarifi (el-), ism-i fâil sıygasının ve 'racül' kelimesinin delâletinden bahsedilmekte; ancak müstakil olarak 'mim' harfinin delâletinden söz edilememektedir. Dolayısıyla sözcüklerin anlamlara olan delâleti uzlaşî ürünüdür ve rastlantısal niteliktedir.¹³⁰ Seslerin sahip olduğu sertlik-yumuşaklık gibi özellikler ise ortak bir kavramın belirli nüanslarını tayin etmek için kullanılan simgelerden ibarettir. Örneğin kırma eylemi için kullanılan فَصْم ve قَصْم sözcüklerinden birincisinde parçalarına ayırmadan kırma anlamı bulunduğu için yumuşak bir ünsüz olan fâ (ف) harfi tercih edilmiştir. Bir şeyi iki ayrı parçaya ayırmak anlamındaki ikinci fiilde ise sert bir ünsüz olan kâf (ق) harfi kullanılmıştır.¹³¹

Özetle sesbirimin delâleti bir sesbirimin diğer sesbirimlerle dizisel boyutta yan yana gelerek biçimbirim ve sözcük oluşturma şartına bağlıdır. Bu da sesbirimin kendinde bir değer taşımadığı anlamına gelir. Dolayısıyla herhangi bir dilsel bağlamdan bağımsız

¹²⁸ Bloomfield, *Language*, s. 4-5; Porzig, *Dil Denen Mucize*, s. 12; Mahmûd es-Sa'ran, *İmu'l-Luga Mukaddime li'l-Kâri'l-Arabî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 2013, s. 72.

¹²⁹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 466.

¹³⁰ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 253; Fâyiz ed-Dâye, *İmu'd-Delâle*, s. 23; Sancak, Yusuf, *Arap Dili Temelinde Söz Anlam İlişkisi*, Aktif Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 75; Asutay, Muhammed Mücahit, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2013, s. 50.

¹³¹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 466-467.

sesbirimler, kendi başlarına belirli anlamlara delâlet etmezler.¹³² Bu da sesbirimlerin anlamsal işlevlerine işaret eden bir terim olan savtî delâletin gramatik düzeydeki belirlenimini ifade eder.

Savtî delâletin gramatik düzeydeki belirleniminde sesbirimin anlam ayırıcı işlevi değiştirim,¹³³ ekleme (izâfe) veya çıkarma (istihrac) yöntemleriyle belirlenmektedir. Örneğin Türkçe’de sel-, kel-, yel- sözcüklerinde, Arapça’da ثار ve جار ya da مرقاة ve مرقاة sözcüklerinde görüldüğü üzere bir sesbirimin değiştirilmesi sözcüğün anlamını da değiştirmektedir. Benzer şekilde ثار fiilinin başına hemze eklenmesi (أثار) sözcüğün morfolojik anlamının değişmesine yol açmaktadır. Sesbilimde bu şekilde sadece tek sesbirimde farklılık gösteren (ör. sel/tel) gösterge çiftleri karşılaştırılarak bu ayrılığın gösterilenleri de birbirinden ayırıp ayırmadığı araştırılmaktadır.¹³⁴ O halde Arap dilinde hem harf hem de hareke düzeyinde anlamsal işlevlere sahip olan sesbirimler, değiştime uğradığında sözcüğün sözlüksel veya morfolojik anlamını değiştirebilmektedir. Bu yüzden sesbirimlerin anlamsal işlevlerine işaret eden bir terim olan savtî delâletin bu düzeydeki belirlenimi, kurallı işlevsel delâlet (delâle vazîfiyye muttaride) olarak nitelendirilmiştir.¹³⁵

Harf Değişimi	وَهَبَ زَيْدُ الْمَالِ فَشَكَرُوهُ نَهَبَ زَيْدُ الْمَالِ فَطَارَدُوهُ ذَهَبَ زَيْدُ بِالْمَالِ وَلَمْ يُعْذِرْ	Sözlüksel anlamın değişmesi
Hareke Değişimi	هَذَا رَجُلٌ مُتَعَبٌ فَأَعْيَنُوهُ هَذَا رَجُلٌ مُتَعَبٌ فَتَجَنَّبُوهُ	Morfolojik anlamın değişmesi
	لَيْتَ لِي جَنَّةٌ فَاتَّقِ بِهَا مِنَ النَّارِ لَيْتَ لِي جَنَّةٌ فَأَنْعَمَ بِهَا لَيْتَ لِي جَنَّةٌ فَأَسْخَرَهُمْ لِي	Sözlüksel anlamın değişmesi

¹³² Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I-II, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2006, II, 297; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 253.

¹³³ Değiştirim: Anlatım ya da içerik düzleminde aynı dizide yer alan öğelerden birinin yerine bir başkasını koyarak bu değişikliğin öbür düzlemde de herhangi bir değişikliğe yol açıp açmadığını sınama işlemi. Bkz. İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 83; Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 69.

¹³⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 101; Temmâm Hassân, *el-Luga beyne'l-Mi'yâriyye ve'l-Vasfiyye*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2000, s. 119; Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, I-III, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, II, 62; Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 69.

¹³⁵ Ahmed Hudayr Abbâs Ali, *Eseru'l-Karâin fi Tevcîhi'l-Ma'nâ*, s. 35; Abdülkerîm Mücâhid Abdurrahmân, *ed-Delâletu's-Savtiyye ve'd-Delâletu's-Sarfiyye inde İbn Cinnî*, s. 79.

Sesbirimler iki gruba ayrılmaktadır. Bunlardan ilki temel (basic/primary phonemes) sesbirimlerdir. Bunlar ünlü ve ünsüz tüm harfleri kapsar ve anlamlı en küçük birimler olarak sözcüğün yapısını oluşturur. Bunlara yapısal veya parçalı sesbirimler (segmental phoneme-الفونيم التركيبى) de denir. İkinci grubu oluşturan sesbirimler ise ikincil (secondary phoneme) veya parçalar üstü (suprasegmental phoneme الفونيم فوق التركيبى) sesbirimler olarak adlandırılır. Bunlar birinci gruptakilerin aksine sözcüğün yapısını oluşturmazlar. Vurgu ve tonlama bu gruba ait sesbirimlerdir.¹³⁶

Savti delâletin gramatik düzeydeki belirlenimlerinden i'râb, vurgu ve tonlama olguları çalışmanın üçüncü bölümünde müstakil başlıklar halinde ve ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Dil dizgesinde gramatik çözümlemenin ikinci aşamasını sözcüğün yapısına ilişkin hususlar temsil eder. Erken döneme ait kaynaklarda daha çok ilmu't-tasrîf olarak geçen sarf ilmi İbnu'l-Hâcib (646/1249)'in tanımıyla “Sözcüklerin i'râb dışındaki yapısal durumlarını inceleyen ilim.”¹³⁷ daldır. Buna göre sarf ilmi, sözdizimsel dizgenin dışında sözcüğün yapısında anlamsal veya lafzî bir amaca yönelik olarak gerçekleşen değişimleri (tasrîfât) konu edinir.¹³⁸ Sarf ilminin temel konuları üç başlıkta toplanabilir: Birincisi; ism-i tasgîr, cem‘, ism-i fâil gibi belirli anlamlara ulaşmak için sözcükte meydana gelen değişimlerdir. İkincisi; i'lâl, ibdâl, idgâm gibi anlamla ilişkili olmayan değişimlerdir. Üçüncüsü ise kelimenin işlevsel yapısı itibarıyla kazandığı ismiyet, fiiliyet, erillik-dişillik gibi kategorilerdir.¹³⁹ Sarf ilmi için yapılan söz konusu tanım ve açıklamalar, modern dilbilimde morfoloji için yapılan tanımlarla örtüşmektedir.¹⁴⁰

¹³⁶ Bloomfield, *Language*, s. 130; Temmâm Hassân, *el-Luga beyne'l-Mi'yâriyye ve'l-Vasfiyye*, s. 119; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 77; Kemâl Bîşr, *İlmu'l-Asvât*, s. 496; Pei, Mario, *Ususu İlmi'l-Luga*, Çeviren: Ahmed Muhtar Ömer, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2014, s. 92; Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsetu's-Savti'l-Lugavî*, s. 357; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 18; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, II, 66; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 110.

¹³⁷ el-Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu Şâfiyyeti İbni'l-Hâcib*, I-III, Tahkik: Muhammed Nûr el-Hasen vd.; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982, s. 1; el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 61.

¹³⁸ İbn Uşfûr, Ebu'l-Hasen Ali b. Mü'min el-İşbilî, *el-Mumti' fi't-Tasrîf*, I-II, Tahkik: Fahrüddîn Kabâve, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, 1987, I, 31; İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, I-IV, (Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid'in el-Uddetu's-Sâlik'i ile birlikte), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, ty., IV, 360; es-Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'il-Cevâmi'*, I-III, Tahkik: Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, III, 407.

¹³⁹ Ahmed Hudayr Abbâs Ali, *Eseru'l-Karâin fi Tevcîhi'l-Ma'nâ*, s. 120; Hâdî Nehr, *es-Sarfu'l-Vâfi Dirâsât Vasfiyye Tatbikiyye*, Âlemu'l-Kutubi'l-Hadîs, İrbid, 2010, s. 11; Kemâl Bîşr, *et-Tefkîru'l-Lugavî beyne'l-Kadîm ve'l-Cedîd*, Dâru Garîb, Kahire, 2005, s. 179; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 13, 61.

¹⁴⁰ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 265; Kemâl Bîşr, *et-Tefkîru'l-Lugavî*, s. 179.

Lafzın yapısında değişimden söz edilmesi doğal olarak lafzın belirli bir anlamı ifade etmek üzere belirli bir yapıda belirlenmiş olmasını gerektirir. Bir lafzın belirli bir manaya delâlet etmek için belirlenmesi olgusu vaz‘ kavramı ile ifade edilmektedir.¹⁴¹ Vaz‘ olgusu lafızlar açısından değerlendirildiğinde Arap dilinde iki tür vaz‘ olduğu görülür. Bunlardan ilki, lafzın manaya kök harfleri (maddesi) itibarıyla tahsis edildiği vaz‘ türüdür. Burada sözlüksel anlam söz konusudur. İkincisi ise lafzın yapısı (sıygası) itibarıyla manaya tahsis edildiği vaz‘ türüdür. Burada ise morfolojik anlam söz konusudur. Bunlardan şahsî vaz‘ olarak adlandırılan birincisi kuralsız ve nedensiz, nev‘î vaz‘ olarak adlandırılan ikincisi kurallı ve nedenlidir. Örneğin "bilmek" anlamındaki عِلْمُ masdarı bu manaya kök harfleri itibarıyla delâlet eder. Dolayısıyla Arap dilinde (ع-ل-م) harfleri “bilme” anlamı için vazedilmiştir. Buna karşın عَلَّمَ kelimesi sıygası itibarıyla "çok bilen" anlamına delâlet eder ve bu sıygaya sahip tüm kelimeler kök harfleri farklı olsa da ilgili eylemde mübalağa bildirir. Aynı kökten türetilmiş مَعْلُوم lafzı ise sıygasıyla "pasiflik ve edilgenlik" anlamı taşır ve bu anlam aynı sıygaya sahip tüm sözcükler için geçerlidir. Dolayısıyla nev‘î vaz‘, genel bir kurala bağlı olarak genel bir biçimde gerçekleşmektedir. Arap dilinde nev‘î vaz‘ yoluyla oluşan lafızlar şahsî vaz‘ yoluyla oluşan lafızlardan sayıca fazladır.¹⁴²

İbn Cinnî, sözcüğün yapısının delâlet ettiği anlam için *sinâî delâlet* terimini kullanmıştır. Bu tür delâlet, savtî delâletteki gibi lafzı oluşturan sesbirimlerden değil lafza biçimini veren sıygadan elde edilir. Örneğin, قَطَعَ fiilinin sıygası onun geçmişte gerçekleşmiş bir eylem olduğuna, قُطِعَ fiilinin sıygası ise onun hem geçmişte gerçekleşmiş bir eylem olduğuna hem de eylemin çok yapıldığına işaret eder.¹⁴³ Benzer şekilde عَلَّمَ kelimesinde olup عَلِمَ kelimesinde bulunmayan “ilgili fiili çok yapma” anlamı kelimenin sıygasından kaynaklanmaktadır. Arap dilinde ism-i âlet, ism-i zaman, ism-i fâil gibi özel anlamlara delâlet etmek üzere özel sıygalar bulunmaktadır.¹⁴⁴

Dilsel birimin sözlüksel anlam dışında sahip olduğu morfolojik anlamlara dair fiil için dilek (talep), oluş (sayrûret), dönüşlülük (mutâvaa) ve çatı (malum/meçhul)

¹⁴¹ el-Curcânî, *et-Ta‘rîfât*, s. 273; et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, II, 1794.

¹⁴² et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, II, 1795; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 78-82.

¹⁴³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 101.

¹⁴⁴ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arab fî Kelâmihâ*, Tahkik: Ömer Fâruk et-Tabbâ‘, Mektebetu'l-Maârif, Beyrut, 1993, s. 197; İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, s. 47; Ali Abdulvâhid Vâfî, *Fıkhu'l-Luga*, Nahdatu Mısır, Kahire 2015, s. 166.

kategorilerinden; isim söz konusu edildiğinde ise basit/türemiş (câmid/müştak) gibi yapısal sınıflandırmalardan bahsedilebilir. Arap dilindeki sözcüklere bu açıdan bakıldığında anlamın sülâsî kök ve sıyga olmak üzere iki temel üzerine kurulduğu görülür.¹⁴⁵ Bunun dışında dilsel birimin kelime tasnifi açısından dâhil olduğu isim-fiil-harf kategorileri, farklı bağlamlarda üstlendiği tekil-çoğul, eril-dişil, belgili-belgisiz gibi nitelikler de Arap dilinde sarf düzeyinde ele alınan hususlardandır.¹⁴⁶ Bu hususlar sarfî delâletin sıyga dışındaki belirlenimlerine de işaret etmektedir. Bu belirlenimlerin tamamını ifade etmek için kullanılan biçimbirim kavramı, çalışmanın üçüncü bölümünün Yapı ve Cümle Anlamı başlığında ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Dil dizgesinde gramatik çözümlemenin üçüncü aşamasını sözdizimi temsil eder. Delâletin birinci ve ikinci düzeylerinden (savtî ve sarfî delâlet) üçüncü düzey olan nahvî delâlete geçmek, sesbirim ve biçimbirim düzeyinden bunlardan daha büyük dilsel birimlere ya da sözcükten cümleye geçiş olarak nitelendirilebilir. Nahvî delâlet tamlamasında nahiv, ikinci anlamında kullanılmakta ve sözdizimsel anlama karşılık gelmektedir.

Türkçe’de sözdizimi, cümle bilgisi ve tümcebilim, İngilizce’de syntax terimleri ile ifade edilen dar anlamdaki nahiv ilmi, cümleye ilişkin olguları, sözcük ve diğer dilsel birimler arasında kurulan sözdizimsel bağıntıları (ta’lîk), dilsel birimlerin cümle içindeki görevlerini ve sıralanışlarını (tertîb) konu edinir.¹⁴⁷ Nahiv ilminin temsil ettiği sözdizimsel dizgenin temel unsurları birincisi; haber, inşâ, istifham gibi cümle türlerinin temsil ettiği genel gramatik anlamlar, ikincisi; fâiliyet, mef’ûliyet, izâfet gibi özel gramatik anlamlar, üçüncüsü; özel gramatik anlamlar arasındaki isnad, tahsis, nisbe ve tebeyye gibi bağıntılar, dördüncüsü; dilin ses ve biçim dizgelerinin sunduğu veriler ve beşincisi gramatik anlamlar ve bunlar arasındaki bağıntılar için söz konusu olan haber-inşâ karşıtlığı, medih-zem karşıtlığı, merfû-mecrûr karşıtlığı, lâzım-müteaddî karşıtlığı gibi karşıtsal değerler olmak üzere beş başlıkta toplanabilir.¹⁴⁸

Dil olgusu nahiv ilminde iki açıdan ele alınmaktadır. Birincisinde dilin cümle yapısına hâkim olan kurallara göre cümle kuruluşları, ikincisinde ise i’râb olgusu ön plana

¹⁴⁵ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi ‘i’l-Kur’ân*, Âlemu’l-Kutub, Kahire, 2009, I, 31.

¹⁴⁶ Temmâm Hassân, *el-Lugatu’l-Arabiyye Ma’nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 35-36.

¹⁴⁷ Kemâl Bîşr, *et-Tefkîru’l-Lugavî*, s. 183; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu’l-Lugavî*, s. 118; İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 235; Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 182, 198; Korkmaz, *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 100.

¹⁴⁸ Temmâm Hassân, *el-Lugatu’l-Arabiyye Ma’nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 36-37.

çıkılmaktadır. Dilin cümle yapısına hâkim olan kuralların ihlal edildiği yapılar anlamsız olacağından cümle olarak nitelendirilmesi mümkün değildir.¹⁴⁹ Dolayısıyla cümle oluşturmak için seçilen dilsel birimler sesbirim, biçimbirim ve sözcük düzeylerinde anlam taşıyor olsa da özel bir şekilde telif edilmedikçe ve belirli bir tertip dâhilinde bir araya getirilmedikçe sözdizimsel sorunların ötesinde anlamsal sorunlar ortaya çıkması muhtemeldir. Bunları beş başlıkta toplamak mümkündür: Birinci ihtimale göre sözdizimsel dizgenin kurallarına riayet edilmediğinde ifade, birbirinden kopuk ve anlamsız bir yığın haline gelecektir. Örneğin, قَفَا نَبَاكَ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ (Durun! Sevgilinin ve onun yurdunun hatırasına ağlayalım.) sözü yerine مَنْزِلٌ قَفَا ذِكْرَى مِنْ نَبَاكَ حَبِيبٍ denmesi durumunda tek başlarına anlamları olan sözcükler cümle değeri kazanmamaktadır.¹⁵⁰ Sözdizimsel dizgenin kurallarına riayet edilmediğinde ortaya çıkacak ikinci ihtimalde, ifade anlamsal açıdan kabul edilebilir olsa da gramatik açıdan sorunlu hale gelmektedir. Nitekim, قَدْ رَأَيْتُ زَيْدًا yerine قَدْ رَأَيْتُ denmesi durumunda cümleyi oluşturan sözcükler olmaları gereken yerde değildir.¹⁵¹ Üçüncü ihtimalde ise cümleyi oluşturan sözcükler arasında kabul edilebilir bir anlamsal ilişki -belirli bir bağlamda söz konusu olabilecek mecaz dışında- bulunmamaktadır. Örneğin “Tavşan avcı vurdu.” cümlesinde vurma eyleminin tavşana isnad edilmesi -bahsedilen özel durum dışında- mümkün değildir.¹⁵² Dördüncü ihtimalde sözdizimsel dizge, cümle anlamı üzerinde doğrudan belirleyici olabilmektedir. Nitekim ضَرَبَ مُوسَى عِيسَى (Musa İsa’yı dövdü.) cümlesi yerine ضَرَبَ عِيسَى مُوسَى (İsa Musa’yı dövdü.) cümlesinin kullanılması veya “The hunter killed the tiger.” (Avcı kaplanı öldürdü.) cümlesi yerine “The tiger killed the hunter.” (Kaplan avcıyı öldürdü.) cümlesinin kullanılması durumunda cümle anlamı tamamen değişecektir.¹⁵³ Sözdizimsel dizge ile cümle anlamı arasındaki ilişkiye dair beşinci durumda ise cümlede vurgulanmak istenen ve önem verilen husus değişecektir. Örneğin, ضَرَبَ زَيْدًا عَبْدُ اللَّهِ (Zeyd’i dövdü Abdullah.) cümlesinde mef’ûl

¹⁴⁹ İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, s. 48; Mehdi Es'ad Arâr, *Cedelu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ Dirâse fî Delâleti'l-Kelîmeti'l-Arabiyye*, Dâru Vâil, Amman, 2002, s. 27.

¹⁵⁰ el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâga*, s. 4-5.

¹⁵¹ Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, I-V, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1988, I, 25.

¹⁵² Aksan, *Anlambilim*, s. 162.

¹⁵³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 35; Akerson, Fatma Erkman, *Anlam Çeviri Karşılaştırma*, ABC Kitabevi, İstanbul, 1991, s. 108.

takdim edilmiş ve ضَرَبَ عَبْدُ اللَّهِ زَيْدًا (Abdullah Zeyd'i dövdü.) cümlesinde bulunmayan bir vurgu yapılmıştır.¹⁵⁴

Söz konusu örneklerde cümleler, cümleyi oluşturan kelimeler dışında bir ögeye daha sahiptir. Bu öge, ögeler arasındaki ilişkidir. Örneğin “Avcı tavşan vurdu.” cümlesinde dört öge bulunur: a) avcı, b) tavşan, c) vurdu ve d) bu üç öge arasındaki ilişkiler. Bu durum, dizgenin kelimeleri aşan yönünü ortaya koymakta ve cümlelerin anlamını bilmek için sadece kelimelerin anlamını bilmenin yeterli olmadığını göstermektedir. Çünkü bir dilsel göstergenin bildirişim değeri ait olduğu dil dizgesi içinde tuttuğu yere bağlıdır. Dolayısıyla dilin çeşitli dizgeleri arasında olduğu gibi sözdizimi dizgesi ile anlam arasında da sıkı bir ilişki vardır ve cümle anlamı belli sözdizimi kalıpları içinde ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁵

Dil olgusunun nahvî delâletle ilgili birinci yönünü temsil eden sözdizimsel olgular arasında ta'lik ve isnad kavramları çerçevesinde fâiliyet, mef'ûliyet gibi hususlar, edatların yüklendiği işlevler, cümlede rabt, rütbe ve düzenli kelime birlikteliği olguları, bildirim ve istek kipleri gibi cümle türlerine ilişkin genel sözdizimsel anlamlar da bulunmaktadır. Bu konuların her biri çalışmanın Gramatik İşlevlerin Anlam Üzerindeki Etkisi başlığını taşıyan üçüncü bölümünde ayrı başlıklar halinde ele alınmıştır.

Dil olgusunun nahiv ilminde ele alındığı ikinci düzey i'râb olgusudur. Erken döneme ait kaynaklarda i'râb kavramına ilişkin iki ayrı kullanım söz konusudur. Bunlardan ilkinde göre i'râb, sözdizimi anlamındaki nahiv ile aynı şeyi ifade eder. Buna göre *ilmu'l-i'râb* ifadesi, *ilmu'n-nahv* anlamına gelir. Buradaki kullanımıyla i'râb, cümle anlamının ortaya konulması için gerekli olan sözdizimsel dizgeye dair tüm unsurları ifade etmektedir. İ'râb kavramına ilişkin ikinci kullanıma göre ise i'râb, sözdizimi dizgesi içinde yer alan lafzî karinelere biri olan i'râb alâmeti anlamındadır.¹⁵⁶ Buna göre Arap dilinde cümleyi oluşturan kelimelerin istenen manayı ifade edebilmeleri için i'râb alâmetlerinin kastedilen manaya uygun olması gerekmektedir. Nitekim هُنَّ حَوَاجُ بَيْتِ اللَّهِ cümlesi ile هُنَّ حَوَاجُ بَيْتِ اللَّهِ cümlesi aynı kelimelere ve aynı sıralanışa sahip olmalarına

¹⁵⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 56.

¹⁵⁵ Akerson, *Anlam Çeviri Karşılaştırma*, s. 108; Aksan, *Anlambilim*, s. 162; Cündioğlu, Dücane, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 47-49; Bor, İbrahim, *Dil, Düşünce ve Anlam*, Elis Yayınları, Ankara, 2014, s. 26-27.

¹⁵⁶ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye fi'l-Cümle beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru Garîb, Kahire, 2001, s. 214; Ahmed Süleyman Yâkût, *Zâhiratu'l-İ'râb fi'n-Nahvi'l-Arabî ve Tatbîkuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ma'rîfeti'l-Câmiyye, İskenderiye, 1994, s. 15.

rağmen i‘râb alâmetlerinin farklılığı nedeniyle farklı anlamlara delâlet etmektedir. Birinci cümle kadınların Kâbe’yi haccettiklerine delâlet ederken ikinci cümle kadınların Kâbe’yi haccetmek istediklerini ancak henüz bu eylemin gerçekleşmediğini bildirmektedir.¹⁵⁷ İ‘râb alâmetinin anlamsal işlevine dair bu örnek, harf ve hareke değişimi bağlamında sesbirim-anlam ilişkisinin bir parçası olarak savtî delâlet konusuna dâhildir. İ‘râb-anlam ilişkisi çalışmanın üçüncü bölümünde kapsamlı bir biçimde ve bütünü kuşatmayı amaçlayarak ele alındığından burada bu işaretle yetinilmiştir.

Özetle söz konusu üç delâlet türü (savtî, sarfî ve nahvî) kelimenin sözlüksel anlamı ile birlikte dili oluşturan alt dizgeleri meydana getirmektedir. Üç delâlet türü bir çatı altında toplandığında işlevsel anlam ortaya çıkmakta ve bu işlevsel anlam sözlüksel anlam ile karşılıklı ilişkisi kurmaktadır. Dolayısıyla sözcüklerin sözlüksel anlamları yanında bir de işlevsel anlamları bulunmaktadır. Bu karşılığa dilsel birimin söz ediminde kazandığı bağlamsal anlam da eklendiğinde cümle nihai anlamını kazanmaktadır. Bu üç temel anlam türü çalışmanın ikinci bölümünde anlam teorileri bağlamında ele alınacaktır.

¹⁵⁷ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 197. Kûfe nahiv ekolüne mensup Ali b. Hamza el-Kisâî ile Hanefî fakih Ebû Yûsuf arasında halifenin huzurunda geçtiği rivayet edilen olay bu konuyla alakalıdır. Kisâî’nin bir kimse *أنا قاتل غلامك* diye itirafta bulunsa bu kimse hakkında ne hükümde bulunursun? sorusuna İmam Yûsuf kısas gerektiğini söyleyerek cevap verir. Kisâî *أنا قاتل غلامك* dese hükmü ne olacağını sorar ve yine kısas gerektiği cevabını alır. Bunun üzerine Kisâî Yûsuf’un hata ettiğini söyler. Zira birinci cümle öldürme eyleminin gerçekleştiğini, ikinci cümle ise henüz gerçekleşmediğini bildirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed, *el-Besâir ve’z-Zehâir*, I-X, Tahkik: Vedâd el-Kâdî, Dâru Sâdır, Beyrut, 1988, V, 203; el-Hamevî, Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ İrşâdu’l-Erîb ilâ Ma‘rifeti’l-Edîb*, I-IV, Tahkik: İhsan Abbâs, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut, 1993, IV, 1741. Benzer örnekler için bkz. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Te’vîlu Muşkili’l-Kur’ân*, Tahkik: es-Seyyid Ahmed Sakr, Mektebetu Dâri’t-Turâs, Kahire, 1973, s. 14.

İKİNCİ BÖLÜM

ANLAM VE CÜMLE

I. ANLAM: TANIM VE TÜRLER

A. ANLAMIN TANIMI VE MAHİYETİ

1. Kelime ve Terim Olarak Anlam

Arapça “mana” (المعنى) kelimesinin ait olduğu kelime kökü için klasik Arapça sözlüklerde altı ayrı anlam bulunmaktadır.

Birincisi (a-n-v) (عَنَا يَعْْنُو عُنَاً وَعَنْاء) ve (a-n-y) (عَنِ يَعْْنَى عَنْاء): *Boyun eğme, zelil olma, itaat etme, teslim ve esir olma*. Kelime ﴿وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ âyetinde¹⁵⁸ bu anlamda kullanılmıştır.¹⁵⁹ Kelimenin söz konusu anlamına ilişkin *el-‘ânî* (العائى): teslim olan, boyun eğen, esir, köle; *el-‘avânî* (العَوَانِي): esirler, köleler; *el-‘anâ* (العناء): zillet içinde esir olmak, zorluk, meşakkat; *el-anve* (العنوة): kahr ve zillet; *et-ta‘niye* (التَّعْنِيَّة): esir almak, hapsetmek gibi başka kelimeler de bulunmaktadır.¹⁶⁰ Fiil, عَنَا عَلَيْهِ الْأَمْرُ ifadesinde bir işin çok ağır ve meşakkatli olması anlamında kullanılmaktadır.¹⁶¹

İkincisi (a-n-y) (عَنِ يَعْْنَى عَنْاء): *Yorulmak*. Buna göre عَنِ الْإِنْسَانُ cümlesi, تَعِبَ الْإِنْسَانُ anlamındadır.¹⁶²

Üçüncüsü (a-n-v) (عَنَا يَعْْنُو عُنَاً): *Suyun veya kanın akması*. Suyun veya kanın akması ile ilgili olarak مَاءٍ عَانٍ ya da دَمٍ عَانٍ ifadeleri kullanılmakta ve suyun kırıbadan akmasını ifade etmek için عَنَتِ الْقَرِيبَةُ بِمَاءٍ (Kırba su akıttı.) cümlesi kullanılmaktadır.¹⁶³ Kelimenin bu kullanımı, dördüncü sırada ele alınan ortaya çıkma (zuhûr) anlamı ile ilişkilidir.

Dördüncüsü (a-n-v) ve (a-n-y) (عَنَا يَعْْنُو عُنَاً ve عَنِ يَعْْنَى عَنْياً): *Açığa çıkarma, ortaya koyma, izhar etme*. Buna göre عَنَوْتُ الشَّيْءَ cümlesi, أَخْرَجْتُ الشَّيْءَ cümlesi gibi "bir şeyi ortaya çıkarma" anlamı taşımaktadır. Fiilin sülâsî mücerred sıygası (عَنَا) ile if'âl bâbına ait sıygası (أَعْنَى), aynı anlamda kullanılmaktadır. Örneğin yağmurun bitkileri bitirmesini

¹⁵⁸ "Bütün yüzler Hayy-ı Kayyûm'a baş eğmiştir." Tâ-Hâ, 20/111.

¹⁵⁹ el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, II, 252; el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luga*, I-XV, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun-Muhammed Ali en-Neccâr, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire, ty., III, 211; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*, IV, 146-148; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 101.

¹⁶⁰ el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, II, 252; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*, IV, 147; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 101-102.

¹⁶¹ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, III, 212; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 104.

¹⁶² el-Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2440.

¹⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 101.

ifade etmek için اُعْنَى الغَيْثُ النباتَ denmektedir. Söz konusu anlamla ilgili olarak toprağın bitki bitirmediğini ifade etmek için لَمْ تَعْنُ / تَعْنِ الأرضُ بشيءٍ (Yer bir şey bitirmedi.) denmektedir. Benzer şekilde bir kimse sorulan sorulara cevap vermediği zaman سَأَلْتُهُ وَلَمْ يَعْزِمْ (Sordum ancak herhangi bir şey belirtmedi.) ifadesi kullanılmaktadır.¹⁶⁴

Kelimenin söz konusu anlamıyla ilişkili olarak kitabın içeriğini ortaya koyması bakımından başlık için 'unvânu'l-kitâb (عنوان الكتاب) ve 'unyânu'l-kitâb (عنوان الكتاب) ifadeleri kullanılmaktadır. Benzer şekilde *lafzın mazmunundan ortaya çıkan şey* şeklinde tanımlanan sözün anlamı (معنى الكلام), ortaya çıkma (tebârüz) anlamına dayandırılmıştır.¹⁶⁵

Beşincisi (a-n-y) (عَنْ يَعْني عنايةً وعُنْيًا): *İlgilenmek, yönelmek/kastetmek, önem vermek, meşgul etmek*. Söz konusu anlam ile ilgili olarak üç farklı kullanım bulunmaktadır. Birincisi, malum sıygada ve bâ harf-i cerri ile birlikte عَنِتُّ بِأَمْرِكَ فَأَنَا بِهِ (Senin işin ile ilgilendim.) şeklinde; ikincisi, عَنَانِي أَمْرُكَ فَأَنَا مَعْنِي بِهِ (Senin işin beni meşgul etti, ben onunla meşgulüm.) şeklinde; üçüncüsü ise meçhul sıygada ve bâ harf-i cerri ile birlikte عَنِتُّ بِأَمْرِكَ فَأَنَا مَعْنِي بِهِ (Senin işinle ilgilendim, onunla meşgulüm). şeklindeki kullanımdır. Burada مَعْنِي بِهِ، عَنِ بِهِ، عَنِ بِهِ şeklindeki üç kullanım da aynı anlama gelmektedir. Kelimenin bu anlamı ile ilgili olmak üzere مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لا يُهْمُهُ ifadesi ile açıklanmıştır.¹⁶⁷

Altıncısı (a-n-y) (عَنْ يَعْني عنايةً وعُنْيًا): *Kastetmek, demek istemek*. Bu mana ile ilgili olarak عَنِتُّ فَلَانًا (Bu sözle şunu kastettim.) denmektedir. Benzer şekilde عَنِتُّ ifadesi قَصَدْتَهُ قَصْدًا anlamına gelmektedir.¹⁶⁸

Özetle, yukarıda ifade edilen altı anlam; boyun eğmek, ağır gelmek, akmak, açığa çıkarmak, ilgili olmak ve kastetmek şeklinde sıralanabilir. Morfolojik açıdan muhaffef ism-i mef'ûl veya ism-i mef'ûl anlamında mimli masdar olabileceği ifade edilen¹⁶⁹ mana (المَعْنَى) kelimesinin, ilk iki anlamla ilgili olmadığı ve terim olarak *ortaya çıkarılan, kastedilen şey* anlamını taşıdığı görülmektedir.¹⁷⁰

¹⁶⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, IV, 149; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 103-104.

¹⁶⁵ el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, II, 253; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, IV, 148-149.

¹⁶⁶ "Kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi müslümanlığının güzelliğindedir." Müslim, *Sahîh*, Müsâkât, 107.

¹⁶⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, IV, 146; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 104-105.

¹⁶⁸ el-Cevherî, *es-Sıhâh*, VI, 2440; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 198; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 105-106.

¹⁶⁹ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 710; et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn*, II, 1600.

¹⁷⁰ el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 236; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 710; et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn*, II, 1600.

Mana ile aynı anlamda مَعْنَا وَمَعْنَى وَمَعْنِي kelimeleri de kullanılmaktadır.¹⁷¹ Her üç kelime de مقصد anlamına gelmektedir. Buna göre bir söz ile kastedilen, söylenmek istenen şey anlamında مَعْنَى الْكَلَام ifadesi dışında مَعْنَا الْكَلَام ve مَعْنَى الْكَلَام ve مَعْنِيَّة الْكَلَام ifadeleri de kullanılmaktadır.

2. Anlam Kuramları

Anlamın tanımlanması, anlam konusunda ortaya atılan kuramlara hangi açıdan yaklaşıldığı ve dil dışındaki anlamlı dizgeler¹⁷² ile anlam sorununu felsefi/mantıksal açıdan ele alan yaklaşımların yapılacak tanımda göz önünde bulundurulup bulundurulmayacağı hususları ile doğrudan ilgilidir. Nitekim “Anlam sorunu; nesneleri/dış gerçekleri, bunların anlıksal imgelerini, seslerin çıkarılmasını, belli bir düzen içinde sıralanmasını, işitimi, dinleyicinin anlığında imgenin belirmesini içeren karmaşık, çok yönlü ve bilgi kuramı, mantık, ruhbilimi, fizyoloji ve akustik gibi birden fazla bilim dalını ilgilendiren bir sorundur.”¹⁷³ Dolayısıyla bu çalışmada anlam sorununun¹⁷⁴ dilbilimsel açıdan ele alınacağı, dilsel olmayan anlamlı unsurlara temas edilmeyeceği ve dilbilimsel düzeydeki anlam incelemelerinde ortaya konan kuramların değerlendirileceği göz önünde tutulmalıdır.

Anlam sorunu, dilbilimsel açıdan iki şekilde ele alınmaktadır. Birincisi; dilsel birimlerin sözlüksel anlamlarını, aralarındaki anlamsal ilişkileri, söz konusu anlamların tarihsel süreç içinde geçirdiği gelişim ve değişim evrelerini ortaya koymaktır. Bu alandaki çalışmalar, sözlüksel anlambilim çalışmaları olarak nitelendirilmektedir. İkincisi ise

¹⁷¹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, IV, 148; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 106.

¹⁷² Dil dışında üzerinde toplumsal uylaşım sağlanmış farklı gösterge dizgeleri de bulunmaktadır. Câhız, beyân çatı kavramı altında lafız dışında işaret, akd, hat ve hal olmak üzere başka anlamlı dizgelerin de bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyin*, I, 70; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 87; Rifat, XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları, I, 113. Saussure'ye göre dilbilim, toplumsal bir olgu olan dili ele almakla, bildirişim amacıyla kullanılan her türlü gösterge dizgesinin yapısını ve işleyişini inceleyen göstergebilimin (semiotics) bir alt dalıdır. Bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 46; Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 48; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1998, s. 90.

¹⁷³ Guiraud, *Anlambilim*, s. 19.

¹⁷⁴ Anlambilimin genel anlambilim (general semantics/علم المعنى العام) dışında dilbilimsel anlambilim (linguistic semantics/علم المعنى اللغوي), felsefi/mantıksal anlambilim (philosophical/logical semantics/علم المعنى الفلسفي) ve davranışsal anlambilim (behaviourist semantics/علم المعنى السلوكي) gibi türleri bulunmaktadır. Bkz. Ullmann, Stephen, *Devru'l-Kelime fi'l-Luga*, Çeviren: Kemâl Bışr, Dâru Garîb, Kahire, ty., s. 20-21, 75; Lyons, John, *Semantics Vol. 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, s. 120, 138; Vendryes, Joseph, *Dil ve Düşünce*, Çeviren: Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 2001, s. 149. Herhangi bir anlambilim dalından bağımsız bir biçimde kullanıldığında anlam sorunun tanımlanmasına ilişkin kuramların listesi için bakz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, Ankara, 2015, s. 31.

cümle ve ibarelerin anlamlarını, morfem, kelime ve cümlelerin birbirleri ve diğer dilsel birimlerle olan ilişkilerini tarihsel süreçten bağımsız bir biçimde yapısal olarak ortaya koymaktır. Bu yaklaşıma gramatik anlam incelemesi adı verilmekte ve bu alandaki çalışmalar gramatik anlambilim ya da yapısal anlambilim olarak nitelendirilmektedir.¹⁷⁵

Dilbilimsel düzeydeki anlam incelemelerinde anlamın tanımlanması konusunda genel olarak üç temel yaklaşım biçiminin olduğu görülmektedir. Bu yaklaşım biçimlerinde dil-düşünce-varlık ilişkisi ve bunlardan hangisinin öncelendiği belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla anlam hakkında konuşmak, anlamı temsil eden lafız ve anlamın temsil ettiği hâricî varlık üzerinde konuşmayı beraberinde getirmektedir. Böylece anlamın varlıksal, zihinsel ve dilsel boyutlarından söz etmek mümkün olmaktadır.¹⁷⁶

Anlamın tanımlanması konusunda ortaya konan birinci temel yaklaşıma göre anlam, dilsel ifadenin işaret ettiği hâricî varlıktır (referent/el-müşâru ileyh).¹⁷⁷ Bu yaklaşımda dil, dünyayı betimlemenin bir aracı olarak görüldüğü için dilsel ifadenin anlamı, onun atıfta bulunduğu dünyada aranmalıdır.¹⁷⁸ Söz konusu görüşü savunanlar, dilsel birimle dil dışı gerçeklik arasındaki doğrudan ya da dolaylı ilişkiye vurgu yaparak anlamın nesnel¹⁷⁹ boyutunu ön plana çıkarmaktadırlar. Buna göre anlam, dilsel ifadeden ve zihinden bağımsız olarak dış gerçeklikte aranmalıdır. Dilsel ifadeler dünyada bulunan nesneleri göstermekte, onlara atıfta bulunmakta ve onların yerine geçmektedir.¹⁸⁰

Anlamı dilsel ifadenin işaret ettiği hâricî varlık olarak tanımlayan söz konusu yaklaşım, anlam ile varlığı özdeşleştirdiği gerekçesi ile eleştirilmiştir. Buna göre anlam ve hâricî varlık farkı hükümlere tâbidir. Elma kelimesinin anlamının, dış dünyadaki bir 'elma' ile aynı şey olduğunun söylenmesi mümkün değildir. Çünkü 'elma' yenen bir nesne olduğu halde anlam için bu durum imkânsızdır.¹⁸¹ Anlamı dilsel ifadenin işaret ettiği

¹⁷⁵ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Dilâle*, s. 6-7; Lyons, John, *Nazariyyetu Chomsky el-Lugaviyye*, Çeviren: Hilmi Halil, Dâru'l-Ma'rifetil-Câmiyye, İskenderiye, 2016, s. 14; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 145.

¹⁷⁶ Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam*, s. 135.

¹⁷⁷ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Dilâle*, s. 55.

¹⁷⁸ Koç, Turan, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", *YYÜİF Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, 2001, s. 21.

¹⁷⁹ Söz konusu yaklaşım için kullanılan nesnelci kuram, göndergeci kuram, referansçı kuram, işaret kuramı, isimlendirme kuramı gibi farklı isimlendirmeler için bkz. Ömer, Ahmed Muhtar, *İlmu'd-Dilâle*, s. 54; Mehdi Es'ad Arâr, *Cedelu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ*, s. 33; Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", s. 21; Palmer, Frank Robert, *Semantik*, Çeviren: Ramazan Ertürk, Kitâbiyât, Ankara, 2011, s. 32; Salâhuddîn Sâlih Haseneyn, *ed-Delâle ve'n-Nahv*, Mektebetu'l-Âdâb, yy., ty., s. 23.

¹⁸⁰ Palmer, *Semantik*, s. 31.

¹⁸¹ İşaret kuramına yöneltilen bu eleştiride anlam/meaning ile gönderge/referent arasında bir ayrım yapıldığı görülmektedir. Bu ayrıma göre bir sözcüğün dış dünyada gönderimde bulunduğu nesne,

hâricî varlık olarak tanımlayan yaklaşım, dildeki tüm kelimeleri kapsamaması yönüyle de eleştirilmiştir. Nitekim edat, fiil ve sıfat gibi herhangi bir nesneye işaret etmeyen kelimelerde bir başka ifade ile göndergesi bulunmayan sözcüklerde anlamın tam olarak ne olduğu sorusu, işaret kuramı ile cevaplanabilir gözükmemektedir. Kelimelerin kimi araştırmacılar tarafından nesne kelimeleri ve sözlük kelimeleri olarak ikiye ayrılması, söz konusu eleştiriye güçlendirmektedir.¹⁸² Arap dilinde *mübhemât* adı altında incelenen zamir, ism-i işaret ve ism-i mevsûl gibi kelimeler, bu noktada açıklanması daha da zor bir konumda bulunmaktadır.¹⁸³ İşaret kuramı ile tanımlanması mümkün olmayan bir başka kelime grubu, hayali ve soyut kavramlara ait isimlerdir. Zihinde oluşturulan ancak dış dünyada bir gerçekliği bulunmayan varlıklara verilen isimlerle cehalet, aşk, ilim gibi soyut kavramlarda anlamın nasıl tanımlanacağı bir sorun olarak durmaktadır.¹⁸⁴

Anlamın dilsel ifadenin işaret ettiği varlık ile aynı şey olmadığını, diğer bir ifade ile gönderge-anlam ayrımını ortaya koyan kelimeler, bu noktada öğreticidir. Örneğin Türkçe’de ayçiçeği, günciçeği ve günebakan kelimelerinin göndergesi, bilinen bitkidir. Ancak bu kelimelerin anlamlarının aynı olduğunu söylemek güçtür. Benzer şekilde Almanca’da Venüs gezegeni için kullanılan “abendstern” ve “morgenstern” kelimeleri, sırasıyla sabahyıldızı ve akşam yıldızı anlamlarına gelmektedir.¹⁸⁵

Anlamın tanımlanmasında başvuru olan ikinci temel yaklaşıma göre anlam; düşünce, fikir, ide ve kavram gibi zihinsel içeriklere denk düşmektedir.¹⁸⁶ Anlamın zihinsel içerik olarak tanımlanması, Aristoteles’e dayanmaktadır.¹⁸⁷ Klasik Arap düşüncesinde de benimsenen bu yaklaşıma göre lafızlar; zihinsel içerikten ibaret olan anlama doğrudan delâlet etmekte, zihinsel içerik de hâricî varlığı göstermektedir.¹⁸⁸ Söz konusu yaklaşım, “*Lafızlar hâricî varlıklara değil zihni anlamlara delâlet etmek için vazedilmiştir.*”¹⁸⁹ cümlesi ile ifade edilmiş, sözcük düzeyinde herhangi bir varlığı temsil

durum ya da olgu, gönderge olarak tanımlanmaktadır. Bkz. İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 142; Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 104.

¹⁸² Russel, Bertrand, *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, Çeviren: Ezgi Ovat, İtalik Yayınları, Ankara, 2013, s. 26; Palmer, *Semantik*, s. 36.

¹⁸³ Mübhemât ile ilgili bkz. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 92-96.

¹⁸⁴ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Dilâle*, s. 56; Palmer, *Semantik*, s. 33; Mahmûd Fehmi Hicâzî, *Medhal ilâ İlmi'l-Luga*, Dâru Kubâ, Kahire, ty., s. 154-155.

¹⁸⁵ Doğan, *Her Yönüyle Dil*, III, 173; Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2016, s. 54; Palmer, *Semantik*, s. 33.

¹⁸⁶ Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam*, s. 58; Guiraud, *Anlambilim*, s. 20.

¹⁸⁷ Salâhuddîn Sâlih Haseneyn, *ed-Delâle ve'n-Nahv*, s. 25; Bor, *Dil Düşünce ve Anlam*, s. 57.

¹⁸⁸ Bor, *Dil Düşünce ve Anlam*, s. 57.

¹⁸⁹ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, I-II, Tahkik: Şuayb el-Arnâvut, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2012, I, 57.

etmeyen soyut kavramların da lafızlarla gösteriliyor olması, cümle düzeyinde de hâricî gerçeklikle örtüşmeyen dilsel bildirimlerin yapılabilmesi bu konuda delil olarak sunulmuştur.¹⁹⁰ Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 745/1344), konuyla ilgili olarak daha önce Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210)'nin dile getirdiği örnek üzerinden şu açıklamaları yapmaktadır:

"Doğrusu lafızlar hâricî varlıklara değil, zihnî manalara delâlet etmek için vazedilmiştir. Bunun delili şudur: Uzaktan bir karaltı görsek ve onu taş zannetsek onu bu isimle adlandırırız. Ona yaklaşıp ve onun ağaç olduğunu sansak bu kez ağaç olarak adlandırırız. İyice araştırıp bir kuş olduğunu tahkik etsek ona kuş deriz. Araştırma tamamlanıp bir adam olduğu anlaşıldığında ise onu adam olarak tesmiye ederiz. Karaltıdan anlaşılan zihnî suretlere göre adlandırma farklılık göstermeye devam edecektir. Bu durum, lafızların zihinsel içeriklere göre vazedildiklerini göstermektedir. Bundan dolayı onların değişmesi ile lafızlar da değişmektedir."¹⁹¹

Kelimelerde zaman içinde meydana gelen anlam değişimleri ve aktarmalar gibi dil olayları açısından bakıldığında lafzın işaret ettiği şeyin hâricî nesneden ziyade zihinsel içerik olduğu görülmektedir. Çünkü bir kelimenin anlamının değişmesi demek zihindeki tasarımının¹⁹² değişmesi demektir. Değişiklik sonucunda lafız, yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmektedir.¹⁹³ Dolayısıyla bu yaklaşıma göre anlam, zihinsel karakterli olup lafzı incelemekte ve bir araç olarak lafız tarafından iletilmektedir.

Anlamı zihinsel içerik olarak tanımlayan yaklaşım; herhangi bir zihinsel içeriğe sahip olmayan, zihinde belirli bir imaj uyandırmayan ve Arap dilinde harf olarak ifade edilen kelimeler bağlamında eleştirilmiştir. Diğer yandan anlamın zihinsel karakterli olduğu görüşü, anlamın özneliği sorunu ile ilgili birtakım itirazları da beraberinde getirmektedir. Doğrudan tecrübe yoluyla başkalarının erişimine kapalı olan zihinsel içeriğin,¹⁹⁴ lafız tarafından dinleyiciye hangi ölçüde aktarılabilceği, konuşmacının zihnindeki ile dinleyicinin zihninde oluşan şeyin aynı şey olup olmadığı ve anlamın

¹⁹⁰ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz fî Ulûmi'l-Belâga ve Beyâni İ'câzi'l-Kur'âni's-Şerîf*, Matbaatu'l-Âdâb, Kahire, 1317, s. 37; el-Ammârî, Ali Muhammed Hasen, *Kadıyyetu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ ve Eseruhâ fî Tedvîni'l-Belâgati'l-Arabiyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1999, s. 31-32.

¹⁹¹ er-Râzî, *Nihâyetu'l-İcâz*, s. 37; el-Alevî, Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâzu'l-Mutezammin li Esrâri'l-Belâga ve Ulûmi'l-İ'câz*, I-III, Matbaatu'l-Muktetaf, Mısır, 1332, I, 36.

¹⁹² Klasik mantıkta kavram, bir objenin zihnindeki tasarımı olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Özlem, Doğan, *Mantık*, Notos Kitap, İstanbul, 2016, s. 69; Öner, *Klasik Mantık*, s. 31. Burada kavramın neliği ile anlamını ayırmak zorunludur. Kavramın neliği, hakkında düşünülmüş olduğu şeyin tasarımı olmasında belirir. Onun anlamı ise ontoloji ve epistemolojinin konusudur. Kavramın anlamı (anlam içeriği) değişebilir; ama neliği değişmez. Özlem, *Mantık*, s. 71.

¹⁹³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 159.

¹⁹⁴ Bor, *Dil Düşünce ve Anlam*, s. 17.

anlatılan şey mi yoksa anlaşılan şey mi olduğu¹⁹⁵ gibi tartışmalar, dilsel ifadenin anlamının sadece zihinsel içerik olarak açıklanmasının tartışmasız bir şekilde kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Çünkü bir dilsel ifadenin hangi anlam için vazedildiğinin bilinmesi, onun anlamını belirlemek için yeterli olmamakta, konuşanın kasıt ve niyetleri toplumsal uyuşmanın yanında anlamın belirleyicisi olabilmektedir.¹⁹⁶

Sonuç olarak anlam; zihinsel içerik olarak tanımlanacaksa konuşanın zihninde belirli bir kasıt ve niyetle biçimlenmiş zihinsel içerik olarak tanımlanmalı¹⁹⁷ ve anlamın taşıyıcısı olan lafzı kullananın söyleminde, onun niyet ve yönelimlerinde aranmalıdır.¹⁹⁸ O halde konuşanın kasıt ve niyetine ulaşmak mümkün olmadığı durumlarda dilsel ifadenin anlamını belirleyecek başka unsurlara ihtiyaç duyulacaktır.

Anlamın tanımlanmasında başvurulmuş üçüncü temel yaklaşım, yukarıda bahsedilen ilk iki yaklaşımın eleştirisinden doğmuştur. Buna göre dilsel ifadenin anlamının belirlenmesinde belirleyici olan temel unsurlar, kullanım (istimal) ve bağlam¹⁹⁹ kavramlarıdır. Bu yaklaşım, anlam ile ilgili tartışmayı dış dünyadan ve zihinsel içerikten dilsel alana ve dilin kullanımına çekmiştir. İlk iki yaklaşımda vurgulanan vaz‘ ve kasıt kavramlarına karşılık kullanım ve bağlam kavramlarını ön plana çıkaran bu yaklaşım, temelde bağlamdan bağımsız olarak kelimelerin anlamlarının olmadığı görüşü üzerine kurgulanmıştır. Kullanımsal anlam kuramı olarak adlandırılan bu yaklaşıma göre sözcüğün anlamı yoktur, kullanımı vardır. Anlam, kelimenin taşıdığı varsayılan imge ile

¹⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bor, *Dil Düşünce ve Anlam*, s. 57 vd.; Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Dilâle*, s. 58; Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 13-14.

¹⁹⁶ Bor, *Dil Düşünce ve Anlam*, s. 74-75. Bu konuda şöyle bir analogiden yararlanılmıştır. Bir köle, efendisinin kendisini dövdüğünü iddia ederek mahkemede şikâyetçi olur. Efendi ise sözünü dinlemediği için kölesini dövdüğünü iddia etmektedir. Bu durumda efendi hâkim huzurunda kölesine emrecek ve köle emri yerine getirmese efendi haklı çıkacaktır. Kölesine otur emrini veren efendi bu durumda pekâlâ kölenin oturmamasını içinden geçirebilecektir. Bu durumda dilsel ifadenin anlamı ile zihinsel içerik tamamen zıt olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, Tahkik: İnsaf Ramazan, Dâru Kuteybe, Dımaşk, 2003, s. 147.

¹⁹⁷ Bor, *Dil Düşünce ve Anlam*, s. 62.

¹⁹⁸ Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*, s. 8.

¹⁹⁹ Bağlam, temelde dil içi bağlam ve dil dışı bağlam olarak ikiye ayrılmaktadır. Dilsel bağlam (linguistic context/السياق اللغوي) veya iç bağlam olarak da adlandırılan dil içi bağlam, dilsel ifadeyi oluşturan birimlere ilişkin sesbilimsel, morfolojik, sözdizimsel ve anlamsal ilişkileri ifade etmektedir. Durum bağlamı (context of situation/سياق الحال) olarak da adlandırılan dil dışı bağlam ise sözün sahibi ile birlikte söylendiği zaman, mekân ve muhatap gibi sözün tâbi bağlamını oluşturan unsurları ifade etmektedir. Bkz. Riddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk*, Câmiatu Umî'l-Kurâ, Mekke, 1424, s. 6; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 161; Palmer, *Semantik*, s. 59; Rickman, Hans Peter, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çeviren: Mehmet Dağ, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s. 118; Guiraud, *Anlambilim*, s. 34; İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 42. Bağlam için dilsel bağlam, duygusal bağlam, durum bağlamı, kültürel bağlam gibi farklı sınıflandırmalar da yapılmıştır. Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Dilâle*, s. 69.

değil, bağlamdaki diğer kelimelerle kurduğu ilişkilerin tümü ile tanımlanmalıdır. Kelimeler tek başına anlamsız olduğu için; anlam, kelimelerin bir araya getirilmesi ile ortaya çıkmaktadır. Lafzın bir anlam için vazedilmesi, diğer lafızlarla oluşturduğu birlikteliklerden bağımsız değildir. Buna göre, “*Müfred lafızlar kendi manalarının bilinmesi için değil, aksine birbirlerine katılmaları (zamm) ve böylece aralarında oluşan bağ ve ilgi dolayısıyla ortaya çıkan anlamların (fevâid) bilinmesi için vazedilmiştir.*”²⁰⁰ Bu açıdan bakıldığında anlam, kelimenin dil içindeki kullanımı olarak tanımlanmakta, dilsel ifadelerin durduğu yer, anlamın belirleyicisi olarak görülmektedir.²⁰¹

Bağlam ve kullanım kavramlarını ön plana çıkaran söz konusu yaklaşıma göre birden çok anlama sahip olan kelime için, söz konusu anlamların tamamı bağlam dışında ihtimal dâhilindedir. Çok anlamlılığı ve ihtimali ortadan kaldıracak ve anlamın tayin edilmesini sağlayacak unsur ise bağlamdır.²⁰² Çünkü “*Söz varlığı içinde çoğunluğu oluşturan çokanlamli ögeler değişik bağlamlar içinde, aynı zamanda sözcenin ve konunun gerektirdiği yolda, anlamlarından ancak birini yansıtır.*”²⁰³ Buna göre bir dilsel ifadenin anlamını belirlemek için vaz‘ın ve zihinsel içeriğin bilinmesi yeterli olmamakta, ifadenin dil içi bağlamı ve kullanımının analiz edilmesi gerekmektedir.²⁰⁴ İfadenin dil içi bağlamının ve kullanımının analiz edilmesi de dilin ses, biçim, terkip gibi analiz düzeylerinde ele alınmasını gerektirmektedir.²⁰⁵

Bağlam ve kullanım, sözün gücü ve bütünlüğü ile ilişkili olarak da ele alınmıştır. Buna göre sözcüğün ancak sözün bütünü içinde anlamı vardır. Dolayısıyla bütünlüğü parçalanmış söz, anlamını ve gücünü yitirmektedir. Nitekim *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâtî'r-Rab* adlı kitabında haberî sıfatlar konusunda farklı bağlamlarda vârid olan âyet ve

²⁰⁰ Şensoy, *Abdulkâhir el-Curcânî'de Anlam Problemi*, s. 55.

²⁰¹ Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, s. 93-94; Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Dilâle*, s. 68; Aksan, *Anlambilim*, s. 46; Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 62; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 31.

²⁰² Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 39, 323; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 155.

²⁰³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 189.

²⁰⁴ Arap dilinde ذ و حَرْب kelimelerinin farklı dilsel bağlamlarda kazadığı anlamlar için bkz. Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Dilâle*, s. 70; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 155-156; Temmâm Hassân, *İctihâdât Lugaviyye, Âlemü'l-Kutub*, Kahire, 2007, s. 294-295.

²⁰⁵ Anlamın tanımlanmasında bağlam ve kullanımın önemine dikkat çeken John Rupert Firth (ö. 1960)'e göre anlam, dilsel birimin yerine getirdiği işlevlerin toplamıdır. Bu işlevler, sesbilimsel (savtî), morfolojik (sarfî), sözdizimsel (nahvî) ve sözlüksel (mu'cemî) işlevlerdir. Bu yaklaşıma göre dilsel analiz; durum bağlamının tespiti, dilsel ifadenin ait olduğu dil çevresinin tanımlanması ve ifadeyi oluşturan unsurların analiz edilmesi olmak üzere üç temel üzerinden kurgulanmalıdır. Bkz. Mahmûd Fehmi Hicâzî, *Medhal ilâ İlmi'l-Luga*, s. 142; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 158.

hadisleri bir bağlamda yeni bir bütün oluşturacak şekilde bir araya getiren İbn Huzeyme (ö. 311/924), Gazzâlî ve Fahrüddîn er-Râzî tarafından eleştirilmiştir. Çünkü farklı zaman ve mekânlara ait, belirli dil içi bağlamlara sahip kelimelerin, bağlı oldukları dil dizgesinden koparılarak anlamlandırılması mümkün değildir. Gazzâlî de sözün tefrik ve tafsil edilmesi durumunda anlamın ortadan kalkacağını ifade etmektedir.²⁰⁶

Sonuç olarak anlamı dilsel ifadenin işaret ettiği hâricî varlık olarak tanımlayan birinci yaklaşım, *göndergesel anlama* vurgu yapmaktadır. İkinci yaklaşım ise anlamı zihinsel içerik olarak tanımlamakta ve *kavramsal anlamı* ön plana çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, anlamın kasıt ve niyet gibi ayırıcı özelliklerine vurgu yapmakta ve lafzın söz sahibinin zihnindekini her zaman yansıtamayabileceği üzerinde durmaktadır. Anlamı dil içinde, kullanım ve bağlama dayalı olarak açıklayan üçüncü yaklaşım ise *bağlamsal anlam* üzerinde durmaktadır. Üç bakış açısı bir araya getirildiğinde anlamı; *dilsel ifadenin belirli bir bağlam ve konu içindeki kullanımı, söz sahibinin kasıt ve niyetine bağlı olarak ilettiği kavram ve işaret ettiği şey* olarak tanımlamak mümkün gözükmektedir.

Söz konusu üç temel yaklaşım biçiminde; varlık-düşünce-dil ilişkisi ve bunlardan hangisinin öncelendiği belirleyici olmaktadır. Bazı anlambilim kitaplarında bu yaklaşım biçimlerinden farklı olarak bölümlenen ancak onlarla aynı kapsamda değerlendirilmesi mümkün olan görüşler de bulunmaktadır.²⁰⁷

B. ANLAM TÜRLERİ

Belirli bir anlam için vazedilen lafız, farklı dilsel bağlamlarda söz konusu anlam için kullanılabildiği gibi vazedildiği anlam dışında da kullanılabilmektedir. Lafız, vazedildiği anlam için kullanıldığında gerçek anlam, bunun dışında bir kullanım gerçekleştiğinde ise mecazî anlam söz konusu olmaktadır. Hakikat-mecaz şeklinde tanımlanan bu iki anlam türü için temel anlam-yan anlam,²⁰⁸ kelime anlamı-konuşanın anlamı,²⁰⁹ sözsel anlam-aktarılmış anlam²¹⁰ gibi tanımlamalar da yapılmıştır. Ayrıca gerçek anlam için birincil anlam, bilişsel anlam, düşünsel anlam, düz anlam, önermesel

²⁰⁶ Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s. 57.

²⁰⁷ Söz konusu görüşler için bkz. Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Dilâle*, s. 51; Menkûr Abdulcelîl, *İlmü'd-Delâle*, İttihâdu'l-Küttâbi'l-Arab, Dımaşk, 2001, s. 81; Salâhuddîn Sâlih Haseneyn, *ed-Delâle ve'n-Nahv*, s. 21; Mehdî Es'ad Arâr, *Cedelu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ*, s. 32.

²⁰⁸ Aksan, *Anlambilim*, s. 50-58.

²⁰⁹ Bor, *Dil Düşünce ve Anlam*, s. 66.

²¹⁰ Palmer, *Semantik*, s. 83.

anlam, merkezi anlam ve dolaysız anlam; mecazî anlam için ise ikincil anlam, izafî anlam, arazî anlam, tazammunî anlam ve istintacî anlam gibi terimler de kullanılmaktadır.²¹¹ Bu iki durumda da dilsel birimler, toplumsal uyuşım sonucunda, dil dışındaki şeylere -hâricî varlık veya zihinsel içerik- sembol olmaktadır. Bunun dışında lafız için dinsel ve bilimsel sahalarda yeni anlamlar gündeme gelebilmekte, lafız yeni vaz'larla yeni anlamlar kazanabilmektedir.²¹² Buraya kadar ifade ettiğimiz anlam türlerini genel olarak **sözlüksel anlam** üst başlığı altında incelemek mümkündür.

Anlama ilişkin ikinci üst başlık **işlevsel anlam**dır. İşlevsel anlam, dilsel birimlerin sözlüksel anlamlarından bağımsız olarak yapısal özelliklerinden ve cümle içindeki diğer dilsel unsurlarla olan ilişkilerinden elde edilmektedir. Burada dilsel birimin dış gerçeklik veya zihinsel içerikle olan ilişkisi ya da farklı kullanımları söz konusu değildir. Sesbilim, sarf ve nahiv ilimlerinin ortaya koyduğu veriler, gramatik anlam olarak da adlandırılan bu anlam türünün temel belirleyicileri konumundadır.

Anlama ilişkin üçüncü üst başlık, sözlüksel anlam ve işlevsel anlamın dili çevreleyen belirli koşulların birlikteliğinde birleşmeleri sonucunda ortaya çıkan **bağlamsal anlam**dır.

1. Sözlüksel Anlam

Üçlü anlam tasnifinde işlevsel anlam ile bağlamsal anlamın karşısında konumlanan ve el-ma'ne'l-kâmusî²¹³, el-ma'ne'l-lugavî²¹⁴, el-ma'ne'l-örfî²¹⁵, el-ma'ne'l-ictimâî²¹⁶, el-ma'ne'l-mutlak²¹⁷ gibi terimlerle ilişkili olan sözlüksel anlam; burada hem lugavî anlam-ıstilahî anlam tasnifindeki iki anlam türünü, hem de kelimenin kullanımında

²¹¹ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Dilâle*, s. 36-37; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 204; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 82; Palmer, *Semantik*, s. 48.

²¹² Vaz' türleri için bkz. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 74-75.

²¹³ Mahmûd es-Sa'rân, *İlmu'l-Luga*, s. 251.

²¹⁴ Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 103.

²¹⁵ Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I, 334.

²¹⁶ İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, s. 48.

²¹⁷ el-Berkâvî, Abdulfettah Abdul'alîm, *Delâletu's-Siyâk beyne't-Turâs ve İlmi'l-Lugati'l-Hadîs*, Dâru'l-Kutub, Kahire, 1991, s. 43.

ortaya çıkan hakikat-mecaz²¹⁸ olgularıyla yine vaz‘ ve kullanıma dair iştirak²¹⁹, kinaye, ezdâd gibi diğer kategorileri içine alacak şekilde kullanılmaktadır. Dolayısıyla çalışmada sözlüksel anlam dendiğinde kelimelerin lugavî anlamlarını ortaya koyan sözlükler olduğu kadar farklı kullanımlarını ve mecazî anlamlarını tespit eden sözlükler, ıstılah sözlükleri, müşterek, mürâdif ve ezdâda dair sözlüklerde bulunan tüm anlamlar kastedilmiş olmaktadır.

Sözlüksel anlam, klasik kaynaklarda kelimenin sahip olduğu ilk ve en güçlü anlam olarak ifade edilmiştir. Kelimenin üç delâletinden bahseden İbn Cinnî bunlardan ilkinin lâfzî delâlet olarak adlandırmaktadır. Örneğin, قام kelimesi, lafzî itibarıyla kalkma eylemine delâlet etmektedir. Aynı şekilde مَرَقَاة kelimesi yükselme eylemine, الصَّرَب kelimesi vurma eylemine, قَاعِد kelimesi oturma eylemine, قَطَعَ kelimesi kesme eylemine صَارَب kelimesi vurma eylemine delâlet etmektedir. İbn Cinnî’ye göre lâfzî delâletin istidlâlî bir niteliğe sahip olmaması ve toplumsal uyuşma dayanması, onu kuvvet açısından birinci sırada konumlandırmaktadır. Söz konusu tüm anlamlar kelimenin lafzından, yani kök harflerinden, zorunlu olarak ve zihinsel bir çaba harcanmadan elde edilmektedir.²²⁰

Kelimeler, sözlüksel anlam açısından iki gruba ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, sözlüksel anlamları ile aralarında doğal ilişki olan yansıma (onomatopoeia) kelimeleridir. Tüm dillerde genel söz varlığının küçük bir kısmını oluşturan bu kelimeler için Arapça’da kahkaha atma (القَهْقَهَة), miyavlama (المواء), şırıltı (الخرير) ve kesmek, kemirmek (القطع) gibi aynı semantik alana ait fiiller örnek olarak gösterilebilir. Nitekim bunlar, sırasıyla insan, hayvan ve diğer tabiat unsurlarına ait seslerle insan veya hayvan fiillerini temsil eden yansıma kelimeleridir. İkinci grup kelimeler ise anlamları ile aralarında nedensiz ve uyuşma dayalı sembolik ilişki bulunan kelimelerdir. Dilin söz varlığının büyük bir kısmını bu kelimeler oluşturmaktadır.²²¹ Bu noktada Müslüman düşünürler dil kavramını, dilin hareket ve işaret gibi diğer gösterge sistemleri ile aynı karaktere sahip

²¹⁸ Sözlüksel anlam teriminin mecaz olgusunu da içine alacak şekilde kullanılması, mecazın kelimenin işlevsel anlamı ile ilgisinin olmaması ve sözlüksel anlam üzerindeki toplumsal veya bireysel tasarruflarla ilgili olması itibarıyla doğru değildir. Yoksa dildeki tüm mecazları sözlüklerde bulmak mümkün değildir.

²¹⁹ İştirak, terâdüf ve tezat; sözlüksel anlama ilişkin olgular olarak kelimeler arası anlamsal ilişkiler (el-alakât ed-delâliyye/semantic relations) kavramı içinde değerlendirilmektedir. Bkz. Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 121.

²²⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 98.

²²¹ Ali Abdolvâhid Vâfî, *Fıkhu'l-Luga*, s. 136-137; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 106.

bir göstergeler sistemi olması üzerinden geliştirmişlerdir. Abdulkâhir el-Curcânî, daha sonra Saussure'nün yeni bir boyut daha ekleyerek derinleştirdiği lafız-mana ilişkisinin öze dair ve zorunluluk arz eden bir ilişki olmayıp toplumsal uylaşım ilişkisi olduğu kanaatindedir. Buna göre “vurma” lafzı ile bu lafzın dış dünyada delâlet ettiği vurma eylemi arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Lafız sadece eyleme delâlet eden bir gösteren durumundadır. Üzerinde uylaşım sağlanması durumunda başka bir dilsel göstergenin de söz konusu eyleme delâlet etmesi mümkündür.²²²

Sözlüksel anlama ilişkin düz anlam (denotation)-yan anlam (connotation) ayrımı yapılmaktadır. İbrahim Enîs'in “delâle merkeziyye-delâle hâmişîye” (الدلالة المركزية والهامشية) şeklinde ifade ettiği bu kavramlardan ilki, kelimenin belirttiği nesneler sınıfını, dış dünyada gönderimde bulunduğu mantıksal ve bilişsel anlamını ifade eden ve bilimsel söylemde egemen olan anlamdır. İkincisi ise kullanım sırasında kelimenin düz anlamına katılan, bildirilişimin tüm taraflarınca algılanmayan, bireysel yönleri olduğu gibi toplumsal ve tarihi özellikler de taşıyan ve edebi söylemde egemen olan duygusal çağrışımları, ikincil kavram ve izlenimleri ifade etmektedir. Örneğin,

- (1) مَاتَ فُلَانٌ (Falanca öldü.)
- (2) تُوُفِّيَ فُلَانٌ (Falanca vefat etti.)
- (3) لَقِيَ فُلَانٌ رَبَّهُ (Falanca Rabbine kavuştu.)

cümlelerindeki مَاتَ fiili, تُوُفِّيَ fiili ve لَقِيَ ifadesi aynı düz anlama sahiptir. Ancak ikinci ve üçüncü fiillerde birinci fiilde olmayan dinsel çağrışım ve saygı ifadesi bulunmaktadır. Söz konusu çağrışımlar, yan anlam olarak tanımlanmaktadır. Tilki kelimesi için kurnazlık ve hile, Ağustos kelimesi için aşırı sıcak ve tatil gibi yan anlamlardan bahsetmek mümkündür.²²³

Kelimenin sözlüksel anlamının tespitine yönelik çalışmalarda anlamı dilsel ifadenin işaret ettiği hâricî varlık olarak tanımlayan göndergesel yaklaşım, anlamı zihinsel içerik olarak gören kavramsal yaklaşım ve anlamı dil içinde kullanım ve bağlama dayalı olarak açıklayan bağlamsal anlam yaklaşımı ön plana çıkmaktadır. Bu üç temel yaklaşım biçimi dışında anlamın kelimeler arası anlamsal ilişkilerde (semantic relations) aranması gerektiğini savunan “anlam alanı kuramı” (semantic field theory/ نظرية الحقل)

²²² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nas es-Sulta el-Hakîka el-Fikru'd-Dînî beyne İrâdeti'l-Ma'rife ve İrâdeti'l-Heymene*, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, ed-Dâru'l-Beyzâ, 1995, s. 78.

²²³ İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, s. 106; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 108; İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 107, 265; Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 85, 215.

(نظرية الحقل المعجمي) veya diğer adıyla sözlüksel alan kuramı (lexical field theory) bulunmaktadır. Bu kurama göre kelimeler belirli anlam alanlarında toplanmakta ve bir kelimenin anlamının tespiti için aynı alana ait kelimeleri birbirine bağlayan anlamsal ilişkilerin tanımlanması gerekmektedir.²²⁴ Dolayısıyla kelime anlamı, aynı anlam alanına ait diğer kelimelerle olan ilişkilerinin toplamıdır. Kelimeler genel olarak somut-soyut şeklinde genel anlam alanlarına göre tasnif edilebildiği gibi akrabalığa delâlet eden kelimeler veya deniz hayatına ilişkin kelimeler şeklinde birçok anlamsal alan tanımlanabilmektedir. Örneğin bitki, ağaç, yeşil ve yeşermek kelimeleri, aynı anlamsal alana ait kelimeler olarak tasnif edilebilmektedir. Bu yaklaşımda kelimenin anlam değeri tek başına ortaya çıkmamakta aksine dâhil olduğu anlamsal alandaki konumu ile tanımlanmaktadır. Burada aynı alana ait kelimeler arasındaki anlamsal ilişkiden söz edilebildiği gibi farkı alanlara ait kelime grupları arasında da anlamsal ilişkiler söz konusu olabilmektedir.²²⁵ Arap sözlükçülüğünde müstakil konulara ait kelimeleri derleyen *el-İbil*, *el-Hayl* ve *el-Vuhûş* gibi risalelerle *el-Garîbu'l-Musannef* ve *el-Muhassas* gibi kelimeleri konularına göre tasnif eden sözlükler, anlam alanı kuramı ile yorumlanabilecek ve kuramın uygulanması için uygun bir zemin oluşturacak nitelikte eserlerdir.²²⁶

Dilin epistemolojik ve iletişimsel yönleri göz önüne alındığında sözlüksel anlamın iki temel kavram ve iki ayrı disiplinle ilişkili olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, lafızların belirli anlamlara karşılık olarak belirlenmesi, lafız-mana ilişkisi ve delâlet türlerini konu edinen vaz‘ ilmidir. Buna göre lafızlar vaz‘²²⁷ açısından küllî ve cüz’î olarak sınıflandırılmakta, lafızların manalara delâletinin niteliği ise mutâbakat, tazammun ve iltizam türlerine ayrılmaktadır.²²⁸ Bunun anlamı, bazı kelimelerin sözlüksel anlam itibarıyla küllî manalar için bazılarının ise cüz’î manalar için vazedilmiş olmasıdır.²²⁹ Sözlüksel anlamın ilişkili olduğu ikinci disiplin beyân ilmidir. Bir anlamı değişik yollarla

²²⁴ Lyons, John, *Semantics Vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, s. 267; Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Dilâle*, s. 79; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 143.

²²⁵ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Dilâle*, s. 79-80; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 143-144.

²²⁶ Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 144, 154.

²²⁷ Fukahâ metodu ile yazılan fıkıh usûlü eserlerinde lafızlar vaz‘ açısından çoğunlukla âm, hâs, müşterek ve müevvel olmak üzere dört başlık altında incelenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İltâş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 310-311.

²²⁸ Klasik mantıkta lâfzî-vaz‘î delâletin kısımları hakkında ayrıntılı bilgi için çalışmanın birinci bölümünün Mantık İlmi ve Delâlet başlığına bakınız.

²²⁹ Fazhoğlu, Şükrân, "Vaz'", *DİA*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, XLII, 577.

ifade etmenin usûllerini konu edinen²³⁰ beyân ilminde *istimal*²³¹ kavramı ön plana çıkmakta ve lafzın vazedildiği anlamda kullanılıp kullanılmadığı incelenmektedir. Bu anlamda ifade şekilleri (suver-i beyâniye) denilen mecaz, kinaye ve istiare ile mutâbakat, tazammun ve iltizam gibi delâlet türleri arasında ilişki bulunmaktadır.²³²

Sözlüksel anlam, genel dilbilimin bazı alt dalları ile de ilgilidir. Bunlar; dilin anlam boyutunu kelime veya cümle düzeyinde inceleyen anlambilim (semantics/ علم الدلالة), dilin sözlüksel birimlerinin tümünü ifade eden söz varlığı (vocabulary/ علم المفردات) ve dildeki sözlüksel birimleri dilbilim yöntemleri ile inceleyen ve onları sözlüksel anlamları ile tasnif eden sözlükbilim²³³ (lexicology/ علم المعاجم) alt dallarıdır.²³⁴

Özetle sözlüksel anlam incelemelerinde, lafızların dil koyucu tarafından belirlenen anlamları ile dili konuşanlar tarafından kullanılan anlamları söz konusu olmaktadır.

2. İşlevsel Anlam

Dil koyucu tarafından sözlüksel anlamı belirlenen lafızlar, cümle anlamının tespitinde etkili olan bir başka anlam türüne daha sahiptirler. İşlevsel anlam, gramatik anlam, yapısal anlam, kavaidî anlam gibi terimlerle de ifade edilen bu anlam türü; ses, biçim ve sözdizimi olmak üzere üç düzeyde incelenmektedir. Bunlardan birincisinde dili oluşturan seslerin kelimelerin oluşumunda ve cümle kuruluşunda yerine getirdikleri işlevler söz konusudur. Bu düzeyde seslerin yapısal görevleri, kelimedeki ziyade ve ses değişimleri, kelimenin hecelere ayrılması, söz ediminde vurgu, tonlama ve vakf gibi unsurlar ön plana çıkmaktadır. Buna göre Arap dilinde sahih ve illetli harfler, işlevleri açısından farklılık göstermektedir. Sahih harfler, illetli harflerden farklı olarak kelime köklerini oluşturmakta ve bu yönüyle iştikak açısından belirleyici olmakta, hecenin ilk

²³⁰ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut, 2007, s. 238.

²³¹ Fukahâ metodu ile yazılan fıkıh usûlü eserlerinde lafızlar istimal açısından hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye olmak üzere dört başlık altında incelenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 310-311.

²³² Mecaz, kinaye ve istiare gibi ifade şekilleri ile mutâbakat, tazammun ve iltizam gibi delâlet türleri arasındaki ilişki hakkında bilgi için çalışmanın birinci bölümünün Mantık İlmi ve Delâlet başlığına bakınız.

²³³ Sözlükbilim (lexicology) ile sözlükçülük/sözlükbilgisi (lexicography) arasında ayırım yapılmaktadır. Sözlükbilim, sözlüksel anlamı ve onunla ilişkili anlamsal sorunları inceleyen teorik bir bilim olarak; sözlükçülük ise sözlük yapımı ve bu etkinliğe ilişkin yöntemleri inceleyen uygulamalı bir bilim olarak kabul edilmektedir. Arapça’da sözlükbilim için علم المعاجم terimi, sözlükçülük için علم صناعة المعجم veya علم المعاجم التطبيقي terimleri kullanılmaktadır. Bkz. Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 102.

²³⁴ Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 99.

sesini oluşturmakta, hareke ve sükûn kabul etmekte, ötümlü (mehmûs) ve ötümsüz (mechûr) türlerine ayrılmaktadır. İllet harfleri ise sahih harflerden farklı olarak sözün gücü ve ahengi açısından önem kazanmakta ve bu yüzden aruz ilminde sahih harflere göre daha önemli görülmekte, sahih harflerin oluşturduğu aynı kökteki farklı kelimelerde anlam ayırıcı işlev yerine getirmekte, vurgu ve tonlama için vazgeçilmez olmakta ve i'râb alâmeti olarak işlev görmektedirler. Sesbilimin ortaya koyduğu diğer verilerle seslerin konuşma olayı ve iletişimde yerine getirdiği işlevler de işlevsel anlamın bu türü ile ilgili hususlardır.²³⁵

İşlevsel anlamın ikinci düzeyi biçim dizgesi ile ilgilidir. Burada dilsel birimin yapısı, onun sözlük anlamına ek anlamlar katmaktadır. İbn Cinnî bunu sînâî delâlet olarak ifade etmektedir. Örneğin, قَامَ fiilinin yapısı onun mâzî zamanlı olduğuna, مَرْقَاة kelimesinin sıygası ve ilk harfinin kesra oluşu alet ismi olduğuna, الضَرْبُ kelimesinin yapısı onun mâzî, hâl ve istikbal olmak üzere üç zaman için de uygun olduğuna, قَاعِد kelimesinin sıygası eylem sahibinin varlığına, قَطَعَ fiilinin sıygası ise hem geçmiş zamanlı bir fiil olduğuna hem de eylemin çokça yapıldığına, ضَارَبَ fiili ise eylemin ortaklaşa gerçekleştirildiğine delâlet etmektedir.²³⁶ Bu örnekler ve benzerleri, dilsel birimin sözlüksel anlamı dışındaki morfolojik anlamları temsil eder. Bunlara dilek (talep), oluş (sayrûret) ve dönüşlülük (mutâva'a) gibi anlamlarla fiilin malum/meçhul sıygada olmasının ya da ismin câmid/müştak olmasının cümleye kattığı anlamlar da eklenebilir. Arap dilindeki kelimelere bu açıdan bakıldığında anlamın, sülâsî kök ve sıyga olmak üzere iki temel üzerine kurulu olduğu görülmektedir.²³⁷ Biçim düzeyinde dilsel birimin yapısı dışında başka unsurların belirlediği işlevsel anlamlar da bulunmaktadır. Örneğin dilsel birimin Arap dilindeki kelime tasnifi açısından sahip olduğu konumun belirlediği ismiyet, fiiliyet, harfiyet gibi anlamlar dışında dilsel birimin tasrifinin belirlediği ifrâd-tesniye-cem', tekellüm-hitâb-gaybet, tezkir-te'nîs, tarif-tenkir gibi anlamlar Arap dilinde biçim düzeyinde görülmektedir.²³⁸

İşlevsel anlamın temsil edildiği üçüncü düzey ise dilsel birimlerin cümle içindeki konumlarının ve terkipteki diğer birimlerle olan ilişkilerinin belirlediği sözdizimsel anlamdır. Fâiliyet, mef'ûliyet gibi özel nahiv konularına ait anlamlar, haber-inşâ, isbat-

²³⁵ Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 13; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 35, 68-72.

²³⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 98.

²³⁷ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 31.

²³⁸ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 35-36.

nefiy, emir-nehiy, şart ve istifham gibi cümle türlerinin ifade ettiği anlamlar, edatların, sıfat ve izâfet gibi terkiplerin sahip olduğu anlamlar, cümle unsurlarına ait takdim-tehir, hazif-zikir, tarif-tenkir gibi hususlara ilişkin anlamlar, işlevsel anlamın terkip düzeyinde ele aldığı hususlardır.²³⁹ Sözdizimsel anlama ilişkin bu hususlar üç başlıkta toplanabilir: Birincisi, harf-i cer ve atıf harfleri gibi edatların işlevleri; ikincisi fâiliyet, mef'ûliyet gibi özel sözdizimsel işlevler; üçüncüsü ise şart, kasem, istifham gibi cümleye ilişkin genel sözdizimsel işlevlerdir.²⁴⁰

İşlevsel anlama ilişkin üç düzeyden birincisi sesbilimsel anlam (المعنى الصوتي), ikincisi morfolojik anlam (المعنى الصرفي البنيوي), üçüncüsü de sözdizimsel anlam (المعنى النحوي التركيبي) olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu üç anlam düzeyinin kesin çizgilerle birbirinden ayrılması ve dilsel analizin tamamen bağımsız düzeylerde gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Nitekim ses ve sıyga arasında karşılıklı ilişki bulunmakta, kelimedeki yapısal değişimler ses unsuruna dayanmakta, kelimenin sıygasındaki ziyade sözdizimsel değişime yol açabilmekte ve sıyganın türü gramatik işlevi belirleyebilmektedir. Erken dönem eserlerinin bu düzeyleri bir arada ele alması da söz konusu birliktelikten kaynaklanmaktadır.²⁴¹ İşlevsel anlamın üç düzeyinde de anlam, dilsel birimin yerine getirdiği işlevlerin toplamına denk düşmektedir.²⁴²

İşlevsel anlama klasik nahiv anlayışındaki kelime tasnifi açısından bakıldığında isim ve fiil türündeki kelimelerin, sözlüksel anlamları yanında işlevsel anlam da kazandıkları, harf kategorisindeki kelimelerin ise sadece işlevsel anlama sahip oldukları görülmektedir. Bu bağlamda işlevsel anlam, kelimenin sözlüksel anlamı ile işlevsel anlamının nahiv bilginleri tarafından ayırt edilme biçimleri ve işlevsel anlamın cümle anlamının tespitindeki rolü olmak üzere iki husus üzerinden ele alınabilir.

Kelimenin sözlüksel anlamı ile işlevsel anlamının ayırt edilmesi ve işlevsel anlamın alt dallarından olan morfolojik anlam ile sözdizimsel anlam arasındaki farkı göstermesi bakımından aşağıdaki örnek önemlidir. Buna göre,

“... جاء صاحب الدار” cümlesinde صاحب kelimesindeki bâ harfinin zammesi, hem kelimenin s-h-b kökünden elde edilen sözlüksel anlamından, hem de kelimenin sıygasından elde edilen ism-i fâil

²³⁹ Mahmûd Fehmi Hicâzî, *Medhal ilâ İlmi'l-Luga*, s. 142; Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I, 334; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 37.

²⁴⁰ Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 104.

²⁴¹ Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 14.

²⁴² Mahmûd Fehmi Hicâzî, *Medhal ilâ İlmi'l-Luga*, s. 142; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 39.

anlamından farklı bir anlama delâlet etmektedir. Bu anlam 'gelme' eyleminin صاحب kelimesine isnad edilmesinden doğan fâiliyet anlamıdır ve zamme ile ortaya çıkmaktadır.”²⁴³

ifadesinde işlevsel anlam düzeylerine işaret etmek üzere sıyga, isnad ve zamme terimlerinin kullanıldığı görülmektedir. Zaten nahiv ilmi, terkip ve cümleyi ele aldığı için, sözlüksel anlamları değil gramatik anlamları konu edinmektedir.²⁴⁴

Erken döneme ait kaynaklarda mana kelimesinin sözlüksel anlam yanında işlevsel anlam için de kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, İbn Cinnî'nin “*İ'râb, lafızlardaki manaları ortaya çıkarmaktır.*”²⁴⁵ şeklindeki ifadesinde mana kelimesinin sözlüksel anlam için kullanılmadığı açıktır. Çünkü İbn Cinnî tanımının devamında, aynı kelimelerden oluşan أَكْرَمَ سَعِيدًا أَبُوهُ ve أَكْرَمَ سَعِيدًا أَبَاهُ cümlelerini örnek olarak göstermektedir. Nitekim bu cümlelerde i'râb, fâiliyet ve mef'ûliyet gibi işlevlerden elde edilen anlamları ortaya koymaktadır. İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise aşağıdaki ifadelerinde mana kelimesi ile işlevsel anlamları kastettiğini açıkça ortaya koymaktadır:

“Allah, i'râbı, sözün ziyneti, lafızların süsü, bazı durumlarda da denk iki sözün ve fâil-mef'ûl gibi farklı iki anlamın ayırt edicisi kılmıştır.”²⁴⁶

Nahiv bilginleri, mana terimi ile bazen kelimenin cümledeki konumunu ifade eden söz konusu sözdizimsel anlamları, bazen kelimenin yapısına ilişkin morfolojik anlamları bazen de bağlama ilişkin unsurları kastetmişlerdir.²⁴⁷

Sözlüksel anlam-işlevsel anlam ayrımı, lafzın üstünlüğü ve fesahat tartışmalarında da ortaya çıkmaktadır. Abdulkâhir el-Curcânî'nin aşağıdaki ifadelerinde bunu görmek mümkündür:

“Şu hâlde kelimelere, öncelikle, sözdizimine girmeden yani kelimeler birleşerek haber, emir, nehiy, soru, taaccüb gibi ifade biçimleri oluşmadan ve cümle içinde ancak kelimelerin birlikte kullanılması ile ifade edilebilecek bir anlamı ifade etmeden önce bakılmalıdır. Sözlük anlamlarına delâletleri bakımından iki lafız arasında delâlet üstünlüğü düşünülebilir mi? Mesela 'racül' lafzının, taşıdığı anlama delâleti, 'feras' lafzının, taşıdığı anlama delâletinden çok mudur? Yine aynı anlama delâlet eden iki lafızdan birinin, anlamını diğerinden daha iyi yansıttığı söylenebilir mi? Mesela 'leys' lafzının bilinen yırtıcı hayvana delâleti, 'esed' lafzının delâletinden daha çok mudur? Yine Arapça ve Farsça gibi iki dil arasında karşılaştırma yapsak 'racül' lafzının, Farsçada aynı anlam

²⁴³ Mâzin el-Mubârek, *Nahve Va'yin Lugavi*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1979, s. 73-74.

²⁴⁴ Abduh er-Râcihi, *Fikhu'l-Luga fi'l-Kutubi'l-Arabiyye*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, ty., s. 162.

²⁴⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 35.

²⁴⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilu Muşkili'l-Kur'ân*, s. 14.

²⁴⁷ Abdusselâm es-Seyyid Hâmid, *eş-Şekl ve'd-Delâle*, Dâru Garib, Kahire, 2002, s. 27-28; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 220.

için kullanılan lafızdan (merd) daha açık olduğunu söyleyebilir miyiz? İki kelimenin bir sözdizimi içindeki yerine bakmaksızın, birinin diğerinden daha çok kullanılan alışıldık bir lafız (me'luf), diğerinin ise nadir bir lafız (garib) olduğu veya birinin harflerinin daha hafif ve birbiri ile uyumlu, diğerinin ise söylenmesi zor olduğu dışında bir üstünlük karşılaştırması yapmak mümkün müdür? Bir lafzın sözdizimindeki yerine, anlamının cümle içindeki diğer lafızların anlamı ile uyumluluğuna ve cümlenin telaffuzundaki akıcılığı koruduğuna bakmaksızın 'bu lafız fasihtir' diyen birini gördün mü?"²⁴⁸

Curcânî, yukarıdaki ifadelerinde nazım kavramına vurgu yapmaktadır. Ona göre nazım; söz inşa edilirken nahiv kurallarının gözetilmesi, kelimelerin birbirine bağlanması, cümle öğelerinin nahiv ilminin gerektirdiği anlam ve hükümler doğrultusunda sıralanması²⁴⁹ işlemlerinden ibarettir. Sözü'n üstünlüğü, lafızların sözlüksel anlamlarında değil sözdiziminde aranmalıdır. Curcânî, daha sonra ta'lik kavramının ne anlama geldiğini şu şekilde açıklamaktadır:

“Şu hâlde kelimelerin birbirine bağlanması ve aralarında bir anlam bağı kurulmasının ne anlama geldiğini açıklamamız gerekir. İncelediğimizde bunun aşağıda sıralayacaklarımız dışında bir şey olmadığını görürüz. a) Bir ismin bir fiile özne veya tümleç yapılması, b) İki isimden birinin diğerine haber yapılması, c) İki isimden birinin diğerine sıfat, te'kid ve bedel gibi yollarla tâbi kılınması, d) Cümle tamamlandıktan sonra bir ismin sıfat, hâl veya temyiz olarak zikredilmesi, e) Olumluluk çatısı; olumsuzluk, soru ve temenni çatılarından birine dönüştürülmek için cümlenin başına bu anlamları ifade eden bir edat getirilmesi, f) İki fiilden birinin diğerinin şartı olduğunu anlatmak için cümlenin başına şart anlamını ifade etmek için belirlenmiş harf veya şart anlamı yüklenmiş bir isim getirilmesi. Bu gibi işlemler yapılmadan kelimelerde sözdiziminden söz edilemez ve bunlardan hiçbir lafzın kendisi ile ilgili nitelik değildir.”²⁵⁰

Lafzın kendisine ait olmadığı belirtilen niteliklerin, lafzın sözlüksel anlamına ait olmayan ve işlevsel anlam ile ilgili nitelikler olduğu açıktır. Curcânî'ye göre sözdizimin doğruluğu, yanlışlığı veya üstünlüğüne dair bir yargının nahiv kurallarıyla ilgili olmaması mümkün değildir. Curcânî bu hususu, seçtiği şiir ve âyet örnekleriyle açıklamaktadır. Bunlardan biri şu şekildedir:

“Söylediklerimizi daha net bir şekilde görmek istersen İbrahim İbnü'l-Abbâs'ın şu şiirini incele:

فلو إذ نبا دهرٌ وأنكرَ صاحبٌ / وسلطَ أعداءٌ وغابَ نصيرٌ
تكونُ عن الأهوازِ داري بنَجْوَةٍ / ولكن مقاديرَ جَرَتْ وأُمُورُ
وإني لأرْجو بعدَ هذا مُحَمَّدًا / لأفْضَلَ ما يُرجى أخٌ ووَزيزُ

²⁴⁸ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 55.

²⁴⁹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 81, 16, 85.

²⁵⁰ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 63.

Bu şiirdeki ifadenin ne kadar tatlı, güzel ve parlak olduğunu görüyorsun. Bunun sebebini araştırdığında bu tatlılığın şu sebeplerden kaynaklandığını göreceksin. 1) فلو تكون عن الأهواز بنجوة (1) 2) كان (2) 3) فلو إن نبا الدهر (3) 4) وأنكرت صاحبًا (4) demek yerine, إن نبا demek yerine, نبا zarf öbeğini, âmili olan تكون fiilinin önüne almak (takdim). 2) كان yerine تكون fiilini kullanmak. 3) فلو إن نبا الدهر kelimesini nekra olarak kullanmak ve bu ifadeye atfedilen ifadelerde de nekra tercihini sürdürmek. 4) وأنكرت صاحبًا demek yerine وأنكرت صاحبًا demek. İlk iki beyitte sana saydıklarımın başka sözdizimini güzel kılan herhangi bir husus göremezsin. Saydıklarım ise görüldüğü gibi tamamen nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlardır (meânî'n-nahv).²⁵¹

Bu ifadelerden, cümleden koparılan lafızlarda tek başlarına fesahatin söz konusu olamayacağı sonucu çıkarılabilir. Nitekim Kur'ân'ın fesahatine ilişkin tartışmaları değerlendiren Curcânî, aşağıdaki ifadelerinde tercihini açıkça anlamdan yana kullanmaktadır:

“Akıldan bir behresi olan kimse ﴿يَحْسِبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُو فَاخَذَهُمْ﴾ âyetine²⁵² baktığında âyetteki kelimelerin üzerine birer birer parmağını basarak bu fasihtir şu fasihtir demez. Zira âyetteki fesahatin sebebi, hiç kuşkusuz anlama ilişkin şu hususlardır. Birincisi, على lafzının ikinci mef'ûl yerinde bulunan mahzûf bir kelimeye bağlı olmasıdır. İkincisi, هم العدو cümlesinin atıfsız olarak gelmesidir. Üçüncüsü ise العدو kelimesinin marife olarak söylenmesi ve هم عدو denmemesidir. Dolayısıyla على lafzını, zâhir bir kelimeye bağlasan, هم العدو cümlesinin başına atıf harfı getirsen ve العدو kelimesinin başındaki tanımlığı (harf-i tarifi) kaldırıp يحسبون كل صيحة واقعة عليهم وهم عدو desen fesahatin tamamen uçup gittiğini görürsün.”²⁵³

Curcânî'nin âyete ilişkin ifadelerinde fesahatin sebebi olarak gösterdiği anlamsal unsurlar incelendiğinde bunların, kelimenin sözlüksel anlamı ile ilgili olmadığı görülmektedir. Nitekim hazif, atıf ve tarif gibi hususlar, işlevsel anlama ilişkin hususlardır.

Sözlüksel anlam ile işlevsel anlam arasındaki fark, i'râb ve kelimadan hangisinin daha önce olduğu tartışmasında da dile getirilmiştir. Nitekim Zeccâcî (ö. 337/949), söz konusu tartışmayı ele alırken i'râbın delâlet ettiği anlam ile kelimenin vazedildiği anlamı birbirinden ayırır. Ona göre i'râb, anlamları ortaya koymak ve onlara delâlet etmek için söze sonradan dâhil olan bir ilinektir. Dolayısıyla i'râb edilmeyen kelimeler, sahip oldukları sözlüksel anlamlardan bir şey kaybetmemektedir. Örneğin mebnî isimler, ismiyete ve vazedildikleri anlama delâlet etmeye devam etmektedir. Dolayısıyla i'râbın

²⁵¹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 86-87.

²⁵² Münâfikûn, 63/4.

²⁵³ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 340.

delâlet ettiği anlam, kelimenin vazedildiği anlamdan hem farklıdır hem de sonradır.²⁵⁴ Bu durumda kelimenin vazedildiği anlam ifadesi ile *sözlüksel anlam*, i'râbın delâlet ettiği anlam ifadesi ile de *işlevsel anlamın* bir türü olan sözdizimsel anlam kastedilmiş olmaktadır.

İşlevsel anlamın cümle anlamının tespitindeki rolü gereklilik ve yeterlilik kavramları çerçevesinde incelenebilir. Buna göre işlevsel anlamın cümle anlamının tespitinde gerekli bir unsur olduğunda şüphe yoktur. Nitekim hiçbir isnad ilişkisi kurulmadan ve ta'lik işlemi gerçekleştirilmeden rastgele sıralanan kelimelerin sözlüksel anlamları olmasına rağmen, anlamlı bir cümle oluşturması mümkün değildir. Örneğin,

لَا تُصَدِّقْهُ فَهُوَ كَذَّابٌ هَلْ يُعْقَلُ أَنْ تَنْضَخَ الْعَيْنُ بِالْغَطِّ فِي وَسْطِ الصَّحْرَاءِ بَعْدَ ثَوَانٍ

ifadesi,

لَا تُصَدِّقْهُ فِي وَسْطِ الصَّحْرَاءِ فَهُوَ هَلْ يُعْقَلُ فِي ثَوَانٍ الْغَطِّ كَذَّابَ الْعَيْنِ تَنْضَخُ

şekline çevrildiğinde anlamını yitirmektedir.²⁵⁵ İşlevsel anlamın cümle anlamını oluşturan temel unsurlardan biri olduğu belirtildikten sonra işlevsel anlamın cümle anlamının tespitinde yeterli olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Böyle bir soruyu, iki ayrı açıdan cevaplamak mümkündür. Bunlardan ilkinde sözlüksel anlamı olmayan uydurma lafızlardan oluşturulmuş ifadelerde, ikincisinde ise sözlüksel anlama sahip kelimelerden oluşturulmuş cümlelerde işlevsel anlam analizi yapılır. Her iki değerlendirmede de işlevsel anlamın cümle anlamı bütünündeki yeri belirginleştirilmiş olacaktır.

Sözlüksel anlamları olmadığı²⁵⁶ halde belirli bir dilsel kuruluştaki görev olarak i'râb edilebilen lafızlar, hem sözlüksel anlam-işlevsel anlam farkını ortaya koyması hem de salt işlevsel anlamın cümle anlamı için yeterli olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre حَنَكَفَ الْمُسْتَعِصُ بِسَقَاتِهِ فِي الْكَنْظِ ifadesi işlevsel anlama sahip lafızlardan oluşmaktadır. Çünkü bu lafızlar i'râb edilebilmekte, sözü dinleyen kimse حنكف lafzının fiil, المستعص lafzının fâil olduğunu ve diğer lafızların da hangi işlevi yerine getirdiğini hem sözdiziminden hem de lafızların bazı yapısal özelliklerinden anlayabilmektedir.²⁵⁷ Benzer şekilde aşağıdaki cümlelerde sözlüksel anlamı olmayan

²⁵⁴ ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshak, *el-İzâh fî 'İleli'n-Nahv*, Tahkik: Mâzin el-Mubârek, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996, s. 67.

²⁵⁵ İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, s. 48.

²⁵⁶ Lafızlar, vaz'a konu olup olmama bakımından mühmel ve müstamel kısımlarına ayrılmaktadır. Buna göre زَبَّ lafzı müstamel, تَزَّى lafzı ise mühmeldir.

²⁵⁷ Temmâm Hassân, *Menâhîcu'l-Bahs fî'l-Luga*, s. 193.

lafızlar, gramatik işlevleri itibarıyla dilsel değer kazanarak farklı şekillerde i'râb edilebilmektedir.

(1) الصَّاعِمُ يَصْنَعُ بُنْدُوسًا

(2) الصَّاعِمُ يَصْنَعُ صَنْعًا

(3) الصَّاعِمُ يَصْنَعُ تَفْعِيًّا

(4) الصَّاعِمُ يَصْنَعُ مَاشِقًا

Birinci cümlede بُنْدُوسًا lafzı mef'ûl bih, ikinci cümlede صَنْعًا lafzı mef'ûl mutlak, üçüncü cümlede تَفْعِيًّا lafzı mef'ûl leh, dördüncü cümlede مَاشِقًا lafzı hâl olarak i'râb edilebilmektedir. Böyle bir i'râba imkân tanıyan husus, kelimelerin yapısal özellikleri olduğundan anlama faaliyeti burada sözlüksel anlama değil, sıyga ve konuma dayanmaktadır.²⁵⁸

İşlevsel anlamın cümle anlamının belirlenmesi konusundaki yetersizliği, sözlüksel anlama sahip kelimelerden oluşturulmuş cümlelerde de ortaya çıkabilmektedir. Nitekim “*Renksiz yeşil düşünceler, öfkeli bir şekilde uyumaktadır.*” (Colorless green ideas sleep furiously.) cümlesi, gramatik açıdan doğru olduğu halde, kelimeler arasında semantik uyum bulunmadığı için, anlamsız kabul edilir.²⁵⁹ İnsan zihni, zihinde bulunan dil kuralları mekanizması (dil örgüsü) sayesinde daha önce hiç duyulmamış cümleler üretebilmektedir.²⁶⁰ Dolayısıyla Arapça bir cümlede i'râbla beraber rütbe, rabt, iftikar, ihtisas gibi karineler²⁶¹ bir araya gelmiş olsa da bunlar neticede i'râbî-tahlilî bir anlam ortaya çıkacak ve cümle anlamına ulaşmak mümkün olmayacaktır. Bu durum aşağıdaki ifadede açıkça görülmektedir:

“تَرَبَّصَ الصَّبَاحُ بِالقَصِيْدَةِ فَمَرَّجَهَا فَكُنَمَا ابْتَلَعَ مَوْقَ ابْنِهَا 'Sabah kasideyi gözetledi ve onu meraya salıverdi.

Sanki onun koltuk altının göz pınarını yutmuştu.' Söz, yargı bildirmek ve anlamlı olmak (müfid) zorunda olduğuna göre kelimeleri i'râb edilebilir olsa da bu ifade söz değeri taşımaz. İfade şu sebeplerden dolayı uyumunu kaybetmiştir. 1. Sabah gözetleyemez, çünkü niyeti yoktur. 2. Kaside gözetlenemez, çünkü tuzağa düşürülecek bir av olamaz. Aynı şekilde meraya salıverilmesi de söz konusu değildir. 3. Gecenin mecaz olarak bazı şeyleri yutması düşünülebilir; ancak sabah herhangi bir şeyi yutmaz. 4. Sabah eğer bir şeyi yutacak olsa göz pınarı yutulacak bir cisim değildir. 5.

²⁵⁸ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 338.

²⁵⁹ Chomsky, Noam, *Syntactic Structures*, Mouton Publishers, Paris, 1957, s. 15; Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Dilâle*, s. 14.

²⁶⁰ Başkan, *Lengüistik Metodu*, s. 120.

²⁶¹ Rütbe, kelimenin cümledeki konumunu; rabt, cümle unsurları arasındaki gramatik bağlamsal ilişkiyi; iftikar, bir dilsel unsurun başka bir unsuru gerektirmesini; ihtisas ise bir dilsel unsurun yalnızca belirli unsurlarla kullanılabilmesini ifade etmektedir.

Koltuk altı için göz pınarı söz konusu olamaz. Görüldüğü üzere kelimeler sözlüksel anlam uyumlarını kaybetmiştir.”²⁶²

Burada i‘râb ile birlikte diğer karineler de bulunduğu halde, kelimelerin sözlüksel anlamlarındaki uyumsuzluk ve irtibatsızlıktan dolayı ifadenin anlamsız olduğu görülmektedir.

İ‘râb edilebildiği halde sözlüksel anlamı tam olarak anlaşılamayan kelimelerden oluşturulmuş ifadelerde de söz konusu iki anlam türü (sözlüksel anlam-işlevsel anlam) arasındaki farkı ortaya çıkmaktadır. Örneğin,

مَحْكُوكَةُ الْعَيْنَيْنِ مِعْطَاءُ الْقَفَا / كَأَنَّمَا قَدَّتْ عَلَى مَتْنِ الصِّفَا

تَمْشِي عَلَى مَتْنِ سَرَائِكٍ أَعْجَفَا / كَأَنَّمَا تَنْشُرُ فِيهِ مُصْحَفَا

beyitleri, Ebû Ubeyde (ö. 209/814) ve Asmaî (ö. 216/821) gibi dilciler tarafından anlaşılamamış ve Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) beyit hakkında “Bu bir Mecnûn’un sözüdür ve mecnunların sözlerini ancak mecnunlar anlar.” demiştir.²⁶³

Kelimelerin sözlüksel anlamları ile işlevsel anlamlarının bir araya gelmesi *makâl anlamı*, *lâfzî anlam*, *metnin zâhir anlamı* veya *harfî anlam* olarak adlandırılmıştır.²⁶⁴ Ancak bu anlam, sözü çevreleyen dış unsurlardan bağımsız olarak ele alındığı için anlamın belirlenmesi konusunda yeterli olmayabilmektedir. Mümkün ve muhtemel olan sözlüksel anlamlara sahip kelimelerin, söz konusu muhtemel anlamlardan hangisi için kullanıldığının tespit edilebilmesi için bağlama ihtiyaç duyulmaktadır.

3. Bağlamsal Anlam

Dil, toplumsal bir olgu olduğu için dilsel ifadelerin, kendilerini çevreleyen bağlamdan bağımsız olarak düşünülmesi mümkün değildir. Sözün sahibi, muhatabı, söylenme sebebi, gerçekleştiği zaman ve mekân gibi unsurlar dilsel ifadeyi çevrelemekte, ifade bu unsurlarla birlikte anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla ifadelerin sadece sözlüksel anlamları ile işlevsel anlamlarını bilmek anlamın belirlenmesinde yetersiz kalabilmektedir. Bu durumda ifadeyi çevreleyen ve temelde dilsel ve toplumsal olmak üzere iki yönü bulunan²⁶⁵ bağlama müracaat edilmesi gerekmektedir.

²⁶² Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi ‘i’l-Kur’ân*, I, 20.

²⁶³ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 140; Temmâm Hassân, *el-Lugatu’l-Arabiyye Ma ‘nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 184.

²⁶⁴ Temmâm Hassân, *el-Lugatu’l-Arabiyye Ma ‘nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 41, 337.

²⁶⁵ Riddetullah et-Talhî, *Delâletu’s-Siyâk*, s. 6. Bağlama ilişkin dil içi bağlam-dil dışı bağlam, dilsel bağlam-durum bağlamı (makâm), metin bağlamı-durum bağlamı şeklinde tasnifler de bulunmaktadır. Bunun dışında bağlamın dilsel, metinsel, iletişimsel, duygusal, tarihsel, epistemolojik ve kültürel

Bağlamın semantik işlevi, insan düşüncesinin her dönemde kavramaya çalıştığı konulardan biri olmuştur.²⁶⁶ Muktezâ-yı hâle mutâbakat olarak ifade edilen durum bağlamının hitabet ve şiirde dikkate alınmasının önemine ilişkin bazı ifadeler Eflatun ve Aristoteles'in kitaplarında bulunmaktadır.²⁶⁷ Bunun yanı sıra Arap edebiyatında da bağlamsal anlama ilişkin aşağıdaki tespit ve değerlendirmeler bulunmaktadır:

“Her makamın bir sözü vardır.”²⁶⁸

“Her kelimenin, diğer kelimelerle birlikte, söyleneceği bir yer vardır.”²⁶⁹

Söz konusu tespit ve değerlendirmelerde hâl, makâm, müşâhede, delil, karine ve mevkîf gibi terimler ön plana çıkmaktadır. Arap gramerine ait kitaplarda da cümle anlamının salt gramatik betimlemelerle ortaya konamayacağı, anlama faaliyetinde bağlamın da dikkate alınması gerektiği ve cümlelerin mütekellim, muhatap, zaman-mekân gibi bağlamsal unsurlarla birlikte ele alınması zorunluluğuna ilişkin ifadeler bulunmaktadır. Örneğin gramer açısından salt fâiliyet ve mef'ûliyet ilişkisi ifade eden ضرب محمد عليًا cümlesi, cümlelerin mütekellimi, muhatabı, söylenme amacı, fâil ve mef'ûl hakkındaki ön bilgilere göre farklılık gösterebilmektedir. Eylemin öznesi olan Muhammed'in sert, kaba, zalim bir kimse, nesnesi olan Ali'nin ise tam tersi kibar, zayıf ve ahlaklı bir kimse olması veya Muhammed'in bir çocuk ve Ali'nin yaşlı bir kimse olması cümleye ilişkin yargıları farklılaştırmaktadır. Dolayısıyla cümle anlamı, bağlamdan bağımsız olarak düşünülememektedir.²⁷⁰ Bu niteliğinin yanında bağlam, gramatik yapıların anlamlılığı hususunda ayırt edici olarak kabul edilmiştir. Nitekim Sîbeveyh'e göre bir bağlam ve kullanımda anlamlı (hasen) olan cümle başka bir bağlam ve kullanımda anlamsız (muhal) olabilmektedir. Buna göre;

“... Bu gibi işaret isimlerinden veya zamirlerden birini zikrettikten sonra -eğer sadece bir eylem veya nitelikten haber vermek istiyorsan- zâhir bir isim getirmek anlamsız (muhal) olur. İşaret ismi

düzeylerine vurgu yapan sınıflandırmalar da temelde söz konusu iki bağlam türüne dayanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Dilâle*, s. 69; Riddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk*, s. 41-42; Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, II, 65; Palmer, *Semantik*, s. 62, 155; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nas es-Sulta el-Hakîka*, s. 96, 122.

²⁶⁶ Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 157.

²⁶⁷ Muhammed Ganîmî Hilâl, *el-Mevâkıf'u'l-Edebiyye*, Nahdatu Mısır, yy., ty., s. 16. Bkz. Aristoteles, *Poetika Şiir Sanatı Üzerine*, Çeviren: Samih Rifât, Can Yayınları, İstanbul, 2016, s. 31.

²⁶⁸ el-Câhîz, *el-Hayevân*, III, 43; el-Câhîz, *Rasâilu'l-Câhîz*, II, 93; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982, s. 163; el-Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed, *Mecmau'l-Emsâl*, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, 1955, II, 198; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 256.

²⁶⁹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 256; el-Kazvînî, el-Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâga*, Tahkik: İbrahim Şemsuddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 20.

²⁷⁰ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 113-114.

ve zamirden sonra zâhir ismi zikretmek ancak şu durumlarda anlamlı olur. Zamirle kastedilenin örneğin Zeyd veya Amr olduğunu ismen muhataba tanıtmak, muhatap karşısında tehdit veya fâhrde bulunmak ya da kendini küçültmek. Çünkü bu durumlarda sen muhatapın bilmediği veya bilmediğini düşündüğün bir şeyi ona bildirmektesin... Dolayısıyla senin kardeşin veya tanıdığın bir adam, kendisi hakkında bir durumu bildirmek isteyerek *أنا عبد الله منطلقاً* derse bu söz anlamsız olur. Çünkü o, bu sözüyle sana gitme eylemini bildirmek istemektedir... Ancak aynı cümleyi duvarın arkasında veya senin bilmediğin bir yerde duran ve kendisine 'Sen kimsin? diye soru sorduğun bir adam söylerse bu söz anlamlı olur.’²⁷¹

Alıntı yapılan ifadede Sîbeveyh’in üzerinde durduğu muhataba kendini tanıtmak, tehdit, fâhr, kendini küçültme gibi maksatlar, muhatapın bilinen veya bilinmeyen bir kimse olması gibi hususlar şüphesiz sözü çevreleyen dışsal unsurlardır. Öyleyse dil, kullanıma ilişkin bağlamsal unsurlardan ayrı düşünülememekte ve dil içi veriler kadar sözü çevreleyen dil dışı veriler de önem arz etmektedir.²⁷²

Durum bağlamı, zaman ve mekân gibi faktörle çerçevesinde cümlede anlamlılığın belirleyicisi olan unsurlardan biri olarak ortaya çıkabilmektedir. Buna göre belirli bir cümlelerin hangi anlamda kullanıldığı, gramer yoluyla ancak sınırlı bir şekilde açıklanabilir. Diğer bir deyişle gramer, her zaman hedeflenen semantiği vermeyebilir. Örneğin bir bildirim cümlesi olan “Yağmur yağıyor.” cümlesi, yağmurlu bir havada dışarı çıkmak üzere olan bir çocuğa annesi tarafından söylenen “Yağmur yağıyor!” cümlesinden anlamca farklıdır. Bu anlamların cümleyi oluşturan 'yağmur' ve 'yağıyor' kelimelerinin toplumsal uyuşmaya dayalı sözlüksel anlamlarından veya ses, biçim ve sözdizimi gibi dilsel analiz düzeylerine bağlı işlevsel anlamlarından elde edilmesi mümkün değildir. Bu iki anlam türünün ortaya koyduğu veriler, bu noktada sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla zorunlu olarak durum bağlamına ihtiyaç duyulmaktadır.²⁷³ Dil dışı unsurların belirleyici olduğu söz konusu anlam için, bağlamsal anlam dışında makâmî anlam (المعنى المقامي) ve toplumsal anlam (المعنى الاجتماعي) gibi terimler de kullanılmıştır.²⁷⁴

İfade üzerinde belirleyici olan dil dışı bağlam; fâhr, medih, zem, dua, temenni gibi makamlar (sözün söylenme amacı) ile konuşma olayının gerçekleştiği toplumsal, kültürel ve tarihsel koşullarla ilgilidir. Sözün ne zaman, nerede, kim tarafından, kime karşı ve

²⁷¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 80-81.

²⁷² Nihâd el-Musâ, *Nazariyyetu'n-Nahvi'l-Arabî fî Dav'i Menâhici'n-Nazari'l-Lugavyyi'l-Hadîs*, Dâru'l-Beşîr, Amman, 1987, s. 102; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 116.

²⁷³ Bor, *Dil Düşünce ve Anlam*, s. 28; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 341, 344.

²⁷⁴ Muhammed Dâvud, *el-Arabiyye ve İlmu'l-Lugati'l-Hadîs*, Dâru Garib, Kahire, 2001, s. 184.

niçin söylendiği gibi hususlar, dil dışı bağlamın çerçevesini oluşturmaktadır. Buna göre, Şuarâ sûresinde geçen Firavun'un Hz. Musa'ya söylemiş olduğu sözüne²⁷⁵, bağlamına bakılmaksızın anlam vermek güçtür. Nitekim Arap dilinde 'küfr' kelimesi; örtmek/gizlemek, inkâr etmek ve nankörlük/küfrân-ı nimet gibi anlamlara sahiptir.²⁷⁶ Bağlama bakıldığında kelimenin üçüncü anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu söz; Firavun tarafından, sarayda, kendisine tebliğde bulunmak için gelen Hz. Musa'ya söylenmiştir. Firavun, daha önce bir Kıpti'yi kazara öldürmesine telmih yaparak Hz. Musa'nın nankörlüğünü iddia etmiştir.²⁷⁷ Benzer şekilde Hz. Ali'nin, muarızlarının "Hüküm yalnız Allah'ındır." şeklindeki sözlerini "*Kendisiyle batıl kastedilen hak bir söz.*" olarak nitelendirmesi, bağlamın anlam üzerindeki belirleyiciliğine örnek olarak gösterilmektedir. Çünkü âyet dini bağlamından koparılmış ve siyasi bir içerikte kullanılmıştır.²⁷⁸ Abdulkâhir el-Curcânî'nin Câhız'dan naklettiği aşağıdaki ifadeler de bağlamın önemini göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

“Tâvus, birgün dönemin Yemen valisi Muhammed b. Yûsuf'un meclisinden dönüşünde şöyle demişti: Bugüne kadar 'sübhânallah' diyerek kişinin günah işleyebileceğini sanmazdım. Biraz önce adamın birinin, Muhammed b. Yûsuf'a birinin sözünü ilettiğini duydum. Meclistekilerden biri, Muhammed'i öfkelenmek için 'sübhânallah' dedi.”²⁷⁹

Durum bağlamı, sözün iletişimsel boyutu çerçevesinde anlamın muhataba iletilmesinde önemli bir işleve sahiptir. Mutekellimin söz esnasındaki jest ve mimikleri, lafız dışında anlama etki etmektedir. Hatta hâl karinesinin anlam üzerindeki belirleyiciliği, sözün bir kısmının hazfedilmesine izin vermektedir. Nitekim birbiri ile konuşan iki kimseden birinin أَلَا تَا şeklindeki sözüne diğzerinin بَلَى فَا şeklinde cevap verdiği anlatılmaktadır.²⁸⁰ Benzer şekilde Arapların yolculuktan dönen kimse için kullandıkları خَيْرَ مَقَّمٍ ifadesi ile farklı durumlarda yine fiili hazfederek kullandıkları farklı ifadeler burada zikredilmelidir. Nitekim خَيْرَ مَقَّمٍ ifadesinde, gözlemlenen durum (الحال) (المشاهدة), قَيِّمَتْ fiilinin yerine geçmiştir. Dolayısıyla Arapların “Kulakla işitilen gözle

²⁷⁵ "Sonunda yaptığını yaptın. Sen kâfirlersin." Şuarâ, 26/19.

²⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 144.

²⁷⁷ Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 11.

²⁷⁸ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 338.

²⁷⁹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 35.

²⁸⁰ Burada أَلَا تَا ifadesi, أَلَا تَفْعَل ifadesinin yerine; بَلَى فَا ifadesi de بَلَى فَافْعَل ifadesinin yerine kullanılmaktadır. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 321; el-Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I-IV, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1997, II, 16.

görülen gibi değildir.” ve “Bazen işaret ibareden daha belîğdir.” şeklindeki ifadeleri, durum bağlamı-anlam ilişkisinin niteliği hakkında bilgi veren ifadelerdir.²⁸¹

İbn Cinnî, Arapların sözlerindeki illetlerin ve maksatların iki yolla tespit edilebileceğini ifade etmektedir. Bunlardan ilki, sözün illeti ile ilgili doğrudan rivayet edilen bilgilerdir. İkincisi ise durum bağlamıdır (مشاهدة أحوالهم). Nitekim anlamı tam olarak anlaşılamayan ifadelerde durum bağlamı bilgisinin eksikliği ortaya çıkmaktadır. Mütakellime doğrudan ulaşılabilen ifadelerde ise sözün anlamı ondan doğrudan elde edilebilmekte, ayrıca istihfaf-istiskal, kabul-ret, yakınlık-garipseme, hoşnut olma-şaşırtma gibi mütakellime ilişkin hususlar ortaya çıkmaktadır.²⁸² İbn Cinnî durum bağlamının anlam üzerindeki etkisine dair,

تَقُولُ وَصَكَّتْ وَجْهَهَا بِيَمِينِهَا / أَبْعَلِي هَذَا بِالرَّحَى الْمُتَقَاعِسِ!

“Eliyle yüzünü kapatmış şöyle diyordu: Değirmendeki sırtı içine çökmüş şu adam mı kocam olacak!”²⁸³ beyti üzerinden şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

“...şair, olayı kadının eliyle yüzünü kapatması kısmını zikretmeksizin sadece kocam olacak adam bu mu! ifadesi ile anlatmış olsaydı bununla bize söz konusu kadının gördüğü şey karşısında şaşıarak durumu kabullenmediğini bildirmiş olacaktı. Ancak şair, kadının durumunu tasvir ederek 'eliyle yüzünü kapatmış' dediğinde kadının gördüğü manzarayı şiddetle reddettiği anlaşılmaktadır. Sen burada anlatılan olay karşısında sadece dinleyici konumundasın. Kadını görmüş değilsin. Eğer görmüş olsaydın onu daha iyi anlayacak ve içinde bulunduğu psikolojik durumu daha açık şekilde görecektin. Nitekim kulakla işitilen gözle görülen gibi değildir. Şair, 'eliyle yüzünü kapatmış' ifadesi ile kadının durumunu aktarmamış olsaydı, olayın kadın açısından ne denli büyük olduğunu bilemeyecektik.”²⁸⁴

İbn Cinnî'nin “kulakla işitilen” sözü tonlamaya, “gözle görülen” ifadesi ise jest ve mimiklere işaret etmektedir. Bu iki hususun anlamın muhataba iletilmesi noktasındaki işlevleri, birbirlerinden bağımsız olarak ele alınabilir. Nitekim tiyatro eserlerinde tonlamayı sağlıklı bir şekilde yorumlamak için oyuncuyu görmeden konuşmayı dinlemek gerektiği gibi, hareket ve jestler hakkında sağlıklı karar verebilmek için de konuşmayı

²⁸¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 246-247.

²⁸² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 245-249, 264.

²⁸³ Beyit Hüzlûl b. Ka'b el-Anberî'ye ya da Nuaym b. el-Hâris b. Yezîd es-Sa'dî adında bir a'râbiye nispet edilmektedir. Bkz. İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Şevâhidi'l-Lugati'l-Arabiyye*, I-XIV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, IV, 50; el-Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*, Tahkik: Ahmed Emîn-Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1991, I, 696; el-Mersafi, Seyyid b. Ali, *Rağbetu'l-Âmil min Kitâbi'l-Kâmil*, I-VIII, Matbaatu'n-Nahda, Mısır, 1927, I, 142.

²⁸⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 245-246.

duymadan oyuncuyu izlemek gerektiği ifade edilmiştir. Bu anlamda tiyatro eserleri ile ünlü bazı yazarlar, yaşlanıp duyma yetilerini kaybetmelerine rağmen sahne eserlerini izlemeye devam etmişlerdir.²⁸⁵

Anlamanın belirlenmesinde sözü çevreleyen dil dışı unsurların yanında dilsel birimlerin oluşturdukları çeşitli birliktelikler de belirleyici olmaktadır. Dil içi bağlamı oluşturan söz konusu birliktelikler; kelime, cümle ve metin düzeylerinde ele alınmaktadır. Bunlardan ilkinde kelimenin farklı dilsel bağlamlarda farklı kelimelerle bir araya gelmesi ile kazandığı anlamlar söz konusudur. Buna göre kelime, anlamını sadece sözlükten değil, belirli bir bağlamda kurduğu gramatik ve semantik bağıntılardan almaktadır. Sözlükteki varlıklarının yapay bir varlık olduğuna işaret edilmek üzere müfredât olarak nitelendirilen kelimeler, ezberlenmek için değil kullanılmak için vazedilmiştir.²⁸⁶ Dolayısıyla dilsel ifadelerin, kendi başlarına duran ve tek başlarına bilinebilen atomik olgular olarak kavranmaları mümkün değildir.²⁸⁷ Örneğin; adam, kadın, çocuk gibi kelimelerle birlikte kullanıldığında fiziksel güzellik ifade eden حَسَن (güzel) kelimesi; doktor kelimesi ile aynı dilsel bağlamda yer aldığında performans üstünlüğü, ölçülebilen eşyalar için kullanıldığında ise temizlik anlamlarına gelebilmektedir.²⁸⁸ Benzer şekilde وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ﴿السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ﴾ âyetinde²⁸⁹ iki defa geçen السَّاعَةُ kelimesinin her iki yerde aynı anlamda kullanıldığını iddia etmek mümkün değildir. Birinci kullanımda tanımlık (harf-i tarif) ve قام fiili ile birlikte kullanılan kelime bu sayede kıyamet anlamı kazanırken ikincisinde nekra oluşu ve لَبِثَ fiili ile kullanılması ile bir zaman dilimini ifade etmektedir.²⁹⁰ İbn Kayyım (ö. 751/1350) konu ile ilgili olarak "*Bağlam, mücmeli tebyin, muhtemeli tayin, kastedilmeyen manaları eleme, âmmı tahsis, mutlakı takyid eder ve anlam çeşitliliğine götürür. Bağlam, konuşanın muradına delâlet eden en büyük karinedir. Onu ihmal eden düşüncesinde yanılır ve münazarasında mugalâtaya düşer.*"²⁹¹ tespitine dayanak yapmak üzere taaccüb üslûbunun farklı

²⁸⁵ Diderot, Denis, *Sağır ve Dilsizler Üzerine Mektup*, (Körler Üzerine Mektup ile birlikte), Çeviren: Dumrul Cemgil, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 88.

²⁸⁶ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 323; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 47; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 155.

²⁸⁷ Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 118.

²⁸⁸ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Dilâle*, s. 70. Benzer örnekler için bkz. Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 324; Aksan, *Anlambilim*, s. 74-75.

²⁸⁹ "Kıyametin kopacağı gün günahkârlar, dünyada bir saatten fazla durmadıklarına yemin ederler. Onlar önceden de böyle haktan çevriliyorlardı." Rûm, 30/55.

²⁹⁰ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 47.

²⁹¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-Fevâid*, I-V, Tahkik: Ali b. Muhammed el-İmrân, Dâru Âlemi'l-Fevâid, IV, 1314.

bağlamlarda muhabbet, kin, hükmün mümteni‘ ve çirkin oluşu, ilgili fiilin Allah’a yakışmayacağı gibi farklı anlamlarda kullanılmasını örnek göstermektedir. Söz konusu ifadelerin bir benzeri, modern dilbilimcilerden Vendryes tarafından “Sözcüğün değerini belirleyen, tüm durumlarda, ancak bağlamdır. Çünkü sözcük, kullanıldığı her seferde anlamını geçici olarak tanımlayan bir durum içinde bulunur. Olası birçok anlama rağmen, sözcüğe tek seferlik değerini kazandıran, bağlamdır. Bağlam ayrıca sözcüğü belleğin biriktirdiği geçmiş anlamlardan arındıran ve ona anlık bir değer yaratan unsurdur.”²⁹² şeklinde dile getirilmiştir.

Dil içi bağlamın hem sözlüksel anlam hem de işlevsel anlam ile olan ilişkisi ﴿أَتَى﴾ âyeti²⁹³ örneğinde ele alınmıştır. Bu konuda yapılan yorum ve değerlendirmelere göre, öncelikle فلا تستعجلوه ifadesi dilsel bir karine olarak âyetin başındaki أتى fiilinin gelecek zamana delâlet ettiğini gösterir. Bu da mâzî sıygaya sahip fiilin farklı bir sıyganın manasını taşıdığı anlamına gelmektedir. Fiilin delâletinin bu şekilde tespit edilmesi, fâilin delâletinin de tayin edilmesini sağlamaktadır. Çünkü cümleyi oluşturan unsurların, cümledeki bir unsurun bir karine ile asıl delâletinden uzaklaşması durumunda herhangi bir değişikliğe uğramadan kalması mümkün değildir. Buna göre âyette fâil konumundaki أمر الله ifadesinin kıyametten bahsettiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla âyetteki ifadenin başka âyetlerde farklı bağlamlarda yer alan aynı ifade ile aynı anlamda olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin ﴿قَالَ لَا عَاصِمَ﴾ âyetinde²⁹⁴ Nuh tufanı, ﴿قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ âyetinde²⁹⁵ ise İbrahim’in karısının bir çocuk doğuracak olması karşısındaki şaşkınlığı anlatılmaktadır.²⁹⁶

Dil içi bağlam cümle düzeyinde ele alındığında *bütünlük* kavramı ön plana çıkmakta ve cümlelerin yer aldığı metnin tamamı, anlamın belirlenmesinde etkili olmaktadır. Ebû Bekr el-Enbârî (ö. 328/940) bununla ilgili olarak,

"Arapların sözlerinin bir kısmı diğer kısmını tamamlar, zira sözün başı sonuyla irtibatlıdır. Bu bakımdan hitaptan murad olunan mana, sözün tüm kelimeleri tamamlanmadıkça anlaşılmaz... Örneğin,

كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا الْمَوْتَ جَلَلٌ / وَالْفَتَى يَسْعَى وَيُلْهِمُهُ الْأَمَلُ

²⁹² Vendryes, Joseph, *el-Luga*, Çeviren: Abdulhamid ed-Devâhilî-Muhammed el-Kassâs, el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, Kahire, 2014, s. 231.

²⁹³ "Allah'ın emri mutlaka gelecektir. Onun tez gelmesini istemeyin." Nahl, 16/1.

²⁹⁴ Hûd, 11/43.

²⁹⁵ Hûd, 11/73.

²⁹⁶ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 116-117.

beytinde²⁹⁷ öncesindeki ve sonrasındaki kelimeler, جَلّٰ kelimesinin küçük/önemsiz anlamında olduğunu göstermektedir. Hiçbir akıl sahibi, kelimenin burada 'büyük' anlamında olduğunu aklına getirmez."²⁹⁸

ifadelerini kullanmaktadır. Bu bağlamda bazı sahabîlerin, "*İman edip imanlarına zulüm karıştırmayanlar, işte korkudan emin olmak onların hakkıdır ve hidayete erenler onlardır.*"²⁹⁹ âyeti karşısındaki tutumları, metnin anlaşılmasında bütünlüğün önemine örnek olarak gösterilmiştir. Bazı sahabîler, âyetin müjdesinin dışında kalacakları endişesiyle 'hangimiz nefsinde zulmetmedi ki?' diye sormuşlar, Hz. Peygamber de "*Şirk muhakkak ki büyük bir zulümdür.*" âyeti³⁰⁰ ile cevap vermiş ve önceki âyetin anlamına açıklık getirmiştir. Sahabîlerin bu tavırları, âyetteki kelimelerin sözlüksel anlamlarındaki bir kapalılıktan değil, metnin bütünlüğüne dikkat edilmemesinden kaynaklanmaktadır.³⁰¹

Dilsel bir ifadenin anlamlandırılması; haberî ifadelerde söz ile gerçeklik ilişkisinin kurulması ve gerçekliğe ilişkin bilginin doğruluğunun tespit edilmesi, inşâî ifadelerde ise söz ile ne istendiğinin belirlenip ona göre davranış biçimlerinin geliştirilmesi süreci olarak düşünülebilir. Anlamın sözlüksel, işlevsel ve bağlamsal boyutları birlikte düşünüldüğünde söz konusu sürecin bu üç anlam türünden herhangi biri olmadan tamamlanamayacağı anlaşılmaktadır. Kelimenin toplumsal uyuşum yoluyla bilinen sözlüksel ve işlevsel anlamlarının, onun diğer kelimelerle, içinde yer aldığı metinle ve sözü çevreleyen dil dışı unsurlarla ilişkisinden doğan bağlamsal anlamı ile birleşmesi sonucunda dilsel ifadenin nihai anlamı ortaya çıkmaktadır.

II. CÜMLE: GRAMATİK DOĞRULUK VE SEMANTİK GEÇERLİLİK

Erken döneme ait kaynaklarda 'cümle' kavramı bağlamında çoğunlukla 'kelam' teriminin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Sîbeveyh (ö. 180/796)'in kullanımında kelam çoğunlukla cümle anlamındadır.³⁰² Cümle kelimesini terim anlamı ile kullanan ilk nahiv bilgini Müberred (ö. 285/899) olmuştur.³⁰³ Bundan sonraki süreçte cümle için,

²⁹⁷ Erken dönem ezdâd türü eserlerde şairi belirtilmeden zikredilen beyit, *Lisânu'l-Arab*'da Lebîd'e nispet edilmiştir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 117.

²⁹⁸ el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbu'l-Ezdâd*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1982, s. 2.

²⁹⁹ En'âm, 5/82.

³⁰⁰ Lokmân, 31/13.

³⁰¹ Cündioğlu, Dücane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 29.

³⁰² Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, Dâru Garîb, Kahire, 2003, s. 21-22.

³⁰³ Ali Ebu'l-Mekârim, *Mukavvimâtu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, Dâru Garîb, Kahire, 2007, s. 20; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, s. 23.

birincisi kelam ile aynı anlamda, ikincisi kelamı da kapsayacak şekilde daha geniş olmak üzere iki farklı kullanım söz konusu olmuştur. Nitekim Ebû Ali el-Fârisî, isim, fiil ve harf gibi kelime türlerinin birleşerek oluşturdukları müstakil sözlerin (kelam) dilciler tarafından cümle olarak adlandırıldığını belirtmiş, İbn Cinnî kelamı *müstakil* ve *anlamlı/yargılı (müfîd) lafız* şeklinde tanımladıktan sonra bunun nahiv bilgileri tarafından cümle olarak adlandırıldığını ifade etmiştir. Abdulkâhir el-Curcânî ve Zemahşerî (ö. 538/1144) de benzer ifadelerle aynı hususu vurgulamışlardır.³⁰⁴ İbn Cinnî'nin kelam-kavl ayırımına ilişkin ifadeleri şöyledir:

“Müstakil ve anlamlı (müfîd) her lafız, kelimedir. Nahiv bilgileri buna cümle derler. Örneğin, زَيْدٌ ve أَخُوكَ gibi müstakil olan ve kendisinden anlam elde edilen lafızlar kelimedir. Kavl, tam veya nâkıs her lafza denir. Tam kavl, anlamlı olandır. Yani cümleler ve cümle manasında olan كَانِ ve إِنَّ زَيْدٌ gibi- lafızlardır. Nâkıs kavl ise bunun tersidir. Örneğin, زَيْدٌ ve أَخُوكَ gibi lafızlar nâkısır. Dolayısıyla her kelam kavl'dir ancak her kavl kelam değildir.”³⁰⁵

Zemahşerî'nin ifadeleri ise şu şekildedir:

“Kelam, aralarında isnad ilişkisi bulunan iki kelimeden oluşturulmuş lafızdır. Kelam ya iki isimden زَيْدٌ أَخُوكَ gibi- ya da bir isim ve bir fiilden ضَرَبَ زَيْدٌ gibi- oluşur ve cümle olarak adlandırılır.”³⁰⁶

Söz konusu ifadelerden hareketle kelam, cümle ve kavl terimlerine ilişkin iki sonuca varılabilir. Bunlardan ilkinde göre kelam, cümle ve tam kavl terimleri aynı anlamda kullanılmıştır. İbn Cinnî'nin nâkıs kavl terimi ise sonraki dönemde yapılan müfîd cümle-gayr-i müfîd cümle tasnifindeki gayr-i müfîd cümleye denk düşmektedir. Nitekim İbn Cinnî قَامَ زَيْدٌ ifadesi için kelam ve إِنَّ قَامَ زَيْدٌ ifadesi için nâkıs kavl terimlerini kullanırken³⁰⁷ sonraki nahiv bilgileri birincisi için müfîd cümle, ikincisi için de gayr-i müfîd cümle terimlerini kullanmaktadırlar. İkinci sonuca göre, İbn Cinnî'deki kelam-nâkıs kavl karşıtlığı, sonrakilerde yerini kelam-gayr-i müfîd cümle karşıtlığına bırakmıştır. Dolayısıyla şart, sıra ve cevap cümlesi gibi müfîd olmayan cümle türlerinden

³⁰⁴ Ebû Ali el-Fârisî, el-Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *el-Mesâilu'l-Askeriyyât fi'n-Nahvi'l-Arabî*, Tahkik: Ali Câbir el-Mansûrî, Matbaatu Câmiati Bağdâd, Bağdat, 1982, s. 83; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 17; el-Curcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahmân, *el-Cumel*, Tahkik: Ali Haydar, Dımaşk, 1972, s. 40; İbnu'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Murtecel fi Şerhi'l-Cumel*, Tahkik: Ali Haydar, Dımaşk, 1972, s. 340; İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn, *Şerhu'l-Mufasssal*, I-IV, Tahkik: Ahmed es-Seyyid-İsmail Abdulcevvâd, el-Mektebetu't-Tevfikıyye, Kahire, ty., I, 45; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, s. 22; Şensoy, *Abdulkâhir el-Curcânî'de Anlam Problemi*, s. 59.

³⁰⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 17.

³⁰⁶ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, 45.

³⁰⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 19.

hareketle kelam-cümle ayrımı yapan nahiv bilginleri cümlede -kelamda olduğu gibi- sözün tamamlanması şartı aranmadığı görüşündedirler. Buradan hareketle de cümlelerin kelamdan daha geniş bir kavramsal çerçeveye sahip olduğunu ifade ederek her kelamın cümle olarak kabul edilebileceğini ancak bunun aksinin söylenemeyeceğini belirtmektedirler.³⁰⁸ Kelam-cümle ayrımı yapan nahiv bilginleri ile İbn Cinnî arasında sadece bir ıstılah farkı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim tam ve müstakil olmayan ifadelerin *إِنْ قَامَ زَيْدٌ* gibi- kelam olarak kabul edilmediği ortadadır. Bunun nâkıs kavl ya da gayr-i müfîd cümle olarak adlandırılmasının bu noktada bir önemi bulunmamaktadır.

Çalışmanın bu kısmında kelam-cümle ayrımı tartışması³⁰⁹ ile Arap dilinde cümle türleri³¹⁰ konularına girilmeksizin cümlede aranan gramatik ve semantik şartlar ele alınacak, doğru cümlelerin sahip olması gereken özellikler ortaya konulmaya çalışılacaktır. Nitekim gramer ve anlam açısından doğru kabul edilebilecek cümle, anlamlılığın belirleyicisi olan bazı temel unsurlar üzerine kurulmak durumundadır.³¹¹

Cümleyi oluşturan temel unsurlar, mûsned ve mûsnedün ileyhtir. Dilsel birliktelikler, kelimeler arasında isnad ilişkisi kurulmadıkça herhangi bir yargı bildirmez.³¹² Cümlelerin rûkûnleri olarak ifade edilen bu iki unsur dışındaki unsurlar, *mukayyedât* olarak adlandırılmakta ve cümlelerin uzatılması (itâletü'l-cümle) kavramı kapsamında değerlendirilmektedir.³¹³

Cümlelerin anlamı, cümleyi oluşturan kelimelerin anlamlarının toplamı değildir. Cümlelerin söz konusu kelimelerin anlamlarını aşan bir anlamı vardır. Nitekim dilin

³⁰⁸ İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Ceyyânî, *Şerhu't-Teshîl Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmîlu'l-Makâsîd*, I-III, Tahkik: Muhammed Abdulkâdir Atâ-Târîk Fethi es-Seyyid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I, 13-15; el-Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen, *Şehu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, I-IV, Tashih: Yûsuf Hasen Ömer, Menşûrâtü Câmîati Kâryûnus, Bingazi, 1996, I, 33; İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî, *Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-E'ârîb*, I-II, Tahkik, Mâzin el-Mübarek-Muhammed Ali, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1964, II, 419.

³⁰⁹ Kelam, kelim, kavl ve cümle terimleri arasındaki farklar için bkz. es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sâbbân alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, I, 54 vd.; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 419; Muhammed İbrahim Ubâde, *el-Cumletu'l-Arabiyye Mukeyvenâtuhâ Envâuhâ Tahlîluhâ*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, ty., s. 18; Sevinç, Resul, *Arapça'da Cümle Yapısı*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2001, s. 17 vd.

³¹⁰ Cümle türleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 420; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 78 vd.; Muhammed İbrahim Ubâde, *el-Cumletu'l-Arabiyye*, s. 131; Sevinç, Resul, *Arapça'da Cümle Yapısı*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2001.

³¹¹ Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam*, s. 28-29; Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 62; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 52.

³¹² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 23; er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, I-II, Tahkik: Muhammed İbrahim Yûsuf Şeybe, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1415, I, 138.

³¹³ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, s. 61.

karakteristiği olarak da nitelendirilen ve *nazım*, *telif*, *heyet*, *rasf*, *tertîb* gibi kavramlarla ifade edilen gramatik bağıntılardan (alâkât nahviyye) yoksun bir cümle tasavvur edilememektedir. Dolayısıyla cümle anlamı, onu oluşturan kelimelerin belirli gramatik ve semantik kurallara göre bir sistem dâhilinde bir araya getirilmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu da hem işlevsel anlamın hem de bağlamsal anlamın sözlüksel anlamla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.³¹⁴ Şu hâlde “*Her cümle, birbirinden farklı iki tür unsurdan oluşmaktadır. Bunlardan ilki, düşünceleri temsil eden anlamların ifade edilmesi, ikincisi ise söz konusu düşünceler arasındaki birtakım bağıntılara işaret edilmesidir.*”³¹⁵ ifadesindeki “düşünceleri temsil eden anlamlar” ile sözlüksel anlamı, “düşünceler arasındaki bağıntılar” ile de işlevsel anlamı eşleştirmek mümkündür. Salt gramatik çözümleme amacıyla³¹⁶ kelimenin anlamı ile lafzı birbirinden ayrıldığında ise ortaya üç temel öge çıkmaktadır: Lafız, anlam ve terkip. Bunlar, cümlelerin unsurları olmalarının yanında herhangi bir dilsel metnin metin kalitesi açısından değerlendirilmesi işleminde de önem arz etmekte ve bu anlamda lafza ve anlama tek başına bir değer verilmemektedir. el-Hattâbî (ö. 388/998)’nin,

“Kur’ân’ı dikkatle incelediğinde onda bu unsurların (lafız-anlam-nazım) çok üstün ve çok yüksek bir konumda olduğunu görürsün. Hatta Kur’ân’ın lafızlarından daha fasih, daha güzel ve daha tatlı lafız görmezsin. Onun sözdiziminden daha güzel, daha uyumlu bir sözdizimi görmezsin... Bil ki Kur’ân; en doğru manaları taşıyan, en güzel sözdizimi ile telif edilmiş ve en fasih lafızlara sahip olduğu için mucize olmuştur.”³¹⁷

ifadelerinde lafız, anlamın taşıyıcısı; anlam, lafzın yükü; terkip ise bunlar arasındaki bağ konumundadır. Buna göre sözdizimi, tek başına değeri olmayan lafzın ve anlamın koruyucusu ve kontrol edicisi konumundadır. Nitekim sözdiziminin şekli, lafız-anlam etkileşimi durumunda gerçekleşmektedir.³¹⁸ el-Hattâbî, yukarıdaki ifadelerini tamamlar nitelikte terkip ile anlam arasında bir karşılaştırma yaparak şöyle demektedir:

³¹⁴ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 163; Hâdî Nehr, *İlmü'd-Delâle et-Tatbîkî fî't-Turâsi'l-Arabî*, Dâru'l-Emel, İrbid, 2007, s. 103; Salâhuddîn Sâlih Haseneyn, *ed-Delâle ve'n-Nahv*, s. 54.

³¹⁵ Vendryes, *el-Luga*, s. 104.

³¹⁶ Lafız ile mananın ayrı ayrı ele alınması zihinsel bir soyutlamadır. Pratikte bir lafzın anlamdan ayrı tasavvur edilmesi mümkün değildir.

³¹⁷ el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, (Selâsu Rasâil fî İ'câzi'l-Kur'ân içinde) Tahkik: Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Selâm, Dâru'l-Maârif, Kahire, 2008, s. 27.

³¹⁸ Saîd Hasen Buhayrî, *Dirâsât Lugaviyye Tatbikiyye fî'l-Alâka beyne'l-Binye ve'd-Delâle*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2005, s. 180-181.

“... Lafzın taşıyıcısı olan anlam, daha zor bir alandır. Çünkü anlam; akıl, anlayış ve düşüncenin ürünüdür. Sözdiziminde ise ustalık ve maharete daha çok ihtiyaç duyulur. Çünkü sözdizimi lafzın gemi ve mananın dizginidir. Sözün unsurları onunla bir araya getirilir, kaynaşır ve söz beyânı ortaya çıkaran bir şekle sahip olur.”³¹⁹

Benzer şekilde Abdulkâhir el-Curcânî de terkip ve sözdiziminin önemini şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“Bir kelimedeki güzellik kelimenin yalnızca bir lafız olmasından kaynaklansaydı ve üstünlük müfred kelimenin kendinde olup bunun sebebi kelimenin sözdizimindeki diğer kelimeler karşısındaki konumu olmasaydı kelimenin durumun hiç değişmez; güzelse hep güzel, değilse hep öyle kalırdı.”³²⁰

Söz konusu ifadeler, vaz‘î delâlet ile dilsel bağlamda ortaya çıkan delâleti, başka bir ifadeyle kelimenin müfred anlamı ile sözdizimsel ve bağlamsal anlamlarını açık bir biçimde ayırmaktadır.³²¹ Dilin bu düzeyinde “Sözdizimi, salt doğruluk ve yanlışlığa ilişkin kurallar olmayıp anlamın ve delâletin üreticisi konumundandır. Söz konusu anlam da cümleyi oluşturan dilsel göstergelerin delâletlerinin toplamı değil bu göstergelerin delâletleri ile nahiv kurallarının delâletlerinin Curcânî’nin nazım teorisinde ortaya koyduğu anlamda etkileşimin bir sonucudur.”³²² Nitekim, “Curcânî’nin küllî kaideler olarak kabul ettiği nahiv kuralları, dilsel kullanımın doğruluk veya yanlışlığının belirlenmesi ile yetinen normatif nahiv kuralları değil aksine sözü düzenleyen ve farklı üslûplara ilişkin sınırsız sayıdaki imkânın tanımlayıcısı olan kurallardır.”³²³

Terkibin önemi, Ebû Saîd es-Sîrâfî ile Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) arasında gramer ve mantık üzerine gerçekleşen tartışmada da vurgulanmıştır. Nitekim Sîrâfî, dil konusunda kelime bilgisinin yeterli olacağı şeklindeki eleştiriye, cümle unsurlarını bir araya getirme (rasf) ve belirli bir tertibe göre yapı oluşturma (binâ) unsurları dikkate alınmadan kelime bilgisinin yeterli olmayacağı şeklinde karşılık vermiştir.³²⁴ Terkibi, dokuma ve yapı oluşturma metaforları ile açıklayan Abdulkâhir el-Curcânî’nin ifadelerinden, onun yaklaşımının gramatik doğruluk ile semantik geçerlilik arasındaki uyum üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır.³²⁵ Buna göre Curcânî’nin “sözün, nahiv

³¹⁹ el-Hattâbî, *Beyânu İ‘câzi’l-Kur‘ân*, s. 36.

³²⁰ el-Curcânî, *Delâilu’l-İ‘câz*, s. 48.

³²¹ Saîd Hasen Buhayrî, *Dirâsât Lugaviyye Tatbikiyye fi’l-Alâka beyne’l-Binye ve’d-Delâle*, s. 196.

³²² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nas es-Sulta el-Hakîka*, s. 84.

³²³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nas es-Sulta el-Hakîka*, s. 96.

³²⁴ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ‘ ve’l-Muânese*, I, 93.

³²⁵ Saîd Hasen Buhayrî, *Dirâsât Lugaviyye Tatbikiyye fi’l-Alâka beyne’l-Binye ve’d-Delâle*, s. 170.

ilminin gerektirdiği şekilde oluşturulması” şeklinde tanımladığı nazım, sadece lafız veya sadece mana ile ilgili olmayıp lafız-mana bütünlüğü ile ilgilidir.³²⁶ İbn Sîna (427/1037)’nin, ev kavramına ait “Ev; tuğla, harç ve tahtaların toplamıdır.” şeklindeki tanımın yetersiz olduğu ve tanımda bu unsurların bir araya getirilmesine ilişkin kavramlara (hey’e, rasf, tertîb) değinilmesi gerektiği şeklindeki ifadeleri, “salt sesler toplamı” şeklindeki bir dil tanımının veya “salt kelimeler toplamı” şeklindeki bir cümle tanımının yanlış olacağını göstermektedir.³²⁷ Buradan cümle analizinde semantik ve gramatik özelliklerin bir arada değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim salt semantik maksatlardan ziyade terkip içinde oluşturdukları gramatik bağıntılardan doğan anlamların bilinmesi için vazedilen kelimelerin, söz konusu gramatik bağıntılardan soyutlanmış bir biçimde düşünülmesi mümkün değildir.³²⁸

Curcânî’nin terki bin önemine dair ifadeleri, yine ona ait “*Müfred lafızlar kendi manalarının bilinmesi için değil, aksine birbirlerine katılmaları (zamm) ve böylece aralarında oluşan bağ ve ilgi dolayısıyla ortaya çıkan anlamların (fevâid) bilinmesi için vazedilmiştir.*”³²⁹ şeklindeki ifadeleri ile birlikte değerlendirildiğinde şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür: Cümle, cümleyi oluşturan unsurlar ne kadar çok olursa olsun tek bir anlama sahiptir. Cümleyi oluşturan unsurlara ait ayrı ayrı anlamların bu noktada bir değeri yoktur. Çünkü mütekellim, muhatabına bu unsurların ayrı ayrı anlamlarını değil bunların tamamından elde edilen maksadını anlatmak istemektedir. Dolayısıyla söz konusu unsurların tümü, cümle ile aktarılmak istenen anlama hizmet etmektedirler. Curcânî’nin bu hususu vurguladığı ifadeleri şöyledir:

“Söz söyleyen kimse, birtakım altın ve gümüş parçalarını alıp onlardan bir kısmını bir kısmının içinde eriterek tek bir parça haline getiren kimse gibidir. Nitekim ضرب زيدٌ عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً dediğinde sen bu kelimelerin tamamından tek bir anlam elde edersin; bazı insanların zannettiği gibi birçok anlam değil. Çünkü sen bu kelimeleri, kendi anlamlarını bildirmek için söylemiş değilsin. Senin buradaki amacın, cümle fiili (darabe) ile onun amel ettiği diğer unsurlar arasındaki bağıntıları ve bu bağıntıların mahsulü olan hükümleri ortaya koymaktır... Durum böyle olduğuna göre kelimelerin toplamından birçok anlam değil tek bir anlam anlaşıldığı açıkça ortaya çıkmıştır. O anlam da Zeyd’in Amr’ı falan vakitte falan şekilde falan maksatla dövmüş olduğudur. Bu anlamdan dolayı da cümle tek bir söz olduğunu ifade ederiz.”³³⁰

³²⁶ Saîd Hasen Buhayrî, *Dirâsât Lugaviyye Tatbikiyye fi'l-Alâka beyne'l-Binye ve'd-Delâle*, s. 195.

³²⁷ İbn Sînâ, *Mantûku'l-Meşrikiyyîn*, s. 57; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 58.

³²⁸ Şensoy, *Abdulkâhir el-Curcânî'de Anlam Problemi*, s. 55, 60.

³²⁹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 539; Şensoy, *Abdulkâhir el-Curcânî'de Anlam Problemi*, s. 55.

³³⁰ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 412-413.

Cümle anlamının belirlenmesine ilişkin önemli unsurlardan biri olan gramatik betimleme, nahiv bilginleri tarafından dilsel metinlerin anlaşılması hususunda sistemli olarak takip edilmiştir. Bu da Arap gramerinin, başlangıçtan itibaren anlambilim olguları ile ilişkili olduğunu göstermektedir.³³¹ Nitekim Sîbeveyh, *sözün düzgünlüğü/anlamlılığı ve geçersizliği/anlamsızlığı* (باب الاستقامة من الكلام والإحالة) başlığı altında beş tür cümleden bahsetmekte ve söz konusu cümlelerin gramatik-semantik tasnifini şu şekilde yapmaktadır.

"Kalam; müstakim-hasen, muhal, müstakim-kezib, müstakim-kabih ve muhal-kezib türlerine ayrılır. Müstakim-hasen أَتَيْتَكَ أَمْسَ (Dün sana geldim.) ve سَأَتِيكَ غَدًا (Yarın sana geleceğim.) gibi cümlelere denir. Muhal ise sözün başının, sonunu nakzettiği cümledir. Örneğin, أَتَيْتَكَ غَدًا (Yarın sana geldim.) ve سَأَتِيكَ أَمْسَ (Dün sana geleceğim.) cümleleri böyledir. Müstakim-kezib, حَمَلْتُ الْجَبَلَ (Dağı yükledim.) ve شَرِبْتُ مَاءَ الْبَحْرِ (Denizin suyunu içtim.) türünden cümlelerdir. Müstakim-kabih, lafzın, olmaması gereken bir konumda bulunduğu cümledir. Örneğin, قَدْ زَيْدًا رَأَيْتَ (Gördüm Zeyd'i.) ve كَيْ زَيْدٍ يَأْتِيكَ (Gelsin diye Zeyd sana.) cümleleri böyledir. Muhal-kezib ise سَوْفَ أَشْرَبُ (Dün denizin suyunu içeceğim.) türünden cümlelere denir."³³²

Yapılan sınıflandırmada cümleye dair düzgünlük (istikamet), güzellik (hüsn), geçersizlik (ihâle), yalan (kezib) ve çirkinlik (kubh) gibi temel terimler ele alınmıştır. Buna göre cümle; müstakim, hasen, muhal, kezib ve kabih gibi nitelendirmelere konu olmaktadır.

Sîbeveyh'in üç farklı müstakim cümle türü ortaya koyması, onun müstakim terimini gramatik bir nitelendirme olarak kullandığı şeklinde yorumlanmıştır.³³³ Ancak Sîbeveyh'in ifadeleri ve verdiği örnekler, onun müstakim terimini farklı cümle türlerinde farklı açılardan ele aldığını göstermektedir. Nitekim müstakim-kabih cümle türünde müstakim vasfı anlamsal unsura, kabih vasfı ise gramatik unsura işaret etmekte iken müstakim-kezib cümle türünde gramatik unsurun tanımlayıcısı müstakim, semantik unsurun tanımlayıcısı ise kezib terimidir.³³⁴ Her hâlükârda Sîbeveyh'in tasnifi, salt dilbilgisel sınırlar içinde kalmamış; semantik doğruluk, gramatik düzgünlük ile birlikte ele alınmış ve hem gramatik hem de semantik açıdan kabul edilebilir nitelikte cümleler üretmenin yolları araştırılmıştır. Bu durum gramatik anlama atfedilen önemi göstermenin yanında anlam-gramatik terkip ilişkisinin boyutlarını cümle düzeyinde tanımlama çabası

³³¹ Hâdî Nehr, *İlmu'd-Delâle*, s. 104.

³³² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 25.

³³³ el-Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 48.

³³⁴ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 70-72.

olarak da dikkat çekmektedir.³³⁵ *el-Kitâb*'ın bir nahiv kitabı olduğu doğrudur. Ancak burada nahiv, Arap dilinin doğru bir şekilde konuşulup yazılmasını sağlayan kuralları değil, Arap dili içerisinde düşünme ilkelerini ortaya koymaktadır.³³⁶ Dolayısıyla “*Sîbeveyh'in yapmaya çalıştığı, dar anlamda bir dilbilgisi inşa etmek değil, Arapların düşüncüş ilkelerini ve mantık ihlallerini ortaya koymaktır. Ortaya konulmak istenen mantık, Arap aklına özgü bir düşüncüşün izlerini taşımaktadır.*”³³⁷ Söz konusu durum, Sîbeveyh'in Arap dilinde kullanılan cümlelerden getirdiği örnekler için geçerli olduğu gibi sadece örnek (temsil) olmak üzere ortaya koyduğu dilde kullanılmayan soyut yapılar için de geçerlidir. Onun gerekçelendirmelerinde büyük bir önemle üzerinde durduğu temel ilişki, gramatik anlam-cümle anlamı ilişkisidir.³³⁸

Yukarıda sözü edilen semantik unsur-gramatik unsur karşıtlığı modern dilbilim ve mantık terimleri ile ortaya konulduğunda herhangi bir önermenin iki boyutundan bahsetmek gerekmektedir. Nitekim sözdizimi kurallarına uygun olarak özne, yüklem ve bu ikisini birbirine bağlayan ögeden (koşaç) kurulmuş, bildirme görevi olan tümce şeklinde tanımlanan önerme için sözdizimsel ve semantik boyutlar söz konusudur. Sözdizimsel boyutu cümlelerin öğeleri ve koşaç temsil etmektedir. Semantik açıdan bakıldığında ise her önerme kendi dışındaki nesne, durum ya da ilişkilere işaret etmektedir. Buna göre sözdizimi kurallarına uygun şekilde oluşturulmuş her önerme anlaşılabilirlik taşıması bakımından anlamlıdır. Örneğin “İnsan bir örümcektir.” önermesi, özne yüklem ve koşaçtan oluşmuş düzgün bir ifadedir ve sadece bu düzgün kuruluşundan kaynaklanan bir anlaşılabilirliğe sahip olması bakımından anlamlıdır. Öyleyse her önerme sözdizimi kurallarına uygun olarak kurulmuş bir tümce olması bakımından zorunlu olarak anlamlıdır (anlaşılabilirlik taşır). Buna karşın “bugün sarı gelmek ıhlamur” ifadesinde olduğu gibi sözdizimi kurallarına uymayan ifadeler anlamsızdır. Dolayısıyla anlamlı olmak, yani sözdizimi kurallarına uygun şekilde kurulmuş olmak, önerme olmanın ilk ve zorunlu koşuludur. Buna *önermenin sentaktik anlamı* da denebilir. Bununla birlikte anlamlı olan her önerme doğru ya da yanlış

³³⁵ Hâdî Nehr, *İlmü'd-Delâle*, s. 113; Saîd Abdulmun'im Atâyâ, *Devru'd-Delâleti'n-Nahviyye fi'n-Nas ve Terâbutihî min Hilâli Süneni Ebî Dâvûd*, Kahire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 2014, s. 9.

³³⁶ el-Câbirî, *Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî*, s. 44.

³³⁷ Gündüzöz, Soner, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu*, Etüt Yayınları, Samsun, 2011, s. 84.

³³⁸ Saîd Hasen Buhayrî, *Anâsıru'n-Nazariyyeti'n-Nahviyye fî Kitâbi Sîbeveyh*, Mektebetu'l-Anglo el-Misriyye, Kahire, 1989, s. 158, 161.

olabilmektedir. Örneğin “İnsan bir örümcektir.” önermesi anlamlı fakat yanlıştır. Öyleyse bir önermenin sentaktik anlamı, onun doğruluğundan ve yanlışlığından bağımsız olup sadece o önermenin düzgün kuruluşundan (anlaşılabilirliğinden) ibarettir. Doğruluk ya da yanlışlık ise önermenin bildirdiği şeye (nesneye, duruma, ilişkiye) uygunluğunu veya uygunsuzluğunu ifade etmekte ve bir önermenin doğru veya yanlış olmasına o önermenin doğruluk değeri denmektedir. Örneğin “İnsan iki ayaklıdır.” önermesinin doğruluk değeri doğru, “İnsan beş ayaklıdır.” önermesinin doğruluk değeri yanlıştır. Bir önermenin doğruluk değeri bakımından anlamına *önermenin semantik anlamı* da denebilir. Buna göre kuruluşu gereği bir anlama sahip olan önermenin doğruluk değerinden söz edilebilmesi, ancak onun anlamlı olduğu görüldükten sonra mümkün olmaktadır. Bu bakımdan anlam (sentaktik anlam) doğruluk değerinin (semantik anlamın) zorunlu önkoşulu durumundadır ve anlam-doğruluk değeri ilişkisi “Her önerme anlamlıdır; ama anlamlı olması zaten zorunlu olan bir önerme doğru veya yanlış olabilir.” şeklinde özetlenmektedir.³³⁹

Söz konusu ifadelere göre Sîbeveyh’in muhal olarak tanımladığı “Yarın sana geldim.” cümlesi, sözdizimsel anlamdan yoksun olduğu için bir önerme kabul edilmemekte ve dolayısıyla doğruluk değeri taşımamaktadır. Buna karşın “Dağı yüklendim.” cümlesi sözdizimsel anlama sahip olduğu için bir doğruluk değerine sahiptir. Nitekim bu cümlenin doğruluk değeri yanlıştır (kezib). Dolayısıyla Sîbeveyh’in müstakim-kezib nitelemesinde müstakim sözdizimsel anlamı, kezib ise doğruluk değerini (semantik anlamı) temsil etmektedir. Ancak Sîbeveyh “sözdizimsel anlamdan yoksun cümleler, önerme olmadıkları için doğruluk değeri taşımazlar.” şeklindeki kuralın dışına çıkarak muhal-kezib cümle türünden bahsetmiştir. Nitekim “Dün denizin suyunu içeceğim” cümlesi bu türdendir. Sîbeveyh’in böyle bir örnek vermesini onun birinci yorumcusu olan Ebu'l-Hasen el-Ahfeş (ö. 215/830)’in ifadelerinden yola çıkarak sadece soyut bir temsil olarak görmek mümkündür. Nitekim el-Ahfeş “*Muhal cümle, anlamı olmayan ve dolayısıyla da hakkında doğru ya da yanlış değerlendirmesi yapılamayan cümledir. Nitekim sen 'Yarın sana geldim.' dediğinde bu sözün doğru ya da yanlış olarak nitelendirilebilecek bir anlamı olmaz.*”³⁴⁰ demektedir. Sîbeveyh’in bir diğer yorumcusu

³³⁹ Özlem, *Mantık*, s. 140-142.

³⁴⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 26; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 82.

er-Rummânî (ö. 384/994) de muhal cümlelerin ayrıca keşib olarak nitelendirilemeyeceğini belirterek Sîbeveyh'in örneğini eleştirmiştir.³⁴¹

Sîbeveyh'in yaklaşımını doğru tespit edebilmek için seçtiği bâb başlığını incelemek ve ortaya koyduğu cümle türlerini birbirleri ile karşılaştırmak gerekmektedir. Sîbeveyh, öncelikle "müstakim kelim-muhal kelim" şeklinde temel bir karşıtlık ortaya koymuş ve ifade ettiğı beş cümleden üçünü müstakim, ikisini ise muhal olarak nitelendirmiştir.

Müstakim Cümleler	Muhal Cümleler
1. Müstakim-hasen: أَتَيْتَكَ أَمْسَ (Dün sana geldim.)	1. Muhal: أَتَيْتَكَ غَدًا (Yarın sana geldim.)
2. Müstakim-kabih: قَدْ زَيْدًا رَأَيْتُ (Gördüm Zeyd'i.)	2. Muhal-keşib: سَوْفَ أَشْرَبُ مَاءَ الْبَحْرِ أَمْسَ (Dün denizin suyunu içeceğim.)
3. Müstakim-keşib: حَمَلْتُ الْجَبَلَ (Dağı yüklendim.)	

Dikkat edildiğinde müstakim olarak nitelendirilen cümlelerin, anlamlı cümleler olduğu görülmektedir. Buna karşın muhal cümleler anlamsızdır. Sîbeveyh, muhal cümle ile müstakim-kabih cümleyi tanımlamış, diğeri cümle türleri için örneklerle yetinmiştir. Buna göre muhal cümle, *başı ile sonu çelişen*; müstakim-kabih cümle ise *unsurları dil sisteminin onaylamadığı yerde bulunan* cümlelerdir.

Söz konusu tanımlardan hareketle müstakim grubundaki cümlelerde muhal cümlelerin temel özelliğı olan çelişkinin bulunmadığı öncelikle söylenebilir. Müstakim cümleye ilişkin güzellik, çirkinlik ve yalan niteliklerinin referanslarını Sîbeveyh'in ifadelerinden elde etmek mümkün gözükmemektedir. Buna göre kabih olarak nitelendirilen قَدْ زَيْدًا رَأَيْتُ cümlesinde gramatik işlevler ile kelimelerin sözlüksel anlamları arasında herhangi bir uyumsuzluk bulunmamaktadır. Nitekim "görme" eylemi, mütakellim öznesi ve Zeyd nesnesi için mümkün olan bir eylemdir. Ancak cümlede, cümleyi oluşturan unsurların, dil sisteminin tanımladığı doğru yerlerde bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte bu durum, muhal cümlede olduğu gibi, semantik bir geçersizlik meydana getirmemektedir. Dolayısıyla cümleyi oluşturan kelimeler arasında semantik bir uyumsuzluktan söz edilememekte, kelimeler doğru yerlerine konulmak suretiyle

³⁴¹ er-Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, I, 150.

müstakim-kabih cümle, müstakim-hasen haline getirilebilmektedir. Sîbeveyh'in söz konusu cümlelerdeki çirkinliğin sebebine dair, “lafzın olması gereken yere konmaması” şeklindeki ifadesi de çirkinliğin gramatik bir niteliğe sahip olduğuna işaret etmektedir.³⁴²

Müstakim-kezib cümle, dil sisteminin kabul ettiği bir yapıya sahiptir. Nitekim aynı cümle yapısı ile gramatik ve semantik açıdan doğru sayısız cümle oluşturmak mümkündür. Buna göre müstakim-kezib olarak nitelendirilen حَمَلْتُ الْجَبَلَ cümlesi, müstakim-hasen olarak nitelendirilen فَهَمْتُ الدَّرْسَ cümlesi ile aynı gramatik terkibe sahiptir. Müstakim-kezib cümleyi oluşturan unsurlar, dil sisteminin onayladığı yerlerde bulunmakta, dolayısıyla cümlede sözdizimsel açıdan herhangi bir çirkinlik de söz konusu değildir. Öyleyse bu cümleyi önceki iki cümleden ayıran kezib unsurunun tespit edilmesi gerekmektedir. Bunun için cümledeki fiil-mef'ûl ilişkisine bakıldığında fiilin mef'ûl ile olan salt gramatik ilişkisinde herhangi bir sorun bulunmadığı görülmektedir. Sorun حَمَلْتُ (taşıdım) fiilinin ve onun anlamının, gramatik bir kategori olarak الْجَبَلَ (dağ) kelimesi ve onun anlamı ile olan ilişkisindedir. Bu da kezibin semantik bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifade ile müstakim-kezib cümlede gramatik işlevlerle onları temsil eden kelimelerin sözlüksel anlamları arasındaki ilişki sorunludur. Nitekim cümledeki “yüklenmek” fiilinin, örneğin “kaldırmak” veya “yerinden oynatmak” gibi aynı semantik alana ait başka bir fiil ile değiştirilmesi durumunda da cümle müstakim-kezib olarak kalmaya devam etmektedir.³⁴³

Özetle *müstakim-hasen cümle*, herhangi bir çelişki barındırmayan, unsurları dil sisteminin tanımladığı yerlerde bulunan ve gramatik işlevlerle kelimelerin sözlüksel anlamlarının çatışmadığı cümle; *müstakim-kabih cümle*, herhangi bir çelişki barındırmayan, gramatik işlevlerle kelimelerin sözlüksel anlamlarının çatışmadığı ancak unsurları dil sisteminin onaylamadığı yerlerde bulunan cümle; *müstakim-kezib cümle* ise herhangi bir çelişki barındırmayan, unsurları dil sisteminin tanımladığı yerlerde bulunan ancak gramatik işlevlerle sözlüksel anlamların çatıştığı cümle olarak tanımlanabilir.

Müstakim-kezib cümle ile muhal cümlelerin ortak noktası, kelime seçimindeki uyumsuzluk olduğu kabul edilmektedir. Buna göre her iki cümlede de seçim kuralları³⁴⁴

³⁴² Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 69-70; Saîd Abdulmun'im Atâyâ, *Devru'd-Delâleti'n-Nahviyye fi'n-Nas ve Terâbutihî*, s. 9.

³⁴³ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 71-73.

³⁴⁴ Seçim kuralları, bir öğeyle aynı cümlede yer alan diğer öğeler arasındaki bağdaşma sorunuyla ilgi olan ve dilsel birimlerin kullanılmasına yön veren anlamsal kurallardır. Örneğin duvar kelimesi gülmek eyleminin öznesi olamaz. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 166.

ihlal edilerek sözlüksel anlamları uyuşmayan unsurlar bir arada kullanılmıştır. Ancak muhal cümledeki anlamsızlığın nedeni olan çelişki, müstakim-kezib cümlede yoktur. İki cümle türü arasındaki diğer fark ise birincisinin (müstakim-kezib) mecaz yoluyla geçerli hale getirilebilmesidir. Bu durum muhal cümle için söz konusu değildir. Buna göre müstakim-kezib olarak nitelendirilen حَمَلْتُ الْجَبَلَ cümlesinde 'yüklenme' eylemi ile 'dağ' kelimesi arasındaki semantik uyumsuzluk, sözü söyleyen kimsenin çok ağır bir yük altına girdiğini ifade etmesi durumunda, mecaz yoluyla giderilebilmekte ve cümle gramatik açıdan olduğu gibi semantik açıdan da doğru hale gelebilmektedir. Muhal olarak nitelendirilen أَتَيْتُكَ غَدًا cümlesinde ise 'geçmiş zamana ait gelme' eylemi ile 'yarın' kelimesi arasındaki çelişki, hiçbir surette giderilememektedir.³⁴⁵

Müstakim-kezib cümle ile muhal cümle arasındaki farkı ortaya koymak için her iki cümledeki fiiller, zaman açısından değerlendirilebilir. Bu değerlendirme, kelime seçimindeki uyumsuzluğun fiil kipi ile zaman zarfı arasındaki uyumsuzluktan farklı sonuçlar doğurduğunu ortaya koyacaktır. Örneklerde her iki cümle türü için de fiil cümlesi tercih edilmiştir. “Dağı yükledim.” cümlesinde dağ ile yüklenme eylemi arasında semantik uyumsuzluk bulunduğu açıktır. Yüklenme fiilinin, farklı semantik alana ait bir fiil ile değiştirilmesi, cümledeki kezib unsurunu yok etmektedir. Örneğin “Dağı gördüm.” (رَأَيْتُ الْجَبَلَ) cümlesi, müstakim-hasen bir cümledir. Buna karşılık “Yarın sana geldim.” (أَتَيْتُكَ غَدًا) muhal cümlesinde “gelme” fiili ile “yarın” kelimesi arasında semantik bir uyumsuzluk olduğu kesin değildir. Uyumsuzluk, “gelme” eyleminin kipi (geçmiş zaman sıygası) ile “yarın” kelimesi arasındadır. Bu da anlamsızlığın nedeninin gramatik nitelikte olduğunu göstermektedir. Nitekim gelme fiilinin farklı semantik alana ait bir fiil ile değiştirilmesi, cümledeki muhal unsurunu yok etmemektedir. Örneğin “Yarın seni gördüm.” (رَأَيْتُكَ غَدًا) cümlesi de muhal bir cümledir. Soruna fiillerin sıygası çerçevesinde yaklaşıldığında ise farklı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Müstakim-kezib cümlede fiilin sıygasının değiştirilmesi, cümledeki kezib unsurunu yok etmemektedir. Örneğin “Dağı yükleneceğim.” cümlesi de müstakim-kezib bir cümledir. Çünkü sorun, sözlüksel unsurların uyumsuzluğundadır ve sorunun sıyga ile ilgisi yoktur. Buna karşın muhal cümlede fiilin sıygasının değiştirilmesi, muhal unsurunu gidermektedir. Örneğin “Yarın sana geleceğim.” cümlesi, müstakim-hasen bir cümledir.

³⁴⁵ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 85.

Söz konusu değerlendirme, mecaza hamledilebilme noktasındaki farklılık yanında, müstakim-kezib cümle ile muhal cümlelerin, sorunun kaynağının semantik veya gramatik olması hususunda da farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak gramatik ve semantik açılardan doğru kabul edilen cümlelerin dayandığı anlam belirleyici unsurlardan üçünü Sîbeveyh'in ifadelerinde bulmak mümkündür. Bunlar; gramatik işlevler, söz konusu işlevleri yerine getirmek üzere seçilen kelimeler ve gramatik işlevler ile seçilen kelimeler arasındaki semantik ilişkilerdir.

A. GRAMATİK İŞLEVLER

Cümleyi oluşturan unsurların istenen anlamı ifade edebilmesi için belirli bir sistem dâhilinde bir araya getirilmesi gerekmektedir. Dilin cümle yapısına hâkim olan kurallar ihlal edilir ya da diğer bir ifade ile gramatik işlevler göz ardı edilirse bir araya getirilen kelimeler, bir cümle oluşturmayacak ve rastgele sıralanmış unsurlar olmanın ötesine geçmeyecektir. Nitekim dil sistemi, gramatik işleve sahip her unsurun belirli bir konumda bulunmasını gerektirmektedir. Örneğin,

يَذْهَبُ خَالِدٌ إِلَى عَمَلِهِ مُرْتَجِلاً صَبَاحَ كُلِّ يَوْمٍ

cümlesi,

إِلَى مُرْتَجِلاً خَالِدٌ عَمَلَهُ يَوْمَ صَبَاحِ كُلِّ يَذْهَبُ

şekline çevrildiğinde kelimelerin birbirinden bağımsız olarak sahip olduğu sözlüksel anlam dışında herhangi bir sözdizimsel anlama sahip olmadığı görülmektedir.³⁴⁶ Böyle bir ihlal, Curcânî'nin ifadesi ile sözü beyân seviyesinden saçmalık düzeyine indirmektedir.

“Lafızlar, özel bir şekilde telif edilmedikçe ve belirli bir terkip ve tertip dâhilinde bir araya getirilmedikçe anlamsızdır. Nitekim sen bir şiir beytinin veya bir nesir parçasının kelimelerini sayıp nasıl bir araya getirildiklerine baksan, sonra onun dizimini (nedad: نَدَد) ve sistemini bozarak anlamını boşaltsan ve bu sözün, ifade ettiği anlamı kendisine borçlu olduğu ve özel dizilişi (nesak) ile kastedilen manayı açığa çıkaran tertibini değiştirip örneğin, قَفَا نَبِكَ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ yerine مَنْزِلٌ قَفَا ذِكْرَى مِنْ نَبِكَ حَبِيبٍ desen onu mükemmel bir beyân olmaktan çıkarıp bir saçmalık haline getirmiş olursun. Bu kurala göre bilirsin ki kelimeleri bir şiir beyti veya bir nesir parçası haline getiren anlam, belirli bir tertip üzere sıralanmaları ve özel bir telif ile bir araya getirilmeleridir.”³⁴⁷

³⁴⁶ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 301.

³⁴⁷ el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâga*, s. 4-5.

Dilin cümle yapısına hâkim olan kuralların ihlal edilmesi ya da diğer bir ifade ile gramatik işlevlerin göz ardı edilmesi, bazı durumlarda cümle oluşumuna engel olmamakta; ancak cümle sözdizimsel açıdan sorunlu hale gelmektedir. Sîbeveyh'in çirkinlik (kubh) olarak ifade ettiği bu durumu, Rummânî zaaf olarak nitelendirmektedir. Buna göre قد زيداً رأيت (Gördüm Zeyd'i.) ve كي زيداً يأتيك (Gelsin diye Zeyd sana.) cümlelerinde söz konusu sözdizimsel zayıflığı görmek mümkündür.

Sîrâfî, *el-Kitâb*'a yaptığı şerhte, ifade edilen çirkinliğin kelimenin cümle içinde yanlış yerde bulunmasından kaynaklandığını, sözdizimsel eksikliğin anlamı etkileyecek bir lahne yol açmadığını dolayısıyla da bu tür cümlelerdeki çirkinliğin onların anlam açısından müstakim olarak nitelendirilmesine engel olmadığını şöyle ifade etmektedir:

"Söz, melhûn ve gayr-i melhûn olmak üzere ikiye ayrılır. Melhûn söz, lahn yapılan hatalı sözdür. Burada lahn, sözün maksudından udûl etme anlamındadır... قد زيداً رأيت cümlesi, lahnden sâlimdir ve bu açıdan müstakimdir. Ne var ki kelime kendi yerine konulmadığı için çirkinlik söz konusu olmuştur.³⁴⁸

Rummânî, müstakim-kabih yerine "müstakim zayıf" terimini kullanmaktadır. Buna göre قد زيداً رأيت cümlesi, Rummânî'ye göre zayıftır. Cümlede anlam açısından bir çirkinlik bulunmamakta, isim doğru yere konulmadığı için cümle çirkin kabul edilmektedir.³⁴⁹

Konuya modern dilbilime ait kavramlarla yaklaşıldığında da aynı sonuca ulaşılmaktadır. Kabih olarak nitelendirilen cümlelerde *seçim kuralları* açısından bir uyumsuzluk yoktur. Dolayısıyla gramatik işlevlerle onları taşıyan kelimelerin sözlüksel anlamları arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Yani 'görmek' fiili ile fâili olan muhatap zamiri ve mef'ûlü olan Zeyd arasında bir çelişki yoktur. İkinci cümledeki 'gelmek' fiili ile fâili olan Zeyd ve mef'ûlü olan muhatap zamiri arasında da aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla cümleler semantik açıdan sorunsuzdur. Ancak cümlelerin unsurları dil sisteminin belirlediği doğru yerlere konulmamış; örneğin, قد ve كي kelimeleri ismin önüne getirilmiştir. Bu da gramatik sürekliliğin (el-vürûdu'n-nahvî) ihlal edildiği anlamına gelmektedir. Bununla birlikte bu ihlal, semantik bir eksikliğe yol açmadığı için³⁵⁰ cümle müstakim olarak nitelendirilmeye devam edilmiştir. Sonuç olarak

³⁴⁸ es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, I-XVIII, Tahkik: Ramazan Abdu'ttevvâb vd., Matbaatu Dâri'l-Kutub ve'l-Vesâikî'l-Kavmiyye, Kahire, 2008, II, 92.

³⁴⁹ er-Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, I, 151.

³⁵⁰ Rummânî'nin bu tür cümlelere zayıf cümle adını vermesi bu noktada önemlidir. Çirkinlik anlamsızlığı değil, zayıflığa yol açmaktadır.

müstakim-kabih ifadesindeki müstakim teriminin seçim kuralları ile ilgili yani semantik bir tanımlama olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁵¹ Dolayısıyla gramatik işlevlerle kelimelerin sözlüksel anlamları arasında bir çelişki olmadığı sürece, sözdizimi açısından zayıf da olsa cümle müstakim olarak nitelendirilmektedir.³⁵²

Dilin cümle yapısına hâkim olan kuralların ihlal edilmediği ya da diğer bir ifade ile gramatik işlevlerin göz önüne alındığı cümleler için Sîbeveyh tarafından kullanılan müstakim-hasen terimi ile müstakim-kabih arasındaki farkı Rummânî,

"Müstakim-hasen cümle, sözdizimine uygun bir biçimde oluşturulmuş cümle iken müstakim-kabih cümle, sözdizimine uygun olmayan bir biçimde oluşturulmuş cümledir."³⁵³

ifadeleri ile ortaya koymaktadır.

Müstakim-hasen terimi, modern dilbilim terimleri ile açıklandığında şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu tür cümlelerde, cümle yapısını oluşturan unsurlar arasında semantik uyum görülmekte ve her unsur dil dizgesinin izin verdiği doğru yerde bulunmaktadır. Buna göre örnek cümledeki 'gelmek' fiili ile fâili olan mütekellim zamiri ve mef'ûlû olan muhatap zamiri arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Ayrıca mâzî sıygadaki fiil, cümledeki zaman zarfı ile de uyum sağlamakta, cümledeki unsurlar fiil-fail-mef'ûl bih-mef'ûl fih sıralaması ile dil dizgesinin onayladığı bir sıralama ortaya koymaktadır. Bir başka ifade ile gramatik işlevler ve seçim kuralları, kelimelerin sözlüksel anlamları ile çatışmamaktadır. Bu da cümlelerin müstakim-hasen, yani gramatik ve semantik açılarından doğru olması anlamına gelir.³⁵⁴

Sonuç olarak gramer kurallarına uygunluğun cümlelerin geçerliliği ve anlamlılığı için temel şart olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu, anlamlılığın belirleyicisi olan tek unsur değildir.

³⁵¹ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 70; Gündüzöz, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu*, s. 83.

³⁵² Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 69-70.

³⁵³ er-Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, I, 150.

³⁵⁴ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 68, 78. Sîbeveyh'in müstakim cümleyi güzel-çirkin şeklinde tasnif etmesi ve çirkinliği lafzın olması gereken yere konmaması şeklinde açıklaması, onun bu konuda Mu'tezile'nin hüsn-kubh meselesindeki görüşlerinden etkilendiği şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. İdris Makbûl, *Sîbeveyh Mu'teziliyyen Hafriyyât fî Metafizikya en-Nahvi'l-Arabî, el-Merkezu'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât*, Beyrut, 2015, s. 216.

B. SEMANTİK GEÇERLİLİK

Dilin cümle yapısına hâkim olan kuralların cümlede anlamlılığın tek belirleyicisi olarak düşünülmesi mümkün değildir. Nitekim söz konusu kurallar çerçevesinde gramatik açıdan düzgün, semantik açıdan geçersiz ifadeler oluşturulabilmektedir. Öyleyse cümleyi oluşturan lafızlarda gramatik işlevler dışında bazı özellikler aranmalıdır. Buna göre cümleyi oluşturacak lafızların dilin söz varlığında mevcut olması ve söz konusu lafızların sözlüksel anlamlarının, yüklendikleri gramatik işlevlerle uyumlu olması gerekmektedir.

1. Vaz'a Uygunluk

Dilin söz varlığını oluşturan lafızlar, mühmel ve müstamel olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Arap dilindeki harflerin bir araya gelerek oluşturabileceği kelime sayısı, sözlüklerdeki kelime sayısından çok fazladır. Bunun anlamı, müstamel lafızların mühmel lafızlardan çok az olmasıdır.

Gramatik işlevlerin yerine getirildiği bir ifade, mühmel lafızlarla da oluşturulabilmektedir. Ancak bu durum, ifadenin cümle olarak kabul edilebilmesi için yeterli değildir. Örneğin herhangi bir anlamı olmayan mühmel lafızlardan oluşturulmuş, *حنكف المستعص بسقاحتة في الكمظ و عذذ التران تعنيذا خسيلا فلما اصطقف التران تحنكف شقله المستعص بحشله فانحكر سحيلا سحيلا حتى خرب.*

ifadesi, gramatik işlevler bakımından değerlendirilebilmektedir. Çünkü ifadeyi oluşturan lafızlar i'râb edilebilmekte ve kelimeler birbirine bağlanabilmektedir. Nitekim birinci lafız, mâzî fiil sıygasında cümle başında gelmiştir. İkinci lafız, fiilden sonra geldiği ve tanımlık aldığı için fâil konumundadır. Diğer kelimeler de benzer şekilde farklı i'râb durumlarına sahip olabilmektedir.³⁵⁵ Tüm bunlara rağmen söz konusu ifade, dil koyucu tarafından vazedilmediği ve dolayısıyla da sözlüksel anlamları olmayan lafızlardan oluşturulduğu için semantik açıdan geçersizdir.

Çalışmanın bundan sonraki kısmı aşağıdaki iki soru ile sürdürülebilir. Gramatik doğruluğa sahip ve vaz'a uygun kelimelerden oluşturulmuş her cümle, semantik açıdan geçerli midir? Söz konusu iki özellik anlam belirleyicisi olarak yeterli midir? Bu soruların cevabı, cümleyi oluşturan her bir kelimenin sözlüksel anlamı ile yüklendiği gramatik işlevin semantik uyum açısından incelenmesine bağlıdır.

³⁵⁵ Temmâm Hassân, *Menâhîcu'l-Bahs fi'l-Luga*, s. 193.

2. Cümle Unsurları ile Gramatik İşlevler Arasındaki Semantik Bağlılıklar

Dilde müstamel lafızlarla oluşturulan ve gramatik açıdan doğru olan ancak semantik açıdan geçersiz cümleler bulunmaktadır. Bu durum, gramatik doğruluk ve vaz'a uygunluğun cümlede anlam belirleyici olarak yetersiz olabildiğini göstermektedir. Sîbeveyh'e göre söz konusu cümleler, *müstakim-kezib*, *muhal* ve *muhal-kezib* olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bu kısımda söz konusu nitelendirmelerin hangi ölçüte göre yapıldığı, verilen örnekler üzerinden ortaya konulmaya ve ilgili cümlelerdeki semantik sorunun kaynağı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Sîbeveyh, *müstakim-kezib* olarak nitelendirdiği cümleler için “Dağı yüklendim.” ve “Denizin suyunu içtim.” cümlelerini örnek göstermektedir. Sîrâfî, bu tür cümlelerin, söyleyenin yalanına delâlet ettiğini belirtmektedir. Ona göre buradaki yalan unsuru, zihinsel veya başka herhangi bir çabaya ihtiyaç duyulmaksızın tespit edilebilecek niteliktedir.³⁵⁶ *el-Kitâb*'ın bir diğer yorumlayıcısı Rummânî, bu tür cümlelerin müstakim olarak nitelendirilmesinin sadece lafız itibarıyla olduğunu belirtmekte ve müstakim-kezib cümlelerin karşısına müstakim-sıdk türünü koymaktadır. Ona göre müstakim-sıdk cümle, dış gerçekliği olduğu gibi yansıtan cümledir.³⁵⁷

Müstakim-kezib cümle, sözdizimi ve seçim kuralları açısından değerlendirildiğinde حملت الجبل (Dağı yüklendim.) cümlesinin fiil-fâil-mef'ûl sıralaması ile sözdizimi açısından doğru olduğu görülmekte bu da cümlelerin gramatik açıdan müstakim olduğunu göstermektedir. Ancak cümleyi onunla aynı sözdizimine sahip “Dersi anladım.” gibi cümlelerden farklı kılan ve kezib olarak nitelendirilmesine neden olan semantik unsurlar bulunmaktadır. Nitekim “Dersi anladım.” cümlesinde fiil, fail ve mef'ûl görevindeki kelimeler, seçim kuralları açısından uyumludur. Ancak “Dağı yüklendim.” cümlesinde fiil ile mef'ûl arasında semantik uyumsuzluk vardır. Sîbeveyh bunu kezib olarak nitelendirmiştir. Kezib tanımlaması, sözlüksel anlamları düşünülmezsizin sadece gramatik bir işlev olarak 'fiil' ve 'mef'ûl' ile ilgili olmadığı gibi, gramatik işlevleri düşünülmezsizin sadece 'yüklenmek' ve 'dağ' kelimelerinin sözlüksel anlamları ile de ilgili değildir. Kezib, gramatik işlevlerle onları temsil eden kelimelerin

³⁵⁶ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, II, 91.

³⁵⁷ er-Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, I, 150. Rummânî burada müstakim-kezib ve müstakim-sıdk türlerine ilave olarak sıdk ve kezib olmayan cümleden bahsetmektedir. Bu tür cümleler emir, nehiy, istihbar, nida ve temenni gibi inşâ cümleleridir.

sözlüksel anlamları arasında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla 'dağ' kelimesinin sözlüksel anlamı, 'yüklenmek' fiilinin sözlüksel anlamı ile fiil-mef'ûl ilişkisinde bir araya geldiğinde kezib söz konusu olmaktadır. Aynı durum; fiilin, söz konusu mef'ûl (dağ) ile kullanılması doğru olmayan 'kaldırmak', 'yerinden oynatmak', 'taşımak', 'yok etmek', 'sürüklemek' gibi fiillerle değiştirilmesi durumunda da devam etmekte ve cümle müstakim-kezib olarak kalmaya devam etmektedir.³⁵⁸ Bunu gidermenin yolu, cümlelerin mef'ûlünü, seçim kurallarına uygun, yani semantik açıdan kabul edilebilir bir mef'ûl ile –“Kitabı yükledim.” cümlesi gibi³⁵⁹- değiştirmek ya da cümlelerin fiilini semantik açıdan kabul edilebilir bir fiille –“Dağı gördüm.” cümlesi gibi³⁶⁰, değiştirmektir. Bu durumda cümle müstakim-hasen olacak ve anlamlı hale gelmektedir.³⁶¹

Modern dilbilim kuramlarında söz konusu durum, *anlam belirleyicisi* (semantic marker) veya anlamsal özellik (semantic feature) ile *seçim sınırlaması* (selectional restriction) kavramları ile ifade edilmektedir. Anlam belirleyicisi; sözcüğün içerdiği anlamın en küçük karşıtsal ögesi³⁶² olarak tanımlanmaktadır. Seçim sınırlaması ise mantığa uymayan bir tümcenin oluşturulmasını önleyen ve sözcüklerin birbirleriyle anlamca bağdaştırılabilir bir biçimde bir araya getirilmesini sağlayan kurallar³⁶³ demektir. Buna göre her sözcüksel birim, bazı anlam belirleyicilerine sahiptir. Örneğin kadın sözcüğünün anlam belirleyicileri; canlı, insan, dişi ve yetişkin olmaktır. Kazanılmış deneyimler ve dünya bilgisine bağlı olarak insan zihninde bulunan bu belirleyiciler, anlamlı ve kabul edilebilir cümleler üretebilmenin temel şartı konumundadır. Dolayısıyla sözcüklerin cümleye dönüştürülmesi sırasında devreye giren seçim kuralları, aralarında semantik bağdaşmazlık bulunmayan sözcüklerin bir araya getirilmesini sağlamaktadır. Buna göre “Kadın kuzuyu besledi.” cümlesi, anlamlı bir cümle iken “Kadın iskemleyi besledi.” cümlesi için aynı yargıya ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla seçim

³⁵⁸ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 73.

³⁵⁹ Burada “dağ” yerine mütekellimin yüklenmesi mümkün olan tüm şeyler -çanta, emanet, mesaj gibi- mef'ûl olarak getirilebilir. Bu durumda cümle bu mef'ûllerden her biri ile farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazanabilir. Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 78.

³⁶⁰ Burada “gördüm” fiili yerine “geçtim”, “aştım”, “yükseldim”, “tırandım” gibi dağ kelimesi ile ilişkilendirilmesi mümkün olan birçok fiil getirilebilmektedir. Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 79.

³⁶¹ Burada “taşım” ve “kitabı” dilsel birimleri arasında sözdizimsel, morfolojik ve anlamsal olmak üzere üç tür ilişkiden söz edilebilir. Buna göre “taşım” ve “kitabı” dilsel birimleri söz konusu üç açıdan da uyumludur. Ancak Sîbeveyh'in müstakim-kezib için verdiği örnekte “yükledim” ve “dağı” dilsel birimleri, sözlüksel anlamları açısından uyumsuzdurlar. Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 77.

³⁶² İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 30.

³⁶³ Aksan, *Anlambilim*, s. 144.

kurallarının ihlal edildiği cümleler, semantik aykırılık (şüzûz delâlî-anomalous) ile nitelendirilmekte ve ancak mecaz yoluyla kabul edilebilmektedir.³⁶⁴

Müstakim-kezib cümleye ilişkin anlam belirleyicileri ve seçim sınırlamaları gibi kavramlarla birlikte ifade edilmesi gereken iki kavram daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki kelime birlikteliği (tevârüd), diğeri ise sözlüksel anlam uyumu (münâsebe mu‘cemiyye) kavramlarıdır. Tevârüd kuralları (davâbitu't-tevârüd) kelimeler arasında onları birbirinden ayrı belirli sınıflara ayıran ilişkileri tesis eden kurallardır. Buna göre bir kelime sınıfı diğeri ile bir araya gelir ve iki farklı sınıfa ait kelimelerin bir cümlede buluşmaları semantik doğruluk açısından mümkün olur. Ya da bunun tam tersi şekilde bir kelime sınıfı diğeri kabul etmez ve iki farklı sınıfa ait kelimelerin bir cümlede buluşmaları semantik doğruluğu bozar. Dolayısıyla tevârüd kavramını cümle kuruluşunda herhangi bir lafzın, aralarındaki semantik uyumdan dolayı başka bir lafız ile birlikte kullanılmaya uygun olması olarak tanımlamak mümkündür. İkinci kavram olan sözlüksel anlam uyumu ise söz konusu uyumu ifade etmektedir. O halde iki kelimenin bir cümle içinde birlikte kullanılmaya uygun olması, sözlüksel anlam uyumu, birlikte kullanılmaya uygun olmaması ise sözlüksel anlam uyumsuzluğu (müfârika mu‘cemiyye) kavramları ile ifade edilmektedir.³⁶⁵

Sîbeveyh'e göre müstakim-kezib cümlelerin bu isimle ele alınmasının birinci şartı, cümleyi oluşturan kelimelerin sözlüksel anlamları kastedilerek kullanıldığının bilinmesidir. Diğer bir ifade ile kelimelerin gerçek anlamda kullanılmış olması gerekmektedir. 'Dağı yükledim' cümlesinde dağ ile kastedilen, teşbih yoluyla çok ağır bir şey ise bu durumda fiil-mef'ûl ilişkisi açısından semantik bir uyumsuzluk bulunmayacak ve cümle müstakim-kezib olmaktan çıkarak müstakim-hasen sayılacaktır.³⁶⁶ Benzer şekilde أَكَلْتُ أَرْضَ كَذَا (Falan yeri yedim.) cümlesinde mecaz ve ihtisar yoluyla söz konusu yerin zenginliklerinden faydalandığı kastedilmektedir.³⁶⁷ "Yeme" fiili ile yer kelimesi arasında semantik bağdaşmazlık bulunması, fiilin mecazî anlamda kullanıldığını göstermektedir.³⁶⁸

Müstakim-kezib cümleler iki durumda müstakim-hasen kabul edilebilmektedir. Bunlardan ilki, cümleyi oluşturan kelimelerin gerçek anlamları dışında kullanıldığının

³⁶⁴ Salâhuddîn Sâlih Haseneyn, *ed-Delâle ve 'n-Nahv*, s. 138; Aksan, *Anlambilim*, s. 48-49, 144.

³⁶⁵ Temmâm Hassân, *Makâlât fi 'l-Luga ve 'l-Edeb*, I, 137; Riddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk*, s. 297.

³⁶⁶ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve 'd-Delâle*, s. 79.

³⁶⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 214.

³⁶⁸ el-Berkâvî, *Delâletu's-Siyâk*, s. 73.

bilinmesidir. Bunu sağlayacak unsur bağlamdır. İkincisi, cümlenin ifade ettiği haberin kendisine isnad edilmesi imkân-ı aklî itibarıyla mümkün olan bir ismin bulunmasıdır. Dolayısıyla ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا﴾ âyetinde³⁶⁹ meçhul sıyga kullanılarak Allah'ın kudreti söz konusu edilmiştir.³⁷⁰

Sîbeveyh'in müstakim sıfatını üç ayrı cümle türünde (müstakim-hasen, müstakim-kabih ve müstakim-kezi) aynı anlamda kullanıp kullanmadığını belirleyebilmek için müstakim kelimesinin anlam çerçevesini ortaya koymak gerekmektedir. Rummânî'nin bu konudaki ifadeleri konuyu açıklayıcı niteliktedir:

"Müstakim cümle, sahih bir asl üzere cari olan sözdür. Eğer istikamet sadece lafızda olursa müstakimu'l-lafz şeklinde, sadece anlamda olursa müstakimu'l-ma'nâ şeklinde sınırlandırılır. Hem lafız hem de mana açısından müstakim cümle ise herhangi bir sınırlandırma yapılmadan müstakim olarak adlandırılır."³⁷¹

O halde müstakim-kezi cümlelerin sadece gramer açısından müstakim olduğu açıktır. Çünkü anlam açısından cümlede haberin gerçeklikle uyuşmaması durumu söz konusudur. Müstakim-kabih cümle ise mana açısından müstakimdir. Çünkü Sîrâfî'nin ifadesi ile bu tür cümlelerde çirkinlik sözdizimindedir. Müstakim-hasen ise hem gramer hem de anlam açısından müstakimdir. Dolayısıyla müstakim-hasen cümlelerin terkip yönüyle karşıtı müstakim-kabih cümle, anlam yönüyle karşıtı ise müstakim-kezi cümledir.³⁷²

Sîbeveyh, *muhal* olarak nitelendirdiği cümleleri, *sözün başının, sonunu nakzettiği cümle* şeklinde tanımlamıştır.³⁷³ Sîrâfî'ye göre buradaki tenakuzun nedeni, bir arada bulunması mümkün olmayan zıtlıkların cümle içinde bir araya getirilerek cümlelerin, mananın esası olan istikametten uzak kılınmasıdır. Nitekim 'yarın sana geldim' cümlesinde mâzî sıygaya sahip bir fiil ile gelecek zamana ait zarf bir araya getirildiği için cümle muhal olmaktadır. Aynı şekilde 'dün sana geleceğim' cümlesinde de gelecek zaman ifade eden س edatı ile geçmiş zaman zarfı olan 'dün' kelimesinin bir araya getirilmesi, cümleyi anlamsız kılmaktadır. Dolayısıyla muhal cümle anlamsız cümledir. Cümle, gerçeğe aykırı haber verdiğinde kezi olarak nitelendirildiği gibi çelişik kavramları bir araya getirdiğinde de muhal sayılmaktadır.³⁷⁴

³⁶⁹ "Yeryüzü ve dağlar kaldırılıp birbirine bir çarptırılınca..." Hâkka, 69/14.

³⁷⁰ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 79-80.

³⁷¹ er-Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, I, 150.

³⁷² Saîd Hasen Buhayrî, *Anâsıru'n-Nazariyyeti'n-Nahviyye fî Kitâbi Sîbeveyh*, s. 159.

³⁷³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 25.

³⁷⁴ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, II, 90.

Sîbeveyh'in muhal cümle için verdiği örnek dikkatle incelendiğinde anlamsızlığın kaynağının gramatik nitelikte olduğu görülmektedir. Nitekim “*Fîlin zamanı ile zaman zarfı arasındaki çelişki, cümlenin gramatik doğruluğunun kaybolmasına neden olmuştur.*”³⁷⁵ Dolayısıyla gramatik nitelikteki sorun, kabih cümlede çirkinliğe neden olduğu gibi burada da anlamsızlığa (ihâle) yol açmıştır. Öyleyse muhal cümleyi lafız yönüyle müstakim görüp anlamsal açıdan muhal kabul eden görüş ve buna bağlı olarak kullanılan “müstakim-muhal”³⁷⁶ şeklindeki nitelendirme isabetli görünmemektedir. Sîbeveyh'in bâb başlığında istikamet ve ihâle kavramlarını birbirinin karşıtı olarak kullanması ve Sîrâfî'nin yorumları, muhal cümlede istikametten söz edilemeyeceğini göstermektedir.

Rummânî'ye göre de muhal cümle, içerdiği çelişki nedeniyle, tasavvur edilebilecek bir anlamı olmayan cümledir. Muhal cümle ile kezib cümlenin farkı bu noktada ortaya çıkmaktadır. Kezib cümlede kelimeler arasında bir çelişki bulunmamakta, ifade gerçeğe aykırı olduğu için kezib olarak nitelendirilmektedir. Muhal cümle ise anlamsız olduğu için sıdk veya kezib olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Rummânî, bu görüşü ile Sîbeveyh'e ait muhal-kezib tanımlamasını reddetmekte, muhal cümleye ilişkin ayrıca bir 'kezib' sıfatının kullanılamayacağını belirtmektedir.³⁷⁷

Abdulkâhir el-Curcânî'nin muhal olarak nitelendirdiği cümlelerde de birbiri ile çelişen unsurların bir arada kullanıldığı görülmektedir. Örneğin,

(1) أَقْلْتَ شِعْرًا قَطَّ (Hiç şiir söyledin mi?)

(2) أَأَنْتَ قُلْتَ شِعْرًا قَطَّ (Sen mi hiç şiir söyledin?)

cümlelerinden birincisi müstakim, ikincisi muhaldir. Çünkü bu gibi cümlelerde sorunun fâil üzerinde olmasının bir anlamı yoktur. Fâili sormak, sadece من قال هذا الشعر gibi özel bir fiile işaret edilen cümlelerde tasavvur edilebilir. Bu gibi cümlelerde belirli bir fâil tayin edilebilmektedir. Ancak genel olarak (ıtlak) herhangi bir şiir söylemek gibi şeylerde bu mümkün değildir. Dolayısıyla ikinci cümle, ıtlâka delâlet eden fiil ile –ki قَطَّ kelimesi de buna delâlet etmektedir- muayyen bir fâil bir araya getirdiği için muhal olmuştur.

³⁷⁵ Saîd Hasen Buhayrî, *Anâsıru'n-Nazariyyeti'n-Nahviyye fî Kitâbi Sîbeveyh*, s. 156.

³⁷⁶ el-Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 48.

³⁷⁷ er-Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, I, 150. Ahfeş de benzer şekilde muhal cümleyi, anlamı olmayan ve hakkında sıdk veya kezib hükmü verilemeyen cümle olarak tanımlamaktadır. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 26.

Cümleyi müstakim hale getirmek için fiil tahsis edilerek *أأنت قلت هذا الشعر* (Bu şiiri sen mi söyledin?) denmelidir. Bu sayede fâilin kim olduğunun sorulması anlamlı olacaktır.³⁷⁸

Daha önce ifade edildiği gibi Sîbeveyh *muhal-kezip* olarak nitelendirdiği cümleler için, 'dün denizin suyunu içeceğim' cümlesini örnek olarak vermiştir. Sîrâfî'ye göre bu cümle, *أمس* ve *سوف* gibi çelişik kelimeleri bir araya getirdiği için muhaldir. Söz konusu kelimelerden birinin cümleden atılması, cümleyi muhal olmaktan çıkarmakta ancak gerçeğe aykırı haber vermesi nedeniyle kezip özelliği devam etmektedir. Dolayısıyla Sîrâfî, muhal cümle hakkında kezip ifadesinin kullanılabileceğini belirtmekte ve yeni örnekler sunmaktadır. Bulardan birisi, "*Allah doğurdu derler ve elbette bunlar yalancılardır.*" âyetidir.³⁷⁹ Buradaki "Allah doğurdu." (*وَلَدَ اللهُ*) cümlesi, iki çelişik kavramı bir araya getirdiği için muhal, gerçeğe aykırı haber verdiği için kezip olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla Sîrâfî'ye göre muhal cümlelerin kezip ve kezip olmayan iki türü bulunmaktadır. Sîrâfî, haber üslûbundaki muhal cümlelerin aynı zamanda kezip sayılması gerektiğini, bu yüzden de Sîbeveyh'in muhal cümle için verdiği "Yarın sana geldim." cümlesinin aslında muhal-kezip bir cümle olduğunu iddia etmektedir. Ona göre muhal olduğu halde kezip olarak nitelendirilemeyecek cümleler, "Dün kalk.", "Dün kalkacak mısın?" ve "Yarın kalktın mı?" gibi inşâî cümlelerdir.³⁸⁰

Modern anlambilim kitaplarında konuya örnek olarak gösterilen "Renksiz yeşil düşünceler, öfkeli bir şekilde uyumaktadır."³⁸¹ cümlesine, muhal ve kezip kategorileri açısından bakıldığında bu cümlelerin hem muhal hem de kezip olarak nitelendirilmesi doğru gözükmemektedir. Nitekim 'renksiz' ve 'yeşil' kavramları, çelişiktir. Bu da cümleyi muhal yapmaktadır. Ayrıca düşüncenin yeşil ve öfkeli olmakla ve uyumakla nitelendirilmesi, kelimelerin gerçek anlamları açısından, semantik bir uyumsuzluk taşıdığı için cümle gerçeğe aykırı bir ifade olmaktadır.

Cümleye ilişkin müstakim, kezip ve muhal gibi değerlendirmeler; dil-varlık ilişkisi bağlamında da değerlendirilmiştir. Buna göre dilin kuralları dış dünyanın kurallarından bağımsız olduğundan kendine özgü gerçekliğini yaratma kudretine

³⁷⁸ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 108; Saîd Hasen Buhayrî, *Dirâsât Lugaviyye Tatbikiyye fi'l-Alâka beyne'l-Binye ve'd-Delâle*, s. 228.

³⁷⁹ Sâffât, 37/151-152.

³⁸⁰ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, II, 92-94.

³⁸¹ Chomsky, *Syntactic Structures*, s. 15; Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Dilâle*, s. 14; Palmer, *Semantik*, s. 121.

sahiptir.³⁸² Dilin kuralları ile dış dünyanın kuralları arasındaki bu benzeşmezlik (adem-i temâsül), gramatik fâil-mantıksal fâil ayrımı üzerinden açıklanabilir. Nitekim cümlede fâil konumundaki bir kelimenin işaret ettiği gerçeklik dış dünyada eylemi gerçekleştirme anlamında fâil olmayabilir veya eylemin sahibi olan fâil, cümlede başka bir gramatik işlev yüklenmiş olabilir. Örneğin, *زَيْدٌ قَامَ* cümlesinde Zeyd, gramatik açıdan fâil değildir; ancak dış dünyada eylemin sahibidir. Benzer şekilde *هَذَا سَرَّيْ قِيَامَ هَذَا* cümlesinde *هَذَا* kelimesi ile işaret edilen kimse anlamca fâil olsa da *هَذَا* kelimesi gramatik açıdan fâil değildir. Dolayısıyla cümlenin fâili *قِيَامَ* kelimesi; eylemin fâili ise *هَذَا* kelimesi ile işaret edilen kimsedir. Nitekim sözdizimsel düzeyde cümlenin anlamsal açılımı *هَذَا سَرَّيْ أَنْ قَامَ هَذَا* şeklindedir. Söz konusu durum *قَامَ زَيْدٌ* ve *مَاتَ زَيْدٌ* örnekleri üzerinden ele alındığında iki cümlede de gramatik açıdan fâil olan Zeyd kelimesinin gönderimde bulunduğu şahıs, birinci cümlede eylemin gerçekten fâili iken ikinci cümlede değildir.³⁸³

Gramatik fâil-mantıksal fâil ayrımı, lafız-mana karşıtlığı üzerinden ve i'râbın delâlet ettiği anlamın anlam türlerinden hangisine karşılık geldiği çerçevesinde de ele alınmıştır. Nitekim *مَاتَ زَيْدٌ* cümlesini, *salt anlamsal açıdan değerlendirecek olursan مَاتَ زَيْدٌ demen gerekir. Çünkü onu öldüren Allah'tır. Ancak sen cümlede lafzı dikkate almakta ve bununla سَكَتَ حَرَكَاتُ زَيْدٍ demek istemektesin.*³⁸⁴ ifadelerinde örnek cümle hem lafız hem de anlam düzeylerinde değerlendirilmiş ve bu değerlendirmede i'râb, lafız tarafında kabul edilmiştir. Benzer bir durum eylemin kendisine ait bir zamir üzerinde gerçekleştiği mübtedâlar için de geçerlidir. Bu tür mübtedâlar aslında anlamca mef'ûldürler. Örneğin, *زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ* cümlesinde Zeyd, gramatik olarak mübtedâdır ve cümleyi oluşturan iki temel unsurdan biri olan müsnedün ileyhi temsil etmektedir. Ancak Zeyd, anlamca mef'ûldür.³⁸⁵ Buradan hareketle i'râbın delâlet ettiği anlamın gramatik nitelikte olan işlevsel anlam olduğu, aşağıdaki ifadelerde açıkça belirtilmiştir:

“... Tüm bu örnekler, i'râb ve anlamın farklı alanlara ait olduğunu ortaya koymaktadır. O halde 'i'râb anlamları açığa çıkarır' ifadesi ne demektir? sorusunun tek cevabı, i'râbın açığa çıkardığı

³⁸² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nas es-Sulta el-Hakîka*, s. 84.

³⁸³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 279-280; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 312-313; Abdüh er-Râcihî, *en-Nahvu'l-Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs Bahs fî Menhec*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, 2008, s. 139-140. İngilizce cümle örnekleri için bkz. Lyons, *Nazariyyetu Chomsky*, s. 124.

³⁸⁴ ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Endelûsî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty., s. 131.

³⁸⁵ eş-Şentemerî, el-A'lem Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Süleyman, *en-Nüket fî Tefsîri Kitâbi Sîbeveyh ve Tebyîni'l-Haflîyyi min Lafzihî ve Şerhi Ebyâtihî ve Garîbihî*, I-III, Tahkik: Reşîd Belhabîb, el-Memleketu'l-Mağribiyye, 1999, I, 427.

anlamın fâiliyet ve mef'ûliyet gibi gramatik anlamlar olduğunu söylemektir. Dolayısıyla fâil sözcüğü terim anlamıyla fâil veya İbn Cinnî'nin ifadesi ile sînâî fâil demektir. Yoksa anlam açısından fâil değildir. Bu durum tüm terimler için geçerlidir.”³⁸⁶

Dilin kuralları ile dış dünyanın kuralları arasındaki söz konusu benzeşmezlik, karmaşık gramatik ilişkilere sahip cümlelerde farklı düzeylerde ortaya çıkabilmektedir. Örneğin,

مات الخليفة الأول أبو بكر الصديق (İlk halife Ebû Bekir es-Sıddık öldü.)

cümlesi için üç değerlendirme yapmak mümkündür. Buna göre cümle, dış dünyada gerçekleşen bir olaya işaret etmektedir. Ancak cümleye dilin kuralları açısından bakıldığında ortada bir benzeşmezliğin bulunduğu görülecektir. Nitekim cümleye göre ölme fiilinin fâili Ebû Bekir'dir. Ancak dışsal gerçeklik düzeyinde bu doğru değildir. Çünkü sözü edilen kimse, “ölme” eyleminin öznesi değildir. İkinci değerlendirmeye göre cümlemin fâili gramatik betimleme açısından “el-halife” kelimesidir. Ancak bu kelime ise dış dünyada bir şahsı değil; şahsa ait bir sıfatı temsil etmektedir. Üçüncü değerlendirmeye göre ise cümlede Ebû Bekir kelimesi, gramatik çözümlemeye göre “el-halife” kelimesinin bedeli konumundadır. Ancak dışsal gerçeklikte durum böyle değildir. Bu değerlendirmelerde dikkat çekilen hususların, cümle مات أبو بكر الصديق الخليفة الأول şekline dönüştürüldüğünde ortadan kalktığı ve cümlemin Ebû Bekir ismi ile bu ismin sıfatları arasındaki dışsal ilişkileri temsil ettiği söylenebilir. Ancak gerçek hâlâ öyle değildir. Çünkü dilsel birimler, yalnızca sesten ibaret simgeler olarak dış dünyadaki şahsı birebir temsil etmemekte, ona sadece birer gösterge olmaktadır. Diğer taraftan cümlede gramatik fâil, dış dünyada hiçbir eylem yapmamasına rağmen cümlede fâil olarak bulunmaya devam etmektedir.³⁸⁷

Dilin kendine özgü gerçekliği yaratma gücüne ilişkin aşağıdaki örnek cümle, dilin anlam üretme konusunda sahip olduğu kanunları göstermekte ve dış dünyadan bağımsız bir zihinsel üretim faaliyetine işaret etmektedir:

غابة الحياة تمتلئ بالأشجار الميتة (Hayat ormanı, ölü ağaçlarla doludur.)

Bu cümlemin mütekellimi, cümledeki kelimeler teker teker ele alındığında her biri müstakil bir zihinsel idrake işaret ediyor olsa da hâricî bir gerçekliğe işaret etmemektedir. Burada daha önce zihinsel idrake konu olmamış “hayat ormanı” gibi terkipler kullanarak dilin sınırları içinde bir üretim yapılmaktadır. Söz konusu üretim, dilin kanunlarına ilişkin

³⁸⁶ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 224.

³⁸⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nas es-Sulta el-Hakîka*, s. 84-85.

değişim boyutu ile ilgilidir. Nitekim cümle aynı gramatik terkip korunarak غابة الجبل تمتلئ بالأشجار الميتة (Dağ ormanı ölü ağaçlarla doludur.) şekline dönüştürüldüğünde önceki cümlede var olan gerçeklikle ilgisi olmayan yapay anlamlandırmadan uzaklaşarak sıradan bir cümle haline gelmektedir. Dağ kelimesinin hayat kelimesi ile değiştirilmesi sadece aynı terkipteki orman kelimesinin anlamı üzerinde değil aynı zamanda cümledeki diğer kelimelerin delâletleri üzerinde de etkili olmuş, ağaç ve ölü kelimelerinin anlamları da değişmiştir. Dolayısıyla dilin değişim boyutu, bir dilsel göstergenin diğeri ile değiştirilmesinden ibaret olmayıp cümle anlamının tümü üzerinde gerçekleşen bir işlemdir. Özetle dilin anlam üretme hususunda kendine özgü kanunları bulunmaktadır. Bu kanunlar da temelde dilbilimsel analiz düzeyleri olan ses, biçim ve sözdizimi düzeylerinin terkip ve değişim ilişkileri eksenindeki etkileşimine dayanmaktadır. Terkip; takdim-tehir, zikir-hazif, atıf-isti'nâf gibi hususlara; değişim ise bir dilsel birimin farklı semantik alana ait bir dilsel birimle yer değiştirmesi olgusuna cümle düzeyinde anlam üretme kanunları olarak işaret etmektedir.³⁸⁸

Çalışmanın buraya kadar olan ikinci bölümünde, önce anlamın kavramsal çerçevesi ile anlam türleri üzerinde duruldu. Sonra cümlede anlamlılığın koşulları ve anlamın belirleyicileri olarak kabul edilen unsurlardan vaz' ve gramere uygunluk şartları ele alınarak dilin cümle yapısına hâkim olan kuralların belirleyiciliği vurgulandı. Daha sonra, vaz'a uygun ve gramatik doğruluğa sahip olduğu halde kezib ve muhal olarak nitelendirilen cümlelerde, cümleyi oluşturan kelimeler ile bu kelimelerin yüklendiği gramatik işlevler arasındaki semantik uyumsuzluk ele alındı. Sonuç olarak *gramatik doğruluk*, *vaz'a uygunluk* ve *semantik uyum* olmak üzere üç temel kavram, cümlede anlamlılığın belirleyicisi bağlamında değerlendirildi. Cümlede anlamın bir diğer belirleyicisi olan bağlama ilişkin, çalışmanın bağlamsal anlam başlığındaki değerlendirmelerle yetinilerek çalışmanın bundan sonraki üçüncü bölümünde gramatik unsurlardan her birinin (i'râb, rütbe, yapı, mutâbaka, edat, rabt, tedâm ve tonlama) cümle anlamı üzerindeki etkileri, ayrı başlıklar altında incelenecektir.

³⁸⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nas es-Sulta el-Hakîka*, s. 85-86.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GRAMATİK İŞLEVLERİN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

I. İ‘RÂB VE CÜMLE ANLAMI

A. İ‘RÂB KAVRAMI

1. İ‘râb Kelimesinin Sözlük Anlamı

İ‘râb kelimesinin türetildiği ع - ر - ب maddesi için Arapça sözlüklerde üç farklı anlam bulunmaktadır.

Birincisi: İfsâh, ibâne ve îzâh kelimeleri ile aynı anlamda olmak üzere i‘râb, *açığa çıkarma* ve *ortaya koyma* demektir. Buna göre kelime أَعْرَبَ عَمَّا فِي ضَمِيرِهِ ve أَعْرَبَ بِحَاجَتِهِ cümlelerinde 'içindeki ortaya koyma, ihtiyacını belirtme' anlamında, أَعْرَبَ الْكَلَامَ ve أَعْرَبَ بِالْكَلَامِ örneklerinde ise “sözü açık ve anlaşılır bir şekilde kullanma, lahn yapmama” anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda Arab kelimesi, Arapça’nın en açık ve anlaşılır bir dil olduğu görüşünden hareketle bu anlamla ilişkilendirilmiştir.

İkincisi: *Güzel huylu ve sevimli olmak* anlamıdır. Bu anlam, الْمَرْأَةُ الْعُرُوبُ (sevimli ve cilveli kadın) ifadesiyle ve «عُرْبًا أَثْرَابًا» (yaşıt cilveli dilberler) âyeti³⁸⁹ ile örneklendirilmiştir.

Üçüncüsü: *Bedende bir hastalığın çıkması* anlamıdır. Bu anlam, عَرِبَتْ مَعِدَتُهُ (Midesi bozuldu.) ifadesiyle örneklendirilmiştir.³⁹⁰

Kelimeye ait söz konusu üç kullanımın açığa çıkarma, ortaya koyma anlamında birleştiği görülmektedir. İhtiyacın ifade edilmesi, kadının sevimliliğini göstermesi ve vücutta bir hastalığın belirmesi bunu göstermektedir. Nitekim söz konusu üç anlam düzeyi, i‘râb tanımlamasının dayanakları olarak ifade edilmiştir. Buna göre i‘râb, anlamları ortaya çıkarmakta (beyân), sözün bozukluğunu gidermekte (izâletu'l-fesâd) ve söz, i‘râb ile muhataba sevimli hale getirilmektedir.³⁹¹

³⁸⁹ Vâkıa, 56/37.

³⁹⁰ el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu 'l-Ayn*, II, 128; İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi 'l-Luga*, IV, 299; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 588.

³⁹¹ el-Enbârî, Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Esrâru'l-Arabiyye*, Tahkik: Muhammed Behcet el-Baytâr, Matbûâtu'l-Mecmai'l-İlmî, Dimaşk, ty., s. 18-19; İbn Ebi'r-Rebî‘, Ebu'l-Huseyn Ubeydullah b. Ahmed el-İşbilî, *el-Basît fî Şerhi Cumeli'z-Zeccâcî*, I-II, Tahkik: Ayyâd b. İd es-Sebîti, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986, I, 171-172

2. İ'râb Kavramının Tanımı ve Mahiyeti

Erken döneme ait kaynaklarda i'râb kavramına ilişkin iki ayrı kullanım söz konusudur. Bunlardan ilkinde göre i'râb, nahiv kavramı ile aynı dilsel gerçekliği ifade etmekte, *ilmu'l-i'râb* ifadesi, *ilmu'n-nahv* anlamına gelmektedir. Burada i'râb, cümle kuruluşunda bir araya gelen karinelerin toplamını ifade etmektedir. Örneğin Curcânî i'râb ilminin öz ve cevherinin nazım sayesinde elde edilebileceğine ilişkin ifadelerinde³⁹² kavramı bu anlamda kullanmıştır. İ'râb kavramının ikinci kullanımında ise i'râb ile kastedilen i'râb alâmetidir. Buna göre i'râb, cümledeki lâfzî karinelere bir tanesidir. İ'râbın tanımı yapılırken çoğunlukla bu anlam kastedilmektedir.³⁹³

İ'râb kavramının tanımı ve mahiyetinin tespitine yönelik çalışmalarda kavram, çoğunlukla 'mana' kavramı ile birlikte dile getirilmiştir. Erken dönem kaynaklarında i'râba ilişkin aşağıdaki tanımlar bulunmaktadır:

“İ'râb, furûk ve anlamlar için kelime sonlarında meydana gelen değişikliktir.”³⁹⁴

“İ'râb, lafızlardaki anlamları açığa çıkarmaktır.”³⁹⁵

“İ'râb, lafızlardaki birbirine müsvi anlamları ayırt eden unsurdur.”³⁹⁶

“İ'râb, lafızlardaki kapalı anlamların anahtarı ve gizli maksatların ortaya çıkarıcısıdır.”³⁹⁷

“İ'râb, sadece anlamları birbirinden ayırmak için getirilmiştir.”³⁹⁸

Söz konusu tanımlar, i'râbı kelimenin son harfindeki lâfzî değişikliklerden ibaret gören yaklaşımdan tamamen ayrılmakta ve i'râbın anlam üzerindeki belirleyiciliğine vurgu yapmaktadır. Buna göre kelimenin sözlüksel anlamına yeni anlamlar katan i'râb alâmetleri, anlam ile doğrudan ilişkilidir. Nitekim nahiv-mantık tartışmasında dil konusunda kelime bilgisinin yeterli olacağı şeklindeki eleştiri karşısında kelime bilgisi dışında cümle (tertîb) ve i'râb (hareke) bilgisinin de gerekliliği vurgulanmış, i'râb hareketlerindeki hata ve değişiklik, hareketlerin bulunduğu kelimelerdeki hata ve değişiklik olarak kabul edilmiştir.³⁹⁹ Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde açıklanacağı

³⁹² el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilimi*, s. 54.

³⁹³ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 214; Ahmed Süleyman Yâkût, *Zâhiratu'l-İ'râb fi'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 15.

³⁹⁴ İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I-III, Tahkik: Abdülhuseyn el-Fetelî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1996, I, 44.

³⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 35.

³⁹⁶ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 75.

³⁹⁷ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 28.

³⁹⁸ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, 97.

³⁹⁹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muâneşe*, I, 93.

üzere i'râb, bazı cümlelerde anlamın tek belirleyicisi olabilmektedir. İ'râbın ortaya koyduğu anlam, şüphesiz kelimenin işlevsel anlamıdır. Sözlüksel anlamın i'râb olgusu ile bu noktada bir ilişkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla i'râbın cümle anlamı üzerindeki etkisi, işlevsel anlam üzerinden gerçekleşmektedir.

3. İ'râba İlişkin Üç Temel Kavram

İ'râba ilişkin üç kavram ön plana çıkmaktadır. Bunlar, i'râb konumu (الموقع), i'râb durumu (الحالة الإعرابية) ve i'râb alâmeti (العلامة الإعرابية) kavramlarıdır.

İ'râb konumu, kelimenin cümle içinde yüklendiği fâiliyet, mef'ûliyet, izâfet gibi işlevsel anlamları ifade etmektedir. Bu işlevsel anlamlar, cümlenin yapısı ve cümledeki isnad ilişkisi tarafından belirlenmektedir. İkinci kavram olan i'râb durumu, kelimenin i'râb konumuna bağlı olarak elde ettiği ref', nasb, cer ve cezm durumlarını ifade etmektedir. Kelime, i'râb durumuna göre merfû, mansûb, mecrûr veya meczûm olarak nitelendirilmektedir. Söz konusu dört i'râb durumunun her biri, birden fazla i'râb konumuna karşılık gelmektedir. Örneğin fâil, mübtedâ ve haber ref' durumunda; mef'ûl, hâl ve temyîz nasb durumundadır. Fiil ve ismin yükleneceği i'râb konumları ve her bir i'râb konumuna ait i'râb durumu dil dizgesi tarafından belirlenmiştir. İ'râb alâmeti ise kelimenin i'râb konumu ve i'râb durumunun sonucu olarak kazandığı işaretlerdir. Bu işaretler, i'râb durumları için alâmet olarak belirlenmiştir. İ'râb alâmeti ile ilgili iki husus dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki aynı alâmetin, birden fazla i'râb konumu için kullanılmasıdır. Örneğin fetha; mef'ûl, hâl ve temyîz alâmetidir. İkinci husus, aynı i'râb durumu için kelimenin yapısına göre farklı i'râb alâmetlerinin zâhir veya mukadder olarak söz konusu olmasıdır. Örneğin ref' durumuna alâmet olarak müfred-sahih isimlerde zamme, müsennâ isimlerde elif, cem' müzekker sâlim isimlerle beş isimde vâv, beş fiilde ise nûn kullanılmaktadır.⁴⁰⁰

4. İ'râb ve Vaz'î Anlam

Zeccâcî, i'râb ve kelimadan hangisinin daha önce olduğu tartışmasını ele alırken i'râbın delâlet ettiği anlam ile kelimenin vazedildiği anlamı birbirinden ayırmaktadır. Ona göre i'râb, farklı anlamlara delâlet etmek üzere söze sonradan dâhil olan bir iline

⁴⁰⁰ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, s. 88-89.

niteliğindedir.⁴⁰¹ Buna göre i'râbın delâlet ettiği anlam, kelimenin vazedildiği anlamdan hem farklıdır hem de sonradır. Bu durumda kelimenin vazedildiği anlam *sözlüksel anlamı*; i'râbın delâlet ettiği anlam ise *işlevsel anlamı* temsil etmektedir. Bu işlevsel anlama delâlet eden unsur ise i'râb alâmetidir. Zeccâcî'nin ifadeleri şu şekildedir:

“İsimler farklı anlamlara sahip olabilmekte; bazen fâil, bazen mef'ûl, bazen muzâf veya muzâfun ileyh konumunda bulunabilmektedir. Ancak isimler biçimsel olarak bu anlamlara (fâiliyet, mef'ûliyet vb.) delâlet edecek unsurlara sahip değildir. Tüm isimler söz konusu anlamlar karşısında ortaktır. İ'râb hareketleri ise bu anlamları bildirmek için konulmuştur. Araplar, ضَرَبَ زيدٌ عُمرًا cümlesinde Zeyd kelimesini refederek onun fâil olduğunu ve Amr kelimesini nasbederek onun mef'ûl olduğunu göstermişlerdir. Aynı şekilde diğer anlamlar için de söz konusu hareketleri delil yapmışlardır.”⁴⁰²

Cümlede زيد ve عمرو kelimelerinin i'râb edilmemesi durumunda cümlelerin anlamını belirlemek mümkün olmamaktadır. Söz konusu kelimelerin yerine أحمد veya حسن gibi kelimelerin getirilmesi durumunda da aynı belirsizlik devam etmektedir. Çünkü isimler i'râb edilmedikleri zaman⁴⁰³ sadece sözlüksel anlama sahip olacağından fâiliyet ve mef'ûliyet gibi anlamlara delâlet etmekten uzaktır. Zeccâcî'nin, bu hususu vurguladığı ifadeler şu şekildedir:

“Sîbeveyh'in 'lafızların farklılığı, anlamların farklılığı sebebiyledir' şeklindeki sözü, i'râb farklılıklarının, anlam farklılığının bir sonucu olduğuna dair bir hüccettir. Nitekim جلس ve ذهب örneklerinde farklı anlamlar için farklı lafızlar vazedildiği gibi fâil ve mef'ûlü ayırmak için de أَكْرَمْتُ أَخَاكَ ve أَكْرَمَنِي أَخَاكَ cümlelerinde farklı i'râb alâmetleri kullanılmıştır.”⁴⁰⁴

B. İ'RÂBİN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Cümle anlamını oluşturan temel unsurlar, genel hatlarıyla cümleyi oluşturan kelimelerin sözlüksel anlamları, işlevsel anlamları ve bağlamsal anlamlarıdır. Vaz' ve istimal olguları ile sözlüksel anlamları belirlenen kelimeler, aralarında i'râbın da olduğu dilsel unsurlar yoluyla işlevsel anlam kazanmakta, bağlamın devreye girmesi ile cümle anlamı ortaya çıkmaktadır. İşlevsel anlam; ses, biçim ve sözdizimi düzeylerinde belirlenim kazanmaktadır. Dolayısıyla i'râbın cümle anlamı üzerindeki etkisini konu edinmek, söz konusu dizgelere ait bileşenlerin i'râbla olan ilişkilerini değerlendirmek

⁴⁰¹ ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî 'İleli'n-Nahv*, s. 67.

⁴⁰² ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî 'İleli'n-Nahv*, s. 69.

⁴⁰³ Arap dilinde i'râb alâmeti kabul etmeyen kelimelerin fâiliyet veya mef'ûliyetle delâletleri, i'râb dışındaki unsurlar yoluyla gerçekleşmektedir.

⁴⁰⁴ ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî 'İleli'n-Nahv*, s. 137-138.

anlamına gelmektedir. Nitekim öncelikli işlevi kelimenin cümledeki konumunu belirtmek olan i'râb, bazen kelimenin türünü tayin etmek suretiyle morfolojik anlamın, bazen de kelimenin sözlükteki muhtemel anlamlarından birini tespit etmek suretiyle sözlüksel anlamın belirleyici olabilmektedir. Dolayısıyla i'râb-anlam ilişkisi bu bölümde, i'râbın kelimenin sözdizimsel anlamı üzerindeki etkisi üzerinden olduğu kadar söz konusu anlam düzeyleri üzerinden de ele alınacaktır.

Başta Sîbeveyh olmak üzere nahiv bilginleri, sözcüklerin cümle içindeki dizilişlerinin, sözdizimine ilişkin diğer unsurlarla birlikte, anlam üzerindeki etkisinin farkındaydılar. Nitekim Sîbeveyh'e göre anlam, nahiv ilminin temel dayanağı konumundadır. Sözcüğün i'râb durumunda meydana gelecek değişiklik, ait olduğu ifadenin anlamı üzerinde etkili olmakta ve ifadenin kullanım alanı değişebilmektedir.⁴⁰⁵

İ'râbın cümle anlamı üzerindeki etkisi, mütekellim ve okuyucu açısından ele alınabilir. Mütekellim, cümlesini, iletmek istediği anlama uygun şekilde tertip eder ve kelimeleri söz konusu anlama göre konumlandırarak i'râb eder. Farklı bir anlamı kastettiğinde ise i'râb alâmetlerini o doğrultuda değiştirir. Dolayısıyla mütekellim açısından bakıldığında i'râb, anlama tâbidir. Metnin muhatabı ise cümleyi farklı i'râb alâmetlerine göre okuyarak farklı anlamlandırmalar yapabilir. Burada anlam, i'râba tâbi olmaktadır.⁴⁰⁶

Çalışmanın bu kısmında konular, söz konusu iki açıdan da ele alınacaktır. Mütekellimin tercih ettiği i'râb durumuna bağlı olarak ortaya çıkan anlamlara dair örnekler sunulacağı gibi farklı okunuşlara göre farklı anlamlar kazanabilen örneklerle de yer verilecektir.

İ'râbın cümledeki işlevine ilişkin anlamları birbirinden ayırma (tefrîku'l-meânî)⁴⁰⁷, anlamları açığa çıkarma (el-ibâne ani'l-maânî)⁴⁰⁸, anlam bulanıklığını ortadan kaldırma (izâletü'l-lebs: disambiguation: açıklştırma)⁴⁰⁹ ve anlam anahtarı (miftâhu'l-

⁴⁰⁵ Mustafa Nâsîf, *Nazariyyetu'l-Ma'nâ fi'n-Nakdi'l-Arabî*, Dâru'l-Endelus, Beyrut, ty., s. 22.

⁴⁰⁶ Halîl Ahmed Amâyira, *el-Mesâfe beyne't-Tanzîri'n-Nahvî ve't-Tatbîki'l-Lugavî*, Dâru Vâil, Amman, 2004. s. 220.

⁴⁰⁷ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 75.

⁴⁰⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 35.

⁴⁰⁹ el-Enbârî, Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İnsâf fi Mesâili'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, I-II, Dâru't-Talâi', Kahire, 2009, I, 37. Söz konusu anlam bulanıklığı Arapça'da "lebs" kavramı ile ve bu bulanıklığın giderilmesi "emnu'l-lebs" kavramı ile ifade edilmiştir. Anlam bulanıklığı (ambiguity), bir sözdizimi yapısının birden çok anlambilimsel yorumunun bulunması sonucu sözdizimsel ya da sözlüksel düzeyde ortaya çıkan anlam belirsizliği demektir. Bkz. Abdulkâdir Abdusseyid Ahmed, *Vesâilu Emni'l-Lebs, fi'n-Nahvi'l-Arabî*, Kahire Üniversitesi, Dâru'l-

meânî)⁴¹⁰ gibi ifadeler kullanılmıştır. Bu kavramlardan sonuncusuna dair Curcânî'nin ifadeleri şu şekildedir:

“Bilindiği üzere lafızların anlamları kilitlidir ve onu açacak tek anahtar i'râbdır. İ'râb olmadan lafızlarda gizli olan anlamlar ortaya çıkmaz. İ'râb sözün eksik mi, tam mı; doğru mu, yanlış mı olduğunu tespit için başvurulacak tek ölçüttür.”⁴¹¹

Söz konusu kavramlar, Sîbeveyh'in i'râb-anlam ilişkisi ile ilgili olarak kullandığı anlamın bozulması (fesâdu'l-ma'nâ) ifadesinden hareketle “i'râb ve anlamın değişmesi” başlığı altında ve konuya ilişkin çok sayıdaki örnek arasından seçilen cümleler üzerinden değerlendirilecektir.

1. İ'râb ve Anlamın Değişmesi

Kelimenin i'râb konumunda meydana gelen değişiklikler, ait olduğu cümlemin anlamını da değiştirmektedir. Bu değişim, bazı durumlarda bozulma (fesâd) olarak nitelendirilmektedir.⁴¹² Burada fesâd ile kastedilen, anlamın çirkinleşmesi veya kötüleşmesi olmayıp cümlemin kastedilen anlamdan uzaklaşmasıdır. Buradan hareketle i'râbın değişmesi ile cümle anlamında meydana gelecek her türlü değişiklik, Sîbeveyh'in ifadesi ile fesâd olarak değerlendirilecek ve bu başlık altında incelenecektir.

İ'râbın anlam ayırt edici özelliği, müteaddî fiilin iki değişkeni olan fâil ve mef'ûl öğeleri üzerinden ele alınabilir. Cümleyi oluşturan öğelerin i'râb konumları, taşıdıkları i'râb alâmetleri ile gösterilmekte ve fâil mef'ûlden bu şekilde ayırt edilmektedir. İmruülkays (ö. 540), aşağıdaki beyitte sıradan bir hayat için uğraşmadığını ve az bir mal ile yetinmeyip mülkü talep ettiğini ifade etmektedir.

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة / كفاني ولم أطلب قليل من المال

Beyitte,⁴¹³ *كفاني* kelimesi *كفاني* fiilinin fâili olarak merfûdur (كفاني قليل من المال). Kelimenin i'râb konumu değiştirilerek mansûb kabul edilmesi durumunda ifadeyi oluşturan unsurlar arasında anlamsal uyumsuzluk ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu durumda beytin birinci satrındaki *ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة* (Eğer gayretim asgarî düzeyde bir yaşam için

Ulûm Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 1969, s. 7; İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 65; Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 35; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 32.

⁴¹⁰ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilimi*, s. 28.

⁴¹¹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilimi*, s. 45.

⁴¹² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 79.

⁴¹³ İmruülkays b. Hucr, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris, *Dîvân*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty., s. 39.

olsaydı...) ifadesi ile وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلًا مِنَ الْمَالِ (Az bir mal istemezdim.) ifadeleri çelişik hale gelmektedir. Bu durum anlamın bozulması (fesâdu'l-ma'nâ) ve sözün anlamsız hale gelmesi (istihâletu'l-kelâm) gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Dolayısıyla metnin anlamsal terkibi قَلِيل kelimesinin كَفَى fiilinin fâili olmasını gerektirmektedir. O halde kastedilen anlama göre ifadenin takdiri لَوْ سَعَيْتُ لَمَنْزِلَةِ دَنْيَاءٍ كَفَانِي قَلِيلٌ مِنَ الْمَالِ وَلَمْ أَطْلُبِ الْمَلِكِ (Eğer düşük bir mevki için gayret göstermiş olsaydım az bir mal ile yetinir ve mülke talip olmazdım.) şeklindedir.⁴¹⁴

İbn Cinnî, fâil-mef'ûl karşıtlığına ilişkin söz konusu durumu ibhâm olarak nitelendirmekte ve cümledeki ibhâmın i'râb alâmetleri sayesinde giderildiğini ifade etmektedir. Buna göre i'râb konumları ve buna bağlı olarak i'râb durumları farklı olan kelimeler, i'râb alâmeti taşımadığı takdirde cümle mübhem hale gelmektedir. Örneğin, شَكَرَ سَعِيدًا أَبُوهُ cümlesindeki سعيد ve أَب kelimelerinden birincisinin mef'ûl ve ikincisinin fâil olduğu, söz konusu kelimelerdeki i'râb alâmetleri sayesinde anlaşılabilir. Aksi takdirde cümlelerin anlamı kapalı kalacaktır.⁴¹⁵ Benzer şekilde ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ âyetinde⁴¹⁶ Allah lafzının ve العلماء kelimesinin farklı i'râb durumları cümle anlamını tamamen değiştirmektedir. Ref' durumunda Allah lafzı, korkmak fiilinin fâili olarak korkan; nasb durumunda ise fiilin mef'ûlü olarak korkulan zat olmaktadır.⁴¹⁷

Söz konusu âyette i'râb olmadan da cümle anlamının tespit edilebileceği, zira kelimelerin sözlüksel anlamlarının farklı anlamlara izin vermeyeceği (korkma eyleminin Allah'a isnad edilemeyeceği) şeklindeki itiraz, aynı cümle yapısına sahip يَخْشَى الْوَلَدَ الْقِطَّ cümlesinde geçerliliğini yitirmektedir. Çünkü çocuğun kediden korkması mümkün olduğu gibi kedinin çocuktan korkması da mümkündür. Öyleyse cümle anlamının tespiti için kelimelerin i'râb edilmesi gerekmektedir.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 79; es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, III, 95; er-Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, I, 277; eş-Şentemerî, *en-Nüket fî Tefsîri Kitâbi Sîbeveyh*, I, 310.

⁴¹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 35.

⁴¹⁶ “Kulları içinde ancak bilenler Allah’a saygı duyar.” Fâtır, 35/28.

⁴¹⁷ es-Sâmerrâî, Fâdîl Sâlih, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ, Dâru'l-Fikr*, Amman, 2013, s. 34.

⁴¹⁸ Söz konusu cümlelerin (يَخْشَى الْوَلَدَ الْقِطَّ) anlamının i'râb olmadan da tespit edilebileceği, nitekim fâilin rütbesinin fiilden sonra ve mef'ûlden önce olduğu, dolayısıyla da cümlelerin anlamının “Çocuk kediden korkuyor.” olduğu şeklindeki itiraz da geçersizdir. Çünkü rütbe ancak i'râbın yetersiz kaldığı durumlarda örneğin mebnî kelimelerden oluşan cümlelerde devreye girmektedir. İ'râb alâmetinin zâhir olması, takdim-tehir konusunda serbestlik sağlamaktadır. Nitekim mef'ûl fâilden önce getirilerek يَخْشَى الْوَلَدَ الْقِطَّ “Kedi, çocuktan korkuyor (başkasından değil).” denebilmektedir. Konuyla ilgili tezin üçüncü bölümünün Rütbe ve Cümle Anlamı başlığında ayrıntılı bilgi verilecektir.

İ‘râb harekesi ile birlikte binâ harekesi⁴¹⁹ de cümle anlamı üzerinde belirleyici olabilmektedir. Örneğin, أُرْهَبَ النَّاسَ سَلْمَانُ cümlesinde fâil ve mef‘ûlün i‘râb hareketlerinin yanı sıra fiilin sahip olduğu binâ harekesi cümle anlamı üzerinde belirleyicidir. Fiilin harekesinin değiştirilmesi durumunda gerek fiilin sıygasının değişmesi gerekse fiilin isme dönüşmesi nedeniyle cümle anlamı değişmektedir. Örneğin,

أُرْهَبَ النَّاسَ سَلْمَانُ	(İnsanlar, Selman’ı korkuttu.)
أُرْهَبَ النَّاسَ سَلْمَانُ	(Selman, insanları korkuttu.)
أُرْهَبَ النَّاسَ سَلْمَانُ	(İnsanların en korkağı Selman’dır.)
أُرْهَبِ النَّاسَ سَلْمَانُ	(Selman! İnsanları korkut.)
ارْهَبِ النَّاسَ سَلْمَانُ	(Selman! İnsanlardan kork.)

cümlelerindeki hareke değişikliklerinde bu durumu görmek mümkündür.⁴²⁰

İ‘râbın anlam ayırt edici özelliği, muzâri fiilde atıf ve kat‘ olguları üzerinden de ele alınabilir. Fiil sıygaları içinde yalnızca muzâri fiil i‘râb kabul etmektedir. Muzâri fiilin nasb veya ref‘ durumunda olması, ait olduğu cümlelerin anlamı üzerinde belirleyici olabilmektedir. Bu belirleyicilik, اُنْ edatı ile mansûb muzâri fiilden sonra gelen ikinci bir muzâri fiilin, birincisine atfedilmesi veya edilmemesi durumlarında ortaya çıkmaktadır. Aşağıdaki ifadelerde bu husus dile getirilmektedir:

“Bil ki eğer birinci fiilde amel eden harfin ikinci fiilde de amel etmesini istersen, ikinci fiilin birincisine atfedilmesinden başka yol yoktur. Örneğin, أُرِيدُ أَنْ تَقُومَ فَتُضْرِبَ زَيْدًا (Kalkmanı ve hemen Zeyd’i dövmeni istiyorum.) ve أُرِيدُ أَنْ تَأْتِيَنِي وَتُكْرِمَنِي (Bana gelmeni ve hürmet ve tazimde bulunmanı istiyorum.) ve أُرِيدُ أَنْ تَجْلِسَ ثُمَّ تَتَحَدَّثَ (Oturmanı sonra da konuşmanı istiyorum.) dersin. Eğer ikinci fiil, birinci fiilin anlamının dışında olursa bu durumda atıf yapılmaz, maktû‘ ve müste’nife olur. Örneğin, أُرِيدُ أَنْ تَأْتِيَنِي فَتَقْعُدَ عَلَيَّ (Ben senin gelmeni istiyorum, sen ise erteliyorsun.) veya أُرِيدُ أَنْ تَأْتِيَنِي فَتُكْرِمَ زَيْدًا فَتُكْرِمَهُ (Ben senden Zeyd’e hürmet ve tazimde bulunmanı istiyorum, sen ise onu aşağılıyorsun.) sözleri böyledir. Dolayısıyla bu cümleler أُرِيدُ أَنْ تَأْتِيَنِي ve أُرِيدُ أَنْ تُكْرِمَ زَيْدًا فَإِذَا أَنْتَ تُكْرِمُهُ cümleleri ile aynı anlama gelmektedir.⁴²¹

Başında nehiy edatı bulunan muzâri fiilden sonra gelen fiillerde söz konusu i‘râb ihtimalleri üçe çıkabilmektedir. Örneğin,

لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ وَتَشْرَبِ اللَّبَنَ

⁴¹⁹ Binâ harekesi ile kastedilen, kelimenin yapısal parçaları olarak her bir harfinde bulunan ve onun söyleniş şekli ile sözlüksel anlamını tayin eden hareketlerdir. Bkz. Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 34. Çalışmanın Yapı ve Cümle Anlamı başlığının İ‘râb Dışı Hareke alt başlığında konuyla ilgili ayrıntılı bilgi bulunmaktadır.

⁴²⁰ es-Sâmerîrâî, *el-Cumletu 'l-Arabiyye ve 'l-Ma'nâ*, s. 34.

⁴²¹ el-Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, I-IV, Tahkik: Muhammed Abdulhâlîk Udayme, Kahire, 1994, II, 32.

cümlesinde تَشْرَبَ fiilinin nasb hali, balık yeme ve süt içme eylemlerinin bir arada yapılmasının (musâhabe) yasaklandığına; cezm hali, balık yeme ve süt içme eylemlerinin -birlikte veya ayrı ayrı- her hâlükârda yasaklandığına; ref hali ise balık yeme eyleminin yasaklanıp süt içme eyleminin serbest bırakıldığına delâlet etmektedir.⁴²²

Söz konusu cümle, i'râbın muzâri fiilin aslî özelliği olup olmadığı tartışmasında da kullanılmıştır. Basra ekolüne mensup nahiv bilginlerine göre i'râb asıl itibarıyla isme aittir. Kûfeliler ise i'râbın hem ismin hem de fiilin aslî özelliği olduğu görüşündedirler. Onlara göre isim; fâiliyet, mef'ûliyet gibi farklı işlevsel anlamlara i'râb ile delâlet ettiği gibi fiil de mâzî, muzâri, emir gibi işlevsel anlamlara i'râb ile delâlet eder. Kûfeliler, bu iddialarına لا تَأْكُلِ السَّمَكُ وَتَشْرَبِ اللَّبَنَ cümlesindeki تَشْرَبِ fiiline ilişkin hareke değişimlerinin ortaya çıkardığı anlam farklılıklarını örnek göstermişlerdir. Basralılar ise bu iddiayı özetle şu şekilde reddetmişlerdir: İsimler, farklı işlevsel anlamların hepsinde aynı sıygaya sahiptir. Değişen yalnızca i'râbdır. Fiiller ise mâzî, muzâri ve emir gibi farklı işlevsel anlamların tamamında farklı sıygalara sahip olmaktadır. Dolayısıyla anlamı değiştiren unsur fiilin sıygasıdır. Kûfelilerin öne sürdüğü لا تَأْكُلِ السَّمَكُ وَتَشْرَبِ اللَّبَنَ cümlesinde nasb durumu أَنْ edatı ile, cezm durumu لَا edatı ile, ref durumu ise kat' ile bilinmektedir. Dolayısıyla âmillerin açık olması durumunda i'râba ihtiyaç kalmamaktadır.⁴²³

Kûfeli nahiv bilginlerinin söz konusu cümlede anlamı, doğrudan i'râb alâmetine bağladıkları açıktır. Basralı nahiv bilginlerinin görüşünde ise anlam dolaylı olarak yine i'râba dayandırılmış olmaktadır. Nitekim cümlede anlamı her ne kadar mukadder edat belirliyor olsa da bu edatın ne olduğunu i'râb alâmeti tayin etmektedir.⁴²⁴ Burada i'râb-anlam ilişkisi, mütekellim ve muhatap açısından farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Cümlenin sahibi, ikinci fiili birincisine atfetmek istediğinde mukadder bir edatla ikinci fiili cezmetmektedir. Muhatap ise mütekellimin ne kastettiğini i'râb alâmetinden yola çıkarak tespit etmek durumundadır.

İ'râbın anlam ayırt edici özelliği, mübtedâ-mef'ûl değişimi üzerinden de ele alınabilir. Buna göre cümle başındaki bir isim, mübtedâ olma ihtimali yanında cümlede kendinden sonra gelen bir fiile mef'ûl olma ihtimali de taşıyorsa söz konusu iki ihtimalin

⁴²² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 42-43; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, III, 252; es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, I, 57; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 47; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'na ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 325.

⁴²³ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'na ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 324-325.

⁴²⁴ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'na ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 325.

doğuracağı farklı anlamlardan hangisinin kastedildiği, ancak i'râb alâmeti ile belirlenebilmektedir. Örneğin,

“... ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾” âyetindeki⁴²⁵ كل kelimesinin nasb durumu, ref⁴²⁶ durumunda ortaya çıkmayacak bir anlama delâlet eder. Şöyle ki nasb durumunda âyet 'Biz her şeyi bir ölçü ile yarattık.' anlamına gelir ve umum bildirir. Zira إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ (Biz her şeyi yarattık.) umum ifadesidir. Ref⁴²⁶ durumunda ise umum yoktur. Çünkü bu durumda خَلَقْنَا kelimesinin شَيْءٍ kelimesine sıfat olması ve بِقَدَرٍ ifadesinin cümlelerin haberi konumunda bulunması ihtimal dâhilindedir. Bu durumda anlam 'Bizim yarattığımız her şey, bir ölçü ile.' şekline dönüşecek, eşyanın tamamının yaratılmış olduğuna dair delâlet ortadan kalkacak ve Allah'ın yaratmadığı birtakım şeylerin bulunduğu anlaşılabilecektir.”⁴²⁶

Söz konusu âyette nasb kıraatinin tercih edilmesi, “ihtiyat” kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Buna göre metnin kurucusu veya yorumcusu belirli araçlar kullanarak anlamı korumakta ve yanlış anlamaların önüne geçmeye çalışmaktadır. Bu araçlardan biri de i'râb tercihleridir. İbn Cinnî'nin ifadesiyle Araplar, iletmek istedikleri anlamı belli yollarla güçlendirmekte (temkîn) ve anlamın muhafazası için gayret göstermektedirler (ihtiyât).⁴²⁷ Burada tercih olgusu muhatap açısından önem arz etmektedir. Nitekim metnin yorumcusu mümkün i'râb vecihlerinden birini tercih etmekle aslında metni yeniden kurmaktadır. Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344), “... Âyette خَلَقْنَاهُ fiilinin sıfat konumunda olmadığı (dolayısıyla haber olduğu) iyice anlaşılсын diye nasb kıraati tercih edilir.”⁴²⁸ ifadeleriyle bu hususa işaret etmektedir.

⁴²⁵ Kamer, 54/49.

⁴²⁶ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, IV, 32. Söz konusu âyette i'râba dayalı olarak ortaya çıkan farklı anlamların kelimâ tartışmalarında da kullanıldığı görülmektedir. Nitekim âyet, bazı mutezilî müfessirler tarafından kulların kendi fiillerini yaratması bağlamında ele alınmış, Allah'ın yaratmadığı şeylerin ölçüden uzak olabileceği ifade edilmiştir. Bu yoruma göre âyette “bizim yarattığımız her şey” (كُلُّ شَيْءٍ) ifadesi mübtedâ ve “bir ölçü ile” (بِقَدَرٍ) ifadesi ise haber konumundadır. Bu yorumu kabul etmeyenler ise iki yorum biçimi geliştirmişlerdir. Birincisine göre كل kelimesi mübtedâ kabul edilirse cümlelerin haberi خَلَقْنَاهُ ifadesi olmalıdır. Dolayısıyla “her şey” (كُلُّ شَيْءٍ) ifadesi mübtedâ, “ölçü ile yarattık” (خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) ifadesi haberdur. Ancak bu gramatik betimleme (كل kelimesinin mübtedâ olması) mutezilî müfessirlerin yorumuna da imkân tanıdığından كل kelimesinin mukaddem mef'ûl kabul edilmesi daha uygundur. Bu yoruma göre ise âyette “her şeyi” (كُلُّ شَيْءٍ) ifadesi mukaddem mef'ûl, “bir ölçü ile yarattık.” (خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) ifadesi ise fiil ve ona müteallak câr-mecrûr olacaktır. Bkz. İbn Atıyye, Abdullah b. Gâlib el-Endelusî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-V, Tahkik: Hânî el-Hâc, Dâru't-Tevfikîyye li't-Turâs, Kahire, 2001, V, 252-253; Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, I-VIII, Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, VIII, 182.

⁴²⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 101.

⁴²⁸ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 182. Görüldüğü üzere gramatik betimleme farklı anlamların kaynağı olarak konumlandırılırken aslında yorumcunun zihinsel ve itikadî arka planına boyun eğmektedir. Ebû Hayyân el-Endelusî'nin âyette nasb kıraatinin tercih edilmesine dair ifadesi bu noktada önemlidir. Çalışmanın dördüncü bölümünde anlamın gramatik çözümleme üzerindeki etkisi ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Mübtedâ-mukaddem mef'ûl değişimi, ism-i istifham veya ism-i mevsûl olarak kullanılabilen kelimelere ilişkin farklı gramatik çözümlemelerde de söz konusu olmaktadır. Örneğin,

“سَلَّ أَيُّهُمْ قَامَ” cümlesinde أَيُّ kelimesinin harekesi zamme kabul edildiğinde kelime, ism-i istifham ve mübtedâ olarak merfû olmaktadır. Harekesi fetha kabul edildiğinde ise kelime الذي anlamında ism-i mevsûl ve öncesindeki fiilin mef'ûlü olarak mansûb olmaktadır.⁴²⁹

Kelimenin ism-i istifham olması durumunda cümlenin anlamı “Onların hangisinin kalktığını sor.” (Burada sorunun kime sorulacağı belli değildir.) şeklinde iken ism-i mevsûl olması durumunda anlam “Kalkan kimseye sor.” (Burada kalkan kimseye ne sorulacağı belli değildir.) şeklindedir.⁴³⁰

İ'râbın anlam ayırt edici özelliği, edatların işlevsel anlamları üzerinden de ele alınabilir. Arap dilinde edatlar, işlevsel çok anlamlılığa sahiptir.⁴³¹ Edatın söz konusu anlamlardan hangisi için kullanıldığı cümle içindeki birtakım unsurlar sayesinde tespit edilebilmektedir. Bu unsurlardan biri de i'râbdır. İ'râbın söz konusu işlevi, İbn Fâris (ö. 395/1004) tarafından manaları birbirinden ayırmak şeklinde ifade edilmiştir:

“Lafızdaki birbirine müsavi anlamları ayırt eden i'râbdır. İ'râb olmasaydı fâil mef'ûlden, muzâf mevsûftan, taaccüb istifhamdan, sadr musaddardan⁴³² ve sıfat te'kîdden ayırt edilemezdi.⁴³³ ... Örneğin, مَا أَحْسَنَ زَيْدٌ cümlesinin sahibinin taaccüb, istifham ve zem üslûplarından hangisini kastettiği, ancak i'râb sayesinde anlaşılabilir.”⁴³⁴

Söz konusu cümledeki edatın işlevsel anlamının tespiti, diğer iki kelimenin i'râb durumları ile doğrudan ilişkilidir. Nitekim مَا أَحْسَنَ زَيْدًا cümlesi, edatın taaccüb anlamı taşıdığını belirtmekte ve “Zeyd ne güzeldir.” anlamına gelmektedir. Buna karşın مَا أَحْسَنُ زَيْدٌ cümlesinde edat, istifham için kullanılmış olmakta ve cümle “Zeyd’in en güzel (şey)i nedir?” anlamına gelmektedir. Cümle, مَا أَحْسَنَ زَيْدٌ şeklinde kurulduğunda ise edatın nefiy anlamı taşıdığı görülmekte ve “Zeyd iyilik yapmadı.” anlamı ortaya çıkmaktadır. İbn

⁴²⁹ es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuha*, Dâru'l-Fikr, Amman, 2013, s. 71.

⁴³⁰ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 45, 64.

⁴³¹ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için tezin Edat ve İşlevsel Çok Anlamlılık başlığına bakınız.

⁴³² Metinde harekesiz olarak bulunan (ولا صدر من مصدر) ifadesi, metnin bağlamının i'râb olmasından hareketle “sadr” ve “musaddar” şeklinde yorumlanmış ve bunlarla cümlede asıl itibarıyla önde gelmesi gereken kelimeler (sadr) ile rütbesi tehir olduğu halde takdim edilmiş kelimelerin (musaddar) kastedildiği ifade edilmiştir. Riddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk*, s. 439.

⁴³³ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 75. Burada sıfatın te'kîdden ayırt edilmesi işlevi, salt i'râb alâmeti ile mümkün değildir. Bu da daha önce belirtildiği gibi i'râb kavramının burada sözdizimsel olguları içine alacak şekilde nahiv ilmi anlamında kullanıldığını göstermektedir. Bkz. Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 213.

⁴³⁴ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 66.

Fâris'in, zem kavramı ile nefyi kastettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla taaccüb, istifham ve zem gibi işlevsel anlamlar, i'râb ya da başka bir karine yoluyla tayin edilmediğinde kelimelerin sözlüksel anlamları, cümle anlamını belirlemede yetersiz kalabilmektedir.

Cümledeki أحسن kelimesinin son harfinin harekesinin fetha ve zamme arasında değişmesi, i'râb harekesinin binâ harekesi ile değişmesi olarak değerlendirilmelidir. Nitekim söz konusu harekenin fetha olduğu mâzî fiilde binâ, zamme olduğu ism-i tafdîlde ise i'râb harekesi söz konusudur. Buna göre i'râb harekesi, bir diğer i'râb harekesinin yerine geçebildiği gibi binâ harekesinin yerine de geçebilmektedir.

İ'râbın edatın işlevsel anlamının tespitindeki rolüne ilişkin Sîbeveyh'in bazı açıklamaları değerlendirilebilir. Buna göre,

(1) مررت بمن صالح

(2) مررت بمن صالح

cümlelerinden birincisinde, sıfat olan صالح kelimesi ikinci cümlede mahzûf bir mübtedânın haberidir. Buna göre birinci cümlede, “kimse” anlamında ve “nekra mevsûfe” durumundaki من edatı, müfred bir sıfat almış ve bu sıfat i'râb açısından mevsûfuna tâbi olmuştur. İkinci cümlede ise الذي anlamındaki edat, هو صالح şeklinde haşv⁴³⁵ cümlesi almıştır. İ'râb noktasındaki bu biçimsel ayrımla birlikte birinci cümlede sıfat, ikinci cümlede haşv, edatın ve dolayısıyla cümlelerin anlam kazanması hususunda aynı işleve sahiptir. Nitekim sıfat veya haşvin olmadığı مررت بمن şeklindeki ifade herhangi bir anlam taşımamaktadır.⁴³⁶

Kelimenin i'râb konumunun ve buna bağlı olarak i'râb durumu ile i'râb harekesinin değişmesi, edatın işlevsel anlamını belirlediği gibi, işlevsel çok anlamlılığa sahip bazı mübhem isimlerin hangi anlamda kullanıldığını da tayin edebilmektedir. Örneğin, كَمْ رَجُلٌ عِنْدَكَ قَالَ الْحَقُّ cümlesindeki رَجُلٌ kelimesinin farklı i'râb durumlarına bağlı olarak كَمْ kelimesinin işlevsel anlamı değişmekte ve cümle farklı anlamlar kazanmaktadır. Buna göre, “Nasb (رجلاً) durumunda cümle, istifhâmiyye ve anlam ‘Senin yanındaki kaç adam doğruyu söyledi?’ olmaktadır. Cer (رجلي) durumunda cümle, haberiyye ve anlam ‘Senin yanındaki nice kimseler doğruyu söyledi.’ olmaktadır. Ref‘ durumunda (رجلٌ) ise cümle, yine istifhâmiyye olmakta ancak anlam مرةً takdiriyle ‘Senin yanındaki adam kaç kere doğruyu söyledi?’ şeklinde olmaktadır.”⁴³⁷

⁴³⁵ Sîbeveyh haşv cümlesi ile sîla cümlesini kastetmektedir.

⁴³⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 107; es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, VII, 32-34.

⁴³⁷ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu 'l-Arabiyye ve 'l-Ma'nâ*, s. 45.

Nahiv bilginlerinin كَمْ kelimesinin temyizinin farklı i'râb ihtimallerine ilişkin çözümlemelerinde eski Arap şiirine atıfta bulundukları ve söz konusu çözümlemelerle anlam arasındaki ilişkiye vurgu yaptıkları görülmektedir. Örneğin Ferazdak (ö. 114/732)'ın Cerîr (ö. 110/728)'i hicvettiği,

كَمْ عَمَّةَ لَكَ يَا جَرِيرُ وَخَالَةً / فَدَعَاءٌ قَدْ حَلَبْتُ عَلَيَّ عَشَارِي

beytinde⁴³⁸ kelimenin farklı i'râb ihtimalleri şu şekilde ifade edilmiştir: Birinci ihtimale göre temyiz olan عمة kelimesi mecrûrdur. Dolayısıyla كَمْ haberiyye işlevindedir ve anlam, “Ey Cerîr! Senin nice çarpık bilekli halan ve teyzen benim develerimi sağmıştır.” şeklindedir. İkinci ihtimale göre temyiz olan عمة kelimesi nasb durumundadır. Dolayısıyla كَمْ istifham işlevindedir ve tehekküm yapılarak “Ey Cerîr! Senin çarpık bilekli kaç halan ve teyzen benim develerimi sağmıştır? (Hatırlıyor musun?)” denmiştir. Beytin inşâd edilmesi esnasında söz konusu tehekküm, tonlama ile de güçlendirilmektedir. Üçüncü ihtimale göre كَمْ kelimesinin temyizi mahzûftur ve يوم ya da مَرَّة takdirindedir. Buna göre عمة kelimesi mübtedâ olarak merfûdur. Beytin anlamı, temyiz mecrûr ve kem haberiyye olmak üzere “Ey Cerîr! Senin çarpık bilekli halan ve teyzen benim develerimi nice kereler sağmıştır.” veya temyiz mansûb ve kem istifhâmiyye olmak üzere “Ey Cerîr! Senin çarpık bilekli halan ve teyzen benim develerimi kaç kere sağmıştır? (Hatırlıyorum.)” şeklindedir.⁴³⁹

2. İ'râb ve Anlamda Sübût

Arap gramerinde ref' alâmeti olan zammenin sübût ve istikrara, nasb alâmeti olan fethanın ise teceddüde delâlet ettiği ifade edilmiştir. Belirli bir dilsel bağlamda kelimenin ref' tercih edilerek haber/mübtedâ yapılması ile nasb tercih edilerek mef'ûl kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak anlam farkını Sîbeveyh'in aşağıdaki ifadelerinde görmek mümkündür:

⁴³⁸ el-Ferazdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib, *Dîvânu'l-Ferazdak*, Takdim: Ali Hasen Fâ'ûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s. 312; İlyâ el-Hâvî, *Şerhu Dîvâni'l-Ferazdak*, I-II, Menşûrâtu Dâri'l-Kitâbi'l-Lubnânî, Beyrut, 1983, I, 583.

⁴³⁹ el-Müberred, *el-Muktedab*, III, 58-59; ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshak, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, Tahkik: Ali Tefvik el-Hamed, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1984, s. 137-138; Ebû Ali el-Fârisî, el-Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *el-Mesâilu'l-Mensûra*, Tahkik: Şerîf Abdülkerîm en-Neccâr, Dâru Ammâr, Amman, 2004, s. 83-84; el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, III, 162-163; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 313; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 51.

“... له عِلْمٌ عِلْمُ الْفُقَهَاءِ ve له رَأْيٌ رَأْيُ الْأَصْلَاءِ ifadelerinde ref tercih edilir. Çünkü bunlar (ilim ve görüş), bir kimse hakkında ifade ettiğin hilm, akıl ve fazilet gibi hasletlerdir. Burada sen, taallüm veya tefehhüm halindeki bir adama uğradığını haber vermek niyetinde değilsin. Aksine o kimseyi kendisinde var olan bir fazilet ile anmak ve bu faziletin, o kimsenin tam anlamıyla sahip olduğu bir haslet olduğunu belirtmek istiyorsun. Tıpkı له حَسَبٌ حَسَبُ الصَّالِحِينَ sözünde olduğu gibi. Zira bu ve benzer özellikler, insanlar arasında alâmet ve süs haline gelmiştir. Eğer istersen kelimeyi nasb durumuna getirirsin ve له عِلْمٌ عِلْمُ الْفُقَهَاءِ dersin. Bu ifade ile taallüm ve tefehhüm halinde olan ve henüz kendisine âlim denebilecek seviyeye ulaşmamış bir kimseye uğradığını ifade etmiş olursun.”⁴⁴⁰

Sîbeveyh'in ifadeleri, i'râb alâmeti ile anlam arasındaki ilişkiyi ifade etmesi bakımından önemlidir. Görüldüğü üzere harekenin zammeden fethaya dönüştürülmesi durumunda kelimenin i'râb konumu değişmektedir. Zammeli olarak ifade edilen عِلْمُ الْفُقَهَاءِ ifadesindeki عِلْمُ kelimesi, mahzûf bir mübtedânın haberi ya da öncesindeki ifadenin bedeli konumundadır. Buna göre ifade له عِلْمٌ هو عِلْمُ الْفُقَهَاءِ takdirindedir. Aynı kelime fethalı olarak ifade edildiğinde nahiv bilginlerinin çoğuna göre mahzûf bir fiilin mef'ûlû yapılmış olmaktadır. Söz konusu iki i'râb tercihi, muhataba iletilmek istenen mesajın içeriği ile belirlenmektedir. İlgili özelliğin (ilim) söz konusu kişide tıpkı el ve ayak gibi yerleşik bir özellik olduğu belirtilmek istendiğinde -tıpkı له رَأْسٌ رَأْسُ الْبَقَرِ ifadesinde olduğu gibi- kelime refedilecektir. Buna karşın söz konusu kişinin henüz öğrenmekte ve geliştirmekte olduğu anlatılmak istendiğinde nasb durumu tercih edilecektir.⁴⁴¹

Benzer bir durum ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ âyetindeki⁴⁴² الحمد لله ifadesi için de geçerlidir. Hamd kelimesinin ref durumu (el-hamdu lillâh), anlamı ifade etme noktasında nasb durumundan (el-hamde lillâh) daha güçlü kabul edilmiştir. Nitekim kelimenin ref durumu cümlelerin isim cümlesi, nasb durumu ise fiil cümlesi olduğunu göstermektedir. Fiil cümlesinde fiil, belirli bir fâil ve belirli bir zamanla sınırlıdır. Buna karşın isim cümlesi, anlamı mutlak olarak ve zamandan bağımsız bir biçimde ifade etmektedir.⁴⁴³ Dolayısıyla “Hamd kelimesinde mübtedâ olmak üzere ref tercihi, anlamın sâbit ve

⁴⁴⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 361-362.

⁴⁴¹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, V, 136; eş-Şentemerî, *en-Nüket fî Tefsîri Kitâbi Sîbeveyh*, I, 526; el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radi ale'l-Kâfiye*, I, 319; el-Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 45.

⁴⁴² Fâtiha, 1/2.

⁴⁴³ es-Sâmerrâî, *Fâdıl Sâlih, Lemesât Beyâniyye fî Nusûsin mine't-Tenzîl*, Dâru Ammâr, Amman, 2003, s. 13-15.

devamlı olduğunu bildirmek içindir.”⁴⁴⁴ ve söz konusu “Ref’ kıraati, anlamı ifade etmede nasb kıraatinden daha güçlüdür. Yedi kıraat bu hususta görüş birliği içindedir. Ref’, hamdın sâbit ve devamlı olduğuna delâlet etmektedir. Nasb durumunda ise hamd için *اَللّٰهُ اَكْبَرُ* veya *حَمْدُ اللّٰهِ* şeklinde bir âmil takdiri zorunlu olmaktadır. Bu da hem hamdın bir fâil ile tahsisi anlamına gelmekte hem de teceddüt ve hudûs bildirmektedir.”⁴⁴⁵

3. İ’râb ve Anlamda Mübalağa

Bir ifadenin belîğ olarak nitelendirilmesi, düşüncenin güçlü bir biçimde aktarılması ve anlamın muhataba en doğru ve en etkili şekilde ulaştırılması hususlarıyla da ilgilidir. Buna göre iki ifadeden birisinin daha belîğ olduğunu söylemek anlam bakımından daha güçlü ve etkili olduğunu söylemek demektir. Söz konusu etkiyi meydana getiren araçlardan biri i’râb tercihidir. Burada i’râbın söz konusu etkisi maktû‘ sıfat ve temyîz olguları üzerinden ele alınacaktır.

Arap dilinde medih, zem veya terahhum gibi maksatlarla, i’râb konusunda mevsûfuna tâbi olmaktan çıkarılan sıfatlara maktû‘ sıfat adı verilir.⁴⁴⁶ Buna göre mevsûfun muhatap tarafından tanınıyor olması ve sıfatın medih, zem veya terahhum anlamlarından birini taşıması durumunda sıfat i’râb açısından mevsûfuna tâbi olmaktan çıkarılabilmektedir.⁴⁴⁷ Maktû‘ sıfat, itbâ‘ ile ifade edilmesi mümkün olmayan anlamları ifade etmek, dinleyicinin dikkatini söz konusu sıfata çekmek ve yapılacak övgü veya yergiyi güçlendirmek için kullanılmaktadır.⁴⁴⁸ Bu durumdaki kelime, mahzûf bir mübtedânın haberi veya mahzûf bir fiilin mef’ûlü konumundadır.⁴⁴⁹ Örneğin, *مَرَرْتُ بِزَيْدٍ* ifadesindeki *الكریم* kelimesi, mevsûfu olan *زيد* kelimesinin harekesi terk edilerek fetha veya zamme ile okunabilir. Bu i’râb değişikliği, cümleye Zeyd’in cömertlikte hiç kimseye gizli kalmayacak bir dereceye ulaştığı ve herkes tarafından cömert olarak

⁴⁴⁴ ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf, el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmizi’t-Tevhîd ve ‘Uyûni-l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*, I-VI, Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad, 1998, I, 112.

⁴⁴⁵ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 131.

⁴⁴⁶ İmîl Bedî‘ Ya‘kûb-Mişel ‘Âsî, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal fi’l-Luga ve’l-Edeb*, I-II, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâîyn, Beyrut, 1987, II, 1256.

⁴⁴⁷ İbn Usfûr, Ebu’l-Hasen Ali b. Mü’min el-İşbilî, *Şerhu Cumeli’z-Zeccâci eş-Şerhu’l-Kebîr*, I-II, Tahkik: Sâhib Ebû Cenâh, Kahire, 1971, I, 207.

⁴⁴⁸ es-Süheylî, Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh, *Netâicu’l-Fiker fi’n-Nahv*, Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1992, s. 186; es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *Meâni’n-Nahv*, I-IV, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 2007, III, 167.

⁴⁴⁹ İbn Usfûr, *Şerhu Cumeli’z-Zeccâci*, I, 207; Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf, *İrtisâfu’d-Darab min Lisâni’l-Arab*, I-V, Tahkik: Receb Osman Muhammed-Ramazan Abduttevâb, Mektebetu’l-Hancî, Kahire, 1998, IV, 1926.

bilindiği şeklinde bir anlam katmaktadır. Dolayısıyla مَرَرْتُ بِزَيْدٍ الْكَرِيمِ (Cömert olan Zeyd’e uğradım.) ifadesi ile مَرَرْتُ بِزَيْدٍ الْكَرِيمِ (Çok cömert olan/cömertlikle maruf Zeyd’e uğradım.) ifadeleri arasındaki anlam farkını i‘râb harekesi ortaya koymaktadır.⁴⁵⁰

Anlamda mübalağa⁴⁵¹, kelimenin mef‘ûl konumundan temyîz konumuna getirilmesi durumunda da ortaya çıkan bir husustur. Kelimenin i‘râb durumu (nasb) her iki durumda da aynı olmasına rağmen i‘râb konumunun (mef‘ûl/temyiz) değişmesi anlamda değişikliğe yol açmaktadır. Örneğin ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ âyeti⁴⁵² ile فَجَّرْنَا عُيُونَ الْأَرْضِ cümlesi arasında kelime sayısı ve kelimelerin sözlüksel anlamları açısından herhangi bir fark bulunmamaktadır. İki cümle arasındaki anlam farkı, kelimelerin dizilişi ve i‘râb konumlarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Söz konusu âyetle ilgili Abdulkâhir el-Curcânî’nin ifadeleri şu şekildedir:

“... Esasında fişkirtma fiili (yere değil), pınarlara yöneliktir; ama lafız bakımından yere ait kılınmıştır. Bu kullanım ile fiil, genellik anlamı kazanmıştır. Şöyle ki sanki yer, baştan ayağa pınar olmuş ve her yerinden su fişkirtmaktadır. Lafız, zâhiri üzerine bırakılsa ve وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونَ 'Yerin pınarlarını fişkirttik.' veya وَفَجَّرْنَا الْعُيُونَ فِي الْأَرْضِ 'Yeryüzündeki pınarları fişkirttik.' deseydi söz konusu anlamı ifade etmeyecek ve yeryüzünün farklı bölgelerinde zaten var olan pınarlardan su fişkirdiği (gibi sıradan bir şey) anlaşılabilecekti.”⁴⁵³

Aynı durum طَابَ زَيْدٌ نَفْسًا cümlesi için de geçerlidir. Buradaki mübalağanın sebebi, fiilin طَابَ نَفْسُ زَيْدٍ cümlesinde Zeyd’in bir cüz’üne isnad edilmesi, طَابَ زَيْدٌ نَفْسًا cümlesinde ise kendisine isnad edilmesidir. Bu ise anlamca daha belîğdir.⁴⁵⁴

4. Anlam-İ‘râb Çatışması

Gramatik betimleme, mütakellimin kastettiği anlam doğrultusunda gerçekleştirilmeli ve birden fazla gramatik yoruma açık olan ifadelerde yapılacak tercih kastedilen anlam yönünde olmalıdır. Ancak bazı cümlelerde i‘râb ve gramatik betimleme, ifade edilmek istenen anlam ile çatışabilmektedir.⁴⁵⁵ Nitekim nahiv bilginlerinin çoğuna göre cümle içinde âmil ile ma‘mûlün arasına yabancı bir kelimenin girmesi, Arap dilinin cümle yapısına hâkim olan kurallar açısından yanlış kabul edilmiştir.⁴⁵⁶ İbn Cinnî de bu

⁴⁵⁰ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 184-185; es-Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv*, III, 168.

⁴⁵¹ Söz konusu mübalağa sözün daha belîğ olması anlamındadır.

⁴⁵² “Yeri de fişkirttik kaynaklar halinde.” Kamer, 54/12.

⁴⁵³ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ‘câz Sözdizimi ve Anlambilimi*, s. 99.

⁴⁵⁴ İbn Ya‘îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, 413; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 186.

⁴⁵⁵ Hâdî Nehr, *İlmü'd-Delâle*, s. 107.

⁴⁵⁶ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, 128; II, 237.

ifadesine atfedilemez. Çünkü âmil ile ma‘mûlün arasına bu şekilde bir kelimenin girmesi uygun değildir. Buna göre söz konusu ifade وكفر به deki zamire ma‘tûftur ve âyetin anlamı, “*Fakat Allah’ın yolundan alıkoymak, onu ve Mescid-i Haram’ı(n hürmetini) inkâr etmek ve mescit ehlini oradan çıkarmak Allah katında daha büyük bir günahdır.*” şeklindedir.⁴⁶¹

Âyeti birinci yaklaşıma göre anlamlandıranlara göre, المسجد الحرام ifadesinin sözlüksel anlamı, bu yorumu desteklemektedir. Zira kâfirlerin mescid-i haramdan alıkoymaları onu inkâr etmelerinden daha anlamlıdır.⁴⁶² Bu durum, kelimenin sözlüksel anlamının i‘râbı belirlemesi⁴⁶³ olgusuna örnek kabul edilebilir gözükse de âyetin anlamını tespit etmek için i‘râba ihtiyaç duyulduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Çünkü âyete ilişkin iki yaklaşım da farklı i‘râb takdirlerine dayanmaktadır. Nitekim hiçbir i‘râb takdirinde bulunmadan -kelimelerin i‘râb konumlarını, i‘râb durumlarını ve i‘râb alâmetlerini tayin etmeden- âyetin okunması ve anlamlandırılması mümkün değildir. B u ve benzer örneklerin ortaya koyduğu husus, i‘râbın işlevsel anlam ait bir olgu olduğu hususudur. Dolayısıyla i‘râbın ortaya çıkardığı anlam, cümle unsurlarının belirli ilişkiler çerçevesinde birbirlerine bağlanmalarını ifade eden gramatik anlamdır.⁴⁶⁴ Nitekim nahiv bilginleri anlam terimini sözlüksel anlam dışında işlevsel anlam için de kullanmışlardır.⁴⁶⁵

Dikkat edildiğinde söz konusu yaklaşımlarda ilgili kelimelerin i‘râb konumlarının değişkenlik gösterdiği, i‘râb durumları ile i‘râb alâmetlerinin ise aynı kaldığı görülmektedir.

5. İ‘râb ve Umûmu’s-Selb

Umûm ifade eden كُلْ kelimesi iç üç ayrı kullanım söz konusudur. Bunlardan ilkinde kelime nekra ve müfred bir isme muzâf olarak ismin kapsamına giren tüm bireyleri (efrâd) içine alır (istiğrâku efrâdi’l-münekker). Örneğin ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ âyetinde⁴⁶⁶ hüküm nefis kavramının kapsamındaki tüm fertler için geçerlidir. İkinci

⁴⁶¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 155-156.

⁴⁶² es-Sâmerrâî, *el-Cumletu’l-Arabiyye Te’lîfuhâ ve Aksâmuha*, s. 69.

⁴⁶³ Bu konu çalışmanın dördüncü bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

⁴⁶⁴ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu’l-İ‘râbiyye*, s. 220, 224, 226-227.

⁴⁶⁵ Temmâm Hassân, *Menâhîcu’l-Bahs fi’l-Luga*, s. 193-194; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu’l-İ‘râbiyye*, s. 219-220; Mücellî Muhammed, *Devru’n-Nahv fi’t-Tevcîhi’d-Delâli*, s. 158.

⁴⁶⁶ “Her nefis ölümü tadacaktır.” Âl-i İmrân, 3/185.

kullanımında kelime marife ve çoğul bir isme muzâf olur ve ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾- âyetinde⁴⁶⁷ olduğu gibi- yine ismin kapsamındaki tüm fertleri içine alır (istiğrâku efrâdi'l-muarrafi'l-mecmû'). Üçüncü kullanımında ise kelime marife ancak müfred bir isme muzâf olarak o ismin işaret ettiği şeyin tüm parçalarını (eczâ') içine alır (istiğrâku eczâi'l-muarrafi'l-müfred). Örneğin, كُلُّ زَيْدٍ حَسَنٌ dendiğinde Zeyd'in her şeyi ile güzel olduğu ifade edilmiş olur. O halde kelimenin nekra-müfred bir isme muzâf olması ile marife-müfred bir isme muzâf olması arasındaki fark efrâd-eczâ, kaplam-içlem ve cüz'ıyyât-eczâ gibi karşıtlıklarla ifade edilebilir. Örneğin, أَكَلْتُ كُلَّ رَغِيفٍ لَزِيدٍ cümlesinde ragîf kelimesi nekra olduğu için anlam, "Zeyd'e ait tüm ekmekleri yedim." şeklindedir. Cümle, أَكَلْتُ كُلَّ رَغِيفٍ زَيْدٍ şekline dönüştürüldüğünde ragîf kelimesi marife olduğu için anlam "Zeyd'in ekmeğinin tamamını yedim." şeklinde olacaktır.⁴⁶⁸

Umûmu's-selb, nefyin (olumsuzlama) hükme konu bütün fertleri kapsamasını ifade eden bir terimdir. Örneğin, كُلُّ الدَّرَاهِمِ لَمْ أَخُذْ (Dirhemlerden hiçbirini/hiçbir dirhemi almadım.) cümlesinde nefiy, hükme konu bütün dirhemleri kapsamaktadır.⁴⁶⁹

Cümlede 'umûmu's-selb'den bahsedilebilmesi için umum ifade eden lafzın nefiy edatından önce gelmesi ve mübtedâ konumunda bulunması gerekmektedir. Söz konusu şartlardan ikincisi i'râbın cümle anlamını belirleme konusundaki önemini ortaya koymaktadır. Nitekim örnek cümledeki كُلْ lafzı nasb yoluyla mukaddem mef'ûl yapıldığında (كُلُّ الدَّرَاهِمِ لَمْ أَخُذْ) cümlenin anlamı "Dirhemlerin hepsini almadım." olmaktadır ki bu durumda bir kısmının alınmış olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷⁰

İ'râb-umûmu's-selb ilişkisi, eski Arap şiirine ait örnekler üzerinden de ele alınmıştır. Nitekim,

قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الْخَيْثَارِ تَدَّعِي / عَلَيَّ ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعِ

"Ümmü'l-Hıyâr, bana öyle bir kabahat isnad ediyor ki onunla en küçük bir alakam yok." beyti⁴⁷¹ hakkında Abdulkâhir el-Curcânî şu açıklamaları yapmıştır:

"Şair kendisine hiçbir surette işlemediği bir suç isnad edildiğini anlatmak istemektedir. Bu suçun ne bir kısmı ne de tamamı şaire ait değildir. كُلْ kelimesinin nasbedilmesi bu anlamı ortadan kaldırır

⁴⁶⁷ "Her biri kıyamet günü onun huzuruna tek tek gelecektir." Meryem, 19/95.

⁴⁶⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 211.

⁴⁶⁹ Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, I-II, Dâru'l-Furkân, İrbid, 1997, I, 223-224.

⁴⁷⁰ Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, I, 224.

⁴⁷¹ Beyit, Ebu'n-Necm el-İclî (ö. 125/743)'ye aittir. Bkz. el-İclî, Ebu'n-Necm el-Fadl b. Kudâme, *Dîvân*, Tahkik: Muhammed Edîb Abdulvâhid Cumrân, Matbûâtı Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dimaşk, 2006, s. 256.

ve iddia edilen suçun bir kısmının işlenmiş olmasını gerektirir. Benzer şekilde لَمْ أَلْقِ كُلَّ الْقَوْمِ dediğinde söz konusu insanların bir kısmı ile görüştüğünü; ancak hepsiyle görüşmediğini belirtmiş olursun. Dolayısıyla nasb durumu söz konusu insanlardan hiçbiri ile görüşmediğin anlamını vermez.⁴⁷²

Beytin umûmu's-selb konusunda delil gösterilmesi ve umum anlamının i'râb ile doğrudan ilişkili olduğu hususu “*Beyit fasih bir şaire aittir. Bu tür sözlerde fasih olan ise كَل kelimesinin nasbedilmesidir. Şair beyitte söz konusu kadının iddia ettiği suçla alakası olmadığını vurgulamak istemektedir. Eğer nasb durumu, bu anlamı ifade ediyor olsaydı şair ref' durumuna ihtiyaç duymazdı.*”⁴⁷³ ifadeleri ile vurgulanmıştır. Bu ve benzer örneklerde i'râb konumu ve ona bağlı olarak i'râb harekesinin cümledeki diğer unsurlardan bağımsız olarak cümle anlamı üzerinde belirleyici olabildiği görülmektedir.

6. İ'râb ve Tedâfuru'l-Karâin

Arap gramerinde klasik nahiv birikimini yeniden değerlendirerek yeni yaklaşımlar oluşturma ve yeni kavramlar üretme çabası devam etmektedir. Bu kavramlardan biri *tedâfuru'l-karâin* kavramıdır.

Temâm Hassân (ö. 2011)'ın cümle çözümlemelerinde üzerinde durduğu temel kavramlardan biri *ta'lik*, diğeri *tedâfuru'l-karâin* kavramlarıdır. Birbiri ile ilişkili olan bu kavramlardan ilki, daha önce Abdulkâhir el-Curcânî tarafından sıklıkla kullanılmış ve nazım teorisinin temelinde bu kavramın bulunduğu ifade edilmiştir.⁴⁷⁴ Ta'lik, cümleyi oluşturan kelimelerin birbirleri ile olan isnad ve tahsis gibi bağlamsal ilişkilerini (العلاقات السباقية) ifade etmekte ve Arap gramerinin düşünsel temelinde yer almaktadır. Çünkü fâiliyet ve mef'ûliyet gibi gramatik anlamlar, kelimelerin birbirine bağlanması yoluyla tayin edilmektedir.⁴⁷⁵

İ'râbın amacını, bağlamsal ilişkilerin ortaya çıkarılması olarak tanımlayan Temâm Hassân'a göre üzerinde en çok durulan ve yanlış bir biçimde Arap gramerinin en önemli konusu olarak kabul edilen i'râb; bazı cümlelerde tek başına anlamın

⁴⁷² el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 278.

⁴⁷³ el-Kazvînî, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, s. 65.

⁴⁷⁴ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 16.

⁴⁷⁵ Temâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 181, 189.

belirleyicisi olsa da birçok cümlede anlam, i'râb ile birlikte diğer karinelere bağlıdır.⁴⁷⁶ Buna göre,

“Örneğin, ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا cümlesini ele aldığımızda birinci kelimenin فَعَلَ sıygasında olduğunu görürüz ve bu sıyganın mâzî fiile delâlet ettiğini anlarız. Bu, doğrudan söz konusu fiilin yapısı ile olabileceği gibi diğer iki fiil sıygası (muzâri ve emir sıygaları) ile kurduğu karşıtlık ilişkisi ile de olabilir. Böylece ضَرَبَ kelimesinin kelime türleri arasında fiil grubuna ait olduğu ortaya çıkmış olur ve ضَرَبَ mâzî fiildir deriz. Sonra زَيْد kelimesine bakarız ve şunları görürüz: 1. Bu kelime isim grubuna aittir (sıyga karinesi). 2. Kelime merfûdur (i'râb alâmeti karinesi). 3. Fiil ile olan ilişkisi isnad ilişkisidir (ta'lik karinesi). 4. Fiilden sonra gelmiştir (rütbe karinesi). 5. Her durumda fiilden sonra gelmektedir (rütbe karinesi). 6. Kelimeye isnad edilen fiil etken çatılı bir fiildir (sıyga karinesi). 7. Kelimeye isnad edilen fiil müfred gâib sıygadadır (mutâbaka karinesi). Bütün bu karineler neticesinde زَيْد kelimesinin fâil olduğu bilgisine ulaşırız. Sonra عَمْرًا kelimesinde şunları görürüz: 1. Bu kelime isim grubuna aittir (sıyga karinesi). 2. Kelime mansûbdur (i'râb alâmeti karinesi). 3. Fiil ile olan ilişkisi ta'diye (geçişlilik) ilişkisidir (ta'lik karinesi). 4. Hem fiilden hem de fâilden sonra gelmiştir (rütbe karinesi). 5. Her durumda fiilden ve fâilden sonra gelmek zorunda değildir (rütbe karinesi). Bu karineler sayesinde söz konusu kelimenin mef'ûl bih olduğunu anlarız.”⁴⁷⁷

Temmâm Hassân, yukarıdaki ifadelerinde açıkladığı dil olgusunu *tedâfuru'l-karâin* olarak adlandırmaktadır. Buna göre cümle anlamının belirlenmesini sağlayan ve i'râbın da aralarında bulunduğu söz konusu karinelere hiçbir tek başına yeterli değildir. Dolayısıyla anlamın açığa çıkarılması ve bulanıklığın giderilmesinden bu karinelerin tamamı sorumludur.⁴⁷⁸ Söz konusu karineler, aynı zamanda isnad ile birlikte cümle unsurları arasındaki bağı sağlayan unsurlardır.⁴⁷⁹

İ'râbın diğer karinelerle olan ilişkisini nasb durumu üzerinden ortaya koymak mümkündür. Arap dilinde aralarında mef'ûl, hâl ve temyiz de olduğu birçok i'râb konumu, nasb durumu kazanmakta ve aynı i'râb alâmeti ile gösterilmektedir. Ancak bu i'râb alâmeti, tek başına ilgili i'râb konumuna delâlet etmemekte ve diğer karinelerle yardımlaşmaktadır. Örneğin mef'ûl bih için anlamsal açıdan ta'diye, mef'ûl lieclih için kalbî fiile ait masdar sıygası, mansûb muzâri fiil için nasb edatı, mef'ûl meah için maiyyet vâvı gibi i'râb alâmetinin yanında diğer karinelerin bulunması gerekmektedir. Aslında

⁴⁷⁶ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 181, 186, 205, 236; Temmâm Hassân, “Emnu'l-Lebs ve Vesâilu'l-Vusûl İleyh”, *Havliyyâtü Kulliyeti Dâri'l-Ulûm*, Kahire, 1968-1969, S. 8, s. 128; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'l-Kur'ân*, I, 18.

⁴⁷⁷ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 181-182.

⁴⁷⁸ Temmâm Hassân, “Emnu'l-Lebs ve Vesâilu'l-Vusûl İleyh”, s. 128; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 207, 232.

⁴⁷⁹ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, s. 98.

nahiv bilginlerinin her bir i'râb konumu için belirledikleri şartlar, i'râb alâmeti ile aynı işleve sahip unsurlardır.⁴⁸⁰

İ'râbın, anlamın tespitinde yegâne etken olmadığını gösteren iki durum söz konusudur: Bunlardan birincisi, i'râbın takdiri, mahallî ya da hazifle yapılmasıdır. Söz konusu durumlar, i'râb alâmetinin zâhir olduğu durumlardan daha fazladır. İkincisi, her bir nahiv bâbı için ayrı bir i'râb alâmetinin bulunmamasıdır.⁴⁸¹ Mef'ûl, hâl ve temyizcinin fetha ile; mübtedâ, haber ve fâilin zamme ile gösterilmesi bu duruma örnek olarak verilebilir. Söz konusu iki durum, bir dilsel metnin i'râb alâmeti olmadan da diğer karineler yardımıyla anlaşılabilmesini göstermektedir. Temmâm Hassân bu durumu şu şekilde örneklendirmektedir:

“Haber yayınlarını, bir hatibi, konuşmacıyı ya da herhangi bir yorumcu dinlediğimizde bu kimselerin sözlerinde i'râb hataları işitmemize rağmen söylenen sözü anlarız. Bunu, zorunlu olarak kelimelerin birbirleri ile olan bağıntılarını anlamamız takip eder. Bu konuda sıradan ve kültürlü kimseler arasında fark yoktur. Örneğin bir radyo sunucusunun, أَجْمَعَتِ وَكَالَتْ الْأَنْبَاءُ عَلَى أَنْ الصِّينَ الشَّعْبِيَّةَ أَجْرَتِ الْيَوْمَ تَقْجِيرًا نَوِيًّا (Haber ajanslarına göre Çin bugün nükleer bir patlama gerçekleştirdi.) sözünden herhangi bir dilsel çözümlemeye ve i'râb alâmetinin delâletine ihtiyaç duymaksızın kelimelerin ilişkilerine dayanan genel anlamı anlarız. Çünkü diğer karineler söz konusu bir zihinsel çabaya ihtiyaç bırakmaz.”⁴⁸²

İ'râb alâmetinin zâhir olmaması durumunda diğer karinelerin devreye girmesine ilişkin İbn Cinnî'nin aşağıdaki ifadeleri önemlidir:

“... ضَرْبٌ يَحْيَى بَشَرِي cümlesi ve benzerlerinde manaya delâlet edebilecek herhangi bir i'râb alâmeti yoktur. Bu gibi cümlelerde i'râbın yerine geçmek üzere fâilin takdimi ve mef'ûlün tehiri kuralı işletilir. Eğer cümlede mana yönünden bir delâlet (manevî bir karine) varsa bu durumda mef'ûl takdim ve fâil tehir edilebilir. Örneğin, أَكَلَ كَثْرَى يَحْيَى cümlesinde, istediğin şekilde takdim ve tehir yapabilirsin. Aynı durum ضَرَبْتَ هَذَا هَذَا ve كَلَّمَ هَذَا هَذَا cümleleri için de geçerlidir. Ayrıca أَكْرَمَ الْيَحْيَى بَشَرِي ve ضَرَبَ الْبَشَرِيَّ الْيَحْيَى cümlelerinde olduğu gibi anlam tesniye veya cem' sayesinde açıklığa kavuşuyorsa yine takdim-tehir konusunda özgürsün. Yine bir adam ve bir ata göz işaretinde bulunarak كَلَّمَ هَذَا هَذَا فَلَمْ يُجِبْ desin kelimelerden istediğini fâil veya mef'ûl yapabilirsin. Çünkü sözün söylendiği durum, senin maksudını açıklamaktadır. Aynı şekilde وَلَدْتُ هَذَا هَذَا cümlesinde de annenin durumu ile kızın durumu herkesçe bilinen bir durumdur. Yine söze tevâbi'den bir unsur eklediğinde takdim-tehir yapmak imkânı vardır. ضَرَبَ يَحْيَى نَفْسَهُ بَشَرِي veya كَلَّمَ بَشَرِي الْعَاقِلَ مُعْلَى ya da كَلَّمَ هَذَا وَزَيْدًا يَحْيَى cümleleri böyledir.”⁴⁸³

⁴⁸⁰ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 308.

⁴⁸¹ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 231-232.

⁴⁸² Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 236.

⁴⁸³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 35.

İbn Cinnî'nin verdiği örneklerde i'râb dışındaki karinelerin i'râb alâmetinin yerini aldıkları ve anlamın belirleyicisi oldukları görülmektedir. Birinci örnekte (ضَرَبَ يَحْيَى) i'râb alâmeti açık olarak bulunmamakta ancak fâilin mef'ûlden önce gelmesi kuralı işletilerek (rütbe) Yahya'nın fâil olduğu anlaşılmaktadır.

İkinci örnekte (أَكَلَ كَمَثَرَى يَحْيَى) i'râb alâmeti bulunmamakta ve rütbe karinesi dikkate alınarak fiilden sonraki kelimenin fâil olduğu sonucuna da ulaşamamaktadır. Çünkü 'yeme' eyleminin armuda isnad edilmesi mümkün değildir. Bu durumda manevî bir karine olarak sözlüksel anlam uyumu devreye girmekte ve “yeme” eylemi, seçim kuralları bakımından Yahya ismine isnad edilmektedir.

Üçüncü örnekte (ضَرَبْتُ هَذَا هَذِهِ وَكَلَّمَ هَذِهِ هَذَا) ise mutâbaka karinesi i'râbın yerini almaktadır. Fiil dışındaki iki kelimedenden sadece biri fiil-fâil uyumu açısından fâil olmaya uygundur.

Dördüncü örnekte (ضَرَبَ الْبَشَرِيْنَ الْيَحْيَى) aslında i'râb alâmeti harf şeklinde zâhir olarak bulunmaktadır. Ancak İbn Cinnî söz konusu harfleri tesniye alâmeti olarak kabul ettiği için bu cümleyi de i'râb alâmeti bulunmayan cümleler arasında zikretmiştir.

Beşinci örnekte, (كَلَّمَ هَذَا هَذَا فَلَمْ يَجِبْهُ وَلَدْتُ هَذَا هَذَا) anlam, durum bağlamı karinesinden anlaşılmaktadır. Nitekim konuşma bakımından at ve adamın durumları ile doğurma bakımından anne ve kızın durumları açıktır.

Altıncı örnekte (ضَرَبَ يَحْيَى نَفْسَهُ بَشَرَى) ise manevî karinelere biri olan te'kîdin sahip olduğu zâhir i'râb alâmeti, fâil ve mef'ûlü ortaya çıkarmaktadır.

İ'râb alâmetinin zâhir olmaması durumunda diğer karinelerin devreye girmesi konusunda İbn Cinnî'nin yorumuna benzer bir yorum yapan Radıyyuddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1289) sırasıyla rütbe, tebe'iyet, mutâbaka, rabt ve anlam karinelerine dair örnekler vermiştir. Onun anlam karinesi konusunda verdiği örneklerden biri İbn Cinnî'nin değinmediği bir bağlam düzeyine işaret etmektedir. Buna göre استخلف المرتضى المصطفى cümlesinde fiil ile diğer iki kelime arasında herhangi bir anlamsal uyumsuzluk bulunmamaktadır. Dolayısıyla iki kelime de fâil olabilmektedir. Ancak cümlelerin epistemolojik bağlamı, bu kelimelerden birini fâil olarak belirlemektedir. Burada muhatabın fiilden sonraki iki kelimenin hangi insanlara işaret ettiği hususunda ve bu insanların hayatları hakkında bilgi sahibi olduğu varsayılmaktadır.⁴⁸⁴

⁴⁸⁴ el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, I, 190.

İ‘râb alâmetinin zâhir olmaması durumunda diğer karinelerin devreye girmesine dair bir başka yorumda ise anlam karinesine ilişkin bir başka hususa daha dikkat çekilmektedir. Buna göre fiilin fâil ve mef‘ûl ile ilişkisinde sözlüksel anlam uyumu açısından bazı belirleyici özellikler söz konusudur. Nitekim İbn Harûf (609/1212), Arap dilinde bazı fiillerin (كَرِهَ ve أَحَبَّ ve رَضِيَ gibi) sadece akıllı fâillilerle isnad ilişkisine girdiğine; bazılarının ise (أَعْجَبَ ve أَسْخَطَ ve أَرْضَى gibi) yalnızca akıllı mef‘ûller aldığıda vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla i‘râb alâmeti ve diğer karineler bulunmasa da söz konusu fiillerin anlamsal karakteri fâili mef‘ûlden ayırt etmek için yeterli olmaktadır.⁴⁸⁵

İ‘râb alâmetinin zâhir olmadığı ve işlevsel anlam üzerinde diğer karinelerin belirleyici olduğu örnekler tedâfuru'l-karâin kavramı üzerinden topluca değerlendirildiğinde takdirî i‘râb konusunun gerekliliği tartışmaya açık hale gelmektedir. Nitekim karineler, örneğin maksûr isimlerde veya nefs-i mütekellim yâsına muzâf olmuş kelimelerde i‘râb alâmeti takdirine ihtiyaç bırakmamaktadır. Yine mebnî kelimeler ve cümleler için söz konusu olan mahallî i‘râb da gerekliliği sorgulanabilir hale gelmektedir.⁴⁸⁶

Anlamanın tespitinde i‘râbın yegâne etken olmadığını gösteren ikinci husus, aynı i‘râb alâmetinin birden çok i‘râb konumu için kullanılmasıdır. Bu durum kelimenin işlevsel anlamının belirlenmesinde i‘râb alâmetinin yetersiz kalabildiğini ortaya koyan bir husustur. Nitekim,

- (1) شَرِبْتُ مَاءً
- (2) شَرِبْتُ شُرْبًا
- (3) شَرِبْتُ مُجَامَلَةً
- (4) شَرِبْتُ وَاقِفًا
- (5) شَرِبْتُ لَيْلًا

cümlelerinde fiilden sonraki kelimeler, i‘râb konumları birbirinden farklı olduğu halde, i‘râb alâmeti olarak fetha almıştır. Söz konusu kelimelerin cümle içindeki konumlarını belirleyen unsur, kelimelerin yapısal özellikleri ile sözlüksel anlamlarıdır. Nitekim birinci cümlede câmid isim, mef‘ûl bih; ikinci cümlede fiil ile aynı köke ait masdar, mef‘ûl mutlak; üçüncü cümlede fiil ile aynı kökten veya müterâdif olmayan masdar, mef‘ûl

⁴⁸⁵ İbn Harûf, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-İşbilî, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, I-II, Tahkik: Selvâ Muhammed Ömer Arab, Câmiatu Ummu'l-Kurâ, Mekke, 1419, I, 291; İbn Ebi'r-Rebî', *el-Basît fi Şerhi Cumeli'z-Zeccâcî*, I, 279.

⁴⁸⁶ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 290.

lieclih; dördüncü cümlede müştak isim, hâl ve beşinci cümlede zaman bildiren kelime, zarf olarak i'râb edilmiştir.⁴⁸⁷

Özetle hem i'râb alâmetinin zâhir olmadığı örneklerde hem de aynı i'râb alâmeti ile gösterilen farklı işlevlere sahip kelimelerde dilin, anlamı açıkça ortaya koyacak karineler üretebilen bir sistem olduğu görülmektedir. Bu işlevi tümüyle i'râb alâmetinin yüklendiğini söylemek, dilsel gerçeklikle uyuşmamaktadır. Anlamın elde edilmesini sağlayacak diğer karineler bulunduğu sürece dil sistemi i'râb alâmetinden vazgeçebilmektedir. Bu da “terahhus” kavramı ile ifade edilmektedir.

7. İ'râb ve Terahhus

Her dil, sözü anlaşılır kılacak ve anlam kapalılığına engel olacak çeşitli unsurlara sahiptir. Arap dili için söz konusu unsurlardan biri i'râbdır. Dilsel ifadenin açık bir biçimde anlaşılmasını sağlayan karineler, ifadenin anlamında herhangi bir karışıklığa yol açmayacak durumlarda birbirlerinin yerine geçebilmekte ve terk edilebilmektedir. **Terahhus** adı verilen bu olgu, Arap dilinde i'râb alâmetleri için de geçerlidir. Örneğin,

“Araplar جُرُ ضَبَّ حَرْبِ ifadesini i'râb alâmeti açısından olması gerekenden farklı ve anlamı değiştirecek bir şekilde kullanmaktadırlar. Ancak bu durum herhangi bir anlam bulanıklığına yol açmamaktadır. Çünkü manevî karinelerden biri olan tebe'îyyet, lâfzî karinelerden biri olan i'râb uyumuna ihtiyaç bırakmamaktadır. Zira حَرْب (yıkık) sıfatı, kertenkele için anlamca uygun değildir. Böyle bir kullanımın sebebi nahiv bilginleri tarafından 'mücâvere' olarak adlandırılan ses uyumudur.”⁴⁸⁸

Söz konusu cümlede ve Arap dilinde buna benzer diğer örneklerde sözlüksel anlam, i'râb alâmetinin aksi yönünde olarak kelimeler arasındaki gramatik ilişkilerin tespiti hususunda belirleyici olmaktadır. Hatta Araplar, birtakım ifadelerde anlamın açıklığına dayanarak fâili mansûb ve mef'ûlû merfû olarak kullanabilmektedir. Örneğin, حَرَقَ الثَّوْبُ الْمِسْمَارَ (Çivi elbiseyi deldi.) cümlesinde kelimelerin sözlüksel anlamları, i'râb alâmeti hususunda esneklik sağlamıştır. Bu esnekliğe izin veren husus da anlamın açıklığından başka bir şey değildir.⁴⁸⁹

İbn Cinnî, جُرُ ضَبَّ حَرْبِ cümlesinin; Arapların şâz olarak nitelendirilebilecek hatalı kullanımlarından biri olduğu, kıyasa konu edilemeyeceği ve yeni ifadelere kaynak

⁴⁸⁷ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'na ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 338-340.

⁴⁸⁸ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 234.

⁴⁸⁹ es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, II, 6; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 320.

teşkil edemeyeceği hususlarında dilciler arasında görüş birliği olduğunu ancak kendisinin farklı bir yorumu tercih ettiğini belirtmektedir. Ona göre ifade, Kur'ân'da birçok örneği bulunan hazif olgusu bağlamında ele alınmalıdır. Nitekim,

جُرْ ضَبَّ خَرِبٍ

cümlesinin aslı,

جُرْ ضَبَّ خَرِبٍ جُرْهُ

şeklindedir. Buna göre cümledeki جُرْهُ ifadesinde muzâf konumundaki (جر) kelimesi hazfedilmiş ve muzâfun ileyh konumundaki (ه) zamiri onun yerine geçerek müstetir hale gelmiştir. Dolayısıyla خَرِب kelimesinin mecrûr oluşu, ضَب kelimesine sebebî sıfat olması nedeniyledir.⁴⁹⁰

İbn Cinnî'nin söz konusu yorumunun, grameri önceleyen bir yorum olduğu açıktır. O, ses uyumu gerekçe gösterilerek gramatik işlevlerin devre dışı bırakılabileceği yorumunu reddetmekte ve dilsel ifadeyi gramatik kurala bağlı kılacak takdir yoluna gitmektedir. Onun, Kur'ân'da muzâfın birçok yerde hazfedildiğine dair ifadesi doğrudur. Ancak bu örneklerin ses uyumu olgusu ile ilişkisinin doğru tespit edilmesi gerekmektedir. Çünkü Kur'ân'da muzâfın hazfedildiği örneklerde mecaz olgusunun varlığı dikkat çekmekte ve ifadenin mahzûf unsur takdir edilmeden anlamlandırılması mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'daki örneklerde herhangi bir mahzûf unsur takdir edilmeden ses uyumunun gündeme getirilmesi söz konusu olmayacaktır. Örneğin, واسأل القريّة cümlesinin, herhangi bir takdir yapılmaksızın salt uyum harekesi ile izah edilmesini gerektirecek bir neden yoktur. Buna karşın جُرْ ضَبَّ خَرِبٍ cümlesinde izah edilmesi gereken bir durum bulunmaktadır. Nahiv bilginleri bunu dilde “tahfif” bağlamında ses uyumu (münâsebe savtıyye) ve itbâ harekesi gibi kavramlarla açıklamışlardır.⁴⁹¹ Dilin temelde bir bildirişim aracı olmasından hareketle modern dilbilimde söz konusu olgu, dil ekonomisi bağlamında ele alınmıştır.⁴⁹² Eski Arap şiiri ve Kur'ân nahiv bilginlerinin konuya ilişkin yorumlarını destekleyici niteliktedir.

⁴⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 191-192.

⁴⁹¹ Bu bağlamda انا أجوءك ifadesinde cîm harfinin zammesi, بعير ve وعيد kelimelerin ilk harflerindeki kesra ve الحمد لله ifadesinde dâl harfinin kesralı (el-hamdi lillaâh) ya da lâm harfinin zammeli (el-hamdü lillâh) okunması, Arap dilinde itbâ harekesine örnek olarak gösterilmiştir. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 336; İbnu's-Şecerî, Ebu's-Saâdât Zıyâuddîn Hibetullah b. Ali, *el-Emâlî*, I-III, Tahkik: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1992, II, 368; es-Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, I-IX, Tahkik: Abdul'âl Sâlim Mukerram, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985, I, 17.

⁴⁹² Nihâd el-Musâ, *Nazariyyetu'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 95-96.

Erken dönem nahiv kaynaklarında konuya ilişkin yeterli düzeyde veri bulunmaktadır. Bu anlamda el-Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'te "el-civâr" ve "el-kurb" kavramları ön plana çıkmaktadır.⁴⁹³ Her ikisinin açıklamaları, Sîrâfî'nin,

"Araplar, جُرُ صَبَّ خَرِبَ cümlesinde olduğu gibi lafız uyumunu gözetmekte ve anlam muhafaza edildiği sürece mücâvir hareketlerde değişim yapabilmektedirler."⁴⁹⁴

ifadesine kaynaklık etmiştir. Özellikle el-Halîl b. Ahmed'in sunduğu örnekler, "Araplar, anlam bulanıklığına yol açmadığı sürece gramatik kuralın askıya alınmasına izin vermektedirler."⁴⁹⁵ ve "Dil dizgesinin, dilin imkân verdiği ölçüde, ses uyumunu gerçekleştirme yönündeki çabası, bazı durumlarda i'râb alâmeti aleyhine de olsa genel bir ilkedir."⁴⁹⁶ şeklindeki yargıları doğrulayıcı niteliktedir. Burada "anlam bulanıklığına yol açmadığı sürece" ifadesi, nahiv bilginlerinin anlam-gramer ilişkisi konusundaki yaklaşımlarını göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim şiir dilinde örneklerine sıklıkla rastlanan ve zaruret kavramı üzerinden değerlendirilen söz konusu olgu, gerek morfolojik gerekse sözdizimsel düzeylerde anlamın açıklığı ve anlaşılabilirliği temeline dayanmaktadır.⁴⁹⁷ Dolayısıyla "Anlam korunduğu sürece fâile mef'ûl ve mef'ûle fâil harekesi verilebilmektedir."⁴⁹⁸ Öyleyse dil zevkinin kolaylıkla kabul edeceği ve herhangi bir anlam kapalılığı doğurmayacak bazı ses uyumu örneklerinin de dilde bulunduğu ifade edilmelidir.⁴⁹⁹ Örneğin,

أَطُوفُ بِهَا لَا أَرَى غَيْرَهَا / كَمَا طَافَ بِالْبَيْعَةِ الرَّاهِبُ

beytinde⁵⁰⁰ الراهب kelimesi, ref' durumunda olduğu halde söz konusu ses uyumundan dolayı mecrûr okunabilmektedir.⁵⁰¹

Kur'an'da birçok örneği bulunan bu olgu, Temmâm Hassân tarafından i'râb alâmetinde terahhus bağlamında ele alınmış ve i'râb dışındaki karinelerin gramatik kurala

⁴⁹³ el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî, *el-Cumel fi'n-Nahv*, Tahkik: Fahrüddîn Kabâve, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985, s. 173-177; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 67; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'il-Kur'ân*, I, 215.

⁴⁹⁴ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, III, 52.

⁴⁹⁵ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Lugatu's-Şi'r Dirâse fi'd-Darûrati's-Şi'riyye*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1996, s. 268.

⁴⁹⁶ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 340.

⁴⁹⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 393; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Lugatu's-Şi'r*, s. 375.

⁴⁹⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 781.

⁴⁹⁹ Ahmed Afîfî, *Zâhiratu't-Tahfî fi'n-Nahvi'l-Arabî*, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lubnâniyye, Kahire, 1996, s. 265-266.

⁵⁰⁰ Beyit kaynaklarda herhangi bir şaire nispet edilmemiştir. Bkz. İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Şevâhidi'l-Lugati'l-Arabiyye*, I, 474.

⁵⁰¹ el-Halîl b. Ahmed, *el-Cumel fi'n-Nahv*, s. 175; el-Herevî, Ali b. Muhammed, *el-Üzhiyye fî İmi'l-Hurûf*, Tahkik: Abdulmuîn el-Mellûhî, Matbûâtü Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dîmaşk, 1993, s. 84.

aykırı kullanıma olanak tanımları şeklinde yorumlanmıştır. Ona göre ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ﴾⁵⁰² âyetindeki خضر kelimesi bir kıraatte mecrûr okunması mücâvere olgusu ile açıklanmalıdır. Nitekim söz konusu kıraat şeklinin işlevsel anlamla bir ilgisi olmayıp tamamen ifadedeki ses uyumu ile ilgilidir.⁵⁰³

Söz konusu âyette de mutâbaka karinesinin i'râb alâmetinin yerini aldığı görülmektedir. Zira çoğul olan خضر sıfatının müfred olan سندس kelimesi için kullanılması, sıfat-mevsûf uyumu açısından mümkün değildir. Dolayısıyla kelime ثياب kelimesinin sıfatıdır. Benzer şekilde ﴿وَهُوَ الْعَفُورُ الْوُدُودُ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾⁵⁰⁴ âyetlerinde المجيد kelimesinin mecrûr olarak kıraat edilmesi ses uyumu nedeniyle olup gramatik betimlemeyi yansıtmamaktadır.⁵⁰⁵

C. İ'RÂB-ANLAM İLİŞKİSİ VE KUTRUB

Çalışmanın bu bölümüne kadar ortaya konan bilgiler, i'râbın anlam üzerindeki belirleyiciliği konusunda yeterli veri sunmaktadır. Nahiv bilginlerinin çoğunluğu da bu görüştedir. Ancak klasik dönemde Kutrub (ö. 210/825) tarafından dile getirilen, i'râbın salt sesle ilgili bir olgu olup anlam üzerinde herhangi bir etkisinin bulunmadığı iddiasını, bu iddianın dayanaklarını ve iddiaya yapılan eleştirileri ortaya koymak; konuyu iki yönlü incelemek açısından yararlı olacak ve i'râb-anlam ilişkisinin niteliğini açıklığa kavuşturma konusunda katkıda bulunacaktır.

İ'râb-anlam ilişkisi konusundaki görüşler, aşağıdaki başlıklar altında toplanmaktadır:

1- İ'râb, anlam üzerinde belirleyicidir. Kutrub dışında klasik dönem nahiv bilginlerinin tamamını temsil eden bu yaklaşıma göre ref' fâiliyet, nasb mef'ûliyet, cer ise izâfet alâmetidir.⁵⁰⁶ Modern dönemde birçok dilbilimci ve araştırmacı bu görüşü devam ettirmiştir.⁵⁰⁷

⁵⁰² “Üzerlerinde ince yeşil ipekli elbiseler vardır.” İnsan, 76/21.

⁵⁰³ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 234.

⁵⁰⁴ Burûc, 85/14-15.

⁵⁰⁵ el-Halîl b. Ahmed, *el-Cumel fi'n-Nahv*, s. 175.

⁵⁰⁶ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 328; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Lugatu's-Şi'r*, s. 265.

⁵⁰⁷ Ali en-Necdî Nâsîf, *Min Kadâyâ el-Luga ve'n-Nahv*, Mektebetu Nahdati Mısır, yy., ty., s. 4-27; Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe ve Menheceuhâ fi Dirâseti'l-Luga ve'n-Nahv*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1958, s. 249-256; es-Sâmerrâî, İbrahim, *Dirâsât fi'l-Luga*, Bağdat, 1961, s. 99-102; Abbâs Hasen, *el-Luga ve'n-Nahv beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1966, s. 261-263; Ramazan Abduttevâb, “Kadıyyetu'l-İ'râb fi'l-Arabiyyeti'l-Fushâ beyne Eydi'd-Dârisîn”, *Mecelletu'l-Mecelle*, Mısır, Haziran 1966, S. 114, ss. 102-109; Abdul'âl Sâlim Mukerram, *el-Kur'ânu'l-Kerîm ve*

2- İ‘râb alâmeti, fâiliyet ve mef‘ûliyet gibi anlamlara delâlet eden bir unsur değildir. Zamme, fetha ve kesra, kelimeleri birbirine bağlamak ve sözü kolaylaştırmak için kullanılan zâid hareketlerdir. Sîbeveyh’in “*Halîl, zamme, fetha ve kesranın zâid unsurlar olduğunu ve konuşmayı birbirine bağlamak için harfe bittiğini iddia etmiştir.*”⁵⁰⁸ ifadelerinden hareketle el-Halîl b. Ahmed’in bu görüşte olduğu iddia edilmiştir. Ancak bu iddia, metinlerin tamamı incelenmeden acele ile verilmiş bir hüküm olarak değerlendirilmiştir.⁵⁰⁹ Sesbilimsel (savtî) yorum olarak ifade edilen bu görüşün en önde gelen savunucusu Kutrub’dur. Modern dönemde Kâsım Emîn (ö. 1908), Selâme Mûsâ (ö. 1958), İbrahim Enîs (ö. 1977) ve Enîs Ferîha (ö. 1993) bu görüşü savunan isimler arasındadır.⁵¹⁰

3- İ‘râb alâmetlerinden zamme ve kesra, anlama delâlet eden hareketlerdir. Zamme isnad, kesra izâfet alâmetidir. Fetha ise anlamsal işlevi olmayan ve sözü birbirine bağlamak için ref‘ ve cer dışındaki kelimelere verilmiş harekedir.⁵¹¹

4- İ‘râb, anlamın kendisine bağlı olduğu unsur değildir. İ‘râba terettüb eden şey anlam değil, sözün daha çabuk anlaşılmasıdır. Bu bakımdan Arap dilinde fasl ve vasl olguları ile i‘râb benzerlik arz etmektedir. İbn ‘Âşûr (ö. 1973)’a ait olan bu görüşe göre fasl ve vasl olguları, cümle anlamını çoğunlukla değiştirmeyip sözü daha açık ve anlaşılır hale getirmeleri yönüyle i‘râb gibidirler. Bu bakımdan i‘râb, sözün anlamını değil fesahatini belirleyen ilkedir.⁵¹² İ‘râb alâmetinin değişmesiyle anlamı değişen cümle sayısı çok azdır. Nahiv zannedildiği gibi anlamının kaynağı değildir. Nitekim anlama, nahiv kuralları olmadan da karineler yoluyla sağlanabilir. Bu yüzden bir belâgat ilkesi olarak

Eseruhû fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyye, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, ty., s. 265; Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2009, s. 117-124; Mâzin el-Mubârek, *Nahve Va'yin Lugavi*, s. 90-101; Muhammed el-Antâkî, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, Dâru's-Şarki'l-Arabî, Beyrut, ty., s. 258-261.

⁵⁰⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 241.

⁵⁰⁹ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ‘râbiyye*, s. 6, 253-260.

⁵¹⁰ *Kelimât li Kâsım Bek Emîn*, Matbaatu'l-Cerîde, Mısır, 1908, s. 12; Selâme Mûsâ, “el-Lugatu'l-Fushâ ve'l-Lugatu'l-Âmmiyye”, *el-Hilâl*, Temmuz 1926, Yıl: 34, S. 10, ss. 1073-1077; İbrahim Enîs, *Min Esrârî'l-Luga*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, Kahire, 1978, s. 237; Ahmed Süleyman Yâkût, *Zâhiratu'l-İ‘râb fi'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 35-42; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zilâlu'l-Ma'nâ*, s. 329; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Lugatu's-Şi'r*, s. 265-266; Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İ‘râb Olgusu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003, s. 104. İ‘râb hareketlerinin başlangıçta kelimeleri birbirine bağlama işlevi olduğu ancak daha sonra nahiv bilginleri tarafından onlara anlamsal işlev yüklendiği görüşü için bkz. Fuâd Hannâ Terzî, *Fî Usûli'l-Luga ve'n-Nahv*, Matbaatu Dâri'l-Kutub, Beyrut, ty., s. 187.

⁵¹¹ İbrahim Mustafa, *İhyâu'n-Nahv*, Mektebetu'l-Âdab, Kahire, 2013, s. 53, 72, 78.

⁵¹² İbn ‘Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Şerhu'l-Mukaddimetil-Edebiyye li Şerhi'l-Merzûkî alâ Dîvânî'l-Hamâse li Ebî Temmâm*, Tahkik: Yâsir Hâmid el-Mutayrî, Mektebetu Dâri'l-Minhâc, Riyad, 1429, s. 86; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zilâlu'l-Ma'nâ*, s. 328.

nahvin işlevi sözü güzelleştirmek ve muhatabın anlayışını anlama en açık yoldan ulaştırmaktır.⁵¹³

5- Temmâm Hassân tarafından tedâfuru'l-karâin kavramı ile ifade edilen görüştür.⁵¹⁴

Üçüncü görüş, zamme ve kesranın anlamsal işlevini onayladığı için konunun özü itibarıyla birinci görüşten farksızdır. Çünkü fethanın anlamsal işlevi, i'râb alâmetinin anlamsal işlevi yadsındığı için değil fethanın birçok i'râb konumu için kullanılıyor olması nedeniyle reddedilmiştir.⁵¹⁵ Nahvin işlevinin ne olması gerektiği üzerinden hareket eden dördüncü görüş, anlamın doğrudan i'râb alâmeti ile belirlendiği cümlelerin varlığını kabul etmekle birinci görüşe, bir cümleyi anlamamanın nahiv kuralları olmadan da mümkün olduğunu ifade etmekle ikinci görüşe yaklaşmaktadır. Beşinci görüş ise i'râbın çoğu zaman tek başına anlamın belirleyicisi olmadığını, gramatik anlamın i'râb ile birlikte diğer karineler tarafından belirlendiğini ifade etmektedir. Bu görüşün sahibi Temmâm Hassân'ın, i'râbın bazı durumlarda tek başına anlamı belirleyebileceğini söylediğini ifade etmekte fayda vardır. Dolayısıyla beşinci görüşü, i'râb-anlam ilişkisi bağlamında, birinci görüşten tamamen ayrı düşünmek mümkün değildir. Nitekim Temmâm Hassân i'râb-anlam ilişkisini yadsıyan görüşü reddetmekte ve eleştirmektedir. Ancak ona göre i'râbın veya çoğu zaman i'râb ile birlikte diğer karinelerin ortaya koyduğu anlam, cümlelerin nihai anlamı değil gramatik anlamdır. Dolayısıyla i'râbın önemini belirtmek amacıyla nahiv eserlerinde sıklıkla zikredilen "İ'râb anlamın fer'idir." sözündeki anlam, gramatik anlam olarak anlaşılmalıdır. Bununla birlikte dilde i'râb alâmetinin zâhir olmadığı kelimelerin varlığı, aynı i'râb alâmetinin birçok i'râb konumunu gösteriyor olması, i'râb alâmetinde terahhus söz konusu olması, nefiy işlevine sahip لا edatının haberine ilişkin iki farklı kullanımda görüldüğü üzere i'râb alâmetinin değişmesine rağmen anlamın değişmemesi, günlük konuşmaya ilişkin herhangi bir metnin i'râb alâmetleri kaldırılarak okunması durumunda da anlaşılabilmesi gibi hususlar; i'râbın anlam üzerindeki tek belirleyici olmadığı görüşünü ön plana çıkarmaktadır.

⁵¹³ İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Eleyse's-Subhu bi Karîb et-Ta'limu'l-Arabî el-İslâmî*, Dâru's-Selâm, Kahire, 2006, s. 190.

⁵¹⁴ İ'râb ve Tedâfuru'l-Karâin başlığına bakınız.

⁵¹⁵ Temmâm Hassân, "Emnu'l-Lebs ve Vesâilu'l-Vusûl İleyh", s. 128; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Lugatu's-Şi'r*, s. 266.

1. Kutrub'un İ'râb-Anlam İlişkisi Konusundaki Görüşü

Kutrub'un i'râb-anlam ilişkisine dair görüşünü Zeccâcî *el-Îzâh fî 'İleli'n-Nahv* adlı eserinde şu şekilde aktarmaktadır:

“Söz, manalara delâlet etmek ve onları birbirinden ayırmak için i'râb edilmemiştir. Çünkü biz Arapların sözlerinde *لعل زيدًا أخوك* ve *إن زيدًا أخوك* cümlelerinde olduğu gibi i'râbları aynı, ancak anlamları farklı isimler bulmaktayız. Yine onların sözlerinde,

ما زيد قائم - *ما زيد قائمًا* ve

ما رأيته منذ يومان - *ما رأيته منذ يومين* ve

لا مال عندك - *لا مال عندك* ve

ما في الدار أحد إلا زيدًا - *ما في الدار أحد إلا زيد* ve

إن القوم كلهم ذاهبون - *إن القوم كلهم ذاهبون* ve

ليس زيد بجبان ولا بخيل - *ليس زيد بجبان ولا بخيل*

cümlelerinde görüldüğü gibi i'râbları farklı ancak anlamları aynı isimler bulunmaktadır. Arap dilinde bu iki duruma ait çok sayıda örnek vardır.”⁵¹⁶

Kutrub, özetle i'râbın manalara delâlet etme ve onları birbirinden ayırma işlevi olmadığı yönündeki iddiasına kendi açısından iki delil getirmektedir. Bunlardan ilki i'râbları aynı olduğu halde anlamları farklı olan kelimelerin varlığı, ikincisi ise i'râbları farklı olduğu halde anlamları aynı olan kelimelerin bulunmasıdır. Kutrub, bu iki durum için örnekler sıraladıktan sonra i'râb hareketlerinin sadece sözün akıcılığını temin etmek için vazedildiğini şu şekilde ifade etmektedir:

“Eğer i'râb anlamları ayırmak için söze girmiş olsaydı her bir anlam için ona delâlet edecek ve onunla var veya yok olacak bir i'râb bulunması gerekirdi. Arapların sözlerini i'râb etmelerinin tek nedeni şudur: İsimler vakf durumunda sâkindir. Eğer ismi aynı şekilde sükûn ile vasletselerdi hem vakf hem de vasl durumunda kelimenin sâkin olması gerekecek ve vasl yaptıklarında, kelimeyi harekeleme imkânı olduğu halde, sözü oluşturma esnasında yavaşlık söz konusu olacaktı. Bu yüzden sözün düzgün ve düzenli olabilmesi amacıyla iskân yerine harekelemeyi getirdiler.”⁵¹⁷

Kutrub'un i'râba ilişkin görüşü iki açıdan ele alınabilir. Bunlardan ilki i'râb-anlam ilişkisine ait yaygın kanaati olumsuzlaması, ikincisi ise i'râb alâmetlerinin dildeki amacını açıklamasıdır. Bu görüş, Kutrub ile sınırlı kalmış ve birçok eleştiriye hedef olmuştur.⁵¹⁸ Zeccâcî'nin aktardığı eleştiriler, i'râbın anlam üzerindeki etkisini uzun izahlar ve örneklerle açıklamaktan öte Kutrub'un itirazlarının yersizliğini ortaya koyma

⁵¹⁶ ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî 'İleli'n-Nahv*, s. 70.

⁵¹⁷ ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî 'İleli'n-Nahv*, s. 70; es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I, 186.

⁵¹⁸ es-Sâmerrâî, İbrahim, *Fıkhul-Luga el-Mukâran*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1983, s. 121; ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî 'İleli'n-Nahv*, s. 71.

mahiyetindedir. Ona göre sözün daha akıcı olmasını tek bir hareke ile sağlamak mümkünken böyle bir amaç için üç ayrı hareketin vazedilmesi mantıksızdır. Zeccâcî bunun yanı sıra eleştirisini,

“Eğer Kutrub’un iddia ettiği gibi olsaydı fâilin bazen mocrûr, bazen merfû‘ ve bazen de mansûb olması gerekirdi. Benzer şekilde muzâfun ileyhın nasbedilmesi mümkün olurdu. Amaç sözün düzgün ve akıcı olmasını sağlamaksa bunun için herhangi bir hareke yeterli ve konuşmacı istediği harekeyi kullanmakta serbest olurdu. Böyle bir yaklaşım, Arap kelamını bozmak ve Arapların vazettikleri dil kurallarının ve dil sisteminin dışına çıkmak anlamına gelir.”⁵¹⁹

ifadeleriyle sürdürmektedir. Bu eleştiride Arap dilindeki düzen ve sürekliliğin (ittirâd) vurgulandığı görülmektedir. Buna göre Araplar eskiden beri söz konusu üç harekeyi belirli anlamlar için kullanmışlar ve bunları birbirlerinin yerine -örneğin fâil için kesra-kullanmamışlardır. Nitekim bu tür bir kullanıma dair herhangi bir rivayet yoktur. Burada Kutrub’un cümle örnekleri üzerinden yaptığı itirazın cevaplanmadığı görülmektedir. Söz konusu örnekler, sonraki araştırmacılar tarafından ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Bunların tamamını burada ele almak mümkün olmayacağından, erken döneme ait eleştirileri de kapsaması göz önüne alınarak modern dönemden bazı dilbilimcilerin Kutrub’a yönelttiği eleştiriler değerlendirilecektir.

2. Kutrub’un Eleştirisi

Kutrub’un i‘râb-anlam ilişkisini reddederek i‘râbın amacının sözün akıcılığını sağlamak olduğunu ifade etmesi, çeşitli eleştirilere hedef olmuştur. Bu eleştirileri tarihsel ve yapısal eleştiriler olmak üzere iki başlıkta ele almak mümkündür.

a. Tarihsel Eleştiri

Dilbilimsel çalışmalar, i‘râbın Sâmi dillere ait bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Arapça ve Akadca (Eski Bâbil dili) dışındaki Sâmi dillerde bu özellik, çok eski dönemlerde kaybolmuştur.⁵²⁰ İbranca, Âramca ve bazı Habeş dillerindeki az sayıdaki örnek, bunu desteklemektedir.⁵²¹ O halde Arapça en eski dönemlerden beri mu‘rab olarak

⁵¹⁹ ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fi ‘İleli’n-Nahv*, s. 71.

⁵²⁰ Fück, Johann, *el-Arabiyye Dirâsât fi’l-Luga ve’l-Lehecât ve’l-Esâlîb*, Çeviren: Ramazan Abduettevvâb, Meketebetu’l-Hancî, Kahire, 1980, s. 15; es-Sâmerrâî, *Dirâsât fi’l-Luga*, s. 10, 102.

⁵²¹ es-Sâmerrâî, *Fıkhul-Luga*, s. 118. Ali Abdulvâhid Vâfî, *Fıkhul-Luga*, s. 164.

konusulmaktadır.⁵²² Nitekim eski Arap şiiri, Kur'ân ve bedevî Araplardan nakledilen çok sayıdaki rivayet ile son dönemlerde kuzey Hicaz bölgesinde keşfedilen kitabeler bunu göstermektedir.⁵²³

İ'râb kuralları, halis Arap toplumunun yapısının bozulması ile dile ağır ve zor gelmeye başlayan i'râbın yerini lahnin alması sonucu⁵²⁴ Kur'ân'ı muhafaza amacı ile eski Arapça'nın fasih söz varlığından çıkarılmış ve bu konuda özellikle bedevî Araplardan istifade edilmiştir. Dilin bu söz varlığı olmasaydı i'râb kurallarının ortaya konulması mümkün olmazdı.⁵²⁵

Kur'ân'ın mu'rab olarak nâzil olduğu konusunda tereddüt bulunmamaktadır. Nitekim kelime sonlarının sâkin olarak görüldüğü hiçbir kıraat yoktur. Edeb ve ahbâr kitaplarında Kur'ân'ın nâzil olduğu dilin, o dönemde farklı toplumsal tabakalara ait insanların kullandıkları dil olduğunu gösteren birçok rivayet nakledilmektedir. Dolayısıyla i'râbın, nüzûl döneminin konuşma dilinde bulunmayıp sadece edebiyat dilinde görülen bir olgu olduğu veya i'râbın Kur'ân'a nahiv bilgileri tarafından sonradan eklendiği yönündeki görüşler gerçeği yansıtmamaktadır.⁵²⁶

Eski Arap şiiri ile hadisler de mu'rab olarak rivayet edilmiştir. Şiir ve hadis râvileri hiçbir beyti veya hadisi, kelimelerin son harekelerini sâkin olarak rivayet etmemişlerdir.⁵²⁷ Buna göre Câhiliye şiirleri, mu'rab olarak rivayet edilen en eski Arapça metinlerdir.⁵²⁸

İ'râb anlam ilişkisi, vakf konusundaki lehçe farklılıkları bağlamında da ele alınmıştır. Araplar arasında -Ezd gibi- bazı kabileler,

جَاءَ خَالِدُو

مَرَرْتُ بِخَالِدِي

örneklerinde olduğu gibi son harekesi zamme ve kesra olan kelimelerde vakf yaparken söz konusu harekeleri uzatarak vâv ve yâ gibi okumaktadırlar. Rabîa kabilesi ise vakf

⁵²² Brockelmann, Carl, *Fıkhul-Lugâti's-Sâmiyye*, Çeviren: Ramazan Abduttevâb, Câmiatu'r-Riyâd, 1977, s. 100; ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'İleli'n-Nahv*, s. 67.

⁵²³ Fück, *el-Arabiyye*, 15; Mâzin el-Mubârek, *Nahve Va'yin Lugavî*, s. 98, 103; Ali Abdulvâhid Vâfi, *Fıkhul-Luga*, s. 164.

⁵²⁴ es-Sâmerrâî, *Fıkhul-Luga*, s. 121.

⁵²⁵ Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhil-Luga*, s. 121-122; Ali Abdulvâhid Vâfi, *Fıkhul-Luga*, s. 123.

⁵²⁶ Abdul'âl Sâlim Mukerram, *el-Kur'ânul-Kerîm ve Eseruhû fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*, s. 268; Fück, *el-Arabiyye*, 15; es-Sâmerrâî, *Fıkhul-Luga*, s. 123-124; Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhil-Luga*, s. 119; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'il-Kur'ân*, I, 17.

⁵²⁷ Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhil-Luga*, s. 119; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'il-Kur'ân*, I, 17.

⁵²⁸ Ahmed Süleyman Yâkût, *Zâhiratu'l-İ'râb fî'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 4.

durumunda son harekeyi tam olarak okumamaktadır. Kureyş kabilesi ise tenvinli isimlerde zamme ve kesrayı düşürerek fethayı ise uzatarak vakf yapmaktadırlar. Bu durum, harekelerin, kelimeleri birbirine bağlamak için vazedilmediğini göstermektedir. Eğer harekeler anlamlara delâlet etmeyip sadece akıcılık için vazedilmiş olsaydı birinci gruptaki kabilelerin kullanımları izah edilemezdi. Nitekim Hâlid kelimesinde vakf yapılacağı zaman dâl harfinin lâm harfine uydurularak bütün durumlarda kesra okunması gerekirdi. Zira bu daha akıcı ve kolay olurdu. Hâlbuki dâl harfinin harekesi, fâiliyet ve mef'ûliyet gibi anlamlara delâlet etmek üzere değişmektedir. Benzer şekilde âyetlerde vasl durumunda harekenin anlama bağlı olarak belirlenmesi de Kutrub'un iddiasının geçersizliğini göstermektedir. Örneğin ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾ âyetleri⁵²⁹ vasledilirken kâf (ق) harfinin kesra harekesi ile okunması daha akıcı olduğu halde zamme ile okunmaktadır.⁵³⁰

İ'râb alâmetleri arasında harekeler dışında harfler de bulunmaktadır. Bugüne kadar söz konusu harflerin kolaylık veya akıcılık için vazedildiğinin iddia edilmemesi, i'râb alâmetlerinin, kelimeleri birbirine bağlama hususunda kolaylık sağlama ve söze akıcılık kazandırma amacı taşımadığını gösteren bir başka husus olarak ifade edilmiştir.⁵³¹

b. Yapısal Eleştiri

İ'râb-anlam ilişkisini reddeden görüş, Arap dilinin yapısından yola çıkarak gerek genel anlamda i'râb-anlam ilişkisini açıkça ortaya koyan örneklerle, gerekse Kutrub'un öne sürdüğü cümle örneklerinin geçersiz olduğu gösterilmek suretiyle eleştirilmiştir.

Kimi dilbilimcilere göre kelimenin son harfî dışındaki harekelerin manaya delâlet ettiğinin kabul edilmesi, ilkesel olarak son harfin harekesinin de anlam ayırt edici işleve sahip olduğunun kabul edilmesini gerektirmektedir. Nitekim (حَسَن) kelimesindeki sîn harfinin fethalı olması onun isim olduğuna, zammeli olması ise fiil olduğuna delâlet etmektedir. Aynı şekilde (أَحْسَن) kelimesinin son harfinin harekesinin fetha olması, onun fiil olduğuna, zamme olması da isim olduğuna delâlet etmektedir. O halde i'râb harekelerinin de anlam için vazedilmiş olmasında hiçbir sorun bulunmamaktadır.

⁵²⁹ “Rabbinin azabı muhakkak vuku bulacak. Ona engel olacak hiçbir şey yoktur.” Tûr, 52/7-8.

⁵³⁰ Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 250-251.

⁵³¹ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'il-Kur'ân*, I, 17.

Dolayısıyla Arap dilinde gerek binâ gerekse i'râb hareketleri, anlam açısından önem taşımakta ve bu önem özellikle sözlü dilde harfin de önüne geçebilmektedir.⁵³²

Arapça, cümle içinde takdim ve tehir yapılmasına müsait bir dildir. Eğer i'râb anlama delâlet etmiyor olsaydı takdim-tehir yapılan cümlelerde anlamın belirlenmesi mümkün olmazdı. Örneğin, ضَرَبَ خَالِدًا مُحَمَّدٌ cümlesinde fâil ve mef'ûlü ayırt etmenin i'râb dışında bir yolu yoktur. İ'râbın anlama delâlet etmediğini iddia edenler, aşağıdaki cümlelerde farklı anlamların i'râb nedeniyle ortaya çıktığı hususunda şüphe etmeyeceklerdir.⁵³³

Ben ve Zeyd sana ikramda bulunduk. Sana ve Zeyd'e ikramda bulundum.	أَكْرَمْتُكَ وَزَيْدٌ أَكْرَمْتُكَ وَزَيْدًا
Zeyd uyumaktadır ve kalp hastasıdır. Zeyd ve kalp hastası birisi uyumaktadır.	إِنْ زَيْدًا نَائِمٌ وَمَرِيضٌ بِالْقَلْبِ إِنْ زَيْدًا نَائِمٌ وَمَرِيضًا بِالْقَلْبِ
Umarım kardeşin çok kazançlı bir şekilde dönmüştür. Umarım kardeşin ve çok kazanmış kimse dönmüşlerdir.	لَعَلَّ أَخَاكَ الْعَائِدُ وَالرَّابِحُ بِالْمَالِ الْكَثِيرِ لَعَلَّ أَخَاكَ الْعَائِدَ وَالرَّابِحَ بِالْمَالِ الْكَثِيرِ

Kelimenin son harekesinin telaffuz kolaylığı maksadı ile vazedildiği, dolayısıyla bu harekenin anlamsal işlevi olmadığı şeklindeki görüş, i'râb-anlam ilişkisini savunan nahiv bilginleri tarafından Arap dilindeki bazı kelimeler özelinde de reddedilmiştir. Nitekim söz konusu kelimelerde kelimenin son harekesine göre diğer hareketlerde ses uyumu ortaya çıkabilmekte, son hareke farklı işlevsel anlamlar için değiştikçe uyum harekesi olarak adlandırılan hareke de değişmektedir. İtbâ kavramı çerçevesinde değerlendirilen bu olgu; *mu'rab bir ismin sondan bir önceki harfine ait harekenin, i'râb harekesine göre değişmesi*⁵³⁴ olarak tanımlanmaktadır. Örneğin, امرؤ kelimesindeki râ harfinin harekesi,

قال امرؤ القيس

قرأت امرأ القيس

عجبت لامرئ القيس

⁵³² Mâzin el-Mubârek, *Nahve Va'yin Lugavî*, s. 91; Ali en-Necdî Nâsîf, *Min Kadâyâ el-Luga ve'n-Nahv*, s. 6.

⁵³³ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 32-33.

⁵³⁴ Ahmed Afîfî, *Zâhiratu't-Tahfîf fi'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 157.

örneklerinde olduğu gibi son harf olan hemzenin i'râb harekesine bağlı olarak değişmektedir. Nitekim son harekenin değişkenlik göstermediği farz edildiğine uyum harekesinden ve onun değişiminden de söz etmek mümkün olmayacaktır.⁵³⁵

Cümlelerin anlamının tamamlanması veya yarım kalması i'râb sayesinde gerçekleşmektedir. Örneğin, أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ (Şahitlik ederim ki Muhammed Allah'ın elçisidir.) cümlesinde eğer رسول kelimesi bedel kabul edilerek nasbedilirse “Şahitlik ederim ki Allah'ın elçisi Muhammed ...” şeklinde haberi bulunmayan bir ifade ortaya çıkacak ve anlam tamamlanmayacaktır.⁵³⁶

Kutrub'un ileri sürdüğü birinci argüman, Arap dilinde لعل زيدا أخوك ve إن زيدا أخوك gibi cümlelerde i'râbları aynı olduğu halde anlamları farklı olan kelimelerin bulunmasıdır. Söz konusu cümlelerde Zeyd isminin i'râbı aynı olmasına karşın anlamı farklıdır. Bu konuda kapsamlı bir eleştiri ortaya koyan Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, aşağıdaki noktalara dikkat çekmektedir:

1. Nahiv bilginleri, i'râbın anlama delâlet ettiğini söylemişler ancak aynı i'râba sahip kelimelerin aynı anlama geleceğini iddia etmemişlerdir. Zaten bu mümkün değildir. Çünkü söz; isbat, nefiy, istifham, taaccüb, temennî gibi farklı türlere ayrılır ve bunların her biri için ayrı bir i'râbın olması mümkün değildir. Müsbet bir fâil için ayrı, menfî bir fâil için ayrı, müstefhem bir fâil için ayrı i'râbların olması söz konusu değildir. Örneğin,

حَضَرَ مَحْمُودٌ	: (Mahmud geldi.)
مَا حَضَرَ مَحْمُودٌ	: (Mahmud gelmedi.)
هَلْ حَضَرَ مَحْمُودٌ	: (Mahmud geldi mi?)
رُبَّمَا حَضَرَ مَحْمُودٌ	: (Mahmud belki gelmiştir.)
لَوْ حَضَرَ مَحْمُودٌ	: (Mahmud eğer gelseydi)
أَلَعَلَّأَ حَضَرَ مَحْمُودٌ	: (Umarım Mahmud gelmiştir.)
كَأَنَّمَا حَضَرَ مَحْمُودٌ	: (Sanki Mahmud geldi.)

cümlelerinin tamamında Mahmud kelimesi fâildir ve merfûdur. Bununla birlikte cümlelerin farklı anlamlara sahip olması, i'râbın anlama delâlet ettiği gerçeğini değiştirmemektedir. Aksi takdirde bu cümlelerin her biri için ayrı bir i'râb durumu (ref', nasb ve cer) gerekecektir. Bu da hiçbir nahiv bilginin söylemediği ve söylemesi mümkün olmayan bir şeydir.⁵³⁷ Burada yazarın i'râbın delâlet ettiği anlam ile cümle anlamına etki

⁵³⁵ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'il-Kur'ân*, I, 17.

⁵³⁶ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu 'l-Arabiyye ve 'l-Ma'nâ*, s. 33.

⁵³⁷ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu 'l-Arabiyye ve 'l-Ma'nâ*, s. 30.

eden i'râb dışındaki diğer karineleri birbirinden ayırdığı görülmektedir. Hem söz konusu cümlelerde hem de Kutrub'un dile getirdiği örneklerde anlamın değişmesinin nedeni, قد، ربما، هل، ما، gibi kelimelerdir. Bu da cümlede i'râb dışında edat karinesinin bulunduğu anlamına gelmektedir. Fâilin bütün cümlelerde merfû olmasının bu durumla bir ilgisi bulunmamaktadır. Nitekim kelimenin i'râb durumu aynı kaldığı halde cümledeki yerinin değişmesi ile de cümle anlamı değişebilmektedir. Örneğin، أَرَيْدُ ضَحِكَ (Zeyd mi güldü?) ve أَضْحَكَ زَيْدٌ (Zeyd güldü mü?) cümlelerinde Zeyd kelimesi merfû durumda olduğu halde cümleler, anlamca farklılık göstermektedir.⁵³⁸

2. İ'râb durumları sınırlıdır. Bunlar, isimler için ref', nasb ve cer; muzâri fiil için ref', nasb ve cezm durumlarıdır. Buna karşın anlamlar fazladır. O halde farklı anlamların aynı i'râb durumu ile ifade edilmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Bunun doğal sonucu olarak mef'ûl, hal, temyîz ve istisnâ nasb; fâil, mübtedâ, haber ref' durumunda ortaklıklar. Hatta bazı cümlelerde بَكَى كَثِيرًا gibi- mansûb kelime, mef'ûl mutlak veya zarf olarak i'râb edilebilmektedir. Bu durum i'râbın anlama delâlet ettiği ve farklı anlamları ayırdığı gerçeğine engel teşkil etmemektedir.⁵³⁹

Söz konusu durum, anlamın tespiti konusunda i'râbın yetersiz kalabildiğini ve başka karinelere ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Ancak bu, i'râbın anlamla bir ilgisi olmadığı iddiasını geçerli kılacak nitelikte bir itiraz değildir.

3. Kutrub'un ortaya koyduğu örneklerde atıf durumu söz konusu olduğunda i'râbın anlama delâlet ettiği ortaya çıkacaktır. Şöyle ki, te'kîd ve istidrak ifade eden cümlelerde ref' ile atıf yapılabilirken teraccî, temennî ve teşbih ifade eden cümlelerde bu mümkün değildir. Nitekim إِنَّ زَيْدًا وَخَالِدٌ حَاضِرٌ cümlesi doğru bir cümle iken لَعَلَّ زَيْدًا وَخَالِدٌ حَاضِرٌ cümlesi yanlıştır. Çünkü teraccîde ma'tûfun, ma'tûf aleyh'e teraccî konusunda dâhil olabilmesi için cümle، لَعَلَّ زَيْدًا وَخَالِدًا حَاضِرٌ şeklinde olmalıdır. Benzer şekilde إِنَّ مُحَمَّدًا بَرِيءٌ مِنْكَ وَاللّٰهُ cümlesinde، اللّٰهُ lafzı üç hareke ile okunabilmektedir. Cer durumunda anlam “Allah’a yemin olsun! Muhammed senden uzaktır.” şeklinde, nasb ve ref' durumlarında ise “Muhammed ve Allah senden uzaktır.” şeklinde olmaktadır. Bu da i'râbın anlamla iç içe olduğunu göstermektedir.⁵⁴⁰

⁵³⁸ Sarmış, İbrahim, “İraba Yöneltilen Eleştiriler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1994, S. 5, s. 56.

⁵³⁹ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 30.

⁵⁴⁰ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 31-32.

Kutrub'un ikinci argümanı, Arap dilinde ما زيد قائم - ما زيد قائما ve ما رأيته منذ يومين - ما رأيته منذ يومان- gibi cümlelerde i'râbları farklı olduğu halde anlamları aynı olan kelimelerin bulunmasıdır.

Sâmerrâî'ye göre söz konusu durum, farklı iki lehçeye ait ifadeler ve aynı lehçeye ait ifadeler olmak üzere iki grupta ele alınmalıdır. Farklı lehçelere ait ifadelerde i'râb farklı olduğu halde anlam aynı olabilir. Kutrub'un verdiği örneklerin büyük bir kısmı bu gruba girmektedir. Örneğin Temîm lehçesinde ما زَيْدٌ قائم şeklinde ifade edilen cümle⁵⁴¹, Hicaz lehçesinde ما زَيْدٌ قائمًا şeklindedir. Yine Hicaz lehçesinde لعل محمدًا حاضر şeklindeki cümle, Ukayl lehçesinde لعل محمد حاضر şeklindedir. Dolayısıyla Kutrub'un dile getirdiği ifadeleri de farklı lehçelere aittir. Öyleyse aynı anlamın farklı i'râb durumları ile ifade edilmesi, farklı lehçelerde mümkündür. Bununla birlikte bu ifadelerde dahi birtakım anlam farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁵⁴²

Aynı lehçeye ait kullanımlar söz konusu olduğunda ise i'râbı farklı olan cümlelerin aynı anlama gelmesi hiçbir surette mümkün görülmemiş, genel anlam aynı olsa da cümleler arasında küçük farklar bulunduğu belirtilmiştir.⁵⁴³ Abdulkâhir el-Curcânî, aşağıdaki ifadelerinde bunu dile getirmektedir:

“... Herhangi bir şiirden bir beyti veya nesirden bir bölümü model alıp yerine başka ibarelerle anlamları her açıdan aynı olan, hiçbir nitelik ve ayrıntıda ondan farkı bulunmayan aynı nitelikte bir söz inşa etmek mümkün değildir.”⁵⁴⁴

Curcânî'nin “başka ibareler” ifadesinin şümûlüne i'râbı farklı olan kelimelerin de dâhil olması gerekir. Nitekim i'râbı değişen ifadenin aynı anlama gelmesi mümkün değildir.

Kutrub'un örnekler olarak gösterdiği لا مَالٌ عِنْدَكَ ve لا مَالٌ عِنْدَكَ cümleleri arasındaki anlam farkı açıktır. Nitekim مال kelimesinin nasb durumunda nefiy, cins için yapılmakta, ref durumunda ise iki ihtimal bulunmaktadır. Burada nefy, cins için olabileceği gibi sayı için de olabilmektedir. Söz konusu durum şu şekilde açıklanabilir:

(1) لا رَجُلٌ فِي الدَّارِ (Evde hiçbir adam yok.)

(2) لا رَجُلٌ فِي الدَّارِ (“Evde hiçbir adam yok.” veya “Evde bir (1) adam yok.”)

⁵⁴¹ İbn Cinnî, Sîbeveyh'in ifadelerine dayanarak Temîm lehçesinin kıyasa daha uygun olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 57; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 167.

⁵⁴² es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 33-34.

⁵⁴³ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 34, 102.

⁵⁴⁴ el-Curcânî, *Delâilu'l-Î'câz Sözdizimi ve Anlambilimi*, s. 233.

İkinci cümleye بل رجلان ifadesinin eklenmesi mümkündür. Buna göre anlam “Evde bir adam yok, iki adam var.” şeklinde olacaktır. Bu durum, ilk örnekteki cümle için söz konusu değildir.⁵⁴⁵ Kutrub’un ifade ettiği diğer örneklerde de buna benzer anlamsal farklılıklar bulunduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁵⁴⁶

Î’râbın anlam üzerindeki belirleyiciline dair örnekler Arap dilinin eski dönemlerden itibaren mu’rab olduğu yönündeki bulgularla birlikte değerlendirildiğinde Kutrub’un görüşünün kabul edilebilir nitelikte olmadığı görülmektedir. Îrâb alâmetinin birçok dilsel bağlamda anlamın tek belirleyicisi olmaması ve sözün çoğu kez î’râb alâmeti bulunmadan da anlaşılabilir olması, onun sözün akıcılığını sağlamak dışında bir işleve olmadığı anlamına gelmemektedir. Kaldı ki î’râbın işlevinin sözün akıcılığını sağlamak olduğu iddiası dilsel kullanımla çelişmektedir. Nitekim birçok dilsel bağlamda î’râb alâmeti sözün akışına uymayacak şekilde ortaya çıkmaktadır.

II. RÛTBE ve CÛMLE ANLAMI

A. RÛTBE KAVRAMI

Rûtbe, dilsel bağlamda art arda bulunan ve birbirine karşı konumları işlevsel anlamlarını gösteren iki unsur arasındaki ilişki olarak tanımlanmakta⁵⁴⁷ ve bir dilsel unsurun cümledeki konumunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Kelimenin rûtbesi, dilin cümle yapısına hâkim olan kurallar tarafından belirlenmektedir. Diğer bir ifade ile dil sistemi, gramatik işlev yerine getiren her unsurun belirli bir konumda bulunmasını gerektirmektedir. Örneğin fâilin rûtbesi, mef’ûle takaddüm etmek; mübtedânın rûtbesi haberden önce gelmektir. Nahiv bilginleri söz konusu durumu “asıl” ve “vech” kavramı ile ifade etmişler ve “Sözde asıl olan mübtedânın haberden, fiilin fâilden önce gelmesidir.”⁵⁴⁸ veya “Sözün aslı (vech) fâilin mef’ûle takdim edilmesidir.”⁵⁴⁹ şeklinde ifadeler kullanmışlardır. Ancak kelimenin cümledeki yeri, dilsel bağlamın getirdiği bazı zorunluluklar nedeniyle çeşitli tercihlerle değiştirilerek söz konusu aslın dışına

⁵⁴⁵ el-Esterâbâdî, *Şehu’r-Radî ale’l-Kâfiye*, II, 156; es-Sâmerrâî, *Meâni’n-Nahv*, I, 332.

⁵⁴⁶ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu’l-Arabiyye ve’l-Ma’nâ*, s. 103-104.

⁵⁴⁷ Temmâm Hassân, *el-Lugatu’l-Arabiyye Ma’nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 209.

⁵⁴⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 127; el-Esterâbâdî, *Şehu’r-Radî ale’l-Kâfiye*, I, 229; İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullah, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I-II, Tahkik: İmîl Bedî‘ Ya’kûb, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2010, I, 119.

⁵⁴⁹ ez-Zeccâcî, *Kitâbu’l-Cumel fi’n-Nahv*, s. 10; es-Süheylî, *Netâicu’l-Fiker fi’n-Nahv*, s. 133; İbn Harûf, *Şerhu Cumeli’z-Zeccâcî*, I, 286; İbn Ebi’r-Rebî‘, *el-Basît fi Şerhi Cumeli’z-Zeccâcî*, I, 272.

çıkılabilmektedir. Rütbe yapısının bozulması (nakzu'l-merâtib)⁵⁵⁰ terimi ile ifade edilen bu durumda, kelime rütbece mukaddem veya muahhar olarak adlandırılmaktadır.⁵⁵¹ Klasik kaynaklarda müstakil başlıklar altında incelenen söz konusu dil olgusu, modern dilbilimciler tarafından dönüşüm kuralları çerçevesinde ele alınmış ve cümlelerin derin yapısına ait sözdizimi (et-tertîbu'l-aslî) değiştirilerek yüzey yapıda farklı cümleler üretme kuralları ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁵⁵²

Rütbe, kelimenin cümle içindeki yerini ifade ettiğine göre, müfred⁵⁵³ kelimelerde rütbeden söz edilemez. Buna göre dilsel birimler arasında iki tür rütbe bulunmaktadır. Dilsel birimin yeri, belirli maksatlarla değiştirilebiliyorsa değişken (gayr-i mahfuz), dilin cümle yapısına hâkim olan kurallar buna izin vermiyorsa sabit (mahfuz)⁵⁵⁴ rütbe söz konusudur. Nitekim Arap dilinde mef'ûl ve haber konumundaki kelimelerde takdim yapılabilirken sılanın mevsûle, sıfatın mevsûfa, bedelin mübdel minhe takdim edilmesi mümkün değildir. Benzer şekilde muzâfun ileyhın rütbesi sabit olduğundan her durumda muzâftan sonra gelmektedir. Dolayısıyla bu gibi unsurlarda takdim söz konusu olduğunda unsurun aynı i'râb konumunu devam ettirmesi mümkün olmamaktadır.⁵⁵⁵

Abdulkâhir el-Curcânî, takdimi iki gruba ayırmaktadır. Bunlardan ilki tehir niyeti ile takdim, ikincisi ise tehir niyeti ile olmayan takdimdir. Tehir niyeti ile yapılan takdimde, takdim edilen lafzın cümledeki işlevi değişmemektedir. Örneğin, مُنْطَلِقُ زَيْدٍ (Gitmekte olan Zeyd.) cümlesi ve ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدٌ (Amr'ı dövdü Zeyd.) cümlesinde takdim edilen lafızların (منطلق ve زيد) işlevleri değişmemiş ve birinci cümlede haber, haber olarak; ikinci cümlede de mef'ûl mef'ûl olarak takdim edilmiştir. Tehir niyeti ile olmayan takdimde ise lafzın işlevi değişerek yeni bir i'râb konumu elde etmektedir. Örneğin, الْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ (Gitmekte olan Zeyd'dir.) ve زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ (Zeyd var ya onu dövdüm.)

⁵⁵⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 293.

⁵⁵¹ İmîl Bedî' Ya'kûb-Mişel 'Âsî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I-II, Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, Beyrut, 1987, I, 663; Muhammed Semîr Necîb, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'n-Nahviyye ve's-Sarfîyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985, s. 92.

⁵⁵² İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 222; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 69, 382; el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 106; Abduh er-Râcihî, *en-Nahvu'l-Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, s. 154.

⁵⁵³ Burada müfred terimi, sarf ilmindeki anlamı ile değil nahiv ilmindeki anlamı ile kullanılmıştır.

⁵⁵⁴ Arap dilinde sabit ve değişken rütbeye sahip gramatik unsurların bir listesi için bkz. İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 223-246; Temmâm Hassân, *el-Hulâsatu'n-Nahviyye*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2009, s. 84, 86.

⁵⁵⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 385-387; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabîyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 207; Vendryes, *el-Luga*, s. 187; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 311.

cümlelerinde takdim edilen lafızlar (زَيْدٌ ve المنطلق), önceki işlevlerini kaybetmişler ve birinci cümlede haber, mübtedâya; ikincisinde ise fâil, mübtedâya dönüşmüştür.⁵⁵⁶

Nahiv bilginleri, kelimenin i'râb konumunun ve alâmetinin değişmesi durumunda takdimden bahsedilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Nitekim زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ cümlesinde Zeyd kelimesinin mukaddem mef'ûl olarak kabul edilebilmesi için mansûb olması gerekmektedir. Bu yaklaşım, Curcânî'nin söz konusu tasnifi ile birlikte şöyle değerlendirilebilir. Curcânî, konuya anlam açısından yaklaşmış ve زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ (Zeyd var ya onu dövdüm.) cümlesinde mef'ûlün takdim edildiğini belirtmiştir. Buradaki mef'ûl terimi ile gramatik mef'ûlün kastedilmediği ve kelimenin anlamsal açıdan mef'ûl olarak nitelendirildiği açıktır. Nitekim cümlede Zeyd, "darb" eylemine muhatap olan kimsedir. Mütekellim, belirli bir maksatla ضَرَبْتُ زَيْدًا (Zeyd'i dövdüm.) ifadesi yerine mef'ûlû takdim ederek زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ cümlesini tercih etmiştir. Zeyd kelimesi lafzen mübtedâ olsa da anlamca mef'ûldür. Nahiv bilginleri ise konuya lafız açısından yaklaşarak زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ cümlesinde takdimden söz edilemeyeceğini ifade etmektedirler. Çünkü زيد lafzı mübtedâ olarak merfûdudur. Her iki yaklaşıma göre de Zeyd kelimesinin mübtedâ olarak i'râb edildiğini ve ضَرَبْتُ زَيْدًا (Zeyd'i dövdüm.) cümlesi ile زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ (Zeyd var ya onu dövdüm.) cümlesi arasında anlam farkı bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Özetle hem Curcânî'nin ifadesi ile mef'ûlün takdim edilmesinde hem de diğer yaklaşıma göre isim cümlesinin tercih edilmesinde belirli anlam farkları ortaya çıkmaktadır.

Sözde tevessu' kavramının örneklerinden biri olarak ifade edilen⁵⁵⁷ takdim, bazı durumlarda değişken rütbeye sahip dilsel birimlerde de imkânsız olmaktadır. Takdimin mânileri başlığı altında ele alınan bu konunun anlamsal mâniler kısmını buraya almak faydalı olacaktır.

Takdimin anlamsal mânilerinden birincisi takdim durumunda mananın ihlâl edilmesi, ikincisi anlam bulanıklığının ortaya çıkması, üçüncüsü ise cümlelerin kasr üslûbuna sahip olmasıdır. Bunlardan birincisine göre cümlelerin anlamını bozacak bir takdim câiz değildir. Örneğin, جَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْقَرْيَةِ cümlesi, جَاءَ مِنَ الْقَرْيَةِ رَجُلٌ cümlesi ile değiştirildiğinde anlam bozulmaktadır. Takdimin anlamsal mânilerinden ikincisine göre takdim, cümlede anlam bulanıklığı doğurmadığı sürece câizdir. Anlam bulanıklığı, cümlede farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Takdimin anlam bulanıklığına neden olduğu

⁵⁵⁶ el-Curcânî, *Delâilu'l-Î'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 103; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-Î'râbiyye*, s. 311-312.

⁵⁵⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, II, 272.

durumlardan biri, i'râbın zâhir olmayıp ayırt edici bir karinenin bulunmamasıdır. Nitekim *كَانَ أَخِي رَفِيقِي فِي السَّلَاحِ* (Kardeşim, benim silah arkadaşımı.) cümlesinde haber takdim edildiğinde anlam değişecek ve cümle “Silah arkadaşım, benim kardeşim gibiydi.” anlamı ortaya çıkacaktır. Takdimin anlam bulanıklığına neden olduğu durumlardan bir diğeri mübtedâ ve haberin ikisinin de marife veya nekra olmasıdır. Nitekim *أَخُوكَ إِبْرَاهِيمَ* (Senin kardeşin, İbrahim'dir.) cümlesinde İbrahim kelimesinin takdim edilerek mukaddem haber yapılması câiz değildir. Zira bu durumda iltibas ortaya çıkacaktır. Mübtedâ ve haberin ikisinin de marife veya nekra olması durumunda cümlede mübtedâ ve haberden birinin takdim edilmesini zorunlu kılan anlamsal bir karine varsa takdim yapılması mümkündür. Örneğin, *كَلَامُ النَّبِيِّينَ* (Peygamberlerin sözüdür bizim sözümüz.) cümlesinde *كَلَامُ النَّبِيِّينَ* ifadesi mukaddem haber olarak kabul edilmelidir. Takdim olmadan *كَلَامُ النَّبِيِّينَ* ifadesinin mübtedâ kabul edilmesi, anlam açısından mümkün değildir. Çünkü teşbih üslûbunun kurallarına göre peygamberlerin sözü benzetilen (el-müşebbeh bih) olmalıdır. Takdimin anlam bulanıklığına neden olduğu durumlardan biri de takdim-tehire konu olacak kelimelerin aynı i'râb konumunda olması ve birbirlerinin yerine kullanılabilmelerinin mümkün olmasıdır. Örneğin iki mef'ûl bulunan *أَعْطَيْتُ زَيْدًا عَمْرًا* (Zeyd'e Amr'ı verdim.) cümlesinde Amr kelimesi ikinci mef'ûl kalmak şartıyla takdim edilemez. Aksi takdirde anlam bulanıklığı oluşur. Eğer cümlede birbirlerinin yerine kullanılması anlamsal açıdan mümkün olmayan iki mef'ûl varsa söz konusu anlam bulanıklığı olmayacaktır. Örneğin, *أَعْطَيْتُ زَيْدًا خُبْرًا* (Zeyd'e ekmek verdim.) cümlesinde *خُبْرًا* kelimesinin ikinci mef'ûl kalarak takdim edilmesi mümkündür. Çünkü ekmek, anlam açısından ancak ikinci mef'ûl (verilen) olabilir. Takdimin anlam bulanıklığına neden olacağı durumlardan bir diğeri, haberin mübtedânın zahirini ref' eden bir fiil olmasıdır. Örneğin, *زَيْدٌ قَامَ* (Zeyd kalktı, Zeyd.) cümlesinde fiil, mukaddem haber olarak takdim edilemez. Fiilin takdim edilmesi durumunda fiil ve fâilden oluşan fiil cümlesi ortaya çıkar. Takdimin anlamsal mânilerinden üçüncüsüne göre kasr üslûbuna sahip cümlelerde takdim maksûr ve maksûr aleyh unsurlarını değiştireceği için câiz değildir. Örneğin, *مَا ضَرَبَ زَيْدٌ إِلَّا عَمْرًا* (Zeyd, sadece Amr'ı dövdü.) cümlesi, *مَا ضَرَبَ عَمْرًا إِلَّا زَيْدٌ* (Amr'ı sadece Zeyd dövdü.) dönüşürldüğünde anlam tamamen değişmektedir.⁵⁵⁸

⁵⁵⁸ es-Süheylî, *Netâicu'l-Fiker fi'n-Nahv*, s. 133-135; İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullah, *el-Müsâid alâ Teshîli'l-Fevâid*, I-IV, Tahkik: Muhammed Kâmil Berekât, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1980, I, 220-223; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuha ve Aksâmuha*, s. 55-57; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 68-69; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, s. 101.

B. RÜTBENİN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

1. Rütbe ve İ'râb

Rütbe-i'râb ilişkisi ve bu ilişkinin cümle anlamı üzerindeki etkisi, birincisi rütbe serbestliği, ikincisi i'râb konumu olmak üzere iki kavram üzerinden ele alınacaktır.

İ'râbın işlevsel anlamları ayırma dışındaki fonksiyonu, rütbe konusunda serbestlik sağlamasıdır. İ'râb sayesinde cümlede takdim-tehir yapılabilmekte ve farklı ifade şekilleri kullanılabilmektedir. Nitekim i'râb, konuşmacıya ifade genişliği sunmakta ve hiçbir anlam bulanıklığına meydan vermeden sözde takdim-tehir hürriyeti sağlamaktadır. İ'râb alâmetinin açık olmaması ve cümlede manaya delâlet edecek diğer karinelerin bulunmaması, belirli bir ifade şeklini zorunlu kılmakta, fâil ve mef'ûlün aslî yerlerinde bulunmalarını gerektirmektedir. Örneğin, ضرب موسى عيسى ve benzer cümlelerde fiilden sonraki ilk kelime fâil ve ikinci kelime mef'ûl olmak durumundadır.⁵⁵⁹ Burada takdim-tehir konusunun gündeme gelebilmesi için, fâil veya mef'ûlden birisinin zâhir bir i'râb harekesine sahip olması gerekmektedir. O halde,

“Araplar, i'râb hareketlerini -sözde ifade genişliği sağlamak ve istediklerinde fâili veya mef'ûlü takdim edebilmek için- fâil, mef'ûl, muzâfun ileyh gibi işlevsel anlamlara birer alâmet kılmışlardır.”⁵⁶⁰

Söz konusu durum, i'râbın anlamı belirlemedeki rolü konusuna ihtiyatla yaklaşan bazı modern dilbilimciler tarafından da dile getirilmiştir.⁵⁶¹ İ'râb alâmetinin eski Arap şiirinde sıklıkla görülen takdim-tehir açısından önemi büyüktür. Nitekim kelimenin cümledeki konumu ne olursa olsun i'râb alâmeti işlevini yerine getirmeye devam etmektedir. Bu da şaire sözdizimsel açıdan özgürlük sağlamaktadır.⁵⁶² Sîrâfî, bu durumu الله ضَرَبَ زَيْدًا عَبْدُ (Zeyd'i dövdü Abdullah.) örneği üzerinden şu şekilde dile getirmektedir:

“...ضَرَبَ زَيْدًا عَبْدُ الله cümlesinde mef'ûl, i'râb sayesinde fâile takdim edilebilmiş ve anlam açısından bir sorun yaşanmamıştır. Araplar, söz konusu takdim sayesinde bir tür söz genişliği elde etmişlerdir. Nitekim onların sözlerinde kafiyeli şiirler ve secili sözler bulunmaktadır. Eğer seci fâile denk gelirse onu tehir ederler. Eğer fâil ve mef'ûlde i'râb açık olarak bulunmazsa bu durumda fâil mutlaka takdim edilir. Örneğin, ضَرَبَ عيسى موسى cümlesinde fâil, İsa'dır. Fâil veya mef'ûlden

⁵⁵⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 35; el-Esterâbâdî, *Şerhu 'r-Radî ale 'l-Kâfiye*, I, 190; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu 'l-Arabiyye ve 'l-Ma'nâ*, s. 47-48.

⁵⁶⁰ ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî 'İleli'n-Nahv*, s. 69-70.

⁵⁶¹ Sarmış, “İraba Yöneltilen Eleştiriler”, s. 55.

⁵⁶² el-'Akkâd, Abbâs Mahmûd, *el-Lugatu's-Şâira*, Nahdatu Mısır, Kahire, 1995, s. 19-20.

birinde i'râb zâhir olursa takdim-tehir mümkün olur. ضرب زيدًا عيسى (Zeyd'i dövdü İsa.) ve ضرب عيسى زيدًا (İsa Zeyd'i dövdü.) cümlelerinde olduğu gibi.⁵⁶³

İ'râb-rütbe ilişkisini ifade yollarında genişlik bağlamında değerlendiren İbn Ya'îş (643/1245)'in ifadeleri ise şu şekildedir:

“İ'râb kelimelerin sonlarındaki değişiklik sayesinde manaları açığa çıkarmaktır... Eğer beyânda sadece mertebe ile yetinilse ve buna bağlı olarak fâil takaddümü ile ve me'fûl tehhuru ile biliniyor olsa ifade yolları daralır ve i'râbın zâhir olduğu durumdaki takdim-tehir genişliği kaybolur. Örneğin, ضرب زيد عمرًا dendiğinde fâil ref ile, mef'ûl ise nasb ile bilinir ve takdim-tehir yapma imkânı bulunur. Buna karşın ضرب هذا cümlesinde ifade mevcut mertebe (rütbe) ile sınırlıdır. Fiilden sonraki kelimelerden birincisi fâil, ikincisi mef'ûldür. Eğer i'râb ikisinde veya birinde zâhir olsaydı ya da manevî-lafzî başka karineler bulunsaydı takdim-tehir imkânı doğardı.⁵⁶⁴”

Özetle i'râb alâmetleri, cümlede takdim-tehir yapma sayesinde farklı ifade yollarından istifade etme imkânı sunmakta, bu da Arap diline ifade açısından esneklik kazandırmaktadır.⁵⁶⁵ Örneğin, ظَنَّ خالدٌ محمدًا مُسَافِرًا cümlesinin on farklı sözdizimi ile ifade edilebileceği ve hepsinde fâilin i'râb alâmeti sayesinde bilinebileceği belirtilmektedir.⁵⁶⁶

İ'râb alâmeti zâhir olduğu halde takdim-tehir açısından tek bir cümle biçiminin zorunlu olduğu durumlar da vardır. Bunlardan biri, ضَرَبَ زَيْدًا غُلَامُهُ örneğinde olduğu gibi fâilin, mef'ûlün zamirine muzâf olması durumudur. Bu cümlede mef'ûlün fâile takdimi zamir nedeniyle zorunludur. Eğer ضَرَبَ غُلَامُهُ زَيْدًا ifadesinde olduğu gibi fâil öne alınırsa zamir (muzmer) ait olduğu isme (muzher) hem lafız hem de rütbe itibarıyla takaddüm etmiş olacaktır. Bu da dil dizgesinin onaylamadığı bir durumdur. Aynı durum وَإِذْ ابْتَلَى ﴿١٠٠﴾ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ için de geçerlidir. Dolayısıyla nahiv bilginleri söz konusu kuraldan hareketle Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604)'ye nispet edilen,

جَزَى رَبُّهُ عَنِّي عَدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ

ifadesinde ربه ifadesindeki zamiri, öncesindeki bir kelimeye veya bir kelimenin anlamına ait kabul etmişlerdir. İbn Cinnî ise cumhurun hilafına olarak zamirin عدي ismine ait olabileceği görüşündedir. Ona göre, Arap dilinde mef'ûlün fâile takdimi çok yaygın olduğundan asıl haline gelmiştir. Hatta mef'ûlün takdimi, fâilin takdimi gibi başlı başına bir konudur. Arap şiirinde ve Kur'ân'da bunun çok sayıda örneği vardır. Dolayısıyla

⁵⁶³ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, II, 272.

⁵⁶⁴ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, 140.

⁵⁶⁵ İmîl Bedî' Ya'kûb, *Fıkhul-Lugati'l-Arabiyye ve Hasâisuhâ*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1982, s. 138.

⁵⁶⁶ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 48-49.

⁵⁶⁷ Bakara, 2/124.

Nâbiğa'nın ifadesini, جَزَىٰ عَدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ رَبُّهُ şeklinde takdir etmek ve bu aslın değiştirilerek -mef'ûle ait bir zamire muzâf olsa da- fâilin mef'ûle takdim edildiğini söylemek pekâlâ mümkündür.⁵⁶⁸

Rütbe-i'râb ilişkisi ve bu ilişkinin cümle anlamı üzerindeki etkisine dair ikinci temel kavram i'râb konumudur. Takdimi, tehir niyeti ile yapılan ve tehir niyeti ile olmayan takdim olmak üzere ikiye ayıran yaklaşımdan bahsedilmişti. Takdim-i'râb konumu ilişkisi bu kısımda söz konusu iki takdim türü üzerinden ele alınacaktır. Buna göre tehir niyeti ile yapılmayan takdimde, kelime yeni bir işlev kazanmaktadır. Bu da onun i'râb konumunun değişmesi anlamına gelmektedir. Kelimenin i'râb konumunun değişmesi ise cümlelerin sözdizimini değiştirerek anlam üzerinde belirleyici olmaktadır.

Söz konusu durum, takdimin sadece ilgili unsura önem verildiğini belirtmek için olmayıp belirli bir anlama yönelik olarak da yapılabildiğini göstermektedir. Örneğin,

(1) عَرَفْتُ عَلَى عَجَلٍ كَيْفَ جِئْتُ (Nasıl geldiğini alelacele öğrendim.)

(2) عَرَفْتُ كَيْفَ جِئْتُ عَلَى عَجَلٍ (Alelacele nasıl geldiğini öğrendim.)

cümlelerinden ikincisinde عَلَى عَجَلٍ ifadesinin i'râb konumu değişmekte, bu da cümle anlamının değişmesine yol açmaktadır. Nitekim birinci cümlede عَرَفْتُ fiiline müteallak olan ifade, ikincisinde جِئْتُ fiiline müteallaktır. Câr-mecrûrun cümle içindeki yerinin değişmesinin anlam üzerindeki etkisine dair Kur'ân'dan örnekler vermek de mümkündür. Örneğin ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾⁵⁶⁹ âyetinin sözdizimi değiştirilerek ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾ şekline dönüştürülmesi anlamı değiştirebilmektedir. Birinci durumda anlam “Firavun hanedanına mensup, imanını gizleyen bir adam şöyle konuştu.” iken ikinci durumda “İmanını Firavun hanedanından gizleyen mümin bir adam şöyle konuştu.” şeklindedir. İki mef'ûl alan fiillerle oluşturulan cümlelerde ikinci mef'ûlün takdim edilmesi durumunda da aynı sonuç ortaya çıkmaktadır. Örneğin, حَسِبْتُ مُحَمَّدًا خَالِدًا (Muhammed'i Hâlid sandım.) cümlesinde ikinci mef'ûlün takdim edilmesi durumunda oluşacak حَسِبْتُ خَالِدًا مُحَمَّدًا cümlesi, “Hâlid'i Muhammed sandım.” anlamına gelecektir.⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 293-295, 298.

⁵⁶⁹ Gâfir, 40/28.

⁵⁷⁰ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, s. 48, 54-55; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 200; Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I-IV, Dâru'l-Maârif, Mısır, ty., II, 177. Rütbenin, kelimelerin sözlüksel anlamlarından ve diğer karinelere bağımsız olarak anlamı belirlediğini gösteren bir örnek de şudur: “Avcı kaplanı öldürdü.” anlamına gelen “The hunter killed the tiger.” cümlesi, “The tiger killed the hunter.” şekline dönüştürüldüğünde anlam “Kaplan avcıyı öldürdü.” şeklinde değişecektir. Bkz. Akerson, *Anlam Çeviri Karşılaştırma*, s. 108.

Söz konusu örneklerde cümle anlamının aslında kelimenin i‘râb konumuna bağlı olarak değiştiği görülmektedir. Kelimenin i‘râb konumunu değiştiren unsur ise rütbedir. Dolayısıyla cümle anlamı i‘râb alâmeti ya da başka bir unsura ihtiyaç duyulmaksızın takdim-tehir sonucunda değişmiş olmaktadır. Bu durum, “*İfade, iletilmek istenen manaya ancak belirli bir şekilde vazedildiğinde delâlet eder. Söz konusu vaz‘ ve tertîb değiştirildiğinde bu delâlet kaybolur.*”⁵⁷¹ sözünde olduğu gibi hem nahiv hem de belâgat bilginlerinin üzerinde sıklıkla durdukları bir husustur.

Nahiv bilginlerinin tehir niyeti ile yapılan takdim adını verdikleri takdim türünde ise takdim edilen dilsel unsurun i‘râb konumu değişmemekte; ancak cümlede vurgulanan unsur olduğu anlaşılmaktadır. Bu takdim türünün kelime düzeyindeki gerçekleştirmeleri Rütbe ve Bildirimde Önem başlığında ele alınacak, burada cümle düzeyindeki gerçekleştirmelerine dair bir örnek i‘râb açısından genel kullanıma (ittirâd) uygun olmadığı düşünülen ifadelerin yorumlanma biçimleri bağlamında ele alınacaktır.

İ‘râb açısından genel kullanıma uygun olmayan ifadelere ilişkin iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi, sorunun çözümü için farklı i‘râb ihtimalleri takdir etmek; hazif, atıf ve takdim-tehir gibi gramatik izahlar getirmek ya da sorunu farklı Arap lehçeleri bağlamında ele almaktır. Bu tür yaklaşımları lâfzî yorum olarak nitelendirmek mümkündür. İkincisi ise takdir edilen i‘râb vechini veya getirilen gramatik açıklamayı mütekellimin kastettiği düşünülen ve diğer i‘râb ihtimallerinde bulunmayan bir anlama bağlamaktır. Bu yaklaşım da anlamsal yorum olarak nitelendirilebilir. Bu durum, Kur’ân’daki bazı ifadeler için de geçerlidir. Nitekim ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ﴾⁵⁷² âyetindeki الصابئون kelimesinin ref durumuna ilişkin hem lâfzî hem de anlamsal yorumlar bulunmaktadır. Söz konusu lâfzî yorumları üç başlıkta toplamak mümkündür. Birinci yoruma göre kelime nasb durumundaki الذين kelimesine ma‘tûftur; ancak iki gerekçe ile merfû olmuştur. İkinci yoruma göre kelime mübtedâ olarak merfûdur. Üçüncü yoruma göre ise kelime öncesindeki fiilin (هَادُوا) zamirine ma‘tûf olarak merfûdur.

Birinci yoruma göre الصابئون kelimesinin, mansûb bir kelimeye ma‘tûf olduğu halde ref durumunda bulunmasının iki gerekçesi vardır. Bunlardan ilkinde göre إِنَّ harfinin nasb ameli zayıf bir ameldir. Bu yüzden إِنَّ harfi ile mansûb olan الذين kelimesine

⁵⁷¹ el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Bulegâ*, s. 158.

⁵⁷² Mâide, 5/69.

ma'tûf الصابئون kelimesinin merfû olması câizdir. Ferrâ (ö. 207/822), Kisâ'ye atfedilen bu görüşü kabul etmekle birlikte yeterli görmemektedir. Ona göre اِنَّ harfi ancak zamir ve mevsûl gibi kelimelerde amel ettiğinde ismine atfedilen kelimenin ref' durumunda gelmesi câiz olur. Örneğin, اِنَّكَ وَزَيْدٌ ذَاهِبَانِ cümlesi Ferrâ'ya göre kabul edilebilir; ancak اِنَّ harfinin ismi zâhir bir isim olduğunda böyle bir kullanım câiz değildir. Eski Arap şiirinde de benzer örnekler bulunmaktadır. Örneğin,

وَالَا فَاعْلَمُوا أَنَا وَأَنْتُمْ / بُعَاةٌ مَا حَيِّنَا فِي شِقَاقِ

beytinde⁵⁷³ merfû munfasıl zamir olan أَنْتُمْ zamiri, اِنَّ harfinin ismine ma'tûf olarak kullanılmıştır.⁵⁷⁴ Kelimenin (الصابئون) mansûb bir isme ma'tûf olmasına rağmen ref' durumunda bulunmasının ikinci gerekçesi şu şekilde açıklanmıştır: اِنَّ edatı, aslında her ikisi de merfû olan mübtedâ ve haberin başına gelmekte; ancak bunlardan sadece birini (mübtedâyı) nasbetmekte, diğeri (haber) ise aslı üzere kalmaktadır. Öyleyse اِنَّ harfinin ismine atfedilen kelime, bu ismin asıl konumuna ve dolayısıyla "ibtidâ" anlamına atfedilerek ref' yapılabilir.⁵⁷⁵

İkinci yoruma göre الصابئون kelimesi, اِنَّ harfinin ismine ma'tûf değildir. Kelime, haberi mahzûf bir mübtedâdır ve takdim edilerek اِنَّ harfinin ismi ile haberi arasında kullanılmıştır. Buna göre âyet şu şekilde parçalanmalıdır:

- اِنَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا اِنَّ
- اِنَّ harfinin haberi (فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)
- اِنَّ cümlesine ma'tûf cümle (وَالصَّابِئُونَ كَذَلِكَ)

Bu yoruma göre Eski Arap şiirinde اِنَّ harfinin isminden sonra merfû olarak kullanılan kelimeler de haberi mahzûf mübtedâ konumundadır. Örneğin,

وَالَا فَاعْلَمُوا أَنَا وَأَنْتُمْ / بُعَاةٌ مَا بَقَيْنَا فِي شِقَاقِ

⁵⁷³ Beyit, Câhiliye şairlerinden Bîşr b. Ebî Hâzim el-Esedî (ö. 598)'ye aittir. Bkz. Bîşr b. Ebî Hâzim el-Esedî, *Dîvânu Bîşr b. Ebî Hâzim el-Esedî*, Takdim: Mecîd Tarrâd, Dârul-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1994, s. 116.

⁵⁷⁴ el-Ferrâ, Ebû Zekerriyyâ Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, I-III, Tahkik: Ahmed Yûsuf Necati-Muhammed Ali en-Neccâr, el-Hey'etu'l-Âmme'l-Mısıriyye li'l-Kitâb, Kahire, 1980, I, 310-311; ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, I-V, Tahkik: Abdulcelil Abduh, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1988, II, 192.

⁵⁷⁵ Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I-II, Tahkik: Fuad Sezgin, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, ty., I, 172; el-Ahfeş, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, I-II, Tahkik: Hüda Mahmûd, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1990, I, 285. Zeccâc, اِنَّ harfinin zayıf bir âmil olduğu ve isminin anlamca mübtedâ oluşundan hareketle bu isme ma'tûf kelimenin merfû olabileceği şeklindeki bu görüşün harfın Kur'ân'daki kullanımlarıyla çeliştiğini ifade etmektedir. Ona göre bu harf, söylenenin aksine en güçlü nasb âmilidir ve ilgili âyette bunun üzerine kurgulanan i'râb yorumu diğer yorumlarla kıyaslandığında kabul edilebilir nitelikte değildir. Bkz. ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, II, 192-193.

beyti, وإلا فاعلموا أَنَا بُغَاةٌ مَا بَقِينَا فِي شِقَاقٍ وَأَنْتُمْ كَذَلِكَ takdirindedir.⁵⁷⁶

Üçüncü yoruma göre ise الصابئون kelimesi, öncesindeki fiilin (هَادُوا) zamirine atfedilerek merfû kabul edilmektedir. Burada anlam açısından fiil-fâil ilişkisi ve ref durumu değil, sadece lafızca bir merfûluk söz konusudur.⁵⁷⁷

Âyetteki الصابئون kelimesinin ref durumuna ilişkin yaklaşımlardan ikincisinde ise tercih edilen lâfzî yorumun amacı açıklanmaya ve mütekellimin bu şekilde bir ifade kullanmasının nedeni belirlenmeye çalışılmaktadır. Zemahşerî, kelimenin ref durumu konusunda Sîbeveyh ve Basra ekolü mensubu nahiv bilginleri ile aynı görüştedir. Buna göre الصابئون kelimesi, haberi mahzûf bir mübtedâdır. Dolayısıyla (الصابئون كذلك) cümlesi, i'tirâziye cümlesidir. Ancak bu cümlelerin takdim edilerek اِنَّ harfinin haberinden önce kullanılmasının nedeni Zemahşerî'ye göre Sâbiîlerin dahi iman ve salih amel koşuluyla tövbelerinin kabul edileceği konusunda muhatabı uyarmaktır. Nitekim onlar, âyetle sayılan gruplar içinde haktan en uzak görülen gruptur. Muhatap, onlarla ilgili bu hükme dikkat çekilerek diğerleri hakkında düşünmeye sevk edilmiştir.⁵⁷⁸ Zemahşerî, eski Arap şiirine ait ifadeleri de aynı bakış açısı ile yorumlamaktadır. Ona göre “Şair, فاعلموا أَنَا وَأَنْتُمْ “Şair, ifadesinde أَنْتُمْ sözünü, muhatapların bağı hususunda kendi kavminden daha ileri olduklarına dikkat çekme amacı ile takdim etmiş ve اِنَّ harfinin haberinden (بُغَاةٌ) önce getirmiştir. Bu sayede kendi kavmini, muhataplarından önce bağı olmakla nitelememiştir.”⁵⁷⁹

2. Rütbe ve Bildirimde Önem

Cümledeki bir unsur, muhataba iletilmek istenen mesaj itibarıyla diğer unsurlardan daha önemli kabul edilerek takdim edilebilmektedir. Örneğin mef'ûlün fiile takdim edilmesi, mef'ûlün daha önemli olduğunu göstermektedir.⁵⁸⁰ Sîbeveyh'in, mef'ûlün fâile takdim edilmesine ilişkin ifadeleri şu şekildedir:

⁵⁷⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 155-156; Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 172; İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, 253; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhû*, II, 193.

⁵⁷⁷ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 172; el-Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Huseyn, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'an*, I-II, Tahkik: Muhammed Huseyn Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, I, 357. Söz konusu üç lâfzî yorum dışındaki i'râb ihtimalleri ile konunun Basra ve Küfe nahiv ekolleri açısından karşılaştırılması için bkz. el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'an*, I, 356-357.

⁵⁷⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 272-273; Mustafa el-Galâyînî, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, I-III, Tahkik: Abdulmun'im Hafâce, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1987, II, 312; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 172.

⁵⁷⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 273.

⁵⁸⁰ el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radi ale'l-Kâfiye*, I, 337.

“Araplar daha önemli olan ve üzerinde özellikle durmak istedikleri lafızları takdim ederler.”⁵⁸¹

Sîbeveyh, ضَرَبَ زَيْدًا عَبْدُ اللَّهِ (Zeyd’i dövdü Abdullah.) cümlesinde mef’ûlün fâile takdim edilme sebebini yukarıdaki ifadeleri ile ortaya koymakta, bu üslûbun Arap dilinde yaygınlığını ifade etmektedir. Örneğin ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ âyetinde⁵⁸² لَهُ ifadesi, söz konusu sebepten dolayı takdim edilmiştir. Bu ifadenin كَانَ fiilinin haberi konumundaki كُفُوًا kelimesinin hâli olarak veya doğrudan كَانَ fiilin haberi olarak i’râb edilmesi arasında takdim olgusunun önemi açısından bir fark yoktur. İfade haber olsun ya da olmasın cümlelerin gramatik ve anlamsal terkihi içindeki önemine binaen takdim edilmiştir.⁵⁸³ Nitekim Zemahşerî, bu gibi ifadelerin haber işlevini yüklenmediği durumlarda takdim edilmesinin uygun olmayacağı şeklindeki itiraza ilişkin cevabında ilgili âyeti takdim olgusunun anlamsal önemi üzerinden yorumlamaktadır.

“Fasih olan, zarfın (لَهُ ifadesinin) tehir edilmesidir. Sözün en fasihi ve en açığı olan Kur’ân’da niçin takdim edilmiştir?” şeklinde bir soru soracak olursan şöyle cevap veririm: Âyet, denkliğin Allah’ın zatından nefyedilmesi amacını taşımaktadır. Bu anlamın ortaya çıktığı ve merkezi olan lafız ise söz konusu zarftır. Dolayısıyla en önemli ve üzerinde durulan lafız budur. Bunun için de takdim edilmesi uygun olmuştur.”⁵⁸⁴

Cümlede takdim üzerinde düşünmenin gereksiz bir çaba olduğu görüşünü eleştirerek takdim konusunun iyi bilinmemesi halinde temelsiz ve hatalarla dolu yorumlar ortaya çıkacağını belirten Abdulkâhir el-Curcânî’ye göre de takdimin sebebi Arapların bir lafza diğerinden daha fazla önem vermeleridir. Ancak ona göre takdimin sebebine ilişkin böyle bir açıklama yeterli değildir. Cümlede takdimi gerektiren anlamın tespit edilmesi ve takdim edilen unsurun niçin önemli olduğunun belirtilmesi gerekmektedir.⁵⁸⁵

Takdimin bazı durumlarda bir anlam kastedilerek yapıldığı bazı durumlarda ise sadece kafiye veya seci için yapılarak lafzın fesahatinin gözetildiği şeklindeki görüş, Kur’ân söz konusu olduğunda Rummânî ve Abdulkâhir el-Curcânî tarafından eleştirilmiş ve semantik bir amaç olmaksızın cümlelerin aslı dışında tertip edilmesinin mümkün olmadığı ifade edilmiştir.⁵⁸⁶ Nitekim mef’ûlün fiile takdim edilmesi durumunda yeni bir

⁵⁸¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 34.

⁵⁸² “Hiç kimse onun dengi değildir.” İhlâs, 112/4.

⁵⁸³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 56; eş-Şentemerî, *en-Nüket fî Tefsîri Kitâbi Sîbeveyh*, I, 281-282; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ’râbi’l-Kur’ân*, II, 483.

⁵⁸⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 461.

⁵⁸⁵ el-Curcânî, *Delâilu’l-İ’câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 104-106.

⁵⁸⁶ er-Rummânî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nüket fî İ’câzi’l-Kur’ân*, (Selâsu Rasâil fî İ’câzi’l-Kur’ân içinde) Tahkik: Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Selam, Dâru’l-Maârif, Kahire, 2008, s. 98; el-Curcânî, *Delâilu’l-İ’câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 106.

anlam ifade etmesi kabul edildiğinde bunun her durumda ve bütün cümlelerde geçerli olması gerekmektedir. Örneğin ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ âyeti⁵⁸⁷ ile ﴿أَنْتَ الْجَبِيمُ صَلُّوْهُ﴾ âyetinde⁵⁸⁸ mef'ûlün takdim edilmesini fâsıla uyumuna bağlamak, tutarlılık açısından eleştirilebilir gözükmektedir. Dolayısıyla takdim ile ibkâ arasında bir fark olmadığı, takdim üzerinde düşünmenin gereksiz olduğu yönündeki görüş, yanlış da olsa takdimi anlamlı ve anlamsız olmak üzere ikiye ayıran görüş karşısında daha tutarlı kabul edilmektedir.⁵⁸⁹

Takdimin mutlak surette bir maksada ma'tûf olduğuna dair öne sürülen argümanlardan biri de Kur'ân'da aynı ifadenin bazen asıl üzere bazen de takdim-tehir yaparak kullanılmasıdır. Takdim-tehirin bir amaca yönelik olmadığını söylemek, söz konusu âyetlerdeki takdimi açıklama hususunda yetersiz kalmaktadır.⁵⁹⁰

Abdulkâhir el-Curcânî, “*Araplar önem verdikleri lafzı takdim ederler.*” şeklindeki ifadenin Sîbeveyh tarafından örneklendirilmediğini ve bunun Sîbeveyh'ten sonraki nahiv bilginleri tarafından yapıldığını belirterek,

“قَتَلَ الْخَارِجِيُّ زَيْدًا (Zeyd Hâricî'yi öldürdü.) cümlesi, öldürme eylemini gerçekleştiren kişi (Zeyd) vurgulanmak istendiğinde ve öldürme eylemini gerçekleştirmesi beklenmeyen bir kişi olduğu ifade edilmek istendiği zaman kullanılır. Burada öldürülen kişiye bir vurgu yoktur. قَتَلَ الْخَارِجِيُّ زَيْدًا (Hâricî'yi öldürdü Zeyd.) cümlesi ise öldürülmesi beklenen ve istenen bir kişi (Hâricî) vurgulanmak istendiğinde kullanılır. Bu cümlede kimin öldürdüğü önemli değildir.”⁵⁹¹

şeklinde bir örneklendirme yapmaktadır.

Önem gösterilen kelimenin takdim edilmesi hususu, bir âyetin Kur'ân'ın farklı yerlerinde sadece kelimelerin dizilişi değiştirilerek kullanılması konusu değerlendirilirken de söz konusu edilmiştir. Bu değerlendirmelere göre ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾ âyetinde⁵⁹² câr-mecrûr (من أَقْصَى الْمَدِينَةِ), cümle içindeki yerine uygun olarak

⁵⁸⁷ “Yalnız sana ibadet ederiz, yalnız senden yardım isteriz.” Fâtiha, 1/5.

⁵⁸⁸ “Sonra ancak cehenneme yaslayın onu.” Hâkka, 69/31.

⁵⁸⁹ Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, I, 213; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, s. 37-38; Kur'ân'da salt fâsıla uyumu için takdim yapıp yapılmadığı tartışması için bkz. ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957, I, 53 vd.; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, 49-54; es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, Dâru Ammâr, Amman, 2006, s. 217 vd.; Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsât Lugaviyye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve Kırââtih*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2001, s. 73-98.

⁵⁹⁰ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, s. 38.

⁵⁹¹ el-Curcânî, *Delâilu'l-Î'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, 104.

⁵⁹² “Şehrin öte başından bir adam koşarak geldi.” Kasas, 28/20.

merfûdan (رجل) sonra gelmiştir. Ancak ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾ âyetinde⁵⁹³ aynı ifade vurgulanmak istenmiş ve öneminden dolayı takdim edilmiştir.⁵⁹⁴

Rütbenin bildirimde önem sırasını göstermesine örnek olarak أَطْعَمَ مُحَمَّدٌ خَالِدًا خَبْرًا (Muhammed Hâlid'e ekmek verdi.) cümlesinde takdim edilen unsurların ortaya çıkardığı anlam farklılıkları aşağıdaki şekilde ifade edilmiştir.⁵⁹⁵

1- أَطْعَمَ مُحَمَّدٌ خَالِدًا خَبْرًا (Muhammed Hâlid'e ekmek verdi.) Konuyla ilgili herhangi bir bilgisi bulunmayan muhataba söylenen bildirim cümlesidir. “Ne oldu?” sorusunun cevabıdır.

2- أَطْعَمَ مُحَمَّدٌ خَالِدًا خَبْرًا (Hâlid'e Muhammed ekmek verdi.) Bu cümlede muhatap, bir kimse tarafından Hâlid'e ekmek verildiğinden haberdardır. Ancak öznenin kim olduğunu bilinmemekte veya Muhammed dışında bir kimse olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla cümle, “Hâlid'e kim ekmek verdi?” sorusunun cevabıdır.

3- أَطْعَمَ مُحَمَّدٌ خَالِدًا خَبْرًا (Muhammed Hâlid'e ekmek verdi.) Muhatap, Muhammed'in bir kimseye ekmek verdiğini bilmekte ancak bunun kim olduğunu bilmemekte veya Hâlid dışında biri olduğunu zannetmektedir. Cümle, “Muhammed kime ekmek verdi?” sorusunun cevabıdır.

4- أَطْعَمَ مُحَمَّدٌ خَالِدًا خَبْرًا (Muhammed Hâlid'e ekmek verdi.) Muhatap, Muhammed'in Hâlid'e bir şey verdiğinin farkındadır. Ancak bunun ne olduğunu bilmemekte veya ekmek dışında bir şey olduğunu zannetmektedir. Dolayısıyla cümle “Muhammed Hâlid'e ne verdi?” sorusunun cevabıdır.

Söz konusu cümlelerde genel anlam (Muhammed'in Hâlid'e ekmek vermesi) aynı olmakla birlikte her bir cümlenin öne çıkardığı husus farklılık göstermektedir.⁵⁹⁶

Rütbe-bildirimde önem ilişkisi konusunda ifade edilmesi gereken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, sözün önem ve değerinin bağlama göre değişebilmesi, bir bağlamda önemli görülerek takdim edilen ifadenin başka bağlamda önemsiz kabul edilip tehir edilebilmesidir. Bu bağlamda devrik dizim olgusu, sözün bağlam ve muhataplarına bağlı olarak ele alınmakta ve belirli bir muhatap kitlesi için devriklik olarak kabul edilebilecek bir ifadenin başka muhataplar için öyle

⁵⁹³ “Şehrin ta ucundan bir adam koşarak geldi.” Yâsîn, 36/20.

⁵⁹⁴ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 344.

⁵⁹⁵ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 49-50, 217. Türkçe'de benzer örnekler için bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 170.

⁵⁹⁶ Söz konusu cümlede gerçekleştirilebilecek diğer takdim ihtimalleri için bkz. es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 49-50, 217.

değerlendirilmeyeceği ifade edilmektedir. Nitekim muhatapların sözün aktardığı düşünceler karşısındaki tutumları aynı değildir. Dolayısıyla bir hatibin iki farklı şehirde irad edeceği söylevler arasında sözdizimsel farkların bulunması, son derece normal görülmüş ve dilin doğasına uygun kabul edilmiştir. Bu da bağlamın devrik dizim konusundaki etkisini ve sözün değerinin tayin edilmesi hususundaki belirleyiciliğini ortaya koymaktadır.⁵⁹⁷ İkinci husus, önem kavramıyla ne kastedildiği hususudur. Buna göre bildirimde önemli olmak daha üstün (efdal) ve daha değerli (eşref) olmak anlamına gelmemektedir. Nitekim bağlam üstün olmayanın (mafdûlün) üstün olana (fâdıla) takdimini gerektirebilmektedir. Kâfirin mümine, cezanın mağfirete, zararın faydaya takdim edilebilmesi bunu göstermektedir.⁵⁹⁸

3. Rütbe ve Kasr

Kasr, bir dilsel unsurun anlamca başka bir unsura tahsis edilmesidir.⁵⁹⁹ Arap dilinde kasr yollarından biri, tehiri gereken unsurun takdim edilmesidir.⁶⁰⁰ Dolayısıyla tehiri gereken unsurun takdim edilmesi, kasr yoluyla cümle anlamı üzerinde belirleyici olabilmektedir. Burada takdim olgusunun müsnedün ileyh, müsned ve mef'ûl üzerindeki gerçekleştirmeleri kasr açısından ele alınacaktır.

Rütbe-kasr ilişkisinin belirlenim kazandığı birinci düzey, müsnedün ileyhin takdim edilmesidir. Dilin cümle yapısına hâkim olan kurallara göre isim cümlesinde müsnedün ileyhin, fiil cümlesinde fiilin takdim edilmesi asıl olarak ifade edilmiştir.⁶⁰¹ Buna göre olumlu fiil cümlelerinde fâilin fiile takdim edilmesi,⁶⁰² cümlenin asıl anlamı dışında ilgili fiilin söz konusu fâile ait kılınması (kasr) anlamı da taşıyabilmektedir. Örneğin, *أَنَا شَفَعْتُ فِي بَابِ فُلَانٍ* (Falancanın kapısında ben aracılık ettim.) cümlesinde fiil, fâile tahsis edilmiştir. Cümle, *شَفَعْتُ فِي بَابِ فُلَانٍ* (Falancanın kapısında aracılık ettim.)

⁵⁹⁷ Diderot, *Sağır ve Dilsizler Üzerine Mektup*, s. 93-94; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, s. 45-46, 49.

⁵⁹⁸ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, s. 45-46, 49.

⁵⁹⁹ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, s. 468.

⁶⁰⁰ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 400; el-Kazvînî, el-Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *et-Telhîs fî Ulûmi'l-Belâga*, Şerh: Abdurrahmân el-Berkûkî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy., 1904, s. 141.

⁶⁰¹ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, s. 35.

⁶⁰² Fâilin fiile takdim ediliş edilemeyeceği konusunda Basralı nahiv bilginlerinin görüşü, takdimin mümkün olmadığı ve takdim edilen fâilin mübtedâ olarak i'râb edilmesi gerektiği yönündedir. Onlara göre eski Arap şiirindeki örnekler, rütbede terahhus veya şiir zarureti bağlamında değerlendirilmelidir. Kufeli nahiv bilginleri ise söz konusu takdimin mümkün olduğu görüşündedirler. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 115; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, II, 85-88; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 322. Belâgat terminolojisine göre ise burada fâil veya mübtedâ ile kastedilen ve takdime konu olan unsur, müsnedün ileyhtir.

şekline dönüştürüldüğünde söz konusu anlamın ortaya çıkmayacağı açıktır.⁶⁰³ Benzer şekilde أَهْرَ ذَا نَابٍ شَرُّ cümlesinde de kasr söz konusudur. Arapların önemli bir olay veya durumu belirtmek için kullandıkları bu ifade, aslında مَا أَهْرَ ذَا نَابٍ إِلَّا شَرُّ anlamındadır. Nitekim nefiyden sonra istisnâ edatı getirmek, kasr yollarından bir diğeridir. Söz konusu ifadede müsnedün ileyh (شَرُّ), أَهْرَ ذَا نَابٍ شَرُّ şeklinde fiilden sonraya bırakıldığında ise tahsis anlamı ve karşılaşılan durumun büyüklüğünü vurgulama hususu ortadan kalkacaktır.⁶⁰⁴

Fâilin fiile takdim edilmesi, fiilin varlığını bilen ancak fâil hakkında bilgisi olmayan muhataba yönelik cümlelerde söz konusu olmaktadır. Örneğin, أَنَا سَعَيْتُ فِي حَاجَتِكَ (Senin ihtiyacına ben koştum.) cümlesi ile muhataba, söz konusu eylemin sadece mütekellim tarafından gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.⁶⁰⁵

Rütbe-kasr ilişkisine dair ifadeler, fâilin takdim edildiği bazı âyetlerin yorumuna ilişkin tartışmalarda da görülmektedir. Örneğin «وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ» âyetinde⁶⁰⁶ şifa verme eylemi Allah'a ait kılınmış, «إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ» âyetinde⁶⁰⁷ Allah'tan başka diriltici olmadığı ifade edilmiştir.⁶⁰⁸ Her iki âyette de kasr üslûbu söz konusudur. Bununla birlikte «أَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ» âyetinde⁶⁰⁹ kasrdan söz etmek mümkün değildir. Nitekim sadece putların yaratılmış olması düşünülemez. O halde takdimin kasr ifade etmesini sağlayan unsurun tespit edilmesi gerekmektedir.

Fâilin takdim edilerek mübtedâya dönüştürülmesinin kasr ifade edip etmeyeceği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Abdulkâhir el-Curcânî, mütekellim tarafından kasr anlamının kastedilmiş olması gerektiğine vurgu yapmakta ve fâilin fiile takdim edilmesinin her durumda kasr anlamı taşımayacağını ifade etmektedir. Sekkâkî de benzer bir yaklaşımla bu tür cümlelerin kasr ifade etmesi için cümlede takdimin var olduğunun kabul edilmesi (takdir) gerektiğini belirtmektedir. Eğer fâilin takdimi takdir edilmiyor ve mübtedâ olarak doğrudan isim cümlesi kastediliyorsa kasrdan söz edilemez. Örneğin

⁶⁰³ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 125-126;

⁶⁰⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 319.

⁶⁰⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 337.

⁶⁰⁶ “Hastalandığım vakit de bana o şifa verir.” Şu‘arâ, 26/80.

⁶⁰⁷ “İbrahim ona benim Rabbim o Kâdir-i Kayyumdur ki hem diriltir hem öldürür dediği vakit ben diriltirim ve öldürürüm demişti.” Bakara, 2/258.

⁶⁰⁸ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 299.

⁶⁰⁹ “Ona, hiçbir şey yaratamayan ve kendileri yaratılıp durmakta bulunan mahlûkları mı şerik koşuyorlar?” A‘râf, 7/191.

﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ âyetinde⁶¹⁰ نحن kelimesi, نعلم fiilinin fâili olarak takdim edilirse tahsis anlamı ortaya çıkmakta ve “bilme” eyleminin sadece “biz” öznesine ait kılınması söz konusu olmaktadır.⁶¹¹

Özetle, Abdulkâhir el-Curcânî ve Sekkâkî’ye göre olumlu fiil cümlelerinde fâilin fiile takdim edilmesi, her zaman kasr anlamı taşımamaktadır. Bu tür cümlelerde tahsis dışında farklı amaçlar gözetilebilmektedir.⁶¹² Curcânî, söz konusu amaçları pekiştirme (te’kîd), Sekkâkî ise hükmün güçlendirilmesi (tekavvî’l-hukm) ve tahkik kavramları ile açıklamaktadır. Buna göre أَنْتَ لَا تَكْذِبُ cümlesi, hüküm açısından لَا تَكْذِبُ cümlesinden daha güçlüdür. Yine أَنْتَ لَا تَكْذِبُ cümlesi, لَا تَكْذِبُ أَنْتَ cümlesinden de güçlüdür. Çünkü ikinci cümledeki zamir hükmü pekiştirmek için değil, hakkında hüküm verilen kimseyi pekiştirmek için getirilmiştir.⁶¹³

Ebû Hayyân el-Endelusî salt takdimin ihtisas ifade etmediği, ihtisasın dil içi bağlamdan elde edildiği görüşündedir. Bu yüzden ﴿وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ âyetinde⁶¹⁴ Zemahşerî’nin “Allah lafzının mübtedâ olarak ve يُقَدِّرُ fiili kendisine haber kılınarak takdim edilmesi, ihtisasa delâlet eder.”⁶¹⁵ şeklindeki ifadelerine itiraz etmiş ve âyette Allah’a ait bir fiilden bahsedildiği için tahsis anlamı bulunduğunu, başka bir fâil ve başka bir mef’ûl ile kurulan cümlelerde tahsisten söz edilemeyeceğini زَيْدٌ يَحْفَظُ الْقُرْآنَ örneği üzerinden açıklamıştır.⁶¹⁶

Fadl Hasen Abbâs olumlu fiil cümlelerinde fâilin takdiminin her durumda tahsis belirtmeyeceğini, tahsis için mütekellimin hükmü kendisine ait kılıp başkasından nefyetmeyi kastetmesi gerektiğini, dolayısıyla takdim-tahsis ilişkisinde genel bir kuraldan söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. Buna göre her cümleyi ayrı değerlendirmek ve bağlamda tahsise delâlet eden karineleri bulmak gerekmektedir. Nitekim ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ âyetinde⁶¹⁷ istihza Allah’a tahsis edilmiş değildir. Burada fâil, Sekkâkî’nin ifadesi ile hükmün takviyesi için takdim edilmiştir. Bununla birlikte وَاللَّهُ

⁶¹⁰ “Medine halkından nifakta direnenler vardır. Sen onları bilmezsin. Onları biz biliriz.” Tevbe, 9/101.

⁶¹¹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 125-126; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 326.

⁶¹² Söz konusu cümlelerde kasr dışında muhatabın inkârını belirtme, kuşkusunu giderme, iddiasını yalanlama, yapılanın akla ters olduğunu bildirme, tuhaf bir durumu bildirme, vaat etme, kefil olma ve övme gibi maksatlardan bahsedilmiştir. Bkz. el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 118, 125-126.

⁶¹³ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 125-126; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 325-326.

⁶¹⁴ “Hâlbuki geceyi gündüzü Allah takdir eder.” Müzzemmil, 73/20.

⁶¹⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 248.

⁶¹⁶ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 358.

⁶¹⁷ “Allah onlarla istihza ediyor.” Bakara, 2/15.

﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ âyetinde⁶¹⁹ tahsis vardır. Zira söz konusu fiillerin tek sahibi Allah'tır.⁶²⁰

Fâilin fiile takdim edilmesinin, bağlamdan bağımsız bir biçimde kasr ifade etmesi için üç şart olduğu ifade edilmiştir. Bunlardan birincisi cümlelerin olumsuz olması, ikincisi müsnedin ileyhin nefiyden sonra gelmesi, üçüncüsü de müsnedin fiil olmasıdır.⁶²¹ Aşağıdaki ifadelerde söz konusu şartlar bir araya getirilmiştir:

“Haberin fiil olduğu cümlelerde müsnedin ileyhin takdimi, müsnedin ileyhin nefiy harfinden hemen sonra gelmesi şartı ile tahsis ifade edebilir. Örneğin, مَا أَنَا قُلْتُ هَذَا (Bunu ben söylemedim.) cümlesi, لَمْ أَقُلْهُ مَعَ أَنَّهُ مَقُولٌ لِغَيْرِي (Ben söylemedim ancak bu söz başkasına aittir.) anlamına gelmektedir. Takdim, fiilin mezkûr kimseden nefyini ve onun dışındakiler için sübûtunu ifade etmektedir.”⁶²²

Söz konusu üç şartı taşıyan مَا أَنَا قُلْتُ هَذَا (Bunu ben söylemedim.) cümlesinde eyleme ilişkin hüküm, sözü söyleyen kimse açısından olumsuzlanmış (nefy) ve başkaları hakkında olumlanmış (isbât). Diğer bir ifade ile eylemin olumsuzlanması, sadece sözü söyleyen kimseye tahsis edilmiştir.

Rütbe-kasr ilişkisinin belirlenim kazandığı ikinci düzey, müsnedin takdim edilmesidir. Nitekim Arap dilinde isim cümlesi söz konusu olduğunda rütbesi tehir olan müsned, bazı maksatlar için takdim edilebilmektedir. Söz konusu maksatlardan biri tahsistir. Örneğin, أَنَا تَمِيمِي (Temîm'liyim ben.) cümlesinde mütekellim, kendisini sadece Temîm kabilesine mensup olmakla nitelendirmektedir.⁶²³

Kur'an'da müsnedin (haber) takdim edildiği âyetlerde tahsis anlamı bulunabildiği görülmektedir. Örneğin ﴿قَالَهُ الْخَمْدُ﴾ âyetinde⁶²⁴ bu durum görülmektedir. Müsnedin takdim edilmesi konusunda iki âyeti karşılaştırmak, rütbe-anlam ilişkisini ortaya koyması bakımından faydalı olabilir. Buna göre ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ âyetinde⁶²⁵ müsned

⁶¹⁸ “Hâlbuki sizi ve yaptıklarınızı Allah yarattı.” Sâffât, 37/96.

⁶¹⁹ “Allah meleklerden de resuller seçer, insanlardan da.” Hac, 22/75.

⁶²⁰ Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, I, 218-219.

⁶²¹ Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, I, 214-216. Bu şartlardan üçüncüsü ilgili olarak müsnedin fiil yerine fiile benzer (ism-i fâil, ism-i mef'ûl gibi) kelimelerden biri olması durumunda cümlelerin tahsis ifade edip etmeyeceği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Abdulkâhîr el-Curcânî, tahsis için müsnedin fiil olması gerektiği görüşündedir. Zemahşerî ve Sekkâkî ise müsnedin fiil olmadığı cümlelerde de tahsisten söz edilebileceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre ﴿وَمَا﴾ “Senin bize karşı hiçbir üstünlüğün yok.” (Hûd, 11/91) âyeti, tahsis anlamı taşımaktadır. Bkz. Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, I, 214-216.

⁶²² et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 79-80.

⁶²³ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 403; el-Kazvînî, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, s. 87.

⁶²⁴ Câsiye, 45/36.

⁶²⁵ “Sersemletme yok onda.” Sâffât, 37/47.

(فيها) takdim edilerek sadece Cennet şarabında sersemletme özelliğinin olmadığı vurgulanmıştır. Dolayısıyla sersemletme özelliği cennet şarabı için olumsuzlanırken dünya şarabı için olumlanmıştır. ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ âyetinde⁶²⁶ ise böyle bir takdim ve dolayısıyla tahsis yapılmamıştır. Nitekim müsnedin (فيه) takdim edildiği ريب فيه ifadesi, sadece Kur'ân'da şüphe olmadığı, diğer kitaplarda bunun söz konusu olabileceği anlamına gelmektedir.⁶²⁷

Rütbe-kasr ilişkisinin belirlenim kazandığı üçüncü düzey, mef'ûlün fiile takdim edilmesidir.⁶²⁸ Söz konusu takdimde kasr anlamının elde edilebilmesi için mef'ûlün mef'ûl olarak takdim edilmiş olması gerekmektedir. Nitekim Abdulkâhîr el-Curcânî'ye göre olumlu fiil cümlelerinde fiile takdim edilmesi durumunda mef'ûlün i'râbı değişiyorsa kasr değil, muhatabın *dikkatini çekme* ve *vurgu* söz konusudur. Örneğin,

عَبْدُ اللَّهِ ضَرَبْتُهُ (Abdullah var ya ben onu dövdüm.) cümlesi,

ضَرَبْتُ عَبْدَ اللَّهِ (Abdullah'ı dövdüm.) cümlesine göre daha vurguludur.⁶²⁹ Sekkâkî

söz konusu durumu *tahkik* kavramı ile açıklamaktadır.⁶³⁰

Mef'ûlün, mansûb olarak takdim edilmesi durumunda ise cümle çoğunlukla kasr ifade etmektedir. Örneğin, زَيْدًا عَرَفْتُ cümlesi, sadece Zeyd'in tanındığı anlamına gelmektedir.⁶³¹ Çünkü “*Fiil takdim edildiğinde fiilin herhangi bir mef'ûl üzerinde gerçekleşmesi konusunda serbestlik söz konusu olur. Örneğin, ضَرَبْتُ dendiğinde Zeyd, Amr, Bekir veya Hâlid mef'ûl olabilir. Ancak fiil tehir ve mef'ûl takdim edilirse bu durumda mef'ûl tahsis edilmiş olur ve söz konusu mef'ûl dışında hiçbir kimsenin dövülmediği anlaşılır.*”⁶³²

Takdimin söz konusu cümlelere kattığı anlamı ortaya koyması bakımından زَيْدًا ضَرَبْتُ cümlesinin taşıdığı üç anlam şu şekilde ifade edilebilir: Birincisi vurma eyleminin varlığı, ikincisi bu eylemin Zeyd üzerinde gerçekleştiği, üçüncüsü ise eylemin Zeyd dışında gerçekleşmediğidir.⁶³³

⁶²⁶ “İşte o kitap, bunda şüphe yok.” Bakara, 2/2.

⁶²⁷ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 337; Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, I, 214-216.

⁶²⁸ İstifham ve şart edatları gibi sabit (mahfuz) rütbeyle sahip olup cümle başında bulunmaları zorunlu olan unsurların mef'ûl konumunda iken fiile takdim edilmesi, konunun dışındadır.

⁶²⁹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 123.

⁶³⁰ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 326.

⁶³¹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 326; el-Kazvînî, *et-Telhîs*, s. 84.

⁶³² el-Alevî, *et-Tırâzu'l-Mutedammin*, II, 65-66.

⁶³³ Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, I, 235.

Mef'ûlün takdim edilmesinin kasr anlamı ifade etmesine dair ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ âyeti ile ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرُ﴾ âyeti⁶³⁴ örnek olarak gösterilebilir. Bunlardan Fâtiha sûresindeki إِيَّاكَ نَعْبُدُ ifadesi, aynı sûredeki اِهْدِنَا ifadesi ile takdimin cümle anlamı üzerindeki etkisine dair açıklayıcı bir örnek olarak karşılaştırılabilir. Bunlardan “Sadece sana ederiz kulluğu.” anlamına gelen إِيَّاكَ نَعْبُدُ ifadesinde mef'ûl, takdim edilerek ibadet Allah’a tahsis edildiğinden إِيَّاكَ نَعْبُدُ ifadesi, نَحْصُكَ بِالْعِبَادَةِ (İbadeti sana ait kılarız.) anlamına gelmektedir. Buna karşın اِهْدِنَا ifadesinde mef'ûl, sözdizimi açısından asıl üzere bırakılarak tehir edilmiş ve إِيَّاكَ اِهْدِ gibi bir ifade kullanılmamıştır. Çünkü hidayetin tahsis edilmesi doğru görülmemiştir. Nitekim “Allah’ım beni hidayete ulaştır, benden başkasına hidayet verme.” veya “Allahım hidayeti bana tahsis eyle.” şeklinde dua edilmesi mümkün değildir.⁶³⁵

Câr ve mecrûrun fiile takdim edilmesi, mef'ûlün takdimine ilişkin bir husus olarak değerlendirilmiş ve burada da tıpkı mef'ûlün takdiminde olduğu gibi kasr söz konusu olduğu ifade edilmiştir. Örneğin, بَزَيْدٍ مَرَرْتُ (Sadece Zeyd’e uğradım.) ifadesi ile لِّإِلَى اللَّهِ ﴿ثَنُّوا﴾ âyetinde⁶³⁶ bu durum görülmektedir. Câr ve mecrûrun müteallak olduğu fiil mahzûf ise takdimin kasr anlamı taşıması için söz konusu fiiller, câr ve mecrûrdan sonra takdir edilmelidir. Nitekim besmeledeki tüm mukadder fiiller, kasr ifade etmek maksadı ile câr ve mecrûrdan sonra takdir edilerek بِسْمِ اللَّهِ أَقْرَأُ ve بِسْمِ اللَّهِ أَتَيْمُنُ gibi ifadeler kullanılmıştır.⁶³⁷

Mef'ûlün veya câr-mecrûrun fiile takdim edilmesinin, dilin iletişimsel yönü ile ilgisi bulunmaktadır. Buna göre fiilin varlığını bilen ancak mef'ûl hakkında bilgi sahibi olmayan veya yanlış bilgi sahibi olan muhataba yönelik hitaplarda mef'ûl takdim edilmektedir. Örneğin, بَزَيْدٍ مَرَرْتُ cümlesinde muhatap, mütekellimin kime uğradığını bilmemekte veya başka bir kimseye uğradığını sanmaktadır. Takdim ile eylem, ilgili kimseye tahsis edilmiş olmaktadır.⁶³⁸

Söz konusu durumu; muhatabın fiil, fâil ve mef'ûl konularındaki bilgisi üzerinden şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

صَرَبْتُ زَيْدًا	Zeyd'i dövdüm.	Muhatap fiilden habersizdir.

⁶³⁴ “Sadece Rabbini yücelt.” Müddessir, 74/3.

⁶³⁵ es-Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*, s. 50.

⁶³⁶ “Sadece Allah’a götürüleceksiniz.” Âl-i İmrân, 3/158.

⁶³⁷ el-Kazvînî, *et-Telhîs*, s. 84-86.

⁶³⁸ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 339.

أَنَا صَرَبْتُ زَيْدًا	Zeyd'i ben dövdüm.	Muhatap, fiili bilmekte ancak fâilin kim olduğunu bilmemektedir.
زَيْدًا صَرَبْتُ	Zeyd'i dövdüm (başkasını değil).	Muhatap, fiili bilmekte ancak mef'ûlün kim olduğunu bilmemektedir.

Fâilin fiile takdim edilmesinde olduğu gibi mef'ûlün takdim edilmesinde de her durumda kasırdan söz etmek mümkün değildir. Nitekim Kur'ân'da mef'ûlû takdim edildiği halde kasır ifade etmeyen cümleler bulunmaktadır. Örneğin ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ âyetinde,⁶³⁹ ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ âyetinde⁶⁴⁰ ve ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾ âyetinde⁶⁴¹ mef'ûlün takdim edilmesinin tahsis ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Bu âyetlerde takdim, ihtimam ve inayet bildirmektedir.⁶⁴² Bu örnekler, kasrı, takdimden ziyade bağlamla ilişkilendiren görüşü desteklemektedir. Bu görüşü savunan yorumculardan biri olan Ebû Hayyân el-Endelusî, salt takdimin ihtisas ifade etmeyeceğini, kasr anlamının bağlamdan çıkarılabileceğini ifade etmektedir. Örneğin ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ âyetinin⁶⁴³ yorumunda, “*Mef'ûlün fiilden önce gelmesi, mef'ûlün zikrine verilen önemi göstermektedir. Zemahşerî ise söz konusu takdimin hasır ve ihtisasa delâlet ettiği görüşündedir. Bu yüzden de âyeti تَخْصُونَهُ بِالْعِبَادَةِ şeklinde açıklamıştır. Bize göre ise ihtisas ve hasır, mef'ûlün fiile takdiminden değil dil içi bağlamdan anlaşılır.*”⁶⁴⁴ ifadelerini kullanmaktadır.

Mef'ûlün takdiminin kasır ifade ettiği şeklindeki görüş, Zemahşerî'ye; söz konusu takdimin kasır ifade etmeyip ihtimam bildirdiği şeklindeki görüş ise Sîbeveyh'e nispet edilmiş ve konu bazı fikhî hükümlerle de ilişkilendirilmiştir.⁶⁴⁵

4. Rütbe ve İcaz

İcaz, maksadın mümkün olan en az lafızla ifade edilmesidir. İletilmek istenen mesajın az sayıdaki lafızla ve açık bir şekilde ifade edilmesi sözün mücez olduğunu

⁶³⁹ O halde yetimi örseleme.” Duhâ, 93/9.

⁶⁴⁰ “Daha evvel de Nuh'a kılavuzluk etmiştik.” En'âm, 6/84.

⁶⁴¹ “Aya gelince biz ona duraklar takdir ettik.” Yâsîn, 36/39.

⁶⁴² Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, I, 236; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, s. 45.

⁶⁴³ “Doğrusu yalnız ona dua edersiniz.” En'âm, 6/41.

⁶⁴⁴ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 132.

⁶⁴⁵ el-İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen, *el-Kevkebu'd-Dürrî fî mâ Yeteharracu mine'l-Usûli'n-Nahviyye mine'l-Furûi'l-Fıkhîyye*, Tahkik: Muhammed Hasen Avvâd, Dâru Ammâr, Amman, 1985, s. 427. Gramatik yorumların fikhî hükümlerin belirlenmesindeki etkisi için bkz. Mahmûd Hasen el-Câsim, *Te'vîlu'n-Nassi'l-Kur'ânî ve Kadâya'n-Nahv*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 2010, s. 185.

göstermektedir. Diğer bir tanıma göre îcaz herhangi bir ziyade olmaksızın lafzın istenen anlama delâlet etmesi demektir.⁶⁴⁶ Belâgat terminolojisinde sözün etkisini artıran bir unsur olarak görülen ve az lafız çok anlam şeklinde özetlenebilecek bu durum, iletişim sürecinde fiziksel ve zihinsel hareketi en aza indirme çabası olarak tanımlanan ve Arap gramerinde tahfif, modern dilbilimde dil ekonomisi terimleri ile ifade edilen olguyla da yakından ilişkilidir.⁶⁴⁷

Lafızda herhangi bir ziyade yapmaksızın daha fazla anlamın ifade edilmesi, cümledeki bazı unsurların takdimi sayesinde de mümkün olabilmektedir. Anlam genişliği olarak ifade edilebilecek bu durum, cümledeki unsurlara herhangi bir ekleme yapılmadan sadece yerlerinin değiştirilmesi ile sağlanabilmektedir.⁶⁴⁸

Abdulkâhir el-Curcânî «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ» âyetinde⁶⁴⁹ شركاء lafzının takdim edilmesinin âyetin genel anlamı yanında bir başka anlama daha delâlet ettiğini belirtmektedir. Âyetten genel olarak söz konusu kimselerin cinleri Allah’a ortak kıldıkları ve Allah’la birlikte onlara da taptıkları anlaşılmaktadır. Bu anlam, الجن شركاء lafzı lafzından sonraya bırakılarak (Allah’a cinleri ortak koştular.) denmiş olsaydı yine bulunacaktı. Ancak الجن شركاء lafzının الجن lafzına takdim edilmesi, âyete söz konusu genel anlam yanında Allah’ın ne cinlerden ne de cinlerin dışında bir türden ortağının olamayacağı anlamını katmaktadır. Nitekim takdim ile birlikte جعل شركاء lafzı, جعل filinin birinci mef’ûlü, Allah lafzı da ikinci mef’ûlü konumundadır. الجن lafzı ise başka bir cümleğin parçası olup sanki (Peki onlar kimi ortak koştular?) diye sorulmuş ve “cinleri” diye cevap verilmiş gibidir. Dolayısıyla özele inilmeksizin genel olarak Allah’ın ortakları olduğu hususu (iddia edilen tüm ortaklar) reddedilmektedir. Eğer الشركاء lafzı tehir edilerek وَجَعَلُوا الْجِنَّ شُرَكَاءَ لِلَّهِ denmiş olsaydı الجن lafzı birinci mef’ûl, الشركاء lafzı da ikinci mef’ûl olurdu. Bu durumda ortaklar genel olmaktan çıkarılmış ve bir türe tahsis edilmiş olurdu. Böyle olunca söz, başkalarının değil de özellikle cinlerin ortak koşulmasının reddedildiği ihtimalini taşır ki Allah bundan münezzehtir.⁶⁵⁰

Âyette takdim sayesinde ortaya çıkan anlamı elde etmenin bir yolu da yeni bir sözdizimi oluşturmaktır. Buna göre, وَجَعَلُوا الْجِنَّ شُرَكَاءَ لِلَّهِ، وَمَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لِلَّهِ شَرِيكٌ، لَا مِنَ الْجِنَّ

⁶⁴⁶ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâgiyye ve Tatavvuruhâ*, s. 202.

⁶⁴⁷ Nihâd el-Musâ, *Nazariyyetu'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 96.

⁶⁴⁸ el-Mesîrî, Munîr Mahmûd, *Delâlatu't-Takdîm ve't-Te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 2005, s. 43; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 143.

⁶⁴⁹ “Bir de tuttular Allah’a ortak koştular, cinleri.” En‘âm, 6/100.

⁶⁵⁰ el-Curcânî, *Delâilu'l-İcâz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 252-253.

ولا مِنْ غَيْرِهِمْ (Allah'a cinleri ortak koştular. Hâlbuki Allah'ın ne cinlerden ne de başkalarından ortağı olamaz.) ifadesi, âyetteki tek cümle ile aynı anlamı ifade etmektedir. Ancak bu sözdiziminde îcazdan bahsetmek mümkün değildir.⁶⁵¹ Fâil, mef'ûl veya fiile müteallak kelimelerin takdimi sayesinde ortaya çıkan îcaza ilişkin başka örnekler vermek de mümkündür. Buna göre أَنَا ضَرَبْتُ زَيْدًا وَلَمْ يَضْرِبْهُ غَيْرِي cümleleri yerine مَا ضَرَبْتُ زَيْدًا وَضَرَبْتُ غَيْرَهُ cümlesi, أَقْرَأُ الْقُرْآنَ إِذَا cümleleri yerine مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ cümlesi, إِذَا خَلَوْتُ قَرَأْتُ الْقُرْآنَ cümleleri yerine de إِذَا خَلَوْتُ وَلَا أَقْرَأُ إِذَا لَمْ أَخْلُ cümlesi kullanılabilmektedir.⁶⁵²

5. Rütbe ve Nefiy

Arap dilinde cümle, anlam bakımından haber ve inşâ olmak üzere ikiye ayrılmakta, haber cümlesi de olumlu ve olumsuz şeklinde tasnif edilmektedir.⁶⁵³ Olumlu cümlelerde, takdimin anlam üzerindeki etkisi daha önce ele alındığından bu kısımda anlamın olumsuz cümlelerdeki takdim ile olan ilişkisi üzerinde durulacaktır. Buna göre olumsuz fiil cümlelerinde fâilin fiile takdim edilmesi durumunda nefyin ilgili olduğu husus değişmektedir. Örneğin, مَا قُلْتُ هَذَا (Ben bu sözü söylemedim.) cümlesinde herhangi biri tarafından söylendiği sabit olmayan bir sözün konuşmacıya ait kılınması nefyedilmektedir. Buna karşın مَا أَنَا قُلْتُ هَذَا (Bu sözü ben söylemedim.) cümlesinde sözün söylendiği sabittir. Konuşmacı, söylendiği sabit olan sözün kendisi tarafından söylendiği iddiasını nefyetmektedir. Benzer şekilde,

وَمَا أَنَا أَشَقَمْتُ جِسْمِي بِهِ / وَلَا أَنَا أَضَرَمْتُ فِي الْقَلْبِ نَارًا

“Bedenimi onunla ben hasta etmedim. Kalpteki ateşi de ben tutuşturmadım.”

beytinde⁶⁵⁴ hastalık ve tutuşturma eylemlerinin sabit olduğu açıktır. Şair söz konusu eylemlere kendisinin sebep olmadığını vurgulamaktadır.⁶⁵⁵

Olumsuz fiil cümlelerinde fâilin fiile takdim edilmesinin doğurduğu anlam farkını ortaya koymak için şöyle bir çıkarsamada bulunulmuştur. Bir kimse مَا قُلْتُ هَذَا (Ben bu sözü söylemedim.) dedikten sonra devamında وَلَا قَالَهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ (İnsanlardan herhangi

⁶⁵¹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 254.

⁶⁵² es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 339.

⁶⁵³ Sevinç, *Arapça'da Cümle Yapısı*, s. 250.

⁶⁵⁴ Beyit Mütenebbî (ö. 354/965)'ye aittir. Bkz. el-Mütenebbî, Ebu't-Tayyib Ahmed b. el-Huseyn, *Divân*, Tahkik: Abdulvehhâb Azzâm, Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, yy., ty., s. 346; el-Berkûkî, Abdurrahmân, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1986, II, 197.

⁶⁵⁵ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 118.

biri de söylemedi.) diyebilir. Ancak ما أنا قلتُ هذا (Bu sözü ben söylemedim.) cümlesini (İnsanlardan herhangi biri de söylemedi.) cümlesi ile tamamlamak mümkün değildir. Çünkü ما أنا قلتُ هذا ifadesi ile sözün varlığı kabul edilmiştir.⁶⁵⁶

Rütbe-anlam ilişkisi olumsuz fiil cümlelerinde mef'ûlün fiile takdim edilmesi durumunda da ortaya çıkmaktadır. Örneğin, مَا ضَرَبْتُ زَيْدًا (Zeyd'i dövmedim.) cümlesinde söz sahibi, Zeyd'i dövmediğini ifade etmekte ancak Zeyd dışında birinin dövülüp dövülmediği hakkında bir hüküm vermemektedir. Buna karşın مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ (Ben Zeyd'i dövmedim.) cümlesinde Zeyd dışında birinin konuşmacı tarafından dövüldüğü bildirilmekte, konuşmacı dövdüğü kişinin Zeyd olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla مَا ضَرَبْتُ زَيْدًا وَلَا أَحَدًا مِّنَ النَّاسِ (Ne Zeyd'i ne de başka birini dövdüm.) cümlesi, doğru bir cümle olduğu halde مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ وَلَا أَحَدًا مِّنَ النَّاسِ (Ben Zeyd'i değil başka birini dövmedim.) şeklindeki bir cümle, semantik açıdan yanlış olmaktadır.⁶⁵⁷

6. Rütbe ve İstifham

Mâzî sıygalı fiille kurulan istifham cümlelerinde fâilin fiile takdim edilmesi, kuşku ve istifhamın fâile yönelik olduğunu göstermektedir. Nitekim أَفَعَلْتَ (Yaptın mı?) cümlesinde istifham, fiile dönük olup eylemin gerçekleşip gerçekleşmediği sorulurken أَأَنْتَ فَعَلْتَ (Sen mi yaptın?) cümlesinde fiilin gerçekleştiği hususunda bir tereddüt bulunmamakta ve soru fâile dönük olmaktadır.⁶⁵⁸ Bu durum اَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي ﴿﴾ ayetinin⁶⁵⁹ yorumunda şu şekilde dile getirilmiştir:

“Âyette istifham hemzesi, mübtedânın başına getirilmiştir. Bundaki maksada ilişkin belâgat bilginleri şöyle demişlerdir. Eğer fiilin varlığı biliniyor ancak ait olduğu kimse konusunda şüphe duyuluyorsa istifham hemzesi şüphe duyulan ismin başına getirilir ve örneğin, أَنْتَ ضَرَبْتَ زَيْدًا (Zeyd'i sen mi dövdün?) denir. Dövme eyleminin gerçekleştiği muhakkaktır. Ancak bunun muhataba nispetinde şüphe bulunmaktadır. Eğer fiilin vukuunda şüphe duyulursa istifham hemzesi fiilin başına getirilir ve أَضَرَبْتَ زَيْدًا (Zeyd'i dövdün mü?) denir. Özetle istifham hemzesi, şüphe duyulan unsurun (el-meşkûk fih) başına getirilir.”⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 119. Benzer ifadeler için bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 337.

⁶⁵⁷ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 120; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 337.

⁶⁵⁸ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 107.

⁶⁵⁹ “Ey Meryem’in oğlu İsa! Sen mi dedin insanlara; beni ve anamı Allah’ın yanında iki ilah edinin diye.” Mâide, 5/116.

⁶⁶⁰ el-Halebî, es-Semîn, *ed-Dürri'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, I-XI, Tahkik: Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1987, IV, 511.

Söz konusu durum, istifhamın asıl anlamı dışında takrir ve inkâr için kullanıldığında da ortaya çıkmaktadır. Nitekim قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَا يَا إِبْرَاهِيمُ ifadesi⁶⁶¹ söz konusu eylemin yapıp yapılmadığını sorma kastı ile değil İbrahim’in yaptığını itiraf etmesi amacı ile söylenmiştir (istifhâm-ı takrîrî). Yine أَنْتَ قُلْتَ هَذَا الشَّعْرَ كَذِبْتَ (Bu şiiri sen mi söyledin? Yalan!) cümlesinde istifham fâile dönüktür. Yani eylemin (şiir söyleme) varlığı kabul edilmiş ancak fâilin söz konusu eylemi gerçekleştirmediği ifade edilmiş olmaktadır (istifhâm-ı inkârî).⁶⁶²

Muzâri sıygalı fiille kurulan istifham cümlelerinde ise fâilin fiile takdim edilmesi durumunda fiilin şimdiki zaman veya gelecek zaman anlamında kullanılmış olması önem kazanmaktadır. Muzâri fiil eğer şimdiki zaman anlamı ile kullanılmışsa fâilin takdim edilmesi, mâzî fiilde olduğu gibi istifhamı fâile yönelik hale getirmektedir. Örneğin, أَنْتَ تَفْعَل (Sen mi yapıyorsun?) cümlesinde, أَتَفْعَل (Yapıyor musun?) cümlesinin aksine fiilin varlığı ile ilgili bir tereddüt bulunmamakta, istifham fiilin sahibine dönük olmaktadır. Burada hem takrir hem de inkâr soruları aynı kurala tâbidir. Örneğin أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى ﴿يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ âyeti⁶⁶³ takrir sorusuna, ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ âyeti⁶⁶⁴ ise inkâr sorusuna örnektir.⁶⁶⁵

Muzâri fiil eğer gelecek zaman için kullanılmışsa fâilin fiile takdim edilmesi ile söz konusu şahsın ilgili fiili yapacak durumda olmadığı belirtilmiş olmaktadır. Örneğin, أَنْتَ تَمْنَعُنِي (Sen mi bana engel olacaksın?) cümlesinde mütekellim muhatabın bu işi yapacak durumda olmadığını ifade etmekte ve sen bana engel olamazsın (başkası olabilir) demiş olmaktadır. Fiilin takdim edilmesi durumunda ise bu anlam kaybolmaktadır. Nitekim أَتَمْنَعُنِي (Bana engel mi olacaksın?) cümlesi, “Sen bana engel olamazsın.” anlamını içermemektedir.⁶⁶⁶

Muzâri sıygalı fiille kurulan istifham cümlelerinde mef’ûlün fiile takdim edilmesi ise söz konusu mef’ûlün, ilgili fiilden etkilenmeyecek bir durumda olduğunu göstermektedir. Örneğin, أَرَيْدَا تَضْرِبُ (Zeyd’i mi döveceksin?) cümlesi, Zeyd’in dövülebilecek bir kimse olmadığı (başkası dövülebilir) anlamını taşımaktadır. Bu anlam, أَتَضْرِبُ زَيْدًا (Zeyd’i dövecek misin?) cümlesinde bulunmamaktadır. Söz konusu durum,

⁶⁶¹ “İbrahim! Tanrılarımıza bunu sen mi yaptın?” Enbiyâ, 21/62.

⁶⁶² el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 108-109.

⁶⁶³ “O halde insanları hep mümin olsunlar diye sen mi ikrah edeceksin?” Yûnus, 10/99.

⁶⁶⁴ “Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar?” Zuhruf, 43/32.

⁶⁶⁵ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 111, 117.

⁶⁶⁶ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 113.

meʿûlün fiile takdim edildiği bazı âyetlerde de görülmektedir. Örneğin ﴿قُلْ أَعِيرَ اللَّهُ أَتَّخِذُ﴾ âyetinde⁶⁶⁷ Allah'tan başkasının dost edinilecek güç ve durumda olmadığı ifade edilmiştir. Âyet, اَتَّخِذُ وَلِيًّا غَيْرَ اللَّهِ şeklinde olsa söz konusu anlam bulunmayacak ve “Allah'tan başkasını dost edineyim mi?” gibi bir anlam ortaya çıkacaktır.⁶⁶⁸

7. Rütbe ve Umûmu's-Selb

Umûmu's-selb, nefyin hükme konu bütün fertleri kapsamasıdır. Bunun için umum ifade eden lafzın nefiy edatından önce gelmesi ve cümlede mübtedâ konumunda bulunması gerekmektedir. Söz konusu şartlardan birincisi, rütbenin cümle anlamını belirleme konusundaki önemini ortaya koymaktadır. Örneğin,

(1) لَمْ يَأْخُذْ كُلُّ النَّاجِحِينَ جَوَائِزَهُمْ (Başarılı olanların hepsi ödülleri almadılar.)

(2) كُلُّ النَّاجِحِينَ لَمْ يَأْخُذُوا جَوَائِزَهُمْ (Başarılı olanlardan hiçbirisi ödülünü almadı.)

cümlelerinden her ikisinde de müsnedün ileyh konumunda bulunan كل kelimesinin, ikinci cümlede nefiy edatına takdim edilmesi, nefyin bütün fertleri kapsaması (umûmu's-selb) anlamını ifade etmektedir.⁶⁶⁹ Benzer şekilde “Hiç kimse ecelini erteleyemezken ve Allah'ın takdirinden kaçılabilir bir yer yokken böyle bir şey nasıl olabilir!” anlamındaki,

فَكَيْفَ وَكُلٌّ لَيْسَ يَعْذُو حِمَامَهُ / وَلَا لِأَمْرِئٍ عَمَّا قَضَى اللَّهُ مَزْحَلٌ

beytinde⁶⁷⁰ umum lafzının (كل) nefiy edatından sonraya bırakılması durumunda cümle anlamı değişmektedir. Şöyle ki beyitte hiç kimsenin ölümden kaçamayacağı hususu vurgulanmaktadır. İfade, umum lafzı tehir edilerek فَكَيْفَ وَلَيْسَ يَعْذُو حِمَامَهُ şekline dönüştürüldüğünde “Herkes ecelini erteleyemezken böyle bir şey nasıl olur!” şeklinde bir anlam ortaya çıkacak ve sanki insanlardan ölümden kaçıp kurtulabilen kimselerin olabileceği ifade edilmiş olacaktır.⁶⁷¹

⁶⁶⁷ “Allah'tan başkasını mı dost edineyim?” En‘âm, 6/14.

⁶⁶⁸ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ‘câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 116.

⁶⁶⁹ Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, I, 223-224.

⁶⁷⁰ Beyit, İbrahim b. Küneyf en-Nebhânî'ye aittir. Bkz. et-Tebrîzî, el-Hatîb Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Ali, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*, I-IV, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, ty., I, 136-137.

⁶⁷¹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ‘câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 249. Nefiy edatının umum ifade eden lafzın önünde bulunduğu cümleler, “selb-i umûm” kavramı ile açıklanmaktadır. Buna göre hükme konu olan fertlerin bir kısmı nefyin şümülü dışındadır. Nitekim لَمْ يَأْخُذْ كُلُّ النَّاجِحِينَ جَوَائِزَهُمْ cümlesinde bahsedilen kimselerin tamamının ödül almadığı (selb-i umûm) ancak bir kısmının aldığı ifade edilmektedir. Ancak selb-i umûmun anlam ayırt edici bu özelliği, karine ile ortadan kalkabilmekte ve cümle, söz konusu karine yoluyla umûmu's-selb ifade edebilmektedir. Nitekim ﴿وَاللَّهُ لَا يُجِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ “Allah, günahla ısrarcı katı kâfirlerin hiçbirini sevmez.” (Bakara, 2/276) âyetinde Allah'ın söz konusu özellikteki bir kısım kimseleri seveceği düşünülemez. el-Kazvînî, *et-Telhîs*, s. 88; Fadl Hasen Abbâs,

Konunun açık örneklerinden birinin Zü'l-yedeyn hadisinde⁶⁷² geçen ifade olduğu belirtilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in أَقْصَرْتُ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتَ (Namaz mı kısalttım, sen mi unuttun?) sorusuna cevap olarak söylediği كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ (Bunların hiçbirisi olmadı.) sözünün anlamı kuşkusuz sorunun her iki şıkkının da gerçekleşmediğidir. Burada namazın ne kısaltıldığı ne de unutulduğu ifade edilmektedir. Bunun yerine لَمْ يَكُنْ كُلُّ ذَلِكَ (Bunların hepsi olmadı.) denseydi anlam değişecekti.⁶⁷³

Özetle aynı i'râb durumuna (ref') sahip kelimelerin oluşturduğu cümlelerde takdim sayesinde ortaya çıkan anlam farklılıklar, rütbenin cümle anlamı üzerindeki etkisini göstermektedir.

III. YAPI ve CÜMLE ANLAMI

A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Binâ, Bünye ve Sıyga Kavramları

Erken dönem Arap grameri kaynaklarında kelimenin yapısını ifade etmek üzere 'binâ', 'sıyga' ve 'bünye' kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Örneğin kelime türlerinden fiil konusunda, "... Hades isimlerinin lafızlarından alınan bu örneklerle (fiillere) ait birçok yapı (binâ:ebniye) bulunmaktadır."⁶⁷⁴ ifadelerini kullanan Sîbeveyh, ism-i fâil hakkında, "Araplar, fâil yapısındaki (binâ) ism-i fâilleri, ilgili fiilde mübalağa kastettikleri zaman fu'âl şekline çevirirler."⁶⁷⁵ demektedir. Benzer şekilde Müberred, ikinci harfi vâv veya yâ olan sülâsî isimler konusunda, "Bunlardan فَعَّلٌ yapısında (bünye) olan kelimelerde illetli olan ikinci harf değişmek zorundadır. نَارٌ ve بَابٌ gibi."⁶⁷⁶ ifadelerine yer vermektedir. İbn Cinnî ise fiile ilişkin üç delâlet türünü açıklarken "... قَامَ fiilinin lafzı, masdarına; yapısı (binâ) zamanına ve anlamı da fâiline delâlet eder. Söz konusu üç delâlet, kelimenin lafzından, sıygasından ve anlamından elde edilir."⁶⁷⁷ ifadelerini kullanmaktadır.

Yukarıdaki ifadelerde kelimenin yapısını ifade etmek üzere "binâ", "bünye", "sıyga" ve "suret" kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Yine söz konusu

el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ, I, 225-226. Bu durum, anlamın sözdizimsel yapıya ilişkin kuralın tespit ve uygulanması üzerindeki belirleyiciliğini göstermektedir.

⁶⁷² el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahîh, Dâru İbn Kesîr, Şam, 2002, Sehv 3.

⁶⁷³ el-Curcânî, Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim, s. 250.

⁶⁷⁴ Sîbeveyh, el-Kitâb, I, 12.

⁶⁷⁵ Sîbeveyh, el-Kitâb, I, 110.

⁶⁷⁶ el-Müberred, el-Muktedab, II, 249.

⁶⁷⁷ İbn Cinnî, el-Hasâis, III, 98-100.

kavramlarla aynı anlamsal alana ait “vezn”, “mîzan” ve “hey’et” gibi kavramlar da kelime yapısı-anlam ilişkisi konusunda önem arz etmektedir. Radiyyuddîn el-Esterâbâdî’nin aşağıdaki ifadeleri bu durumu açıklayıcı niteliktedir:

“Kelimenin sahip olduğu binâ, vezn ve sıygadan maksat, onu diğer kelimelerle ortak kılan heyetidir. Bu da harflerinin tertibini, harf ve harekelerinin sayısını ve bunun yanında sahip olduğu aslî ve zâid harfleri kapsar.”⁶⁷⁸

Müfred kelimeye ait soyut zihinsel çerçeve olarak tanımlanan⁶⁷⁹ bünye, bazı dilbilimciler tarafından iki türe ayrılmıştır. Buna göre; isim, fiil ve sıfat gibi kelimelere ait bünye, “sıyga” olarak adlandırılmaktadır. Sıyga, kelimenin kendisine kıyasla oluşturulduğu kalıbı ifade etmekte⁶⁸⁰ ve telaffuz edilmeyen morfolojik bir kavram olarak⁶⁸¹ değerlendirilmektedir. Bu anlamda isim, sıfat ve fiilin belirli sıygaları bulunmaktadır. Herhangi bir sıygaya sahip olmayan ve isticak kabul etmeyen edat, zarf, zamir gibi kelimelerin sahip olduğu bünye ise “suret” olarak adlandırılmıştır. Zihinsel suretleri ile incelenen söz konusu kelimeler, nahiv bilginlerinin ifadesi ile morfolojik ve sözdizimsel düzeyde genel gramatik anlamlara sahiptirler. Örneğin harf-i cerler, zarfiyet, mülâsaka, ibtidâ-ı gâye; ُ harfi ve kardeşleri, te’kîd, teşbih, tereccî gibi anlamlara delâlet etmektedir.⁶⁸² Söz konusu ayrıma ilişkin iki kavram, sıyganın alt türleri olarak da kabul edilmiştir. Buna göre sıyga-suret ayrımındaki sıyga, “tam sıyga”; suret ise “eksik sıyga” kavramı ile eşleşmektedir. Dolayısıyla birçok dilde kelimeler, sıygaları açısından tam ve eksik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Örneğin Arapça’da “insan”, “gelmek” ve “yeşil” sözcükleri tam sıygaya; tanımlık, atıf harfi olan vâv ve harf-i cerler ise eksik sıygaya sahip kelimelerdir.⁶⁸³

Bünyeye ilişkin söz konusu tasniften hareketle kelimelerin, *sözlük kelimeleri* (sözlüksel anlama sahip kelimeler) ve *terkip kelimeleri* (sözlüksel anlamı olmayan kelimeler) olarak ikiye ayrılması mümkündür. Nitekim bu ayrıma göre sözlük kelimeleri hem sözlüksel ve hem de işlevsel anlam yüklenebilirken terkip kelimeleri yalnızca

⁶⁷⁸ el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, I, 2.

⁶⁷⁹ Muhammed Semîr Necîb, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye*, s. 27, Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 29.

⁶⁸⁰ es-Sâkî, Fâdıl Mustafa, *Aksâmu'l-Kelâmi-'Arabî min haysu's-Şekl ve'l-Vazîfe*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1977, s. 189.

⁶⁸¹ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 145.

⁶⁸² Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 133; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 31.

⁶⁸³ Lyons, John, *el-Luga ve'l-Ma'nâ ve's-Siyâk*, Çeviren: Abbâs Sâdık el-Vehhâb, Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, Bağdat, 1987, s. 50-51.

işlevsel anlama sahip olmaktadır. Arap dilinde sözlük kelimeleri; isim, fiil ve sıfat gibi müfred anlamlara delâlet eden kelimelerdir. Terkip kelimeleri ise harf, edat, zamir ve zarf gibi müfred olmayan genel anlamlar ifade eden kelimelerdir.⁶⁸⁴ Terkip kelimeleri; dilbilgisel sözcük (grammatical word), işlev sözcüğü (function word), boş sözcük (empty word), biçim sözcüğü (form word), yapı sözcüğü (structure word) gibi terimlerle de ifade edilmektedir.⁶⁸⁵

Sözlük kelimesi-terkip kelimesi şeklindeki ayrımın vurguladığı temel hususu ifade etmek üzere farklı terimler de kullanılmıştır. Bu terimlerden bazıları üzerinde kelime kavramının tanımlanmasına ilişkin tartışmaların ve özellikle de kelimenin kesin bir şekilde tanımlanamayacağı görüşünün etkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla tam sözcük-biçim sözcüğü⁶⁸⁶, sözlüksel anlambirim-dilbilgisel anlambirim⁶⁸⁷, sözlükbirim-biçimbirim⁶⁸⁸, bağımsız biçimbirim-bağımlı biçimbirim⁶⁸⁹, nesne kelimesi-sözlük kelimesi⁶⁹⁰, içeriksel sözcük-işlevsel sözcük⁶⁹¹ şeklindeki ayrımlar aynı hususu vurgulamaktadır.⁶⁹²

Söz konusu iki kelime türü dilsel unsurları delâletlerinin niteliği bakımından tasnif eden görüş üzerinden de değerlendirilebilir. Buna göre, dilsel unsurlar, delâletlerinin niteliği bakımından iki türe ayrılmaktadır. Bunlardan ilki kavramların mahiyetlerine delâlet eden dilsel unsurlar, ikincisi ise cümledeki kavramları birbirine bağlayan gramatik bağlara işaret eden dilsel unsurlardır. Birinci grup, mahiyet göstergeleri (düvvâlu'l-mâhiyye-sémantémes) ikinci grup ise bağıntı göstergeleri (düvvâlu'n-nisbe-morphémes) olarak ifade edilmektedir.⁶⁹³ Bu açıdan ele alındığında sözlük kelimelerinin kavramların

⁶⁸⁴ Lyons, John, *İlmu'd-Delâle el-Faslân et-Tâsi' ve'l-Âşir min Kitâbi Mukaddime fi İlmi'l-Lugati'n-Nazarî*, Çeviren: Mecîd Abdulhalîm el-Mâşita-Halîm Huseyn Fâlih-Kâzım Huseyn Bâkır, Matbaatu Câmiati'l-Basra, 1980, s. 58-61; Temmâm Hassân, *el-Beyân fi Ravâi'i'l-Kur'ân*, I, 31; Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I, 144.

⁶⁸⁵ Riddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk*, s. 368.

⁶⁸⁶ Ullmann, *Devru'l-Kelime fi'l-Luga*, s. 64; Palmer, *Semantik*, s. 52, 137; Salâhuddîn Sâlih Haseneyn, *ed-Delâle ve'n-Nahv*, 52.

⁶⁸⁷ Martinet, André, *İşlevsel Genel Dilbilim*, Çeviren: Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 1998, s. 138.

⁶⁸⁸ Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 94; Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 96.

⁶⁸⁹ Başkan, *Lengüistik Metodu*, s. 99; Vardar, Berke vd., *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul, 1999, s. 83.

⁶⁹⁰ Russel, *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, s. 26; Palmer, *Semantik*, s. 36.

⁶⁹¹ İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 152, 164.

⁶⁹² Riddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk*, s. 280-282.

⁶⁹³ Vendryes, *el-Luga*, s. 105; el-Antâkî, *Dirâsât fi Fıkhi'l-Luga*, s. 229-230. Bu bağlamda mahiyet göstergesi niteliğindeki sözcüklerin anlamları “kategorematik anlam”, bağıntı göstergesi niteliğindeki sözcüklerin anlamları ise “sinkategorematik anlam” olarak da adlandırılmıştır. Bkz. Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 1970, s. 149, 232; Şimşek,

mahiyetlerine delâlet eden unsurlara, terkip kelimelerinin ise bu kavramları birbirine bağlayan gramatik bağıntılara işaret eden unsurlara dâhil olduğu söylenebilir.

Özetle kelime için sıyga ve suret olmak üzere iki tür yapıdan (bünye) söz etmek mümkündür. Her iki yapı da soyut zihinsel çerçeveler olduğu için, morfolojik veya sözdizimsel anlamlara sahiptir. Dolayısıyla sözlüksel anlam taşımamaktadır. Sözlüksel anlam sıyga veya suret için değil, kelime için söz konusudur. Nitekim فاعل sıygasının, eylemi gerçekleştiren özneyi göstermekten başka sözlüksel bir anlamı yoktur. Buna karşın قاتل kelimesi, 'öldüren' anlamına gelmektedir.

2. Biçimbirim ve Morfolojik Anlam

Sıyga-anlam ilişkisi konusunda ele alınması gereken kavramlardan biri de biçimbirim kavramıdır. Sıyganın delâletinden bahsetmek, kelimenin yapısı içinde yer alan tüm anlamlı birimlerin delâletinden bahsetmeyi zorunlu kılmaktadır. Örneğin 'feul' (فُعْلٌ) sıygasında bir isim olan 'racül' kelimesi ile 'er-racülâni' (الرجلان) kelimesi arasında ikinci kelimedeki ekler (levâsık) nedeni ile anlam farkı bulunmaktadır. Benzer şekilde 'fe'ale' sıygasının anlamı ile 'ifte'ale' sıygasının anlamı arasındaki fark, tâu'l-iftiâl olarak adlandırılan zâid harf sayesinde⁶⁹⁴ ortaya çıkmaktadır. Öyleyse söz konusu eklerin (levâsık) ve zâid harflerin de anlamlı dilsel birimler olduğu açıktır.⁶⁹⁵ Söz konusu birimler, modern dilbilim kitaplarında morfem (مورفيم), vahde sarfiyye (وحدة صرفية), mebnâ (مبنى) ve musarrif (مصرف) gibi terimlerle ifade edilmektedir.⁶⁹⁶ Buna göre فسيكفيگهم ifadesindeki anlamlı birimler şu şekilde sıralanabilir:

- ف : Öncesindeki cümleye bağlı olarak farklı işlevler yüklenebilen edat.
س : Fiilin gelecek zaman anlamında kullanıldığını gösteren harf.
ي : Muzâraat harfi.
يكفي : “Yef ilü” (يفعل) sıygasında muzâri fiil.

Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2000, s. 61, 62.

⁶⁹⁴ Mezîd sıygaların anlamlarının zâid harflere mi yoksa mezîd sıyganın tamamına mı nispet edilmesi gerektiği tartışması için çalışmanın Mezîd Sıygalar başlığına bakınız.

⁶⁹⁵ Kelimeden küçük ve büyük anlambirimler için bkz. Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Dilâle*, s. 32. İbn Cinnî'nin muzâraat harfleri için 'harfu'l-ma'nâ', 'hurûfu'l-maânî' gibi terimler kullanması, söz konusu dilsel birimlerin kelimeden küçük anlamlı birimler olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 224-225; es-Süheylî, *Netâicu'l-Fiker fi'n-Nahv*, s. 91; el-Fâhirî, *ed-Delâletu's-Savtiyye fi'l-Lugati'l-Arabiyye*, s. 47.

⁶⁹⁶ Pei, *Ususu İlmi'l-Luga*, s. 53; el-Antâkî, *Dirâsât fi Fıkhi'l-Luga*, s. 229-230; Mahmûd Fehmî Hicâzî, *Medhal ilâ İlmi'l-Luga*, s. 90; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 83; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 269.

ك : Kâfu'l-hitâb.

هم : Cem' müzekker gâib zamiri.⁶⁹⁷

Morfem, dilbilimciler tarafından *anlam sahibi en küçük dilsel birim* olarak tanımlanmıştır.⁶⁹⁸ Bu tanımlamaya göre kelimedен küçük ve büyük anlamlı birimler de morfem kavramı içinde değerlendirilmektedir. Morfem; bağımlı, bağımsız ve sıfır morfem olmak üzere üçe ayrılmakta, dilsel bağlam içinde müstakil olarak kullanılabilen morfemler bağımsız morfem, ancak başka morfemlerle birlikte kullanılabilen morfemler bağımlı morfem, müstetir veya mahzûf olarak bulunan morfemler ise sıfır morfem olarak adlandırılmaktadır.⁶⁹⁹ Örneğin العلم kelimesinde 'ilm' bağımsız morfem, tanımlık ise bağımlı morfemdir. Yine قرأت ifadesindeki fiil kökü (قرأ) bağımsız morfem, te'nîs tâ'sı (ت) bağımlı morfem, müstetir zamir (هي) ise sıfır morfemdir. Bağımlı morfemler, kelimenin başında olduğu gibi, ortasında ve sonunda da bulunabilmektedir. Kelimenin başına eklenen bağımlı morfemler önek (sevâbık:prefixes), sonuna eklenenler sonek (levâhık:suffixes) ve ortasına eklenen ise içek (devâhil:infixes) olarak isimlendirilmektedir.⁷⁰⁰ Bağımlı morfemler, işlevleri açısından iştikaka ilişkin olanlar ve i'râba ilişkin olanlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mücerred fiile eklenerek mezîd fiil veya müştak isim oluşturan zâid harfler iştikaka ilişkin bağımlı morfemlerdir. İsim, sıfat ve fiil gibi kelime türlerinde i'râb alâmeti olan hareke ve harfler de i'râba ilişkin bağımlı morfemlerdir.⁷⁰¹

Özetle dilde kelimedен küçük anlamlı birimler de bulunmakta ve morfem olarak adlandırılan bu birimler, morfolojik ve sözdizimsel işlevler yerine getirebilmektedir.⁷⁰² Cümle analiz edilirken söz konusu işlevlerden her biri, yapı-anlam ilişkisi bağlamında belirginleştirilmektedir. Sözü anlamlı birimlere ayırarak çözümlemenin, onu birtakım ses

⁶⁹⁷ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 9. Temmâm Hassân, bu örnekteki anlamlı birimler için 'mebnâ' terimini kullanmakta ve mebnâyı *dilsel bir anlam ifade eden her birim* olarak tanımlamaktadır. Temmâm Hassân'ın morfem kavramını kullanmaması ve mebnâ kavramı için yaptığı tanım ile morfem için yapılan tanımların uyuşmasından yola çıkarak onun mebnâ kavramı ile morfemi kastettiği söylenebilir.

⁶⁹⁸ Pei, *Ususu İlmi'l-Luga*, s. 53; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 269.

⁶⁹⁹ Pei, *Ususu İlmi'l-Luga*, s. 53-54; Muhammed Dâvud, *el-Arabiyye ve İlmu'l-Lugati'l-Hadîs*, s. 165; Mahmûd Fehmî Hicâzî, *Medhal ilâ İlmi'l-Luga*, s. 92.

⁷⁰⁰ Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 61-62; Mahmûd Fehmî Hicâzî, *Medhal ilâ İlmi'l-Luga*, s. 89; Muhammed el-Mubârek, *Fıkhul-Luga ve Hasâisu'l-Arabiyye*, s. 119.

⁷⁰¹ Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 54.

⁷⁰² Muhammed Dâvud, *el-Arabiyye ve İlmu'l-Lugati'l-Hadîs*, s. 165-166. Arap dilinde mâzî fiile bitişen fâil zamininin (ت) harekesi, fâilin mütেকellim, muhatap ve muhâtabadan hangisi olduğunu ortaya koymaktadır. Bir morfem olan söz konusu hareke, kelimedен küçük anlambirim olarak değerlendirilmektedir. Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Dilâle*, s. 34.

gruplarına ayırmak demek olduğunu ve söz konusu birimlerin kelime, kelime parçası, veya iki ya da daha fazla kelime olabileceğini ifade eden İbrahim Enîs'in قَطَعْتُ الشَّجَرَةَ cümlesine ilişkin biçimbirim çözümlemesi şu şekildedir: 1) قطع fiili. 2) ت zamiri. 3) ال takısı. 4) شجرة kelimesi. 5) ب harf-i cerri. 6) ال takısı. 7) فأس kelimesi. 8) ليلة أمس ifadesi.⁷⁰³

Morfem yerine mebnâ kavramını kullanan Temmâm Hassân'a göre Arap dilinde iki tür mebnâ bulunmaktadır. Bunlar, kelime türüne yönelik mebnâlar (mebânî't-taksîm) ve tasrife yönelik mebnâlardır (mebânî't-tasrîf).

Kelime türüne yönelik mebnâlar, sıyga ve suret olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İsim, sıfat ve fiilin belirli mücerred veya mezîd sıygaları ve bu sıygalara kıyasla oluşturulan sınırsız örnekleri vardır. Bu üç kelime dışındaki kelime türlerinin sıygaları yoktur. Bu yüzden zamir, mevsûl, işaret ismi ve edat gibi kelimeler, mutlak suretleri ile ele alınmakta, kendilerinden türetililecek örnekleri bulunmamaktadır.⁷⁰⁴ Buna göre sıyga ile suret arasındaki fark şu şekilde de izah edilebilir. İsim, sıfat ve fiil için sırasıyla “fealün” (فَعْلٌ), “feilün” (فَعِيلٌ) ve “feale” (فَعَلٌ) sıygaları altında sınırsız sayıda örnek bulunmaktadır. Buna karşın “hüve” zamiri için kendisine kıyasla oluşturulabilecek zamir örnekleri yoktur. Gâib zamiri “hüve” ile cümle içinde telaffuz edilen 'hüve' arasında olsa olsa bir umum-husus farkından söz edilebilir. Soyut bir suret olan gâib zamiri, kullanıldığı her cümlede mutlak olmaktan çıkıp hususiyet kazanarak örneğe dönüşmektedir.⁷⁰⁵

Tasrife yönelik mebnâlar ise *levâsık* ve *zevâid* olarak ikiye ayrılmaktadır.⁷⁰⁶ Muttasıl zamirler, tanımlık, tesniye elifi, çoğul nûnu, tâu't-te'nîs, muzâraat harfleri gibi mücerred veya mezîd kelimelere eklenebilen mebnâlar, *levâsık* başlığı altında incelenmektedir. Mücerred kelimelere eklenen on zâid harf⁷⁰⁷ ise *zevâid* başlığı altında ele alınmaktadır.⁷⁰⁸ Nitekim Arap dilinde zâid harf-anlam ilişkisi, lafzın gücü ile anlamın gücü arasındaki ilişki açısından ele alınmış⁷⁰⁹ ve genel olarak “Yapıda ziyade anlamda

⁷⁰³ İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, s. 43.

⁷⁰⁴ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 83-84, 86.

⁷⁰⁵ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 146.

⁷⁰⁶ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 86, 156.

⁷⁰⁷ Mezîd Sıygalar başlığına bakınız.

⁷⁰⁸ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 86.

⁷⁰⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 264.

ziyadeye delâlet eder.”⁷¹⁰ veya “Harflerin çokluğu anlamın çokluğuna delâlet eder.”⁷¹¹ şeklinde ifade edilmiştir.

Sonuç olarak Arap dilindeki dört morphem düzeyini şu şekilde örneklendirmek mümkündür:

Sıyga : Örneğin رجلٌ kelimesi “fe‘ul” (فَعْلٌ) sıygasında bir isimdir.

Suret : Örneğin في harfi sıygası olmayan bir edattır ve zarfiyet anlamı taşır.

Levâsık: Örneğin الرجل ifadesindeki tanımlık (ال) tayin işlevine sahiptir.

Zevâid : Örneğin افتعل fiilindeki tâu'l-iftial, ittihaz anlamı taşımaktadır.

Sıyga sahibi her kelime türü (isim, sıfat ve fiil), öncelikle genel bir işlevsel anlama sahiptir. İlgili kelime türüne ait sıygalar ise söz konusu genel anlam dışında özel morfolojik anlamlara delâlet etmektedir. Örneğin fiilin genel işlevsel anlamı “hades” ve “zaman” bildirmektir. Bu genel anlam altında her bir fiil sıygasına ait ta‘diye, müşâreke, mutâva‘a gibi özel anlamlar bulunmaktadır. Bunun dışında fiil, fâilin malum veya meçhul yapıda oluşu ile müsnedün ileyhın sayı, cins ve şahıs itibarıyla durumunu da sıygası ile göstermektedir. Söz konusu durum, يُقَاتِلُونَ fiili üzerinden şu şekilde açıklanabilir: Fiilin genel işlevsel anlamı, her fiilde olduğu gibi, maddesi (kökü) ile hadese ve heyeti (sıygası) ile zamana delâlet etmesidir. Ancak fiilin sıygasının delâlet ettiği -zaman dışında- başka anlamlar da bulunmaktadır. Nitekim fiil, mufâale sıygasında olmakla müşârekete delâlet etmektedir. Fiilin malum ve fâilin müfred, müzekker, gâib olması da yine fiilin sıygasından elde edilen anlamlardır. Benzer durum sıfat için de geçerlidir. Sıfatın genel işlevsel anlamı, hades ile mevsûf olan zata delâlet etmektir. Ancak bu genel anlam dışında her sıfat sıygasının özel morfolojik anlamları bulunmaktadır. İsm-i fâil, hadesle birlikte onun sahibine, mübalağa sıygaları söz konusu eylemin kesretine, sıfat-ı müşebbehe sıygaları sübût ve lüzuma delâlet etmektedir. İsm-in genel işlevsel anlamı, müsemmaya delâlet etmektir. İsimler, sayı, cins ve belirlilik açılarından tasrif edildiklerinde söz konusu genel anlam yanında ikinci derecede (fer‘î) morfolojik anlamlar da ortaya çıkmaktadır.⁷¹²

Özetle kelimenin yapısına ilişkin sıyga, suret, levâsık ve zevâid gibi morfemlerin delâlet ettiği tüm anlamlar, morfolojik anlamı oluşturmaktadır.

⁷¹⁰ es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, I, 30.

⁷¹¹ es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I, 348.

⁷¹² es-Sâkî, *Aksâmu'l-Kelâmi'l-Arabî*, s. 206-209; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 57.

Morfolojik anlam, sözcüğe ilişkin üç anlam türünden biri olan işlevsel anlamın ses ve terkip düzeyleriyle birlikte alt türlerini oluşturan biçim düzeyine ait anlamdır. Bu anlam, dilsel bağlamdan bağımsız olarak kelimenin yapısından elde edilir. Yapı, sözlüksel anlam dışında birçok anlam ortaya koyar ve bu durum, morfolojik anlamın çeşitliliğini gösterir. Örneğin sözlüksel anlam itibarıyla 'savaşmak' anlamına gelen قَاتَلَ fiilinin sahip olduğu morfolojik anlamlar, fiilin sıygası olan فَاعَلَ üzerinden şu şekilde sıralanabilir:

- Kelimenin fiil olması (fiiliyet)
- Geçmiş zamanı göstermesi (zaman)
- Mezîd bir sıyga olup müşâreket bildirmesi (tecerrüd ve ziyade)
- Sülâsî bir fiil olması
- Gâib zamirini göstermesi (tekellüm-hitâb-gaybet: şahıs)
- Zamirin müfred olması (ifrad-tesniye-cem: sayı)
- Zamirin müzekker olması (tezkir-te'nîs: cins)
- Fiilin mebnî olması (i'râb-binâ)

Sözlüksel anlamdan bağımsız belirlenimlere sahip söz konusu anlamlar, sözcüğün yapısından elde edilmektedir.⁷¹³ Aslında kelimenin morfolojik işlevinin tanımlanması, onun sınırını ve mahiyetini belirlemede zorunlu olduğu kadar, sözlükteki anlamının açıklanması konusunda da belirleyici bir karaktere sahiptir. Nitekim morfolojik sıygası bilinmeyen bir kelimenin anlamının tespit edilmesi mümkün değildir. Örneğin tarafsız sıyga olarak adlandırılan sıygalarından biri olan “fe‘l” (فَعَلَ) sıygasına sahip “adl” (عَدَلَ) kelimesinin anlamlandırılması, sıfat veya masdar olduğunun tespitine bağlıdır.⁷¹⁴ Çalışmanın bu bölümünde söz konusu anlamlar, biçimbirime ilişkin dört temel kavram üzerinden değerlendirilecektir. Bunlar, *sıyga veya suretten* elde edilen morfolojik anlamlar, *zevâidden* elde edilen morfolojik anlamlar ve *levâsıktan* elde edilen morfolojik anlamlardır.

⁷¹³ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 155-156.

⁷¹⁴ Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 60.

B. YAPININ CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

1. Kelime Türü

Cümleyi oluşturan kelimeler, dilin cümle yapısına hâkim olan kurallara göre sıralanmaktadır. Söz konusu kurallara göre oluşturulan her cümle için işlevsel anlam düzeyleri itibarıyla farklı ifade yolları mümkündür. Örneğin haberin müfred veya cümle olması, cümle şeklindeki haberde isim veya fiil cümlesi tercihi, müfred haberin marife veya nekra olarak kullanılması, şart cümlesinde **إِنْ** veya **إِذَا** edatlarından⁷¹⁵ birinin tercih edilmesi, cümlede fasl veya vasl yapılması, vasl durumunda belirli bir atıf edatının tercih edilmesi, cümleye ilişkin farklı ifade yollarıdır. Söz konusu durum, kuşkusuz farklı durumlarda ve farklı maksatları ifade etmek üzere cümle anlamı üzerinde etkili olmaktadır.⁷¹⁶

Çalışmanın bu kısmında işlevsel anlamın biçim düzeyi üzerinden hem farklı kelime türlerinin hem de aynı kelime türüne ait farklı sıygaların anlam üzerindeki etkisi ele alınacaktır. Tek tek tüm kelime türleri arasındaki farkları ifade etmek çalışmayı temel hedefinden uzaklaştıracağından belirli örneklerle yetinilecektir.

a. Farklı Kelime Türlerinin Tercih Edilmesi

Aynı i'râb konumu için tercih edilebilecek farklı kelime türlerinin cümle anlamında meydana getireceği değişiklikler, fiil-ism-i fâil karşıtlığı üzerinden ele alınabilir. Nitekim isim cümlesinde haber olarak fiil yerine ism-i fâil sıygasının tercih edilmesi, bildirimin zamandan soyutlanması ve söz konusu niteliğin yinelenme (teceddüt) olmaksızın ortaya konulması (sübût) amaçlarına yöneliktir. Haberin fiil olması durumunda ise bildirim hem üç zaman kategorisinden biri ile sınırlandırmış olacak hem de yinelenme anlamı ortaya çıkacaktır. Örneğin,

لَا يَأْلَفُ الدَّرْهَمُ الْمَضْرُوبُ صَرَّتْنَا / لَكِنْ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ مُنْطَلِقٌ

“Gümüş sikke bizim kesemizde durmaz. Şöyle bir uğrar ve geçip gitmiş olur.”

⁷¹⁵ Edatların genel anlamları yanında özel anlamları da bulunmaktadır. Söz konusu iki edat, şart anlamında ortak olsalar da kendilerine özgü anlamlara sahiptir. Buna göre **إِنْ** edatı, gerçekleşme ve gerçekleşmeme ihtimalleri eşit olan eylemlerde, **إِذَا** edatı ise gerçekleşeceği kesin olarak bilinen eylemlerde kullanılmaktadır. Bkz. el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 83.

⁷¹⁶ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 82-83.

beytinde⁷¹⁷ şair, aynı hece yapısına sahip olmasına rağmen يُنْطَلِقُ fiili yerine منطلق ismini tercih etmiştir. Bu tercihin anlam ile ilişkisi şu şekilde kurulmuştur: Şair son derece cömerttir. Dirhem onun kesesine hiçbir surette girmemekte, doğrudan ihtiyaç sahiplerine gitmekte veya ikram olmak üzere harcanmaktadır. Şairin kesesi ile dirhem arasındaki bu ilişki, fiil ile ifade edildiğinin aksine herhangi bir zamanla sınırlı olmayan, sabit ve değişmez bir ilişkidir.⁷¹⁸

Fiil ve ism-i fâil sıygaları arasındaki söz konusu tercih Kur'ân âyetlerinde de görülmektedir. Nitekim «وَكَلَّبَهُمْ بِاسِطٍ ذِرَاعَيْهِ» âyetinde⁷¹⁹ haberin ism-i fâil sıygasında olması hususunda Abdulkâhir el-Curcânî, şu ifadeleri kullanmaktadır:

“İsm-in temel anlamı (mevzû), yinelemeyi gerektirmeksizin bir şeyde bir niteliğin bulunduğunu ifade etmektir. Fiilin temel anlamı ise var olduğu ifade edilen niteliğin azar azar gerçekleşmesi, yinelenmesidir. زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ (Zeyd ayrılmıştır.) dendiğinde 'ayrılma' niteliğinin gerçekleşmesi, öznenin bir eylemi olarak ifade edilmiştir. Ama cümlede bu eylemin azar azar gerçekleştiğine ve yinelendiğine dair bir bildirim yoktur. Aksine bunun anlamı, زَيْدٌ طَوِيلٌ (Zeyd uzundur.) ve عَمْرُو قَصِيرٌ (Amr kısadır.) cümlelerinin anlamı gibidir. Bu cümleler uzunluk ve kısalığın yinelendiğine dair bir ifade taşımayıp sadece bu niteliklerin öznede varlığını ifade ettikleri gibi زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ cümlesinde de Zeyd'e ayrılma niteliğinin ait kılınmasının ötesinde bir anlam bulunmaz. Fiil ise içerdiği niteliğin yinelendiğini de ifade eder. زَيْدٌ هَا هُوَ ذَا يُنْطَلِقُ (Zeyd işte gidiyor.) dendiğinde gitme niteliğinin onun tarafından azar azar gerçekleştiğinin ifade edilmesi kastedilir... Bunların birbirinin yerine geçmeye elverişli olmadığını daha açık bir biçimde anlamak için «وَكَلَّبَهُمْ بِاسِطٍ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ» âyeti üzerinde düşün. Burada بِاسِط kelimesinin yerine fiil konamayacağı ve كَلَّبَهُمْ يَبْسُطُ ذِرَاعَيْهِ ve 'köpekleri ön ayaklarını uzatmış yatıyor' cümlesinin maksadı ifade edemeyeceği konusunda kimsenin şüphesi olamaz. Bunun tek sebebi fiil, niteliğin yenilenmesini gerektirirken ismin herhangi bir yenilenme olmaksızın sadece niteliğin varlığını gerektirmesidir.”⁷²⁰

İsim cümlesinde haber, birbirinin devamı niteliğindeki ifadelerden birinde fiil sıygasında diğerinde ise ism-i fâil sıygasında getirilebilmektedir. Örneğin نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ

⁷¹⁷ Beyit, en-Nadr b. Cüeyye'ye aittir. Bkz. el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Şerhu Dîvânî Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, Yayınlayan: Friedrich Dieterici, Berlin, 1861, s. 157; Abdusselâm Muhammed Harun, *Mu'cemu Şevâhidi'l-Arabiyye*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, ty., s. 321; el-Abbâsî, Ebu'l-Feth Bedruddîn Abdurrahîm b. Abdurrahmân, *Meâhidu't-Tansîs alâ Şevâhidi't-Telhîs*, I-II, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, ty., I, 207; Mehmed Zihni, *el-Kavlu'l-Ceyyid fî Şerhi Ebyâti't-Telhîs ve Şerhayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, ty., s. 152-153,

⁷¹⁸ el-Kazvînî, *et-Telhîs*, s. 107-108; el-Kazvînî, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, s. 79; İbn Ya'kûb el-Mağribî, *Mevâhibu'l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I, 41, 317; el-Curcânî, Muhammed b. Ali, *el-İşârât ve't-Tenbihât fî İlmi'l-Belâga*, Tahkik: Abdulkâdir Huseyn, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 1997, s. 56.

⁷¹⁹ “Köpekleri de eşikte iki kolunu uzatmış.” Kehf, 18/18.

⁷²⁰ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 157-158.

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ

âyetlerinde⁷²¹ istihza niteliği kâfirlere nispet edilirken ism-i fâil sıygasında getirilmiş, devamında ise fiil sıygası ile Allah’a nispet edilmiştir. Bu tercih, istihza niteliğinin kâfirler için bir tabiat halini almış olduğunu ve onların müminlere karşı ahlaklarının daima bu şekilde geliştiğini ifade etme amacı taşımaktadır. Eylemin Allah’a nispeti söz konusu olduğunda ise “... *Haber, teceddü’ ve tekerrüre delâlet eden muzârî fiil sıygasında getirilmiştir. Bu ise onların sözlerindeki istihzaya nispetle daha belîğdir.*”⁷²²

Söz konusu dilsel olgudan hareketle ortaya konan Arap dilinde isim cümlesinin sübût, fiil cümlesinin ise yinelenme ifade ettiğine ilişkin çıkarsama, mecaz olarak kabul edilmiş ve burada ismin sübût, fiilin ise yinelenme bildirdiği hususunun kastedildiği ifade edilmiştir. Nitekim isim cümlesi, her durumda değil, haber isim olduğunda sübût anlamı taşımaktadır. Örneğin, *هُوَ يَحْفَظُ* cümlesi isim ile başlaması itibarıyla isim cümlesidir. Ancak haber konumundaki kelime fiil olduğu için cümle, sübût ifade etmemektedir. Bununla birlikte cümlede müsnedün ileyhın takdimi ile ilişkili olarak ihtimam, kasr veya muhatabın şüphesini giderme gibi bazı maksatlardan söz etmek mümkündür.⁷²³

Aynı i’râb konumu için tercih edilebilecek farklı kelime türlerinin cümle anlamında meydana getireceği değişiklikler, masdar-müştak isim karşıtlığı üzerinden de ele alınabilir. Buna göre haber, sıfat veya hâl konumlarında masdar türünden bir kelimenin bulunması, cümle anlamı açısından mübalağa ifade etmektedir. Örneğin *إِنَّهُ* *عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ* âyetinde⁷²⁴ -zamir âyette bahsi geçen kimseye ait kabul edildiğinde- sözü edilen kimse yergide mübalağa maksadı ile “salih olmayan bir amel” olmakla nitelendirilmiş olmaktadır.⁷²⁵ Şair Hansâ (ö. 24/645)’ya ait deve tasviri konulu aşağıdaki beyitte de haber, ism-i fâil yerine masdar sıygasında getirilmiştir:

تَرْتَعُ مَا رَتَعَتْ حَتَّى إِذَا اذْكُرْتُ / فَإِنَّهَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ

Beyitte⁷²⁶ 'ikbâl' (ileri atılma) ve 'idbâr' (geri çekilme) kelimeleri, haber konumundadır. Cümlede mübtedâ, deve kelimesine işaret eden *هي* zamiri olduğundan *إقبال* ve *إدبار* kelimelerinin haber konumunda bulunması anlamca uygun değildir. Dolayısıyla 'ikbâl' ve

⁷²¹ “Biz istihza eden kimseleriz. Allah da onlarla istihza ediyor.” Bakara, 2/14-15.

⁷²² Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 203.

⁷²³ es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *Meâni'l-Ebniye fi'l-Arabiyye*, Dâru Ammâr, Amman, 2007, s. 15-16.

⁷²⁴ Hûd, 11/46.

⁷²⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 204; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 181.

⁷²⁶ Beyit Hansâ (ö. 24/645)'ya aittir. Bkz. el-Hansâ, Ümmü Amr Tûmâdır b. Amr, *Dîvânü'l-Hansâ*, Tahkik: İbrahim İvazayn, Matbaatu's-Saâde, yy., 1985, s. 303.

'idbâr' kelimeleri, mübalağa maksadı ile مُقْبَلَةٌ (ileri atılan) ve مُدْبِرَةٌ (geri çekilen) sıfatları yerine kullanılarak adeta devenin söz konusu eylemlerden yaratılmış olduğu ifade edilmiştir.⁷²⁷

Masdarın sıfat olarak kullanılmasında da mübalağa kastı bulunmaktadır. Nitekim mevsûfun câmid bir isim olan masdar ile nitelendirilmesi, mevsûfun çok gözlemlenen bir özelliğini ortaya koyma ve onun adeta söz konusu fiilden yaratılmış olduğunu ifade etme amaçlarına yöneliktir. Örneğin, رَجُلٌ عَدُوٌّ ifadesinde mevsûf, mübalağa maksadı ile söz konusu sığata ait tüm cins ile nitelendirilmiş gibidir.⁷²⁸ Zemahşerî «وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ»⁷²⁹ âyetinin⁷²⁹ yorumunda, “*Kan, mübalağa maksadı ile yalan olmak (masdar) ile nitelendirilmiştir. Söz konusu kan, adeta yalanın ta kendisi olmuştur. Çok yalan söyleyen kimse için o yalanın ta kendisidir, denmesi gibi.*”⁷³⁰ şeklindeki ifadeleriyle aynı hususa işaret etmiştir.

Mevsûfun masdar dışındaki câmid isimlerle nitelendirilmesinde de aynı durum söz konusudur. Böylece mevsûfun ilgili sıfattaki kemal sahibi olduğu ifade edilmektedir. Örneğin ism-i mevsûl olan أَيٌّ kelimesinin sıfat olarak kullanıldığı رَجُلٌ أَيٌّ cümlesi, مَرَرْتُ بِرَجُلٍ كَامِلٍ anlamına gelmektedir.⁷³¹ Benzer şekilde mevsûfun bir cins ismiyle nitelendirilmesi de mübalağa anlamı taşımaktadır. Örneğin, رَجُلٌ أَسَدٌ (aslan adam) ve رَجُلٌ جَمَارٌ (eşek adam) ifadeleri, cesaret ve ahmaklıkta mübalağa bildirmektedir.⁷³²

Masdarın haber ve sıfat olarak kullanılmasında olduğu gibi hâl olarak kullanılmasında da mübalağa söz konusudur. Nitekim «إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا»⁷³³ âyetinde⁷³³ زَحَفًا kelimesi, hâl konumunda bir masdardır ve زَاخِفِينَ anlamındadır.⁷³⁴

Özetle cümlede haber, sıfat veya hâl konumlarında müştak isim yerine masdar sıygasının tercih edilmesi, cümle ile iletilmek istenen mesajı daha vurgulu ve etkili hale getirmektedir.

⁷²⁷ Sa‘leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Şerhu Dîvânî'l-Hansâ*, Tahkik: Enver Ebû Süveylim, Dâru Ammâr, Amman, 1988, s. 383-384; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 202-203; Luvis Şeyho, Rızkullah b. Yûsuf el-Yesû‘î, *Enîsu'l-Cülesâ fî Şerhi Dîvânî'l-Hansâ*, Matbaatu'l-Katolikiyye li'l-Âbâi'l-Yesû‘iyyîn, Beyrut, 1896, s. 78; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 181; Mehmed Zihni, *el-Kavlul-Ceyyid*, s. 56.

⁷²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 202, III, 259; İbn Ya‘îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, 605; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 182-183.

⁷²⁹ “Gömleğinin üzerinde yalan bir kan getirdiler.” Yûsuf, 12/18.

⁷³⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 262; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 181.

⁷³¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 422; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 184.

⁷³² el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, II, 295-296.

⁷³³ “Ordu halinde kâfirlere çattığınız vakit ...” Enfâl, 8/15.

⁷³⁴ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 182.

b. Aynı Kelime Türüne Ait Farklı Sıygaların Tercih Edilmesi

Aynı i‘râb konumu için tercih edilebilecek farklı sıygaların cümle anlamında meydana getireceği değişiklikler, ism-i fâil-sıfat-ı müşebbehe karşıtlığı üzerinden ele alınabilir. Nitekim isim cümlesinde haber konumunda ism-i fâil sıygasına sahip bir kelimenin kullanılması sübût ifade etmektedir. Bu, isim-fiil karşıtlığı ile doğrudan ilgili olan bir durumdur. Nitekim fiilin ifade ettiği hareket, değişim ve oluş; isim için söz konusu değildir. Dolayısıyla “İsimlerde asıl olan, sübûta delâlet etmektir. Söz konusu isim, عالم gibi bir sıfat veya غلام gibi camid bir isim olabilir. Her iki durumda da isim, sübût bildirir. Teceddüde delâlet ise sıfata ait arızî bir durumdur. İsimler, vaz‘ ile sadece sübût ve devamı delâlet eder.”⁷³⁵ Bu ve benzer ifadeler⁷³⁶ isim-fiil karşıtlığını sübût ve istimrar bağlamında ortaya koymaktadır. Ancak söz konusu ifadelerden ism-i fâilin bazı durumlarda fiil gibi hudûs ve zaman bildirdiği de anlaşılmaktadır. Buna göre ism-i fâilin aslî ve ârizî olmak üzere iki delâleti bulunmaktadır. O halde ism-i fâilin hangi durumda hudûs bildirdiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Nahiv bilginleri ve müfessirler konuyu bu kez ism-i fâil-sıfat-ı müşebbehe karşıtlığı üzerinden ele almaktadırlar.

Ebû Hayyân el-Endelüsî’ye göre sübût ve istikrar bildirmek üzere sülâsî fiillerden oluşturulan -fâil (فَاعِل) vezni dışındaki- kelimeler, hudûs manası kastedildiğinde fâil (فَاعِل) sıygasına dönüştürülür. Örneğin, حَسَن fiilinden حَاسِن ve فَرح fiilinden فَارِح denir.⁷³⁷ Zemahşerî de aynı hususa işaret etmek üzere sabit ve sürekli bir nitelikten bahsedildiğinde sıfat-ı müşebbehe sıygası tercih edildiğini (زيدٌ سيِّدٌ و جواد) belirtmekte, ilgili niteliğin geçici ve belirli bir zamanla sınırlı olduğu kastedildiğinde ise ism-i fâil sıygası ile سَائِدٌ kelimelerinin kullanıldığını söylemektedir. Bu bağlamda âyetle ﴿صَانِقٌ بِهِ صَدْرُكَ﴾ ifadesinde⁷³⁸ Zemahşerî’ye göre arızî ve sabit olmayan bir darlıktan söz edildiği için sıfat-ı müşebbehe (صَانِقٌ) yerine ism-i fâil (صَانِقٌ) sıygası tercih edilmiştir.⁷³⁹

Özetle, sıfat-ı müşebbehe tercih edilmeyip ism-i fâil kullanıldığında hudûs anlamı ortaya çıkmaktadır. Fiil ile aynı kökten sıfat-ı müşebbehe sıygası bulunduğu halde onun

⁷³⁵ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 102.

⁷³⁶ Örneğin Mehdî el-Mahzûmî ism-i fâilin delâleti konusunda “Sevâbık ve levâhıktan mücerred ism-i fâil sıygası, hadesin istimrarını ifade etmek için kullanılır. زَيْدٌ قائمٌ gibi.” ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Mehdî el-Mahzûmî, *Fi'n-Nahvi'l-Arabî Nakd ve Tevcîh*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1986, s. 158.

⁷³⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 208.

⁷³⁸ “Göğsün daralarak...” Hûd, 11/12.

⁷³⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 186-187.

yerine ism-i fâil sıygasının kullanılması, hudûsa delâlet etmektedir. Zira sıfat-ı müşebbehenin ism-i fâil gibi iki ayrı delâleti (aslî-ârızî) bulunmamakta ve belirli örnekler dışındaki عَطْشَان ve صَدْيَان gibi⁷⁴⁰ sıfat-ı müşebbehe sıygaları sübût bildirmektedir. Nitekim sıfat-ı müşebbehe, “fiili sübût üzere işleyen kimseyi bildirmek için lazım fiilden türetilen kelime”⁷⁴¹ şeklinde tanımlanmıştır.

İsm-i fâil sıygasının hudûs ifade ettiği diğer durum, fiil gibi kullanılıp amel etmesi durumudur. Nitekim ism-i fâilin amel etmesi, onun Kûfeli nahiv bilginleri tarafından fiil kabul edilmesine neden olmuştur.⁷⁴²

İsm-i fâilin mutlak anlamda fiile nispeti ile söz konusu iki durumda sıfat-ı müşebbeheye nispeti, şöyle bir çıkarsamayı geçerli kılmaktadır:

“İsm-i fâil, fiil ile sıfat-ı müşebbehe arasında bir yeredir. Nitekim fiil, teceddüt ve hudûs bildirir. Mâzî sıygada ise eylemin geçmişte gerçekleştiğini, muzâri sıygaya sahip ise şimdiki zaman veya gelecek zaman bildirir. İsm-i fâil ise fiile göre daha devamlı ve daha sabittir. Ancak sıfat-ı müşebbehenin sahip olduğu sübût derecesine ulaşmaz. Örneğin, قائم kelimesi, قَامَ veya يَقُومُ fiillerinden daha devamlı ve daha sabittir. Ancak قائم kelimesindeki sübût, طَوِيل sıfatındaki gibi değildir. Çünkü 'kıyam', sahibinden ayrılabilen bir niteliktir. Uzunluk için ise böyle bir durum söz konusu değildir.”⁷⁴³

Sonuç olarak ism-i fâilin fiil karşısındaki durumu ile sıfat-ı müşebbehe karşısındaki durumunu birbirinden ayırmak gerekmektedir. İsm-i fâil, isme ait birçok özelliğe sahip olmak ve isim cümlesinde fiilin yerine kullanılmakla sübût ifade ettiği gibi kendisi ile aynı kökten türetililecek sıfat-ı müşebbehe yerine kullanılmakla da hudûsa delâlet edebilmektedir.

Aynı i‘râb konumu için tercih edilebilecek farklı sıygaların cümle anlamında meydana getireceği değişiklikler, mâzî fiil-muzâri fiil karşıtlığı üzerinden de ele alınabilir. Nitekim dil içi bağlam açısından iki farklı fiil sıygası ile ifade edilmesi mümkün olan bir anlamın belirli bir sıyga tercih edilerek ifade edilmesi, sıyganın iletilmek istenen mesaj konusundaki önemini ortaya koymaktadır. Örneğin كَيْفَ تَكْفُرُونَ ﴿بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَآءًا فَآَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ âyetinde⁷⁴⁴ “küfür” fiilinin muzâri sıyga ile getirilmesinde iki amaç söz konusudur. Bunlardan ilki; yadırganan, ret ve taaccüb

⁷⁴⁰ es-Sâmerrâî, *Meâni'l-Ebniye fi'l-Arabiyye*, s. 41-42.

⁷⁴¹ el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, III, 431.

⁷⁴² Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 237.

⁷⁴³ es-Sâmerrâî, *Meâni'l-Ebniye fi'l-Arabiyye*, s. 41.

⁷⁴⁴ “Allah’a nasıl küfrediyorsunuz ki ölü idiniz, sizi diriltti. Sonra sizleri yine öldürecek. Sonra sizleri yine diriltecek. Sonra da öldürölüp ona götürüleceksiniz.” Bakara, 2/28.

edilen hususun, küfürde devam edilmesi olduğunu vurgulamak, ikincisi ise küfre düştükten sonra iman etmiş kimseleri tevbihin dışında tutmaktır. Nitekim ifade كَيْفَ كَفَرْتُمْ (Allah'a nasıl küfrettiniz ki!) şeklinde olsaydı küfürden sonra iman eden birçok sahabîyi içine almış olacaktı.⁷⁴⁵

Mâzî ve muzâri fiil sıygalarının birbirine atfedilmesi durumunda da sıyganın anlam üzerindeki etkisi ortaya çıkmaktadır. Örneğin زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنْ ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ âyetinde⁷⁴⁶ mâzî fiile (زُيِّنَ) atfedilen ve “alay etme” anlamı taşıyan fiil (يَسْخَرُونَ), muzâri sıygaya sahiptir. Bu, alayın sürekli yenilenmekte olduğunu ve dünya sevgisinin kâfirler için değişmez bir karakter haline geldiğini ifade etmektedir.⁷⁴⁷

Aynı i'râb konumu için tercih edilebilecek farklı sıygaların cümle anlamında meydana getireceği değişiklikler, farklı masdar sıygaları üzerinden de ele alınabilir. Fiilin bir defa vaki olduğuna delâlet eden masdar türüne ism-i merre adı verilmektedir.⁷⁴⁸ Cümlede sarîh masdar yerine ism-i merrenin kullanılması veya iki sıyganın da aynı cümlede geçmesi, aynı kelime türüne ait farklı sıygaların anlam üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Örneğin ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ قَالَ يَقَوْمُ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ﴾ âyetinde⁷⁴⁹ ضلال ve ضلالة masdarları arasındaki sıyga farklılığının anlamsal bir fark doğurduğu açıktır. Bu fark, her iki masdar da nekra olduğundan dolayı, sıyga dışında bir unsurdan kaynaklanmamaktadır. Peygamber kendisine yöneltilen sapıklık (ضلال) iddiası karşısında en küçük bir sapıklığı (ضلالة) reddetmiştir. Dolayısıyla âyette kâfirlere belîğ bir şekilde cevap veren Nuh peygamber, sapıklık (dalâl) içinde olmak şöyle dursun en küçük bir sapıklığın (dalâlet) dahi kendisine bulaşamayacağını ifade etmiştir.⁷⁵⁰

Arap dilinde belirli masdar sıygalarının, çoğunlukla belirli anlamlar için kullanılması hususu da burada değinilmesi gereken bir husustur. Örneğin; فَعْلَان sıygası değişim ve hareket, فَعَالَة sıygası meslek ve sanat, فَعَّلَة sıygası tekrar, تَفْعَال sıygası kesret ve mübalağa bildirmektedir.⁷⁵¹ Bazı fiiller söz konusu farklı masdar sıygalarından

⁷⁴⁵ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 275.

⁷⁴⁶ “Küfredenlere o dünya hayatı bezendi de iman edenlerle eğleniyorlar.” Bakara, 2/212.

⁷⁴⁷ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 139.

⁷⁴⁸ Ahmed el-Hamlâvî, *Şeze'l-Arf fî Fenni's-Sarf*, Tashih: Hüsnî Abdulcelîl Yûsuf, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2007, s. 89

⁷⁴⁹ “Kavminden ileri gelenler, doğrusu biz seni apaçık bir sapıklık içinde görüyoruz, dediler. Ey kavmim dedi, bende hiçbir sapıklık yok.” A'râf, 7/60-61.

⁷⁵⁰ el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, V, 355.

⁷⁵¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 218; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 152-153; İbn Usfûr, Ebu'l-Hasen Ali b. Mü'min el-İşbilî, *el-Mukarrib*, I-II, Tahkik: Ahmed Abdussettâr el-Cevârî-Abdullah el-Cubûrî, yy., 1972, II, 130-131; Ali Abdulvâhid Vâfî, *Fıkhu'l-Luga*, s. 166-167; es-Sâmerrâî, *Meâni'l-Ebniye fi'l-Arabiyye*, s. 21-30.

birkaçına sahip olabilmektedir. Bu durumda dilsel bağlam maksada en uygun sıygayı belirlemektedir. Örneğin ﴿أَجْعَلْنٰمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ﴾ âyetinde⁷⁵² aynı fiile ait “saky” (سَقَايَةَ) ve “sıkâye” (سِقَايَةَ) şeklindeki iki masdar sıygasından ikincisinin tercih edilmesi, Mekke yönetimine ait bir görev olan hacı sakalığı hususunda söz konusu sıyganın bağlama daha uygun olması sebebiyledir.⁷⁵³

Aynı i'râb konumu için tercih edilebilecek farklı sıygaların cümle anlamında meydana getireceği değişiklikler, sıfat-ı müşebbehe-ism-i mef'ûl karşıtlığı üzerinden de ele alınabilir. Nitekim bazı dilsel bağlamlarda niteliğin sübût ve istimrarını ifade eden sıfat-ı müşebbehe yerine ism-i mef'ûl sıygası kullanılabilmektedir. Burada amaç söz konusu fiilin fâiline dikkat çekmektir. Örneğin ﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ âyetinde⁷⁵⁴ cennet ehlinin eşleri, 'tâhir' (tertemiz) sıfatı yerine 'mutahhar' (tertemiz kılınmış) sıfatı ile nitelendirilerek Allah tarafından tâhir kılındıkları hususuna dikkat çekilmiştir.⁷⁵⁵

2. İştikak ve Ziyade

Arap dilinde kelimeye ilişkin üç unsurdan söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, kelimenin aslî harfleridir. Aslî harfler, Arap sözlük bilimcileri tarafından 'kelimenin maddesi' (مادة الكلمة) olarak ifade edilmiştir. Örneğin k-t-b harfleri, كاتب kelimesinin maddesini oluşturmaktadır. İkinci unsur, kelimenin yapısıdır. Binâ, vezin ve sıyga olarak da adlandırılan yapı, 'kelimenin heyeti' (هيئة الكلمة) olarak ifade edilmektedir. Kelimeye ilişkin üçüncü unsur ise onun belirli bir dilsel bağlam içinde kullanılması ile ortaya çıkan anlamıdır.⁷⁵⁶ Söz konusu unsurlardan ilk ikisi, sözlükçülükte farklı yöntemlere zemin hazırlamıştır. Nitekim kelimeler, maddelerine göre tasnif edildiği gibi heyetleri göz önüne alınarak da gruplandırılmıştır. Örneğin aynı sıygaya sahip (قارئ، قاتل، قاص) gibi kelimeler, aslî harfleri farklı olsa da fâiliyet ortak anlamında bir araya getirilebilmektedir. Aynı durum, mef'ûliyet anlamı söz konusu olduğunda (مسموع، مقتول، مقروء) kelimeleri için de geçerlidir. Burada işitmek, öldürmek ve okumak gibi farklı sözlüksel anlamları olan kelimeler, fâiliyet ve mef'ûliyet gibi ortak morfolojik anlamlar taşımaktadır. Bu durumun tersi de söz konusudur. Örneğin، أنا الليث مَعْدِيًّا عَلَيْهِ وَعَادِيًّا ifadesinde aynı sözlüksel anlama

⁷⁵² “Siz hacı sakalığını ... bir mi tuttunuz?” Tevbe, 9/19.

⁷⁵³ es-Sâmerî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 194.

⁷⁵⁴ “Kendileri için orada tertemiz zevceler de var.” Bakara, 2/25.

⁷⁵⁵ ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, I, 234; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 99; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 260.

⁷⁵⁶ Muhammed el-Mubârek, *Fıkhul-Luga ve Hasâisu'l-Arabiyye*, s. 112; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 70.

sahip مَعْدِي ve عَادِ kelimeleri, sıyga itibarıyla farklı morfolojik anlamlar ifade etmektedir.⁷⁵⁷

Kelimenin heyetinin oluşturulmasında yani belirli sıygalarla dönüştürülmesinde hareke değişimleri ve zâid harflerden yararlanılmaktadır.⁷⁵⁸ Zâid harfler söz konusu olduğunda aslî harf-zâid harf ayrımından hareketle hem fiil hem de isim sıygaları mücerred ve mezîd kısımlarına ayrılmaktadır. Sîbeveyh'in yaptığı sayıma göre Arap dilinde üç yüz sekiz farklı sıyga bulunmaktadır. İbnu's-Serrâc buna yirmi iki sıyga daha eklemiştir, Ebû Cafer en-Nehhâs (ö. 338/950) ise mücerred isimler için on dokuz, mezîd isimler için üç yüzden fazla sıyga bulunduğunu ifade etmiştir. Birçok müellifin konuya dair eserleri olduğunu ancak bunların Arap dilindeki sıygaların çok az bir kısmını içerdiğini belirten İbnu'l-Kattâ' (ö. 515/1121) ise çoğu son derece az kullanılmakla birlikte Arap dilinde mevcut sıyga sayısının bin beş yüze ulaştığını ifade etmiştir.⁷⁵⁹

Zâid harfler kullanılarak oluşturulan isim ve fiiller mezîd olarak nitelendirilmekte, mücerred veya mezîd kelimelerin yine zâid harfler kullanılarak belirli sıygalarla dönüştürülmesi ile elde edilen isimlere de müştak isim adı verilmektedir. Müştak isimlerin ve mezîd fiillerin cümle anlamı üzerindeki etkisi, cümle kuruluşunda belirli bir fiil veya isim sıygasının tercih edilmesi ile ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın bu kısmında yukarıda kısaca değinilen müştak isim ve mezîd fiil sıygalarının sahip olduğu tüm anlamlar ayrı ayrı değerlendirilmeyecek,⁷⁶⁰ ıstikak ve türleri ile ilgili bilgi verildikten sonra cümle içinde müştak isim ve mezîd fiil sıygalarının tercih edilmesinin cümle anlamı üzerindeki etkileri üzerinde durulacaktır.

⁷⁵⁷ Muhammed el-Mubârek, *Fıkhu'l-Luga ve Hasâisu'l-Arabiyye*, s. 113-115.

⁷⁵⁸ Söz edilen hareke ekleme ("ilm" masdarından "alime" mâzî fiilini türetme gibi) ve harf ekleme ("taleb" masdarından "tâlib" ism-i fâilini türetme gibi) olguları, on beş farklı şekilde gerçekleşmektedir. Bkz. es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 348. Arap dilinin bu özelliği, diğer Sâmi dillerle birlikte onu Hint-Avrupa dil ailesinden ayıran bir özellik olarak kabul edilmektedir. Bkz. Ali Abdolvâhid Vâfi, *İlmü'l-Luga*, Nahdatu Mısır, Kahire, 2004, s. 217-219.

⁷⁵⁹ İbnu'l-Kattâ', Ebu'l-Kâsım Ali b. Cafer, *Ebnîyetu'l-Esmâ' ve'l-Ef'âl ve'l-Masâdir*, Tahkik: Ahmed Muhammed Abduddâim, Matbaatu Dâri'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire, 1999, s. 92; es-Süyûtî, *el-Müzhir*, II, 4; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Mantuku'l-Arab fi Ulûmi'l-Lisân*, el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matbaiyye, Cezayir, 2012, s. 224.

⁷⁶⁰ Bazı klasik kaynaklarda "fiil ve isim sıygalarının anlamları (meânî ebnîyeti'l-ef'âl ve'l-esmâ')" başlıkları altında bu konu incelenmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Edebu'l-Kâtib*, Tahkik: Muhammed ed-Dâlî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, ty., s. 460, 576; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 225. Konu ile ilgili müstakil kitaplar da yazılmıştır. Bkz. es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *Meânî'l-Ebniye fi'l-Arabiyye*, Dâru Ammâr, Amman, 2007.

a. İştikak Türleri

İştikak, Arap dilinde yeni anlamlar üretmenin bir yoludur.⁷⁶¹ Masdar veya mâzî fiilden⁷⁶² iştikak yoluyla aslî harfleri ortak yeni kelimeler türetilmekte ve müştak isim olarak adlandırılan bu kelimeler, ortak oldukları sözlüksel anlam dışında, kendilerine özgü morfolojik anlamlar kazanmaktadır. “Yapıda ziyade anlamda ziyade içindir.” şeklinde ifade edilen bu duruma göre örneğin besmeledeki الرحمن sıfatı, الرحيم sıfatından daha belîğ kabul edilmektedir.⁷⁶³

Müştak isimler için tek bir sıygadan bahsetmek mümkün değildir. Nitekim müştak isimlerin tekil ve çoğullarına ait birden fazla sıyga bulunabilmektedir. Örneğin ism-i mef’ûl için (مفعول، فاعل، فاعلة) sıygaları, mübalağa için (فعل، فاعل، فاعلة) sıygaları, sıfat-ı müşebbehe için (فعل، فاعل، فاعلة) sıygaları kullanılmaktadır. Yine (فعل) veznindeki bazı sıfat-ı müşebbeheler, (فعل، فاعل، فاعلة) gibi farklı sıygalarla çoğul yapılabilmektedir. Dolayısıyla aynı kelime grubuna ait sıygalar arasında, genel morfolojik anlama delâlet

⁷⁶¹ Arap dilinde anlam türetme (tevlîd) yolları iştikak ile sınırlı değildir. Burada yalnız olarak kullanılan iştikak terimi ile lâfzî iştikak kastedilmektedir. Lâfzî iştikak dışında mecaz, kinaye ve istiare gibi anlamsal türetim yolları ile ta’rîb ve kıyas olmak üzere üç durum daha söz konusudur. Bunlardan anlamsal türetim yolları manevî iştikak olarak da adlandırılmaktadır. Özetle lâfzî iştikak, manevî iştikak, ta’rîb ve kıyas; Arap dilinde tevlîd (türetim) kavramının çatısı altında değerlendirilmektedir. Bkz. Gündüzöz, Soner, *Arapça’da Kelime Türetimi Kavramlar Kuramlar Kurumlar*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun, 2005, s. 11.

⁷⁶² İştikak olgusuna işlevsel anlam açısından yaklaşarak yalnızca hades bildirmesi nedeniyle masdarı asıl kabul eden Basra nahiv ekolü ile konuya tecerrüd ve ziyade açısından yaklaşarak sıygalar içinde hiçbir zâid harf barındırmayan mâzî fiil sıygasını asıl kabul eden Kûfe nahiv ekolünün konuya ilişkin ortaya koydukları deliller için bkz. el-Enbârî, *el-İnsâf*, I, 206; Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, s. 181. Son dönemde konuya ilişkin farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Örneğin Temmâm Hassân’a göre iştikakta asıl olan ne masdar ne de mâzî fiildir. Ona göre masdar ve mâzî fiil dâhil tüm sıygalar, kelimenin kök harflerinden türetilir. O, bu görüşünü sarf bilginlerine oranla görüşlerini daha isabetli bulduğu sözlükbilimcilere dayandırmaktadır. Sözlükbilimciler bir maddedeki bütün kelimeleri o maddenin kök harflerine bağlamakta ve bu harflere herhangi bir sözlüksel anlam yüklememektedirler. Nitekim sözlükte madde başlarını örneğin h-l-l şeklinde ayırarak belirtmeleri, onların bu kök harflerini müştak kelimeleri birbirine bağlayan ortak bağ olmanın ötesinde değerlendirmediklerini göstermektedir. Dolayısıyla el-hall ve el-hill ve el-hulûl masdarları söz konusu üç harften türetilmiştir. Bu yaklaşımda kelime, önce “müştak” ve “sulb” olmak üzere ikiye ayrılır. Zamir, zarf ve edatlarla ünlem ve duygulanım bildiren kelimeler (hâlîfe) dışındaki tüm kelimeler -isimler de dâhil- müştak olarak kabul edilir. Müştak kelimeler de mutasarrıf ve câmid olarak tekrar ikiye ayrılmakta ve isimler (cevherler) câmid grubuna, masdarlar da mutasarrıf grubuna dâhil edilmektedir. Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 167-70. Fuâd Hannâ Tarazî’ye göre ise Arap diline iştikakın aslı tek bir kelime değildir. Araplar fiil, isim ve harflerden kelime türetmişlerdir. Masdar da diğer müştak isimler gibi fiilden türetilmiştir. Fiil ise aslî (mürtecel) fiiller ve câmid isimlerden veya harflerden türetilmiş fiiller olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Nitekim اسْتَحْرَج fiili, حَجْر isminden türetilmiştir. Bkz. Fuâd Hannâ Tarazî, *el-İştikâk*, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut, 2005, s. 71.

⁷⁶³ el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, Tahkik: Muhammed Bâsil, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, s. 220; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 108-109; el-Fâkihî, Abdullâh b. Ahmed en-Nahvî, *Şerhu Kitâbi'l-Hudûd fi'n-Nahv*, Tahkik: el-Mütevellî Ramazan Ecmed ed-Dümeirî, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1993, s. 38; es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, I, 30; II, 448; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 176.

etme hususu sabit kalmakla birlikte, birtakım anlamsal farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin; طَوِيل , طَوَال ve طَوَال sıfatları uzunluğun; كَرِيم , كَرَام ve كَرَام sıfatları da cömertliğin derecelerini ifade etmektedir.⁷⁶⁴ Buradan müştak isme ait farklı sıygaların tercih edilmesinin gerisinde anlamsal etkenler bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'ân'ın aynı olayı anlatan farklı âyetlerinde farklı sıygaların tercih edildiği görülmektedir. Örneğin «إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ» âyeti⁷⁶⁵ ile «إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ» âyetinde⁷⁶⁶ bu durum görülmektedir.⁷⁶⁷ Aynı kelime grubuna ait farklı sıygalar arasındaki anlam farklılıkları, bazı örneklerde belirli bir sıyganın belirli bir anlama tahsisi şeklinde de ortaya çıkabilmektedir. Nitekim Araplar, ضَحَك ضَحَاك kökünden türettikleri ضَحَاك sıfatını övgü, ضَحَكَة sıfatını ise yergi için kullanmaktadırlar.⁷⁶⁸ Mübalağa sıygaları arasındaki anlam farklılıklarına dikkat çeken Ebû Hilâl el-Askerî şu ifadelere yer vermektedir:

“Bir konuda hazırlıklı ve donanımlı kimseler hakkında مِفْعَل sıygası kullanılır. Kişi söz konusu eylemi güçlü bir şekilde yapıyorsa فَعُول sıygası kullanılır. Kişi, eylemi vakit be vakit yapıyorsa bu durumda فَعَال sıygası tercih edilir. Eylem, kişi için bir adet halini almışsa مِفْعَال sıygası kullanılır. Söz konusu anlamları yeterince incelemeyen kimseler, tüm bu sıygaların sadece mübalağa ifade ettiğini zannederler. Ancak durum öyle değildir. Bunlar, mübalağanın yanında zikrettiğimiz anlamları da ifade ederler.”⁷⁶⁹

Arap dilinde iştikak terimi mutlak anlamda kullanıldığında yukarıda açıklanan iştikak türü kastedilmektedir. Bu da asıl kabul edilen bir kelimedenden ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl, ism-i zaman, ism-i mekân ve ism-i âlet gibi kelimelerin türetilmesi demektir. İştikak-ı sagîr veya iştikâk-ı asgar⁷⁷⁰ olarak adlandırılan bu iştikak türü dilbilimcilerin tamamına yakını⁷⁷¹ tarafından Arap dilinin karakteristik bir özelliği olarak kabul edilmektedir. İbn Cinnî tarafından aynı konu başlığında hem iştikâk-ı sagîr hem de iştikâk-ı asgar şeklinde nitelendirilen bu iştikak türü kısaca bir sıyganın başka bir sıygadan türetilmesini (tevlîd) ifade eder.⁷⁷² İştikakın varlığının kabul edilmesi,

⁷⁶⁴ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, II, 83; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 206-207. Benzer örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 267-268.

⁷⁶⁵ “Gerçekten şaşılabacak şey bu.” Hûd, 11/72.

⁷⁶⁶ “Bu gerçekten çok şaşılabacak bir şey.” Sâd, 38/5.

⁷⁶⁷ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 208.

⁷⁶⁸ İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, I-V, Tahkik: Halîl İbrahim Ceffâl, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1996, I, 226.

⁷⁶⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, s. 36.

⁷⁷⁰ İbn Usfûr, *el-Mumti*, I, 41.

⁷⁷¹ İştikakın reddi ve Arap dilindeki tüm kelimelerin asıl olduğu iddiası için bkz. es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 349.

⁷⁷² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 133, 134.

Arap dilindeki kelimelerin bir kısmının câmid, bir kısmının da müştak olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Buna göre asıl kabul edilen kelime, hem müştak isimlerin harf tertibinin belirleyicisi hem de hepsinde bulunan ortak anlamın taşıyıcısı olmaktadır. Örneğin, عَرَفَ fiilinden veya عَرَفَان masdarından türetilen عَرَفَ، مَعْرُوف، عَارِف gibi sıygalar, 'bilme' ortak anlamında birleşmektedir. İştikak-ı asgar, kelimeleri ortak bir asılda birleştirmenin yanı sıra dile sonradan girmiş yabancı (dahîl) kelimelerin tespitini de kolaylaştırmaktadır.⁷⁷³ Bu iştikak türü bazı dilbilimciler tarafından genel iştikak (iştikâk-ı âm) ve sarfî iştikak (iştikak-ı sarfî) olarak da adlandırılmıştır.⁷⁷⁴

İştikak-ı sagîr ile ilgili belirtilmesi gereken diğer bir husus, Arap dilinde masdar ve mâzî fiil dışındaki kelimelerin de iştikaka konu olduğu hususudur. Nitekim kabile adlarından, organ, hayvan veya mekân isimlerinden ve genel olarak diğer cins isimleriyle bazı harflerden fiiller türetilmektedir.⁷⁷⁵ Bunlardan özellikle nesne isimlerinden (esmâu'l-a'yân) çok sayıda kelime türetilmiştir.⁷⁷⁶ A'yân isimleri söz konusu olduğunda bu isimlerin iştikak konusunda masdardan önce geldikleri görülür. Nitekim “deve edinmek, deve sahibi olmak” anlamındaki تَأَبَّلَ fiilinin ve التَّأَبَّلَ masdarının اِبِلْ kelimesinden önce vazedilmiş olduğu düşünülemez. Dolayısıyla hem fiil hem de masdar söz konusu isimden türetilmiştir.⁷⁷⁷ Bu anlamda iştikaka konu olan ismin Arapça olup olmaması önemli değildir. Nitekim Arapların Arapça olmayan isimlerden de iştikak yaptıkları bilinen bir husustur.⁷⁷⁸ Dolayısıyla asıl-müştak şeklindeki ayrımın asıl tarafında masdar ve mâzî fiil dışında kelimelerin bulunduğu, iştikak için tek bir asıldan söz edilemeyeceği, bununla birlikte müştak isim terimi ile çoğunlukla fiillerden türetilmiş isimlerin kastedildiği ortaya çıkmaktadır.⁷⁷⁹

İştikak-ı sagîr dışında iştikak-ı kebir, iştikak-ı ekber ve iştikak-ı kübbâr olarak nitelendirilen iştikak türleri de bulunmaktadır.⁷⁸⁰

⁷⁷³ Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, s. 174; Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 69.

⁷⁷⁴ Ramazan Abduttevâb, *Fusûl fî Fıkhi'l-Arabiyye*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1999, s. 291; Ali Abdulvâhid Vâfî, *Fıkhu'l-Luga*, s. 137.

⁷⁷⁵ Arapların masdar veya mâzî fiil dışında iştikak yaptıkları kelime türlerinin bir listesi için bkz. Saîd el-Afgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, Mudîriyyetu'l-Kutub ve'l-Matbûâtü'l-Câmiyye, yy., 1994, s. 143-148.

⁷⁷⁶ Ahmed el-İskenderî, "el-İştikâk min Esmâ'il-A'yân", *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye el-Meleki*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Kahire, 1935, S. 1, s. 232; Gündüzöz, *Arapça'da Kelime Türetimi*, s. 98.

⁷⁷⁷ Abdullah Emîn, *el-İştikâk*, Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire, 1956, s. 147; Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, s. 14, 182.

⁷⁷⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 357 vd.

⁷⁷⁹ İmîl Bedî' Ya'kûb, *Fıkhu'l-Lugati'l-Arabiyye ve Hasâisuhâ*, s. 195-196; Fuâd Hannâ Tarzî, *el-İştikâk*, s. 71.

⁷⁸⁰ İştikak türlerinin adlandırılması hususundaki farklı yaklaşımlar için bkz. Hilmi Halîl, *el-Kelime*, s. 69.

İştikak-ı kebir, sülâsî bir kökteki harflerin tertibinin değiştirilmesi (taklîb/el-kalbu'l-mekânî)⁷⁸¹ yolu ile elde edilen sıygaların ortak bir anlamda birleştirilmesi düşüncesine dayanmaktadır.⁷⁸² Örneğin k-v-l (ق-و-ل) harflerinden türetilen altı farklı kelimenin, 'hareket etme ve süratle yer değiştirme' ortak anlamlarında birleştiği ifade edilmektedir.⁷⁸³ İbn Cinnî, konuyu *ıştikak-ı ekber* adıyla müstakil bir başlıkta ele almış ve bu tür ıştikakın dildeki tüm kelimeler için geçerli olmadığını peşinen ifade etmiştir.⁷⁸⁴

İştikak-ı ekber, bir kökteki harflerin mahreç veya sıfat bakımından kendilerine yakın başka harflerle değiştirilerek (ibdâl) ortak/yakın anlama sahip kelimeler türetilmesidir. Bu ıştikak teorisine göre örneğin 'menetmek' anlamındaki الأَظْم ile 'bağlamak' anlamındaki الْعَصْب kelimeleri yakın anlamlara sahiptir. Teoride birbirinin yerine geçtiği ifade edilen ve mahreç veya sıfatça yakın olan bir dizi harf bulunmaktadır. Buna göre gayn (غ) ile hâ (خ), dâl (د) ile tâ (ت) ve râ ile lâm harfleri arasındaki yakınlık الْخُئْل ve الْغُئْر kelimelerinde de söz konusu anlamsal yakınlığı doğurmaktadır.⁷⁸⁵ İbn Cinnî bu konuyu “*Lâfzî Yakınlık-Anlamsal Yakınlık İlişkisi*” (Tesâkubu'l-Elfâz li Tesâkubi'l-Meânî) ve “*Lafızların Benzer Anlamlarla İlişkilendirilmesi*” (İmsâsu'l-Elfâz Eşbâhe'l-Meânî) başlıklarında ele almış ve kapsamlı araştırma yapıldığı takdirde Arap dilinde birçok örneğe ulaşılabileceğini ifade etmiştir.⁷⁸⁶ Ancak sınırlı sayıdaki kök için geçerli olan ve çoğu zaman kelimenin tek bir harfinden yola çıkılarak gerçekleştirilen bu ıştikak türünün aslında farklı lehçelere ait kullanımların bir sonucu olduğu,⁷⁸⁷ aynı dil ve çevrede

⁷⁸¹ Bazı araştırmacılara göre ıştikak-ı kebirin temelini oluşturan taklîb düşüncesi, el-Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-Ayn* adlı sözlüğünden alınmıştır. Nitekim Halîl her ne kadar ortak bir anlamda birleştirme yoluna gitmese de sülâsî kökten taklîb yoluyla elde edilen ve müstamel olan sıygaların anlamlarını aynı madde başında vermektedir. Bkz. İbrahim Enîs, *Min Esrâri'l-Luga*, s. 66; Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, s. 190.

⁷⁸² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 134.

⁷⁸³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 5 vd.

⁷⁸⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 133, 138. İbn Uşûr da konuyu ıştikâk-ı ekber adıyla ele almıştır. Bkz. İbn Uşûr, *el-Mumti*, s. 40. Faydasız bir uğraş olduğuna hükmedilemese de Arapça'daki tüm kökler söz konusu olduğunda geçerliliğini yitiren bu ıştikak türü için ortaya konan örneklerde dilin kabul edemeyeceği zorlamaların bulunduğu ifade edilmiş ve böyle bir ıştikakın güvenilir olmayıp eski dilcilerden iltifat görmediği belirtilerek bunun Arap dilindeki tüm kelimeler için geçerli olduğu iddiası sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bkz. Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, s. 188-189, 194-196, 209; es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 347. Rubâî mücerred fiillerde taklîb yolu ile türetililecek kelime sayısının yirmi dörde çıktığı göz önüne alındığında tüm bu kelimelerin ortak bir anlamda birleşebileceğini tasavvur etmek, gerçekler ve olgulardan yola çıkması beklenen bilimsel yaklaşımla bağdaşmamaktadır. Bkz. Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, s. 206-207.

⁷⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 150.

⁷⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 145, 152.

⁷⁸⁷ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 460.

vuku bulması neredeyse imkânsız olan nadir kullanımları ileri sürmenin zorlamadan öteye geçmeyeceği ifade edilmiştir.⁷⁸⁸

Naht kavramını ifade etmek üzere kullanılan **ıştikak-ı kübbâr** ise iki kelimedenden veya terkip ya da cümleden bir kısım harfler atılarak yeni bir kelime türetme anlamına gelmektedir. İbn Fâris'in "*Araplar, iki kelimeye yeni bir şekil vererek onu bir kelimeye dönüştürürler. Bu da bir tür ihtisardır. Örneğin, رجلٌ عَبْثَمِيّ* ifadesi, iki isme (عبد الشمس) mensup kimse için kullanılır."⁷⁸⁹ ifadelerinde görüldüğü üzere naht, bir ihtisar türü olarak kabul edilmiştir. Arap dilinde Hint-Avrupa dillerinde olduğu kadar yaygın olmayan naht, diğer ıştikak türleri ile kelime türetme (tevlîd) noktasında birleşmekte ancak müştak kelimenin türetildiği asıl noktasında onlardan ayrılmaktadır.⁷⁹⁰

b. Mezîd Sıygalar

Arap dilinde yeni anlamlar elde etmenin bir yolu da kelime köküne zâid harfler eklemek suretiyle yeni sıygalar oluşturmaktır. Arap dilinde on zâid harf bulunmaktadır. Söz konusu harfler سألتمونيها ve اليوم تنساه ve أمانٌ وتسهيل gibi ifadelerde bir araya getirilmiştir.⁷⁹¹ İştikak-ı asgarın konusu olan⁷⁹² mezîd sıygaların kelimenin kökünden farklı olarak kazandığı yeni morfolojik anlamlar,⁷⁹³ sarf bilginleri tarafından mezîd sıyganın kendisine veya zâid harflere nispet edilmiştir. Örneğin talep manası, istifâl sıygasına irca edilebileceği gibi "elif-sîn-tâ" harflerine de irca edilebilmektedir. Örneğin el-Mâlikî (ö. 702/1302), if'âl bâbı hemzesine ilişkin "*Bu hemze, müteaddî olmayan fiili müteaddî; bir mef'ûl alan fiili de iki mef'ûle müteaddî kılar.*"⁷⁹⁴ ifadesini kullanmakta ve istifâl bâbındaki sîn harfine ilişkin olarak "*Bu harf, fiilin veya ondan müştak kelimelerin ikinci harfi olarak bulunur ve talep ifade eder.*"⁷⁹⁵ demektedir. Buna karşın İbnu'l-Hâcib

⁷⁸⁸ Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, s. 219.

⁷⁸⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 263-264.

⁷⁹⁰ Muhammed el-Mubârek, *Fıkhu'l-Luga ve Hasâisu'l-Arabiyye*, s. 149; Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, s. 243; Ali Abdulvâhid Vâfî, *Fıkhu'l-Luga*, s. 144.

⁷⁹¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 235; İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn, *Şerhu'l-Mülûkî fi't-Tasrîf*, Tahkik: Fahrüddîn Kabâve, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Halep, 1973, s. 100; Ebû Hayyân el-Endelusî, *İrtişâfu'd-Darab*, I, 193; es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, III, 307. Zâid harflerin kelimeye yeni anlamlar kazandırma işlevi yanında anlamdan bağımsız yapısal karakterde iki işlevi daha bulunmaktadır. Bkz. İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, III, 231; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mülûkî*, s. 107.

⁷⁹² İmîl Bedî' Ya'kûb, *Fıkhu'l-Lugati'l-Arabiyye ve Hasâisuhâ*, s. 188.

⁷⁹³ Mezîd sıygaların sahip olduğu en önemli morfolojik anlamların bir listesi için bakınız. Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 141-143.

⁷⁹⁴ el-Mâlikî, Ahmed b. Abdinnûr, *Rasfu'l-Mebânî fi Şerhi Hurûfu'l-Meânî*, Tahkik: Ahmed Muhammed el-Harrât, Matbûâtu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dimaşk, ty., s. 49.

⁷⁹⁵ el-Mâlikî, *Rasfu'l-Mebânî*, s. 394.

(646/1249) ve İbn Ya‘îş’in eserlerinde söz konusu anlamların, “Ef‘ale (فَعَلَ) sıygası çoğunlukla ta‘diye, fe‘ale (فَعِلَ) sıygası teksîr içindir.”⁷⁹⁶ gibi ifadelerle sıygaya isnad edildiği görülmektedir. Temmâm Hassân, söz konusu anlamların zâid harflere değil, sıyganın tamamına ait olduğu ve sıygadan küçük tek anlamlı dilsel birimin levâsık olduğu görüşündedir. Çünkü bahse konu zâid harflerden bir kısmının eklendiği kelimedden ayrılması mümkün değildir.⁷⁹⁷

Mezîd fiil sıygalarının sahip olduğu belirli morfolojik anlamlar dışında ilgili fiil açısından genellikle vurgu, mübalağa, şiddet, çokluk, genellik ve güç söz konusu olmaktadır. Sîbeveyh bu durumu,

“Araplar خَشِنَ ve اَخْشَوْشَ fiillerinin ikisini de kullanmaktadırlar. Bunu Halîl’e sordum. Bana şöyle cevap verdi: Onlar اَعْشَوْشَ الْأَرْضَ ifadesiyle kesret ve umumiyet kastettikleri gibi bununla (اَخْشَوْشَ) da mübalağa ve vurgu kastediyorlar.”⁷⁹⁸

ifadeleri ile ortaya koymaktadır. Konu klasik kaynaklarda müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Nitekim İbn Cinnî, kitabının “قُوَّةُ اللَّفْظِ لِقُوَّةِ الْمَعْنَى” başlıklı bölümünde ﴿فَأَخَذْنَاهُمْ﴾⁷⁹⁹ âyetinin yorumunda قَدَرَ fiilinden daha kuvvetli olduğunu, âyette ilgili durumun büyüklüğü ve ahz fiilinin şiddeti vurgulanmak istendiği için muktedir sıfatının kâdir sıfatından daha uygun olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰⁰ Benzer şekilde İbn Fâris, Arap dilinde mübalağa maksadı ile fiilin harflerine ziyade yapıldığını ve حَلَا الشَّيْءُ yerine اَحْلَوَى الشَّيْءُ ifadesinin kullanıldığını ifade etmektedir.⁸⁰¹ Bu bağlamda يَيْسَ fiilinin, yapısındaki ziyade sebebiyle ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ﴾⁸⁰² âyetindeki fiilinden daha güçlü olduğu için tercih edildiği ifade edilmiştir.⁸⁰³

Zâid harflerin söz konusu özelliği, mezîd sıygalarla sınırlı görülmemiş, bazı müştak isimlerle de irtibatlandırılmıştır. Nitekim tef‘îl sıygasındaki şeddeye ait teksîr anlamının; vuddâ’ (وُضَاء) ve cümmâl (جُمَال) gibi sıfat-ı müşebbehelerde, huttâf (خُطَاف) ve nüssâf (نُسَاف) gibi kuş isimlerinde, hazzevver (حَزْوَر) ve kerevves (كَرَوَس) gibi sıfatlarda da bulunduğu belirtilmiştir.⁸⁰⁴

⁷⁹⁶ el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, I, 83, 92; İbn Ya‘îş, *Şerhu'l-Mülûkî*, s. 68, 70.

⁷⁹⁷ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 144, 160-161.

⁷⁹⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 75.

⁷⁹⁹ “Biz de onları muktedir bir azize yaraşır bir yakalayış ile yakaladık.” Kamer, 54/42.

⁸⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 264-265.

⁸⁰¹ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 257.

⁸⁰² “Nihayet peygamberler ümitlerini kesecek hale geldikleri vakit...” Yûsuf, 12/110.

⁸⁰³ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 177.

⁸⁰⁴ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 178.

3. Levâsık

Kelimenin sahip olduğu bazı morfolojik anlamlar, birtakım bağımlı biçimbirimler tarafından temsil edilmektedir. Bu biçimbirimler, kelimeye eklendiği için “levâsık” olarak adlandırılır. Levâsık için söz konusu olan anlamlar şu şekilde özetlenebilir:

Kişi (Şahıs): Fiillerde söz konusudur. Tekellüm, hitâb ve gaybet olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Şahıs bildiren biçimbirim, mâzî fiilde merfû muttasıl zamir, muzâri fiilde ise hem merfû muttasıl zamir hem de muzâraat harfleridir. Söz konusu biçimbirim, bazı ifadelerde anlamın belirleyicisi olabilmektedir. Örneğin ﴿ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ ۖ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنَّ الذَّكَرَ كَأَلْأُنْثَىٰ ۖ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ ۚ وَضَعْتَ ﴾⁸⁰⁵ âyetinin⁸⁰⁵ dilsel bağlamı, fiilindeki muttasıl zaminin zamme veya sükûn ile okunmasına uygundur. Nitekim kelime üzerinde kıraat farklılıkları bulunmaktadır. Birinci ihtimale göre tâu't-te'nîs olarak tekellümden gaybete geçilmiş olmakta ve وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ ifadesinin Allah'ın sözü olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre âyetin anlamı, “Onu doğurunca Allah ne doğurduğunu hakkıyla bildiği halde, şöyle dedi: Ey Rabbim! Onu kız doğurdum. Erkek kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim.” şeklindedir. İkinci ihtimale göre ise tekellüm zamiri ile Meryem'in sözünün devam ettiği anlaşılmakta ve anlam, “Onu doğurunca dedi ki: Ey Rabbim! Onu kız doğurdum. Allah, benim ne doğurduğumu hakkıyla bilendir. Erkek kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim.” şeklindedir. Bu ihtimal ayrıca رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ “Ey Rabbim! Onu kız doğurdum.” ifadesini, haber üslûbundan inşâ üslûbuna çevirmektedir.⁸⁰⁶

Sayı (Adet): İfrâd, tesniye ve cem' olmak üzere üçe ayrılır. Mâzî fiilde merfû muttasıl zamirler, muzâri fiilde merfû muttasıl zamirler, isimde ise vâv-nun, yâ-nûn, elif-tâ ve elif-nûn gibi biçimbirimlerle ifade edilir.

Cins (Nev'): Tezkir ve te'nîs olmak üzere ikiye ayrılır: Mâzî fiilde merfû muttasıl zamirler, tâu't-te'nîs, nûnu'n-nisve; muzâri fiilde merfû muttasıl zamirler, nûnu'n-nisve; isimde ise tâ-i merbûta, elif-i maksûra, elif-i memdûde; vâv-nun, yâ-nun, elif-tâ ve elif-nun gibi biçimbirimlerle ifade edilir.

Tayin: İsimlerde söz konusudur. Tarif ve tenkir kategorileri üzerinden belirlenim kazanır. Arap dilinde tarifi ifade eden biçimbirim, ال (el-) tanımlıdır. Meânî ilmine dair

⁸⁰⁵ Âl-i İmrân, 3/36.

⁸⁰⁶ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 207; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 463; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 209.

kaynaklarda müsned ve müsnedün ileyh bağlamında ayrıntılı olarak ele alınan⁸⁰⁷ anlam-tarif-tenkir ilişkisi, son dönemde müstakil kitaplara da konu olmuştur.⁸⁰⁸ Tanımlık ile işlevsel anlam arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır.⁸⁰⁹ Nitekim tanımlığın bir kelimeye dâhil olması hem o kelimenin hem de cümledeki diğer kelimelerin i'râb konumlarının değişmesine yol açabilmektedir. Örneğin, زَيْدٌ طَبِيبٌ حَكِيمٌ (Zeyd, hakim bir doktordur.) cümlesinde haber konumunda bulunan طَبِيبٌ kelimesi, tanımlık aldığı زَيْدٌ الطَّبِيبُ حَكِيمٌ (Doktor Zeyd, hakimdir.) cümlesinde sıfat konumundadır. İkinci cümlede ayrıca حَكِيمٌ kelimesinin i'râb konumu da değişmiş, sıfat konumundan haber konumuna geçmiştir.⁸¹⁰

Cümlede haberin nekra veya marife⁸¹¹ olması arasındaki fark şu şekilde ifade edilmektedir: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ (Zeyd ayrılmıştır.) cümlesi ile muhatabın, hakkında hiçbir şey bilmediği bir eylemin gerçekleştiği ifade edilmiş olmaktadır. Buna karşın زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ (Zeyd'dir ayrılan.) cümlesinde muhatabın gerçekleştiğini bildiği ancak Zeyd'e ait olduğunu bilmediği bir eylemden haber verilerek fâilin Zeyd'den başkası olmadığı bildirilmektedir. Buna göre haberin tanımlık ile marife olduğu bu cümlede mübtedâyâ başka bir mübtedâ atfedilerek زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ وَعَمْرُو (Zeyd'dir ayrılan, Amr da.) denmesi mümkün değildir. Haberin nekra olduğu cümlede ise bu mümkündür. Nitekim زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَعَمْرُو (Zeyd ayrılmıştır, Amr da.) cümlesi, dilin cümle yapısına hâkim olan kurallara göre doğru bir cümledir.⁸¹²

Gramatik bir unsurun tanımlık ile marife olması, farklı bağlamlarda cümleye umum, mübalağa ve tahsis anlamları da katabilmektedir.⁸¹³ Örneğin أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْعُرْفَةَ بِمَا ﴿صَبَرُوا﴾ âyetindeki⁸¹⁴ الْعُرْفَةَ kelimesi, cinse delâlet eden tanımlık sayesinde umum ve çoğul anlamı kazanmakta, dolayısıyla da الْعُرْفُ ve الْعُرْفَاتُ anlamlarına gelmektedir.⁸¹⁵ Benzer şekilde hem killet hem de kesret anlamlı çoğulları bulunan isimlerde tanımlığın killet sıygasının başına gelmesi durumunda kelime kesret ifade edebilmektedir. Örneğin

⁸⁰⁷ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 269, 278; el-Kazvînî, *et-Telhîs*, s. 57.

⁸⁰⁸ Mahmûd Ahmed Nahle, *et-Ta'rif ve't-Tenkîr beyne'd-Delâle ve's-Şekl*, Dâru't-Teennî, yy., 1997.

⁸⁰⁹ Arapça'da tanımlığın işlevleri için bkz. Gürkan, Nejdî, "Arapça'da El Takısı ve Fonksiyonları", *EKEV Akademi Dergisi*, 2004, Yıl: 8, S. 18, s. 357-374.

⁸¹⁰ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 335.

⁸¹¹ Arap dilinde tarif birçok yolla yapılmaktadır. Burada tanımlık ile yapılan tarif konu edilmektedir.

⁸¹² el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 161.

⁸¹³ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 162-163.

⁸¹⁴ "İşte bunlar, sabretmiş olmalarına karşılık yüksek konaklarla ödüllendirilirler." Furkân, 25/75.

⁸¹⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 374; Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhîd*, VI, 474.

﴿وَأَحْضِرَتِ الْأَنفُسُ الشُّحَّ﴾ âyetinde⁸¹⁶ “أَنفُسُ” kelimesinin cins ifade eden tanımlık almış olması, kesret bildiren “نُفُوسُ” sıygasına ihtiyaç bırakmamıştır.⁸¹⁷ Tarifin mübalağa ve kasr ifade etmesi konusunda ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾ âyetindeki⁸¹⁸ الْفُقَرَاءُ kelimesi örnek olarak gösterilmektedir. Tüm varlıkların Allah’a muhtaç olduğu bilinen bir gerçek olmasına rağmen insanların ihtiyaçlarının şiddetini göstermek ve zayıflıklarını ortaya koymak için insanlar, âyette 'muhtaç' cinsinin tamamı olarak ifade edilmiştir. Kelime, nekra olarak أَنْتُمْ (Siz, muhtaçsınız.) şeklinde kullanıldığında ise söz konusu anlam ortaya çıkmayacak ve insanların muhtaç varlıklardan bir grubu teşkil ettiği ifade edilmiş olacaktır.⁸¹⁹ Beyzâvî (685/1286)’nin ifadesi ile “Fukarâ kelimesinin marife olması, mübalağa içindir. Onlar ihtiyaçlarının aşırılığından dolayı, fukarâ cinsi olarak ifade edilmişler, diğer mahlûkların ihtiyaçları onların ihtiyaçları yanında hesaba katılmamıştır.”⁸²⁰ Cins ifade eden tanımlığın bu gibi kullanımlarda kasr ve mübalağa anlamı taşıması, belâgat kaynaklarında da ifade edilen bir husustur. Nitekim عَمْرُو الشَّجَاعُ yerine عَمْرُو شَجَاعٍ denmesi, söz konusu kimsenin son derece cesur olduğunu ve cesaret vasfının ona ait olup onun dışındakilerin cesur sayılamayacağını ifade etmektedir.⁸²¹

4. İ‘râb Dışı Hareke

Kelimenin yapısını harfler ve harekeler oluşturmaktadır. Harekelerde meydana gelecek değişiklik, kelimenin yapısını ve anlamını değiştirebilmektedir. Nitekim bir hareke değişimi ile harflerinde herhangi bir azalma veya artma olmadan kelimenin sıygası ve buna bağlı olarak da anlamı değişebilmektedir.⁸²² Örneğin yolculuktan dönmek (قَدِمَ), eski olmak (قَدِمَ) ve öne geçmek (قَدِمَ) gibi farklı anlamlar, kelimedeki bir harekenin değişmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. İ‘râb alâmetleri olan harekelerin kelimeye farklı işlevler yükleyerek onun sözdizimsel anlamını değiştirmesi gibi i‘râb dışı harekeler (binâ harekesi) de kelimenin yapısını değiştirerek hem yeni morfolojik anlamlar üretmekte hem

⁸¹⁶ Nisâ, 4/128.

⁸¹⁷ Mustafa el-Galâyînî, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, I, 73. Anlamın cem‘u't-teksîr sıygaları üzerindeki etkisi çalışmanın dördüncü bölümünde ele alınacaktır.

⁸¹⁸ “Ey insanlar! Allah’a muhtaç olanlar sizlersiniz.” Fâtır, 35/15.

⁸¹⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 148-149; Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhîr*, VII, 293.

⁸²⁰ el-Beyzâvî, Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te‘vîl*, I-V, Tahkik: Muhammed Abdurrahmân, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty., IV, 256.

⁸²¹ el-Kazvînî, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, s. 86; et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, I, 302.

⁸²² Muhammed el-Mubârek, *Fıkhul-Luga ve Hasâisu'l-Arabiyye*, s. 124; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma‘nâ*, s. 193.

de cümlede doğabilecek anlam bulanıklığını (lebs) gidermektedir.⁸²³ Erken dönem nahiv kaynaklarında da söz konusu durumun cümle anlamı üzerindeki etkisi, farklı bağlamlarda örnek cümleler üzerinden ele alınmıştır. Nitekim, *إِنَّ زَيْدًا لِهَذَا* cümlesinde lââm harfinin meksûr oluşu mülkiyete, meftûh oluşu ise te'kîde delâlet etmektedir. Birinci ihtimale göre cümle, “Zeyd, buna aittir/bunundur.” şeklinde, ikinci ihtimale göre ise “Zeyd gerçekten budur.” şeklinde anlamlandırılmaktadır.⁸²⁴

Î'râb dışı hareke değişimleri; isim, fiil ve harf olmak üzere kelime düzeyinde meydana gelebildiği gibi diğer morfem düzeylerinde de görülebilmektedir. Daha önce açıklandığı üzere Arap dilinde kelimenin yapısına ilişkin *sıyga*, *suret*, *levâsık* ve *zevâid* olmak üzere dört biçimbirim düzeyi bulunmaktadır. Î'râb dışı hareke bağlamında sıyga ile sureti bir grupta, levâsık ile zevâidi diğer grupta değerlendirmek mümkündür.

Sıyga ve suretlerdeki hareke değişimleri sonucunda kelime bazen aynı kelime türü içinde farklı bir sıygaya veya surete dönüşmekte bazen de farklı bir kelime türü ortaya çıkmaktadır.

Kelime türünde değişikliğe neden olan hareke değişimlerine dair Arap dilinde birçok örnek bulunmaktadır. Nitekim birinci harfinin harekesi zamme kabul edildiğinde bir atıf harfi olan *ثَمَّ* kelimesi, söz konusu harfin meftûh kabul edilmesi durumunda işaret zamirine dönüşmektedir. Bu örnek özelinde, kelimenin harekesinin ve buna bağlı olarak türünün ne olduğunun dil içi bağlam sayesinde kolaylıkla belirlenebileceği, dolayısıyla cümle anlamı üzerinde bir karışıklık doğmayacağı söylenebilir. Ancak bazı kelimeler, cümle içinde iki farklı hareke ile okunmaya müsait olabilmekte ve bağlam söz konusu iki ihtimale de izin verebilmektedir. Nitekim *فَكَ رَقَبَةً* âyetindeki⁸²⁵ *فَكَ* kelimesi, farklı kıraatlerde masdar veya mâzî fiil olarak kabul edilmiştir. Son harfin (kâf) fetha olması durumunda, kelime mâzî fiil ve devamındaki *رَقَبَةً* kelimesi de bu fiilin mef'ûlü olarak mansûbdur. Kâf harfinin zamme olması durumunda ise kelime masdar ve devamındaki *رَقَبَةً* kelimesi de muzâfun ileyh olarak mecrûrdur.⁸²⁶

Î'râb dışı hareke değişimi sonucunda kelime yine aynı kelime türü içinde kalmaya devam edebilir. Ancak bu durumda kelimenin sıygası değişmiş olmaktadır. Örneğin dost anlamındaki *(الْخَلِّ)* ile sirke anlamındaki *(الْخَلِّ)* kelimeleri, farklı sıygalara sahip iki

⁸²³ Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 34; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabîyye ve'l-Ma'nâ*, s. 65.

⁸²⁴ el-Müberred, *el-Muktedab*, I, 390; er-Rummânî Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *Meâni'l-Hurûf*, Tahkik: İrfan b. Selîm, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2005, s. 34.

⁸²⁵ “Özgürlüğü zincirlenenin bağına çözmektir o.” Beled, 90/13.

⁸²⁶ el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn*, XI, 9.

isimdir. Söz konusu hareke değişimi; الْبَرَّ (kara, deniz karşıtı), الْبِرَّ (erdem) ve الْبُرَّ (buğday) kelimelerinde olduğu gibi üç farklı isim meydana getirebilmektedir.⁸²⁷ Benzer şekilde مُعَدَّ kelimesi, ikinci harfine ait harekenin kesra veya fetha olması ile ism-i fâil veya ism-i mef'ûl sıygasına dönüşebilmektedir.⁸²⁸

Î'râb dışı hareke değişiminin anlam üzerindeki etkisi, sülâsî fiil sıygalarında da ortaya çıkmaktadır. Nitekim sülâsî fiilin فَعَلَ sıygasından فَعُلَ sıygasına dönüştürülmesi medih, zem, taaccüb ve sübût gibi anlamlara delâlet edebilmektedir.⁸²⁹ Örneğin, خَطَبَ مُحَمَّدٌ (Muhammed hitapta bulundu.) yerine خَطَبَ مُحَمَّدٌ (Muhammed hatip oldu.) sıygasının kullanılması, öznenin söz konusu fiilde derinlik kazandığını ifade etmektedir.⁸³⁰ Bu bağlamda «كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ» âyetindeki⁸³¹ كَبُرَتْ fiili, مَا أَكْبَرَهَا şeklinde tefsir edilmiştir.⁸³²

Î'râb dışı hareke değişimi, kelimenin morfolojik anlamını değiştirerek kelimenin ait olduğu cümlelerin anlamında da değişikliklere yol açabilmektedir. Örneğin «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ» âyetinde⁸³³ هُمَزَةٌ (hümeze) ve لُمَزَةٌ (lümeze) kelimeleri, mübalağalı ism-i fâil sıygasına sahiptir. Kelimeler, هُمَزَةٌ (hümze) ve لُمَزَةٌ (lümze) şekline dönüştürüldüğünde ise ism-i mef'ûl sıygası söz konusu olmaktadır. Nitekim Arap dilinde sülâsî fiiller için فَعَلَةٌ vezninin fâil anlamında, فُعْلَةٌ vezninin ise mef'ûl anlamında kullanımı yaygındır. Bu durumda âyetin anlamı “Yazıklar olsun arkadan çekiştirme ve kaş göz işareti ile alay konusu olan şeylerin (maskaralıkların) tümüne!” şeklinde olmaktadır.⁸³⁴ Konuya dair bir başka örnek «وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ» âyetinde⁸³⁵ ism-i fâil ve ism-i mef'ûl sıygası arasında değişebilen mübeyyinât kelimesidir. Kelime, ism-i mef'ûl (mübeyyenât) kabul edildiğinde âyetler, açık/mübeyyen hale getirilmekle nitelenmiş olmaktadır. Kelimenin

⁸²⁷ Mâzin el-Mubârek, *Nahve Va'yin Lugavî*, s. 91. Bu konuda başta Kutrub olmak üzere nahiv bilginleri tarafından müsellesât adlı kitaplar telif edilmiştir. Bkz. el-Batalyevsî, Abdullah b. Muhammed b. Sîd, *el-Müselles*, I-II, Tahkik: Salâh Mehdî, Dâru'r-Reşîd, Irak, 1981; Civelek, Yakup, “Arap Dilinde Üçlemeli/Müselles Kelimelere Dilbilimsel Bir Yaklaşım”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2003, c. XVI, S. 3, ss. 365-371.

⁸²⁸ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 65.

⁸²⁹ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, II, 28; Hâlid el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavzîh ev et-Tasrîh bi Mazmûni't-Tavzîh fi'n-Nahv*, I-III, Tahkik: Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, II, 85.

⁸³⁰ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 180.

⁸³¹ “O ne büyük bir kelime ki ağızlarından çıkıyor.” Kehf, 18/5.

⁸³² İbn Sîde, *el-Muhassas*, I, 226; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 565.

⁸³³ “Yazıklar olsun arkadan çekiştirenlerin, kaş göz işreti yaparak alay edenlerin tümüne!” Hümeze, 104/1.

⁸³⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 429.

⁸³⁵ “Yemin olsun ki size beyân edici âyetler indirdik.” Nûr, 24/34.

ism-i fâil (mübeyyinât) kabul edilmesi durumunda ise iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Eğer mübeyyinât kelimesinin iştikak ettiği “beyyene” fiili müteaddî kabul edilirse âyetler hükümleri ve hadleri açıklayıcı olmakla nitelenmiş olur. Eğer “beyyene” fiili lâzım kabul edilirse âyetlerin bizzat açık (beyyin) olduğu ve başka bir izah ediciye ihtiyacı olmadığı anlaşılmaktadır.⁸³⁶

İsim ve fiil sıygalarında görülen söz konusu durum harf türünden kelimeler için de geçerlidir. İstigâse lâmı, buna örnek olarak gösterilebilir. İstigâse üslûbunda fethalı lâm, müstegâs’ı (kendisinden yardım istenen kimse); kesralı lâm ise müstegâs leh’i (kendisi için yardım istenen kimse) göstermektedir. Nitekim يَٰزَيْدُ لِعَمْرٍو (Ey Zeyd! Amr’a yardım et.) cümlesinde Zeyd müstegâs, Amr ise müstegâs leh konumundadır. Dolayısıyla يَٰزَيْدُ ifadesi ile Zeyd’den yardım istenmiştir. Buna karşın kesralı lâm ile يَٰزَيْدُ denmesi durumunda (başkasından) Zeyd için yardım istenmiş olmaktadır.⁸³⁷

Cümle anlamı üzerinde etkili olan i‘râb dışı hareke değişimleri, kelimeye dâhil olan biçimbirimler (levâsık ve zevâid) üzerinde de meydana gelebilmektedir. Örneğin, أخرج kelimesindeki hareke değişimleri ile ilgili olarak aşağıdaki ihtimaller söz konusudur:

أَخْرَجُ (ehrucu) : “Çıkıyorum” anlamında sülâsî mücerred muzâri fiil.

أَخْرَجَ (ehrace) : “Çıkardı” anlamında sülâsî mezîd mâzî fiil.

أُخْرِجُ (uhricu) : “Çıkarıyorum” anlamında sülâsî mezîd muzâri fiil.

Levâsık düzeyindeki söz konusu hareke değişimleri, cümle anlamı üzerinde doğrudan etkili olabilmektedir. Örneğin, إِنَّ تَقَابِلَا تَنَازَعَا cümlesindeki iki fiil, tâ harfinin harekesine bağlı olarak mâzî ve muzâri sıygalar arasında değişmektedir. Birinci ihtimale göre kelimeler, tefâul vezninde mâzî fiillerdir (in tekâbelâ tenâze‘â). Cümlelerin anlamı ise “O ikisi eğer karşılaşırlarsa tartışırlar.” şeklindedir. İkinci ihtimale göre ise fiiller, mufâale vezninde meczûm muzâri fiillerdir (in tukâbilâ tunâzi‘â). Buna göre cümlelerin anlamı “Siz karşılaşırsanız tartışırsınız.” şeklindedir.⁸³⁸ Muzâraat harfinin harekesi, İmrûülkays’a ait aşağıdaki beyitte de cümle anlamı üzerinde belirleyici konumdadır:

فَلَوْ أَنَّهَا نَفْسٌ تَمُوتُ جَمِيعَةً / وَلَكِنَّهَا نَفْسٌ تَسَاقُطُ أَنْفُسًا

⁸³⁶ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, VI, 417.

⁸³⁷ ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshak, *Kitâbu'l-Lâmât*, Tahkik: Mâzin el-Mubârek, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1985, s. 87; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 65.

⁸³⁸ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 149.

Beytin⁸³⁹ ikinci mısramdaki fiil, çoğunlukla “tesâkatu” şeklinde okunmuştur. Bu durumda fiil, tefâul bâbından muzâridir ve “tetesâkatu” takdirindedir. Arap dilinde çokça görüldüğü şekliyle tefâul bâbının tâ’sı ile muzâraat harfi olan tâ yan yana geldiği için biri hazfedilmiştir. Bu okuyuşa göre beytin anlamı, “*Keşke nefsim birden ölse de kurtulsam. Hâlbuki öyle değil, peyderpey sukut edip gidiyor.*”⁸⁴⁰ şeklindedir. Fiili “tüsâkıtı” şeklinde okuyan şârihlere göre ise fiil, mufâale bâbının muzâri sıygasındadır. Buna göre beytin anlamı, “*Keşke nefsim birden ölse de kurtulsam. Hâlbuki öyle bir nefistir ki onun ölmesi ile nefisler mahvolup gider.*” şeklinde olmaktadır.⁸⁴¹ Burada bir biçimbirim üzerindeki hareke değişiminin cümledeki kelimelerin sözdizimsel anlamları (i’râb) üzerinde de etkili olabildiği görülmektedir. Nitekim birinci okuyuşa göre temyiz olan “enfüs” kelimesi, ikinci okuyuşta “mef’ûl bih” konumundadır.

5. Yapı ve İ’râb Konumu

Yapı ile i’râb konumu arasında karşılıklı bir ilişkisi söz konusudur. Nitekim belirli gramatik işlevler, belirli sıygalara sahip kelimeleri gerektirmekte, yapısal değişiklikler cümleyi oluşturan kelimelerin i’râb konumları üzerinde etkili olabilmektedir. Buna göre sözdizimsel anlam, belirli bir sıyga ile sınırlı veya bir kelime türü ile tanımlanmış olabilmektedir. Örneğin mef’ûl-i mutlak, masdar sıygaları ile sınırlıdır.⁸⁴² Benzer şekilde temyîzin câmid ve nekra bir isim olması gerekmekte, na’t, haber ve hâlin müştak isim olması beklenmektedir. Şu hâlde sıyga, i’râb konumu üzerinde belirleyici lâfzî bir karine haline gelmektedir. Bu karine iki noktada işlev görmektedir. Bunlardan ilki, kelimenin türünü belirlemek, diğeri ise isim, fiil ve sıfat gibi sıyga sahibi kelime türlerinden birine ait olmakla belirli gramatik işlevleri yerine getirmektir. Bu durumda örneğin haber, hâl veya na’t konumunda bulunacak kelimelerin sıfat kabilinden ve sıyga itibarıyla de ism-i fâil, ism-i mef’ûl ve sıfat-ı müşebbehe olmaları uygun görülecektir. Benzer şekilde isim dışındaki bir kelimenin -fiilin hikâye kabilinden bulunması istisnâ

⁸³⁹ İmruûlkays, *Dîvân*, s. 107.

⁸⁴⁰ Beytin çevirisi Müderriszâde’ye aittir. Bkz. Müderriszâde, Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Câhiliye Devri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1917, s. 596.

⁸⁴¹ *Dîvânü İmri ‘i’l-Kays ve Mulhakâtuhû bi Şerhi Ebî Saîd es-Sükkerî*, I-III, Tahkik: Enver ‘Aylân Ebû Süveylim-Muhammed Ali eş-Şevâbike, Merkezi Zâhid li’t-Turâs ve’-Târîh, el-‘Ayn, 2000, s. 550; Müderriszâde, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Câhiliye Devri*, s. 596.

⁸⁴² Fahrüddîn Kabâve, *et-Tahlîlu’n-Nahvî Usûluhû ve Edilletuhû*, eş-Şeriketu’l-Mısıriyye, Kahire, 2002, s. 181.

edildiğinde- fâil, mübtedâ ya da nâibu'l-fâil olarak gelmesi beklenmemektedir.⁸⁴³ Söz konusu durum, kelimenin yapısı için belirlenen sözdizimsel şartlar şeklinde de ifade edilebilir.⁸⁴⁴

Yapı-i'râb konumu ilişkisini iki düzeyde ele almak mümkündür. Bunlardan birincisinde kelimenin sıygası onun hangi i'râb konumuna sahip olacağına veya hangisini yüklenemeyeceğine işaret etmekte, ikincisinde ise kelimenin yapısında meydana gelecek değişiklik cümleyi oluşturan kelimelerin i'râb konumları üzerinde değişiklik meydana getirmektedir.

Sıyganın kelimenin yükleneceği i'râb konumuna işaret etmesi konusunda حَسَنُ cümlesi örnek olarak ele alınabilir. Cümlede mansûb olarak bulunan ve anlam itibarıyla hâl veya temyiz olması mümkün olan أَبَا kelimesinin i'râb konumunun belirlenmesinde sıyga etkili olmakta ve câmid bir isim olan kelime için temyiz ihtimali öne çıkmaktadır. Her ne kadar hâl bazı durumlarda câmid isim olarak bulunuyor olsa da dilin cümle yapısına hâkim olan kurallar câmid kelimenin temyiz olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla cümle, حَسَنُ أَبُو خَالِدٍ takdiriyle “Hâlid’in babası güzeldir.” anlamına gelmektedir. Sıyganın kelimenin i'râb konumunu belirlemesi konusunda bir diğer örnek, ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾⁸⁴⁵ âyetindeki⁸⁴⁵ ism-i fâil sıygasına sahip مَالِك kelimesidir. Arap dilinde ism-i fâil, gelecek veya şimdiki zaman anlamlarında kullanıldığında marife bir kelimeye muzâf olsa dahi marifelik kazanmamaktadır. Bu yüzden âyetteki مَالِك kelimesi nekra kabul edilmektedir. Nekra olan kelimenin sûrenin başındaki Allah kelimesinin sıfatı olarak i'râb edilmesi mümkün olmadığı için bedel olması gerekmektedir. Kelime bazı kıraatlerde olduğu gibi مَلِك şeklinde sıfat-ı müşebbehe sıygasında okunduğunda ise -sıfat-ı müşebbehe, marifeye muzaaf olduğunda marifelik kazandığı için- Allah kelimesinin sıfatı olarak kabul edilebilmektedir.⁸⁴⁶

Kelimenin yapısında meydana gelecek değişiklikler; harf ve hareke üzerinden, yalnızca hareke üzerinden ve ne harf ne hareke üzerinden olmak üzere üç şekilde gerçekleşebilmektedir. Harf ve hareke üzerinden gerçekleşen değişiklik, cümledeki diğer kelimelerin i'râb konumlarının değişmesine yol açabilmektedir. Örneğin, خَالِدٌ قَاتِلٌ أَبُوهُ cümlesinde, ism-i fâil sıygasındaki قَاتِل kelimesinin ism-i mef'ûl sıygasına

⁸⁴³ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 210.

⁸⁴⁴ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 29.

⁸⁴⁵ “Din gününün mâliki.” Fâtiha, 1/4.

⁸⁴⁶ el-Ukberî, *et-Tibyân fî I'râbi'l-Kur'ân*, I, 16.

dönüştürülmesi, fâil işlevindeki أبوه kelimesinin nâibu'l-fâil işlevini yüklenmesine yol açmaktadır.⁸⁴⁷ Yalnızca hareke üzerinden gerçekleşen değişiklik konusunda ﴿إِلَّا مَنْ اعْتَرَفَ﴾⁸⁴⁸ âyetindeki غرفة kelimesi örnek olarak ele alınabilir. Kelimeye ilişkin birincisi ilk harf fethalı (عُرْفَة) ve ikincisi zammeli (غُرْفَة) olmak üzere iki kıraat söz konusudur. Birinci kıraatte ism-i merre ve mef'ûl mutlak konumundaki kelime, ikincisinde ism-i mef'ûl (مَعْرُوف) anlamında ve mef'ûl bih olmaktadır.⁸⁴⁹ Ne harf ne de hareke üzerinden gerçekleşen değişiklik ile müşterek sıyga hakkında yapılacak tercihler kastedilmektedir. Örneğin ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾⁸⁵⁰ âyetindeki مصير kelimesi, masdar ve ism-i mekân arasında müşterek bir sıygaya sahiptir. Kelime masdar kabul edildiğinde وَبِئْسَ الصَّيْرُورَةُ صَيَّرُوهُ إِلَىٰ الْعَذَابِ (Onun ateşe varışı ne kötü bir varıştır.) şeklinde gelir. Kelime ism-i mekân kabul edildiğinde وَبِئْسَ fiilinin mahsûsu, بئس المصيرُ النَّارُ şeklinde gelmektedir.⁸⁵¹ Buradan tercih edilen sıyganın cümledeki mahzûf kelimenin takdiri hususunda da belirleyici olabileceği anlaşılmaktadır.

Kelimenin sıygasında meydana gelecek değişikliğin cümleyi oluşturan kelimelerin i'râb konumlarında değişikliğe yol açması konusunda; belirli sıygalara sahip sülâsî fiillerin harf-i cersiz mef'ûl almaması, belirli mezîd sıygalara dönüştürülen sülâsî lâzım fiillerin müteaddî hale gelerek mef'ûl gerektirmesi, sıyga itibarıyla müşârekete delâlet eden fiillerin birden fazla fâil gerektirmesi gibi hususlar da örnek olarak gösterilebilir.⁸⁵²

6. Yapı ve İşlevsel Çok Anlamlılık

Sözlüksel anlam söz konusu olduğunda müşterek, ezdâd ve mecaz gibi olgularda ortaya çıkan çok anlamlılık, işlevsel anlama sahip kelimeler için de geçerlidir. Nitekim anlamlarla karşılaştırıldığında lafızların sınırlı sayıda olduğu görülmektedir.⁸⁵³ Dolayısıyla her sözlüksel anlam için ayrı bir kelime vazedilmediği gibi farklı morfolojik

⁸⁴⁷ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'na ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 340.

⁸⁴⁸ Bakara, 2/249.

⁸⁴⁹ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve I'râbuhû*, I, 330-331; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 474.

⁸⁵⁰ “Küfre sapanlara az bir zaman hayattan nasiplendiririm. Sonra da ateş azabına sürüklerim. Ne kötü bir dönüş yeridir o.” Bakara 2/126.

⁸⁵¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 558.

⁸⁵² Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 211.

⁸⁵³ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyin*, I, 70; el-Alevî, *et-Tirâzu'l-Mutedammin*, II, 151.

veya sözdizimsel anlamları⁸⁵⁴ ifade etmek için de aynı biçimbirim kullanılabilir. Dolayısıyla bir biçimbirime ait birden fazla anlam söz konusudur. İşlevsel çok anlamlılık (تعدد المعنى الوظيفي) adı verilen bu durum, hurûfu'l-meânî eserlerinde açıkça görülmektedir.⁸⁵⁵ Bu eserlerde bir harfin bazen on farklı işlevinden bahsedilmektedir. Bu açıdan bakıldığında dil, sınırlı sayıdaki harfle oluşturulan çok sayıdaki kelimede de görüldüğü üzere, az sayıda araçla çok sayıda amaç gerçekleştiren toplumsal bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır.⁸⁵⁶

İşlevsel çok anlamlılık, tüm biçimbirim düzeylerinde görülebilmektedir. Dilde işlevsel çok anlamlılığa sahip olmayan biçimbirim sayısı çok azdır.⁸⁵⁷ Çalışmanın bu kısmında kelimenin yapısına ilişkin sıyga, suret, levâsik ve zevâid gibi biçimbirim düzeylerinde çok anlamlılık olgusu değerlendirilecektir.

Arap dilinde işlevsel çok anlamlılık, tüm kelime türlerinde gözlemlenen bir olgudur. Masdar sıygaları; fiil gibi amel etmekte, fiili te'kîd etmekte, fiilin sebebini açıklamakta, ism-i fâil ve ism-i mef'ûlün yerine kullanılmakta ve zarf anlamı taşıyabilmektedir.⁸⁵⁸ Zarflar, zarf olarak kullanıldıkları gibi şart ve istifham edatı olarak da kullanılabilir. Edatların her birine ait farklı işlevsel anlamlar vardır. Örneğin, ما edatı mevsûle, nâfiye, kâffe, masdariyye, zarfiyye, istifhâmiyye, taaccübiyye ve şartıyye olarak kullanılabilir.⁸⁵⁹ Aynı durum mezîd fiil sıygaları için de geçerlidir. Örneğin if'âl sıygasının ta'diye, selb, izâle, sayrûret, istihkak, ta'rîz, temkin gibi birçok

⁸⁵⁴ Çok anlamlılık; sözdizimsel açıdan söz konusu olduğunda sentaktik çokanlamlılık, semantik açıdan ele alındığında ise semantik çok anlamlılık şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Grünberg, Teo, *Anlama Belirsizlik ve Çok Anlamlılık*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999, s. 95, 97.

⁸⁵⁵ ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshak, *Hurûfu'l-Meânî*, Tahkik: Ali Tefvik Hamed, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986; el-Mâlikî, Ahmed b. Abdinnûr, *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfu'l-Meânî*, Tahkik: Ahmed Muhammed el-Harrât, Matbûatu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dimaşk, ty.; el-Murâdî, Bedruddîn el-Hasen b. Kâsım, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfu'l-Meânî*, Tahkik: Fahriddîn Kabâve-Nedim Fâdıl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992; İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî, *Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-E'ârîb*, I-II, Tahkik, Mâzin el-Mübarek-Muhammed Ali, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1964.

⁸⁵⁶ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 32. Dilin söz konusu özelliğine ilişkin atıflar, grameri insan zihninde bulunan ve belirli sayıdaki durum yoluyla hareket ederek sınırsız sayıda cümle üreten bir alet olarak tanımlayan yaklaşımlarda da görülmektedir. Lyons, *Nazariyyetu Chomsky*, s. 83.

⁸⁵⁷ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 163; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 51.

⁸⁵⁸ İbn Fâris, bir kelimenin başka bir kelimenin yerine kullanılması olarak tanımladığı ta'vîz (التعويض) kavramı altında mâzî fiilin muzâri anlamında, masdarın emir veya muzâri fiil anlamında, fâil sıygasının masdar anlamında, mef'ûl sıygasının masdar veya fâil anlamında, fe'îl sıygasının müf'al veya müf'il anlamlarında ve muzâri fiilin hâl anlamında kullanılması konularına değinmektedir. Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 235.

⁸⁵⁹ Söz konusu edatın anlamları için bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 327 vd.; Soyupek, Hasan, *Arap Dilinde Mâ Edatları ve İşlevleri*, Sentez Matbaacılık, Ankara, 2011.

anlamı vardır.⁸⁶⁰ Kaynaklarda استفعال sıygası için on iki, مُفاعلة sıygası için beş ayrı anlamdan bahsedilmiştir.⁸⁶¹

Sıyganın belirli bir dilsel bağlamda hangi işlevsel anlam için kullanıldığı hususu, metnin yorumcuları arasında tartışma konusu olmuştur. Örneğin ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا﴾⁸⁶² âyetindeki استَوْفَدَ kelimesini talep anlamında kabul eden yorumcular olduğu gibi أَجَابَ ve استجاب ile أَخْلَفَ ve اسْتَخْلَفَ örneklerinden hareketle kelimenin if'âl (إفعال) sıygasının muvafığı olarak أَوْفَدَ anlamında kullanıldığı görüşünde olanlar da bulunmaktadır. Birinci ihtimale göre âyetin anlamı, “*Bunların durumu bir ateş yakmak isteyen kimsenin durumu gibidir.*” şeklindedir. İkinci ihtimale göre ise anlam “*Bunların durumu bir ateş yakan kimsenin durumu gibidir.*” şeklindedir.⁸⁶³

Bir dilsel unsurun gramatik veya semantik açıdan başka bir unsurun yerine geçmesi olgusu, Arap dilinde niyâbet, tenâvüb, teâkub ve muâkabe gibi kavramlarla ifade edilmektedir.⁸⁶⁴ Dilsel analizin ses, biçim ve sözdizimi gibi tüm düzeylerinde görülebilen söz konusu olgu, morfolojik düzeyde ele alındığında bir sıyganın başka bir sıyganın işlevsel anlamını yüklenmesi şeklinde görülmektedir. Bu durum *sarfî niyâbet* kavramı ile açıklanmaktadır.⁸⁶⁵ Masdarın ism-i fâil, ism-i mef'ûl, ism-i zaman ve ism-i mekân anlamlarında; fâil (فاعل) sıygasının, sıfat-ı müşebbehe veya mef'ûl anlamında, fe'îl (فعليل) sıygasının fâil ya da mef'ûl anlamında kullanılması, sarfî niyâbet olgusuna örnek olarak gösterilebilir. Müşterek (الصيغ المشتركة), tarafsız (الصيغة المحايدة) ve kapalı (الصيغة الملبسة) gibi terimlerle de ifade edilen⁸⁶⁶ söz konusu sıygaların Kur'ân'daki kullanımları, farklı yorumları beraberinde getirmiştir. Nitekim ﴿فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنْقَدُونَ﴾⁸⁶⁷ âyetinde⁸⁶⁷ صَرِيح kelimesine ilişkin üç yorum bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde kelime, fe'îl (فعليل) sıygasında masdardır. İkinci yoruma göre kelime ism-i fâil sıygası (صَارِح) yerine “feryat

⁸⁶⁰ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 163-164; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi'l-Kur'ân*, I, 48-49. Mezîd sıygaların sahip olduğu en yaygın morfolojik anlamların bir özeti için bakınız. Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 141-143.

⁸⁶¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 140, 185.

⁸⁶² Bakara, 2/17.

⁸⁶³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 212.

⁸⁶⁴ İbrahim İvaz Huseyn, *Dilâletu Hurûfi'l-Meânî fî Kur'âni'l-Kerîm Beyne's-Siyâk ve Tahdîdi'n-Nuhât*, Kahire Üniversitesi, Dârul-Ulûm Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 2006, s. 28.

⁸⁶⁵ Abdullah Sâlih Ömer, *Zâhiratu'n-Niyâbe fî'l-Arabiyye*, Mustansiriyye Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 1997, s. 299; Muhammed Hasen Bâkellâ vd.; *Mu'cemu Mustalahâti İlmi'l-Lugati'l-Hadîs*, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 1983, s. 24.

⁸⁶⁶ Temmâm Hassân, *Menâhîcu'l-Bahs fî'l-Luga*, s. 198; es-Sâmerrâî, *el-Cumlet'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 148.

⁸⁶⁷ “Bu durumda ne kendileri için feryat eden olur ne de kurtarırlar.” Yâsîn, 36/43.

eden” anlamında kullanılmıştır. Üçüncü yoruma göre ise kelime, if’âl sıygasının ism-i fâili (مُصْرَخ) olarak “imdada koşan” anlamındadır.⁸⁶⁸

Anlamlara oranla sınırlı sayıdaki sıygalar, farklı kelime türleri arasında müşterek olmak zorundadır. Nitekim mezîd bâblarda ism-i mef’ûl, ism-i zaman, ism-i mekân ve mimli masdar için ortak bir sıyga kullanılmaktadır. Benzer şekilde sülâsî mücerred isimlere ait sıygalar, aynı zamanda sıfat-ı müşebbehe ve masdar için de kullanılabilmektedir. Örneğin “feal” (فَعَلَ) sıygasında “cebel” (جَبَلَ), “betal” (بَطَلَ) ve “amel” (عَمَلَ) gibi farklı türlere ait kelimeler bulunmaktadır.⁸⁶⁹

İsimlere ait müşterek sıygalarda, dilsel bağlam çoğunlukla anlam bulanıklığını ortadan kaldırmaktadır. Örneğin,

(1) الْعَدْلُ أَسَاسُ الْمُلْكَ	(Adalet mülkün temelidir.)
(2) هُوَ الْحَكْمُ الْعَدْلُ اللَّطِيفُ	(Adalet sahibi, lütüfkâr hakem odur.)

cümlelerinden birincisinde adl kelimesinin masdar, ikincisinde ise sıfat-ı müşebbehe olduğu dilsel bağlam sayesinde anlaşılabilir. ⁸⁷⁰ Ancak bazı sıygalara ait örnekler, cümle içinde farklı ihtimaller taşıyabilmekte ve dilsel bağlam söz konusu iştirak konusunda belirleyici olamamaktadır. ⁸⁷¹ Örneğin, أَفْعَلَ sıygası; mâzî fiil, muzâri fiil ve ism-i tafdîl arasında ortaktır. Buna göre ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ âyetindeki ⁸⁷² أَعْلَمُ kelimesinin muzâri fiil veya ism-i tafdîl olması mümkündür. Kelimenin sıygasına göre de devamındaki mâ edatının gramatik işlevi değişmektedir. ⁸⁷³ Dolayısıyla farklı sıygalar için kullanılma ihtimali taşıyan kelimelerin, söz konusu ihtimallere göre cümle içinde farklı i’râb konumlarına yol açmasını, morfolojik anlamın sözdizimsel anlama etkisi olarak değerlendirmek mümkündür. Sıygada işlevsel çokanlamlılığa ilişkin bu durumun bir örneği de sülâsî mücerred masdar, çoğul ism-i fâil ve çoğul isimler arasında ortak olarak kullanılan fu’ûl (فُعُول) sıygasıdır. Örneğin bu sıyganın,

(1) نَحْنُ نَخْطُبُ قُعُودًا أَوْ وَقُوفًا	(Biz oturarak da ayakta da hitap ederiz.)
(2) نَحْنُ نَرِيدُ حُلُولًا	(Biz, çözümler (bulmak) istiyoruz.)
(3) نَحْنُ نَنْشُدُ حُضُورًا	(Biz huzur (katılım) istiyoruz.)

⁸⁶⁸ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 324.

⁸⁶⁹ el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, I, 35; Mustafa el-Galâyînî, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, II, 8; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 48.

⁸⁷⁰ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 148.

⁸⁷¹ es-Sâmerrâî, *el-Cumlet'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 70-71; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 150.

⁸⁷² “Şu bir gerçek ki ben sizin bilmediklerinizi bilmekteyim.” Bakara, 2/30.

⁸⁷³ el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn*, I, 260.

cümlelerinden birincisinde fâil sıygasının çoğulu, ikincisinde çoğul isim ve üçüncüsünde sülâsî masdar olarak kullanıldığı bağlam sayesinde belirlenebilmektedir. Kelimelerin farklı sıygalara hamledilmesi, gramatik işlevleri de değiştirmekte ve buna bağlı olarak cümle anlamı değişmektedir.⁸⁷⁴

Sıygada iştirak, i'âl ve idgam gibi olgular nedeni ile de ortaya çıkabilmektedir. Nitekim ecvef ve muza'af fiillerin iftiâl sıygasında ism-i fâil ile ism-i mef'ûl ortaklığı söz konusudur. Örneğin, مُخْتَار kelimesi ism-i fâil ve ism-i mef'ûl sıygaları arasında müşterektir. Kelime, أَنْتَ مُخْتَارٌ cümlesinde مُخْتِيرٌ takdirinde, هَذَا تَوْبٌ مُخْتَارٌ cümlesinde ise مُخْتِيرٌ takdirindedir.⁸⁷⁵ Benzer şekilde لَا تُضَارَّ وَالِدَةَ بَوْلِدِهَا⁸⁷⁶ âyetindeki تُضَارَّ kelimesi, malum ve meçhul sıygalarda kabul edilebilmektedir.⁸⁷⁷ Yine نُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى⁸⁷⁸ âyetindeki أَحْصَى kelimesi mâzî fiil olabileceği gibi ism-i tafdîl olarak da kabul edilebilmektedir.⁸⁷⁹

İşlevsel çok anlamlılık, sıyga ve suret gibi biçimbirimlerde olduğu gibi levâsık ve zevâid düzeylerinde de görülmektedir. Nitekim tasrife yönelik biçimbirimler, birden çok işlevsel anlam taşımaktadır. Örneğin tâ-i merbûta; مُسْلِمَةً، ثَقَافَةً، عَلَّامَةً örneklerinde olduğu gibi dişillik (te'nîs), nicelik (vahde) ve mübalağa için kullanılabilir.⁸⁸⁰ Benzer şekilde Arap dilinde tanımlık (el-), birden fazla işleve sahip bir biçimbirimdir.⁸⁸¹ Yine mezîd fiillerdeki zâid harflere ait birçok anlam bulunmaktadır.⁸⁸²

IV. MUTÂBAKA VE CÜMLE ANLAMI

A. MUTÂBAKA KAVRAMI

Cümle anlamı üzerinde belirleyici olan gramatik işlevlerden biri de cümledeki “bir ögenin belirli bir sözdizimsel konumda görünmesinin, bu ögenin içerdiği sayı, kişi, cins, durum gibi dilbilgisel ulam özelliğinin, yapıdaki bir başka öge ya da ögeleri biçimsel olarak etkilemesi; tümce içinde bir birimin belli bir biçiminin, başka bir birimin

⁸⁷⁴ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 150.

⁸⁷⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 346.

⁸⁷⁶ “Hiçbir anne çocuğu sebebi ile zarara uğratılmasın.” Bakara, 2/233.

⁸⁷⁷ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 225.

⁸⁷⁸ Kehf, 18/12.

⁸⁷⁹ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 101.

⁸⁸⁰ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 164.

⁸⁸¹ Arapça'da tanımlığın işlevleri için bkz. Gürkan, Nejdî, "Arapça'da El Takısı ve Fonksiyonları", *EKEV Akademi Dergisi*, 2004, Yıl: 8, S. 18, s. 357-374.

⁸⁸² Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 141-143.

bununla uyumlu bir biçimini gerektirmesi”⁸⁸³ şeklinde tanımlanan mutâbaka/uyum karinesidir. Arap dilinde mutâbaka; i’râb, tayin (tarif-tenkir), şahıs (tekellüm-hitâb-gaybet), cins (tezkir-te’nîs) ve sayı (ifrâd-tesniye-cem‘) hususlarında söz konusu olmaktadır.⁸⁸⁴ Bu uyum, biçimbirime ilişkin sıyga, suret ve levâsık düzeylerinde görülebilmektedir. Nitekim cümlelerin iki unsuru arasındaki tezkir-te’nîs uyumu; tâ-i merbûta veya tâ-i te’nîs gibi levâsık düzeyindeki biçimbirimler aracılığı ile sağlandığı gibi, cem‘u’t-teksîr ve ism-i işaretlerde görüldüğü üzere, sıyga ve suret düzeylerinde de ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle mutâbaka, sıyga karinesinin devamı niteliğinde görülebilir.⁸⁸⁵

Cümleyi oluşturan kelimeler arasındaki uyum, cümlelerin anlamlı (müfîd) olmasını sağlamaktadır. Mutâbaka yok olduğunda terkiti oluşturan unsurlar birbirinden bağımsız hale gelmekte ve kelimeleri arasındaki bağlantı kaybolan cümle müfîd olma özelliğini yitirmektedir.⁸⁸⁶ Örneğin, الرجال الفاضلان يقومان cümlesini oluşturan kelimeler arasındaki uyum yok edildiğinde cümle birbirinden bağımsız kelimeler topluluğu haline gelmektedir. Nitekim,

- (1) الرجال الفاضلين يقومان
- (2) الرجال الفاضلان تقومان
- (3) الرجال الفاضل يقومون
- (4) الرجال الفاضلتان يقومان
- (5) الرجال فاضلان يقومان
- (6) الرجال فاضلات أقوم

cümlelerinde sırasıyla i’râb, şahıs, sayı, cins, tayin hususlarında ve son cümlede bunların tamamında uyumsuzluk bulunmaktadır.⁸⁸⁷

Cümle anlamı üzerinde belirleyici olan mutâbaka, cümlelerin iki rüknü olarak ifade edilen müsned ve müsnedün ileyh arasında olduğu gibi mukayyedât olarak adlandırılan diğer gramatik unsurlar arasında da aranmaktadır.

⁸⁸³ İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 255.

⁸⁸⁴ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma’nâ ve Zılâlu’l-Ma’nâ*, s. 335; Temmâm Hassân, *el-Lugatu’l-Arabiyye Ma’nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 211-212.

⁸⁸⁵ Mecdî Vehbe-Kâmil Mühendis, *Mu’cemu’l-Mustalahâtî’l-Arabiyye fi’l-Luga ve’l-Edeb*, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 1984, s. 232; Ahmed Matlub, *Mu’cemu’l-Mustalahâtî’l-Belâgiyye ve Tatavvuruha*, s. 367, 522. Buradaki mutâbaka teriminin, bedî’ ilminin konusu olan ve cümlede iki zıt kavramı bir araya getirme şeklinde tanımlanan tîbâk terimi ile bir ilgisi bulunmamaktadır.

⁸⁸⁶ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma’nâ ve Zılâlu’l-Ma’nâ*, s. 336.

⁸⁸⁷ Temmâm Hassân, *el-Lugatu’l-Arabiyye Ma’nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 213.

B. MUTÂBAKANIN CÜMLE ANLAMİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Cümleyi oluşturan ögeler arasındaki gramatik ilişkilerin bir yönünü temsil eden mutâbaka olgusunun cümle anlamının belirlenmesi hususundaki etkisi; burada fiil-fâil, mübtedâ-haber, sıfat-mevsûf ve zamir-merci birliktelikleri üzerinden ele alınacaktır.

Fiil cümlesinin iki rûknü olan fiil ile fâil arasında -fiillerde tayin söz konusu olmadığı için- tarif-tenkir uyumundan söz etmek mümkün değildir. Diğer hususlardaki uyum ise fâilin türüne göre değişkenlik göstermektedir. Buna göre fâilin zâhir bir isim olması durumunda –Arap dilinde أَكْلُونِي الْبَرَائِثُ örneği ile özdeşleşen⁸⁸⁸, Tay, Ezd Şenûe, Belhâris gibi kabilelere nispet edilen⁸⁸⁹, Sâmi dillerde mevcut bir asla dayanan⁸⁹⁰, Kur’ân, hadis ve eski Arap şiirinde olduğu gibi müvelled şairlerde de rastlanan⁸⁹¹ ve sayılarının çokluğu zayıf olarak nitelendirilmelerini zorlaştıran⁸⁹² kullanımlar dışarda tutulmak şartıyla⁸⁹³- fiil ile fâil arasında cins hususunda uyum bulunmalıdır. Fâilin zamir olduğu cümlelerde ise cins ile birlikte sayı ve şahıs hususlarında da uyum aranmaktadır.⁸⁹⁴

Fiil ile fâil arasındaki uyumu sağlayan biçimbirimlerin değişmesi, cümleyi oluşturan diğer gramatik unsurların işlevlerini de etkilediği için bazı cümlelerde anlamın tamamen değişmesine yol açmaktadır. Örneğin ﴿وَقُولُوا حِطَّةً نَعْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ﴾ âyetinde⁸⁹⁵ نَعْفِرْ fiilindeki muzâraat harfî, fâilin ve dolayısıyla cümle anlamının belirleyicisi konumundadır. Fiilin نَعْفِرْ (tağfir) şeklinde okunması durumunda fâil, 'hıttâ' kelimesine ait هي zamiri veya mukadder 'makâle' kelimesi; âyetin anlamı da “Ve 'hıttâ' deyin ki (bu kelime) hatalarınızı bağışlasın.” olmaktadır. Fiilin iltifat sanatı ile يَغْفِرْ (yağfir) şeklinde

⁸⁸⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 40; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, II, 27; Mahmûd Fehmî Hicâzî, *Ususu İlmi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Dâru's-Sekâfe, Kahire, 2003, s. 236.

⁸⁸⁹ Ebû Hayyân el-Endelusî, *İrtişâfu'd-Darab*, II, 739; el-Fîrûzâbâdî, *Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, Besâiru zevî't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-VI, el-Mektebetu'l-Âlemiyye, Beyrut, ty., V, 149.

⁸⁹⁰ Ramazan Abduttevâb, *Buhûs ve Makâlât fi'l-Luga*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1982, s. 251.

⁸⁹¹ ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, I-IV, Tahkik: Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983, III, 323; el-Murâdî, Bedruddîn el-Hasen b. Kâsım, *Tavzîhu'l-Makâsîd ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfîyyeti İbn Mâlik*, I-VI, Tahkik: Abdurrahmân Ali Süleyman, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 2001, II, 586; Ramazan Abduttevâb, *Buhûs ve Makâlât fi'l-Luga*, s. 251.

⁸⁹² İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, II, 27; Ebû Hayyân el-Endelusî, *İrtişâfu'd-Darab*, II, 739.

⁸⁹³ Söz konusu kullanımların yorumuna ilişkin tartışmalar için bkz. İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, 71; İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Ceyyânî, *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiye*, I-IV, Tahkik: Abdulmun'im Ahmed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Mekke, 1982, II, 581-583; el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevî't-Temyîz*, V, 149-150; es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, I, 513-514.

⁸⁹⁴ İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî, *Şerhu Şüzûri'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-Arab*, (Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid'in Müntehe'l-Ereb'i ile birlikte), Dâru't-Talâî, Kahire, 2004, s. 206-207.

⁸⁹⁵ “Ve 'hıttâ' deyin ki hatalarınızı bağışlayalım.” Bakara, 2/58.

okunması durumunda ise fâil, müstetir هو zamiri veya mukadder 'kavl' kelimesi olmakta, âyetin anlamı da “Ve 'hutta' deyin ki o (Allah veya söz) hatalarınızı bağışlasın.” olmaktadır.⁸⁹⁶

İsim cümlesinin iki rüknü olan mübtedâ ile haber arasında tayin (tarif-tenkir) hususunda uyum aranmamaktadır. Nitekim dilin cümle yapısına hâkim olan kurallar, asıl itibarıyla mübtedânın marife ve haberin nekra olmasını gerektirmektedir. Cins ve sayı hususlarında ise mübtedâ ile haber arasında uyum zorunludur.⁸⁹⁷ Bu noktalarda uyum bulunmayan cümlelerde tevil ve takdir kaçınılmaz olmaktadır. Örneğin ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۖ﴾ ⁸⁹⁸ âyetindeki ⁸⁹⁸ بَصِيرَةً kelimesine ilişkin yorumlardan birincisine göre kelime, müzekker olan mübtedânın (الإنسان) haberidir. Ancak tâ-i merbûta “allâme” ve “nessâbe” örneklerinde olduğu gibi mübalağa ifade etmektedir. İkinci yoruma göre ise kelime mahzûf bir ismin sıfatıdır. Buna göre cümlenin takdiri, بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ حُجَّةٌ بَيِّنَةٌ بَصِيرَةً ⁸⁹⁹ veya بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ عَيْنٌ بَصِيرَةً ⁸⁹⁹ şeklindedir.

Sıfat ile mevsûf arasındaki uyuma ilişkin kurallar, sıfatın türü açısından değişkenlik göstermektedir. Nitekim Arap gramerinde sıfat, anlamsal açıdan hakikî ve sebebî olmak üzere iki türe ayrılır.⁹⁰⁰ Hakikî sıfat; tayin, cins, sayı ve i'râb hususlarında mevsûfuna uymak zorundadır.⁹⁰¹ Örneğin, عَجِبْتُ مِنْ صَبْرِ الْفَتَاةِ الطَّوِيلِ (Kızın uzun [süre] sabretmesine şaşırdım/sabrı hoşuma gitti.) cümlesinde sıfat (الطَّوِيلِ), söz konusu hususlarda mevsûfuna (صَبْرٍ) tâbi olmuştur. Mevsûfun değişmesi, عَجِبْتُ مِنْ صَبْرِ الْفَتَاةِ الطَّوِيلَةِ (Uzun [boy] kızın sabrı hoşuma gitti.) cümlesinde olduğu gibi, sıfatın da değişmesini beraberinde getirecektir.⁹⁰² Sebebî sıfatlarda ise sadece tayin ve i'râb hususlarında uyum aranmakta, cins ve sayı hususlarında sıfat-mevsûf uyumu aranmamaktadır. Örneğin, عَجِبْتُ مِنْ صَبْرِ الْفَتَاةِ الطَّوِيلِ أَخُوهُ (Kardeşi uzun [boy] olan kızın sabrı hoşuma gitti.) cümlesinde sıfat (الطَّوِيلِ), tayin ve i'râb hususlarında mevsûfuna (الفتاة) uymuş ancak cins hususunda fâiline (أخوه) uymuştur. Sebebî sıfat fiil gibi kabul edildiği için cins konusunda mevsûfuna değil mamûlüne uymaktadır.⁹⁰³

⁸⁹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 143.

⁸⁹⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 328; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I, 114.

⁸⁹⁸ “Doğrusu insan kendi nefsinde karşı bir tanıktır.” Kıyâme, 75/14.

⁸⁹⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 268; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 468.

⁹⁰⁰ İbn Ya‘îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, 613; Mustafa el-Galâyînî, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, I, 73.

⁹⁰¹ Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfî*, III, 443.

⁹⁰² Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma‘nâ ve Zılâlu'l-Ma‘nâ*, s. 335.

⁹⁰³ Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfî*, III, 454.

Sıfat-mevsûf uyumunun bulunmadığı cümlelerde tevîl ve takdir yoluna gidilmektedir. Örneğin «وَذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمَةُ»⁹⁰⁴ âyetinin kıraatlerde sıfat ve mevsûf (الدين - القيمة) arasında cins hususunda uyum bulunmaması, القيمة kelimesindeki tâ-i merbûtanın işlevi konusunda farklı yorumlara yol açmıştır. Buna göre söz konusu biçimbirim, te'nîs işlevine sahip değildir ve العلامة ve النسابة örneklerinde olduğu gibi mübalağa ifade etmektedir. Diğer bir yoruma göre ise الملة kelimesi, الملة anlamında olduğu için sıfat (القيمة) müennes olarak gelmiştir.⁹⁰⁵

Zamir-merci uyumu konusunda özellikle gâib zamirlerde takdir ve teville ihtiyaç duyulmaktadır. Mütakellim ve muhatap zamirlerinde mütakellimin ve muhatabın varlıkları, zamirin delâlet ettiği anlamı (huzur) tayin ettiği için zamirdeki ibhâmı giderecek dilsel bir karineye ihtiyaç duyulmamaktadır. Gâib zamiri söz konusu olduğunda ise cümlede, zamire uygun bir merci bulunması gerekmektedir.⁹⁰⁶ Nitekim بنورهم⁹⁰⁷ «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ» âyetinde⁹⁰⁷ ifadesindeki zamir için mezkûr bir merci bulunmaması, âyetin mef'hûmundan hareketle takdir yapmayı gerektirmiştir. Buna göre مثلهم كمثل الذي استوفد ifadesi, مثلهم كمثل الجمع الذي takdirindedir. Bu takdire göre âyette gâib zamirine (هم) uygun bir merci (الأصحاب veya الجمع) bulunmaktadır.⁹⁰⁸

V. EDAT VE CÜMLE ANLAMI

Edat, sahip olduğu işlevsel anlam yoluyla cümle anlamının belirlenmesinde etkili olmaktadır. Sözlüksel anlamı olmayan ve zihinsel içerik ya da hâricî gerçeklik ile delâlet ilişkisi kurmayan edat, anlamını cümle içinde kazanmaktadır. Dolayısıyla edat-cümle anlamı ilişkisi, işlevsel anlam üzerinden gerçekleşmektedir. Bununla birlikte edat ile sözlüksel anlam arasında cümlenin sözlüksel anlama sahip unsurlarının edatın işlevsel anlamı üzerindeki belirleyiciliği üzerinden bir ilişki kurmak mümkündür.

⁹⁰⁴ “İşte odur dosdoğru din.” Beyyine, 98/5.

⁹⁰⁵ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 600.

⁹⁰⁶ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 110.

⁹⁰⁷ “Onların durumu şu kimsenin durumuna benzer. Ateş tutuşturmak istedi. Ateş çevresindekileri aydınlatığında Allah onların ışığını giderdi ve onları karanlıklar içinde bıraktı.” Bakara, 2/17.

⁹⁰⁸ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîl*, I, 209.

A. EDAT KAVRAMI

Edat, cümledeki iki unsuru veya iki ayrı cümleyi birbirine bağlayan kelimedir. Söz konusu unsurlar, müned ve münedün ileyih olabileceği gibi bunlar dışındaki unsurlar da olabilir.⁹⁰⁹

Nahiv bilginleri ve sözlükbilimciler tarafından *hurûfu'l-meânî*,⁹¹⁰ *el-hurûf*⁹¹¹ ve *el-müfredât*⁹¹² gibi kavramlarla da ifade edilen edat; isim, fiil ve harf türünden kelimeleri içine alan genel bir kavramdır.⁹¹³ Nitekim edatın kapsamına ilişkin “*Edat terimi ile harfler, ona benzeyen bazı isimler, fiiller ve zarflar kastedilmektedir.*”⁹¹⁴ ifadeleri bulunmaktadır. Bu isim ve fiiller, isim ve fiil olarak vazedildikleri anlam dışında harf anlamını da tazammun eden kelimelerdir.⁹¹⁵

Sözlüksel anlama sahip olmayışı ve dilsel birimler arasındaki ilişkileri tanımlayan gramatik bir unsurdan ibaret oluşundan dolayı edat, biçim kelimesi (form words) olarak nitelendirilmektedir.⁹¹⁶ Nitekim edatın işlevi, cümle unsurlarını veya farklı cümleleri birbirine bağlamaktır. Söz konusu genel işleve sahip her edat için atıf, nefiy ve şart gibi özel anlamlar söz konusudur. Bu anlamlar, edatın dil içindeki kullanımı ile ortaya çıkmaktadır.⁹¹⁷ Bu da edatın farklı dilsel bağlamlara göre farklı anlamlar kazanabileceğini göstermektedir. Zeccâcî'nin “... ve söz konusu harflerin kaç farklı anlamda kullanıldığı hususunda bir kitap yazmamı istedin.”⁹¹⁸ şeklindeki ifadeleri, bu hususa işaret etmektedir.⁹¹⁹ Edat, birliktelik kurduğu gramatik unsur itibarıyla kelime edatları ve cümle edatları olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁹²⁰

⁹⁰⁹ İmîl Bedî' Ya'kûb-Mişel 'Âsî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I, 58; Muhammed İbrahim Ubâde, *Mu'cemu Mustalahâti'n- Nahv ve's-Sarf ve'l-Ârûz ve'l-Kâfiye*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2011, s. 41.

⁹¹⁰ ez-Zeccâcî, *Hurûfi'l-Meânî*, Tahkik: Ali Tefvik Hamed, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986.

⁹¹¹ er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *Meânî'l-Hurûf*, Tahkik: İrfan b. Selîm, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2005; el-Herevî, Ali b. Muhammed, *el-Üzhiyye fi İmi'l-Hurûf*, Tahkik: Abdulmuîn el-Mellûhî, Matbûâtü Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dımaşk, 1993.

⁹¹² İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 2.

⁹¹³ Fahrüddîn Kabâve, *et-Tahlîlu'n-Nahvî*, s. 223; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 333.

⁹¹⁴ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Meânî*, s. 3; es-Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahkik: Şuayb el-Arnâvût, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, 2008, s. 312.

⁹¹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 81-82; el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Meânî*, s. 21.

⁹¹⁶ Muhammed Ahmed Hudayr, *el-Edevâtü'n-Nahviyye ve Delâlatuhâ fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısıryye, Kahire, 2001, s. 10.

⁹¹⁷ es-Sâkî, *Aksâmu'l-Kelâmi'l-Arabî*, s. 262-263.

⁹¹⁸ ez-Zeccâcî, *Hurûfu'l-Meânî*, s. 1.

⁹¹⁹ Ali Tefvik el-Hamed, *Mukaddimetu Hurûfi'l-Meânî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986, s. 23- 24; Muhammed Ahmed Hudayr, *el-Edevâtü'n-Nahviyye*, s. 10-11.

⁹²⁰ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 224.

Cümlelerin unsurları arasında bağ kurma yoluyla anlamın belirlenmesine katkı sağlayan edat, Arap dilinin cümle yapısının temel unsurlarından biridir. Arap dilinde haber ve inşâ üst başlığında toplanan yirmi dört cümle türünden on dokuzu, edatlarla kurulmaktadır.⁹²¹ Edatın cümle anlamı üzerindeki belirleyiciliği birkaç noktadan ele alınabilir. Edat, sahip olduğu işlevsel anlam ile cümle anlamına doğrudan etki edebildiği gibi cümle içindeki konumu, diğer kelimelerle oluşturduğu birliktelikler ve dâhil olduğu kelimeye ait i'râb alâmeti ile de cümle anlamını etkileyebilmektedir.⁹²²

B. EDATIN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

1. Edat ve İşlevsel Anlam

Edatın varlığı, cümle anlamının temel ve doğrudan belirleyicisi olabilmektedir. Buna göre edatın yokluğu, söz konusu anlamın kaybolmasına neden olmaktadır. Örneğin,

(1) الشخص الذي يسبق له جائزة (Birinci olan kişi, bir ödüle sahiptir.)

(2) الشخص الذي يسبق فله جائزة (Birinci olan kişi için ödül vardır.)

cümlelerinden ilki, bildirim (haber) cümlesidir. Cümlede sözü edilen kimse, ödülü yarışta kazanmış olabileceği gibi yarış dışında bir sebeple de kazanmış olabilir. İkinci cümle ise şart cümlesidir. Bu cümleye göre sözü edilen kişi, ödülü yarıştaki birinciliği sebebi ile hak etmiştir. İkinci cümlede fâ edatının varlığı, cümlelerin şart cümlesi olduğunu ve ism-i mevsûlün (الذي) şart anlamında kullanıldığını gösteren bir karine iken fâ edatının yokluğu, haber cümlesi için bir karine haline gelmiştir.⁹²³

Edat-cümle anlamı ilişkisi, edatın sıyga üzerindeki belirleyiciliği üzerinden de ele alınabilir. Örneğin,

(1) إن تقابلا تنازعا

(2) إن تقابلا فتنازعا

cümlelerinden birincisinde şart ve cevap cümlelerini oluşturan fiiller, mâzî veya muzâri sıygada okunabilmektedir. Mâzî sıyga ihtimaline göre fiiller tefâul vezninde (إنْ تَقَابَلَا) ve cümle “Bir araya gelirlerse tartışırlar.” anlamındadır. Muzâri sıyga ihtimaline göre fiiller mufâale vezninde meczûmdur (إنْ تُقَابِلَا تُنَازِعَا) ve cümle “Bir araya gelirsiniz tartışırsınız.” anlamındadır. İkinci cümlede şart fiili (تَقَابَلَا), tefâul vezninde olmak üzere mâzî, mufâale vezninde olmak üzere muzâri sıygada okunabilmektedir. Ancak cevap fiili

⁹²¹ Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I, 176-177.

⁹²² Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 225.

⁹²³ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 233.

konumundadır. Edat çıkarıldığında (تتصرفون الله ينصرفكم) iki fiil de merfû hale gelecektir. Bu durumda ikinci fiil, hâl olarak i'râb edilecektir.⁹²⁹

Edatın varlığı cümle anlamının temel belirleyicisi olabildiği gibi edatın cümledeki konumu da anlamın temel belirleyicisi olabilmektedir. Edat-rütbe ilişkisi çerçevesinde edatın cümledeki konumu diğer unsurların işlevlerini etkilemekte, cümleyi oluşturan unsurların işlevlerinin değişmesi ise cümle anlamının değişmesine yol açmaktadır. Örneğin,

(1) الذي يؤمن بالله وبالأخرة فهو مؤمنٌ مُهتَدٍ له الجنة

(2) الذي يؤمن بالله وبالأخرة هو مؤمنٌ مُهتَدٍ له الجنة

cümleleri arasında fâ edatının konumu dışında hiçbir fark bulunmamaktadır. Söz konusu edatın varlığı, الذي kelimesinin şart anlamında kullanıldığını göstermektedir. Fâ edatı ile başlayan kısım ise cevap cümlesidir. Dolayısıyla edatın konumu, cevap cümlesinin belirleyicisi durumundadır. Birinci cümle, “Allah’a ve ahirete iman eden kimse, kendisi için cennet var olan mühtedi bir mümindir.” anlamında; ikinci cümle ise “Allah’a iman eden ve ahirete mümin olan kimse, kendisi için cennet var olan bir mühtedir.” anlamındadır.⁹³⁰

2. Edat ve İşlevsel Çok Anlamlılık

Arap dilinde edatların büyük bir kısmı işlevsel çok anlamlılığa sahiptir. Cümle yapısı, edatın farklı anlamlarda yorumlanmasına imkân tanıyorsa bu durumda edatın varlığı, tek başına cümle anlamı üzerinde belirleyici olma özelliğini yitirmektedir. Bu durumda birden çok anlam taşıyan ve cümlede bu anlamların tümü için kullanılmış olması muhtemel olan edatın söz konusu anlamlardan hangisi için kullanıldığının tespit edilmesi, edat dışındaki karinelere bağlı hale gelmektedir. Dolayısıyla edat dışındaki karineler, edatın anlamını, edatın anlamı da cümle anlamını belirlemektedir. Söz konusu karine, sözlüksel anlam, i'râb alâmeti, cümle içindeki bir başka edat ve tonlama olabilmektedir.

Edatın hangi anlamda kullanıldığını belirleyen unsurlardan biri, edatın dâhil olduğu kelimenin sözlüksel anlamıdır. Örneğin, فَهُمْ زَيْدٌ وَالشَّرْح cümlesinde vâv edatının atıf vâvı olma ihtimalini ortadan kaldıran ve maiyet anlamında kullanıldığını belirleyen unsur, kelimenin sözlüksel anlamıdır. Çünkü edatın atıf vâvı olarak kabul edilmesi

⁹²⁹ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 153.

⁹³⁰ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu 'l-Arabiyye ve 'l-Ma'nâ*, s. 233. Benzer örnekler için bkz. Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 156.

durumunda الشرح kelimesinin sözlüksel anlamı ile cümlelerin fiili arasında uyumsuzluk ortaya çıkmaktadır. Buna göre فَهَمْ زَيْدٌ وَالشَّرْحُ (Zeyd ve şerh anladı.) cümlesindeki söz konusu uyumsuzluğun nedeni, kelimenin sözlüksel anlamının yüklendiği gramatik işleve uygun olmamasıdır. Dolayısıyla şerh kelimesinin, anlama fiilinin fâili olması mümkün değildir. Sonuç olarak gramatik ve semantik açıdan doğru cümle, vâv edatının مع anlamında kullanıldığı فَهَمْ زَيْدٌ وَالشَّرْحُ (Zeyd şerh ile birlikte anladı.) cümlesidir. Bu örnekte vâv edatının varlığının maiyet anlamı için, yokluğunun ise mef'ûl bih için bir karine olduğu görülmektedir. Nitekim edatın kaldırıldığı فَهَمْ زَيْدٌ الشَّرْحُ cümlesinde şerh kelimesi, mef'ûl bih konumundadır.⁹³¹ Edat için atıf anlamının söz konusu olabilmesi için فَهَمْ زَيْدٌ وَحَالِدٌ (Zeyd ve Hâlid anladı.) örneğinde olduğu gibi, edattan sonra fâil olmaya uygun⁹³² bir kelimenin bulunması gerekmektedir.

Edatın hangi anlamda kullanıldığını belirleyen unsurlardan biri de i'râb alâmetidir. Muhataba aktarılmak istenen anlama işaret etmek üzere mütekellim tarafından belirlenen i'râb alâmeti, mütekellim açısından belirleyen değil belirlenen durumundadır. Muhatap açısından ise i'râb alâmeti belirleyici konumdadır.⁹³³ Nitekim muhatap özellikle de okuyucu, mütekellimin hangi anlamı kastettiğini kendisine sorma imkânı olmadığında bu anlamlardan birini i'râb alâmeti ile tayin edebilmektedir. İ'râbın bu özelliği, edatın işlevsel anlamını belirleme hususunda da ortaya çıkmaktadır. Nitekim sözlüksel anlamın yetersiz olduğu durumlarda edatın işlevsel anlamını belirlemede i'râb alâmeti ön plana çıkmakta, muhatapın tercih ettiği i'râb alâmetine göre edat işlev kazanmaktadır. Buna göre,

“لا تَأْكُلِ السَّمَكَ وَتَشْرَبِ اللَّيْنَ” cümlesinde تشرب fiilinin nasb hali, musâhabeden nehyedildiğini; fiilin cezm hali, balık yeme ve süt içme eylemlerinin birlikte veya ayrı ayrı her hâlükârda yasaklandığını

⁹³¹ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 225.

⁹³² Benzer bir durum Arap dilinde bir harf-i cerrin başka bir harf-i cerrin anlamında kullanılması hususunda görülmektedir. İbn Cinnî bunun her dilsel bağlamda mümkün olamayacağını, bunu gerektiren ve uygun kılan sebeplerin bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bir harf-i cerrin başka bir harf-i cerrin anlamında kullanılabilmesi için harfin taalluk ettiği fiilin söz konusu harf-i cerle kullanılabilen başka bir fiilin anlamına sahip olması gerekmektedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 306-308.

⁹³³ Nahiv bilginlerinin, “Eğer birinci fülde amel eden harfin ikinci fülde de amel etmesini istersen ikinci fiilin birincisine atfededersin ve şöyle dersin: ...” gibi ifadelerinde söz konusu durum görülmektedir. el-Müberred, *el-Muktedab*, II, 32; Mustafa el-Galâyînî, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, II, 178.

gösterir. Fiilin ref' hali ise balık yeme eyleminin yasaklandığını ancak süt içme eyleminin serbest bırakıldığı anlamına delâlet etmektedir.”⁹³⁴

Cümledeki muzâri fiilin farklı i'râb durumlarına göre vâv edatı farklı işlevler kazanmaktadır. Edat nasb durumunda maiyyet, cezm durumunda atıf ve ref' durumunda da isti'nâf (cümlelerin öncesindeki cümle ile bağının bulunmaması) ifade etmektedir.

Edatın cümle içinde hangi anlamda kullanıldığının tespit edilmesi, bazen cümledeki başka bir edat sayesinde de mümkün olabilmektedir. Nitekim,

(1) إِنَّ مُحَمَّدًا حَاضِرٌ (Muhammed gelmiş değildir.)

(2) إِنَّ مُحَمَّدًا لَّحَاضِرٌ (Muhammed kesinlikle gelmiştir.)

cümlelerinden ikincisindeki lâm edatı, cümlelerin başındaki إِنَّ edatının nefy anlamında olmayıp tahkik (إِنَّ harfinin muhaffefi) için kullanıldığını ortaya koymaktadır.⁹³⁵

Edatın işlevsel anlamının başka bir edat yardımıyla belirlenmesi konusunda bir diğer örnek «وَلَا تُطِيعُوا أَتِمًّا أَوْ كُفُورًا» âyetidir.⁹³⁶ Buna göre أَوْ edatının belirli dilsel bağlamlarda delâlet ettiği anlamlardan⁹³⁷ biri olan ibâha (hükümün her iki unsur için de geçerli veya geçersiz kılınması) anlamı âyete uygulandığında söz konusu gruptan birine uyup diğerine uymamanın mübah kılındığı anlaşılabilecektir. Âyetten böyle bir anlam çıkarılamayacağı, dolayısıyla da edatın ibâha için kullanılmadığı açıktır. Bu durumu, iki karine ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki, cümlelerin gramatik unsurları dışında anlamın tespitinde yardımcı olan unsurlardan biri olan aklî karinedir. Nitekim Allah'ın peygamberine günahkârlara veya nankörlere boyun eğmesini mübah kılması düşünülemez. Zaten başka âyetlerde bu iki grup insana uymak yasaklanmıştır. Özetle âyetin maksadındaki açıklık (vuzûhu'l-mana), أَوْ edatının kullanılmasını mümkün kılmıştır.⁹³⁸ Nitekim âyetle aynı gramatik yapıdaki لَا تُجَالِسُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا أَوْ خَالِدًا cümlesinde muhataptan sözü edilen kimselerden hiçbirisi ile arkadaşlık etmemesi istendiğinden nehiy üç kimseyi de kapsamaktadır. Muhatabın bunlardan biri ya da hepsi ile arkadaşlık etmesi emri yerine getirmediğini gösterir. Cümlelerin bu nihai anlamı doğrudan أَوْ edatının

⁹³⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 42-43; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, III, 252; es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, I, 57; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 47; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'na ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 325.

⁹³⁵ Söz konusu işlevinden dolayı bu lâma *lâmu'l-fârîka* ve *lâmu'l-fasl* adı verilmiştir. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, IV, 127; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 67.

⁹³⁶ “Onlardan hiçbir günahkâra boyun eğme, hiçbir nanköre de.” İnsan, 76/24.

⁹³⁷ Söz konusu edatın anlamları için bkz. el-Herevî, *el-Üzhiyye*, s. 111 vd., el-Mâlikî, *Rasfu'l-Mebânî*, s. 131 vd., İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 64 vd.; el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*, s. 227.

⁹³⁸ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 70.

delâlet ettiği bir anlam değildir. Çünkü muhatap sözü edilen kimselerden birincisi ile arkadaşlığın yasaklanmasına neden olan sebebin ikinci ve üçüncü kimselerde de bulunduğunu bilmektedir.⁹³⁹ İbn Cinnî de aynı şekilde âyetten elde edilen anlamın, edatın vaz‘ı ile ilgisi olmayıp anlamsal karineye (قرينة انضمت من جهة المعنى) dayandığını, dolayısıyla da âyetin لَا تُطِيعُوا هَٰذَا الضُّرْبَ مِنَ النَّاسِ (Bu tür insanlara uyma.) şeklinde yorumlanmasının doğru olacağını ifade etmiştir.⁹⁴⁰

Söz konusu âyetle ilgili olarak şöyle bir soru sorulabilir: Âyette aklî karine ve genel bağlam yoluyla أو edatının tahyîr veya ibâha anlamı taşımadığı dolayısıyla da nehyin sözü edilen iki grup insanı da kapsadığı belirlenebilmektedir. Bu maksadı ifade etmek için neden söz konusu işleve vazedildiği anlam itibarıyla sahip olan و edatı kullanılmamıştır? Ebû Ali el-Fârisî, bu soruya söz konusu iki edatın bu tür cümlelerde birbirinin yerine geçemeyeceği ve farklı anlamlara delâlet edeceği hususu üzerinden şu şekilde cevap vermektedir:

“... لَا تُجَالِسُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا أَوْ خَالِدًا cümlesinde muhatapın emri yerine getirmemiş sayılması için sözü edilen kimselerden herhangi biri ile arkadaşlık etmesi yeterlidir. Çünkü ifadede bunlardan hiçbiri ile arkadaşlık etmemesi istenmektedir... İfade و edatı ile لَا تُجَالِسُ زَيْدًا وَعَمْرًا وَخَالِدًا şeklinde kurulduğunda ise muhatapın emri yerine getirmemiş sayılması için sözü edilen kimselerin tamamıyla bir araya gelmesi gerekir.”⁹⁴¹

Ebû Ali’nin bu ifadelerinde vâv edatının cem‘ anlamı ile ilgili bir hususa dikkat çekildiği görülmektedir. Aynı hususu vurgulayan Ebû Hayyân el-Endelusî de âyette doğrudan vâv harfi kullanılarak وَلَا تُطِيعُوا مِنْهُمْ آثِمًا وَكَفُورًا denmemesini belâgat açısından daha yüksek bir üslûp olarak nitelendirmiş ve âyetin mevcut şeklinin daha belîğ olduğunu belirtmiştir. Bu yoruma göre bu yapıdaki cümlelerde vâv edatının tercih edilmesi, edatın cem‘ anlamından dolayı cümle anlamını değiştirmektedir. Örneğin, لَا تَضْرِبْ زَيْدًا وَعَمْرًا (Zeyd’i ve Amr’ı dövme.) cümlesi, Zeyd ve Amr’ın birlikte dövülmesinin (cem‘) yasaklandığı ancak ayrı ayrı dövülebileceği anlamına da gelebilir. Buna karşın لَا تَضْرِبْ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا (Zeyd’i de dövme, Amr’ı da.) denmesi durumunda söz konusu ihtimal ortadan kalkmaktadır.⁹⁴²

⁹³⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 184; el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur’ân*, I, 285; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilu'l-Mensûra*, s. 44.

⁹⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 348.

⁹⁴¹ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilu'l-Mensûra*, s. 44.

⁹⁴² Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhîl*, VIII, 392.

Edatın ibâha anlamında kullanılmadığını gösteren diğer karine ise âyetin başındaki لا edatıdır. Çünkü nehiy anlamındaki لا edatı, ibâha anlamı taşıyan bir cümle başına geldiğinde mübah kılınan iki unsuru da içine almış olur ve ibâha ortadan kalkar. Dolayısıyla âyette her iki grup insana uymak da yasaklanmıştır.⁹⁴³ İbn Hişâm (ö. 761/1360) bu hususu,

“İbâha anlamındaki أو edatının bulunduğu bir cümle başına nehiy anlamı taşıyan لا edatı geldiğinde daha önce mübâh kılınmış hususların tamamı yasaklanmış olur. Örneğin وَلَا تُطِيعُوا مِنْهُمْ ﴿اَيُّهَا أَوْ كُفُرًا﴾ âyeti böyledir. Zira âyet, 'Bu ikisinden hiçbirine uyma.' anlamındadır. Dolayısıyla hangisine uyulsa bu ikisinden birine uyulmuş ve emrin dışında çıkmış olur. Özetle لا edatı, daha önce mübah olan şeyleri yasaklamak içindir.”⁹⁴⁴

ifadeleriyle belirtmiş, İbn Mâlik (ö. 672/1274) de nehiyden sonra gelen أو edatının ibâha anlamından çıkarak ولا anlamını kazandığını ifade ederek aynı noktaya dikkat çekmiştir.⁹⁴⁵

Edatın cümlede hangi anlamda kullanıldığını belirleyen unsurlardan biri olan tonlama hakkında çalışmanın Tonlama ve Cümle Anlamı başlığında ayrıca bilgi verilmiştir.

3. Edat ve Anlam Bulanıklığı

Edat-cümle anlamı ilişkisi, edatın cümledeki varlığı veya cümleden çıkarılması üzerinden değerlendirilebilir. Buna göre edatın cümleden çıkarılmasının cümle anlamı açısından üç sonuç doğurduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, ifadenin anlamsız bir yapı haline gelmesi; ikincisi, cümle anlamının tamamen değişmesi; üçüncüsü ise anlam bulanıklığının (lebs) ortaya çıkmasıdır.

Anlam bulanıklığı, bir sözdizimi yapısının birden çok anlambilimsel yorumunun bulunması sonucu sözdizimsel ya da sözlüksel düzeyde ortaya çıkan anlam belirsizliği demektir.⁹⁴⁶ Edatın varlığı cümleye ilişkin birden fazla anlam ihtimalini ortadan kaldırılabilmektedir. Örneğin ﴿لَا تَقْتُلُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحَتَكُمْ بِعَذَابٍ﴾ âyetinde⁹⁴⁷ Allah’a iftira etmek, kökün kesilmesine sebep kılınmış ve bu sebep-sonuç ilişkisi fâ edatı ile

⁹⁴³ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Meânî*, s. 231.

⁹⁴⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 64-65.

⁹⁴⁵ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Meânî*, s. 230.

⁹⁴⁶ İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 65; Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 35; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 32; Abdulkâdir Abdusseyid Ahmed, *Vesâilu Emni'l-Lebs fi'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 7;

⁹⁴⁷ “Allah’a karşı yalan uydurmayın; sonra bir azap ile kökünüzü keser.” Tâ-Hâ, 20/61.

gösterilmiştir. Söz konusu edatın cümleden çıkarılması durumunda fiil, üç farklı ihtimale de açık hale gelmekte, bu da anlam bulanıklığına yol açmaktadır. Söz konusu ihtimaller şu şekildedir:

Birinci ihtimale göre fiil, nehyin cevabı olarak meczûmdur. Bu durumda âyet, لَا تَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا يُسْحَنُكُمْ بِعَذَابٍ “Allah’a karşı yalan uydurmayın ki bir azap ile kökünüzü kessin.” şeklindedir. Burada fiilin cezmedilmesi konusunda anlamsal bir engel⁹⁴⁸ ortaya çıkmaktadır.

İkinci ihtimalde fiil, müste’nife olarak merfûdur. Buna göre âyet, لَا تَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ “Allah’a karşı yalan uydurmayın. Bir azap ile kökünüzü keser.” anlamındadır. Burada Allah’a yalan isnad etmek, azabın sebebi kılınmış değildir.

Üçüncü ihtimale göre ise fiil yine merfûdur; ancak كَذِبٌ kelimesinin sıfatıdır. Dolayısıyla يُسْحَنُ fiilinin fâili, mecazen “yalan” kelimesidir. Bu durumda âyet, لَا تَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا يُسْحَنُكُمْ بِعَذَابٍ “Allah’a karşı bir azap ile kökünüzü kesecek olan yalan uydurmayın.” şeklindedir.

Edatın varlığı, söz konusu üç ihtimali ortadan kaldırarak يُسْحَنُ fiilinin لَا تَقْتَرُوا fiilinin cevabı olarak nasb durumunda olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla لَا تَقْتَرُوا ifadesi ile فَيُسْحَنُكُمْ ifadesi arasında sebep sonuç ilişkisi kurulmaktadır.

VI. RABT VE CÜMLE ANLAMI

A. RABT: TANIM VE TÜRLER

1. Rabt Kavramının Tanımı ve Mahiyeti

Rabt, iki dilbirim arasında bağlamsal ve gramatik bir ilişki oluşturmaktır.⁹⁴⁹ Söz konusu ilişkiyi gösteren unsura râbıt denir. Râbıt, cümle yapısının bütünlüğünün sağlanması ve anlamın tamamlanması için iki cümle veya iki ismi birbirine bağlayan unsurdur. Arap dilinde haber cümlesi, hâl cümlesi, sıfat cümlesi, sıra cümlesi gibi on bir gramatik yapı, râbıta ihtiyaç duymaktadır.⁹⁵⁰

Erken dönem nahiv kaynaklarında rabt kavramının ta’lik kavramı ile birlikte kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Sîbeveyh, talep ifade eden muzâri fiilin cevabı

⁹⁴⁸ Çalışmanın dördüncü bölümündeki Anlam ve Gramatik Kuralda Kapsam Geçerliliği başlığına bakınız.

⁹⁴⁹ Mustafa Humeyde, *Nizâmu'l-İrtibât ve'r-Rabt fî Terkîbi'l-Cumleti'l-Arabiyye*, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut, 1997, s. 143.

⁹⁵⁰ Râbıt unsura ihtiyaç duyan dilsel birimler için bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 556; Muhammed İbrahim Ubâde, *Mu'cemu Mustalahâtî'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Arûz ve'l-Kâfiye*, s. 136; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 213.

konusunda “Araplar, ceza anlamı kastettiklerinde ikinci fiili, mutlak surette birinci fiile bağlamışlardır (ta’lîk).”⁹⁵¹ ifadelerini kullanmaktadır. İbnu's-Serrâc Arap dilinde bazı harflerin iki isim, iki fiil veya iki cümleyi birbirine bağlama işlevine sahip olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵² Abdulkâhir el-Curcânî ise farklı yerlerde hem rabt hem de ta’lîk kavramlarını kullanmıştır.⁹⁵³

Rabtın amacı, cümle unsurları arasındaki bütünlüğü sağlayarak muhatabın hafızasını canlı tutmaktır.⁹⁵⁴ Dolayısıyla rabt söz konusu olan unsurlar arasında uyum bulunmalıdır. Aksi takdirde iki unsurun birbirine bağlanması mümkün değildir. Örneğin ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ âyetinde⁹⁵⁵ منهم ifadesinin, باب kelimesinin sıfatı olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü هم zamiri ile باب kelimesi arasında uyum bulunmamaktadır. Dolayısıyla منهم ifadesi, جزء kelimesinin hali olmalıdır. Aslında لكل şeklinde sıfat olan ifade, takdim edildikten sonra hâl olmuştur. Sonuç olarak ifade “kâfirlerden bir kesim” demektir.⁹⁵⁶

Bazı araştırmacılar, rabtın işlevlerini, bütünlüğü olmayan ifadelerdeki boşluğu (infisal) doldurma ve kastedilmeyen bir anlama neden olan bütünlüğü (irtibat) ayırma şeklinde iki açıdan ele almışlardır.⁹⁵⁷

2. Rabt Türleri

Arap dilinde çeşitli rabt yolları bulunmaktadır. Bunlar genel olarak tekrar ile yapılan rabt, zamir yoluyla gerçekleştirilen rabt ve edat kullanılarak yapılan rabt şeklinde sınıflandırılmaktadır.⁹⁵⁸

Rabt konusunda asıl olan lafzın tekrar edilmesidir. Gramatik anlamda rabt işlevinin yanında te’kîd, teşvik ve tenbih gibi anlatımbilimsel (üslûbî) amaçlar taşıyan⁹⁵⁹ tekrar, bazı durumlarda zorunlu hale gelmektedir. Örneğin ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ﴾

⁹⁵¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 93-94.

⁹⁵² İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, 42.

⁹⁵³ el-Curcânî, Abdulkâhir b. Abdîrahmân, *Şerhu'l-Cumel fi'n-Nahv*, Tahkik: Hatice Muhammed Huseyn, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), yy., 1408/1987, s. 161; el-Curcânî, *Delâilu'l-Îcâz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 16.

⁹⁵⁴ Temmâm Hassân, *el-Beyân fi Ravâi'l-Kur’ân*, I, 128.

⁹⁵⁵ “Onun (cehennem) yedi kapısı vardır. Her bir kapı için onlardan (kâfirlerden) bir kesim vardır.” Hicr, 15/44.

⁹⁵⁶ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İrâbi'l-Kur’ân*, II, 51; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma’nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 215.

⁹⁵⁷ Mustafa Humeyde, *Nizâmu'l-İrtibât ve'r-Rabt fi Terkîbi'l-Cumleti'l-Arabiyye*, s. 144.

⁹⁵⁸ Haberi mübtedâya bağlayan râbit unsurların listesi için bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 551.

⁹⁵⁹ el-Kazvînî, *el-Îzâh fi Ulûmi'l-Belâga*, s. 153.

âyetindeki⁹⁶⁰ iki “nefs” kelimesi, farklı gerçekliklere delâlet etmektedir.⁹⁶¹ Lafzın tekrarı yerine zamirin kullanıldığı لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْهُ şeklindeki ifade ise anlamca tamamen farklıdır. Dolayısıyla birinci mezkûrun medlûlü ile ikincinin medlûlünün farklı olması, lafzın tekrarını zorunlu hale getirmiştir. Bununla birlikte anlamın tekrarının lafzın tekrarına ihtiyaç bırakmadığı durumlarda lafız tekrar edilmemektedir. Nitekim تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا ﴿﴾ âyetinde⁹⁶² mübtedâ (تحية) ve haberin (سلام) aynı gerçekliği ifade etmesi, lafzın tekrarına ihtiyaç bırakmamıştır. Özetle, irtibatlı ifadeler arasına uzun kelimeler girdiğinde unutma veya bağıntı zaafını ortadan kaldırmak veya tekrar edilen lafızların farklı gerçekliklere delâlet ettiğini belirtmek üzere tekrar yapılmaktadır. Lafzın tekrarının çirkin (kubh) ya da zor (taazzür) olduğu durumlarda ise tekrar yerine diğer rabt yöntemleri devreye girmektedir. Bunların ilki, zamir ile rabt yöntemidir.⁹⁶³

Arap dilinde zamir, bir kelime türü olarak şahıs zamirlerini, işaret isimlerini ve ism-i mevsûlîleri içine alacak şekilde üst bir kategoriye ifade edebilmektedir.⁹⁶⁴ Zamir ile yapılan rabt ifadesinde zamir kelimesi ile klasik dil ilimlerinde mübhemât başlığı altında incelenen söz konusu üç kelime grubu kastedilmektedir.

Zamir ile yapılan rabt, tekrar ile yapılan rabtın alternatifidir. Lafzın tekrarı yerine zamir kullanılması, hiffet, ihtisar ve iktisar ortaya çıkarmaktadır.⁹⁶⁵ Râbıt durumundaki şahıs zamiri, mezkûr bir kelimeye veya bir mefhûma ait olabilmektedir. Başka bir ifade ile zamirin mercii sarîh bir kelime olabileceği gibi fiilden elde edilen bir anlam da olabilir. Nitekim فَإِنْ تَبُتُّمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴿﴾ âyeti⁹⁶⁶ demektir. Râbıt mezkûra ait olduğunda şahıs, sayı ve cins itibarıyla uyum gerekmektedir.⁹⁶⁷

Zamir ile merci arasında lafız itibarıyla olduğu gibi maksat açısından da uyum bulunmalıdır. Söz konusu iki hususta uyum bulunduğu zamir kullanılması, lafzın tekrar edilmesinde ortaya çıkacak çirkinliği de önlemiş olmaktadır. Nitekim وَظَنَّ دَاوُودُ ﴿﴾ âyetindeki⁹⁶⁸ ifadesinde râbıt konumunda bulunan zamir (و) Davud’a aittir.

⁹⁶⁰ “Öyle bir günden korunun ki hiçbir kimse hiçbir kimse namına bir şey ödeyemez.” Bakara, 2/48.

⁹⁶¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 365;

⁹⁶² “Orada onların birbirlerine esenlik dilemeleri, selam’dır.” Yûnus, 10/10.

⁹⁶³ Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I, 189-190; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 131-138.

⁹⁶⁴ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 108.

⁹⁶⁵ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 137.

⁹⁶⁶ “Eğer tövbe ederseniz bu sizin için hayırlıdır.” Tevbe, 9/3.

⁹⁶⁷ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 10; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 215; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 150.

⁹⁶⁸ “Davut kendisini imtihan ettiğimizi düşündü.” Sâd, 38/24.

Lafız itibarıyla aynı olan iki kelimenin maksatça farklı olması durumunda ise anlam bulanıklığının ortadan kaldırılması adına tekrar zorunlu hale gelmektedir. Örneğin ﴿لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ âyetindeki⁹⁶⁹ tekrar, söz konusu amaca yöneliktir.⁹⁷⁰

Zamir ile merci arasında lafız itibarıyla olduğu gibi maksat açısından da uyum bulunması durumunda farklı anlamlar ifade etme amacıyla şahıs zamiri yerine farklı rabt yöntemleri kullanılabilir. Bunlardan biri râbit olarak işaret isminin tercih edilmesidir. Dolayısıyla işaret isminin râbit olduğu cümlelerde onu zamir ile değiştirmek cümle yapısına hâkim olan kurallar açısından mümkündür.⁹⁷¹ Ancak zamir yerine işaret isminin kullanılmasında bazı anlamsal amaçlar söz konusudur.⁹⁷² Örneğin ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ âyetinde⁹⁷³ râbit olarak هم zamiri yerine أُولَئِكَ isminin kullanılması, söz konusu kimselerin işaret isminden sonra ifade edilen neticeye öncesinde zikredilen özellikler sayesinde ulaştıklarını vurgulamak içindir.⁹⁷⁴

Zamir ile merci arasında lafız itibarıyla olduğu gibi maksat açısından da uyum bulunması durumunda farklı anlamlar ifade etmek amacıyla şahıs zamiri yerine kullanılan rabt yollarından biri de mevsûl ile yapılan rabt türüdür. Zamirin mercii, medih veya zemme konu edilmek istendiğinde rabt mevsûl ile yapılmaktadır. Bu durum, ism-i mevsûlleri kelime türü olarak zamir kabul eden modern dilbilimciler tarafından iki zamir arasında (şahıs zamiri ile mevsûl zamiri) yapılan bir tercih olarak kabul edilmektedir. Örneğin ﴿وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ âyetinde⁹⁷⁵ zamir tercih edilerek يقولون ifadesi kullanılmamış, söz konusu kimselerin kâfir olmaları sebebiyle yerildiklerini ifade etmek üzere يقول الذين كفروا ifadesi kullanılmıştır.⁹⁷⁶

Söz konusu üç zamir türü (şahıs, işaret ve mevsûl) ile zamîru'l-fasl, zamîru's-şe'n ve bir takım sözlüksel unsurlar, “ihâlâ” (الإحالة) kavramı kapsamında

⁹⁶⁹ Bakara, 2/48.

⁹⁷⁰ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 138.

⁹⁷¹ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 140.

⁹⁷² el-Kazvînî, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, s. 44 vd.

⁹⁷³ “Bunlar işte, rablerinden bir hidayet üzeredirler.” Bakara, 2/5.

⁹⁷⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 158.

⁹⁷⁵ “İçlerinden kimi de vardır, seni Kur'ân okurken dinler fakat biz onların kalplerine onu zevkiyle anlamalarına mâni kabuklar geçirmişizdir. Kulaklarında da bir ağırlık vardır. Her mucizeyi görseler de iman etmezler. Hatta sana geldiklerinde seninle cidal yapamaya kalkışarak der ki o hak tanımaz kâfirler, bu eskilerin masallarından başka bir şey değil.” En'âm, 6/25.

⁹⁷⁶ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 141-142.

değerlendirilmektedir.⁹⁷⁷ İhâle, Arap gramerinde bir dilsel birimin başka bir dilsel birimin yerine kullanılması anlamına gelmektedir. *el-İhâletu'n-nahviyye* (anaphora) şeklinde de ifade edilen kavram,⁹⁷⁸ Türkçe’de *artgönderim*, *yinelem* gibi kavramlarla karşılanmakta ve “*sözcede daha önce kullanılmış bir biçime (öncül), daha sonra gelen bir öge (özellikle de bir adıl) aracılığıyla gönderme yapılması sonucu gerçekleşen sözdizimsel süreç*” veya “*bir dil biriminin tümcede daha önce kullanılan bir birimle bağlantısını gösteren dilbilgisi ilişkisi*” olarak tarif edilmektedir.⁹⁷⁹ Dolayısıyla “ihâle râbitları” (الروابط الإحالية) terimi ile yukarıda ifade edilen unsurlar kastedilmektedir.

Arap dilinde rabt olgusu, edat yoluyla da gerçekleştirilmektedir. Edat ile rabt konusu, kelime edatları ve cümle edatları şeklinde iki başlıkta ele alınabilir. Mecnûrunu fiile bağlayan harf-i cerler, iki kelimeyi birbirine bağlayan atıf edatları, mef’ûl meahî fiile bağlayan vâv, kelime edatları ile yapılan rabt konusuna örnek olarak gösterilebilir. Bu anlamda ismin başına gelen tanımlık, üç farklı işlevi ile (mevsûl, ahd, cins) zamirin yerine rabt sağlayabilmektedir. Örneğin ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ âyetinde⁹⁸⁰ müştak ismin (كافرين) başında mevsûl anlamında kullanılmış olan tanımlık, zamirin rabt işlevini üstlenmiştir. Nitekim عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ifadesi, عَدُوٌّ لَهُمْ anlamındadır ve Allah’ın onlara küfürleri nedeniyle düşman olduğunu ifade etmek üzere zâhir isim zikredilmiştir.⁹⁸¹ Benzer şekilde ahd-i zikrî anlamındaki tanımlık da zamir yerine rabt işlevinde kullanılabilmektedir. Örneğin, رأيتُ رجلاً فسلمتُ على الرجل ifadesindeki فسلمتُ على الرجل ifadesi, فسلمتُ عليه anlamındadır. Cins anlamındaki tanımlığın zamirin yerine rabt işlevi yerine getirmesi konusunda ise ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ âyeti⁹⁸² örnek olarak gösterilebilir. Buna göre نهى النفس ifadesi, نهى نفسه anlamındadır.⁹⁸³

Cümle edatları dâhil oldukları cümledeki tüm unsurlar üzerinde anlamsal etki ortaya çıkarmak suretiyle rabtın temel işlevi olan dilsel bütünlüğün sağlanmasına yardımcı olmaktadır. Nitekim şart ve kaseb gibi cümlelerin cevaplarında bulunan edatlar

⁹⁷⁷ Temmâm Hassân, “Zâhiratu'r-Rabt fi't-Terkibi ve'l-Üslûbi'l-Arabî”, *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye*, Kahire, 1988, S. 63, s. 15; Saîd Hasen Buhayrî, *Dirâsât Lugaviyye Tatbikiyye fi'l-Alâka beyne'l-Binye ve'd-Delâle*, s. 96, 109.

⁹⁷⁸ Muhammed Hasen Bâkellâ vd.; *Mu'cemu Mustalahâtî İlmî'l-Lugati'l-Hadîs*, s. 1.

⁹⁷⁹ Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 224; İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 34.

⁹⁸⁰ “Her kim Allah’a, onun meleklerine, peygamberlerine, Cebrail’e ve Mikail’e düşman olursa bilsin ki Allah da kâfirlerin düşmanıdır.” Bakara, 2/98.

⁹⁸¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 303; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 143.

⁹⁸² “Her kim de Rabbinin makamından korkmuş ve nefsinin boş heveslerden menetmiş ise...” Nâzi‘ât, 79/40.

⁹⁸³ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 234; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 147-148.

hem muhtemel anlam bulanıklığını giderme hem de cümleleri birbirine bağlama işlevlerine sahiptir.⁹⁸⁴

Dilbirimler arasında bağlamsal ve gramatik bir ilişki oluşturma konusunda birleşen zamir ve edat, söz konusu ilişkinin niteliği hususunda farklılık göstermektedir. Nitekim,

“Arap dili, iki anlam arasındaki infisal veya irtibat hususunda bir anlam bulanıklığı ihtimalinde lâfzî bir araca başvurur. Söz konusu lâfzî araç ya bâriz bir zamir ve onunla benzer işlevi olan işârî unsurlardan (ism-i mevsûl ve ism-i işaret) biri ya da rabt edatlarından biri olur. Ancak zamirle yapılan rabt, edatla yapılan rabttan farklıdır. Nitekim zamirle yapılan rabtın işlevi; zamirin, öncülün tekrar edilmesi ile olan ilişkisinin bir sonucudur. Edatın rabttaki işlevi ise onun atıf, şart veya istisnâ gibi gramatik anlamları özetlemesinin sonucu olarak ortaya çıkar.”⁹⁸⁵

İfadelerinde zamir kullanılarak gerçekleştirilen rabt ile edat yoluyla yapılan rabt arasındaki farkın işlevsel yönü vurgulanmaktadır.

Arap dilinde tekrar, zamir ve edat dışında rabt yollarının da bulunduğu ifade edilmektedir. Bunlardan biri olan mutâbaka karinesi, çalışmada ayrı bir başlıkta ele alındığı için burada tekrar edilmeyecektir. Rabt yollarından biri olarak ifade edilen istibdal ise ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ âyetinde⁹⁸⁶ olduğu gibi, lafzın tekrarı yerine başka bir kelime ile değiştirilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim âyette وَازِرَةٌ kelimesi yerine أُخْرَى kelimesi kullanılmıştır. İstibdal suretiyle yapılan bu rabt, tekrarın bir alternatifi olması ve cümlede daha önce kullanılmış birimin (öncül) yerine kullanılması bakımından 'ihâle' kavramına dâhil olmaktadır.⁹⁸⁷

B. RABTIN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

1. Rabt ve İ'râb Konumu

Arap dilinde haber, sıfat, hâl ve sıra cümlelerinde sırasıyla mübtedâya, mevsûfa, sâhibu'l-hale ve mevsûle ait bir râbıt bulunmak zorundadır.⁹⁸⁸ Mübtedânın haber olarak tekrar edilmesi veya haberin mübtedâ ile aynı anlamda olması durumunda ise râbıt unsura ihtiyaç ortadan kalkmaktadır. Örneğin, كَلَامِي لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ cümlesindeki haber cümlesinde

⁹⁸⁴ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 154.

⁹⁸⁵ Mustafa Humeyde, *Nizâmu'l-İrtibât ve'r-Rabt fî Terkîbi'l-Cumleti'l-Arabiyye*, s. 195-196.

⁹⁸⁶ “Hiçbir günahkâr, bir başka günahkârın yükünü taşımaz.” En'âm, 6/164.

⁹⁸⁷ Süleyman Bûras, “el-Karâinu'l-Alâikiyye ve Eseruhâ fî'l-İttisâk”, *Câmiatu'l-Hâc, Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezayir, 2009, s. 140.

⁹⁸⁸ Râbıt unsura ihtiyaç duyan dilsel birimler için bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 556; Muhammed İbrahim Ubâde, *Mu'cemu Mustalahâti'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Arûz ve'l-Kâfiye*, s. 136.

(لا إله إلا الله) mübtedâya (كلامي) ait bir zamir bulunması zorunlu değildir. Râbıtın bulunmadığı cümlelerde farklı gramatik yorumlar söz konusu olmakta ve farklı i'râb ihtimalleri ortaya çıkmaktadır. Nitekim ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِن كُنْتُمْ﴾⁹⁸⁹ âyetinde bir yoruma göre ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ ifadesi mübtedâ-haberdan oluşan bir cümle ve يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ ifadesi de fiil-fâilden oluşan ayrı (müste'nife) bir cümle olarak kabul edilmektedir. İkinci bir yoruma göre ise ذَلِكُمْ kelimesi mübtedâ ve الشَّيْطَانُ يَخُوفُ cümlesi ise onun haberi konumundadır. Ancak bu ikinci yorum haber cümlesinde mübtedâya ait zamir bulunması zorunluluğu nedeniyle eleştirilmiştir. Nitekim bu yorumun kabul edilebilmesi için أَوْلِيَاءَهُ ifadesindeki zamirin şeytana değil ذَلِكُمْ kelimesine ait olması gerekmektedir. Aksi takdirde söz konusu haber cümlesinde (الشَّيْطَانُ يَخُوفُ أَوْلِيَاءَهُ) mübtedâya (ذَلِكُمْ) ait bir zamir kalmayacaktır. Bu da dilin cümle yapısına hâkim olan kurallar açısından mümkün değildir.⁹⁹⁰

Rabıtın edat ile yapılması durumunda edatın varlığı, dâhil olduğu cümlelerin gramatik anlamı üzerinde belirleyici olmaktadır. Örneğin, (يَمِينُ بِاللَّهِ لَا أَهْتَدِي إِلَى الْخَيْرِ) (Yemin olsun ki hayra yöneleceğim.) ifadesindeki cevap cümlesinde râbıt olarak lâm edatı ve ona bağlı olarak da te'kîd nunu bulunmaktadır. Edatın cümleden çıkarılması durumunda oluşacak (بِاللَّهِ أَهْتَدِي إِلَى الْخَيْرِ) (Ancak Allah sayesinde hayra yönelirim.) cümlesinde câr-mecrûr (بِاللَّهِ), lafızca kendisinden sonraki fiile (أَهْتَدِي) müteallak olmakta ve cümlelerin anlamı tamamen değişmektedir. Bir önceki cümlede ise söz konusu câr-mecrûr (بِاللَّهِ), mahzûf bir kasef fiiline (أَقْسِمُ) müteallaktır. Benzer bir durum şart cümlesinin cevabında da görülmektedir. Örneğin ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾⁹⁹¹ âyetinde fâ edatı ile yapılan rabt, edatın dâhil olduğu cümlelerin i'râb konumunu belirlemektedir. Buna göre şartın cevabı konumundaki لَا غَالِبَ لَكُمْ cümlesi, rabt işlevine sahip edatın cümleden çıkarılması durumunda hâl cümlesi olarak i'râb edilebilecek ve şart için başka bir cevap cümlesi söz konusu olacaktır.⁹⁹²

Söz konusu örnekler, rabt olgusunun cümlede anlam bulanıklığının giderilmesi hususundaki önemini ortaya koymaktadır.

⁹⁸⁹ “İşte size şeytan. O yalnız kendi dostlarını korkutur. Eğer inananlarsanız onlardan korkmayın, benden korkun.” Âl-i İmrân, 3/175.

⁹⁹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 662; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 608; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, III, 125-126.

⁹⁹¹ “Allah size yardım ederse hiç kimse size galip gelemez.” Âl-i İmrân, 3/160.

⁹⁹² Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'il-Kur'ân*, I, 154-156.

2. Rabt ve Anlam Bulanıklığı

Cümlede muhtemel anlam bulanıklığını önleme yollarından biri rabt olgusudur. İki veya daha fazla anlam ihtimali bulunan bazı cümlelerde rabt edatı, cümlenin anlamını tayin edebilmektedir. Örneğin, لَوْلَا زَيْدٌ كَثُرَ مَالُ أَبِيهِ مَا أَجْزَلَ الْعَطَاءُ cümlesine ilişkin iki ihtimalden birincisi,

- لَوْلَا زَيْدٌ : Eğer Zeyd olmasaydı,
كَثُرَ مَالُ أَبِيهِ : Babasının parası çok olurdu. (cevap cümlesi)
مَا أَجْزَلَ الْعَطَاءُ : Zeyd o kadar çok harcadı ki!

şeklinde; ikincisi,

- لَوْلَا زَيْدٌ كَثُرَ مَالُ أَبِيهِ : Eğer Zeyd'in babasının çok parası olmasaydı,
مَا أَجْزَلَ الْعَطَاءُ : Çok harcamazdı. (cevap cümlesi)

şeklindedir. Cümleye râbıt olarak lâm edatının eklenmesi, cevap cümlesini belirleyecek ve anlam bulanıklığını gidererek söz konusu iki ihtimalliliği ortadan kaldıracaktır. Nitekim لَوْلَا زَيْدٌ كَثُرَ مَالُ أَبِيهِ مَا أَجْزَلَ الْعَطَاءُ (Eğer Zeyd olmasaydı, babasının parası çok olurdu. Zeyd o kadar çok harcadı ki!) ve لَوْلَا زَيْدٌ كَثُرَ مَالُ أَبِيهِ لَمَا أَجْزَلَ الْعَطَاءُ (Eğer Zeyd'in babasının parası çok olmasaydı çok harcamazdı.) cümleleri farklı ihtimallerin olmadığı ve anlam bulanıklığının bulunmadığı cümlelerdir.⁹⁹³

Rabt, cümle anlamı üzerinde râbıtın varlığı veya yokluğu üzerinden etkili olduğu gibi türü bakımından da belirleyici olabilmektedir. Nitekim rabtın lafzın tekrarı veya zamir ile yapılması, rabta konu olan unsurların farklı gramatik işlevler kazanmasına yol açabilmektedir. Örneğin ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ âyetinde⁹⁹⁴ rabt, Allah lafzının tekrarı ile gerçekleşmiştir. Bu tercih, lafza-i celalin tekrar edildiği وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ cümlesinin müste'nife olduğunu göstermekte ve farklı gramatik anlamlara engel olmaktadır. Nitekim lafzın tekrarı yerine وَهُوَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ şeklinde zamir ile rabt yapılması durumunda söz konusu ifade için hâl cümlesi olma ihtimali ortaya çıkacak ve anlam değişecektir.⁹⁹⁵

⁹⁹³ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'il-Kur'ân*, I, 155.

⁹⁹⁴ “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin. Allah azizdir, hakimdir.” Mâide, 5/38.

⁹⁹⁵ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'il-Kur'ân*, I, 131.

VII. TEDÂM VE CÜMLE ANLAMI

Cümle anlamının tespitinde etkili olan gramatik unsurlardan biri de tedâmdır. Tedâm gramer çalışmaları yanında belâgat ve üslûp çalışmalarının da konusu olmuştur. Çalışmada söz konusu iki yaklaşıma kısaca değinildikten sonra gramer çalışmalarının konusu olan tedâm türünün cümle anlamı üzerindeki etkisi değerlendirilecektir.

A. TEDÂM: TANIM VE TÜRLER

1. Tedâm Kavramının Tanımı ve Mahiyeti

Bir nesneyi bir şeyin yanına katmak ve terfik etmek anlamındaki (الضَّمّ) masdarından türetilmiş olan “tedâm” (التَّدَام) sözcüğü, terim olarak *iki veya daha fazla dilsel ögenin birbirini zorunlu olarak gerektirmesi (istilzam); sözcükler arasındaki doğal dizimsel bağıntı (terâbut ufkî) veya bir kelimenin doğal dilsel bağlamda diğer kelimelerle olan birlikteliği (rifka: eşdizimlilik) şeklinde tanımlanmaktadır.*⁹⁹⁶

Tedâm, rütbe ve rabt unsurları ile birlikte cümle kuruluşunun ve cümle ögeleri arasında söz konusu olan birleştirme işlemlerinin temel bileşenlerinden biri olarak *rasf* çatı kavramı altında da ele alınmaktadır. Kavramın gramatik açıdan ele alındığı bu değerlendirmede *rasf* (er-rasf en-nahvî) olgusu; rütbe, rabt ve tedâm olmak üzere üç unsuru kapsamaktadır.⁹⁹⁷ Bunlardan tedâm ile rütbe arasında umum-husus ilişkisi bulunmaktadır. Buna göre rütbe, tedâm kavramının altında değerlendirilir. Nitekim aralarında tedâm ilişkisi bulunmayan iki dilsel unsur arasında rütbeden söz etmek mümkün değildir. İki dilsel unsur arasında rütbeden söz edildiğinde bu, söz konusu unsurlar arasında tedâm ilişkisi bulunduğunu göstermektedir.⁹⁹⁸

Tedâm kavramı, kelimeler arasındaki dizimsel bağıntı veya kelimenin diğer kelimelerle olan birlikteliği şeklinde tanımlandığında İngilizce *collocation* teriminin karşılığı olmak üzere Arap dilinde kullanılan *rasf* (dizim/eşdizim), *musâhabe lafziyye* (düzenli kelime birlikteliği), *iktirân* (birliktelik), *intizâm/tetâbu* (düzenlilik/sıralılık) *münâsebe mu‘cemiyye* (sözlüksel anlam uyumu) ve *tevârüd* (kelime birlikteliği) gibi kavramlarla ilişkili hale gelmektedir. Nitekim eşdizimlilik, *bir dildeki herhangi bir kelimenin diğer kelimelerle dizilişi* şeklinde tanımlanmaktadır. Örneğin, منصهر

⁹⁹⁶ Nâdiye Ramazan en-Neccâr, "et-Tedâm ve't-Te‘âkub fi'l-Fikri'n-Nahvî", *Ulûmu'l-Luga*, Kahire, 2000, c. III, S. 4, s. 105.

⁹⁹⁷ Temmâm Hassân, *İctihâdât Lugaviyye*, s. 46.

⁹⁹⁸ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 216.

(erimiş/ergimiş) kelimesi; demir, bakır, altın ve gümüş gibi kelimelerin oluşturduğu grup ile birliktelik göstermektedir. Benzer şekilde Türkçe’de yemek yemek, toplantı yapmak, konferans düzenlemek gibi kelime birliktelikleri bulunmaktadır.⁹⁹⁹

Tedâm kavramı, iki veya daha fazla dilsel unsurun birbirini zorunlu olarak gerektirmesi şeklinde tanımlandığında ise gramatik açıdan ele alınmış olmaktadır. Bu da çalışmanın bu bölümünün konusunu oluşturan tedâm türüdür.

2. Tedâm Türleri

Tedâm kavramının; kelimenin sözlüksel ve işlevsel anlamları ile ilişkili olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Bunlardan birincisine sözlüksel tedâm (التضام المعجمي), ikincisine gramatik tedâm (التضام النحوي) adı verilmektedir.¹⁰⁰⁰ Tedâm, herhangi bir sınırlama olmadan mutlak olarak ele alındığında sözlüksel ve gramatik tedâm türlerine ilişkin *iftikâr*, *ihtisâs*, *vasl*, *zîkr*, *telâzum*, *münâsebe mu‘cemiyye*, *münâsebe zihniyye* ve *tenâfî* gibi farklı kavramları içine almaktadır.¹⁰⁰¹ Tedâm türleri içinde yeri geldikçe söz konusu kavramlara değinilecektir.

a. Sözlüksel Tedâm

Sözlüksel tedâm, kelimelerin belli gruplar içindeki dizilimi (intizâm), belirli dilsel birliktelikler oluşturması (tevârüd) veya belirli kelimelerle bir araya gelmemesi (tenâfûr) anlamlarında kullanılmaktadır. Nitekim belirli fiiller, belirli isimlerle kullanılabilmektedir. Örneğin, انْكَسَرَ الْخَيْطُ (İp kırıldı.) cümlesi, kelimeleri arasında tenâfûr bulunan ve gramatik doğruluğa sahip olsa da semantik geçerliliği bulunmayan bir cümledir. Kelimenin (خيٲ) sözlüksel anlamı ile yüklendiğı gramatik işlev (انكسر) fiilinin fâili olma) arasında uyumsuzluk vardır. Doğru cümle, ilgili fiile uygun semantik alana ait cam, porselen, kemik gibi isimlerle kurulan cümledir. Benzer şekilde قَرَأَ الْحَجْرُ دَمَ النَّخْلَةِ (Taş, hurma ağacının kanını okudu.) cümlesinde okuma eylemi ile taş ve kan arasında,

⁹⁹⁹ Krishnamurthy, Ramesh, “Collocations”, *Encyclopedia of Language and Linguistics*, I-XIV, Elsevier, 2005, II, 596; Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Dilâle*, s. 74; Riddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk*, s. 197; Palmer, *Semantik*, s. 120; İmer-Kocaman-Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, s. 61, 123; Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 94; Muhammed Hasen Bâkellâ vd., *A Dictionary of Modern Linguistic Terms*, s. 11; Muhammed Hasen Abdulazîz, *el-Musâhabe fi't-Ta'biri'l-Lugavî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1990, s. 11; Hamâde Muhammed Abdulfettâh, *el-Musâhabetu'l-Lugaviyye ve Eseruhâ fî Tahdîdî'd-Delâle fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ezher Üniversitesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 2007, s. 28-29, 80-83.

¹⁰⁰⁰ Nâdiye Ramazan en-Neccâr, "et-Tedâm ve't-Te'âkub fi'l-Fikri'n-Nahvî", s. 105.

¹⁰⁰¹ Temmâm Hassân, *İctihâdât Lugaviyye*, s. 46.

kan ile hurma ağacı arasında uyumsuzluk bulunmaktadır. Bu durum *münâsebe mu‘cemiyye* (sözlüksel anlam uyumu) kavramı¹⁰⁰² ile ifade edilmektedir. Sözlüksel tedâm kavramının ilişkili olduğu bir diğer kavram, mantıksal gereklilik (الاستدعاء المنطقي) kavramıdır. Mantıksal gereklilik, cümle unsurlarının i‘râbı üzerinde belirleyici olabilmektedir. Buna göre قَتَلَ زَيْدٌ نَفْسًا (Zeyd bir kimseyi öldürdü.) cümlesinde mef‘ûl konumunda bulunan نَفْسًا kelimesinin, طَابَ زَيْدٌ نَفْسًا (Zeyd ruh bakımından güzeldir.) cümlesinde temyiz olarak i‘râb edilmesinin nedeni, söz konusu mantıksal gerekliliktir. İsmi kendi manasındaki başka bir isme muzâf olamaması, masdariyye edatı olan اَنْ edatının عَسَى gibi câmid fiillerin başına gelememesi, klasik kaynaklarda sözlüksel tedâm olgusuna ilişkin kurallardır.¹⁰⁰³

Gramerden ziyade belâgat ve üslûp çalışmalarının konusu olan bu tür tedâm, *tevârüd* olarak adlandırılmakta ve cümle kuruluşunda herhangi bir lafzın, aralarındaki semantik uyumdan dolayı, başka bir lafız ile birlikte kullanılmaya uygun olması anlamına gelmektedir. Nitekim جَاءَ الرَّبِيعُ (Bahar geldi.) cümlesinde gramatik açıdan fiil-fâil gerekliliği (telâzum) dile getirilebileceği gibi özel olarak “bahar” ve “geldi” kelimeleri arasındaki uyum (tevârüd) üzerinde de durulabilir. Bu da ikinci yaklaşımın gramatik olmayıp üslûba ilişkin olduğunu gösterir.¹⁰⁰⁴

Sözlüksel tedâm ile ilgili kavramlardan biri de *münâsebe zihniyye* kavramıdır. Kavram, cümleye ilişkin müstakim-muhal ayrımı ile doğrudan ilgilidir. Buna göre “Yarın sana geldim.” cümlesindeki çelişkinin nedeni, cümlede söz konusu düşünsel uyumun kaybolmasıdır. Müstakim nitelendirmesinin temel şartı olan söz konusu uyum kaybolduğu için cümle muhal olarak nitelendirilmektedir.¹⁰⁰⁵

b. Gramatik Tedâm

Gramatik tedâm için aşağıdaki tanımlar yapılmıştır:

¹⁰⁰² Sîbeveyh’in müstakim-kezib olarak nitelendirdiği cümlelere ilişkin “vürûd mu‘cemi”, “münâsebe mu‘cemiyye” ve “tevârüd” kavramları aynı soruna işaret etmektedir.

¹⁰⁰³ Nâdiye Ramazan en-Neccâr, "et-Tedâm ve't-Te‘âkub fi'l-Fikri'n-Nahvî", s. 105-107; Temmâm Hassân, *el-Hulâsatu'n-Nahviyye*, s. 81; Hamâde Muhammed Abdulfettâh, *el-Musâhabetu'l-Lugaviyye*, s. 28-29; Temmâm Hassân, *İctihâdât Lugaviyye*, s. 49-50; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma‘nâ ve Zılâlu'l-Ma‘nâ*, s. 342; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'l-Kur‘ân*, I, 155.

¹⁰⁰⁴ Temmâm Hassân, *İctihâdât Lugaviyye*, s. 68; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma‘nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 217.

¹⁰⁰⁵ Temmâm Hassân, *İctihâdât Lugaviyye*, s. 50-51.

“Bir gramatik unsurun başka bir gramatik unsuru zorunlu kılması (istilzam) veya onunla bir araya gelmemesi (tenâfi)”¹⁰⁰⁶,

“Bir kelimenin bağlam veya kullanımında bir başka kelimeyi gerekli kılması (istid‘â)”¹⁰⁰⁷.

Birinci tanımda istilzam, ikinci tanımda ise istid‘â terimi ön plana çıkmaktadır. Nitekim tedâm kavramının yerine *el-istid‘â el-vazîfi* terimi de kullanılmaktadır.¹⁰⁰⁸ Birinci tanımda tedâm olgusunun kavram alanına tenâfi olgusu eklenmiştir. Buna göre tedâm kavramının, iki unsurun birbirini zorunlu kılması (*telâzum*) ve birbiri ile çelişmesi (*tenâfi*) olmak üzere iki tezahürü vardır.¹⁰⁰⁹

Tedâm olgusu ele alınırken birbirini gerektiren unsurların kelime düzeyinde olması şartı aranmaktadır. Nitekim tanımlık ile isim arasındaki ilişki tedâm olgusu içinde ele alınmazken müstakil bir kelime olan nidâ edatı ile münâdâ arasında tedâm ilişkisinden söz edilebilmektedir.¹⁰¹⁰ Öyleyse tanımdaki iki gramatik unsur (العنصرين النحويين) ifadesi ile kastedilen, sözdizimsel unsurlar olmalıdır. Kelimeden küçük morfolojik unsurların bu noktada tedâm ile ilgisi bulunmamaktadır.

Cümle anlamının belirlemesinde *telâzum* kadar *tenâfi* de etkili olduğu için tedâm tanımlarından ikincisinden hareketle çalışma söz konusu iki terim üzerinden sürdürülecektir.

i. Telâzum

Tedâm teriminin kavramsal çerçevesini oluşturan iki terimden biri olan telâzum, bir gramatik unsurun başka bir gramatik unsuru zorunlu kılması demektir. Birbirini zorunlu kılan (mütelâzim) unsurlar, *damîme*¹⁰¹¹ olarak da adlandırılmakta ve cümle içinde mezkûr veya mahzûf olabilmektedir. Aralarında telâzum bulunan unsurların zikredilmesi, bazı unsurlar söz konusu olduğunda zorunludur. Örneğin mevsûlün zikredilip sılanın hazfedilmesi, harf-i cerrin zikredilip mecrûr ismin hazfedilmesi mümkün değildir. Benzer

¹⁰⁰⁶ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 217.

¹⁰⁰⁷ es-Sâkî, *Aksâmu'l-Kelâmi'l-Arabî*, s. 196.

¹⁰⁰⁸ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 341.

¹⁰⁰⁹ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 217.

¹⁰¹⁰ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 94.

¹⁰¹¹ Temmâm Hassân, *İctihâdât Lugaviyye*, s. 62.

şekilde şart cümlesi olarak kullanılması mümkün olmayan cevap cümlelerinde râbıt harfin zikredilmesi zorunludur.¹⁰¹²

Aralarında telâzum bulunan unsurların zikredilmesi, bazı unsurlar söz konusu olduğunda ise zorunlu olmaktan çıkmaktadır. Mahzûfa delâlet eden bir karine bulunduğu söz konusu unsurların hazfedilmesi mümkündür.¹⁰¹³ Örneğin «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» âyetinde¹⁰¹⁴ muzâf, «لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ» âyetinde¹⁰¹⁵ muzâfun ileyh, «صَلَّيْتُ بِالْجَامِعِ» cümlesinde mevsûf ve «لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ» âyetinde¹⁰¹⁶ sıfat bazı maksatlarla hazfedilmiştir.¹⁰¹⁷ Aralarında telâzum bulunan iki unsurun zikredilmesi veya hazfedilmesinin ihtiyarî olması, aralarında telâzum bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim “Müsned veya müsnedün ileyhin diğerine ihtiyaç duymaması (istiğnâ) ve bunlardan biri ile yetinilmesi mümkün değildir.”¹⁰¹⁸ Ancak bu unsurlar, bazı maksatlarla hazfedilebilmektedir. Dolayısıyla zikr gibi hazif de anlam için lâfzî bir karine sayılmaktadır.¹⁰¹⁹ Hazif-anlam ilişkisi konusundaki Abdulkâhir el-Curcânî’nin aşağıdaki ifadeleri dikkat çekicidir:

“... Bir kelimenin zikredilmemesinin bazen zikredilmesinden daha fasih olduğunu, bir şeyi söylemeyi susmanın maksadı daha iyi ifade ettiğini, konuşulmadığında daha çok şey söylendiğini, açıklama yapılmadığında konunun daha açık ortaya konduğunu görürsün.”¹⁰²⁰

Aralarında telâzum bulunan unsurlara ilişkin bir diğer kavram *istitâr* olgusudur. İstitâr, nahiv bilginleri tarafından hazif olgusundan ayrı olarak değerlendirilmiştir. Buna göre istitâr, merfû muttasıl zamirlere özgü bir durumdur. Hazif ise merfû munfasıl zamirler, mansûb ve mecrûr zamirler, zâhir isimler, fiiller ve edatlarda söz konusu olabilmektedir. İstitâr durumunda, zaminin isnad edildiği fiilin sıygasında söz konusu zamire işaret eden bir unsur daima mevcuttur. Bu unsur, هُنْدٌ قَامَتْ ve زَيْدٌ قَامَ örneklerinde olduğu gibi fiil-fâil uyumu (mutâbaka), نَقُومُ örneğinde olduğu gibi muzâraat harfi veya قُمْ örneğinde olduğu gibi fiil sıygasının belirli bir isnada özgü kılınması şeklinde ortaya

¹⁰¹² Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 217.

¹⁰¹³ Arap dilinde hazif olgusu, delil/karine bulunmadıkça mümkün görülmemektedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 360. Mahzûfa delâlet eden en önemli karineler, mezkûrun mahzûfu gerektirmesi (istilzam) ve mahzûfun daha önce zikredilmesidir (sebk-i zikr). Bkz. Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 221.

¹⁰¹⁴ Yûsuf, 12/82.

¹⁰¹⁵ Rûm, 30/4.

¹⁰¹⁶ İsrâ, 17/7.

¹⁰¹⁷ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 217-218.

¹⁰¹⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 23.

¹⁰¹⁹ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 221.

¹⁰²⁰ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 134, 156.

çıkabilmektedir. Hazif ve istitar dışında telâzum kavramı ile ilişkili olarak; mütelâzim iki unsur arasında yabancı bir unsur girmesi anlamında *fasl*, mütelâzim unsurlar arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini ifade eden *rütbe* ve cümlede zâhiren bulunmayan unsurun tespit edilmesi anlamında *takdir* kavramları bulunmaktadır.¹⁰²¹

Gramatik unsurlar arasındaki telâzum, müfred kelimeler arasında olduğu gibi iki cümle için de söz konusu olabilmektedir. Nitekim,

“Arap dilinde bazı cümleler, bir kelimenin başka bir kelimeye ihtiyaç duyması gibi, ikinci bir cümleye ihtiyaç duyabilir. Şart ve cezası ile kase ve cevabı arasında olduğu gibi... cümlenin cümleye ihtiyaç duyması, قام أبوك ve زيد أخوك cümlelerindeki birinci kısmın ikinci kısma olan ihtiyacı gibidir.”¹⁰²²

ifadelerinde şart cümlesi ile cevap cümlesi arasındaki telâzum, mübtedâ-haber ve fiil-fâil arasındaki telâzum üzerinden açıklanmıştır.

İki gramatik unsur arasındaki telâzum; nahiv bilginleri tarafından biri birisiz olmama (adem-i istiğna), birbirini tamamlama (tamâmu'l-ism), birbirini gerektirme (muktedâ'l-ism) ve birbirine ihtiyaç duyma (ihtiyâcu'l-müfred ile'l-müfred ve ihtiyâcu'l-cümle ile'l-cümle) gibi farklı kavramlarla ifade edilmiştir.¹⁰²³ Bununla birlikte Ebû Hayyân el-Endelusî'nin i'tirâziye cümlesinin işlevine ilişkin aşağıdaki ifadelerinde telâzum terimini kullandığı görülmektedir:

“İ'tirâziye cümlesi; mevsûl ile sıla arasında, isnadın iki unsuru arasında, şart fiili ile cezası arasında, kase ile cevabı arasında, mevsûf ile sıfat arasında veya aralarında bir şekilde telâzum bulunan unsurlar arasında takviye ifade eden cümledir.”¹⁰²⁴

ii. Tenâfi

Tedâm teriminin kavram alanına ait ikinci terim olan tenâfi, bir gramatik unsurun terkipteki diğer gramatik unsur ile çelişmesi ve onunla bir araya gelmemesi demektir. Dolayısıyla tenâfi, selbî bir karinedir. Birbiri ile çelişen ve bir araya gelmesi mümkün olmayan dilsel unsurlardan birinin varlığı, diğerinin yokluğu için karine haline gelmektedir. Tanımlık ile manevî izâfetin çelişmesi, tenvinin varlığının izâfete engel

¹⁰²¹ Temmâm Hassân, *İctihâdât Lugaviyye*, s. 62-64.

¹⁰²² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 178.

¹⁰²³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 23; II, 226; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 178.

¹⁰²⁴ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 575.

olması, zamirin sıfat kabul etmemesi, nidâ edatından sonraki ismin tanımlık almaması, Arap dilinde tenâfi olgusuna örnek olarak gösterilebilmektedir.¹⁰²⁵

Nahiv kitaplarında tenâfi olgusuna ilişkin “Cezm edatları isimlere dâhil olmaz.”, “Zamir, mevsûf veya muzâf olmaz.”, “Fiil, harf-i cer kabul etmez.” gibi ifadeler bulunmaktadır.¹⁰²⁶

Telâzum ve tenâfi olgularının aynı örnek kelime üzerinden açıklanması bazı dilsel bağlamlarda mümkün olmaktadır. Nitekim Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin “غير kelimesi, lafzen veya manen muzâf olmak zorundadır. Bu kelime yalnızca muzâf olarak kullanılır. Kelimeye harf-i tarif getirilmesi yanlıştır. Kelime, marifeye muzâf olmakla marifelik kazanmaz.”¹⁰²⁷ ifadelerinin birinci kısmında غير kelimesinin muzâfun ileyhe olan ihtiyacı telâzum bağlamında belirtilmiş, ikinci kısmında da kelimenin tanımlık ile bir araya gelemeyeceği vurgulanmıştır.

Tedâm konusu, gramatik anlamda ele alındığında telâzum ve tenâfi kavramlarının karşılık ilişkisi içinde oldukları görülmektedir. Buna göre tedâm olgusunun olumlu (es-sûretu'l-îcabî) ve olumsuz (es-sûretu's-selbî) şekilleri telâzum ve tenâfi olarak karşımıza çıkmaktadır. Telâzum kavramı ile ilişkili olarak *iftikar* ve *ihtisas* olmak üzere iki kavram daha bulunmaktadır. İftikar; harf-i cerrin mecrûr isme, istisnâ edatının müstesnâya ihtiyaç duymasında olduğu gibi, bir unsurun vaz' itibarıyla diğer unsura ihtiyaç duyması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Burada hazif söz konusu olduğunda iftikardan dolayı takdir zorunlu hale gelmektedir. İftikarın bir başka şekli de vaz' itibarıyla olmayan ancak ilgili unsurların cümledeki konumları itibarıyla ortaya çıkmaktadır. Muzâfin muzâfun ileyhe, haberin mübtedâya, hâlin fiile olan ihtiyacı bu tür iftikara örnek olarak gösterilebilir. İhtisas kavramı ise bir dilsel unsurun yalnızca belirli unsurlarla kullanılması anlamına gelmektedir. ئ harfi ve kardeşlerinin isme, nasb edatlarının fiile özgü olması Arap dilinde ihtisas örnekleridir. İhtisas daha çok harf ve edatların belirli kelime türleriyle birliktelik kurmasıyla ilgilidir.¹⁰²⁸

Gramatik tedâm kavramına ait *telâzum* ve *tenâfi* kavramları açıklanıp telâzuma ilişkin *hazif* kavramına değinildikten sonra bu kısımda söz konusu kavramların cümle

¹⁰²⁵ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 221.

¹⁰²⁶ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 31, 150; Temmâm Hassân, *el-Beyân fi Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 89-90.

¹⁰²⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 148.

¹⁰²⁸ Temmâm Hassân, *el-Beyân fi Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 89

anlamı üzerindeki etkileri örnekler üzerinden açıklanacak ve cümle anlamının doğrudan tedâm olgusuna bağlı olduğu örnekler değerlendirilecektir.

B. TEDÂM OLGUSUNUN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

1. Telâzum ve Cümle Anlamı

Anlam açısından şart olarak kullanılması mümkün olmayan cevap cümlelerinin başında râbıt olarak fâ (ف) harfi bulunmak zorundadır.¹⁰²⁹ Söz konusu harf bulunmayan cümlelerin cevap cümlesi olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Cevap cümlesi ile râbıt harf arasındaki bu telâzum, ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا جِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ âyetinin¹⁰³⁰ anlamı üzerinde belirleyici olmaktadır. Buna göre âyette لا برهان له cümlesinin şartın cevabı olabileceğine ilişkin görüşler, şart cümlesi ile fâ harfi arasındaki telâzum gerekçesi ile reddedilerek cümlenin sıfat veya i'tirâziye olduğu ifade edilmiştir.¹⁰³¹ Buna göre âyet “Her kim Allah’ın beraberinde hakkında hiçbir kanıt olmayan başka bir tanrı dava ederse onun hesabı Rabbi katındadır.” anlamındadır. Âyette لا برهان له cümlesi, şartın cevabı olarak kabul edildiğinde ise anlam, “Her kim Allah’ın beraberinde başka bir tanrı dava ederse onun hiçbir kanıtı yoktur ve onun hesabı ancak Rabbi katındadır.” şekline dönüşmektedir.

Şartın cevabında fâ harfinin gerekli olması hususunda ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ﴾¹⁰³² âyeti de örnek olarak gösterilmiştir. Burada هم ينتصرون cümlesinin إذا nın cevabı olması, isim cümlesi şeklindeki cevabın ف harfi ile başlaması gerektiğinden hareketle genel kabule göre mümkün değildir. Bu durumda إذا edatı şart anlamında olmayıp zarf olarak cümlenin sonundaki ينتصرون fiiline müteallak sayılmaktadır. Cümlenin takdiri, والذين هم ينتصرون إذا أصابهم البغي şeklindedir.¹⁰³³

Dilin cümle yapısına hâkim olan kurallara göre لما edatının cevabı fiil olarak geldiğinde mâzî sıygada olmak zorundadır. Üzerinde ittifak edilen hususa göre söz konusu edatın cevabı mâzî fiil, başında لم edatı bulunan muzâri fiil veya başında إذا bulunan isim cümlesi olmak üzere üç şekilde gelmektedir.¹⁰³⁴ Söz konusu şartları

¹⁰²⁹ İbn Ya‘îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, IV, 89; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, II, 151.

¹⁰³⁰ Mü'minûn, 23/117.

¹⁰³¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 254; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 182; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 391.

¹⁰³² “Kendilerine zulüm gelip çatığında onlar yardımlaşırılar.” Şûrâ, 42/39.

¹⁰³³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 499-500.

¹⁰³⁴ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*, s. 595-596.

taşımayan cümlelerin edatın cevabı olarak kabul edilmesi mümkün olmayacağından takdir ve teviller ortaya çıkmaktadır. Örneğin ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا﴾¹⁰³⁵ ifadesinin ﴿فِي قَوْمٍ لُّوطٍ﴾ edatının cevabı olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla âyette takdir yapılması gerekmektedir. Kisâî (ö. 189/805) ve Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) جَادَلُنَا cümlesinin جَادَلْنَا anlamında olduğu görüşündedirler. Ferrâ'ya göre ise يُجَادِلُنَا cümlesi, لَمَّا edatının cevabı değil, hâl konumundadır. Bu yoruma göre âyetin takdiri ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى أَقْبَلُ يُجَادِلُنَا﴾¹⁰³⁶ şeklindedir.

2. Tenâfi ve Cümle Anlamı

Cinsi nefyeden lâ (لا) harfinin amel edebilmesi için isminin nekra olması, ismi ile arasına herhangi bir kelime girmemesi ve isminin muzâf veya şibh-i muzâf olarak bulunması gerekmektedir.¹⁰³⁷ Bu şartlardan üçüncüsü gerçekleşmediğinde -örneğin لَا رَجُلٌ قَائِمٌ cümlesinde- lâ harfi ile müfred olan ismi tıpkı خَمْسَةَ عَشَرَ örneğinde olduğu gibi tek bir yapı haline gelmekte ve mebnî olmaktadır.¹⁰³⁸ Buradan hareketle lâ harfinin mebnî olan isminin başka bir kelime üzerinde amel etmesi mümkün görülmemiştir. Nitekim لَا عَاصِمٌ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ âyetinde¹⁰³⁹ mebnî olan عاصم kelimesinin اليوم zarfını nasbetmesi ve ifadesinin عاصم kelimesine müteallak olması mümkün değildir. Kelimenin söz konusu ameale sahip olması için لَا عَاصِمًا الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ şeklinde tenvinli ve şibh-i muzâf olarak bulunması gerekmektedir. Kelime mevcut haliyle amel edemediği için اليوم zarfını nasbedecek ve câr-mecrûrun taalluk edebileceği bir fiil takdir edilmek zorundadır. Buna göre âyet لَا عَاصِمٌ يَعْصِي الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ (Bugün Allah'ın emrinden koruyacak hiçbir koruyucu yoktur.) takdirindedir.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁵ “İbrahim’in korkusu yatışıp yerine müjde gelince Lut kavmi hakkında bizimle tartışır oldu.” Hûd, 11/74.

¹⁰³⁶ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 23; en-Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Îrâbu'l-Kur'ân*, Tahkik: Hâlid el-Alî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008, s. 425; el-Ukberî, *et-Tibyân fi Îrâbi'l-Kur'ân*, I, 543.

¹⁰³⁷ el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, II, 154.

¹⁰³⁸ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I, 200.

¹⁰³⁹ Hûd, 11/43.

¹⁰⁴⁰ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîl*, V, 228.

3. Hazif ve Cümle Anlamı

Tedâm söz konusu olduğunda birinci unsurun zikredilmesi diğer unsurun varlığını gerektirmektedir. Eğer ikinci unsur da zikredilmişse bu (mezkûr) cümle anlamı üzerinde bir karine olmaktadır. İkinci unsurun hazfedilmesi durumunda ise takdir söz konusu olmaktadır. Mahzûf unsur takdir edilirken birinci unsurun onu gerektirmesinin (istilzam) yanında mahzûfun daha önce zikredilmiş olması (sebk-i zikr) göz önüne alınmaktadır. Bu yönü ile tedâm, Arap dilinde takdir olgusunun temel dayanağını oluşturmaktadır. Nitekim gramatik iki unsur arasındaki telâzum sayesinde bunlardan birinin zikredilip diğerinin hazfedilmesi mümkün olmaktadır. Dolayısıyla mahzûfa delâlet eden unsur, -başka karinelerle birlikte- mezkûr unsurdur.¹⁰⁴¹

Mahzûf unsurun takdiri kolaylıkla yapılabildiği gibi bu hususta birden çok ihtimal de söz konusu olabilmektedir. Örneğin ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا﴾ âyetinde¹⁰⁴² أنزل fiilinin hazfedildiği açıktır.¹⁰⁴³ Bu ve benzer ifadelerde anlam, mahzûf unsurun belirleyicisi konumundadır. Nitekim ﴿ذَلِكَ كَفَارَةٌ أَيَّمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ âyetinde¹⁰⁴⁴ kefaretin yemine bağlanması anlamsal açıdan mümkün olmayacağından mahzûf unsurun takdir edilmesi gerekmektedir. Bunun izahı aşağıdaki şekilde yapılmıştır:

“Âyetin takdiri, إِذَا حَلَفْتُمْ وَحَنَنْتُمْ (yemin edip bozduğunuz vakit) şeklindedir. Burada mahzûf حننتم ifadesinin takdir edilmesi zorunludur. Çünkü kefarete Allah adına yemin etmekle değil, yeminin bozulması ile söz konusu olmaktadır.”¹⁰⁴⁵

Mahzûf unsura ilişkin farklı ihtimallerin söz konusu olduğu cümleler de bulunmaktadır. Örneğin ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ âyetinde¹⁰⁴⁶ dilsel bağlam, آوى fiilinin mahzûf mef'ûlünün, فَأَوَاك (Seni barındırdı.) şeklinde olmasını gerektirmektedir. Mef'ûl, bağlamdan açıkça anlaşıldığı için fâsıla uyumu gözetilerek hazfedilmiştir. Bununla birlikte hazif, başka takdirlere de müsaittir. Buna göre âyet فَأَوَى لَكَ خَلْقًا كَثِيرِينَ (Senin için birçok insanı barındırdı.) ve فَأَوَى بِكَ خَلْقًا كَثِيرِينَ (Senin sayende birçok insanı barındırdı.)

¹⁰⁴¹ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 221; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, s. 261.

¹⁰⁴² “Korunup sakınanlara, Rabbiniz ne indirdi? dendiğinde şöyle dediler. Hayır indirdi.” Nahl, 16/30.

¹⁰⁴³ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve I'râbuhû*, III, 196; el-Ukberî, *et-Tibyân fî I'râbi'l-Kur'ân*, II, 61.

¹⁰⁴⁴ “İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin kefareti budur.” Mâide, 5/89.

¹⁰⁴⁵ *I'râbu'l-Kur'ân el-Mensûb ile'z-Zeccâc*, I-III, Tahkik: İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, Kahire, ty., II, 14.

¹⁰⁴⁶ “O seni bir yetim bulup barındırmadı mı?” Duhâ, 93/6.

şeklinde de takdir edilebilmektedir.¹⁰⁴⁷ Bu durum, hazfin, fâsıla uyumu dışında anlamsal zemininin de bulunabileceğini göstermektedir.¹⁰⁴⁸

Cümle anlamı üzerinde belirgin etkileri bulunan hazif olgusuna ilişkin biri mütekellim diğeri de dilsel metinden kaynaklanan iki durum söz konusudur. Diğer bir ifade ile mahzûf unsurun takdir edilmesini gerektiren iki sebep bulunmaktadır.¹⁰⁴⁹ Bunlardan ilki, mütekellimin hazfî tercih etmesi diğeri ise dilsel bağlamın mahzûf unsurun takdir edilmesini zorunlu kılmasıdır. Mütekellimin hazfî tercih etmesinin nedenlerinden biri, kastedilen anlamın mahzûf unsurun zikredilmesi durumunda kaybolmasıdır. Yani söz, gramatik olarak mahzûfun takdirini zorunlu kılmamakta ancak mütekellim belirli maksatlarla hazif yapmaktadır. Dilsel bağlamın takdir edilmesini zorunlu kıldığı mahzûf unsur ise örneğin mübtedâ gibi cümlenin temel unsurudur ve bu unsur takdir edilmeden cümlede anlamlılık söz konusu olmamaktadır.¹⁰⁵⁰

Hazif olgusunun iletişimsel değeri ve cümle anlamı üzerindeki etkisinin niteliği; hazif yoluyla ifade edilen anlamın mahzûf unsurun zikredilmesi durumunda kaybolması, hazif sayesinde maksadın daha belirgin bir şekilde ifade edilebilmesi ve cümledeki bir unsurun hazfedilmesinin başka bir unsurun işlevsel anlamını etkilemesi gibi durumlarda gözlemlenebilmektedir.

Hazif-cümle anlamı ilişkisi mef'ûl-fâil bağıntısı üzerinden ele alınabilir. Buna göre müteaddî fiillerde mef'ûlün zikredilmesi ile hazfedilmesi arasında mütekellimin vurgulamak istediği anlam açısından fark bulunmaktadır. Mef'ûlü hazfedilen müteaddî fiillerde vurgulanmak istenen, eylemin söz konusu mef'ûl üzerinde gerçekleşmesi değildir. Burada vurgu ya yalnızca eylemin gerçekleşmiş olmasında ya da fâil üzerindedir. Abdulkâhir el-Curcânî bu hususu şu şekilde örneklendirmektedir:

“Fiil, bir mef'ûle geçişli kılınarak ضَرَبَ زَيْدٌ غُرًّا dendiğinde ifade edilmek istenen husus, birinci isim tarafından gerçekleştirilen dövme eyleminin ikincisi (nesne) üzerinde gerçekleştiği hususudur. Cümledeki mef'ûl hazfedilip ضَرَبَ زَيْدٌ dendiğinde ise eylemin özellikle birisi tarafından gerçekleştirildiği vurgulanmış olur.”¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁷ el-Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XXX, Tahkik: es-Seyyid Mahmûd Şukrî el-Âlûsî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ty., XXX, 163.

¹⁰⁴⁸ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 158.

¹⁰⁴⁹ el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâga*, s. 421-422.

¹⁰⁵⁰ Saîd Hasen Buhayrî, *Dirâsât Lugaviyye Tatbikiyye fî'l-Alâka beyne'l-Binye ve'd-Delâle*, s. 248-249.

¹⁰⁵¹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İcâz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 141.

Mef'ûlün hazfedilerek fâilin vurgulanması hususu ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ âyeti¹⁰⁵² ile ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ âyetinde¹⁰⁵³ görülmektedir. Bu âyetlerde hayat verme, öldürme ve memnun etme gibi fiillerin herhangi bir mef'ûl belirtilmeden Allah'a ait kılınması, Allah'ın bunları yaratma kudretine sahip olduğu vurgusunun yanında bunların yalnızca Allah tarafından gerçekleştirilebilecek fiiller olduğu ve onun dışındaki fâillerin bu hususta yetersiz kalacakları gibi hususlara da dikkat çekmek içindir. Dolayısıyla bu tür cümlelerde vurgu fâilin üzerindedir ve mef'ûlün zikredilmesi bu vurgunun kaybolmasına neden olabilecektir.¹⁰⁵⁴

Fâile vurgu yapmak amacıyla mef'ûlün hazfedilmesi, eski Arap şiirinden örnekler üzerinden de açıklanmıştır. Örneğin Amr b. Ma'dîkerib (ö. 21/642)'e ait,

فلو أن قومي أنطقني رماحهم / نطقْتُ ولكن الرِّماحَ أَجَرَتْ

“Eğer kavmimin süngüleri beni konuşursaydı konuşurdum. Ne var ki süngüler gem vurdu.” beytinde¹⁰⁵⁵ أَجَرَتْ fiilinin mef'ûlü zikredilmemiştir. Beytin anlam akışına göre fiilin mef'ûlü mütekellim zamiridir (أَجَرْتَنِي). Mef'ûlün zikredilmesi durumunda şairin kendisine gem vurulması hususuna vurgu yaptığı anlaşılabileceğinden mef'ûl terkedilerek vurgu gem vurma eyleminin fâiline (الرماح) yönlendirilmiştir.¹⁰⁵⁶

Hazif-cümle anlamı ilişkisi mef'ûl-fiil bağıntısı üzerinden de ele alınabilir. Buna göre mef'ûl, fâili vurgulamak için hazfedilebildiği gibi fiili vurgulamak için de hazfedilebilmektedir. Örneğin, هو يعطي ويُجزِلُ ويُقْري ويُضِيفُ (O verir, verdiğini de bol verir, ağırlar ve misafir eder.) ifadesindeki dört fiilin de mef'ûlü hazfedilmiş ve eylemlere dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla ne verildiği veya ne ikram edildiği önemini yitirmektedir. Mef'ûlün zikredilmesi durumunda eyleme yapılan söz konusu vurgu kaybolacaktır. Nitekim “هو يُعْطِي الدنانيرَ (O dinarlar verir.) dendiğinde ifade edilmek istenen husus, muhataba, sözü edilen kişinin verdiği şeyler arasında dinarların da bulunduğunu veya başka şey değil de sadece dinarlar verdiğini bildirmektir.”¹⁰⁵⁷ Özetle, mef'ûlleri hazfedilmiş dört fiilde de amaç eylemin gerçekleştiğini ifade etmektir.

¹⁰⁵² “Hayat veren de öldüren de odur.” Gâfir, 40/68.

¹⁰⁵³ “Hiç kuşkusuz güldüren de O'dur ağlatan da.” Necm, 53/43.

¹⁰⁵⁴ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 143.

¹⁰⁵⁵ Şi'ru Amr b. Ma'dîkerib, Hazırlayan: Mutâ' et-Tarâbîşî, Matbûâtü Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dimaşk, 1985, s. 73.

¹⁰⁵⁶ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 144-145; el-Kazvînî, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, s. 89-90.

¹⁰⁵⁷ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 142.

Fiile dikkat çekmek için mef'ûlün hazfedilmesine ilişkin Kur'ân'da da örnekler ortaya konulmuştur. Örneğin Mûsâ'nın Medyen suyu başında karşılaştığı çobanlar ile iki kızın hikâyesini anlatan âyetlerde iki ayrı fiil, dört yerde mef'ûlsüz olarak zikredilmiştir: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي ﴿حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءَ وَأُبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ﴾ Bu âyetlerde¹⁰⁵⁸ suvarıldığı (su verildiği) ve geride tutulduğu ifade edilen ancak zikredilmeyen hayvan koyundur. Abdulkâhir el-Curcânî, buradaki hazif olgusunu da aynı açıdan ele almaktadır. Söz konusu hayvanların cinsi, âyetin ifade etmek istediği hususun dışındadır. Ona göre âyetle “Arkalarında koyunlarını geride tutan iki kız buldu.” denmiş olsa Mûsâ'nın “geride tutma” fiilini, sırf geride tutuyor oldukları için değil de koyunlarını geride tutuyor oldukları için yadırgadığı, dolayısıyla develerini geride tutmuş olsalar yadırgamayacağı şeklinde bir anlam ortaya çıkabilir. Dolayısıyla mef'ûl hazfedilerek vurgu fiil üzerinde bırakılmıştır. Mef'ûlün hazfedilmesinin anlam üzerindeki bu etkisi konuşma dilinden örneklerle de açıklanmaktadır.¹⁰⁵⁹

Hazif-cümle anlamı ilişkisi, belâgate ilişkin hususlarda da belirlenim kazanabilmektedir. Nitekim hazif olgusu, belirli manalara delâlet eden lâfzî karinelere biridir. Hatta bazen bir kelimeyi söylememek, maksadı açıkça söylemekten daha iyi ortaya koymakta, konuşulmadığında daha çok şey söylenmiş olabilmektedir.¹⁰⁶⁰

Hazfin amaçlardan biri maksadı daha belîğ bir şekilde ifade etmektir. Nitekim şart cümlesinin cevabının hazfedilmesi hususunda mübalağa¹⁰⁶¹, tavsifi mümkün olmayan bir şeye delâlet etme¹⁰⁶², anlamca daha belîğ olma¹⁰⁶³ ve tehdidin büyüklüğünü gösterme gibi gerekçelendirmeler yapılmıştır. Örneğin, ﴿وَاللّٰهُ لَئِنْ فَعَلْتَ﴾ (Allah'a yemin olsun. Eğer yaparsan ...) denip cevabın zikredilmemesi, tehdidin büyüklüğünü ifade etme ve muhatabı ne yapacağını bilemez bir halde bırakma amacına dönüktür.¹⁰⁶⁴ Şart cümlesinin cevabının mübalağa maksadı ile hazfedilmesi Kur'ân âyetlerinde de görülmektedir. Örneğin ﴿وَلَوْ﴾

¹⁰⁵⁸ “Mûsâ Medyen suyuna gelince (suyun başında) insanlardan bir topluluk buldu. Suvarıyorlardı. Arkalarında geride tutan iki kız buldu. 'Siz neden buradasınız' diye sordu. 'Çobanlar çekip gitmeden suvaramayız. Babamız da yaşlı bir adamdır. (Başka ne yapabiliriz!) dediler. Bunun üzerine onlar adına suvardı, sonra da gölgeye çekildi.” Kasas, 28/23-24.

¹⁰⁵⁹ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 148.

¹⁰⁶⁰ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 134, 156

¹⁰⁶¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, III, 183.

¹⁰⁶² el-Kazvînî, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, s. 146.

¹⁰⁶³ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, IV, 99.

¹⁰⁶⁴ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 188.

ولو ترى إذ وقفوا على ربهم لرأيت أمراً فظيعاً لا¹⁰⁶⁵ mahzûfun takdiri ﴿تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ âyetinde (Onları rablerinin huzuruna durduruldukları vakit bir görseydin, nitelendirilmesi mümkün olmayan korkunç bir durumla karşılaşmış olurdun.) şeklinde¹⁰⁶⁶.

Şart cümlesinin cevabı, maksadı daha belîğ bir şekilde ifade etmenin yanında muhatabı, birçok ihtimal arasında bırakma amacıyla da hazfedilebilmektedir. Örneğin, والله لئن قمت إليك (Vallahi, seni bir yakalarsam!) denip susulduğunda muhatabın fikrine birçok şey gelir ancak ne olacağını bilemez. Eğer لأضربنك diyerek cevap zikredilirse söz konusu 'darb' dışında bir ihtimal bırakılmamış olur.¹⁰⁶⁷

Hazif olgusunun mübalağa amacı taşıdığı durumlardan biri de filin veya muzâfin hazfedilmesidir. Nitekim هو يمشي مشياً cümlesi yerine kullanılan هو مشياً ifadesi, söz konusu kimsenin devamlı ve ara vermeden yürüdüğü anlamına gelmektedir. Birinci cümle bu anlamı taşımamakta, az yürüyen bir kimse için de kullanılabilir.¹⁰⁶⁸

Hazif-cümle anlamı ilişkisi, edatın anlamının belirlenmesi sürecinde de gözlemlenebilmektedir. Buna göre cümledeki bir unsurun hazfedilmesi, diğer gramatik unsurların işlevsel anlamına etki edebilmekte, mahzûfun hazfedilmesi durumunda mümkün olan bir anlam, zikredilmesi durumunda imkânsız hale gelebilmektedir. Nitekim işlevsel çok anlamlılığa sahip edatlar, cümle içinde birtakım vesilelerle birden fazla anlam ihtimali taşıyabilmektedir. Söz konusu vesilelerden biri de hazif olgusudur. Örneğin ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ âyetindeki¹⁰⁶⁹ ما edatı, mevsûl işlevinde (فَاصْدَعْ بِالَّذِي تُؤْمَرُ) olabileceği gibi masdariyye edatı (فَاصْدَعْ بِأَمْرِنَا) olarak da kabul edilebilmektedir. Bu iki anlam, âyetin sonundaki به ifadesinin hazfedilmiş olması sayesinde ortaya çıkmaktadır. Söz konusu ifadenin zikredilmesi (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ بِهِ) durumunda ise ikinci ihtimal ortadan kalkarak kelimenin mevsûl anlamı taşıdığı kesinleşmektedir.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁵ “Onları rablerinin huzuruna durduruldukları vakit bir görsen!” En‘âm, 6/30.

¹⁰⁶⁶ el-Kazvînî, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, s. 146; ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur‘ân*, III, 183; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma‘nâ*, s. 188, 221.

¹⁰⁶⁷ İbn Ya‘îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, IV, 99.

¹⁰⁶⁸ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma‘nâ*, s. 200.

¹⁰⁶⁹ “Emrolunduğun şeyi kafalarını çatlatırcasına tebliğ et.” Hicr, 15/94.

¹⁰⁷⁰ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma‘nâ*, s. 234.

VIII. TONLAMA VE CÜMLE ANLAMI

A. TONLAMA KAVRAMININ TANIMI ve MAHİYETİ

Sözün müziği olarak da ifade edilen tonlama, belirli bir konuşma eyleminde sesin şiddetinin yükseltilmesi veya düşürülmesi anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁷¹ Dilbilimde sesin yüksekliği, düşüklüğü ve süresine ilişkin olgular; kelimenin yapısını oluşturan temel sesbirimlerden (basic fonem) farklı olmak üzere *ikincil sesbirimler* olarak veya ikincil nitelendirmesindeki önemsizlik çağrışımını ortadan kaldırmak amacıyla *bürün olguları* (prosodic features-التطريزية-الظواهر) ve *parçalar üstü birimler* olarak adlandırılmaktadır.¹⁰⁷² Vurgu, tonlama ve durak gibi söz konusu bürün olgularının cümle anlamına katkıları, ortaklaşa olup birbirinden bağımsız değildir.¹⁰⁷³ Nitekim tonlama esnasında, konuşma eylemindeki tüm ses olguları bir araya gelmektedir. Bunlardan vurgu, tonlamanın önemli unsurlarından biri olarak görülmekte, durak ise cümlelerin gramatik analizine katkı sağlayabilen bir unsur olarak tonlamanın lâzım bir unsuru kabul edilmektedir.¹⁰⁷⁴ Dolayısıyla tonlamanın dilsel analiz konusundaki işlevi ve önemi, diğer bürün olguları ile birlikte ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁷⁵ Çalışmanın bu kısmı cümleyi oluşturan tüm unsurlara nüfuz eden ve sözü bütünüyle kuşatan tonlama üzerinden ele alınacak, diğer bürün olgularına yeri geldikçe değinilecektir.

Birçok dilde anlam ayırt edici işleve sahip olan tonlama, bazı dillerde kelimenin sözlüksel anlamının belirleyicisi konumundadır. Nitekim Çince’de aynı kelimenin sadece tonlama ile değişen beş farklı anlamı olabilmektedir.¹⁰⁷⁶ Arap dilinde tonlama, cümleyi haber üslûbundan istifham veya taaccübe dönüştürebilmekte, mütekellim, tonlama sayesinde cümle yapısında herhangi bir değişiklik yapmadan farklı duygu ve düşüncelerini aynı cümle ile ifade edebilmektedir.¹⁰⁷⁷ Örneğin، أنا لصّ cümlesi،

أنا لصّ (Ben bir hırsızım.)

أنا لصّ؟ (Ben hırsız mıyım? /Ben hırsızım, öyle mi?)

¹⁰⁷¹ Mahmûd es-Sa‘ran, *İlmü'l-Luga*, s. 182; Temmâm Hassân, *Menâhicu'l-Bahs fi'l-Luga*, s. 164; İbrahim Enîs, *el-Asvâtü'l-Lugaviyye*, Mektebetu Nahdati Mısır, yy., ty., s. 103; Pei, *Ususu İlmi'l-Luga*, s. 93.

¹⁰⁷² Kemâl Bîşr, *İlmü'l-Asvât*, s. 496-498; Pei, *Ususu İlmi'l-Luga*, s. 92; Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsetu's-Savti'l-Lugavî*, s. 357; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 18; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, II, 66; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 110.

¹⁰⁷³ Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 50.

¹⁰⁷⁴ Kemâl Bîşr, *İlmü'l-Asvât*, s. 531-533; Halîl İbrahim Atıyye, *Fi'l-Bahsi's-Savti inde'l-Arab*, Menşûrâtü Dâri'l-Câhîz, Bağdat, 1983, s. 64.

¹⁰⁷⁵ Kemâl Bîşr, *İlmü'l-Asvât*, s. 552.

¹⁰⁷⁶ İbrahim Enîs, *el-Asvâtü'l-Lugaviyye*, s. 103; İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 47; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, s. 31.

¹⁰⁷⁷ Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsetu's-Savti'l-Lugavî*, s. 367; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 49.

أنا لص! (Ben hırsızım! /Bu işin uzmanıyım.)

şeklinde farklı tonlamalarla bildirim, soru veya ünlem anlamları taşıyabilmektedir.

Yazılı dilde noktalama işaretleri ile ifade edilen bildirim, soru ve ünlem gibi farklı anlamlar, sözlü dilde tonlama sayesinde ortaya çıkarılabilmektedir.¹⁰⁷⁸ Tonlama günlük dilde kullanılan “Evet!” (نعم), “Hayır!” (لا), “Allah!” (الله) ve “Ey Allah’ım!” (يا إلهي) gibi ifadelerle istifham, te’kîd ve isbat gibi farklı anlamlar kazandırabilmekte, toplumsal bağlamın koşullarına göre farklı bağlamsal anlamlar kazanan bu ifadeler; üzüntü, öfke, şüphe, azarlama, dehşet, hoşnutsuzluk ve tahkir bildirebilmektedir. Bu ifadelerde cümle yapısı herhangi bir değişikliğe uğramadığı için farklı anlamların temelinde tonlama bulunmaktadır.¹⁰⁷⁹ Bu bağlamda ﴿وَأِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَأَكْمُ أَعْمَالِكُمْ سَلَامٌ﴾¹⁰⁸⁰ ayetinde¹⁰⁸⁰ geçen سلام ifadesi, bilinen anlamda bir selamlama (tahiyye) cümlesi olmayıp aksine terk etme amacıyla söylenen bir öfke ifadesi olarak yorumlanmıştır.¹⁰⁸¹

Gramatik işlevlere sahip sesbilimsel bir karine mahiyetindeki tonlama, mütetekellimin seçtiği gramatik-anlamsal yorumu ortaya çıkarmakta ve bir cümleye ilişkin farklı anlamları birbirinden ayırmaktadır. Tonlamanın söz konusu işlevi, cümlede bulunmayan bir gramatik bağıntı yaratmak değil, mevcut ihtimaller içinden birini belirleme imkânı sunmaktır.¹⁰⁸² Nitekim أنا لص örneğinde olduğu gibi cümlemin düşük bir tonlama ile söylenmesi takrir, yüksek tonlama ise istifham cümlesi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla tonlamanın en önemli gramatik işlevi, cümle türünü tayin etmesidir.¹⁰⁸³

Yazılı dildeki noktalama işaretlerinin işlevine sahip olan tonlama, bir ses olgusu olarak anlama-anlatma ve farklı cümle türlerini ortaya çıkarma hususlarında Arap dilcilerinin farkında oldukları bir olgu olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁸⁴ Ancak tonlamaya

¹⁰⁷⁸ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma’nâ ve Zılâlu’l-Ma’nâ*, s. 345.

¹⁰⁷⁹ Temmâm Hassân, *el-Lugatu’l-Arabiyye Ma’nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 228; Kemâl Bîşr, *İlmu’l-Asvât*, s. 534, 540; Temmâm Hassân, “Emnu’l-Lebs ve Vesâilu’l-Vusûl İleyh”, s. 125.

¹⁰⁸⁰ “İşte onlar boş lakırdıyı duydukları vakit ondan yüz çevirir ve şöyle derler: Bizim amellerimiz bize, sizin amelleriniz de size. Yolunuz açık olsun. Bizim cahillerle işimiz yok.” Kasas, 28/55.

¹⁰⁸¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 514; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, IV, 332.

¹⁰⁸² Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve’d-Delâle*, s. 150-152; Abdusselâm el-Meseddî, *et-Tefkîru’l-Lisânî fi’l-Hadâratî’l-Arabiyye*, s. 312. Söz konusu gramatik işlev (وظيفة نحوية) dışında tonlamanın; sese ilişkin (وظيفة صوتية), anlamsal (وظيفة دلالية), toplumsal (وظيفة اجتماعية) ve sözlüksel (وظيفة معجمية) işlevleri olduğu ifade edilmiştir. Bunlardan sonuncusu, Çince gibi birtakım dillere özgüdür. Bkz. Kemâl Bîşr, *İlmu’l-Asvât*, s. 539; Temmâm Hassân, *Menâhîcu’l-Bahs fi’l-Luga*, s. 164.

¹⁰⁸³ Kemâl Bîşr, *İlmu’l-Asvât*, s. 543.

¹⁰⁸⁴ Kemâl Bîşr, *İlmu’l-Asvât*, s. 548, 552; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma’nâ ve Zılâlu’l-Ma’nâ*, s. 347.

ilişkin sınırlı veriler, konunun kaynaklarda müstakil ve ayrıntılı olarak ele alınmadığını göstermektedir. Bununla birlikte vurgu ve tonlama olgularının Arap dilcileri tarafından bilinmeyen ve Arap dilinde nadir olarak görülen olgular olduğu iddiası,¹⁰⁸⁵ İbn Cinnî'ye ait mevcut metinler ve konuya ilişkin erken dönem kaynaklarındaki işaretlerden hareketle, kabul edilebilecek nitelikte görülmemiştir.¹⁰⁸⁶ Nitekim tonlamanın önemini fark eden ilk dilcilerden biri olarak ifade edilen İbn Cinnî, Arap dili fonetiği üzerine yazdığı *Sırru Sinâ 'ati'l-İ'râb* adlı eserinde ses, müzik ve tonlama terimlerini bir arada kullanmış, *el-Hasâis* ve *el-Muhteseb* adlı eserlerinde ise tonlama-anlam ilişkisine dair örnekler sunmuştur.¹⁰⁸⁷ Ayrıca farklı i'râb ihtimalleri taşıyan ما أجمل السماء cümlesine ilişkin yorumlar erken dönem gramer çalışmalarında tonlamanın cümle anlamını belirlemedeki etkisinin göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Söz konusu cümlede anlam ayırt edici unsur olarak i'râb alâmeti ön plana çıksa da i'râb alâmetinin yetersiz olduğu durumlarda sözün tümünü kuşatan bir unsur olarak tonlamaya ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁰⁸⁸

B. TONLAMAMANIN CÜMLE ANLAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Anlamanın tespiti hususunda sıyga kelime için ne ifade ediyorsa tonlama da cümle için aynı şeyi ifade etmektedir. Sıyga kelimenin morfolojik anlamını belirlediği gibi tonlama da cümlelerin genel gramatik anlamını tayin edebilmektedir. Burada genel gramatik anlamlar ile cümle için birer kalıp mahiyetindeki bildirim, soru, olumlama, olumsuzlama gibi üslûplar kastedilmektedir. Tonlamanın bu işlevi şöyle bir örnek ile açıklanmıştır: Bir kimse farklı anlamlara sahip cümleleri, ağzını açmadan söylemeyi denediğinde kelimeleri telaffuz edilmeyen bu cümlelerin istifham, isbat, te'kîd gibi anlamlardan hangisini taşıdığı, tonlamadan anlaşılabilecektir. Bu durum tonlamanın işlevsel anlamın bir parçası olduğunu göstermektedir. Tonlama, cümlelerin işlevsel

¹⁰⁸⁵ Felish, Henry, *el-Arabiyyetu'l-Fushâ Dirâse fi'l-Binâi'l-Lugavî*, Çeviren: Abdussabûr Şahin, Mektebetu's-Şebâb, Kahire, ty., s. 64; Bergstrasser, Gotthelf, *et-Tatavvuru'n-Nahvî li'l-Lugati'l-Arabiyye*, Yayınlayan: Ramazan Abduttevvâb, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1994, s. 72-73.

¹⁰⁸⁶ Halîl İbrahim Atıyye, *Fi'l-Bahsi's-Savfî inde'l-Arab*, s. 65; Ramazan Abduttevvâb, *el-Medhal ilâ İlmi'l-Luga*, s. 106. Brockelmann da eski Arapça'da vurgu olgusunun varlığını ifade etmektedir. Bkz. Brockelmann, *Fikhu'l-Lugâti's-Sâmiyye*, s. 45.

¹⁰⁸⁷ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *Sırru Sinâ 'ati'l-İ'râb*, I-II, Tahkik: Hasen Hindâvî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1993, I, 9; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 370; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Muhteseb fi Tebyîni Şevâzî'l-Kirâ'ât ve'l-Îzâh anhâ*, I-II, Tahkik: Ali en-Necdî Nâsîf-Abdulhalim en-Neccâr, Dâru Sezgin, 1986, II, 209; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, s. 347.

¹⁰⁸⁸ Kemâl Bîşr, *İlmu'l-Asvât*, s. 546-547.

anlamına delâlet etme hususunda noktalama işaretlerinden daha güçlüdür. Her ne kadar yazılı ifade daha kalıcı olsa da sözlü ifade, sözün toplumsal bağlamına işaret etme bakımından yazıdan üstündür. Ses kayıt cihazlarının icadından sonra bu durum daha açık bir şekilde görülmüştür. Nitekim yazı ile aktarılan bir söz ile ses kaydı ile aktarılan söz arasında önemli anlamsal farklar bulunabilmektedir.¹⁰⁸⁹

Tonlamanın cümle anlamı üzerindeki etkisine ilişkin olgular; burada i'râb konumu, hazif, edat ve cümle türü üzerinden değerlendirilecektir.

1. Tonlama ve İ'râb Konumu

Tonlama, cümle unsurlarının sözdizimsel anlamları üzerinde belirleyici niteliktedir. Örneğin, أولئك الرجال المناضِلون cümlesindeki kelimeler, farklı tonlamalarla farkı i'râb konumları elde etmekte, buna bağlı olarak cümle farklı anlamlar kazanmaktadır.

(1) أولئك، الرجال المناضِلون (Bunlar, mücadeleci adamlardır.)

(2) أولئك الرجال، المناضِلون (Bu adamlar, mücadelecidirler.)

Birinci cümlede أولئك kelimesi, mübtedâ ve الرجال kelimesi haberdir. Farklı isnad ilişkisine sahip ikinci cümlede أولئك kelimesi mübtedâ, الرجال kelimesi onun bedelidir. Cümlelerin haberi ise المناضِلون kelimesidir.¹⁰⁹⁰ Bu örnekte farklı gramatik ihtimaller taşıyan bir cümlede söz konusu ihtimallerden birinin tonlama sayesinde tayin edilebildiği görülmektedir. Nitekim iki cümle arasında söyleniş itibarıyla cümle yapısı aynıdır. Fark, gramatik analizdedir. Bu analiz ise cümlelerin temel yapısına göre yapılmaktadır. Cümlelerin temel yapısının göz önüne alınması da tonlamanın bu yapıya uygun olarak gerçekleşmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla tonlama, sese ilişkin bir karine olarak cümlelerin derin yapısını ortaya çıkarmakta ve mütekellimin tercih ettiği gramatik betimlemeyi tayin ederek cümle anlamının tespitine yardımcı olmaktadır.¹⁰⁹¹ Benzer şekilde ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ âyetine¹⁰⁹² ilişkin farklı gramatik yorumların temelinde de söz konusu durum bulunmaktadır. Buna göre أَنْتُمْ kelimesinin mübtedâ olduğu âyette هَؤُلَاءِ kelimesi haber, تَقْتُلُونَ ifadesi hâl kabul edilebileceği gibi هَؤُلَاءِ kelimesi münâdâ ve تَقْتُلُونَ ifadesi, أَنْتُمْ kelimesinin haberi kabul edilebilmektedir.¹⁰⁹³ Bir ifadeye ilişkin

¹⁰⁸⁹ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 226-227.

¹⁰⁹⁰ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 300.

¹⁰⁹¹ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 117-119.

¹⁰⁹² Bakara, 2/85.

¹⁰⁹³ el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn*, I, 474-476.

farklı i'râb ihtimalleri ve bunların tonlama ile ifade edilmesi hususu, tonlamanın ifadeyi farklı cümlelere bölme konusunda da işlev sahibi olduğunu göstermektedir. Nitekim ﴿ذَٰلِكَ﴾ âyeti,¹⁰⁹⁴ farklı tonlama ve gramatik betimlemeler sonucu tek bir cümle olarak değerlendirilebileceği gibi iki ve üç ayrı cümleye de bölünebilmektedir.¹⁰⁹⁵

Tonlamanın i'râb konumu üzerindeki etkisi, fiilin müteallakları üzerinde de görülmektedir. Nitekim ﴿يَحْسِبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرُوا هُمُ﴾ âyetinde¹⁰⁹⁶ عليهم ifadesi ve ona bağlı olarak هم العدو cümlesi, farklı tonlamalarla farklı gramatik işlevlere işaret edebilmektedir. Birinci ihtimale göre عليهم ifadesi, يحسبون fiilinin mahzûf olan ikinci mef'ûlüne (كُلَّ صَيْحَةٍ وَاِقَاعَةٍ عَلَيْهِمْ) müteallaktır. Buna göre هم العدو cümlesi müste'nifedir. Bu durumda anlam, “Her bağırtıyı aleyhlerinde (vâki) zannederler. Düşmandır onlar, sakın onlardan.” şeklindedir. İkinci ihtimale göre ise عليهم ifadesi, birinci mef'ûl olan كل صيحة ifadesine müteallaktır ve هم العدو cümlesi, يحسبون fiilinin ikinci mef'ûlüdür. Bu durumda anlam, “Üzerlerine vâki olan her bağırtıyı düşmanın kendisi zannederler. Onlardan sakın.” şeklinde olacak ve sakınma emri (فَاحْذَرُوا هُمُ), önceki ifadenin (هم العدو) bir sonucu olmaktan çıkacaktır.¹⁰⁹⁷

Tonlamanın cümle unsurlarının sözdizimsel anlamları üzerindeki belirleyiciliği, bir diğer bürün olgusu olan vakf olgusu ile birlikte ele alınabilir. Vakf, kıraat ilminde yeniden başlamak niyeti ile kelimenin sonunda nefes alacak bir süre sesin kesilmesi olarak tarif edilmektedir.¹⁰⁹⁸ Bu anlamda vakf, nefes alınmadan gerçekleştirilen sekte ile sözün bitirilip tekrar başlanmadığı kat' kavramlarından ayrılmaktadır. Anlamın belirlenmesi, açıklanması, ortaya çıkarılması ve farklı anlamların birbirinden ayırt edilmesi gibi işlevlere sahip olan vakf, anlam ile olan ilişkisi itibarıyla tam, kâfi, hasen

¹⁰⁹⁴ Bakara, 2/1.

¹⁰⁹⁵ Âyete ilişkin farklı gramatik betimlemeler için bkz. el-Enbârî, Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Beyân fî Garîbi I'râbi'l-Kur'ân*, I-II, Tahkik: Tâhâ Abdulhamid Tâhâ, el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1980, I, 43-46; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 119. Söz konusu gramatik betimlemelerin kaynağı olan vakf olgusunun, tek bir gramatik unsur olarak görülen cinsi nefîy lâsî ile mansûb ismi arasında gerçekleşmesi kıraat ilminde çirkin kabul edilmiştir. Bkz. el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Îzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I-II, Tahkik: Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan, Matbûatu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dımaşk, 1971, I, 141.

¹⁰⁹⁶ Münâfikûn, 63/4.

¹⁰⁹⁷ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 101.

¹⁰⁹⁸ İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed, *en-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-Aşr*, I-II, Tahkik: Ali Muhammed ed-Dabbâğ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I, 240; el-Kastallânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *Letâifu'l-İşârât li Funûni'l-Kırâ'ât*, I-X, Mecmau'l-Melik Fehd li Tıbbâati'l-Mushafi's-Şerîf, Medine, 1434, II, 490.

âyetinde¹¹⁰⁵ يختار kelimesinde vakf yapılarak ما edatının yüksek tonda söylenmesi, edatın nâfiye anlamında kabul edildiğini gösterecek ve âyet “*Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Seçim onların değil.*” şeklinde anlamlandırılacaktır. Buna karşın يختار kelimesinde vakf yapılmayıp ما edatının normal tonda söylenmesi, edatı nâfiye anlamından çıkaracak ve mevsûl olarak يختار fiilinin mef’ûlû durumuna getirecektir. Bu durumda âyet, “*Rabbin dilediğini yaratır ve onlar için en hayırlı olanı seçer.*” anlamına gelecektir.¹¹⁰⁶

Söz konusu âyette vakf ve tonlama olguları, ifadeye ilişkin farklı i’râb ihtimallerinden hangisinin tercih edildiğini gösterme (tevcîhu'l-i’râb) işlevi üstlenmiştir. Ancak belirtilmelidir ki burada metnin muhatabı açısından bir çıkarım söz konusudur. Muhatabın bu çıkarımı yapmasına imkân tanıyacak husus ise mütekellimin kendisidir. Mütekellimin âyeti hangi tonlama ile ve nerede vakf yaparak okuduğunun bilinmesi gerekmektedir. Gramatik yapısı itibarıyla farklı iki anlama hamledilmesi mümkün olan âyetler söz konusu olduğunda muhatabın bu anlamda bilgi kaynağı âyetin tebliğcisi olan peygamberdir. Peygamberden bu konuda herhangi bir bilgi ulaşmadığında ise âyetin anlamlandırılması için başka bağlamsal karinelere ihtiyaç duyulacaktır. O halde farklı anlamlandırmalara müsait olan metnin sadece metnin kendisi ile yorumlanması ve anlamın metinden ibaret kabul edilmesi mümkün değildir.¹¹⁰⁷

Vakf-gramer ilişkisinde mütekellim, iletmek istediği anlama göre cümlede vakfın yerini belirlemektedir. Dolayısıyla cümle yapısını ve cümledeki gramatik bağıntıları ihlal edecek bir vakf, dilin cümle yapısına hâkim olan kurallar açısından uygun değildir. Örneğin ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾ âyetinde¹¹⁰⁸ فاختلط fiilinde vakf yapılması durumunda fâili نبات kelimesi olan اختلط fiilinin fâili değişecek ve söz konusu fiil, ماء kelimesinin sıfatı olan أَنْزَلْنَاهُ cümlesine ma’tûf hale gelecektir.¹¹⁰⁹ Fiil-fâil dışında; vakf yapılarak birbirinden ayrılmaları kıraat ilminde çirkin olarak

¹¹⁰⁵ Kasas, 28/68.

¹¹⁰⁶ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 335-336.

¹¹⁰⁷ Nitekim ilgili âyet hem Eş’arî hem de Mu’tezilî kelimciler tarafından kendi görüşlerinin dayanaklarından biri olarak kullanılabilmektedir. Eş’arîler, edatı nefiy anlamında kabul etmişler ve يختار ifadesinde vakf yapmışlardır. Buna göre Allah’ın iradesi karşısında kulun seçim hakkı bulunmamaktadır. Mu’tezilîler ise âyeti salah-aslah teorisi bağlamında yorumlayarak ما edatını mevsûl anlamında kabul etmişlerdir. Bu takdirde âyette Allah’ın kulun hayrına olan şeyleri yaratacağı bildirilmiş olmaktadır. Dilsel ifadenin sözdizimsel yapısına ilişkin kelâmî tartışmalar vakf olgusu üzerinden başka âyetlerde de görülmüştür. Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 527-528; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 437. Gramatik yorumların kelâmî tartışmalar üzerindeki etkisi için bkz. Mahmûd Hasen el-Câsim, *Te’vîlu’n-Nassi’l-Kur’ânî ve Kadâya’n-Nahv*, s. 297 vd.

¹¹⁰⁸ “Şu iğreti hayatın durumu gökten indirdiğimiz bir suya benzer. Derken o, yeryüzü bitkilerinin yapısına karışır.” Yûnus, 10/24.

¹¹⁰⁹ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, V. 144.

nitelendirilen ve anlam bulanıklığına neden olan muzâf-muzâfun ileyh, sıfat-mevsûf, ma'tûf-ma'tûfun aleyh gibi başka gramatik unsurlar da bulunmaktadır.¹¹¹⁰

Kelimenin heceleri veya sesleri, cümlelerin kelimeleri ve cümleler arasında olmak üzere üç türe ayrılan¹¹¹¹ vakf olgusunun, söz konusu türlerden ikincisi itibarıyla edebî sanatlardan cinas ile ilgisi bulunmaktadır. Buna göre,

عَصَّ النَّهْرُ بِنَايَه / لَيْتَ مَا حَلَّ بِنَايَه

beytinde بنا ve به kelimeleri arasında durularak tek bir kelime olmadıkları ortaya konmaktadır.¹¹¹²

2. Tonlama ve Hazif

Tonlama-anlam ilişkisine dair bir başka husus hazif olgusudur. Nitekim edatın hazfedildiği cümlelerde onun işlevini tonlama yerine getirebilmektedir. Eski Arap şiirinde nidâ veya soru edatlarının tonlamaya güvenilerek hazfedildiği görülmektedir.¹¹¹³ Dolayısıyla tonlamanın gramatik işlevlerinden birisi, istifham edatının kullanılmadığı cümlelerde, olumlu haber cümlesi ile soru cümlesini birbirinden ayırmaktır. Soru cümlesine ait tonlama ile bildirim cümlesine ait tonlama birbirinden farklı olduğundan söz konusu cümlelerin doğru yorumlanması tonlamaya bağlı olmaktadır.¹¹¹⁴

Anlam bulanıklığına sebebiyet verebileceğinden dolayı yazılı dilde az rastlanan söz konusu durum, sözlü kültürün ürünü olan şiirde görülebilmektedir. Örneğin Ömer b. Ebî Rabîa (ö. 93/711)'ya ait,

ثُمَّ قَالُوا نُحِبُّهَا قُلْتُ بَهْرًا / عَدَدَ النَّجْمِ وَالْحَصَى وَالْتَرَابِ

“Sonra, Onu seviyor musun? dediler. Evet, dedim. Yıldız, taş ve toprak sayısınca.” beytinde¹¹¹⁵ istifham hemzesi terkedilerek muhataba iletilmek istenen anlam, tonlama ile ortaya konulmuştur. Buna göre تحبها cümlesinin istifham cümlesi olduğunu gösteren unsur, söz konusu cümlelerin yüksek bir tonlama ile söylenmesidir.¹¹¹⁶ Beyitte istifham

¹¹¹⁰ es-Süyûtî, *el-İtkân*, s. 178; Kemâl Bîşr, *İlmul-Asvât*, s. 556.

¹¹¹¹ Pei, *Ususu İlmî'l-Luga*, s. 95; Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsetu's-Savti'l-Lugavî*, s. 231.

¹¹¹² İbn Hicce el-Hamevî, Takıyyuddîn Ebû Bekr, *Hızânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, I-II, Şerh: İsam Şa'îtu, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, 1987, I, 58; Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsetu's-Savti'l-Lugavî*, 365; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 54.

¹¹¹³ Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsetu's-Savti'l-Lugavî*, 367.

¹¹¹⁴ Kemâl Bîşr, *İlmul-Asvât*, 535-536; Temmâm Hassân, *Menâhicu'l-Bahs fi'l-Luga*, 164.

¹¹¹⁵ Ömer b. Ebî Rabîa, *Dîvân*, Takdim: Fâyiz Muhammed, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1996, 73.

¹¹¹⁶ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 227-228; Kemâl Bîşr, *İlmul-Asvât*, 544.

hemzesinin hazfedildiği yönündeki görüşün, hazfe delâlet eden bir karine bulunmadığı gerekçesi ile yanlış olduğu¹¹¹⁷ ifade edilmişse de hemzenin hazfine ilişkin tartışmalarda, söz konusu durumun eski Arap şiirinde, Kur’ân’da ve hadislerde lâfzî bir karine olmadan da görülebildiği vurgulanmıştır.¹¹¹⁸ Bu tartışmalarda nahiv bilginlerinin, anlamı hem yazılı hem de sözlü dilde algılanabilen dilsel somut unsurlara bağlamak istedikleri görülmektedir.¹¹¹⁹ Nitekim İbn Cinnî, beytin soru anlamı taşıdığını ancak bunun siyaktan ve bir önceki beyitten elde edildiğini ifade etmektedir.¹¹²⁰ Tonlama ise sözlü dilde bu tartışmayı sonlandıran ve beytin hangi anlama geldiğini ortaya koyan karinedir. Zaten bir cümleye ait farklı anlamsal ihtimallerin bir sebebi de yazılı dilde tonlama unsurunun kaybolmasıdır.¹¹²¹

Kur’ân’da da istifham hemzesinin hazfedildiği âyetler bulunduğu ifade edilmiştir. Örneğin «وَبَلَدًا نِعْمَةً تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدَتْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» âyeti¹¹²² söz konusu şekli ile haber cümlesi ve mahzûf bir istifham hemzesi takdir edilerek soru cümlesi kabul edilebilmektedir. Âyet, haber üslûbunda kabul edildiğinde anlam, “*Bu, (yani) İsrailoğullarını köleleştirmen, başıma kakmakta olduğun bir nimettir.*” şeklindedir. Bu yoruma göre âyette أَنْ عَبَّدَتْ بَنِي إِسْرَائِيلَ (İsrailoğullarını köleleştirmen) ifadesinden sonra وَتَرَكْتَنِي (ve beni bırakman) ifadesi takdir edilmiştir.¹¹²³ Yani Mûsâ, İsrailoğulları’nın katledilmesi olaylarında kurtulup Firavunun sarayında yetişmiş olduğu için Firavun bunun Mûsâ’nın başına kakmakta, Mûsâ ise Firavun’un nimet olarak başına kaktığı bu şeyin aslında bir bela olduğunu ifade etmektedir.¹¹²⁴ İstifham hemzesinin hazfedildiği yönündeki görüş¹¹²⁵ kabul edildiğinde ise âyet, “*Bu, (yani) İsrailoğullarını köleleştirmen, başıma kakmakta olduğun bir nimet öyle mi?*” anlamına gelmektedir. Musa bu ifadelerle Firavun’un başına kakmak istediği şeyin nimet olduğunu reddetmektedir. Söz konusu anlam, istifham hemzesi olmadan da âyetin belirli bir tonlama ile kıraat edilmesi yoluyla elde

¹¹¹⁷ el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, II, 181.

¹¹¹⁸ İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Ceyyânî, *Şevâhidu't-Tavzîh ve't-Tashîh li Müşkilâti'l-Câmi's-Sahîh*, Tahkik: Tâhâ Muhsin, Mektebetu İbn Teymiyye, yy., 1413, s. 146-149; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 7; el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Meânî*, s. 34; Huseyn Cum'a, *Cemâliyyetu'l-Haber ve'l-İnşâ*, Mebnşûrâtu İttihâdî'l-Küttâbi'l-Arab, Dimaşk, 2005, s. 137.

¹¹¹⁹ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zilâlu'l-Ma'nâ*, s. 347.

¹¹²⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 281.

¹¹²¹ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 296.

¹¹²² Şu'arâ, 26/22.

¹¹²³ el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, II, 279.

¹¹²⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 385-386.

¹¹²⁵ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, I, 50; Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhîl*, IIV, 11.

edilebilmektedir. Kur'ân'da istifham hemzesinin hafzedildiği başka âyetlerin de olduğu belirtilmektedir.¹¹²⁶

Tonlama-anlam ilişkisinin ortaya çıktığı hususlardan biri olan hafif olgusu, gramatik bir kategori olarak sıfat için de söz konusu olabilmektedir. Buna göre sıfatın cümleye kattığı anlam, sıfat hafzedilerek de muhataba aktarılabilir. Bunun için cümlelerin belirli tonlama ile söylenmesi gerekmektedir. İbn Cinnî'nin aşağıdaki ifadeleri, konuyu açıklayıcı niteliktedir:

“Sıfat, hafzedilip durum ona delâlet edebilir. Nitekim Araplar, سِيرَ عَلَيْهِ لَيْل cümlesi ile سِيرَ عَلَيْهِ لَيْل طویل demek istemektedirler. Bu cümlede durum, sıfatın yerine geçmiş ve onun delâletine sahip olduğu için sıfat hafzedilmiştir. Bu sözü söyleyenin sözünde طویل kelimesinin yerine geçmek üzere tatvîh, tatrîh, tefhîm, ve tazîm bulursun.”¹¹²⁷

Söz konusu ifadelerde, sıfatın yerine geçtiği belirtilen hâl karinesi ile tonlama ve vurgunun kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim tatvîh, tatrîh gibi terimler; sesin yüksekliği, düşüklüğü ve süresine ilişkin olgulardır. Ayrıca لَيْل kelimesindeki yâ harfinin uzatılarak söylenmesinin (tatvîl ve med), mahzûf bir sıfatın yerine geçtiği hususu, yine İbn Cinnî tarafından ifade edilmektedir.¹¹²⁸ Buna göre açıkça belirtmemiş olsa da İbn Cinnî'nin vurgu ve tonlamadan bahsettiği kolaylıkla söylenebilir.¹¹²⁹ Benzer şekilde كَان cümlesindeki Allah lafzında sesin yükseltilmesi ve lâm harfinin uzatılması (tamtî: temdîd ve itâle) veya سَأَلْنَاهُ فَوَجَدْنَاهُ إِنْسَانًا cümlesinde “insan” kelimesinde tefhîm yapılması; söz konusu kimsenin fazilet, cesaret veya kerem gibi bir sıfatla methedildiğini göstermektedir. Dolayısıyla hâl karinesi olarak ifade edilen söz konusu karinelerin bulunmadığı durumlarda sıfatın hafzedilmesi, anlam açısından uygun değildir.¹¹³⁰

3. Tonlama ve Edatlarda İşlevsel Çok Anlamlılık

Arap dilindeki edatların büyük bir kısmı işlevsel çok anlamlılığa sahiptir. Söz konusu çok anlamlılığı ortadan kaldıran dilsel karinelere biri de tonlamadır.

¹¹²⁶ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 358; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, IV, 171; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 8.

¹¹²⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 370; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, II, 209. Tatrîh, sesin yükseltilmesi ve uzatılması; tatvîh, sesin yükseklik ve alçaklık arasında gidip gelmesi; tefhîm, sesin kalınlaştırılması anlamlarına gelmektedir. Bkz. Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 27.

¹¹²⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, II, 209.

¹¹²⁹ Halîl İbrahim Atıyye, *Fi'l-Bahsi's-Savtî inde'l-Arab*, s. 67. Söz konusu örneklerdeki vurgu, bağlam vurgusu ve cümle vurgusu olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 124.

¹¹³⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 370; Riddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk*, s. 75-76.

Dolayısıyla edatın işlevsel anlamı ile tonlama arasında ilişki bulunmaktadır. Örneğin istifham ve ihbâr anlamlarına sahip كم edatının dilsel bağlamda söz konusu anlamlardan hangisi için kullanıldığı, i'râbın yetersiz kaldığı durumlarda, tonlama ile belirlenebilmektedir.¹¹³¹ Söz konusu durum, hem eski Arap şiirinin yazıya geçirilmesinden sonra bazı beyitlerde hem de farklı kıraatler açısından bazı Kur'ân âyetlerinde farklı gramatik yorumlara yol açmıştır. Nitekim,

أَعْبَدًا حَلَّ فِي شُعْبَى غَرِيْبَا / أَلْوَمًا لَا أَبَا لَكَ وَاعْتَرَابَا

beytinde¹¹³² أَعْبَدًا ifadesindeki hemzeye ilişkin istifham ve nidâ ihtimalleri bulunmaktadır.¹¹³³ Sîbeveyh'in عَبْدًا kelimesini yorumlarken dilersen nidâ dilersen istifham olarak kabul edebilirsin, şeklindeki ifadeleri sözlü dilde tonlamaya karşılık gelmektedir.

Tonlamanın edatın işlevsel anlamını belirlemesi cümledeki diğer unsurların gramatik işlevlerinin de değişmesine yol açabilmektedir. Nitekim cümle unsurları arasındaki ta'lik işlemleri tonlama ile belirlenebilmektedir. Örneğin,

إِنَّ الْكَرِيمَ وَأَيُّكَ يَعْتَمِلُ / إِنْ لَمْ يَجِدْ يَوْمًا عَلَى مَنْ يَتَكَلَّمُ

beytindeki¹¹³⁴ مَنْ edatı mevsûl veya istifham anlamlarından birine hamledilebilmektedir. Birinci ihtimale göre مَنْ edatı يَجِدُ fiilinin mef'ûlü konumunda ve anlam, “Kerim olan kimse, eğer dayanacak bir kimse bulamazsa kendi başına çalışır.” şeklindedir. İkinci ihtimale göre ise يَجِدُ fiilinin mef'ûlü mahzûtur ve عَلَى مَنْ يَتَكَلَّمُ ifadesi müste'nife olarak soru cümlesidir. Buna göre anlam, “Kerim olan kimse (bir şey) bulamazsa kendi başına çalışır. Kime dayansın?” şeklindedir.¹¹³⁵ Yazılı dilde söz konusu iki ihtimalden birini kesinleştirecek karine olmadığı için gramatik çözümleme bu ihtimallere açık durumdadır. Sözlü dilde ise عَلَى مَنْ يَتَكَلَّمُ ifadesindeki tonlama sayesinde gramatik çözümleme belirgin hale getirilebilmektedir.

Dilsel ifadeye ilişkin farklı gramatik yorumlara imkân sağlayan işlevsel çok anlamlılığın âyetlerin kıraatı esnasında tonlama sayesinde ortadan kaldırılması mümkündür. Örneğin Arap dilinde birçok işlevi olan مَا edatının ﴿لَا فَعْدَنَّا لَهُمْ﴾

¹¹³¹ Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 51; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 73.

¹¹³² Cerîr b. Atıyye, *Dîvân*, I-II, Şerh: Muhammed b. Habîb, Tahkik: Nu'mân Muhammed Emin Tâhâ, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty., II, 650.

¹¹³³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 339.

¹¹³⁴ Beyit kaynaklarda herhangi bir şaire nispet edilmemiştir.

¹¹³⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 81; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 305; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 154.

﴿صِرَاطُكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ âyetindeki¹¹³⁶ kullanımı, masdariyye ve istifhâmiyye anlamlarından her ikisi için de uygundur. Birinci ihtimale göre âyet أَقْسَمُ بِإِغْوَانِكَ takdiri ile “Beni azdırmana yemin ederim ki onları azdırmak için senin dosdoğru yolunun üzerine kurulacağım.” veya أَقْسَمُ بِسَبَبِ إِغْوَانِكَ takdiri ile “Beni azdırmana karşılık ben de onları azdırmak için senin dosdoğru yolunun üzerine kurulacağım.” demektir. İkinci ihtimale göre ise بِأَيِّ شَيْءٍ أَغْوَيْتَنِي (Yemin ederim ki onları (Beni ne ile iğvâ ettin?) dedikten sonra لَا أَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (Yemin ederim ki onları azdırmak için senin dosdoğru yolunun üzerine kurulacağım.) cümlesi, öncesindeki cümleden bağımsız olarak (isti'nâf) olarak getirilmiştir.¹¹³⁷ Söz konusu edat, sahip olduğu farklı işlevlerle ifadeyi karşıt iki anlama muhtemil hale de getirebilmektedir. Örneğin, هَذَا مَا قُلْتَهُ cümlesi normal bir tonlama ile olumlu bildirim cümlesi olarak “Benim söylediğim şey işte bu.” anlamında iken yüksek tonlama ile söylenmesi durumunda olumsuz bildirim cümlesi olarak “Bunu ben söylemedim.” anlamına gelmektedir.¹¹³⁸

4. Tonlama ve Cümle Türü

Arap dilinde her cümle türü belirli bir tonlama ve ses akışı gerektirmektedir. İstifham cümlesinin tonu bildirim cümlesinden, olumsuz cümlelerin tonu olumlu cümleden farklıdır. Dolayısıyla tonlama, söz konusu cümle türlerini ayırt etmede dilsel bir karine işlevi üstlenmektedir.¹¹³⁹ Tonlama sayesinde cümlelerin türü değişerek inşâ cümlesi haber, haber cümlesi inşâ anlamlarına gelebilmekte; istifham cümlesi; tazim, tahkir, tahkik, takrir, inkâr ve emir gibi anlamlara delâlet edebilmektedir.¹¹⁴⁰ Örneğin, زَيْدًا قَطَعَ اللَّهُ يَدَهُ ifadesi زَيْدًا لِيَقْطَعَ اللَّهُ يَدَهُ anlamına gelmektedir.¹¹⁴¹ Benzer şekilde,

أَطْرَبًا وَأَنْتَ قَتْسَرِيُّ

“Kocamış olduğun halde coşmak da ne!”

¹¹³⁶ A'râf, 7/16.

¹¹³⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 427-429; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, IV, 275.

¹¹³⁸ Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 47.

¹¹³⁹ Kemâl Bîşr, *et-Tefkîru'l-Lugavî*, s. 288; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'l-Kur'ân*, I, 179; Kemâl Bîşr, *İlmu'l-Asvât*, s. 543; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî*, s. 50.

¹¹⁴⁰ es-Sâmerîrî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuha*, s. 31; Huseyn Cum'a, *Cemâliyyetu'l-Haber ve'l-İnşâ*, s. 138. İstifhamın bu türü mecazî istifham olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Huseyn Cum'a, *Cemâliyyetu'l-Haber ve'l-İnşâ*, s. 143.

¹¹⁴¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 142.

ifadesi¹¹⁴² sureten istifham olsa da tevbîh ve inkâr anlamı taşımaktadır. Şair muhatabın içinde bulunduğu durumu kabul etmeyerek onu azarlamaktadır.¹¹⁴³ İstifham edatının taaccüb anlamı taşıması hususunda İbn Cinnî şu ifadeleri kullanmaktadır:

“İstifham lafzına taaccüb anlamı eklendiğinde söz konusu lafız haber üslûbuna dönüşür. Örneğin, مررت بزيد أي رجل ifadesinde adamın fazilet hususunda son derece üstün olduğunu haber vermektesin, yoksa herhangi bir soru sormuyorsun.”¹¹⁴⁴

Yukarıdaki ifadelerde doğrudan tonlamadan bahsedilmemekte; ancak tazim ve taaccüb anlamlarına sahip kelimenin (أَيُّ الكَمَالِيَةِ) söz konusu anlamları, muhataba belirli bir tonlama ile aktarılmaktadır.

Haber üslûbundaki bir cümlemin emir, nehiy veya temenni gibi maksatlarla kullanılması, haber cümlesinin mecazî kullanımları olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁴⁵ Kur’ân’da buna dair birçok örnek bulmak mümkündür. Nitekim وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ﴿۱﴾ ayeti,¹¹⁴⁶ emir anlamında bir haber cümlesi olarak ifade edilmektedir.¹¹⁴⁷ Buna göre Zemahşerî ayeti “Emrin haber üslûbunda gelmesi, emri daha güçlü kılmakta ve süratle yapılması gerektiğini hissettirmektedir. Söz konusu kadınlar adeta emri yerine getirmişler ve âyette mevcut durumu haber vermektedir.”¹¹⁴⁸ şeklinde yorumlamaktadır. İnşâ üslûbundaki cümleler de haber anlamı taşıyabilmektedir. Nitekim emir sıygası ile oluşturulmuş cümlelerin ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ ayetinde¹¹⁴⁹ olduğu gibi istihza bildirmesi veya istifham cümlesinin ﴿أَتَحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾ ayetinde¹¹⁵⁰ olduğu gibi itâb ifade etmesi Arap dilinde sıklıkla görülen kullanımlardır.

Tonlama ve vurgu, bazı haber cümlelerinde cümle türünü değiştirmemekle birlikte ifade edilmek istenen mesajın bazı hususlarını ön plana çıkarma işlevi üstlenebilmektedir. Buna göre cümlede tonlama ile birlikte vurgu sayesinde kelimelerden

¹¹⁴² İfade ‘Accâc (ö. 97/715)’a aittir. Bkz. el-‘Accâc, Ebu’s-Şa’sa’ Abdullah b. Ru’be, *Dîvânul-‘Accâc Rivâyetu Abdulmelik b. Karîb el-Asma’î*, Tahkik: İzzet Hasen, Dâru’s-Şarki’l-Arabî, Beyrut, 1995, s. 293; Abdulkâdir el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd, *Hızânetul-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-Arab*, I-XIII, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Mektebetul-Hancî, Kahire, 1997, XI, 274-275; İmîl Bedî‘ Ya’kûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal fî Şevâhidi’l-Lugati’l-Arabiyye*, XII, 396.

¹¹⁴³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 338; el-Müberred, *el-Muktedab*, III, 228; es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, V, 112; İbnü’s-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 400; eş-Şentemerî, *en-Nüket fî Tefsîri Kitâbi Sîbeveyh*, I, 509; İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, I, 12.

¹¹⁴⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 269.

¹¹⁴⁵ Huseyn Cum’a, *Cemâliyyetu’l-Haber ve’l-İnşâ*, s. 63.

¹¹⁴⁶ “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına üç adet süresi beklemeliler.” Bakara, 2/228.

¹¹⁴⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 196.

¹¹⁴⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 350.

¹¹⁴⁹ “Onlara can yakıcı bir azabı muştula.” Âl-i İmrân, 3/21.

¹¹⁵⁰ “Rabbinizin katında size karşı bir koz olarak kullansınlar diye mi Allah’ın size açtığı şeyi onlara söylüyorsunuz!” Bakara, 2/76.

biri ön plana çıkarılabilmektedir. Amaç, muhatabın ihtiyaç duyduğu bilgiye vurgu yapmaktır. Dolayısıyla farklı muhataplar için farklı kelimelere vurgu yapılabilir. Örneğin kalkma eyleminden haberdar olan ancak eylemin öznesini bilmeyen bir kimseye söylenen قَامَ مُحَمَّدٌ cümlesinde Muhammed kelimesinin ikinci hecesi (-ham-) vurgulu iken aynı cümle Muhammed öznesinin bir eylem yaptığını bilen ancak bunun ne olduğu konusunda bir fikri olmayan muhatap için söylendiğinde fiilin ilk hecesinde (-kâ-) vurgu yapılmaktadır.¹¹⁵¹ Her iki cümle de olumlu bildirim cümlesidir ve her iki söyleyişte de “Muhammed öznesinin kalkma eylemini gerçekleştirmesi” bildirilmektedir. Cümleler arasındaki fark özne veya eyleme yapılan vurgudur.

Çalışmanın buraya kadar olan üçüncü bölümünde cümlede anlamlılığın temel belirleyicilerinden biri olan gramatik doğruluk çerçevesinde gramatik işlevlerin cümle anlamı üzerindeki etkisi ele alındı. Bu işlevlerin anlam üzerindeki etkisinin boyutları dil içi bağlam düzeyinde ayrı ayrı araştırılmakla birlikte aynı dilsel yapıdaki tüm işlevler işlevsel anlamı oluşturan bütünün parçaları olarak ele alındı. Dilsel ifadenin nihai anlamına ulaşmada bilinmesi gerekli şart olan işlevsel anlamın anlam bulanıklığı gibi durumlarda kendini gösteren yetersizliği vurgulanarak dilsel metnin sadece metnin kendisiyle anlamlandırılmayacağı üzerinde duruldu. Bundan sonraki bölümde gramatik işlevlerin anlamdan ne ölçüde etkilendikleri hususu vaz‘ ve istimal kavramlarına işaret etmek üzere sözlüksel anlam ve bağlamsal anlam düzeyleri üzerinden ele alınacaktır.

¹¹⁵¹ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 231.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ANLAMIN GRAMATİK İŞLEVLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Çalışmanın bu bölümü semantik unsurun, vaz‘ ve bağlam ile birlikte cümle anlamının temel belirleyicilerinden biri olan gramatik unsur üzerindeki etkisini konu edinmektedir. Dolayısıyla anlamın gramatik işlevler üzerindeki etkisini incelemek, öncelikle sözlüksel anlamın ve sonra da bağlamsal anlamın işlevsel anlam üzerindeki etkisini incelemek demektir. Bu inceleme, dilbilimsel analiz düzeylerinden biçim ve sözdizimi düzeylerinde yoğunlaşacaktır. İncelemenin istikameti, anlam türlerinden biçim veya sözdizimine ilişkin unsurlara doğru olacaktır. Bu da sıyga, edat ve i‘râb gibi söz konusu unsurların, cümle anlamının belirlenmesindeki etkisinin yanında semantik unsurdan ne ölçüde etkilendiğini ortaya koyacak ve anlam-gramer ilişkisinin diyalektik niteliğini belirginleştirmede katkı sağlayacaktır.

Nahiv bilginlerinin değerlendirmeleri, semantik unsurun gramatik işlevler üzerinde açık bir etkisinin olduğu yönündedir. Nitekim nahiv kitaplarında gramatik işlevlerin tahakkuku için ileri sürülen şartlar arasında çoğunlukla semantik bir şart da bulunmaktadır. Bu şartlar, farklı gramatik işlevleri doğrudan ayırt edebildiği gibi bu işlev sıyga ile birlikte de yerine getirebilmektedir. Bazı durumlarda ise semantik şart, belirli bir gramatik işlevin tanımında doğrudan yer almaktadır. Örneğin Sîbeveyh, fiili “*hades isimlerinden alınan ve yapısı itibarıyla geçmiş, gelecek veya şimdiki zamana delâlet eden kelime*”¹¹⁵² olarak tanımlamıştır. Bu tasnifte fiil, zamana delâleti ile diğer kelime türlerinden ayrılmaktadır.¹¹⁵³ Benzer şekilde temyiz-hâl ayrımı, zarf-mef‘ûl ayrımı, hâl-sıfat-temyîz ayrımı, izâfetin lafzî ve manevî olarak ikiye ayrılması, masdarın fâiline veya mef‘ûlüne muzâf olması, tanımlık almamış (nekra) ism-i fâilin amel etmesi için hâl veya istikbal anlamında olması ve buna benzer birçok gramatik işlev; belirli semantik şartlara bağlı olarak gerçekleşmektedir.

Bu bölümde semantik unsurun gramatik işlevler üzerindeki etkisi, sözlüksel anlam ve bağlamsal anlam üzerinden sözdizimi ve biçim dizgesi düzeylerinde olmak üzere iki başlık altından ele alınacaktır.

¹¹⁵² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 12.

¹¹⁵³ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 124-125.

I. ANLAM VE SÖZDİZİMİ DİZGESİ

Anlamın gramatik işlevler üzerindeki etkisinin niteliği, bir tarafında vaz‘ ve bağlam, diğer tarafında ise gramatik kuralın bulunduğu bir karşıtlığı gündeme getirmektedir. Söz konusu karşıtlığın bir tarafı anlamın sözlüksel ve bağlamsal düzeylerine, diğer tarafı ise anlamın üçüncü bir düzeyi olarak işlevsel anlama işaret etmektedir. Dolayısıyla anlamın işlev üzerindeki etkisi, vaz‘ ve bağlamın gramatik kural üzerindeki etkisi olarak ifade edilebilir. Söz konusu etki iki biçimde kendini göstermektedir. Birincisi, anlamın gramatik işlevi tayin etmesi, diğeri ise anlamın gramatik kuralın geçerliliğine –belirli bir dilsel bağlamda- engel olması şeklindedir. Nitekim anlam, gramatik işlevlerden birini tayin ederken onun dışındakileri engellemiş olmakta; bir gramatik işlev olumlanırken diğeri olumsuzlanmaktadır. Buradaki olumsuzlama, kuralın tümüyle kaldırılmasını değil belirli dilsel bağlamlardaki geçerliliğinin sorgulanmasını ifade etmektedir. Bu da kuralın sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Söz konusu tayin ve sınırlama olguları hem sözdizimi hem de biçim düzeylerinde görülebilmektedir.

A. ANLAM VE İ‘RÂB KONUMU

1. Sözlüksel Anlam ve İ‘râb Konumu

Daha önceki bölümlerde cümlede anlamlılığın şartları gramatik ve anlamsal terkinin düzgün olmasına bağlanmıştı. Cümleyi oluşturan unsurların belirli isnad ve tahsis ilişkileri kurularak bir araya getirilmesiyle gramatik terkip (التركيب النحوي), cümle unsurlarının belirli semantik bağlar gözetilerek anlamsal açıdan uyumlu bir biçimde bir araya getirilmesiyle de anlamsal terkip (التركيب الدلالي) oluşmaktadır. Anlamsal terkipten söz edildiğinde cümleyi oluşturan kelimelerin sözlüksel anlamları bağlamında belirli bir dilsel bağlamda diğeri kelimelerle dizilişine ilişkin uyum veya uyumsuzluktan bahsedilmiş olmaktadır. Tedâm ve musâhabe çatı kavramları altında tevârüd ve tenâfür kavramları ile işaret edilen söz konusu anlamsal uyum ve uyumsuzluk cümleyi oluşturan kelimelerin i‘râb konumları üzerinde etkili olmaktadır.

Sözlüksel anlamın kelimenin i‘râb konumu üzerindeki belirleyiciliğini, tüm i‘râb durumları üzerinden değerlendirmek mümkündür. Bu husus, cümlelerin rükünleri olarak ifade edilen merfûâtın yanı sıra mukayyedât kapsamında ele alınan mansûbât ve mecrûrat ile bunların tamamına bağlı olarak i‘râb durumu kazanan tevâbi‘ için de geçerlidir.

Sözlüksel anlam, kelimenin i'râb konumunu tayin ettiğinde onun i'râb durumu ve i'râb alâmeti de belirlenmiş olmaktadır. Örneğin kelimenin fâil konumunda bulunduğu tespit edildiğinde ref' durumu kesinleşmekte ve bu duruma uygun i'râb alâmeti söz konusu olmaktadır. Mef'ûl olma ihtimali ortadan kalktığı için nasb durumu ve nasba dair i'râb alâmeti söz konusu edilmemektedir. Aynı i'râb durumuna sahip ve aynı i'râb alâmeti alan farklı i'râb konumları -mef'ûl, hâl ve kâne fiilinin haberi gibi- söz konusu olduğunda ise sözlüksel anlam, kelimenin söz konusu i'râb konumları arasından hangisine sahip olduğunun belirleyicisi durumundadır. Özetle, kelimenin sözlüksel anlamının bilinmemesi, sahip olduğu i'râb konumunun doğru olarak tespit edilmesini zorlaştırmaktadır. Bu da i'râb-sözlüksel anlam ilişkisine dair şu yargıyı geçerli kılmaktadır:

“İ'râb yapacak kişinin i'râb edeceği ifadeyi kelime ve cümle düzeyinde anlamış olması gerekir. Bu yüzden sûrelerin başlangıç âyetlerinin, Allah'ın kendi bilgisine sakladığı müteşâbih âyetler olduğu görüşüne göre, i'râb edilmesi câiz değildir.”¹¹⁵⁴

İbn Hişâm yukarıdaki ifadesinin devamında ve ulaştığı hükmü güçlendirmek amacı ile Ebû Hayyân el-Endelusî ile arasında geçen bir olayı aktarmaktadır. Buna göre Ebû Hayyân, bir beyitte geçen bir kelimenin hangi kelimeye ma'tûf olduğunu sormuş, İbn Hişâm da kelimenin anlamını bilmedikçe bu soruya cevap veremeyeceğini ifade etmiştir. Kelimenin anlamı tespit edildikten sonra İbn Hişâm'ın yaptığı gramatik analiz karşısında Ebû Hayyân hayranlığını belirtmiştir.¹¹⁵⁵

İ'râb edilecek ifadeyi kelime ve cümle düzeyinde anlamak, kelimenin sözlüksel anlamını ve cümledeki diğer kelimelerle oluşturduğu bağlamsal ilişkileri anlamak demektir. Aksi takdirde gramatik betimleme, mümkün değildir. Bu durum, nahiv bilginlerinin “İ'râb, anlamın fer'idir.” şeklindeki sözleri ile işlevsel anlamı kastettiklerini göstermektedir. Çünkü anlamları birbirinden ayırma işlevine sahip olduğu belirtilen i'râbın, i'râb edilecek kelimenin anlamını bilmeye bağlı kılınması mantıklı değildir. O halde sözlüksel anlamın bilinmesine bağlı olan i'râb, işlevsel anlamları birbirinden ayırmaktadır.¹¹⁵⁶ Örneğin,

(1) شربت ماء (Su içtim.)

¹¹⁵⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 582.

¹¹⁵⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 582; Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'na*, s. 339.

¹¹⁵⁶ Temmâm Hassân, *Menâhîcu'l-Bahs fi'l-Luga*, s. 193-194; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 219-220.

(2) شربت ليلاً (Geceleyin içtim.)

cümlelerinde ماء ve ليل kelimelerinin anlamları bilinmediğinde birincisinin mef'ûl bih, ikincisini mef'ûl fih olduğunu belirleme imkânı yoktur. Burada kelimenin sıygasından hareketle yapılacak yorumlar da yetersiz kalacaktır. Çünkü muhatabın gramatik işlevlerin tahakkuk şartları konusunda bilgi sahibi olduğu farz edilse bile bu şartlar, ماء kelimesinin sıygası itibarıyla hem câmid bir isim olarak mef'ûl bih hem de aynı sıygaya sahip bir zaman bildiren bir isim olarak mef'ûl fih olmasını mümkün kılmaktadır. Benzer şekilde ليل kelimesinin sıygası, فَعَلَ vezninde bir müştak isim olma ihtimaliyle onun hâl konumunda kabul edilmesine de olanak sağlamaktadır. Aynı şekilde جلسْتُ قُعُودًا cümlesinde i'râb, قُعُود kelimesinin anlamının bilinmesine bağlıdır.¹¹⁵⁷ Arap dilinde bu olgu, tevakkuf kavramı ile ifade edilmektedir. Tevakkuf, gramatik analizin kelimenin sahip olduğu anlama bağlı olması demektir.¹¹⁵⁸

Arap dilinde sözlüksel anlamlarının dışında belirli gramatik kategorilere ilişkin özel kullanımlara sahip bazı kelimeler de göz önüne alındığında tevakkuf kavramının niteliği daha da belirginleşmektedir. Nitekim نَفْس ve عَيْن kelimeleri, sözlüksel anlamları dışında manevî te'kîd için de kullanılmaktadır. Bunların cümle içinde sözlüksel anlamları ile mi yoksa belirtilen işlevsel anlamları ile mi kullanıldıklarının tespit edilmesi, cümleye ait gramatik analizin niteliğini belirlemektedir. Örneğin, سَأَلْتُ زَيْدًا نَفْسَهُ cümlesinde نفس kelimesinin sözlüksel anlamı ile kullanılmış olması, onun ikinci mef'ûl olduğu gösterecek ve cümle “Zeyd’in canını aldım.” şeklinde anlam kazanacaktır. İşlevsel anlam söz konusu olduğunda ise kelime, te'kîd olarak i'râb edilecek ve cümle “Zeyd’in bizzat kendisini soydum (elindekileri zorla aldım).” şeklinde anlam kazanacaktır.¹¹⁵⁹

Sözlüksel anlamın belirleyiciliği, eski Arap şiirine ait bazı ifadelerle ilişkin farklı gramatik yorumların temelinde yer alabilmektedir. Nitekim kelimenin çokanlamlı olması cümleye ilişkin gramatik betimlemeyi doğrudan etkilemektedir. Tercih edilen sözlüksel anlama göre cümle unsurlarının i'râb konumları değişebilmektedir. Burada temel şart olarak önem kazanan husus, kelimenin sahip olduğu sözlüksel anlamların ilgili dilsel bağlamdaki diğer kelimelerle ve onların işlevsel anlamları ile uyuşmasıdır. Örneğin,

وإنَّ الذي حَابَى جَدِيلَةَ طَيْءٍ / به الله يُعْطَى من يشاء ويمنع

¹¹⁵⁷ Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma 'nâ ve Zilâlu'l-Ma 'na*, s. 339-340.

¹¹⁵⁸ Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I, 156; Riddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk*, s. 302.

¹¹⁵⁹ Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I, 156.

beytinde¹¹⁶⁰ حَابَى fiilinin sözlüksel anlamı, dâhil olduğu cümleye ilişkin gramatik çözümlemeye yön vermektedir. Buna göre حَابَى fiilinin yoruma konu olan iki anlamından birincisi; vermek ve ihsan etmek (حَبَا ve أُعْطَى) ikincisi ise yarışmak ve övünmek (بَارَى ve بَاهَى) tir. Fiil birinci anlamda kabul edildiğinde الله kelimesi fâil olarak i'râb edilebilmektedir. Bu durumda ifade إِنَّ الَّذِي حَابَى اللَّهُ بِهِ جَدِيلَةً يُعْطِي مَنْ يَشَاءُ وَيَمْنَعُ şeklinde takdir edilecek ve beytin anlamı, “*Tay’ kabilesinden Cedîle oğullarına Allah’ın ihsan ettiği bu kimse, elbette dilediğine verir, dilediğinden de esirger.*” şeklinde tayin edilecektir. Bu tercihte beytin sonundaki يُعْطِي fiili, beytin başındaki (إِنَّ)’nin haberi konumundadır (إِنَّ) (هَذَا الْمَمْدُوحُ يُعْطِي مَنْ يَشَاءُ وَيَمْنَعُ) ve ma’tûfu olan يَمْنَعُ fiili ile birlikte beyitte methi yapılan kimseye aittir.¹¹⁶¹ Fiil ikinci anlamda kabul edildiğinde ise fâilin değişmesi ve الله kelimesi için farklı bir i'râb takdir edilmesi gerekmektedir. Nitekim bu durumda beytin anlamı, “*Tay’ kabilesinden Cedîle oğullarına karşı cömertlik ve ihsan etme mevzuunda yarışa giren bu kimse var ya... Allah dilediğine verir ve dilediğinden esirger.*” şeklinde ortaya çıkacaktır. Yani methi yapılan bu kimsenin söz konusu kabileyeye karşı yarışa girmesi, Allah’ın ona ihsan ettiği güç ve cömertlik sayesinde. Bu tercihte (إِنَّ) harfinin haberi, اللهُ يُعْطِي مَنْ يَشَاءُ وَيَمْنَعُ şeklinde isim cümlesidir.¹¹⁶²

Sözlüksel anlam ile i'râb konumu arasındaki ilişki, i'râbu'l-Kur’ân ve tefsir eserlerinde görülen bir kelimeye veya cümleye ilişkin farklı i'râb vecihlerini sıralama yaklaşımı üzerinden ele alınabilir. Nitekim bu eserlerde sözlüksel anlam, farklı gramatik yorumların gerekçelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الدِّيَّ جَعَلَ fiilinin anlamı, devamındaki kelimelerin i'râb konumlarının belirleyicisi durumundadır. Arap dilinde söz konusu fiilin “dönüştürmek, kılmak” (صَيَّرَ) anlamı yanında “yaratmak, yapmak” (خَلَقَ) anlamı da bulunmaktadır. Birinci anlama göre fiil, iki mef’ûl almakta, ikinci anlama göre ise bir mef’ûl kabul etmektedir. Dolayısıyla fiil dönüştürme anlamında kabul edildiğinde فَرَّاشَا ve الْأَرْضُ kelimeleri, fiilin iki mef’ûlü olarak i'râb edilecektir. Bu durumda âyetin anlamı “Allah

¹¹⁶⁰ Beyit Mütenebbî’ye aittir. Bkz. el-Mütenebbî, *Dîvân*, s. 24.

¹¹⁶¹ İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osman, *el-Fesr Şerhu İbn Cinnî el-Kebîr alâ Dîvânî'l-Mütenebbî*, Tahkik: Rıza Receb, Dâru'l-Yenâbî‘, Dimaşk, 2004, II, 257.

¹¹⁶² el-Maarrî, Ebu'l-Alâ’ Ahmed b. Abdillâh, *Şerhu Dîvânî Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, I-IV, Tahkik: Abdulmecid Deyyâb, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1992, I, 114-15; el-Berkûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, II, 347-348; el-Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullâh b. el-Huseyn, *et-Tibyân fî Şerhi'd-Dîvân Şerhu Dîvânî Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, I-IV, Tahkik: Mustafa es-Sekkâ’ vd., Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1971, II, 239.

¹¹⁶³ Bakara, 2/22.

yeri sizin için bir yatak haline getirdi.” şeklindedir. Fiil yaratmak anlamında kabul edildiğinde ise الأرض kelimesi fiilin mef’ûlû ve فراشا kelimesi hâl konumunda olmak üzere âyetin anlamı “Allah sizin için yeri bir yatak olarak yarattı.” şeklindedir.¹¹⁶⁴

Burada nahiv bilginlerinin “İ’râb anlamın fer’idir.” şeklindeki ifadelerine de dikkat çekmek gerekmektedir. Bu ifade, kelimelerin anlamdan bağımsız olarak bir araya getirilemeyeceğinin ve dolayısıyla i’râbın anlam ile olan ilişkisinin bir ifadesidir. Nitekim Abdulkâhir el-Curcânî, gramatik terkip ile anlamsal terkibe ayrı ayrı değindiği “*Kelimelerin bir araya getirilmesindeki (nazım) amaç, kelimelerin lafızlarının söyleyişte peş peşe getirilmesi değil anlamlarının uyumunun sağlanması ve aklın gerektirdiği bir biçimde bir araya getirilmesidir.*”¹¹⁶⁵ ifadesinde tevârüd kavramının cümle için önemine işaret etmektedir. Zira kelimeler arasında anlamsal uyumun sağlanması, onların sözlüksel anlamlarının bilinmesine bağlıdır. Bir dili konuşan bireyler, herhangi bir zihinsel çabaya gerek duymaksızın kelimeleri anlamsal uyum doğrultusunda bir araya getirmekte ve aralarında uyum bulunmayan kelimeleri cümle terkinde söz konusu etmemektedir.

Özetle sözlüksel anlam-i’râb ilişkisi konusu iki düzeyde değerlendirilebilir. Bunlardan ilkinde kelimenin sözlüksel anlamı, birden fazla işlevsel anlam için uygun olduğu için farklı gramatik betimlemeler mümkün olmaktadır. Tercih edilen sözlüksel anlama göre işlevsel anlam ve dolayısıyla da cümlelerin anlamı değişecektir. Bu durumda i’râb tanımlaması yapabilmek için metin dışı karinelere ihtiyaç duyulacaktır. Çünkü gramatik ve anlamsal terkip iki veya daha fazla betimlemeye olanak tanımaktadır. İkinci düzeyde ise kelimenin sahip olduğu sözlüksel anlam, cümledeki diğer kelimelerin muhtemel işlevsel anlamlarından sadece biri ile uyushmaktadır. Diğer bir ifade ile anlam, gramatik yorumlardan birine olanak tanımaktadır. Dolayısıyla bu tür cümlelerde sözlüksel anlam işlevsel anlamın doğrudan belirleyicisi durumunda olduğu için başka karineler söz konusu edilmemektedir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında diğer karinelerden bağımsız olarak salt sözlüksel anlamın i’râb üzerindeki etkisinin boyutunu ortaya koyacak örnekler ele alınacaktır.

Sözlüksel anlamın i’râb üzerindeki belirleyici etkisi, ma’tûf-mef’ûl meah ihtimalleri üzerinden incelenebilir. Sözlüksel anlam, kelimenin belirli dilsel bağlamlarda belirli işlevler yüklenmesini gerektirmekte, bunun dışındaki i’râb konumlarını

¹¹⁶⁴ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 94; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ’râbi'l-Kur’ân*, I, 41; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 237.

¹¹⁶⁵ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ’câz*, s. 49.

kazanmasına engel olmaktadır. Bu durum, cümleyi oluşturan kelimelerin sözlüksel anlamları ile yüklendikleri gramatik işlevler arasındaki uyum şeklinde de ifade edilebilir. Örneğin, جَاءَ الْبَرْدُ وَالطَّيَالِسَةُ cümlesinde الطَّيَالِسَةُ kelimesinin, öncesindeki kelimeye ma'tûf olması mümkün değildir. Çünkü 'gelme' eyleminin taylasana isnad edilmesi söz konusu olamaz. Buna göre kelimenin mef'ûl meah olduğu ve dolayısıyla vâv harfinin atıf işlevi yüklenmediği ortaya çıkmaktadır.¹¹⁶⁶ O halde anlam-i'râb ilişkisi söz konusu olduğunda sözlüksel anlamdan i'râb konumuna doğru bir istikamet söz konusudur. Bu da mütekellimin kastının önemini vurgulamakta ve i'râb durumlarını ortaya çıkaran âmilin aslında mütekellimin kendisi olduğu yönündeki görüşü desteklemektedir. Nitekim Sîbeveyh, "... لَوْ تَرَكْتَ النَّاقَةَ وَفَصِيلَهَا لَرَضَعَهَا ... cümlesinde 'Eğer deve, yavrusu ile birlikte bırakılsaydı yavrusu onu emerdi.' (لَوْ تَرَكْتَ النَّاقَةَ مَعَ فَصِيلِهَا) anlamını kastetmektesin. Dolayısıyla فَصِيلُ kelimesi mef'ûl meah konumundadır. Cümledeki vâv, senin kastettiğin anlamı değiştirmemiştir."¹¹⁶⁷ şeklindeki ifadelerinde i'râbın kastedilen anlama göre şekillendiğini belirtmektedir. Dolayısıyla burada mütekellimin iletmek istediği anlam, kelimenin cümledeki konumunu belirlemektedir.

Vâvu'l-maiyye, eşlik etmek veya musâhabet kasdı ile iki dilsel birimi birbirine bağlamaktadır. Bunlardan birincisine "sâhib", ikincisine de "mashûb" adı verilmektedir. Mashûb, eylemde (hadeste) birlikte olmaları mümkün olmadığından dolayı sahibe atfedilemeyen unsurdur. Örneğin, سِرْتُ وَالنَّيْلُ cümlesinde birbirine bağlanan birinci tekil şahıs sâhib ve Nil kelimesi de onun mashûbudur. Burada atıftan söz edilemeyeşinin nedeni, Nil'in yürüme eyleminde özneyle birlikte düşünülememesidir. Dolayısıyla "Nil ve ben yürüdük." yerine "Nil'in beraberliğinde yürüdüm." denmektedir. Bu ve benzer örneklerde semantik unsurun atıf ihtimalini ortadan kaldırdığı görülmektedir.¹¹⁶⁸

Cümlenin hem atıf hem de maiyyet için uygun olması durumunda nasıl bir tercih yapılacağı sorusuna nahiv bilginleri, aksine bir delil olmadıkça atıf anlamının öncelenmesi gerektiği şeklinde cevap vermişlerdir. Buna göre "Anlam veya lafız açısından bir sorun bulunmadığı sürece atıf önceliklidir ve maiyyete tercih edilir."¹¹⁶⁹ Bu kural, maiyyet ihtimalini atıf ihtimalinin anlamsal açıdan mümkün olmaması şartına

¹¹⁶⁶ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, s. 154; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 138.

¹¹⁶⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 297.

¹¹⁶⁸ Hâlid el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavzîh*, I, 534; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi'il-Kur'ân*, I, 158;

¹¹⁶⁹ es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, II, 203.

bağlamaktadır. Buna göre anlamsal veya lafzî bir engel nedeniyle atıf uygun değilse kelime maiyyet üzere nasbedilir.¹¹⁷⁰ Diğer bir ifade ile atıf ihtimali mümkün olduğunda maiyyet ihtimali ortadan kalkmaktadır. Örneğin, أَحَبُّتُ الزَّهَرَ وَحُلُولَ الرَّبِيعِ cümlesinde anlamsal terkip, حُلُولَ الرَّبِيعِ (baharın gelmesi) için ma‘tûf ve mashûb olma ihtimallerini mümkün kılmaktadır. Nitekim fiilin anlamı hem atıf hem de maiyyet için uygundur. Bu durumda kuraldan hareketle atıf işlevi öncelenecek ve cümle, “Baharın gelmesi ile birlikte çiçekleri severim.” yerine “Çiçekleri ve baharın gelmesini severim.” şeklinde anlamlandırılacaktır.¹¹⁷¹

Vâv edatına ilişkin atıf ve maiyyet işlevleri arasında yapılacak tercihin anlamsal boyutunu ortaya koyma hususunda âyetlerden yola çıkılarak bazı çıkarsamalar yapmak mümkündür. Örneğin «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» âyetindeki¹¹⁷² وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ifadesi için üç ihtimal bulunmaktadır:

Birincisi; وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ifadesi, öncesindeki خَلَقَكُمْ ifadesine ma‘tûftur. Buna göre âyetin takdiri, الذي خلقكم وخلق الذين من قبلكم (Sizi yaratan ve sizden öncekileri yaratan...) şeklindedir. Cümlemin hem gramatik hem de anlamsal terkibi, bu ihtimali mümkün kılmaktadır.

İkincisi; وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ifadesi, اُعْبُدُوا fiilindeki zamire mashûbdur. Bu durumda âyetin takdiri, يا أيها الناس اعبدوا ربكم مع الذين من قبلكم (Sizden öncekilerle birlikte Rabbinize ibadet edin.) şeklinde olacaktır. Bu durumda ölümlere hitap edilmiş olduğundan cümlemin anlamsal terkibi bu ihtimale izin vermemektedir.

Üçüncüsü; وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ifadesi, خَلَقَكُمْ ifadesindeki zamire mashûbdur. Buna göre âyetin takdiri, الذي خلقكم مع الذين من قبلكم (Sizden öncekilerle birlikte sizi yaratan...) şeklindedir. Gramatik ve anlamsal terkip açısından bu ihtimal mümkündür. Ancak birinci ihtimaldeki atıf işlevi de mümkün olduğu için genel kabule göre atıf öncelenecektir. Bu durumda vâv edatının maiyyet anlamında olduğunun tespit edilebilmesi için atıf ihtimalini ortadan kaldıran anlamsal bir karine gerekmektedir. Böyle bir karine bulunmadığı sürece edat atıf işlevinde değerlendirilecektir.¹¹⁷³

¹¹⁷⁰ es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, II, 205.

¹¹⁷¹ Hâlid el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavzîh*, I, 534; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'il-Kur'ân*, I, 158; Muhammed Hamâse Abdullaûf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 136.

¹¹⁷² Bakara, 2/21.

¹¹⁷³ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'il-Kur'ân*, I, 158. Gramatik açıdan mümkün olan اعبدوا ربكم واعدوا الذين من قبلكم şeklindeki çözümleme, Kur'an'ın insanlara ibadeti emretmesi düşünülemeyeceği için anlamsal açıdan mümkün değildir. Temmâm Hassân, *el-Fikru'l-Lugaviyyu'l-Cedîd*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2011, 132

Atıf ihtimalini ortadan kaldıran anlamsal bir karine bulunduğu maiyyet ihtimali belirginleşmektedir. Nitekim ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ âyetinde¹¹⁷⁴ شُرَكَاءَكُمْ ifadesi üzerinde düşünüldüğünde âyetin anlamsal terkiibinin, bu ifadenin ma'tûf olma ihtimalini ortadan kaldırdığı ve mashûb olmasını gerektirdiği görülmektedir. Çünkü أَجْمَعَ fiili, bir işe hazırlanmak (إعداد) ve bir işi yapmaya karar vermek (العزيمة على الأمر) manasına gelmektedir. Buna göre,

(1) أَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ (Ne yapacağınıza karar verin. İşinizi kararlaştırın.)

(2) أَجْمِعُوا شُرَكَاءَكُمْ (Ortaklarınızı kararlaştırın.)

İfadelerinden ikincisi anlamsızdır. Nitekim ortakların icmâ'ın konusu olmaları mümkün değildir. Atıf kabul edildiğinde âyette “Ne yapacağınıza ve ortaklarınıza karar verin.” şeklinde anlamsız bir ifade ortaya çıkacaktır.¹¹⁷⁵ Bu anlamsızlık أَمْرَكُمْ ve شُرَكَاءَكُمْ kelimeleri arasında -ifade bu şekli ile kalmak şartı ile- atıf ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Buna göre âyete ilişkin beş farklı yorum bulunmaktadır. Bunlardan maiyyet anlamıyla birlikte yalnızca atıf ihtimali üzerinde durulacaktır.

Birinci yoruma göre âyette vâv edatı maiyyet anlamındadır. Âyetin takdiri, فَأَجْمِعُوا شُرَكَاءَكُمْ (Ortaklarınızla birlikte ne yapacağınıza karar verin.) şeklindedir. Âyetin anlamsal terkiibi, bu yorumu desteklemektedir. Nitekim anlamsal terkip, atıf ihtimaline izin vermemektedir.¹¹⁷⁶ Bu yoruma göre mef'ûl meah konumunda bulunan شُرَكَاءَكُمْ kelimesi, أَجْمِعُوا fiilinin fâilinden mef'ûl meah'tır, yoksa fiilin mef'ûlü olan أَمْرَكُمْ kelimesinden değildir. Nitekim Arap dilinde أَجْمَعَ الشُّرَكَاءُ (Ortaklar ne yapacaklarına karar verdiler.) ifadesi doğru olup أَجْمَعْتُ الشُّرَكَاءَ (Ortakları kararlaştırdım.) ifadesi yanlış görülür. Doğrusu أَجْمَعْتُ الْأَمْرَ ve جَمَعْتُ الْقَوْمَ ifadeleridir.¹¹⁷⁷ Atıf ihtimalinden söz edilebilmesi için takdir yapılmalıdır. Nitekim âyet فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَأَمْرَ شُرَكَاءَكُمْ şeklinde takdir edilerek muzâfun ileyhin muzâf yerine geçtiği kabul edildiğinde atıf mümkün olmaktadır.¹¹⁷⁸

İkinci yoruma göre âyette vâv edatı atıf anlamındadır. Ancak bu atıf أَمْرَكُمْ ve شُرَكَاءَكُمْ kelimeleri arasında değil, أَجْمِعُوا fiili ile mahzûf bir fiil arasındadır. Çünkü Arap dilinde أَجْمَعْتُ شُرَكَائِي şeklinde bir kullanım yoktur. Dolayısıyla atıf, iki ayrı fiil

¹¹⁷⁴ “O halde siz de ortaklarınızla bir araya gelip ne yapacağınıza karar verin.” Yûnus, 10/71.

¹¹⁷⁵ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'il-Kur'ân*, I, 158.

¹¹⁷⁶ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve I'râbuhû*, III, 27-28; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 161; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'il-Kur'ân*, I, 158.

¹¹⁷⁷ el-Müberred, *el-Kâmil fî'l-Luga ve'l-Edeb*, II, 204; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 177.

¹¹⁷⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân fî I'râbi'l-Kur'ân*, I, 524; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 177.

arasındadır. Bu yoruma göre âyetin takdiri, فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ (Ne yapacağınıza karar verin ve ortaklarınızı da çağırın.) şeklindedir. Übey b. Ka‘b mushafında da âyet bu şekilde kaydedilmiştir.¹¹⁷⁹ Ferrâ, bu yorumunda hatalı kabul edilmiş ve yaptığı yorum anlamsız görülmüştür. Çünkü eğer onlar ortaklarını kendilerine yardım etmek için çağırıyorsa فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ لِأَنْ يُجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَيُعِينُوكُمْ zaten bu, maiyyet anlamının (فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ مَعَ شُرَكَاءِكُمْ) aynısıdır. Eğer âyetteki takdir sadece dua anlamında ise sebepsiz duanın bir anlamı yoktur.¹¹⁸⁰

Yorumlar değerlendirildiğinde birinci yorum dışındaki tüm yorumlarda âyet üzerinde eleştirilere açık şekilde bazı tasarruflarda bulunduğu görülmektedir. Nitekim ikinci yorumdaki mahzûf fiil takdiri dışında diğer yorumlarda kıraatlere muhalefet, mahzûf haber takdiri, fiil sıygasının farklı takdir edilmesi veya muzâf takdiri gibi tasarruflar bulunmaktadır.¹¹⁸¹ Bu yorumlar, vâv edatına maiyyet işlevi yükleyen yorumla karşılaştırıldığında kabul edilebilirlik bakımından zayıf görünmektedir. Âyetin mevcut şekli ile atıf ihtimalini kabul etmemesi de göz önüne alındığında maiyyet işlevi, en isabetli görüş olarak ortaya çıkmaktadır.

Sözlüksel anlamın i‘râb üzerindeki belirleyici etkisi, mübtedâ-mukaddem mef‘ûl ihtimalleri üzerinden incelenebilir. Anlam-i‘râb ilişkisinin niteliğine dair veri elde etmenin bir yolu, belirli i‘râb konumları arasındaki değişimin anlam ile olan ilişkisini incelemektir. Söz konusu değişim, bazı dilsel bağlamlarda tercihin ötesinde bir zorunluluk haline gelmektedir. Buna göre cümle başındaki bir isim için mübtedâ ve mukaddem mef‘ûl işlevleri arasındaki değişim, anlamı etkilediği gibi anlam bu değişimin bizâtihi sebebi de olabilmektedir. Örneğin «وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ» âyetinde¹¹⁸² كُلْ kelimesin i‘râb konumuna ilişkin iki ihtimal bulunmaktadır. Bunlardan ilki kelimenin mübtedâ, ikincisi de mef‘ûl olmasıdır. İkinci ihtimal, cümle unsurlarının sözlüksel anlamları arasında çelişki doğuracağından dolayı mümkün değildir. Bu da ref ihtimalinin kesinlik kazanması demektir. Kelimenin ref durumu için âyetin gramatik analizi şu şekildedir:

¹¹⁷⁹ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur‘ân*, I, 373; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 149; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 177.

¹¹⁸⁰ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur‘ân ve İ‘râbuhû*, III, 27-28; en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur‘ân*, I, 384.

¹¹⁸¹ Diğer yorumlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur‘ân*, I, 373; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur‘ân ve İ‘râbuhû*, III, 28; en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur‘ân*, I, 384; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 161; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ‘râbi'l-Kur‘ân*, I, 524; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 178.

¹¹⁸² Kamer, 54/52.

كُلّ	: mübtedâ,
فعلوه	: شيء kelimesinin sıfatı,
في الزبر	: cümlenin haberi

konumundadır. Buna göre anlam, “Onların yaptıkları her şey Zubur’da kayıtlıdır.” şeklindedir. Nasb ihtimalinde ise cümle fiil cümlesine dönüşmektedir. Buna göre,

كُلّ	: mukaddem mef’ûl,
فعلوه	: fiil,
في الزبر	: fiile müteallak olarak zarf

konumundadır. Bu gramatik analiz, cümlenin anlamsal terkinin izin vermediği bir gramatik betimlemedir. Zira فَعَلُوا fiili ile في الزبر ifadesi arasında anlamsal uyum bulunmadığı için “Onlar her şeyi Zubur’da yaptılar.” şeklinde anlamsız bir cümle ortaya çıkacaktır. Kelimenin ref’ durumunda فعلوه ifadesini haber yapmak da gramatik açıdan düşünülebilir ancak aynı anlamsal engel nedeniyle bu yorum geçerliliğini yitirmektedir. Nitekim bu yoruma göre,

كُلّ	: mübtedâ,
فعلوه	: haber,
في الزبر	: fiiline müteallak zarf

konumundadır. Bu durumda da kelimenin nasb durumunda ortaya çıkan aynı anlamsal uyumsuzluk söz konusudur. Buna göre ifade “Onlar her şeyi Zubur’da yaptılar.” şeklinde bir anlamsızlığa yol açmaktadır. Dolayısıyla sözlüksel anlam, hem كل kelimesinin hem de فعلوه ifadesinin i’râb konumunu tayin etmektedir.¹¹⁸³

Âyette nasb ihtimalini ve ref’ durumundaki ikinci ta’lîk ihtimalini ortadan kaldıran unsur, cümle unsurlarının sözlüksel anlamlarıdır. Nitekim âyetle aynı cümle yapısına sahip ancak farklı kelimelerle oluşturulmuş başka cümlelerde hem ref’ hem de nasb durumları, cümlenin anlamsal terkinine zarar vermeden mümkün olabilmektedir. Ferrâ’nın ifadeleri bu noktada önemlidir:

“Âyette sadece ref’ ihtimali mümkündür. Çünkü âyette kastedilen, onların her fiilinin Zubur’da yazılı olduğudur. Dolayısıyla كَلْ kelimesi mübtedâ ve في الزبر ifadesi onun haberidir, فعلوه ifadesi ise شيء kelimesinin sıfatıdır. Eğer câr-mecrûr, âyetle aynı yapıdaki başka cümlelerde fiile müteallak olsaydı كَلْ kelimesinin ref’ durumu da nasb durumu da câiz olurdu. Örneğin, كَلْ رَجُلٌ cümlesinde eğer 'Her bir adamı evde dövdüler.' demek istersen كَلْ kelimesini merfû

¹¹⁸³ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu ’l-Arabiyye ve ’l-Ma ’nâ*, s. 46.

veya mansûb yapabilirsin. Eğer 'Dövdükleri her bir kimse evdedir.' demek istiyorsan كَلَّ kelimesini merfû yaparsın.”¹¹⁸⁴

Ferrâ, yukarıdaki tespitinde cümle unsurlarına ilişkin i‘râb konumlarının ve isnad ve ta‘lik ilişkilerinin kastedilen anlama göre tayin edileceğini vurgulamaktadır. Ferrâ’nın örnek cümlesinde ortaya koyduğu ihtimaller şu şekildedir:

Kastedilen Anlam	İ‘râb Durumu	
Her bir adamın evde dövuıldığı	Ref‘: (1) كَلَّ رجل ضربه في الدار (كل) kelimesi, mübtedâdır. (ضربه) cümlesi haberdır. (في الدار) ifadesi (ضربه) fiiline müteallaktır.	Adamların (şu an) nerede oldukları bilinmemektedir.
	Nasb: (2) كَلَّ رجل ضربه في الدار (كل) kelimesi, mukaddem mef‘ûldür. (في الدار) ifadesi (ضربه) fiiline müteallaktır.	
Dövuilen adamların evde olduğu	Ref‘: (3) كَلَّ رجل ضربه في الدار (كل) kelimesi, mübtedâdır. (في الدار) ifadesi haberdır. (ضربه) cümlesi, رجل kelimesinin sıfatıdır.	Adamların nerede dövuıldükleri bilinmemektedir.

Birinci cümle ile ikinci cümle arasında genel anlam aynı olmakla birlikte sadece isim cümlesi ile fiil cümlesi olmak yönünden bir fark vardır. Üçüncü cümlede ise unsurlar arasındaki isnad ve ta‘lik ilişkisinin niteliği anlamı tamamen farklı kılmaktadır. Bu cümle ile aynı gramatik terkibe sahip âyette cümlelerin sahip olduğu üç ihtimalden yalnızca bir tanesinin geçerli olmasının nedeni ise âyetteki kelimelerin anlamlarıdır. Yani cümledeki kelimelerin anlamları farklı gramatik analizlere izin verirken âyet için bu durum söz konusu olmamaktadır.

Sözlüksel anlamın i‘râb üzerindeki belirleyici etkisi, hâl, haber ve mef‘ûl ihtimalleri üzerinden incelenebilir. Nitekim cümlelerin gramatik terkiibini oluşturan unsurlar arasındaki bağı kuran i‘râb ve edat gibi unsurlar; terkiibi oluşturan unsurların sözlüksel anlamlarından bağımsız değildir. Aynı i‘râb alâmeti ile işaret edilen farklı i‘râb durumları söz konusu olduğunda anlamın önemi daha da artmaktadır. Nitekim hal, mef‘ûl ve nâsih fiillerin haberi gibi i‘râb konumları, aynı i‘râb durumu ile gösterilmektedir. Buna göre söz konusu işlevlerin ayırt edilmesinde fiilin anlamı ve bunların fiil ile olan anlam

¹¹⁸⁴ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur‘ân*, II, 95-96.

ilişkisi belirleyici olacaktır. Bu durum, hâl konumundaki bir kelime için “sâhibu'l-hâl'in heyetine delâlet etme” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Böyle bir delâletin bulunmaması, kelimenin hâl olarak i'râb edilmesini engellemektedir. Örneğin,

- (1) أَقْبَلَ مُحَمَّدٌ مُسْتَبْشِرًا
- (2) أَصْبَحَ مُحَمَّدٌ مُسْتَبْشِرًا
- (3) ظَنَنْتَ مُحَمَّدًا مُسْتَبْشِرًا

cümlelerinde مُسْتَبْشِرًا kelimesi, farklı işlevler yüklenmiştir. Kelime birinci cümlede hâl, ikinci cümlede haber ve üçüncü cümlede ikinci mef'ûl konumundadır. Bu şekilde bir gramatik betimlemenin dayanağı; kelimenin birinci cümlede fâilin eylem esnasındaki durumuna delâlet etmesi ve fiili bu açıdan kısıtlamasıdır. İkinci ve üçüncü cümlede böyle bir işleve zemin hazırlayacak bir fiil bulunmamaktadır. Nitekim ikinci ve üçüncü cümlelerde مُسْتَبْشِرًا kelimesi, ne fâilin eylemi gerçekleştirdiği andaki durumunu açıklamakta ne de fiili kısıtlamaktadır. Dolayısıyla üç cümledeki üç ayrı fiil, kelimenin üç farklı i'râb konumu kazanmasını sağlamış ve hâl konumundaki kelimenin “fâilin fiil esnasındaki durumuna delâleti”, gramatik işlevlerin belirleyicisi olmuştur. Bu husus, cümleden bağımsız ve cümle dışında temellere sahip bir husus değildir. Aksine مُسْتَبْشِرًا kelimesinin söz konusu delâlete sahip olması, cümlelerin belirli anlamsal ilişkiler kuran belirli sözcüklerden oluşmasına bağlıdır.¹¹⁸⁵

Sözlüksel anlamın i'râb üzerindeki belirleyici etkisi, talebin cevabı veya müste'nife ihtimalleri üzerinden incelenebilir. Talep bildiren ifadenin devamındaki muzâri fiilin fâ-i sebebiyye ile nasbedilmesi hususunda temel şart, birbirine bağlanan iki cümle arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunmasıdır. Bu ilişkinin bulunmadığı cümlelerde fiilin nasbedilmesi, cümle anlamını değiştirebilecektir. Dolayısıyla fâ edatının devamındaki fiilin i'râb durumunu belirleyen unsur, birinci fiilin anlamıdır. Örneğin,

يَا نَاقُ سِيرِي عَنَّا فَسِيحًا / إِلَى سُلَيْمَانَ فَتَسْتَرِيحًا

“Ey devem! Süleyman'a seri ve geniş adımlarla ilerle ki rahata kavuşalım.”

beytinde¹¹⁸⁶ hızlı yürüme ve rahata ulaşma arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Şair, devesine hitaben senden hızlı yürüyüş olsun ki biz de rahata ulaşalım (فَايَكُنْ مِنْكَ سِيرٌ)¹¹⁸⁷ demektedir.¹¹⁸⁸ Benzer şekilde ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا﴾ âyetinde¹¹⁸⁸

¹¹⁸⁵ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, s. 157-158.

¹¹⁸⁶ Beyit Ebu'n-Necm el-İclî (ö. 125/743)'ye aittir. Bkz. el-İclî, *Dîvân*, s. 123.

¹¹⁸⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 35; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, III, 254.

¹¹⁸⁸ “Şimdi bizim için şefaathçiler var mı ki bize şefaath etsinler.” A'râf, 7/53.

şefaât, şefaâtçilerin varlığına bağlı kılınmıştır. Buna göre âyet şefaâtçilerin var olmadığını belirtmiş olmaktadır.

Cümlelerin anlamsal terkihi, söz konusu türden bir sebep-sonuç ilişkisi taşımıyorsa fâ edatından sonraki fiilin nasbedilmesi, cümle ile iletilmek istenen anlamı değiştirecektir. Örneğin «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً» âyetinde¹¹⁸⁹ فتصبح ifadesindeki fiilin, talep bildiren أَلَمْ تَرَ ifadesinin cevabı olarak nasbedilmesi ile müste'nife olarak merfû kabul edilmesi arasında anlamsal fark bulunmaktadır. Dikkat edildiğinde görme eylemi ile yeryüzünün yeşermesi arasında bir sebep-sonuç ilişkisi düşünülmemektedir. Çünkü nedensellik, suyun indirilmesi ile yeryüzünün yeşermesi arasındadır. Yeryüzünün yeşermesi insanın suyun indirildiğini görmesi veya bilmesine değil, suyun indirilmesine bağlıdır.¹¹⁹⁰ Öyleyse âyette فتصبح ifadesinin merfû olmasının nedeni, bu ifadenin öncesindeki أَلَمْ تَرَ ifadesi ile herhangi bir bağının olmayışıdır.¹¹⁹¹ Zemahşerî'nin,

“Eğer fiil nasbedilirse maksadın aksi ifade edilmiş olur. Zira âyetin maksadı, yeryüzünün yeşermesi olayının vaki olduğunu belirtmektir. Fiilin nasbedilmesi, bu durumun gerçekleşmediği anlamını doğurur. Bunun benzerini şu örnekte görürsün. Arkadaşına söylemiş olduğun أَلَمْ تَرَ أَنِّي أَنْعَمْتُ عَلَيْكَ فَتَشْكُرْ cümlesinde eğer ikinci fiili nasbedersen onun teşekkür etmediğini ve bundan şikâyetini bildirmiş olursun. Eğer refedersen onun teşekkür ettiğini ifade etmiş olursun.”¹¹⁹²

açıklamalarında örnek olarak kullandığı cümlelerin iki farklı şeklinden birincisinde fiil cevap olarak nasbedilmekte, ikincisinde ise müste'nife olarak merfû kabul edilmektedir. Buna göre,

(1) أَلَمْ تَرَ أَنِّي أَنْعَمْتُ عَلَيْكَ فَتَشْكُرْ (Sana iyilik yaptığımı görmedin mi ki teşekkür etmiyorsun? /Sana iyilik yaptığımı görmedin mi? Teşekkür etseydin ya!)

(2) أَلَمْ تَرَ أَنِّي أَنْعَمْتُ عَلَيْكَ فَتَشْكُرْ (Görmedin mi sana iyilik yaptım, sen de teşekkür ediyorsun.)

şeklinde iki farklı anlam söz konusudur. Dolayısıyla bu cümle ile aynı gramatik terkihe sahip âyette de فتصبح ifadesinin أَلَمْ تَرَ ifadesinin cevabı olarak nasbedilmesi durumunda anlamın bozulması (fesâdu'l-ma'nâ) söz konusu olacaktır. Çünkü âyet yeryüzünün yeşerdiğini bildirmekte iken nasb durumunda bunun gerçekleşmediği ifade edilmiş olacaktır.¹¹⁹³

¹¹⁸⁹ “Görmedin mi Allah gökten bir su indirmekle Arz yemyeşil oluveriyor.” Hac, 22/63.

¹¹⁹⁰ el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, VIII, 300-301.

¹¹⁹¹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, X, 40.

¹¹⁹² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 209.

¹¹⁹³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 209; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 151.

Âyette *أَلَمْ تَرَ* ifadesi ile ilgili yapılan gramatik yorumlara göre bu ifade istifham üslûbunda ancak haber anlamındadır. Buna göre ifade, takrir ve tenbih bildirmektedir. Dolayısıyla *قَدْ رَأَيْتَ* veya *إِنْتَبِهْ* anlamlarına gelen *أَلَمْ تَرَ* ifadesi için bir cevap fiiline gerek yoktur. Buna göre *فَتَصْبِحْ* ifadesi ya müste'nife olarak kabul edilecek ya da *أَصْبَحْتُ* anlamında kabul edilerek *أُنْزِلَ* fiiline atfedilecektir.¹¹⁹⁴ Nitekim âyetlerin farklı kıraatlerini değerlendiren eserlerde de ifadenin nasb durumuna ilişkin herhangi bir tartışma bulunmamaktadır.¹¹⁹⁵

Talep bildiren ifadenin devamındaki muzâri fiilin fâ-i sebebiyye ile nasbedilmesi hususunda temel şart olan fiiller arası nedensellik, anlamın gözetilmesine ilişkin bir gerekçe olarak tanımlanabilmektedir. Nitekim âyette söz konusu nedenselliğin bulunmayışı, *فَتَصْبِحْ* ifadesindeki fiilin âyetin başındaki talep ifadesinin (*أَلَمْ تَرَ*) cevabı olarak mansûb kabul edilmesini imkansız kılmaktadır. Âyetin maksadı, yağmurun yağması ve yerin yeşermesi olaylarının gerçekleştiğini bildirmektir. Nasb durumu bu maksadı tersine çevirmektedir. Fiilin nasb durumunda gelebilmesi için yerin yeşermesi olayının sebebi olarak yağmurun yağması olayının bildirilmesi (*أَلَمْ يُنْزِلِ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً*) *فَتَصْبِحِ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً*¹¹⁹⁶ gerekmektedir.¹¹⁹⁷

Sözlüksel anlamın i'râb konumu üzerindeki etkisi, fiilin veya fiil anlamlı kelimelerin müteallaklarını tespit etme hususunda da ortaya çıkmaktadır. Cümlede câr-mecrûrun ta'lik edilebileceği birden fazla unsur bulunması durumunda bunlar arasından anlamca en uygun olanın tercih edilmesi gerekmektedir. Böyle bir tercih doğal olarak kelimelerin sözlüksel anlamlarını gündeme getirmektedir. Bu nedenle cümlenin belirli unsurları arasındaki irtibatı ifade eden ta'lik, semantik geçerlilik taşıyan unsur üzerinde gerçekleşmelidir. Örneğin, *شَبَّهْتُ خَالِدًا وَهُوَ يَجُودُ بِمَالِهِ بِالْبَحْرِ* cümlesindeki *بِالْبَحْرِ* ifadesinin, öncesindeki *يَجُودُ* fiiline ta'lik edilmesi anlamsal açıdan mümkün değildir. Bu ifadenin anlam bakımından *شَبَّهْتُ* fiiline müteallak olduğu (*شَبَّهْتُ خَالِدًا بِالْبَحْرِ*) açıktır. Aynı şekilde *بِمَالِهِ* ifadesinin müteallıklık anlam yönüyle *شَبَّهْتُ* fiili değil, *يَجُودُ* fiilidir. Zira söz konusu

¹¹⁹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 40; Ebû Ali el-Fârisî, el-Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *et-Ta'lika alâ Kitâbi Sîbeveyh*, I-VI, Tahkik: İvaz b. Hamed el-Kûzî, Matbaatu'l-Emâne, Kahire, 1990, II, 157; el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 229; en-Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, s. 629; el-Ukberî, *et-Tibyân fî Î'râbi'l-Kur'ân*, II, 183.

¹¹⁹⁵ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve Î'râbuhû*, III, 436; Ebû Ali el-Fârisî, el-Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *el-Hucce fî Îleli'l-Kirâati's-Seb'*, I-IV, Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, IV, 3-21; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, II, 72-86.

¹¹⁹⁶ Bu durumda anlam "Allah gökten su indirmede mi ki yeryüzü yemyeşil olmasın." şeklindedir.

¹¹⁹⁷ Abdulazîz Abduh, *el-Ma'nâ ve'l-Î'râb inde'n-Nahviyyîn ve Nazariyyetu'l-Âmil*, Menşûrâtul-Kitâb ve't-Tevzî' ve'l-Î'lân ve'l-Matâbi', Trablus, 1982, II, 732.

kimse kendi malına benzetilmiş (شَبَّهْتُ خَالِدًا بِمَالِهِ) değil, cömert olmakla (يَجُودُ بِمَالِهِ) nitelendirilmiştir. Benzer şekilde ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾ âyetindeki¹¹⁹⁸ iki câr-mecrûra ilişkin ta'lik, anlamsal geçerlilik üzerine kurulmalıdır. Yani بِأَمْوَالِهِمْ ifadesi, الْمُجَاهِدِينَ kelimesine; عَلَى الْقَاعِدِينَ ifadesi de فَضَّلَ fiiline müteallaktır. Buna göre üstünlük mal ve cana değil mal ve can ile yapılan cihada (المجاهدين بأموالهم) bağlanmakta, malları ve canları ile cihad eden kimseler cihattan geri duranlara üstün kılınmıştır. Bu durumda âyet “Allah malları ve canlarıyla cihad edenleri cihada katılmayanlara karşı mertebe olarak üstün tutmuştur.” anlamındadır.¹¹⁹⁹

Kur'ân âyetlerine ilişkin gramatik betimlemelerde câr-mecrûrun ta'lik edilebileceği yakın ve uzak iki unsur bulunduğu nahiv bilginlerinin iki yaklaşım benimsedikleri görülmektedir. Hemen belirtmelidir ki iki yaklaşımda da anlama ilişkin duyarlılıklar ön plandadır. Bunlardan ilki, câr-mecrûrun yakın unsura ta'lik edilmesidir. Bu ta'lik işleminin anlamsal bir uyumsuzluk doğurması durumunda harf-i cerre başka bir harf-i cerrin anlamını vermek veya âyetin gönderimde bulunduğu anlama ilişkin tevil ve takdir yoluna gitmek şeklinde iki yol izlenmektedir. İkinci yaklaşım ise câr-mecrûr için anlamca uygun uzak bir müteallik unsur aramaktır. Bu ta'likte kelimenin sözlüksel anlamının öncelenmesi söz konusudur. Örneğin ﴿لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ âyetindeki¹²⁰⁰ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ifadesine ilişkin yorumlar şu şekildedir:

Birinci yaklaşıma göre âyette مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ifadesi, hemen öncesindeki يَحْفَظُونَهُ fiiline müteallaktır. Ancak âyette (مُعَقَّبَاتٌ) olarak nitelendirilen meleklerin veya bir başkasının insanı Allah'ın emrinden koruması mümkün olmadığı için söz konusu gramatik tercih, anlamsal sorunlar doğurmaktadır. Bu durumda takip edilen yöntemlerden ilki مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ifadesini بِأَمْرِ اللَّهِ şeklinde yorumlamaktır. Dolayısıyla anlam, “Her biri için önünden ve arkasından takip eden melekler vardır. Onu Allah'ın emriyle gözetirler.” şeklindedir. Buna göre söz konusu gözetme, Allah'ın emrinden dolayı (مِنْ أَمْرِ اللَّهِ) ve onun emri ve izniyle (بِأَمْرِهِ وَبِإِذْنِهِ) olmaktadır. Takip edilen ikinci yöntem ise âyetin gönderimde bulunduğu anlama ilişkin tevil yoluna gitmektir. Buna göre âyet, kâfirlerin ileri gelenlerinden bahsettiği için buradaki مُعَقَّبَاتٌ ifadesi, meleklerle değil kâfirlerin yanlarındaki korumalarına işaret eder. Kâfirler, bu korumaların kendilerini ölümden koruyacağını (يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ) iddia ettikleri için âyet onların bu itikatlarını dikkate

¹¹⁹⁸ Nisâ, 4/95.

¹¹⁹⁹ es-Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv*, III, 98-99.

¹²⁰⁰ Ra'd, 13/11.

olarak “Kendisini Allah’ın emrinden koruyacak takipçiler...” ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla anlam “Önünden ve ardından takip eden koruma korteji var da kendisini Allah’ın emrinden korur (diye düşünür).” şeklindedir.¹²⁰¹

İkinci yaklaşıma göre ise من أمر الله ifadesinin, يحفظون fiiline ta’lik edilmesi anlamca uygun olmadığından ifadenin müteallik unsuru, anlamca uygun olan معقبات ifadesidir. Öyleyse âyetle takdim-tehir ile معقبات ifadesi, mahzûf olan “melekler” kelimesine ait birinci sıfat, من أمر الله ifadesi ikinci bir sıfat, يحفظونه ifadesi de üçüncü sıfat olmaktadır. Böylece âyet له معقبات من أمر الله يحفظونه من بين يديه ومن خلفه terki binde ve “Her biri için kendisini önünden ve arkasından gözeten Allah’ın emrinden melekler vardır.” anlamına gelmektedir.¹²⁰²

Söz konusu yorum farklılıkların temelinde من أمر الله ifadesindeki “Allah” kelimesinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim âyet başka bir kelime ile düşünüldüğünde يحفظونه من أمر الدنيا- gibi- câr-mecrûr kolaylıkla yakın unsura ta’lik edilebilecektir. Müslümanların Allah kelimesine yüklediği anlam söz konusu ta’liki olanaksız kılmaktadır.

2. Bağlam ve İ’râb Konumu

Bağlamsal anlamın işlevsel anlam üzerindeki etkisi, dilsel kullanımın (istimal) gramatik kurallar üzerindeki etkisi olarak da ifade edilebilir. Dolayısıyla dilsel kullanımdan söz edildiğinde vaz’-istimal karşıtlığının tarafları ile sözlüksel anlam-bağlamsal anlam karşıtlığının taraflarının örtüştüğü ifade edilmelidir.

Cümlelerin gramatik ve semantik terki bi; morfolojik, sözdizimsel ve semantik unsurların bir araya gelmesi ile oluşmaktadır. Metni oluşturan cümlelerin birbirleri ile olan ilişkilerinin de eklenmesi ile burada dil içi bağlam düzeyi söz konusu olmaktadır. Ancak cümle anlamında belirli nedenlerle¹²⁰³ çok anlamlılık ve çok ihtimallilik ortaya çıkabilmektedir. Bu takdirde cümledeki gramatik karinelerin yetersizliğinden hareketle cümle dışında bir karineye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durumda ise bağlam, dil dışı bağlam düzeyinde ele alınmış olmaktadır. O halde bağlam, tek tek gramatik karinelere

¹²⁰¹ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 60; ez-Zeccâcî, *Hurûfu'l-Meânî*, s. 50; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 335-336; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 338; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 157.

¹²⁰² el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 60; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 335-336; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 338; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 157.

¹²⁰³ Morfolojik, sentaktik ve semantik nitelikteki söz konusu sebepler için bkz. Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 163-164.

dayanabildiği gibi bu karinelerin ötesinde akıl veya sözü çevreleyen hâricî unsurlardan elde edilen semantik unsurlara da dayanabilmektedir. Özetle bağlamın dayanağını oluşturan karineler; lafza ve yapıya (sıyga) dayanan hususlar, sözdizimi ve isnada (gramatik bağıntılar) ilişkin hususlar, sözlüksel anlama dair hususlar, eşdizimlilik (sözlüksel anlam uyumu) ve mantıksal tutarlılık ile ilgili hususlar ve sözü çevreleyen hâricî unsurlardır.¹²⁰⁴

Bağlamın iç bağlam-dış bağlam şeklindeki düzeylerini, cümlelerin gramatik ve semantik yapısı ile cümleler arası ilişkilerden metni oluşturan iç parçaların toplamına; mütekellim-muhatap birlikteliğindeki hitap bağlamından metni kuşatan toplumsal ve kültürel bağlama kadar açıklamak mümkündür. Bunlar, metin incelemeleri çerçevesinde büyük bir çeşitlilik ve zenginliğe sahip bağlam kavramının müşterek ve çok genel düzeylerini ifade etmektedir.¹²⁰⁵ Çalışmanın sözlüksel anlam ve i'râb konumu başlığında söz konusu bağlam düzeylerinin dayanağını oluşturan hususlardan sözlüksel anlam ve eşdizimliliğe ilişkin hususlar, farklı yönleriyle ele alınmış olduğundan bu kısımda bağlama ilişkin sözdizimsel hususlara yer verilecek, morfolojik hususlar ise Anlam ve Sıyga başlığında incelenecektir. Dolayısıyla çalışma dilsel bağlam incelemesi düzeyinde devam edecek, metne ilişkin kültürel ve epistemolojik bağlam düzeyleri konu dışında tutulacaktır.

İ'râb cümle unsurları arasındaki ilişkinin bir sonucudur. Bunlar arasında isnad ilişkisi ve ta'diye ilişkisi gibi anlamsal nitelik taşıyanlar olduğu gibi rütbe, rabt ve tedâm gibi biçimsel karakterli olanlar da vardır. Bunların tamamı lafzî ve manevî karineler üst başlığı altında ele alınmaktadır. Bağlam ise cümlelerin sınırlarını da aşabilmesi yönüyle söz konusu karinelerin en önemlisi ve en güçlüsü olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bağlam, dil içi ve dil dışı türleri ile cümle unsurları arasındaki ilişkilerin niteliği üzerinde etkili ve dolayısıyla da i'râb konumu üzerinde belirleyici olabilmektedir.¹²⁰⁶

Bağlam, cümlelerin gramatik ve semantik yapısına ilişkin karinelerden biri olarak kabul edildiğinde onun i'râb konumu üzerindeki belirleyiciliğini ortaya koymak, karinelerin cümle anlamının ortaya çıkarılması işlevi yanında birbirlerinin nitelikleri üzerinde belirleyici olma özelliğine de sahip olduklarını ortaya koymak demek olacaktır. Örneğin,

¹²⁰⁴ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 164.

¹²⁰⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nas es-Sulta el-Hakîka*, s. 96.

¹²⁰⁶ Temmâm Hassân, *el-Fikru'l-Lugaviyyu'l-Cedîd*, s. 131-132.

لَقَدْ تَرَكْتَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِهَا / لِلنَّارِ يَوْمًا ذَلِيلَ الصَّخْرِ وَالْحَشَبِ

“Ey müminlerin emiri! Sen orada kayaları da odunları da ateşe boyun eğmiş bir gün bıraktın. (Yaktığın ateşe o yerin odunları olduğu gibi kayaları da boyun eğdi.)”

beytinde¹²⁰⁷ fiilden sonra gelen أمير kelimesinin i‘râb konumuna ilişkin gramatik betimleme, ifadenin bağlamı dikkate alınarak yapılmak zorundadır. Buna göre أمير kelimesine ilişkin iki ihtimal söz konusudur. Bunlardan ilkinde göre kelime, تركت fiilinin mef‘ûlûdûr. İkinci ihtimal ise kelimenin münâda olarak i‘râb edilmesidir. Bağlam bu ihtimallerden birincisini imkânsız kılmaktadır. Nitekim bu durumda sözü edilen kimsenin (أمير المؤمنين) ateşte yanması gibi şiirin genel anlamına uygun olmayan bir anlam ortaya çıkacaktır. Kaside müminlerinin emirinin övülmesini amaçladığından kelimenin mahzûf bir nidâ edatı takdiriyle münâdâ olarak i‘râb edilmesi gerekmektedir.¹²⁰⁸

Bağlamı i‘râb konumu üzerindeki etkisi, fiilin veya fiil anlamlı kelimelerin müteallaklarını tespit etme hususunda da ortaya çıkmaktadır. Cümlelerin dilsel bağlamı, câr-mecrûrun ta‘lik edileceği unsuru belirleyebilmektedir. Bu durum cümleyi oluşturan diğer unsurların gramatik işlevlerinin de değişmesine yol açabilmektedir. Bazı ifadelerde gramatik açıdan câr-mecrûrun ta‘lik edilebileceği birden fazla unsur bulunabilmekte ve özellikle haber, hâl veya sıfat konumunda bulunan harf-i cerlerin mütealliki konusunda görüş ayrılıkları yaşanmaktadır. Bu tür ifadeler karşısında iki farklı yaklaşım sergilenmektedir. Bunlardan ilki câr-mecrûru en yakın unsura ta‘lik etmektir. Diğerisi ise ifadenin dilsel bağlamından hareketle anlamca en uygun müteallikı aramaktır. Örneğin ¹²⁰⁹ «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تُسْرَحُونَ» âyetinin ilk kısmını oluşturan وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ bölümündeki لكم ifadesine ilişkin Zemahşerî’nin yorumu, birinci yaklaşıma uygundur. Nitekim ona göre لكم ifadesi, خلقها fiiline müteallaktır. Ebû Hayyân el-Endelûsî ise bu yorumu bağlamsal anlam açısından uygun bulmamaktadır. Bunun nedeni, âyetin devamındaki وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ şeklindeki ifadenin atıf harfî ile birinci لكم ifadesine bağlanmış olmasıdır. Buna göre âyetin gramatik ve anlamsal terkihi şu şekildedir:

¹²⁰⁷ Beyit Ebû Temmâm (ö. 231/846)’a aittir. Bkz. et-Tebrîzî, el-Hatîb Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Ali, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, I-IV, Tahkik: Muhammed Abduh Azzâm, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty., I, 53; eş-Şentemerî, el-A‘lem Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Süleyman, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, I-II, Tahkik: İbrahim Nâdin, Menşûrâtü Vizâratî'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, yy., 2004, I, 176.

¹²⁰⁸ Muhammed Halîfe, ed-Dennâ, "Temmâm Hassân Muessîlen li't-Turâsî'l-Lugavî", (*Temmâm Hassân Râiden Lugaviyyen* içinde), haz: Abdurrahmân Hasen el-Ârif, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2002, s. 331.

¹²⁰⁹ Nahl, 16/5-6.

- والأنعام خلقها : Davarları da o yarattı.
 لكم فيها دفاء ومنافع : Sizin için onlarda bir ısıklık vardır.
 ومنها تأكلون : Hem onlardan yersiniz.
 ولكم فيها جمال : Yine sizin için onlarda bir güzellik vardır.

İfadelerin bu şekilde atfedilmesi, her ikisinde de câr ve mecrûrun (لكم) mukaddem haber olduğunu göstermektedir. Buna göre والأنعام خلقها ve لكم فيها دفاء cümleleri müstakil cümlelerdir. Bu takdirde âyete “Davarları da o yarattı. Sizin için onlarda bir ısıklık ve birtakım menfaatler vardır. Hem onlardan yersiniz. Yine onlarda akşam getirirken ve sabah salarken bir güzellik vardır.” şeklinde anlam verilecektir. Zemahşerî لكم ifadesini fiiline ta’lik ederken bu ifadeyi لِمَصَالِحِكُمْ şeklinde yorumlamaktadır. Bu takdirde âyetin gramatik terkihi şu şekilde bölümlenmiş olmaktadır:¹²¹⁰

- والأنعام خَلَقَهَا لِمَصَالِحِكُمْ : O, bu hayvanları faydalanmanız için yarattı.
 فِيهَا دِفَاءٌ وَمَنَافِعُ : Onlarda bir ısıklık ve birtakım menfaatler vardır.
 وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ : Hem onlardan yersiniz.
 وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ : Ve onlarda sizin için bir güzellik vardır.

Ebû Hayyân el-Endelusî ise “Zâhir olan, لكم فيها دفاء ifadesinin müste’nife olmasıdır. Bu ifadenin devamında onun mukabili olarak ولكم فيها جمال ifadesinin zikredilmesi de bunu desteklemektedir. Nitekim bu şekilde zaruri olan menfaatler ile zaruri olmayanlar söz konusu iki ifadede belirtilmiş olmaktadır.”¹²¹¹ yorumuyla ta’lik konusunda bağlamın önemine vurgu yapmaktadır.

Söz konusu iki yaklaşım karşılaştırıldığında gramatik açıdan her ikisinin de mümkün olduğunu söylemenin ötesinde ortaya konan gerekçelerin niteliğini değerlendirme zorunluluğu bulunmaktadır. Ebû Hayyân el-Endelusî, ifadeye ilişkin temelde iki yaklaşıma indirgenebilecek tüm yorumları sıraladıktan sonra kendi yaklaşımının doğruluğunu ifadenin dilsel bağlamına dayandırmaktadır. Zemahşerî ise tercihine ilişkin bir gerekçe sunmamakta ve لكم ifadesini لِمَصَالِحِكُمْ şeklinde yorumlamaktadır. Dilsel bağlamın gramatik betimlemeler üzerindeki belirleyiciliği dikkate alındığında Ebû Hayyân el-Endelusî’nin yorumunun genel yaklaşıma daha uygun olduğu görülmektedir.

¹²¹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 423-424; el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn*, V, 355; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi ‘i’l-Kur’ân*, I, 165-166.

¹²¹¹ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 560.

B. ANLAM VE HAZİF

Cümledeki bir unsurun hazfedilmesi, hazfın varlığını gösteren bir delil bulunması şartıyla, Arap dilinde sıklıkla görülen bir olgudur. Mahzûf unsurun tespit edilmesini sağlayan karinelere biri cümleyi oluşturan kelimelerin sözlüksel anlamları ile bu kelimelerin yüklendikleri gramatik işlevler arasındaki ilişkidir. Bu ilişki, anlamı hem cümlede hazfın varlığını ortaya koyan dilsel bir karine durumuna getirmekte hem de bu işlevi ile ona cümle unsurlarının i'râb konumları üzerinde belirleyicilik kazandırmaktadır. Örneğin,

إذا ما الغاياتُ برزْنَ يوماً / وَرَجَّجْنَ الْحَوَاجِبَ وَالْعُيُونَ

beytinde¹²¹² وَرَجَّجْنَ الْحَوَاجِبَ وَالْعُيُونَ (Kaşlarını ve gözlerini incelttikleri vakit...) cümlesindeki الْعُيُونَ kelimesinin, الْحَوَاجِبَ kelimesine atfedilmesi, beytin anlamsal terkihi açısından mümkün değildir. Bir kelimenin ma'tûf olabilmesi için âmil unsur ile doğrudan ilişkili olması ve atfedildiği unsurla hükümde ortaklık sağlaması gerekmektedir. Dolayısıyla kaşlar için kullanılan inceltme (tezci) eylemi ile gözler arasında anlamsal uyum bulunmaması, الْعُيُونَ kelimesinden önce ona uygun bir fiilin takdir edilmesini gerektirmektedir. Bu durumda الْعُيُونَ kelimesi de söz konusu mahzûf fiilin mef'ûlû olmaktadır. İfadenin aslı, وَرَجَّجْنَ الْحَوَاجِبَ وَكَلَّنَ الْعُيُونَ şeklinde olmalı ve vâv harfi iki kelime yerine iki cümleyi birbirine bağlamalıdır. Burada atıf ihtimalini ortadan kaldıran anlamsal gerekçenin mef'ûl meah ihtimalini de geçersiz kıldığını belirtmekte fayda vardır. Nitekim وَرَجَّجْنَ الْحَوَاجِبَ مَعَ الْعُيُونَ şeklinde bir bildirimin muhatap açısından herhangi bir anlamı (intifâu fâideti'l-i'lâm) yoktur.¹²¹³ Aynı durum وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ ﴿ تَبَوَّءُوا ﴾ âyeti¹²¹⁴ için de geçerlidir. Âyette الْإِيمَان kelimesinin yurt edinme تَبَوَّءُوا fiiline mef'ûl bih olması anlamca mümkün olmadığı için atıf ihtimali ortadan kalkmaktadır. Böyle bir atfı mümkün kılacak tek yol, tazmin yoluna gidilerek fiilin لَزِمُوا anlamında kullanıldığını kabul etmektir. Öyleyse âyette fiil kendi anlamında olmak üzere (الْإِيمَان) kelimesi ya mef'ûl meah olarak nasbedilecek ya da başka bir fiil takdir edilecektir. Sabbân (ö. 1206/1792)'a göre kelimenin mef'ûl meah olması da uygun değildir. Çünkü

¹²¹² Beyit er-Râ'i en-Nümeyrî (ö. 97/716)'ye aittir. Bkz. er-Râ'i en-Nümeyrî, Ebû Cendel Ubeyd b. Husayn, *Dîvânü'r-Râ'i en-Nümeyrî*, Tahkik: Reinhard Weipert, el-Ma'hedu'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, Beyrut, 1980, s. 269; İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Şevâhidi'l-Lugati'l-Arabiyye*, VIII, 56.

¹²¹³ İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, II, 248-249; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 134-135.

¹²¹⁴ "Onlardan önce bu yöreyi yurt edinmiş ve imana sarılmış olanlar." Haşr, 59/9.

Ensâr'ın iman ile musahib olduklarını özellikle belirtmek, malumu ilam kabilinden olacağı için anlamsızdır. Dolayısıyla âyette kelimeler arasındaki anlamsal ilişki, gramatik betimlemeye ilişkin atıf ve mef'ûl meah ihtimallerini ortadan kaldırarak ifadenin اٰخْلَصُوا veya اَلْفَوْا الْاِيْمَانَ şeklinde takdir edilmesini gerektirmektedir.¹²¹⁵ Zemahşerî'nin konuya yaklaşımı ve mümkün olan ve olamayan i'râb ihtimallerini sıralaması bu noktada öğretici olabilir:

“Arapça'da تَبِعُوا الْاِيْمَانَ (İmanı yurt edindiler.) denmeyeceği halde âyette الْاِيْمَانَ kelimesinin الدار kelimesine atfedilmesinin anlamı nedir? şeklindeki bir soruya şöyle cevap veririm: Âyette kastedilen تَبِعُوا الدار وأخلصوا الإيمان (Bu yöreyi yurt edinmiş ve imana sarılmış olanlar...) ifadesidir. Tıpkı şairin عَلَفْتُهَا تَبْنًا وَمَاءً بَارِدًا (Ona saman ve soğuk su yedirdim.) ifadesinde olduğu gibi âyette de fiil hafzedilmiştir. Bunun dışında âyetteki ifade için şu yorumlar mümkündür. Onların imanı kendileri için varılacak bir menzil ve adeta bir vatan gibi gördükleri ifade edilmiş olabilir. Diğer bir ihtimale göre ise âyette kastedilen, تَبِعُوا دار الهجرة ودار الإيمان ifadesidir. Buna göre الدار kelimesindeki tanımlık muzâfun ileyh (الهجرة) yerine geçmiş ve ikinci دار kelimesi hafzedilerek muzâfun ileyh olan الْاِيْمَانَ kelimesi onun yerine ikâme edilmiştir. Ya da âyette الْاِيْمَانَ kelimesi ile Medine şehri kastedilmiş olabilir. Zira bu şehir, imanın zuhur ettiği şehirdir.”¹²¹⁶

Zemahşerî'nin sıraladığı ihtimaller arasında ilk sırada bulunan mahzûf fiil ihtimali, diğerleri ile karşılaştırıldığında gramer ve anlam açısından uygun ve kısa yolu gösteren bir yorum olarak gözükmektedir. Nitekim eski Arap şiirinde de benzer ifadeler mahzûf fiil takdir edilerek açıklanmıştır. Diğer ihtimallerde kelimelerin sözlüksel anlamlarına ilişkin zorlayıcı yorumlar ve birden fazla takdir bulunmaktadır. Birinci sıradaki yorum ise kelimenin sözlüksel anlamına uygun bir yorumdur. Özetle kelimelerin sözlüksel anlamlarına dayanılarak cümledeki bazı unsurların hafzedilmesi ve mahzûf unsura ait gramatik işlevlerin mezkûr unsurlar üzerinde gerçekleşmesi mümkündür. Sîbeveyh bu durumu,

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا (Bulduğumuz şehrin sakinlerine sor.)¹²¹⁷

بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ (Hayır! İşiniz gece gündüz dolap çevirmek.)¹²¹⁸

صِيدْنَا قَنَوَيْنَ (Kanevân'da avlandık.)

örnekleri üzerinden ittisâ', ihtisar ve îcaz kavramları ile açıklamıştır. Bu örneklerde semantik unsurun hazfe müsaade etmesiyle mahzûf unsura ait gramatik işlevin mezkûr

¹²¹⁵ es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, II, 205, III, 174; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 135.

¹²¹⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 80.

¹²¹⁷ Yûsuf, 12/82.

¹²¹⁸ Sebe', 34/33.

unsur üzerinde gerçekleşmesi mümkün olmuştur. Nitekim köye soru sorulması, gece ve gündüzün dolap çevirmesi, bir bölgenin avlanma eyleminin nesnesi olması düşünülmeyeceği için sorunun köye sorulduğu (واسأل أهل القرية), tuzağın gece ve gündüzde vaki olduğu (بل مكرم في الليل والنهار) ve Kanevân isimli bölgede av yapıldığı (صِدْنَا بَقَتَوَيْنِ) veya o bölgenin hayvanlarının (صِدْنَا وَحَشَن قَتَوَيْنِ) avlandığı anlaşılmaktadır.¹²¹⁹

Söz konusu cümlelerde, kelimeler arasındaki ilişkinin tespit edilmesi için Sîbeveyh'in ittisâ, ihtisar ve îcaz olarak adlandırdığı olgulara müracaat edilmesi gerekmektedir. Îcaz ve ihtisar, söz konusu ilişkinin konusu olan kelimelerden birinin hazfedilmesi, ittisâ ise mezkûr kelime ile mahzûf kelime arasında gerçekleşmesi öngörülen gramatik bağıntının bir başka kelime üzerine aktarılmasıdır. Bu durum, sözün mecaz düzeyine geçtiğini gösterir. Öyleyse burada söylenmeyen (غير منطوق به) ve söylenen (منطوق به) olmak üzere iki söz düzeyinden bahsetmek mümkündür.

واسأل أهل القرية (1)

واسأل القرية (2)

İkinci düzeyin doğruluğu, birinci düzeyin doğruluğu üzerine kurulmuş ve birinci düzey söylenmemesine rağmen cümlede gramatik ve semantik doğruluğu belirlemeye devam etmiştir. Bu da sözün çoğu zaman söylenen düzeydeki gramatik ilişkiden farklı gerçekleşmesinin bir sonucu olarak görülür.¹²²⁰

C. ANLAM VE ZAMİRİN MERCIİ

1. Sözlüksel Anlam ve Mercî

Arap dilinin cümle yapısına hâkim olan kurallar, aksi yönde bir delil bulunmadıkça zamirin kendisine en yakın isme ait olmasını öngörmektedir.¹²²¹ Mercî adı verilen bu isim ile zamir arasında sayı ve cins hususlarında uyum bulunması gerekmektedir. Bu biçimsel şartlar oluştuğunda zamir, öncesindeki yakın isme ait kabul edilir. Ancak göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus zamir ile mercî arasındaki anlamsal uyumdur. Nahiv bilgilerinin “aksi yönde delil” ifadeleri buna işaret etmektedir. Buna göre zamire mercî olacak isim, söz konusu biçimsel şartlara sahip olmasının yanında zamiri taşıyan veya zamire isnad edilen fiili anlamca kabul edebilecek nitelikte olmalıdır. Örneğin, جاءني زيدٌ وعمرو فأكرمته ifadesinde hem Zeyd hem de Amr

¹²¹⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 212-213; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 132.

¹²²⁰ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 132.

¹²²¹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, 153; es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, I, 187.

isimleri, biçimsel ve anlamsal açılardan اكرمه ifadesindeki zamire merci olabilecek özelliktedir. Bu durumda aksi yönde bir delil bulunmadığı için Amr kelimesi, merci kabul edilecektir. Yakın ismin anlamsal özelliğe sahip olmaması durumunda ise zamir için iki ihtimal söz konusudur. Bunlardan ilki, ifadede zamire merci olabilecek başka bir isim bulmak, diğeri ise cümlede bulunmayan bir merci takdir etmektir. İki ihtimal de zamir-merci arasında gözetilmesi gereken anlamsal uyumun bir sonucu olarak ortaya çıkan gramatik yorumlardır. Dolayısıyla anlam, zorunluluk düzeyinde zamirin merciini tayin edebilmektedir. Örneğin ﴿أَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾¹²²² âyetinde جعلكم ifadesindeki müstetir zamirin (هو) hemen öncesindeki resul kelimesine ait kılınması, resul kelimesi ile emanetçi kılma/yetki verme (استخلاف) fiili arasındaki uyumsuzluktan dolayı anlam açısından mümkün değildir. Nitekim bu durumda âyette, “Peygamberin sizi emanetçi kıldığı şeylerden infak edin.” denmiş olacaktır. Söz konusu fiilin sahibinin Allah olduğu açıktır. Dolayısıyla âyetin anlamı “Allah’a ve onun elçisine iman edin. Onun sizi emanetçi kıldığı şeylerden infak edin.” olmalıdır.¹²²³

Sözlüksel anlamın zamirin merciini belirlemedeki etkisi eşdizimlilik ve sözlüksel anlam uyumu kavramları ile ilgilidir. İfadede biçimsel şartlar bakımından eşit düzeyde iki isim bulunduğunda merci, ilgili kelimelerin sözlüksel anlamları yardımı ile belirlenmektedir. Örneğin ﴿انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾¹²²⁴ âyetinde ثمره ve ينعه ifadelerindeki iki zamirin merciinin tespit edilmesi hususunda söz konusu durum ortaya çıkmaktadır. Buna göre ثمره (onun meyvesi) ifadesindeki zamir, ifadenin öncesindeki نبات كل شيء ifadesindeki “nebat” kelimesine ait kabul edilmesi anlam açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Ancak ينعه (onun olgunlaşması) ifadesindeki zamire ilişkin iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Bu zamirin, diğeri zamir gibi “nebat” kelimesine veya hemen öncesindeki ثمر kelimesine ait olması, gramatik açıdan eşdeğere sahiptir. Öyleyse kelimeler arasındaki sözlüksel anlam ilişkilerine bakılması gerekmektedir. Buna göre,

(1) الثمر - النِّع (olgunlaşma-meyve)

(2) النبات - النِّع (olgunlaşma-bitki)

eşleştirmelerinden birinci gruptaki kelimeler arasında uyum, ikinci gruptaki kelimeler arasında ise uyumsuzluk olduğu görülmektedir. Nitekim Arap dilinde ثمرة يانعة

¹²²² Hadîd, 57/7.

¹²²³ Mustafa el-Galâyînî, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, I, 125-126.

¹²²⁴ En‘âm, 6/99.

(olgunlaşmış meyve) şeklinde bir ifade kullanılırken نبات يانع (olgunlaşmış bitki) şeklinde bir ifade bulunmamaktadır. Bu durumda Zemahşerî'nin,

“Bitki, meyvesini çıkardığı vakit onun meyvesine bir bakın. Nasıl küçük, zayıf ve işe yaramaz bir haldedir. Sonra onun kemale erişine ve olgunlaşmasına bakın. Nasıl faydalı ve lezzetli hale gelmiştir.”¹²²⁵

sözlerinde belirttiği gibi âyette ilki bitkinin meyvesi, diğeri de bu meyvenin olgunlaşması olgusu olmak üzere iki hususa dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla anlam, “*Meyve verdiği vakit bir bakın onun meyvesine, bir de o meyvenin olgunlaşmasına.*” şeklindedir.¹²²⁶

Zamir-merci ilişkisinin anlamsal boyutu, cümlede merci olarak kabul edilebilecek bir ismin bulunmaması durumunda da önem kazanmaktadır. Arap dilinin cümle yapısına hâkim olan kurallara göre zamirin varlığı, lafız veya rütbece kendisinden önce bulunan ve gerekli biçimsel şartlara sahip zâhir bir ismin varlığını gerektirmektedir. Cümlede söz konusu özellikte bir merciin bulunmaması durumunda nahiv bilginleri zamire uygun bir merci takdir¹²²⁷ etme yoluna gitmişlerdir. Uygun merciin takdir edilmesi de ancak cümledeki belirli unsurların anlamlarından veya sözün tamamının delâlet ettiği genel anlamdan yola çıkarak mümkün olmaktadır. Uygun merciin takdir edilmesini sağlayan bu unsurlar; zamirin öncesindeki fiilin veya müştak ismin masdarı, cümledeki bir ismin mürâdifi olan bir isim veya ismin anlamlarından biri olabilir.

Söz konusu durumların tamamında anlam ön plandadır. Örneğin, قَدِمَ فَلَانٌ فَسُرْتُ به cümlesinde به ifadesindeki zamir, cümledeki fiilden hareketle takdir edilmekte ve cümle قَدِمَ فَلَانٌ فَسُرْتُ بِقُدُومِهِ şeklinde yorumlanmaktadır.¹²²⁸ Benzer şekilde

¹²²⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II 380.

¹²²⁶ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 167.

¹²²⁷ Tâhâ Huseyn, dilsel ifadede mercii bulunmayan üçüncü şahıs zamirlerini ism-i işaret olarak kabul etmektedir. O; zamire ilişkin söz konusu kaidenin doğru ancak yetersiz olduğunu, bu kaidenin yalnızca eski Arap şiiri incelenerek konmuş olabileceğini, nitekim Kur'ân'da aksi yönde çok sayıda örnek bulunduğunu, kaidenin zamir ancak hakiki şahıs zamiri olduğunda geçerlilik kazandığını, Kur'ân'daki üçüncü şahıs zamirlerinin bir kısmının metinde hiçbir isme râci olmadığını, bir kısmının zımnî bir mukabili olsa da uyumadığını, bir kısmının ise cüz'î bir uyum gösterdiğini, nahiv bilginlerinin yaptıkları takdirlerin metni zorlamak anlamına geldiğini, yapılan takdirlere rağmen bazı kullanımların tam olarak çözüme kavuşturulamadığını, Kur'ân'da bu şekildeki zamirlerin muhtemelen çok eski şiirde olup sonradan kaybolan ve bambaşka bir anlam olan işâriyye anlamında kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. Tâhâ Huseyn, “İstihdâmu Zamiri'l-Gâib fi'l-Kur'ân ke İsmi İşâra” (*Mine's-Şâni'l-Âhar Kitâbâtü Tâhâ Huseyn el-Feransiyye içinde*), Çeviren: Abdurreşid es-Sadık Mahmûdî, el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, Kahire, 2008, ss. 131-157; Tâhâ Huseyn, “Kur'ân-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılması”, Çeviren: Mehmed Hatiboğlu, *AÜİFD*, 8/11, ss. 149-163. Zemahşerî de bazı âyetlerdeki zamirlerin ism-i işaretin işlevini yüklediğini ifade etmiştir. Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 18.

¹²²⁸ Muhammed Ahmed Hudaýr, *et-Terkîb ve'd-Delâle ve's-Siyâk*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısıryye, Kahire, 2005, s. 113-116.

ولا ifadesindeki zamirin mercii, ¹²²⁹ «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ» âyetinde ¹²³⁰ انه ifadesindeki zamirin mercii, ¹²³¹ «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» âyetinde ¹²³² منه ifadesindeki zamirin mercii, ¹²³³ الصَّدَقَاتِ isminin mürâdifi olan الصَّدَاق ismi olabileceği gibi ifadesindeki zamirin mercii, ¹²³⁴ الصَّدَقَاتِ isminin delâlet ettiği anlam olan المال ismi de olabilmektedir. ¹²³⁵

Cümlede fiil veya fiil anlamı taşıyan kelime bulunmadığında mercii, cümledeki bir ismin müradifi ya da delâlet ettiği anlamlardan biri olarak takdir edilebilmektedir. Örneğin ¹²³⁶ «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» âyetinde ¹²³⁷ منه ifadesindeki zamirin mercii, ¹²³⁸ الصَّدَقَاتِ isminin mürâdifi olan الصَّدَاق ismi olabileceği gibi ifadesindeki zamirin mercii, ¹²³⁹ الصَّدَقَاتِ isminin delâlet ettiği anlam olan المال ismi de olabilmektedir. ¹²⁴⁰

Zamirin merciiinin tespitine ilişkin yaklaşımlardan biri mercii sözün genel anlamından çıkarmaktır. Mercii sözün genel anlamından çıkarılması, cümlede mercie delâlet edecek zâhir ismin yokluğu yanında fiil, sıfat veya müradif kelime gibi herhangi bir unsurun da bulunmaması demektir. Bu da mercii herkesçe bilinen meşhur, genel ve açık bir anlama işaret ettiğini göstermektedir. İbn Hâleveyh'in ¹²⁴¹ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» âyetinde ¹²⁴² أنزلناه ifadesindeki zamire ilişkin *“Araplar, anlamın anlaşılır olması durumunda daha önce zikredilmemiş bir isim için de zamir kullanırlar. Örneğin, ما عليها (Onun üzerinde falancadan daha bilgili kimse yoktur.) sözünü yeryüzünü kastederler. Nitekim ¹²⁴³ «حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ» âyetinde ¹²⁴⁴ de güneş kastedilmiştir.”* ¹²⁴⁵ şeklindeki ifadeleri, bu hususun Arap dilinin özelliklerinden biri olarak kabul edildiğini göstermektedir. İbn Hâleveyh'in aktardığı ¹²⁴⁶ ما عليها أعلم من فلان ifadesi, ¹²⁴⁷ «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» ifadesi, ¹²⁴⁸ «وَالنَّهَارِ» âyetiyle ¹²⁴⁹ zamirin yeryüzüne ait olması bakımından örtüşmektedir. ¹²⁵⁰

¹²²⁹ En'âm, 6/121.

¹²³⁰ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 352; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II 391.

¹²³¹ Nisâ, 4/4.

¹²³² ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, II, 12; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II 18; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 266; Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhîl*, III, 174.

¹²³³ “Biz onu kadir gecesinde indirdik.” Kadir, 97/1.

¹²³⁴ “Nihayet perde arkasına çekildi.” Sâd, 38/32.

¹²³⁵ İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed, *Kitâbu't-Târîkıyye fî İ'râbi Selâsine Sûre mine'l-Mufasssal bi Şerhi Meâni Kulli Harfin ve Telhisi Fırûhi*, Tahkik: Muhammed Fehmî Ömer, Mektebetu Dâri'z-Zemân, Medine, 2006, s. 307.

¹²³⁶ “Üzerindeki herkes fanidir”. Rahmân, 55/26.

¹²³⁷ Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı, Konya, 1969, s. 309.

﴿إِذَا جَلَّاهَا﴾ âyetindeki¹²³⁸ zamire ilişkin yorumunda da benzer bir yaklaşım görülmektedir. Buna göre âyetteki zamir, genel kabulün aksine öncesinde zikredilen “güneş” yerine ifadede geçmeyen “karanlık” (ظلمة) kelimesine ait olabilir. Bunun gerekçesi elbette anlamın açık ve herkesçe anlaşılır olmasıdır. Ferrâ bunu “*Âyette جَلَّاهَا ifadesi, جَلَّى الظلمة demektir. Daha önce geçmeyen bir kelimenin zamir ile ifade edilebilmesinin gerekçesi, maksadın herkesçe biliniyor olmasıdır. Nitekim أصبحت باردة ve أمست باردة ve هَبَّتْ شمالاً ifadelerinde zamir, ifadede mezkûr olmayan kelimeler için kullanılmaktadır. Çünkü anlam, açıktır.*”¹²³⁹ ifadeleri ile izah etmiştir.

İbn Hâleveyh ve Ferrâ’nın açıklamalarına konu olan ifadelerde merci, mezkûr bir unsura ihtiyaç duyulmaksızın kolaylıkla tespit edilebilmektedir.¹²⁴⁰ Öyleyse zamir, merci ve anlam arasındaki ilişkinin, anlamın zamirin kullanımı üzerindeki etkisi üzerinden belirlenmesi gerekmektedir. Lafız, anlam ve merci arasındaki ilişki değerlendirildiğinde merciin mahiyetine ilişkin üçlü bir bölümlenme yapmak mümkün gözükmemektedir. Buna göre üç tür merci bulunmaktadır. Bunlardan ilki جاء زيدٌ فَأَكْرَمْتُهُ (Zeyd geldi ve ben ona hürmet ve tazimde bulundum.) örneğinde olduğu gibi hem lafız hem de anlam bakımından zamir ile uyumlu olan mercidir. İkinci tür mercide zamir, merciin sadece anlamına aittir. Bu durumda isim, “anlamca merci” olarak adlandırılır. Örneğin وَأَتُوا ﴿النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنْ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيًّا﴾ âyetindeki¹²⁴¹ منه ifadesindeki zamir, الصدقات isminin delâlet ettiği anlama (المال) aittir. Üçüncü tür mercide ise zamir, merciin sadece lafzına aittir. Çünkü zamir ile kastedilen, merciin gönderimde bulunduğu anlam değildir. Bu durumda isim, “lafzen merci” olarak adlandırılmaktadır. Örneğin، عِنْدِي دِرْهَمٌ وَنِصْفُهُ ifadesinde zamir, lafız bakımından درهم kelimesine ait olsa da bu kelime anlamca merci değildir. Nitekim aynı dirhem hem bütününe hem de yarısına sahip olunamayacağından عِنْدِي دِرْهَمٌ وَنِصْفُهُ ifadesi، عِنْدِي دِرْهَمٌ وَنِصْفُ دِرْهَمٍ آخَرٍ demektir. Burada göndergesel anlamları farklı iki isimden bahsedildiği açıktır.¹²⁴² Bu konuya eski Arap şiiri ve Kur’ân’dan da örnekler getirmek mümkündür. Nitekim وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ ﴿عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ âyetindeki¹²⁴³ من عمره ifadesindeki zamir, lafız bakımından معمر

¹²³⁸ Şems, 91/3.

¹²³⁹ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, III, 266.

¹²⁴⁰ Merci zikredilmeksizin zamir kullanılmasına olanak tanıyan hususlar için bkz. İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, 153-155; İbn Akîl, *el-Müsâid*, I, 109-111.

¹²⁴¹ Nisâ, 4/4.

¹²⁴² Muhammed Ahmed Hudayr, *et-Terkîb ve'd-Delâle ve's-Siyâk*, s. 116, 127.

¹²⁴³ Fâtır, 35/11.

kelimesine ait olsa da anlamca farklı ikinci bir “muammer” söz konusudur. Buna göre âyetin anlamsal terkihi,

وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ
وَلَا يُنْقَصُ مِنْ مُعَمَّرٍ آخَرَ
إِلَّا فِي كِتَابٍ

şeklinde¹²⁴⁴. Dolayısıyla ömrü uzatılanlar ve kısaltılanlar olmak üzere iki ayrı insan grubundan bahsedilmektedir. Zamirin (مِنْ عُمَرِهِ) hem lafız hem de anlam bakımından aynı mercie (مُعَمَّرٍ) ait olduğunu söyleyebilmek için şu şekilde bir yoruma ihtiyaç vardır: İnsanın ömründen bir yıl geçmesi demek, uzun ömürlü olduğunu gösterdiği gibi onu ölüme yaklaştırmakla ömrünün kısaltıldığı anlamına da gelmektedir.¹²⁴⁵ Benzer şekilde,

وَكُلُّ أَنَاسٍ قَارِبُوا قَيْدَ فَحْلِهِمْ / وَنَحْنُ خَلَعْنَا قَيْدَهُ وَهُوَ سَارِبٌ

“Herkes devesinin bağını çözdü, biz de çözdük.”

beytinde¹²⁴⁶ ikinci mısradaki خَلَعْنَا قَيْدَهُ ifadesi, beytin anlam örgüsü ikincisi mısradaki zamirle işaret edilen devenin birinci mısradaki zikredilen deve olmadığını gösterdiğinden خَلَعْنَا قَيْدَ فَحْلِنَا anlamına gelmektedir.¹²⁴⁷

2. Bağlam ve Mercie

Bağlamın, zamirin mercieinin tespit edilmesinde önemli bir rolü vardır. Dil içi ve dil dışı düzeyleri ile bağlam, sözün tamamının dikkate alınmasını, sözün ilişkili olduğu olgu veya olayın yorumlanmasını gerektirmekte, bu da zamirin mercieinin belirlenmesine yardımcı olmaktadır.¹²⁴⁸ Nahiv bilginleri ve müfessirler, mercii tartışmalı zamirlere ilişkin yorumlarını dil içi ve dil dışı bağlam üzerinden kurgulamışlardır. Örneğin Ebû Cafer en-Nehhâs, ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا﴾ âyetinde¹²⁴⁹ كُنْتُمْ ifadesindeki muhatap zamirinin mercieine ilişkin üç yorum bulunduğunu belirttikten sonra bunlar arasında âyetin

¹²⁴⁴ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 368; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 99.

¹²⁴⁵ el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, V, 355.

¹²⁴⁶ Beyit, Câhiliye şairlerinden el-Ahnes b. Şihâb et-Tağlibî (ö. 556)'ye aittir. Bkz. el-Mufaddal ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ, *el-Mufaddaliyyât*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty., s. 208; Luvis Şeyho, Rızkullah b. Yûsuf el-Yesû'î, *Kitâbu Şuarâi'n-Nasrâniyye*, Matbaatu'l-Âbâ' el-Mürselîn el-Yesû'îyyîn, Beyrut, 1890-1891, s. 184, 187; Abdusselâm Muhammed Harun, *Mu'cemu Şevâhidi'l-Arabiyye*, s. 46; İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Şevâhidi'l-Lugati'l-Arabiyye*, I, 193.

¹²⁴⁷ İbn Akîl, *el-Müsâid*, I, 111; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 101.

¹²⁴⁸ Muhammed Ahmed Hudayr, *et-Terkîb ve'd-Delâle ve's-Siyâk*, s. 119.

¹²⁴⁹ Kâf, 50/22.

bağlamına en uygun olanın tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bağlam, zamirin genel olarak insana ait olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim âyetin öncesinde,

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾
﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾
﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ﴾
﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾

âyetleri yer almaktadır. Bu âyetlerin tamamı insanı konu edinmektedir. Dolayısıyla bunların devamında da yine insana hitap edilerek “Ey insan! Sen gözünle görmüş olduğun bu şeylerden gafildin.” denmesi, sözün bağlamına uygundur. Zamirin peygambere ait olduğu şeklindeki görüş kabul edildiğinde bu âyetin öncesindeki âyetlerle anlamsal ilişkisi kesilecektir.¹²⁵⁰

Merciin takdiri konusunda ortaya koyduğumuz örnekte bağlam, metni oluşturan cümleler arası ilişkiler düzeyinde ele alınmıştır. Dil içi bağlamın bu düzeyi yanında bir de cümleyi oluşturan unsurlar arası ilişkilerin analiz edilmesi söz konusu olabilir. Nitekim cümlede fiil veya sıfattan elde edilen masdar, mezkûr bir ismin müradifi, sözün dâhil olduğu metnin bir başka yerinde geçen bir isim gibi unsurlar dil içi bağlama ilişkin hususlardır. Kuşkusuz bazı cümlelerde söz konusu tüm unsurlar yetersiz kalabilmekte ve sözü çevreleyen dış unsurlara başvurmak gerekebilmektedir. Bu da sözün dış bağlamını oluşturan olgu, olay ve kişilerin bilgisini elde etmeyi, âyet söz konusu olduğunda ise ilgili hadisleri, peygamberin hayatına ilişkin tarihi verileri ve esbâb-ı nüzûl gibi unsurları incelemeyi gerektirmektedir.¹²⁵¹

D. ANLAM ve GRAMATİK KURALDA KAPSAM GEÇERLİLİĞİ

Gramatik işlevlere ilişkin şartların tamamının gramatik nitelikte olması zorunlu değildir. Bu şartlar arasında işlevin gerçekleşmesinin kendisine bağlı olduğu anlamsal şartlar da bulunmaktadır. Örneğin mef’ûlün lieclih konusunda bu işlevi yüklenecek kelimenin “kalbî masdar” olması, izâfet konusunda lafzın kendisine veya müradifine izafe edilememesi gibi anlamsal şartlar bulunmaktadır. Fiilin hissî ve kalbî olarak bölümlenmesi, lafzın müradifinin söz konusu edilmesi, sözlüksel anlama ait hususiyetlerdir. Öyleyse anlam, bir gramatik işleve ilişkin kuralların vazedilmesi (tak’îd)

¹²⁵⁰ en-Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, s. 1021-1022; Muhammed Ahmed Hudayr, *et-Terkîb ve’d-Delâle ve’s-Siyâk*, s. 121.

¹²⁵¹ Muhammed Ahmed Hudayr, *et-Terkîb ve’d-Delâle ve’s-Siyâk*, s. 128.

sürecinde göz önünde bulundurulmuş bir unsurdur. Anlam-gramatik kural ilişkisinin söz konusu boyutu dışında mevcut kuralın geçerliliğine dönük bir yönü de bulunmaktadır. Buna göre gramatik kural belli semantik koşullarda geçerlilik kazanmakta, bir unsurun sözlüksel anlamı kuralın geçerliliğine engel olabilmektedir. Bu da ilgili kuralın tahsisi ve sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Özetle anlam, gramatik kuralın hem vazedilmesi hem de geçerlilik kazanması hususlarında belirleyici olmaktadır.

1. Nehyin Cevabında Muzâri Fiilin Cezmedilmesi

Talep ifade eden fiillerin (emir, nehiy, istifham, arz vs.) cevabı konumundaki muzâri fiilin cezmedilmesi, nahiv bilginlerinin üzerinde görüş birliği sağladıkları bir husustur. Ancak nehyin cevabında gelen muzâri fiilin cezmedilmesi için iki şart söz konusu edilmiştir. Buna göre, cevap konumundaki muzâri fiil, öncesindeki nehiy ifadesinin sonucu (müsebbebi) olmalı¹²⁵² ve nehiy harfinden önce اِنْ edatının takdir edilmesi, anlamı bozmamalıdır.¹²⁵³

Söz konusu şartlar, bazı dilsel bağlamlarda kelimelerin sözlüksel anlamlarının, kuralın geçerliliğini engellemesi nedeniyle getirilmiş sınırlamalardır. İbn Mâlik'in konuya ilişkin şu beytinde söz konusu iki şart bir araya getirilmiştir:

وَسَرَطُ جَزْمٍ بَعْدَ نَهْيٍ أَنْ تَضَعُ / اِنْ قَبْلَ لَا دُونَ تَخَالُفٍ يَقَعُ

Beyitteki “tehâlûf” kavramı ile anlamsal bir uyumsuzluğun kastedildiği açıktır. Nitekim beytin şerhlerinde bu durum, “*Nehyin cevabında muzâri fiilin cezmedilmesi, اِنْ edatından önce اِنْ edatının getirilmesi durumunda anlamın bozulmaması şartına bağlıdır.*”¹²⁵⁴ şeklinde ifade edilmiştir.

Sîbeveyh konuyla ilgili olarak لَا تَدْنُ مِنْهُ يَكُنْ خَيْرًا لَكَ (Ona yaklaşma ki senin için hayırlı olsun.) örneğini dile getirmiştir. Bu cümlede kural gereği يَكُنْ fiili cezmedilmiştir. Nitekim hayırlı olma durumu yaklaşılmama durumunun bir sonucudur ve cümle اِنْ لَا تَدْنُ مِنْهُ يَكُنْ خَيْرًا لَكَ (Eğer ona yaklaşmazsan senin için hayırlı olur.) şeklinde de kurulabilmektedir. Ancak aynı yapı ve fakat farklı kelimelerle oluşturulan ya da başka bir ifade ile gramatik terkihi aynı anlamsal terkihi farklı olan,

لَا تَدْنُ مِنَ الْأَسَدِ يَأْكُلُكَ

¹²⁵² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 97; İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 180.

¹²⁵³ İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, IV, 189; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, II, 138.

¹²⁵⁴ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, II, 137.

cümlesinde يَأْكُلُ fiilinin cezmedilmesi anlam açısından uygun değildir. Çünkü cezm durumunda cümle “Aslana yaklaşma ki seni yesin.” şeklinde anlamsız hale gelmektedir. Dolayısıyla aslanın yemesi, ondan uzak durmanın bir sonucu olarak düşünülememekte ve cümle لا تَدْنُ مِنَ الْأَسَدِ يَأْكُلُكَ (Eğer aslana yaklaşmazsan seni yer.) şeklinde de kurulamamaktadır. Öyleyse doğru cümle iki şekilde kurulabilir. Bunlardan ilkinde يَأْكُلُ fiili müste’nife olarak merfû ve cümle لا تَدْنُ مِنَ الْأَسَدِ يَأْكُلُكَ (Aslana yaklaşma, seni yer.) şeklindedir. Bu cümle, لا تَدْنُ مِنَ الْأَسَدِ فَإِنَّهُ يَأْكُلُكَ cümlesi ile eşdeğerdir. Burada فَإِنَّ ifadesindeki fâ edatı cevap değil atıf içindir. İkincisinde ise يَأْكُلُ fiili fâ-i sebebiyye ile mansûb ve cümle لا تَدْنُ مِنَ الْأَسَدِ فَيَأْكُلُكَ (Aslana yaklaşma ki seni yemesin.) şeklindedir. Burada fâ edatı cevap konumunda olup hem “yaklaşma” hem de “yeme” eylemlerinin gerçekleşmemesi (لا يَكُونُ دُنُوٌّ وَلَا أَكْلٌ) istenmektedir.¹²⁵⁵

Söz konusu örnekte sözlüksel anlamın gramatik kural üzerindeki etkisi, başka bir unsura ihtiyaç bırakmayacak açıklıktadır. Cümlede fiilin cezmedilmesini engelleyen biçimsel bir unsur bulunmamaktadır. Nitekim cümle “aslan” yerine başka bir isim ve “yemek” yerine başka bir fiil ile kurulduğunda cezm işlevi mümkün olmaktadır. Örneğin, لا تَدْنُ مِنْهُ يَنْسُ (Ona yaklaşma ki unutsun.) cümlesinde fiil cezmedilebilmektedir. O halde cevap konumundaki muzâri fiilin öncesindeki ifadenin sonucu olması gerektiği veya nehiy harfinden önce إِنَّ edatının getirilebilir olması şeklindeki şartlar, nahiv bilginlerinin kuralın geçerliliği hususunda anlamsal uyumu esas aldıklarını göstermektedir.¹²⁵⁶

Özetle gramatik kuralın, anlamdan bağımsız ve anlamın dışında bir gerçekliğe işaret etmediği aksine anlama bağlı ve onunla var olduğu ifade edilmelidir.

2. Câr-Mecrûrun Takdimi ve Kasr

Mef’ûlün ve câr-mecrûrun fiile takdim edilmesinin kasr ifade edip etmeyeceği hususundaki iki farklı görüş, çalışmanın rütbe başlığı altında ele alındı. Bu görüşler, câr-mecrûrun takdiminin anlamsal boyutunun bir kurala bağlanması çabası olarak kabul

¹²⁵⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 97; İbnu’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-Nahv*, II, 162; es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, X, 127; eş-Şentemerî, *en-Nüket fi Tefsîri Kitâbi Sîbeveyh*, II, 366; İbn Harûf, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-İşbilî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh Tenkîhu'l-Elbâb fi Şerhi Gavâmizi'l-Kitâb*, Tahkik: Halife Muhammed Halife Budeyrî, Menşûrâtı Kuliyeti'd-Da‘veti'l-İslâmiyye, Trablus, 1995, s. 182-183.

¹²⁵⁶ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, s. 78. Sîbeveyh’in söz konusu çıkarımını destekleyen benzer örnekler için bkz. İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, (Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd’in Sebîlu'l-Hudâ bi Tahkîki Şerhi Katri'n-Nedâ’sı ile birlikte), el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Kahire, 1966, s. 112-113; es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 32.

edilebilir. Bu görüşlerden ilki, fiile veya fiil anlamı taşıyan kelimeye takdim edilen müteallakın genel bir gramatik kural olarak kasr ifade etmesini savunmaktadır. İkinci görüşe göre ise kasr, salt takdimden değil bağlamdan elde edilmektedir. Dolayısıyla bazı dilsel bağlamlarda kasr ifade eden takdim, bazılarında kasr dışında anlamlar ifade edecektir. Ebû Hayyân el-Endelusî'nin konuya ilişkin ifadeleri şu şekildedir:

“... ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾¹²⁵⁷ âyetinde mef'ûlün takdim edilmesi, ona verilen önemi (inayet) gösterir. Zemahşerî, söz konusu takdimin hasr ve ihtisasa delâlet ettiği görüşündedir. Bu yüzden de âyeti تَخْصُونَهُ بِالْعِبَادَةِ şeklinde açıklamıştır. Bize göre ise ihtisat ve hasr, mef'ûlün fiile takdiminden değil sözün bağlamından anlaşılır.”¹²⁵⁸

Takdimin kasr ifade etmesinin dilsel bağlama dayandırılması, kelimelerin sözlüksel anlamlarını gündeme getirmektedir. Nitekim bazı kelimelerin sözlüksel anlamları, bulunduğu dilsel bağlamda kasr anlamının ortaya çıkmasına engel olabilmektedir. Örneğin ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ âyetinde¹²⁵⁹ fiil 'görme' eylemi, fâil 'Allah' ve mef'ûl 'muhababın yaptıkları' olduğuna göre Allah'ın görmesi hususunda bir sınırlılık düşünölemeyeceği için kasr anlamından söz etmek mümkün değildir. Aksi takdirde “Allah yalnızca sizin yaptıklarınızı görür.” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Bunun da hiçbir yorumla bağdaştırılması söz konusu değildir.¹²⁶⁰ Görme eylemi, aynı mef'ûl ve fakat farklı bir fâille bir araya getirildiğinde ise mef'ûlün takdimi kolaylıkla kasr ifade edebilecektir. Benzer şekilde ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ âyetindeki¹²⁶¹ takdimden hareketle hidayet olgusunun peygamberler arasında Nuh'a tahsis edildiğini söylemek olanaksızdır. Öyleyse kasr anlamının sözün bağlamına ve dolayısıyla anlama bağlanmasının daha isabetli bir görüş olduğu ortaya çıkmaktadır. Mevcut örnekler, kasr anlamını salt takdime bağlayan görüşü zorlayacak nitelikte ve niceliktedir. Dolayısıyla bu örnekleri, kabul edilmiş bir kuralın dışında kalan şâz örnekler olarak görmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Zemahşerî, kasr anlamını salt takdime bağladığı için söz konusu örneklerde farklı tevillere başvurmak zorunda kalmıştır. Örneğin ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ﴾ âyetinin¹²⁶² tefsirinde,

¹²⁵⁷ “Doğrusu yalnız ona dua edersiniz.” En'âm, 6/41.

¹²⁵⁸ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 132.

¹²⁵⁹ Fetih, 48/24.

¹²⁶⁰ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, s. 45. Benzer örnekler için bkz. Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, I, 236.

¹²⁶¹ “Daha evvel de Nuh'a kılavuzluk etmiştik.” En'âm, 6/84.

¹²⁶² “Davarları da o yarattı. Sizin için onlarda bir ısıklık ve birtakım menfaatler vardır. Hem onlardan yersiniz.” Nahl, 16/5.

“ومنها تأكلون” ifadesinde câr-mecrûrun takdimi, ihtisas bildirmektedir. Hâlbuki insanın âyette bahsedilen hayvanlar dışında da besin kaynakları vardır?”

şeklindek soruya,

“Beslenme konusunda asıl olan âyette bahsedilen hayvanlardır. İnsanlar geçimlerini bu hayvanlar üzerinden sağlarlar. Bunun dışındaki tavuk, ördek veya kara ve deniz avları ise bu gruba girmez. Bunlar, onlara nispetle tefekküh kabilindendir.”¹²⁶³

sözleriyle cevap vermektedir. Bu tür bir soru ve cevabın, öngörölmüş bir kurala olan bağılıktan kaynaklandığı açıktır. Cevabın niteliği, takdime ilişkin bahsi geçen türden genel bir kuralın olamayacağını göstermenin ötesinde gramatik kuralın anlamdan bağımsız ve müstakil bir gerçekliğe işaret etmediğini de ortaya koymaktadır.

3. İsim Cümlesinde Takdim-Tehir

Arap dili cümle yapısına göre mübtedâ ve haberin ikisinin de marife olması, haberin takdim edilmesine engel olan durumlardan biri olarak kabul edilmektedir.¹²⁶⁴ Nitekim *زيدٌ منطلقٌ* cümlesi, belirli maksatlarla haber takdim edilmek suretiyle *زيدٌ منطلقٌ* şekline dönüştürülebildiği halde her iki unsuru da marife olan *زيدٌ أخوك* cümlesinde haberin -haber olarak- takdimi mümkün görülmemiştir. Dolayısıyla *أخوك زيدٌ* şeklindeki bir cümlede, *أخوك* kelimesinin mukaddem haber olarak kabul edilmesi söz konusu değildir. Buna göre,

(1) *زيدٌ منطلقٌ* (Zeyd, gitmektedir.)

(2) *منطلقٌ زيدٌ* (Gitmektedir Zeyd.)

cümlelerinde Zeyd, mübtedâdır. İkinci cümlede haber takdim edilmiştir. Bunun amacı, Zeyd’in gitme eylemine vurgu yapmak ve muhataba sadece onun gitme eylemini bildirmektir. Buna karşın,

(3) *زيدٌ أخوك* (Zeyd, senin kardeşindir.)

(4) *أخوك زيدٌ* (Senin kardeşin Zeyd’dir.)

cümlelerinde mübtedâlar farklıdır. Üçüncü cümlede muhataba 'Zeyd’in muhatabın kardeşi' olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla burada muhatap, Zeyd hakkında bilgisizdir veya yanlış bilgiye sahiptir. Mütakellim bu yüzden hükmü Zeyd üzerine bina etmiş (el-mahkûm aleyh) ve onun hakkında bildirimde (el-muhber anh) bulunmuştur. Dördüncü

¹²⁶³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 424.

¹²⁶⁴ el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, I, 256; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, I, 206.

cümlede ise muhatap, gerçek veya mecazî anlamda kardeşinin kim olduğunu bilmemekte, mütekellim de ona kardeşinin Zeyd olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶⁵

Marife haber ile marife mübtedâ arasında takdimin imkânının reddedilmesi ve bunun bir kural olarak tanımlaması, mübtedâ ve haberin niteliği ile ilgili bir nedenden kaynaklanmaktadır. Nitekim mübtedâ; hakkında hüküm verilen, bildirimde bulunulan unsurdur. Bu da onun mütekellim ve muhatap tarafından biliniyor olmasını gerektirmektedir. Hükümün ve bildirim konusunu oluşturan haberde ise böyle bir zorunluluk yoktur. Nitekim haber cümlelerin temel anlamını tamamlamak üzere bildirilmesi beklenen ve öğrenilmek istenen unsurdur. Abdulkâhir el-Curcânî bu durumu,

“Mübtedâ, önce söylendiği için mübtedâ olmuş değildir. Haber de mübtedâdan sonra söylendi diye haber olmuş değildir. Aksine mübtedâ müsnedün ileyh olduğu; yani kendisine bir nitelik yüklendiği için mübtedâ olmuştur. Haber de müsnet olduğu; yani mübtedâdaki bir niteliği açıkladığı için haber olmuştur.”¹²⁶⁶

ifadeleriyle belirtmektedir. Bu yüzden mübtedâ-haber ayrımı için en doğru yolun söz konusu anlamsal fark olduğu ifade edilmiştir. Buna göre sözden önce bilinen unsur, cümlede muahhar olsa da mübtedâ olmakta; muhatap tarafından bilinmeyen ve bildiri talep edilen unsur ise cümlede mukaddem de olsa haber olmaktadır. Muhatabın her iki unsur hakkında da ön bilgisinin bulunmadığı ve ayırt edici bir karinenin yokluğu durumunda ise rütbe karinesiyle mübtedânın takdimi ve haberin tehiri zorunlu hale gelmektedir.¹²⁶⁷

Mübtedânın marife, haberin nekra olduğu cümlelerde marifelik-nekralik bir karine olmakta ve haber takdim edilebilmektedir. Her iki unsurun da marife veya nekra olması durumunda ise hakkında hüküm verilen unsur ile hükümün konusu olan unsurun rütbe karinesi ile ayırt edilebilmesi için haberin takdimi uygun görülmemiş ve bu husus Arap gramerinde asıl olarak kabul edilmiştir.¹²⁶⁸ Ancak marife haberin marife mübtedâyâ takdim edilemeyeceği şeklindeki bu kuralın anlamla ilişkisi incelendiğinde,

“Mübtedâ ve haberin ikisinin de marife veya nekra olması durumunda mübtedânın takdimi zorunlu olur, şeklindeki kural her koşulda geçerli değildir. Mübtedâyı tayin eden anlamsal bir karinenin varlığı durumunda marife mübtedânın marife haberden sonra gelmesi uygundur.”¹²⁶⁹

¹²⁶⁵ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 171.

¹²⁶⁶ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 170.

¹²⁶⁷ Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 442-443.

¹²⁶⁸ el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, I, 256; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, I, 206.

¹²⁶⁹ el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, I, 257.

ifadelerinde de belirtildiği üzere anlamın bu kural üzerinde de belirleyici ve sınırlandırıcı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla mübtedâ ve haberin ikisinin de marife olduğu bazı cümlelerde anlama dayanılarak haber takdim edilebilmektedir. Örneğin أبو حنيفة أبو يوسف (Ebû Hanifedir Ebû Yûsuf.) cümlesinde haber, semantik unsura dayanılarak takdim edilmiştir. Bu takdim; konu-yüklem, hakkında hüküm verilen-kendisi ile hüküm verilen, benzeyen-kendisine benzetilen karşıtlıklarına dayanılarak gerçekleştirilmiş bir takdimdir. Söz konusu cümlede konu, hakkında hüküm verilen ve benzeyen konumundaki kişi Ebû Yûsuf'tur. Ebû Hanife ise kendisine benzetilen, kendisi ile hüküm verilen ve yüklem konumundadır. Bu da gramatik olarak Ebû Yûsuf kelimesinin mübtedâ, Ebû Hanife'nin ise haber olmasını gerektirmektedir.¹²⁷⁰ Eski Arap şiirinde de semantik unsurun belirlilik bakımından eşdeğere sahip unsurlar arasındaki takdim-tehir hususunda belirleyici olduğuna dair örnekler bulunmaktadır. Buna göre,

بنونا بنو أبنائنا وبنائنا / بنوهن أبناء الرجال الأبعد

“Oğullarımızdır, oğullarımızın oğulları. Kızlarımıza gelince onların oğulları, bize yabancı uzak kimselerin oğullarıdır.”

beytinde¹²⁷¹ بنونا بنو أبنائنا cümlesinde her ikisi de marife olmasına rağmen haber (بنونا) mübtedâyaya (بنو أبنائنا) takdim edilmiştir. Zira teşbih, çocukların çocuklarının (بنو الأبناء) çocuklara (الأبناء) benzetilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla takdir, بنو أبنائنا مثل بنينا (Oğullarımızın oğulları, oğullarımız gibidir.) şeklindedir. Bu ve benzer cümlelerde, mübtedâ ile haberin karıştırılmaması için haberin tehir edilmesi gerektiği şeklindeki kural, anlamsal karine nedeniyle uygulanmamaktadır.¹²⁷²

E. ANLAM ve EDAT

Cümleyi oluşturan kelimelerin sözlüksel anlamlarını dil içi bağlamdan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla çalışmanın bu kısmında anlam-edat ilişkisini

¹²⁷⁰ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 139.

¹²⁷¹ Beytin Ferazdak'a ait olduğu şeklinde bir görüş bulunmakla birlikte yaygın kanaate göre sahibi belli değildir. Bkz. el-Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Makâsıdu'n-Nahviyye fî Şerhi Şevâhidi Şurûhi'l-Elfiyye el-Meşhûr bi Şerhi's-Şevâhidi'l-Kübrâ*, I-IV, Tahkik: Ali Muhammed Fâhir vd., Dâru's-Selâm, Kahire, 2010, I, 503; es-Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, Tashih: Muhammed Mahmûd eş-Şinkitî, Lecnetu't-Turâsi'l-Arabî, yy., ty., s. 848; Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 444-445; Abdusselâm Muhammed Harun, *Mu'cemu Şevâhidi'l-Arabiyye*, s. 143; İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Şevâhidi'l-Lugati'l-Arabiyye*, II, 405.

¹²⁷² el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, I, 257-258; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, I, 206; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 139.

sözlüksel anlam ve bağlamsal anlam düzeylerinde ele almakla, zihinsel bir soyutlama yapılmaya ve sözlüksel anlama ayrılan kısımda edatın anlamı üzerinde belirleyici olan bağlamsal unsurlardan yalnızca sözlüksel anlamın etkisi belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

1. Sözlüksel Anlam ve Edatın İşlevsel Anlamı

Arap dilinde edatların çoğu işlevsel çok anlamlılığa sahiptir. Bu anlamlar, müstakil eserlerde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Örneğin, **أَوْ** edatı için on iki farklı anlamdan bahsedilmiştir.¹²⁷³ Edatın, belirli bir dilsel bağlamda söz konusu anlamlardan hangisi için kullanıldığının tespit edilmesi, bağlama ilişkin unsurların göz önünde bulundurulması ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla burada dil içi bağlam çerçevesinde hem edatın dâhil olduğu terkipteki diğer gramatik unsurlar hem de terkihi oluşturan kelimelerin sözlüksel anlamlarının edatın anlamı üzerindeki etkisi ele alınacaktır. Bu da edatın anlamının, cümledeki diğer gramatik ve semantik unsurlar yoluyla tayin edilebildiğini göstermektedir. Buna göre **أَوْ** edatına,

(1) تَزَوَّجَ هُنْدًا أَوْ أُخْتَهَا

(2) كُلَّ عَنَبٍ أَوْ تَفَّاحًا

cümlelerinden birincisinde *tahyîr*¹²⁷⁴ ve ikincisinde *ibâha*¹²⁷⁵ anlamı kazandıran husus, cümleyi oluşturan kelimelerin sözlüksel anlamlarının yol açtığı hükümlerdir. Nitekim ikinci cümlede üzüm ve elmanın aynı anda yenmesi konusunda dil dışı bir engel bulunmamaktadır. Yani mütekellim, muhatabına bu iki meyveden dilediğini yiyebileceğini söylediğinde muhatabın bu sözü dış dünyada eyleme dönüştürmesi için hiçbir engel bulunmamaktadır. Buna göre söz konusu cümlede muhatap, bu meyvelerden herhangi birini veya her ikisini yeme hususunda serbest bırakılmıştır. Nahiv bilginleri bu durumu *ibâha* kavramı ile açıklamışlardır. Birinci cümlede ise **أُخْتَهَا** kelimesi, -kız kardeşlerle aynı anda evli olmanın yasak kabul edildiği dinsel öğretilerde- *ibâha* hükmüne engel olmakta ve *tahyîr* anlamını tayin etmektedir. Dolayısıyla muhataptan iki seçenekten

¹²⁷³ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 64.

¹²⁷⁴ Tahyîr, muhatabın seçeneklerden birini tercih etmesini istemektir. Dolayısıyla tahyîrde muhatabın iki seçeneği bir araya getirmesi söz konusu değildir. el-Herevî, *el-Üzhiyye*, s. 112; İbn Uşfûr, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâci*, I, 234; İmîl Bedî' Ya'kûb-Mişel 'Âsî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I, 21; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 53.

¹²⁷⁵ İbâha, hükmün her iki unsur için hem ayrı ayrı hem de birlikte geçerli kılınmasıdır. Dolayısıyla ibâhada iki unsurdan biri seçilebileceği gibi iki seçeneği bir araya getirmek mümkündür. el-Herevî, *el-Üzhiyye*, s. 112; İbn Uşfûr, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâci*, I, 234; İmîl Bedî' Ya'kûb-Mişel 'Âsî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I, 21; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 53.

birini seçmesi istenmektedir. Cümlede أختها kelimesinin yerine أمها veya عمتها gibi kelimeler getirildiğinde tahyîr anlamı devam etmektedir. Çünkü bu kelimelerin anlamları, tıpkı أختها kelimesi gibi هند kelimesi ile birlikte ibâha anlamına engel olmaktadır. O halde edatın ibâha anlamı kazanabilmesi için أختها kelimesinin yerine Hind ile farklı akrabalık ilişkisi bulunan bir isim getirilmelidir.¹²⁷⁶ Nitekim,

تَزَوَّجَ هِنْدًا أَوْ سَعَادَ

cümlesinde edatın ibâha anlamında kullanılması hususunda herhangi bir engel bulunmamaktadır. Meâni'l-hurûf kitaplarında أو edatına ilişkin, “*Talepten sonra ve bir araya getirilmesi (cem‘) mümkün olmayan iki şey arasında bulunması durumunda tahyîr ifade eder; talepten sonra ve bir araya getirilmesi (cem‘) mümkün olan iki şey arasında bulunması durumunda ibâha bildirir.*”¹²⁷⁷ şeklindeki hükümler; edatın anlamının cümleyi oluşturan kelimelerin anlamlarına bağlı olarak tayin edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu kitaplarda edatın birbirinden farklı anlamlarının sıralanmış olması, farklı dilsel bağlamlarda ortaya çıkan anlamların sıralanması demektir.

Aralarında iki yüzyıl zaman farkı bulunan aşağıdaki iki açıklamada, icmal-tafsil farklılığıyla أو edatının anlamının kendisi dışındaki anlamsal karineler yoluyla belirlendiği hususu vurgulanmaktadır. Bunlardan ilkinde Sîbeveyh, جَالِسٌ عَمْرًا أَوْ خَالِدًا أو جَالِسٌ عَمْرًا أَوْ خَالِدًا أو جَالِسٌ أَحَدَ هَؤُلَاءِ cümlesinin anlamına geldiğini ve sözü edilen kimselerden birinin özellikle belirlenmediğini söyler. Bu da sözü edilen kimselerin tamamının arkadaşlık etmeye layık insanlar olduğunun bir delilidir. Dolayısıyla ona göre جَالِسٌ عَمْرًا أَوْ خَالِدًا أو جَالِسٌ عَمْرًا أَوْ خَالِدًا أو جَالِسٌ أَحَدَ هَؤُلَاءِ cümlesi anlamındadır.¹²⁷⁸ Edatın kullanımında dair ikinci açıklama ise şu şekildedir:

“جَالِسُ الْحَسَنِ أَوْ بَنٍ سَيِّرِينَ...” ifadesine muhatap olan kimse, söz konusu kişiler ile aynı anda arkadaşlık etse kendisinden isteneni yerine getirmiş olur ve emre mutî kabul edilir. Her ne kadar أو edatı, iki şeyden birinin tercih edilmesi için vazedilmiş olsa da durum böyledir. Çünkü burada edatın doğrudan doğruya kendisi ile ilgili değil, anlam yönünden edata katılan karineye ilişkin bir durum söz konusudur. Nitekim ifadede kolaylıkla anlaşılacağı üzere muhatap, Hasan’ın meclisinde elde etmesi umulan bir iyilikten dolayı ona teşvik edilmiştir ve bu durum İbn Sîrîn’in meclisi için de geçerlidir. Dolayısıyla mütekellim, muhataba adeta جَالِسٌ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ النَّاسِ (Bu tür insanlarla birlikte ol.) demiş gibidir.”¹²⁷⁹

¹²⁷⁶ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 53.

¹²⁷⁷ el-Herevî, *el-Üzhiyye*, s. 111-112; el-Mâlikî, *Rasfu'l-Mebânî*, s. 131; el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*, s. 228; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 64.

¹²⁷⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 184.

¹²⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 347-348.

Sîbeveyh'in ifadelerinde delil, İbn Cinnî'nin ifadelerinde anlamsal karine (قرينة) kavramları ön plana çıkmaktadır. Bu iki kavramı önemli kılan husus, yine İbn Cinnî'nin ifadesinde geçen vaz' (أصل وضعها) kavramı ile oluşturdukları karşıtlık ve aralarındaki ilişkinin niteliğinin anlam-edat ilişkisinin niteliği hakkında bilgi vermesidir. Nitekim İbn Cinnî, edatın asıl anlamının iki şeyden birine delâlet etmek olduğunu ancak söz konusu cümlede bu anlamı ortadan kaldıran anlamsal bir karine bulunduğunu ifade etmektedir. Bu durum, anlamın edatın işlevsel anlamı üzerindeki belirleyiciliğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla أو edatının kullanıldığı cümlelerdeki ibâha anlamının dayanağının edatın kendisi mi yoksa edat dışındaki karineler mi olduğu tartışmasında İbn Cinnî ikinci tarafta yer almaktadır. Benzer şekilde Süheylî de أو edatının işlevinin iki şeyden birinin tercih edilmesine delâlet etmek olduğunu dolayısıyla da tahyîrin bu edatın asıl anlamı olduğu görüşündedir. Nitekim tahyîrde muhataptan iki şeyden birini tercih etmesi istenmektedir. Buna göre ibâha anlamı edatın asıl anlamı değildir. Öyleyse جَالِسِ الْحَسَنِ أَوْ بَنٍ سِيرِينَ örneğinde edatın doğrudan ibâha anlamı taşıdığı şeklindeki görüş isabetli değildir. Burada ibâha anlamı edatın kendisinden değil ifadeyi oluşturan kelimelerin anlamlarından ve dil dışı bağlamdan elde edilmiştir. Dolayısıyla burada ibâha anlamı da taşıyan emir sıygasında bir fiilin kullanılması yanında hakkında konuşulan kimselerin kendilerinden iyilik beklenen kimseler olmaları söz konusudur.¹²⁸⁰

Söz konusu edat (أو) ile و edatı arasındaki anlamsal farka işaret etmek, ibâha anlamının ortaya koyduğu sonuçları göstermesi bakımından yerinde olacaktır. Buna göre örneğin, كُلُّ خُبْرًا أَوْ تَمْرًا cümlesinin muhatabı söz konusu iki yiyecekten herhangi birini yediğinde emri yerine getirmiş olur; ancak كُلُّ خُبْرًا وَتَمْرًا cümlesinin muhatabı iki yiyeceği de yemedikçe emri yerine getirmiş sayılmaz.¹²⁸¹ Dolayısıyla ibâha anlamındaki أو edatının da و edatı gibi iki seçeneği bir araya getirme anlamı taşımasından hareketle,

جَالِسِ الْحَسَنِ وَبَنٍ سِيرِينَ (1)

جَالِسِ الْحَسَنِ أَوْ بَنٍ سِيرِينَ (2)

şeklindeki iki ifadeyi eşdeğer kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim birinci cümlede muhatap iki seçeneği de yerine getirmelidir. Dolayısıyla birisini tercih ettiğinde kendisinden isteneni yerine getirmiş sayılmaz. Buna karşın ikinci cümlede muhatap iki

¹²⁸⁰ es-Süheylî, *Netâicu'l-Fiker fi'n-Nahv*, s. 198-199.

¹²⁸¹ Ebû Ali el-Fârisî, *et-Ta'lika alâ Kitâbi Sîbeveyh*, II, 287; Ebû Ali el-Fârisî, el-Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *el-Îzâhu'l-'Adudî*, Tahkik: Hasen Şâzelî Ferhûd, Riyad, 1969, s. 288; İbnu'l-Habbâz, Ahmed b. el-Huseyn, *Tevcihu'l-Luma'*, Tahkik: Fâyiz Zeki Muhammed Diyâb, Dâru's-Selâm, Kahire, 2007, s. 286;

seçeneği de yerine getirebileceği gibi bunlardan birini tercih edebilir ve bunlarla eşdeğer özellikteki başka seçenekleri de tercih edebilir.¹²⁸² İbn Hişâm bu ayırmadan hareketle İbn Mâlik'in ibâha anlamındaki أو edatının aslında و edatının yerine geçmiş olduğu şeklindeki görüşünü kabul edilebilir nitelikte bulmamıştır.¹²⁸³

Sözlüksel anlamın edatın işlevi üzerindeki belirleyiciliği, fiile özgü edatlar üzerinden de ele alınabilir. Arap gramerinde fiili diğer kelime türlerinden ayıran özelliklerden biri olarak ifade edilen قد edatının anlamına ilişkin hurûfu'l-meânî ve nahiv kitaplarında şu ifadeler bulunmaktadır:

“... قد edatı mâzî fiil ile birlikte kullanıldığında tahkik ifade eder. Muzâri fiil ile birlikte ise çoğunlukla beklenti (tevekkü‘) bildirir; ancak bazen tahkik de ifade edebilmektedir.”¹²⁸⁴

“... قد edatı; mâzî fiilin başına geldiğinde tahkik, muzâri fiilin başına geldiğinde ise çoğunlukla taklil ve ihtimal ifade eder. Ancak bazı bağlamlarda muzâri fiilin başında da tahkik ifade edebilmektedir.”¹²⁸⁵

Alıntılardaki “bazı bağlamlar”, “bazen” ve “çoğunlukla” gibi ifadelerle neyin kastedildiği ve söz konusu bağlamlarda hangi unsurların etkili olduğu hususları, edatın kullanımına ilişkin örnekler üzerinden sorgulanabilir. Böyle bir sorgulama, belirleyici etken olarak sözlüksel anlamı ortaya koymaktadır. Çünkü edatın muzâri fiilin başında tahkik ifade etmesine örnek olarak gösterilen cümlelerde semantik unsurun beklenti ve taklil anlamlarını engellediği görülmektedir. Nitekim ﴿قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ âyetinde¹²⁸⁶ edatın taklil anlamında kullanılmış olma ihtimalini ortadan kaldıran ve tahkik anlamını tayin eden husus, bilme fiilinin isnad edildiği fâilin Allah olmasıdır. Bilme konusunda Allah için taklil düşünülememesi, edatın anlamına dair söz konusu yorumu doğurmuştur. Bu yorumun anlamdan hareketle inşa edildiği açıktır. Nitekim aynı gramatik yapıya sahip ancak farklı kelimelerden oluşan bir cümlede söz konusu yorum yapılmayacaktır. Buna göre cümlede bilme eyleminin Allah dışında bir fâile isnad edilmesi, edatın taklil veya beklenti ifade etmesi için yeterli olmaktadır.

Arap dilinde edatların anlamlarını müstakil başlıklarda ele alan kitaplar topluca değerlendirildiğinde görülmektedir ki sorun, قد edatının muzâri fiilin başında tahkik ifade edebilmesi ile sınırlı değildir. Zira edatın mâzî fiilin başında ihtimal ve beklenti

¹²⁸² İbn Usfûr, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, I, 234.

¹²⁸³ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 66.

¹²⁸⁴ el-Mâlikî, *Rasfu'l-Mebânî*, s. 392.

¹²⁸⁵ Mustafa el-Galâyînî, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabîyye*, I, 12.

¹²⁸⁶ “Muhakkak o sizin ne hal üzere olduğunuzu bilir.” Nûr, 24/64.

bildirdiğine dair örnekler de bulunmaktadır. el-Murâdî (ö. 749/1348), قد edatı için beş ayrı anlamdan bahsetmiş, bunlardan üçünün mâzî fiil dördünün de muzâri fiil ile birlikte söz konusu olabildiğini belirtmiş ve bu anlamlardan her birine dair örnekler sunmuştur. Buna göre قد edatına ilişkin tevekkü‘, takrîb, taklîl, teksîr ve tahkik olmak üzere beş anlamdan bahsedilmiştir. Edat mâzî fiil ile birlikte kullanıldığında bunlardan tevekkü‘, takrîb ve tahkik anlamlarını; muzâri fiil ile birlikte kullanıldığında ise tevekkü‘, taklîl, tahkik ve teksîr anlamlarını ifade edebilmektedir.¹²⁸⁷

Özetle diğer edatlarda olduğu gibi قد edatı için de tüm bağlamlarda geçerli, değişmez bir anlam söz konusu değildir. Edatın anlamını tayin eden husus, cümlede edatla birlikte belirli gramatik ilişkiler kuran kelimelerin sözlüksel anlamları ve cümlenin dâhil olduğu bağlamdır.

Sözlüksel anlamın edatın işlevi üzerindeki belirleyiciliği, ما edatı üzerinden de ele alınabilir. Arap dilinde işlevsel çok anlamlılık olgusunun en güçlü düzeyde görüldüğü edatlardan biri ما edatıdır.¹²⁸⁸ Cümleyi oluşturan kelimeler arasındaki anlamsal ilişkiler, edatın anlamlardan birinin tayin edilmesinde etkili olabilmektedir. Örneğin وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ ﴿١٩٨﴾ âyetinde¹²⁸⁹ ما edatı için nâfiye ve mevsûle ihtimalleri arasında yapılacak tercih, خير ve أبرار kelimeleri arasındaki anlam ilişkisine bağlıdır. Buna göre âyette iki kelimenin yan yana kullanılması, nefîy ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Nitekim iki kelime arasındaki anlamsal uyum, birbirlerini nefyetmelerini imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla edat nefîy işlevinde kabul edilmek suretiyle “Allah katında ebrâr için herhangi bir hayır yoktur.” şeklinde bir anlamlandırma mümkün değildir. Buna göre edat vasl işlevinde olmak üzere âyetin anlamı, “Allah katında olan, erdemliler için daha hayırlıdır.” olmalıdır.¹²⁹⁰

Özetle sözlüksel anlama sahip kelimelerin belirli bağlamlarda belirli anlamlar yüklenmesi gibi işlevsel anlama sahip edatlar da anlamlarını kullanıldığı bağlamda kazanmaktadır. Bunda etkili olan bağlamsal unsurlardan biri de dil içi bağlam düzeyinde kendini gösteren sözlüksel anlam ilişkileridir.

¹²⁸⁷ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*, s. 256,259.

¹²⁸⁸ İbn Hâleveyh edatın yirmi beş işlevinden bahsetmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *İ'râbu Selâsîne Sûre*, s. 125. Söz konusu işlevler için bkz. el-Mâlikî, *Rasfu'l-Mebânî*, s. 310; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 327; Soyupek, Hasan, *Arap Dilinde Mâ Edatları ve İşlevleri*, Sentez Matbaacılık, Ankara, 2011.

¹²⁸⁹ Âl-i İmrân, 3/198.

¹²⁹⁰ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'an*, I, 262.

2. Bağlam ve Edatın İşlevsel Anlamı

Edatın anlamını tayin eden hususun cümlede edatla birlikte belirli gramatik ilişkiler kuran kelimelerin anlamları ve cümlelerin dâhil olduğu bağlam olduğunu gösterebilecek iki örnek أو edatı üzerinden ele alınabilir. Bu, nahiv bilginleri ve metin yorumcularının edatın anlamını tayin etme hususunda takip ettikleri iki farklı yöntemi de ortaya koyacaktır. Bu yöntemlerden birincisi, edatın kullanımını mevcut anlamlardan her biri ile karşılaştırmak ve onaylatmaya çalışmaktır. Edatın kullanıldığı bağlam bunlardan hiçbirisi ile uyuşmuyorsa yeni bir anlam daha ortaya çıkmış demektir. Öyleyse edatın hurûfu'l-meânî kitaplarında listelenen anlamları, Arap dilindeki örneklerin taranması (istikrâ) yoluyla elde edilmiştir. Dolayısıyla bunlar, dilsel kullanımdan bağımsız anlamları temsil etmemektedir. Mevcut anlamlardan hiçbirine uymayan yeni bir kullanımla karşılaşıldığında edata yeni bir anlam daha vermek gerekecek ve böylece liste uzayacaktır. İkinci yöntem ise edata başka bir edatın anlamını vermektir. Burada da dilsel bağlamın belirleyici olduğu açıktır.

Edatın kullanımını mevcut anlamlardan her biri ile karşılaştırma ve onaylatma yöntemine örnek olarak aşağıdaki ifadeleri göstermek mümkündür. Bu ifadelerde İbn Uşfûr (ö. 669/1270), edatın muhtemel anlamlarını cümle üzerinde denemekte ve bağlama uygun görmediği bu anlamlar dışında edata yeni bir anlam yüklemektedir.

“أو edatının anlamlarından biri tafsîl¹²⁹¹ anlamıdır. Örneğin ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾ âyetinde¹²⁹² edat bu anlamda kullanılmıştır. Görüldüğü üzere أو edatı için burada tahyîr, ibâha ve şek anlamları düşünülemez. Zira ortada Yahudilik ve Hristiyanlık arasında bir seçim yapılmasını isteyen veya bu ikisini birden mübah kılan ya da ikisi arasında tereddütte kalan bir millet yoktur. Aksine burada Yahudiler, 'Yahudi olun!'; Hristiyanlar da 'Hristiyan olun!' demektedirler. Ayrıca âyette edatın ibhâm¹²⁹³ anlamında olduğunu düşünmek de mümkün değildir. Zira her iki taife de kendi dinlerine tâbi olmayı teşvik etmekte ve bunu kendilerince bir hak olarak görmektedirler. Tüm bunların sonucunda âyette أو edatı için tafsîl anlamı dışında bir seçenek kalmamaktadır. Allah önce قالوا ifadesi ile Yahudi ve Hristiyanların bir şey söylediklerine dair bir bildirimde bulunmuş sonra da Yahudilerin sözlerini Hristiyanların sözlerinden أو edatı ile ayırmıştır.”¹²⁹⁴

¹²⁹¹ Söz konusu işlev “tafsîl” terimi yanında “taksim” ve “et-tefrîku'l-müccerred” terimleri ile de ifade edilmiştir. Bkz. İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, III, 220; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 68.; el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*, s. 228.

¹²⁹² Bakara, 2/135.

¹²⁹³ İbhâm, iki seçenek arasındaki verilecek hükmün mütekellim tarafından bilinmesi ancak muhataba bildirilmemesidir. Dolayısıyla mütekellim bildiği bir şeyi muhataba açıkça bildirmemektedir. Bkz. İbn Uşfûr, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, I, 233; el-Mâlikî, *Rasfu'l-Mebânî*, s. 131-132; el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*, s. 228;

¹²⁹⁴ İbn Uşfûr, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, I, 234.

İbn Uşfûr'un cümlelerin dâhil olduğu metnin epistemolojik bağlamına vurgu yaptığı görülmektedir. Zira cümlelerin sahibi olan Yahudi ve Hristiyanların muhataplarına söz konusu iki dinden birini tercih etme imkânı verdiklerine dair bir bilgi yoktur. Dolayısıyla ifadede takdirin gerekliliği ve Yahudilerin Yahudiliği, Hristiyanların da Hristiyanlığı teşvik ettikleri açıktır.¹²⁹⁵

Edata başka bir edatın anlamını vermek şeklindeki ikinci yöntem, أو edatının anlamında kabul edildiği ifadelerle örneklendirilebilir. Kûfeli nahiv bilginlerine atfedilen¹²⁹⁶ ancak onlar dışında el-Ahfeş, Ebû Ubeyde ve el-Cermî gibi isimlerin de kabul ettiği ve eski Arap şiiri ile Kur'ân'dan birçok örnekle desteklenen görüşe göre أو edatı bazı dilsel bağlamlarda و anlamında kullanılabilmektedir.¹²⁹⁷ Örneğin,

فلو كان البكاء يَرُدُّ شَيْئاً / بَكَيْتُ عَلَى بُجَيْرٍ أَوْ عِفَاقٍ

على المرأَيْنِ إِذْ هَلَكَا جَمِيعاً / لَشَأْنِهِنَّ بِشَجْوٍ وَاشْتِيَاقٍ

beyitlerinde¹²⁹⁸ بَجِيرٍ أَوْ عِفَاقٍ ifadesi, anlamında kabul edilmiş ve buna delil olarak da ifadenin devamındaki على المرأَيْنِ ifadesi gösterilmiştir. Nitekim المرأَيْنِ kelimesi gramatik açıdan بَجِيرٍ وَ عِفَاقٍ kelimelerinin bedeli konumundadır. Dolayısıyla şair على بَكَيْتُ demiş olmaktadır. Burada أو edatının و anlamında olmayıp şairin sözü edilen iki kimseden sadece biri için ağladığını belirtmesi durumunda ifadenin devamının على المرء şeklinde müfred olması gerekecektir.¹²⁹⁹ Taberî (ö. 310/923) de أو edatının bazı kullanımlarında و edatının anlamını yüklenebileceğini ve bunun dilsel bağlam ile belirlenebileceğini şöyle ifade etmektedir:

¹²⁹⁵ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, I, 213; İbn Uşfûr, *el-Mukarrib*, I, 230; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 107; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, I, 577.

¹²⁹⁶ İbnu'l-Habbâz, *Tevcîhu'l-Luma'*, s. 286; İbn Uşfûr, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, I, 234-235; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 65.

¹²⁹⁷ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 72; Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, II, 148; Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Mecâlisu Sa'leb*, I-II, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Maârif, Mısır, ty., I, 112; el-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, s. 279-282; el-Herevî, *el-Üzhiyye*, s. 113; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 65; el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*, s. 230.

¹²⁹⁸ Beyitler Mütemmim b. Nüveyre el-Yerbû'î (ö. 30/650)'ye aittir. Bkz. İbtisâm Merhûn es-Saffâr, *Mâlik ve Mütemmim İbnâ Nüveyre el-Yerbû'î*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat, 1968, s. 124; İbn Berrî, Ebû Muhammed Abdullah el-Mısırî, *et-Tenbîh ve'l-İzâh ammâ Vaka'a fi's-Sihâh*, I-VI, Tahkik: Mustafa Hicâzî-Ali en-Necdî Nâsîf, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1980, IV, 47; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 254.

¹²⁹⁹ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilu'l-Mensûra*, s. 44; el-Herevî, *el-Üzhiyye*, s. 116-117; İbn Uşfûr, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, I, 235; el-İsferâyînî, Tâcuddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Lubâb fî İlmi'l-İ'râb*, Tahkik: Şevkî el-Maarî, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut, 1996, s. 136; Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, VII, 131.

“... edatı, و edatının delâlet ettiği anlama delâlet edecek şekilde kullanılabilir. Bu delâlet, edatın öncesindeki veya sonrasındaki ifadelerle ortaya konabilir. Dolayısıyla,

فَلَوْ كَانَ الْبُكَاءُ يُرَدُّ شَيْئًا / بَكَتْ عَلَى بَجِيرٍ أَوْ عَفَا

beytinin devamındaki على المرأين إذ مَضَيَا جميعاً ifadesi ile şair ağıtının söz konusu iki kimseden yalnızca biri için değil her ikisi için olduğuna işaret etmektedir.”¹³⁰⁰

Ona göre beyitte belirleme işlevini yerine getiren unsur, edatın devamındaki على المرأين إذ مَضَيَا جميعاً ifadesidir.

Edatın و anlamında kullanıldığı şeklindeki yorumu kabul etmeyenlere göre ise edatı burada yine iki şeyden biri için görmek mümkündür. Bu durumda edat tafsîl anlamı taşıyacaktır. Dolayısıyla şair iki ayrı ağıttan bahsederek بَكَتْ عَلَى بَجِيرٍ تَارَةً وَعَلَى عَفَا تَارَةً demek istemiş ve sonra أَوْ edatı ile Büceyr’e olan ağıtını İfâk’a olan ağıttan ayırmıştır.¹³⁰¹

Edatın vâv anlamında kabul edildiği görüş, ifadenin dilsel bağlamı ile eski Arap şiirinde ve Kur’ân’da görülen diğer örnekler dikkate alınarak ve dilsel kullanımın edatların birbirleri yerine kullanılması hususundaki esnekliği de göz önünde bulundurularak ikinci görüşle karşılaştırıldığında daha isabetli gözükmektedir. Nitekim şairin söz konusu iki kimse için de ağladığı açıktır. Şair bunlardan birini diğerine tercih etmiş değildir. Öyleyse sözü edilen kimselerden birine bir zaman diğerine de başka bir zaman ağladığını söylemek yerine edatı vâv anlamında kabul edip ikisi için de ağladığı sonucuna ulaşmak hem daha açıklayıcı olacak hem de ifadenin dilsel bağlamına uygun düşecektir.

Edatın cümlede hangi anlamda kullanıldığının belirlenmesi, dil içi bağlam çerçevesinde cümleyi oluşturan kelimeler arasındaki semantik ilişkiler ve edatın devamındaki ifadelerin anlam alanları sayesinde mümkün olabilmektedir. Bu durum, gramatik terkinin edat için birden fazla anlama olanak tanıdığı ifadelerde önem arz etmektedir. Nitekim bağlamın göz ardı edilmesi, mütekellimin kastettiği anlamdan uzak bir cümle analizi ile sonuçlanabilecektir. Örneğin ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾¹³⁰² oluşturulan cümlelerin gramatik terkipleri, ما edatı için vasl, nefy, masdariyye ve nekra mevsûfe anlamlarını mümkün kılmaktadır. Zayıflık dereceleri farklı olmak üzere

¹³⁰⁰ et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I-XVI, Tahkik: Mahmûd Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, ty., I, 337.

¹³⁰¹ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, XI, 147; İbnu'l-Habbâz, *Tevcihu'l-Luma'*, s. 286-287; İbn Usfûr, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, I, 235.

¹³⁰² Yâsîn, 36/35.

bu anlamların tamamının ihtimal dâhilinde olduğu ifade edilmiştir.¹³⁰³ Ancak bunlardan dilsel bağlama en uygun olanının tespiti, ifadedeki diğer unsurların yani dilsel bağlamın incelenmesini gerektirmektedir. Zeccâc (ö. 311/923), bu değerlendirmeyi âyetin iki farklı kıraati üzerinden şu şekilde yapmaktadır:

“Zamirin zâhir olduğu *وما عملته أيديهم* şeklindeki kıraatte edat için iki ihtimal söz konusudur. Nitekim bu kıraatte *ما* edatı cer durumunda (*ليأكلوا من ثمره ومِمَّا عملته أيديهم*) ve anlam 'Onun mahsulünden ve kendi elleri ile yapıp ettiklerinden yesinler.' şeklinde olabileceği gibi edat nefy işlevinde (*ليأكلوا من ثمره ولمْ تَعْمَلْهُ أيديهم*) olarak 'Onun mahsulünden meydana getiren kendileri olmadığı halde yesinler.' şeklinde bir anlam da mümkündür. Zamirin hazfedildiği *وما عملت أيدهم* şeklindeki kıraatte ise *ما* edatının cer durumunda ve *الذي* anlamında olması tercih edilir.”¹³⁰⁴

Zeccâc zamirin zâhir olduğu birinci kıraatte vasl ve nefy ihtimalleri arasında bir tercih yapmamış, zamirin mahzûf olduğu ikinci kıraatte ise vasl anlamını tercih etmiştir. Bu tercihin sebebini Ukberî (ö. 616/1219)'nin “*Zamirin mahzûf olduğu kıraatte edatın nâfiye olma ihtimali zayıftır. Çünkü عملت fiili için bir mef'ûl bulunmamaktadır.*”¹³⁰⁵ ifadelerinde bulmak mümkündür. Fiil için herhangi bir mef'ûlün zikredilmeyişinin doğurduğu anlamsal boşluk, nefiy ihtimalini zayıflatmıştır. Burada yapılan yorumun dil içi bağlama dayandırıldığı görülmektedir.

Zamirin zâhir olduğu kıraatte vasl ve nefiy işlevleri arasında bir tercih yapılmak istendiğinde yine dilsel bağlama müracaat edilecektir. Edatın yer aldığı *وما عملته أيديهم* ifadesinden sonra *أفلا يشكرون* (Hâlâ şükretmeyecekler mi?) ifadesi bulunmaktadır. Buna göre edatın nâfiye anlamında olması, âyetin dilsel bağlamına daha uygun görünmektedir. Çünkü insanın kendisinin meydana getirmediği üründen faydalanması, kendi eli ile ürettiği bir üründen faydalanmasına göre daha fazla şükretmeyi gerektirmektedir.¹³⁰⁶

Cümleyi oluşturan kelimeler arasındaki mantıksal ilişkiler, cümle unsurlarının i'râb konumları üzerinde etkili olduğu gibi edatın işlevsel anlamının tespiti konusunda da belirleyici olabilmektedir. Cümleyi oluşturan kelimeler arasında gramatik düzeyden bağımsız belirli anlamsal ilişkilerin bulunması kaçınılmazdır. Bu ilişkiler, cümlenin semantik terkiibini oluşturmakla dil içi bağlamın bir düzeyini temsil etmektedir. Dolayısıyla anlamlar arası ilişkilerin bir dilsel unsurun işlevsel anlamını belirlemesi,

¹³⁰³ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 377; en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 298; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 508; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 296; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 176; Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 320.

¹³⁰⁴ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, IV, 268.

¹³⁰⁵ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 296.

¹³⁰⁶ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi'i'l-Kur'ân*, I, 167.

bağlam karinesinin bazı durumlarda akıl ve mantık düzeyinde belirlenim kazandığını da ortaya koymaktadır. Örneğin şairin Mâlîkoğulları kabilesinin bir ferdi olmakla övündüğü,

أَنَا بَنُؤُ أَبَا الضَّبِّمِ مِنْ آلِ مَالِكٍ / وَإِنْ مَالِكٌ كَانَتْ كِرَامَ الْمَعَادِينِ

beytinde¹³⁰⁷ إِنَّ edatı için nâfiye, şartiyye ve muhaffefe olmak üzere üç anlam söz konusudur. Eğer edat nefy anlamında kabul edilirse bir yandan kabile ile övünme diğer yandan da asaletlerini nefyetme gibi tenakuz doğuran bir durum ortaya çıkacaktır. Edatın şart anlamında kabul edilmesi durumunda Mâlîkoğulları'nın oğlu olmakla övünme durumu, onların kerem sahibi olmaları şartına bağlanmış olacaktır. Bu da tahsil-i hâsıl anlamına geleceğinden geçersiz sayılır. Nitekim “Eğer asil bir cevhere sahipsem ben soylu biriyim.” şeklinde bir cümle anlamsızdır. O halde dilin iç mantığı edata ilişkin son ihtimalin ortaya koyduğu anlamı gerekmektedir. Buna göre edat, (نَ) harfinin muhaffefidir ve cümlede asil bir cevhere sahip olma hususu vurgulanmaktadır. Metnin başı ile sonunu uyumlu hale getiren bu yorum, çelişki ve tahsil-i hâsıl gibi hususların anlamlar arasındaki ilişkilerden kaynaklandığını da ortaya koymaktadır.¹³⁰⁸ Burada إِنَّ edatının tahfif edilmesi durumunda lâmu'l-fârîka olarak adlandırılan lâm edatının kullanılmasının gerekliliğine ilişkin anlamsal bir durum söz konusudur. Buna göre إِنَّ زَيْدٌ cümlesinde lâm edatı, cümlenin başındaki إِنْ edatının nefy işlevinde olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla إِنَّ edatı tahfif edildiğinde lâm edatının kullanılması gerekmektedir. Ancak lâmu'l-fârîka edatı, إِنْ edatının işlevini tayin eden farklı bir lafzî karinenin varlığı veya anlam bulanıklığının bulunmaması gibi durumlarda terkedilebilmektedir. Tirimmâh'ın beyti de ikinci durumun bir örneğidir. Nitekim beyitte ifadenin takdiri وَإِنْ مَالِكٌ لَكَانَتْ كِرَامَ الْمَعَادِينِ şeklindedir. Beytin anlamsal terkibi edatın muhaffef olduğunu tayin ettiği için söz konusu lâm edatının kullanılmasına gerek kalmamıştır.¹³⁰⁹

¹³⁰⁷ Beyit Tirimmâh (ö. 100/718 veya 105/723)'a aittir. Bkz. et-Tirimmâh, el-Hakem b. Hakîm et-Tâî, *Divânü't-Tirimmâh*, Tahkik: İzzet Hasen, Dâru's-Şarki'l-Arabî, Beyrut, 1994, s. 280; el-Aynî, *el-Makâsıdu'n-Nahviyye*, II, 752; Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I-VI, Çeviren: Abdulhalîm en-Neccâr, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty., I, 244; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I-VI, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1981, I, 593.

¹³⁰⁸ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, I, 168-169.

¹³⁰⁹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, I, 366-367; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, I, 191-192.

F. SÖZÜN ANLAM ÜZERİNE HAMLEDİLMESİ

Sözün mana üzerine hamledilmesi, Arap nahiv bilginlerinin yaklaşımlarında cümlelerin derin yapısı ile yüzey yapısını birbirine bağlayan ve semantik unsurun gramatik kural belirleme (tak'îd nahvî) hususundaki rolünü ortaya koyan anlamsal bir araç olarak tanımlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında nahiv ilmi, sözü oluşturan birimleri (terâkîbu'l-keîâm) incelemekten çok sözün arkasında gizli anlamsal ilişkileri yorumlama faaliyeti olarak değerlendirilmektedir. Sözün mana üzerine hamledilmesi, amacı itibarıyla gramatik unsurlarla semantik unsurları bağdaştırma işlemidir. Nitekim sözün zâhirî yapısı ile takdirî yapısı, ibaresi ile gramatik bağıntıları veya yüzey yapısı ile derin yapısı arasındaki bağdaşmazlık, mana üzerine haml yoluyla çözülebilmektedir. Bu da semantik unsurun lafza ait bağdaşmazlıkların giderilmesi hususundaki rolünü ortaya koymaktadır.¹³¹⁰ Nitekim fiil cümlesinde müzekker bir ismin fâili olarak te'nîs alâmeti taşıyan bir fiilin kullanılması, söz konusu fiilin ilgili ismin anlamına isnad edildiğini göstermektedir. Eski Arap şiiri, Kur'ân ve Arap nesrinde birçok örneği görülen bu olgu; müzekkerin te'nîsi, müennesin tezkiri, çoğul için tekil, tekil için çoğul sıygaların kullanılması, sonraki ifadenin öncekinin anlamına atfedilmesi gibi hususlarda ortaya çıkmaktadır.¹³¹¹ Araplar, lafız ve manaya birlikte hamledilmesi mümkün olmadığında sözü manaya hamletmektedirler. Onlara göre daha doğru olan, sözün hem lafız hem de manaya hamledilmesidir.¹³¹²

Sözün mana üzerine hamledilmesi, işlevsel anlam ile sözlüksel anlam arasındaki ilişkinin niteliğini göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre sözlüksel anlam, işlevsel anlamın taşıyıcısı olan gramatik unsurların yerine geçmektedir. İfadede işlevsel anlam açısından meydana gelen boşluğu sözlüksel anlam doldurmakta ve anlamın açıklığı ilgili gramatik unsura ihtiyaç bırakmamaktadır.

¹³¹⁰ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 152-158.

¹³¹¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 411, 423; el-Enbârî, *el-İnsâf*, II, 68. Sözün anlam üzerine hamledilmesine ilişkin bu gibi durumlar, kaynaklarda Arap dilinin bazı hususiyetleri bağlamında Takip Edilen Usûller (سنن العرب) ve Arap Dilinin Sırları (سر العرب) gibi başlıklar altında değerlendirilmiştir. Bkz. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibî fi Fıkhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arab fi Kelâmiyhâ*, Tahkik: Ömer Fâruk et-Tabbâ', Mektebetu'l-Maârif, Beyrut, 1993; es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed, *Fıkhu'l-Luga ve Sirru'l-Arabiyye*, Tahkik: Ahmed Şevkî Ebû Halîl, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, 2015, s. 320; Küçükcalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 276 vd.

¹³¹² el-Enbârî, *el-İnsâf*, II, 71.

1. Erillik-Dişillik

Arap dilinin cümle yapısına hâkim olan kurallara göre fiil cümlesinde fiil ile fâil arasında erillik-dişillik hususunda uyum bulunmalıdır. Ancak dil kullanımı, söz konusu kuralın anlam içinde ve anlama bağlı olarak değer kazandığını gösterir nitelikte örnekler sunmaktadır. Bu da sözlüksel anlamın işlevsel anlam üzerindeki belirleyiciliğini gösteren hususlardan biridir. Nitekim kaynaklarda aktarıldığına göre Yemenli bir Arap, Ebû Amr b. el-Alâ'ya bir kimseden bahisle *فَلَانٌ لُّغُوبٌ جَاءَتْهُ كِتَابِي فَاحْتَقَرَهَا* (Falanca budaladır. Ona kitabım gelmiş de tepeden bakmış.) demiş, Ebû Amr da adamın müzekker fâil için müennes sıygada bir fiil kullanmasını garipseyerek *أَتَقُولُ جَاءَتْهُ كِتَابِي* diye itiraz etmiştir. Bunun üzerine adam, *نَعَمْ أَلَيْسَ بِصَحِيفَةٍ* (Evet, kitap bir sahife değil midir?) diye cevap vermiştir.¹³¹³ Söz konusu dilsel bağlamda kitap kelimesi, anlamı itibarıyla, müennes “sahife” kelimesine denk kabul edildiği için fiil müennes kullanılmıştır.¹³¹⁴ Benzer şekilde *﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾* âyetindeki¹³¹⁵ fiil-fâil uyumsuzluğu, te'nîs olgusunun hakikî ve mecazî türlerinden hareketle ve *موعظة* ve *وعظ* kelimelerinin aynı anlamda olmasından yola çıkılarak mana üzerine haml olgusu çerçevesinde değerlendirilmiştir.¹³¹⁶

Tezkîr-te'nîs uyumsuzluğunun mana üzerine haml olgusu üzerinden değerlendirilmesi, mübtedâ ile haber arasında da söz konusudur. Nitekim *﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ﴾* âyetinde¹³¹⁷ *رحمت* ile *قريب* kelimeleri arasındaki uyumsuzluk mana üzerine haml olgusu çerçevesinde ilgili kelimelere ilişkin çeşitli tevillerle açıklanmıştır. Buna göre haber konumundaki *قريب* kelimesi, *من مكان قريب* takdirinde olduğu için ya da *إن رحمت الله* ifadesi *إن مكان رحمت الله* anlamında olduğu için müzekker sıygada getirilmiştir. Nitekim Arap dilinde mekânsal ya da zamansal bir yakınlıktan söz edilerek zarf durumunda kullanıldığında kelime için müzekker veya müennes sıyga tercih edilebilmektedir.¹³¹⁸ Haber konumundaki *قريب* kelimesine ilişkin diğer teviller; kelimenin *ذات قرب* anlamında kabul edilmesi, *شيء قريب* şeklinde takdir edilmesi, mef'ûl anlamında fe'îl sıygasına sahip olması ve kelimenin aslında fe'îl sıygasına sahip bir

¹³¹³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 416; el-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ*, s. 35.

¹³¹⁴ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 153.

¹³¹⁵ Bakara, 2/275.

¹³¹⁶ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve l-râbuhû*, I, 358; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 412; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 506; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 349.

¹³¹⁷ A'râf, 7/56.

¹³¹⁸ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 380-381; Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 216-217.

masdar olması gibi tevillerdir.¹³¹⁹ Mübtedâ konumundaki الرحمة kelimesi ise الترحم، الرُحْم، الترحم، الرحمة kelimesi ile aynı anlamda olduğu için cümlelerin haberi konumundaki قريب kelimesinin mana üzerine hamledilerek müzekker sıygada getirildiği belirtilmiştir. Nitekim bu yorum ﴿هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي﴾ âyetinde¹³²⁰ işaret isminin kullanımı ile de desteklenmiştir.¹³²¹ Ayrıca رحمة kelimesi ile مَطَر kelimesinin kastedildiği ve kelimenin gerçek anlamda müennes olmadığı şeklindeki yorumlar da sözün mana üzerine hamledilmesi olgusuna dayanan yorumlardır.¹³²² İbn Hişâm ayrıca رحمة kelimesinin ismin izâfet yoluyla kazandığı anlamlar bağlamında eski Arap şiirinde de örnekleri olan müennes ismin müzekkerlik kazanması olgusu üzerinden de değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.¹³²³

Mübtedâ ile haber arasında tezkîr-te'nîs uyumsuzluğunun sözün mana üzerine hamledilmesi yoluyla açıklanması, aslında Arap dilinde terahhus olgusunun mutâbaka konusunu da kapsadığını göstermektedir. Nitekim anlamın açıklığı, i'râb alâmetinde olduğu gibi mutâbaka hususunda da terahhusa imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla mutâbakada terahhus konusunu mana üzerine haml başlığı altında ele almak mümkündür. Örneğin,

إِنَّ السَّاحَةَ وَالْمُرُوءَةَ ضَمَّنَا / قَبْرًا يَمْرُو عَلَى الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ

beytinde¹³²⁴ müennes iki ismin haberi konumundaki fiilin ضمنا şeklinde müzekker olarak kullanılması; masdar sıygalarının müzekker ve müennes için kullanılıyor olması veya şiir zarureti gibi açıklamaların¹³²⁵ dışında anlamsal yorumlara konu olmuş ve mübtedâ konumundaki السَّاحَةَ kelimesi, anlamsal açıdan السَّمَاح veya السَّخَاء kelimesi ile المُرُوءَةَ kelimesi de الكَرَم kelimesi ile karışılarak açıklanmıştır.¹³²⁶

¹³¹⁹ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 468-469; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 451; el-Ukberî, *et-Tibyân fî I'râbi'l-Kur'ân*, I, 445.

¹³²⁰ Kehf, 18/98.

¹³²¹ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve I'râbuhû*, II, 344; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, II, 521; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîl*, IV, 314.

¹³²² el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 327; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 412; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 451.

¹³²³ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 566.

¹³²⁴ Beyit Ziyâd el-A'cem (ö. 100/718)'e aittir. Bkz. Ziyâd el-A'cem, Ziyâd b. Selmâ Mevlâ Abdi'l-Kays, *Şi'ru Ziyâd el-A'cem*, Tahkik: Yûsuf Huseyn Bekkâr, Dâru'l-Mesîra, yy., 1983, s. 54; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Suarâ*, I, 430-433; el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn, *Kitâbu'l-Eğânî*, I-XX, Tashih: Ahmed b. Emîn eş-Şinkîti, Matbaatu't-Tekaddüm, Mısır, ty., XIV, 98-99; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I, 231. Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I, 591.

¹³²⁵ el-Halîl b. Ahmed, *el-Cumel fi'n-Nahv*, s. 276; İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-Zeheb*, s. 200; el-Murâdî, *Tavzîhu'l-Makâsîd*, II, 590-592.

¹³²⁶ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 128; el-Ukberî, *et-Tibyân fî Şerhi'd-Dîvân Şerhu Dîvânî Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, I, 14-15; İbn Usfûr, Ebu'l-Hasen Ali b. Mü'min el-İşbilî, *Darâiru's-Şi'r*, Tahkik: es-Seyyid

Sözün mana üzerine hamledilmesi kavramı, erken dönem nahiv kaynaklarında zamir-merci uyumu bağlamında kullanılmış bir kavramdır. Nitekim Sîbeveyh,

هل تعرف الدار يعقبيها المور
والدجن يوماً والعجاج المهور
لكل ريح فيه ذيل مسفور

dizelerinde¹³²⁷ müennes bir isim (الدار) için müzekker bir zaminin (فيه) kullanılması konusunda “Şair, zamiri eril sıygada kullanmıştır. Çünkü الدار kelimesi, bir 'mekân'dır. Şair de ifadeyi bu anlam üzerine hamletmiştir.”¹³²⁸ ifadelerini kullanmaktadır. Gayr-i âkil isimler için âkil zaminin kullanılması da sözün mana üzerine hamledilmesi olgusuna dair zamir-merci ilişkisi düzeyinde ele alınabilecek hususlardan biridir. Örneğin أَجَعَلْنَا ﴿مَنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ âyetinde¹³²⁹ ilahlar hakkında تُعْبَدُ veya يُعْبَدُونَ ifadeleri yerine يُعْبَدُونَ ifadesinin kullanılması, kendilerine dua ve tazimde bulunulması yönüyle ilahların krallara benzetilmesi nedeniyledir.¹³³⁰ Nitekim başka âyetlerde de ilahlar hakkında ينطقون ve يستطيعون gibi ifadeler kullanılmıştır. Bu kullanım, Kur'ân'a özgü olmayıp eski Arap şiirinde de örnekleri bulunan bir kullanımdır.¹³³¹

Mübtedâ-haber arasında olduğu gibi zamir-merci arasındaki tezkir-te'nîs uyumsuzluğu da mutâbakada terahhus bağlamında değerlendirilmiştir.¹³³² Arap dilinin hususiyetlerinden biri olarak kabul edilen ve klasik kaynaklarda müstakil başlıklarda ele alınan¹³³³ bu olgu hakkında Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا﴾ âyetinde¹³³⁴ altın ve gümüşe ait olmak üzere ikil zamir yerine tekil zamir kullanılmıştır. Arapların kullanımı bu şekildedir. İki şey hakkında bildirimde bulundukları zaman tahfif maksadı ile birisiyle yetinirler. Çünkü sözün muhatabı, ikinci unsurun birinci ile aynı bildirimde dâhil olduğunu bilmektedir.”¹³³⁵

İbrahim Muhammed, *Dâru'l-Endelus*, yy., 1980, s. 276; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 328-329.

¹³²⁷ Dizeler Manzûr b. Mersed el-Esedî'ye nispet edilmiştir. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 180; İbn Sîde, *el-Muhassas*, V, 132.

¹³²⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 180.

¹³²⁹ Zuhurf, 43/45.

¹³³⁰ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 34.

¹³³¹ Muhammed Ahmed Hudaýr, *et-Terkîb ve'd-Delâle ve's-Siyâk*, s. 132-133.

¹³³² Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye*, s. 324-325.

¹³³³ *İ'râbu'l-Kur'ân el-Mensûb ile'z-Zeccâc*, II, 609; es-Seâlibî, *Fıkhul-Luga*, s. 339.

¹³³⁴ Tevbe, 9/34.

¹³³⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 257.

Bu ifadelerde mana üzerine haml olgusunun zamir-merci ilişkisi düzeyine dair amaç olarak tahfif, gerekçe olarak da muhatabın bilgisi öne çıkarılmaktadır. Muhatap nezdinde kastedilen anlam açık olduğundan söz konusu tahfif maksadı, mana üzerine haml yoluyla gerçekleştirilebilmektedir. Nitekim Ferrâ da birbiri ile ilişkili iki unsurdan sadece birinin zikredilip devamında ikil zahirinin kullanıldığı beyitlerde böyle bir tercihi sözün açık ve anlaşılır olmasına dayandırmaktadır.¹³³⁶

2. Lafızca Tekil Anlamca Çoğul Sıygalar

Arap dilinde masdar, bazı sıfat-ı müşebbehe sıygaları, ism-i tafdîl, cinse delâlet eden isimler (ismu'l-cins el-cem'î), topluluk isimleri (esmâu'l-cem') ve bazı müphem isimler; tekil, ikil ve çoğul arasında ortak kullanıma sahiptir.¹³³⁷ Çoğul manası taşıyan tekil isimler olarak adlandırılan bu isimlerin bazı dilsel birlikteliklerdeki kullanımları, lafzın mana üzerine hamledilmesi olgusu ile ilişkilendirilmektedir. Örneğin ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ﴾ âyetinde¹³³⁸ çoğul zahirinin tekil bir isme ait kılınması,

“Âyette هم أحسن ifadesi, قرن kelimesinin sıfatı konumundadır. Ancak buna rağmen zamir çoğul kullanılmıştır. Çünkü قرن kelimesi, birçok ferdi içine almaktadır. Âyette de kelimenin anlamı dikkate alınmıştır.”¹³³⁹

ifadelerinde de görüldüğü üzere ismin sözlüksel anlam itibarıyla gönderimde bulunduğu gerçeklik üzerinden açıklanmıştır.

Âyetteki قَرْن kelimesine benzer şekilde ﴿قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي﴾ âyetindeki¹³⁴⁰ ضيف kelimesi de lafızca tekil olmakla birlikte çoğul anlamı da taşıyan kelimelerden olduğu için çoğul ism-i işaretin haberi konumunda gelebilmiştir.¹³⁴¹ Bu isimlerin dışında bazı sıfat sıygaları da tekil ve çoğul arasında ortak olarak kullanılmaktadır. Bunlardan sıfat-ı müşebbeheye ait bir örnek ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ âyetindeki¹³⁴² ظهير kelimesidir. Bu kelimenin burada ظهراء (yardımcılar) anlamında olduğu açıktır.¹³⁴³ Nitekim Arap dilinde fe'îl (فعيل) sıygası; tekil, ikil ve çoğul isimler için kullanılabilmektedir. Âyette çoğul anlamın müfred bir sıyga ile ifade edilmesinin sebebi ise kelime ile bir yardımcı

¹³³⁶ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 231, II, 7-8.

¹³³⁷ Muhammed Ahmed Hudayr, *et-Terkîb ve'd-Delâle ve's-Siyâk*, s. 73-91.

¹³³⁸ Meryem, 19/74.

¹³³⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, VI, 198.

¹³⁴⁰ Hicr, 15/68.

¹³⁴¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkilî'l-Kur'ân*, s. 284; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, III, 182.

¹³⁴² Tahrîm, 66/4.

¹³⁴³ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, V, 193.

olarak kullanılabilmekte ve “lafzın zâhiri ile anlamının uyuşmaması” üst başlığı altında “kendisi ile cem‘ kastedilen müfred lafızlar” başlığı altında ele alınmaktadır.¹³⁵⁰

Müşârun ileyh ile işaret ismi arasında uyum bulunmadığında da söz mana üzerine hamledilmektedir. Örneğin ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ âyetinde¹³⁵¹ işaret ismi تلك kelimesi, müşârun ileyh ise kâfirlerin “Sadece Yahudi ve Hristiyanlar cennete girecek.” şeklindeki sözleridir. Âyette işaret isminin kullanımına ilişkin Zemahşerî’nin yorumu şu şekildedir:

“Kâfirlerin 'Sadece Yahudi ve Hristiyanlar cennete girecek.' şeklindeki sözleri, tek bir temenni olduğu halde âyette onlardan bahsedilirken neden 'İşte bunlar onların temennileridir.' (تلك أمانيتهم) şeklinde çoğul ifade kullanılmıştır? şeklindeki bir soruya şöyle cevap veririm: Bu ifade ile ya onların Kur’ân’da zikredilen tüm temennilerine –müminlere rablerinden herhangi bir hayır indirilmediği, müminleri tekrar inkâra döndürecek olmaları ve sadece kendilerinin cennete gireceği şeklindeki temennilerine- işaret edilmiştir. Dolayısıyla bu batıl temenniler onların temennileridir, denmiştir ya da bu ifadede muzâf hazfedilip muzâfun ileyh onun yerine konulmak suretiyle 'Bu temenninin benzerleri onların temennileridir.' (أمثال تلك الأمنية أمانيتهم) demek istenmiştir. Dolayısıyla âyet, onların tüm temennileri, butlan bakımından işte bu temennileri gibidir, demek istemektedir.”¹³⁵²

Kısaca Zemahşerî’nin problemin çözümüne ilişkin yorumuna göre ya تلك kelimesi, kâfirlerin Kur’ân’da zikredilen diğer temennilerine de işaret etmekte ya da âyette hazif bulunmaktadır.

Ebû Hayyân el-Endelûsî’ye göre Zemahşerî’nin her iki yorumu da kabul edilebilir nitelikte değildir. Ona göre, تلك kelimesi ile tekil veya çoğul bir şeye işaret edilebilir. Zemahşerî, kelimeyi çoğul olarak kabul etmiş ve “Bu ifade ile onların Kur’ân’da zikredilen temennilerine işaret edilmiştir.” demiştir. Bu yorum kabul edilebilir nitelikte değildir. Çünkü kâfirlerin istek ve temennilerini bildiren âyetler; birbirinden uzak, ayrı ve müstakil olarak nâzil olmuştur. Dolayısıyla söz konusu farklı temennilere bu şekilde işaret edilmesi uygun değildir. Zemahşerî’nin ikinci görüşünde ise hazif mecazı vardır ve asıl olan تلك kelimesinin mübtedâ ve أمانيتهم kelimesinin haber olması iken bu yorumda bu tersine çevrilmiştir. Nahiv bilginlerine göre – زيدٌ زهيرٌ cümlesinde olduğu gibi- haber, cümlede kendisine benzetilen konumunda olduğunda mübtedâyâ takdim edilmesi uygun değildir. Sonuç olarak âyete ilişkin doğru yorum; تلك kelimesinin kâfirlerin 'sadece

¹³⁵⁰ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muşkili'l-Kur’ân*, s. 275, 284-285; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 216.

¹³⁵¹ Bakara, 2/111.

¹³⁵² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 310-311.

Yahudi ve Hristiyanlar cennete girecek' şeklindeki sözlerine (مقالة) işaret ettiğini söylemektedir. Yani تلك المقالة أمانهم (Bu söz onların temennileridir.) demektir. Mübtedânın (تلك) müfred olması, sadece lafız itibarıyla. Makâle kelimesi ise az veya çok şeyler için kullanılması uygun olan bir masdardır. Burada da söyleyenlerin çokluğu itibarıyla çoğul için kullanılmıştır.¹³⁵³

Ebû Hayyân el-Endelusî'nin, yorumunu mana üzerine kurguladığı açıktır. İşaret isminin bir söze işaret ettiği kabul edildiğinde bunun “makâle” (مقالة) kelimesi ile açıklanması pekâlâ uygun olacaktır. Bu da âyette işaret ismi-müşârun ileyh uyumu açısından öngörülen sorunu ortadan kaldırmaktadır.

3. Atıf

Atıf olgusu; sözün anlam üzerine hamledilmesi konusuyla ilgili olarak ma'tûf ile âmil unsur arasındaki anlamsal uyumsuzluk, farklı gramatik işlevler arasında gerçekleşen atıf, farklı kelime türleri arasında yapılan atıf ve atfın tarafları arasında görülen i'râb uyumsuzluğu gibi hususlar üzerinden ele alınabilir.

Atıf olgusu, sözün anlam üzerine hamledilmesi konusuyla ilgili olarak ma'tûf ile âmil unsur arasındaki anlamsal uyumsuzluk üzerinden ele alınabilir. Cümlede ma'tûf konumundaki kelimenin, ma'tûfun aleyh konumundaki kelimenin i'râbını alması, temel gramatik kurallardan biridir. Bu kuralın kelimelerin sözlüksel anlamları ile olan ilişkisi, atfın türü konusunda belirleyici olmaktadır. Çünkü bazı dilsel bağlamlarda ma'tûf, ma'tûf aleyh'in i'râbını alsa da onun âmili ile anlamsal uyumsuzluk taşıyabilmektedir. Bu durumda ma'tûf konumundaki kelime ile söz konusu âmil arasındaki uyumsuzluk, atfın anlam üzerine gerçekleştiği ifade edilerek giderilmektedir. Söz konusu âmil, fiil veya fiil anlamı taşıyan bir isim olabilmektedir. Örneğin,

يَا لَيْتَ زَوْجَكَ قَدْ غَدَا / مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمْحًا

beytinde¹³⁵⁴ رمح kelimesi, سيف kelimesine atfedilmiş gözükmektedir. Her iki kelime de nasb konumundadır. Ancak رمح kelimesi ile سيف kelimesinin âmili olan متقلد kelimesi arasında anlamsal uyumsuzluk bulunmaktadır. Nitekim kılıç kuşanmak (تَقَلَّدَ السيف) ifadesindeki “takallüd” fiilinin mızrak için kullanılması mümkün değildir. Öyleyse رمح

¹³⁵³ Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 520-521.

¹³⁵⁴ Beyit, Abdullah b. ez-Ziba'râ (ö. 15/636)'ya aittir. Bkz. Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I, 268; el-Cubûrî, Yahyâ, *Şi'ru Abdillâh b. ez-Ziba'râ*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1981, s. 32.

وَ

لَأَسْتَفِيدَ مِنْكَ

Ancak ifadede hâl ile mef'ûl lieclih arasındaki atıf sorununu gidermek için bir başka yaklaşım biçimi daha bulunmaktadır. Buna göre cümlede لأَسْتَفِيدَ ifadesi mahzûf bir fiile müteallak kabul edilerek ifadenin sözdizimsel yapısı,

جِئْتُ طَالِباً رِضَاكَ

وَ

جِئْتُ لَأَسْتَفِيدَ مِنْكَ

şeklinde takdir edilmektedir. Buna göre atıf iki ayrı cümle arasında söz konusudur. Bu yaklaşım biçiminde de iki dilsel birim arasında atfa engel olan uyumsuzluk, takdir yoluna başvurularak çözülmüş olmaktadır.

Ebû Cafer en-Nehhâs, yukarıdaki örnek cümle ile benzer gramatik terkiye sahip «وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأَجَلَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ» âyetinde¹³⁶⁰ وَلَأَجَلَ لَكُمْ ifadesi için mahzûf bir fiil takdir etmiştir. Buna göre ifade, وَلَأَجَلَ لَكُمْ جِئْتُكُمْ takdirindedir.¹³⁶¹ Âyette قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ fiiline müteallaktır. en-Nehhâs, وَلَأَجَلَ لَكُمْ ifadesini مُصَدِّقًا kelimesine atfetmemiş ve ifade edildiği şekilde mahzûf bir fiil takdirinde bulunmuştur. Ancak Zeccâc, kitabının mahzûf fiillere ayırdığı bölümünde anlam üzerine atfın mümkün olması durumunda fiil takdirine gerek kalmadığını ifade etmektedir. Nitekim ona göre وَلَأَجَلَ لَكُمْ ifadesi, مُصَدِّقًا ifadesinin anlamı üzerine atfedilmiştir. Çünkü burada مُصَدِّقًا ifadesi, لِأُصَدِّقَ anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla hem مُصَدِّقًا ifadesi hem de وَلَأَجَلَ لَكُمْ ifadesi bir önceki âyette geçen قَدْ جِئْتُكُمْ fiiline müteallak kabul edilmektedir.¹³⁶²

Özetle gerek fiil takdir etmek gerekse de atfı anlam üzerinden ele almak biçiminde ortaya konan iki yorumda da anlamın gramatik işlevler üzerindeki belirleyiciliği ortaya çıkmaktadır. Birinci yaklaşım biçiminde, aynı fiile müteallak olmak üzere kendisinden önceki unsura gramatik açıdan atfı mümkün olmayan dilsel birimler için mahzûf bir fiil takdir edilirken ikincisinde dilsel birimler, bir önceki unsurun anlamına atfedilerek aynı cümlelerin fiiline ta'lik edilmiş olmaktadır.

Atıf olgusu, sözün anlam üzerine hamledilmesi konusuyla ilgili olarak farklı kelime türleri arasında yapılan atıf üzerinden ele alınabilir. Arap dilinin cümle yapısına

¹³⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/50.

¹³⁶¹ en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 135.

¹³⁶² *İ'râbu'l-Kur'ân el-Mensûb ile'z-Zeccâc*, I, 24.

hâkim olan kurallara göre atfın taraflarını oluşturan unsurların aynı gramatik kategoriye ait olması gerektiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla kelime türlerinden isim ve fiil söz konusu olduğunda atıf, iki isim veya iki fiil arasında gerçekleşmektedir.¹³⁶³ Ancak bu olgunun genel bir gramatik kural olarak kabul edilip edilemeyeceği üzerinde düşünüldüğünde böyle bir kuralın ancak gramatik yapılar üzerindeki semantik yorumlar dikkate alınarak değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim isim ile fiil arasında gerçekleşen atıf meselesinde “*Fiil ile isim arasında -bunlardan biri diğeri gibi yorumlanabilir olmadıkça- atıf yapılamaz.*”¹³⁶⁴ yargısında isim türünden bir kelimenin fiil olarak yorumlanmasının anlamsal bir zemine dayandığı açıktır. Nitekim “*Fiil, fiile benzeyen isme ve fiile benzeyen isim de fiile atfedilebilir.*”¹³⁶⁵ ve “*Fiil, anlamca kendisine benzeyen bir isme atfedilebilir. Bunun tersi de mümkündür.*”¹³⁶⁶ ve “*Fiil isme veya isim fiile -eğer isim fiil anlamı taşıyorsa- atfedilebilir.*”¹³⁶⁷ ifadelerinde aynı husus vurgulanmaktadır. Buna göre ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ﴾¹³⁶⁸ âyetindeki صَافَاتِ ifadesi, وَيَقْبِضْنَ veya يَصْفُقْنَ وَيَقْبِضْنَ ifadesi, ¹³⁶⁹ Dolayısıyla fiil “mana üzerine haml” olgusu çerçevesinde bir isme atfedilmiştir.¹³⁷⁰ Bu durumun tersi yani ma‘tûf unsurun fiil anlamı taşıyan bir isim olması durumu da Arap dilinde sıklıkla görülmektedir. Ferrâ bu durumu يَفْعُلُ وَفَاعِلٌ şeklinde formülleştirmiştir.¹³⁷¹ Örneğin,

بَاتَ يُعَشِّيهَا بَعْضُ بَاتِرٍ / يَقْصِدُ فِي أَسْوَقِهَا وَجَائِرٍ

beytindeki¹³⁷² يَقْصِدُ وَيَجُورُ ifadesi, يَقْصِدُ anlamındadır.¹³⁷³

İsim ile fiil arasında atıf söz konusu olması için ismin iş/kılış bildiren ve nesne alan bir fiilin anlamını taşıyor olması gerekmektedir. Dolayısıyla oluş veya durum fiillerinden türetilen isimlerin belirtilen şekilde bir atıfta yer alması söz konusu değildir.

¹³⁶³ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Luma 'fi'l-Arabiyye*, Tahkik: Semîh Ebû Muğlî, Dâru Mecdlâvî li'n-Neşr, Amman, 1988, s. 73; İbnu'l-Habbâz, *Tevcihu'l-Luma'*, s. 292; İbn Usfûr, *el-Mukarrib*, I, 229.

¹³⁶⁴ İbn Usfûr, *el-Mukarrib*, I, 229.

¹³⁶⁵ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, II, 1271.

¹³⁶⁶ İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 394.

¹³⁶⁷ el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radi ale'l-Kâfiye*, II, 353.

¹³⁶⁸ Mülk, 67/19.

¹³⁶⁹ el-Enbârî, *el-Beyân fî Garibi'l-Râbi'l-Kur'an*, II, 451; el-Murâdî, *Tavzihu'l-Makâsîd*, III, 1034; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 394; el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radi ale'l-Kâfiye*, II, 353.

¹³⁷⁰ el-Ukberî, *et-Tibyân fî'l-Râbi'l-Kur'an*, II, 420.

¹³⁷¹ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, I, 193.

¹³⁷² Beyit kaynaklarda herhangi bir şaire nispet edilmemiştir. İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Şevâhidi'l-Lugati'l-Arabiyye*, X, 139.

¹³⁷³ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, II, 1272-1273; el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radi ale'l-Kâfiye*, II, 354.

Örneğin, مرثٌ برجلٍ طويلٍ ويضربُ şeklinde bir atıf, طويل ismi fiil takdirinde olmadığı için uygun görülmemektedir.¹³⁷⁴

Atıf olgusu, sözün anlam üzerine hamledilmesi konusuyla ilgili olarak atfin tarafları arasında görülen i'râb uyumsuzluğu üzerinden ele alınabilir. Arap dilinin cümle yapısına hâkim olan kurallara göre ma'tûf unsur, ma'tûfun aleyh olan unsura i'râb hususunda uymalıdır.¹³⁷⁵ Ancak birinci unsura ilişkin gramatik veya anlamsal bir takdir söz konusu olduğunda atfin unsurları arasında i'râb uyumu gözetilmeyebilmektedir. Örneğin, مرثٌ بزيدٍ وعمرٍ cümlesinde, cümle ile ifade edilmek istenen anlam açık olduğundan atfin tarafları arasında i'râb uyumu gözetilmemiştir. Zira burada “Zeyd’e uğradım, Amr’a da.” şeklinde anlamsal bir takdir söz konusudur. Dolayısıyla ifade, مرثٌ بزيدٍ وعمرٍ şeklinde takdir edilebilmektedir.¹³⁷⁶

Atfin tarafları arasında i'râb alâmeti bakımından görülen uyumsuzluk, gramatik bir takdir nedeniyle de ortaya çıkabilmektedir. Nitekim,

بَدَا لِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكٌ مَا مَضَى / وَلَا سَابِقٌ شَيْئاً إِذَا كَانَ جَائِئاً

beytinde¹³⁷⁷ سابقِ kelimesi, مُدْرِكٌ kelimesine atfedilmiştir. Burada ma'tûf konumundaki kelimenin cer durumunda olmasının nedeni, ma'tûfun aleyh konumundaki kelimenin başındaki mukadder bâ harfidir. Bu durum, ma'tûfun aleyhte tasavvur edilen harf-i cer nedeniyle ma'tûfun cerredilmesi (العطف على التوهم) olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla ifade لَسْتُ بِمُدْرِكٍ وَلَا سَابِقٍ takdirindedir. Beyit, سابقِ kelimesi mansûb olarak da rivayet edilmiştir. Bu durumda atıf مُدْرِكٌ kelimesinin lafzı üzerine, cer durumundaki rivayette ise bâ harf-i cerri takdiriyle yapılmaktadır.¹³⁷⁸

Atfin tarafları arasındaki i'râb uyumsuzluğu, ma'tûfun aleyh'in âmiline ilişkin anlamsal bir takdir nedeniyle de gerçekleşebilmektedir. Bu durumda atıf, âmil unsur için yapılan takdir sonucunda ma'tûfun aleyhin kazandığı işlevsel anlam dikkate alınarak gerçekleşmektedir. Örneğin, مرثٌ بمحمدٍ وخالداً cümlesinde Hâlid kelimesi, Muhammed isminin işlevsel anlamı olan mef'ûliyet göz önüne alınarak mansûb olarak atfedilmiştir.

¹³⁷⁴ el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radi ale'l-Kâfiye*, II, 354.

¹³⁷⁵ ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, s. 17, Ebû Ali el-Fârîsî, *el-Îzâhu'l-'Adudî*, s. 285; İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-Arabiyye*, s. 70.

¹³⁷⁶ el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radi ale'l-Kâfiye*, II, 355.

¹³⁷⁷ Zuheyr b. Ebî Sülâmâ, Zuheyr b. Ebî Sülâmâ b. Riyâh el-Müzenî, *Dîvân*, Takdim: Ali Hasen Fâ'ûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 140.

¹³⁷⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 29; Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Şerhu Dîvânî Zuheyr b. Ebî Sülâmâ*, Matbaatu Dâri'l-Kutub ve'l- Vesâikî'l-Kavmiyye, Kahire, 2015, s. 287; el-Aynî, *el-Makâsîdu'n-Nahviyye*, III, 1280; es-Süyûtî, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, s. 284.

Bu durum, atfin gramatik konum üzerine yapılması (العطف على الموضع) olarak adlandırılmaktadır. Örnek cümlede Muhammed kelimesinin söz konusu işlevi kazanması ise cümlede âmil konumundaki مررت fiilinin جاوزت ve أتيت anlamlarında takdir edilmesi ile mümkün olmaktadır.¹³⁷⁹ Sîbeveyh'in konuya ilişkin açıklamaları şöyledir:

“Arap dili açısından مررت بعمرٍ وزيداً cümlesi doğrudur. Çünkü cümlede mecrûr durumdaki kelime (بعمرٍ), mansûb bir mef'ûl konumundadır. Zira fiil أتيت veya benzer bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla ma'tûf isim, âmilin fiil olması ve mecrûr durumdaki kelimenin de anlamca mansûb konumunda bulunması durumunda anlamsal çelişki taşımayan takdiri bir fiil üzerine hamledilir... Tıpkı 'Accâc'ın يَذْهَبُ فِي نَجْدٍ وَغَوْرًا غَائِرًا ifadesinde olduğu gibi. Şair burada يَسْلُكُنْ غَوْرًا غَائِرًا demiş gibidir. Nitekim يَذْهَبُ fiili burada يَسْلُكُنْ anlamındadır.”¹³⁸⁰

Söz konusu örneklerde ma'tûf unsurun farklı bir i'râb durumu ile atfedilmesine dayanak teşkil eden husus, sözün anlam üzerine hamledilmesi olgusudur. Sözün anlam üzerine hamledilmesi hususunda hem sözlüksel anlamın hem de işlevsel anlamın etkili olduğu görülmektedir. Nitekim مررت بمحمدٍ وخالدًا cümlesinde fiilin sözlüksel anlamı üzerinden yapılan takdir sonucunda Muhammed kelimesinin işlevsel anlamı mef'ûl bih olarak belirlenmekte ve atıf buna göre gerçekleşmektedir. Dolayısıyla burada sözlüksel anlam belirleyici konumdadır. Buna karşın أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكٍ مَا مَضَى وَلَا سَابِقٍ شَيْئًا ifadesindeki atıfta kelimelerin sözlüksel anlamlarının sözün anlam üzerine hamledilmesi olgusu üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır. Burada sözün anlam üzerine hamledilmesi kavramı ile kastedilen anlam işlevsel anlamdır. Nitekim ifadede ma'tûfun aleyh konumundaki مُدْرِكٍ kelimesi, ليس fiilinin haberidir. Arap dilinin cümle yapısına hâkim olan kurallar, ليس fiilinin haberi konumundaki kelimelerin zâid bâ harf-i cerri almalarını onaylamaktadır. Dolayısıyla ma'tûf konumundaki سَابِقٍ kelimesi, söz konusu gerekçe ile harf-i cer takdir edilerek atfedilebilmiştir.

II. ANLAM VE BİÇİM DİZGESİ

A. ANLAM ve SIYGA

Anlam-sıyga ilişkisi çalışmanın üçüncü bölümünde gramatik işlevlerin cümle anlamı üzerindeki etkisinin boyutlarını tespit etme amacına yönelik olarak ele alındı. Bu bölümde ise anlamın gramatik işlevler üzerindeki etkisini ortaya koyma amacıyla hem sözlüksel anlamın hem de bağlamsal anlamın sıygaya ilişkin hususlar üzerindeki etkisi

¹³⁷⁹ es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, s. 113, 173.

¹³⁸⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 94.

ele alınacaktır. Dolayısıyla burada incelemenin istikameti anlamdan biçim dizgesine ilişkin unsurlara doğrudur. Bu bölümdeki bazı değerlendirmelerin üçüncü bölümün yapı konusuna ayrılan başlığındaki bazı açıklamalarla benzerlik taşımasının nedeni, her iki bölümün de anlam ile sıyga arasındaki ilişkiyi konu edinmesidir. Ancak iki bölümün söz konusu ilişkiyi ele alış biçimleri incelemenin istikameti bakımından farklılık taşımaktadır.

1. Sözlüksel Anlam ve Sıyga

Kelimenin yapısına ilişkin sıyga, suret, levâhık ve zevâid gibi biçimbirim düzeyleri, kelimenin morfolojik anlamına delâlet eden biçimbirimlerdir. Morfolojik anlam, kelimenin sözlüksel anlamı yanında ikinci bir anlam düzeyini temsil etmektedir. Ancak bazı dilsel bağlamlarda biçimbirimin işaret ettiği morfolojik anlam ile kelimenin sözlüksel anlamı çelişebilmektedir. Böyle bir çelişki karşısında birincisi dilsel bağlam dışında yorumlar üretmek ikincisi ise ilgili biçimbirime başka bir biçimbirimin anlamını yüklemek şeklinde iki farklı yaklaşım söz konusudur. Nitekim ism-i tafdîl sıygasının delâlet ettiği tafdîl anlamı hususunda bahsedilen türden bir çelişki görüldüğünde ya bu sıygaya sıfat-ı müşebbehe anlamı verilmekte ya da kelimenin morfolojik anlamından bağımsız yorumlar üretilmektedir. Örneğin ﴿وَهُوَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ âyetinde¹³⁸¹ أَهْوَنُ kelimesi, âyette insanların itikatlarına göre bir tafdîl söz konusu edilerek temsil yapıldığı veya kolaylığın Allah açısından değil mahlûklar açısından ifade edildiği şeklindeki yorumlar dışında, هَيِّنٌ anlamında kabul edilmekte ve eski Arap şiirinde tafdîl sıygasının ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehe anlamında kullanıldığını gösteren örnekler şahit olarak gösterilmektedir. Nitekim bunlardan biri olan,

لَعَمْرُكَ مَا أَذْرِي وَإِنِّي لَأَوْجَلُ / عَلَى آيْنَا تَعْدُو الْمَيِّتَةُ أَوَّلُ

beytinde¹³⁸² أَوْجَلُ kelimesinin وَجَلٌ veya وَجَلٌ anlamında kullanıldığı kabul edilmektedir.¹³⁸³

Âyette أَهْوَنُ kelimesinin sıygasına ilişkin sorun, bu kelimeye müteallak olan عَلَيْهِ ifadesindeki zamirin Allah'a ait olmasından kaynaklanmaktadır. Allah'a kolaylık isnad

¹³⁸¹ Rûm, 30/27.

¹³⁸² Beyit, Ma'n b. Evs el-Müzenî (ö. 64/684)'ye aittir. Bkz. Ma'n b. Evs b. Nasr b. Ziyâd el-Müzenî, *Dîvân*, Tahkik: Nûrî Hamûdî el-Kaysî-Hâtîm Sâlih, Matbaatu Dâri'l-Câhîz, Bağdat, 1977, s. 93.

¹³⁸³ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 323-324; Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, II, 121; en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 237; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 377; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, VII, 165.

edilemeyeceği veya onun için bir durumun diğerinden daha kolay olduğu söylenemeyeceği için kelimenin sıygası üzerinde teviller yapılmıştır. Nitekim aynı cümle, başka bir dilsel bağlamda teville ihtiyaç duyulmadan açıklanabilmektedir. Örneğin söz konusu zamirin işaret ettiği öznenin bir insan olması durumunda cümle, herhangi bir yorum yapılmaksızın doğrudan anlaşılabilir. Nitekim İbn Cinnî, أَقَاتِلْ حَتَّى لَا أَرَى لِي مُقَاتِلًا, ifadesindeki مُقَاتِلْ kelimesi için anlamca en uygun olan ihtimalin masdar olduğunu belirtmiştir. Buna göre ism-i mekân veya ism-i zaman ihtimalleri ifadenin bağlamına uygun değildir.¹³⁸⁵

2. Bağlam ve Sıyga

a. Bağlam ve Müsterek Sıyga

Arap dilinde birden fazla morfolojik anlam için kullanılabilen sıygalar bulunmaktadır. Müsterek, mülbes ve tarafsız gibi adlarla anılan¹³⁸⁴ bu sıygalarından biri mezîd fiillere ait ism-i mef'ûl sıygasıdır. Bu sıyga ism-i mef'ûl dışında ism-i zaman, ism-i mekân ve mimli masdar için de kullanılmaktadır. Bu sıygaya sahip bir kelimenin hangi morfolojik anlamda kullanıldığının tespit edilmesi, kelimenin dâhil olduğu dilsel bağlamın incelenmesi ile mümkün olmaktadır. Nitekim İbn Cinnî, أَقَاتِلْ حَتَّى لَا أَرَى لِي مُقَاتِلًا, ifadesindeki مُقَاتِلْ kelimesi için anlamca en uygun olan ihtimalin masdar olduğunu belirtmiştir. Buna göre ism-i mekân veya ism-i zaman ihtimalleri ifadenin bağlamına uygun değildir.¹³⁸⁵

Birden fazla morfolojik anlam için kullanılabilen sıygalarından biri de tefâul (تَفَاعُل) bâbının cem' müzekker mâzî sıygası ile cem' müzekker emir sıygasıdır. Bu sıygaya sahip bir fiilin hangi morfolojik anlamda kullanıldığının tespit edilmesi için, fiilin dâhil olduğu dilsel bağlama bakmak gerekmektedir. Örneğin قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا ﴿شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ âyetindeki¹³⁸⁶ تَقَاسَمُوا fiili için morfolojik açıdan mâzî ve emir sıygaları imkân dâhilindedir. Buna bağlı olarak kelimenin dâhil olduğu ifade için haber ve inşâ üslûplarından biri tayin edilmektedir. Mâzî sıyga tercih edildiğinde fiilin i'râb konumu için iki ihtimal söz konusudur. Birincisine göre تَقَاسَمُوا fiili, قَالُوا fiilinin bedelidir. Bu takdirde,

قَالُوا (Dediler.)

تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ (Allah adına yeminleştiler.)

ifadeleri ile aynı eylem kastedilerek devamında,

لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ... (Ona ve ailesine bir gece baskını yapalım...)

¹³⁸⁴ Çalışmanın üçüncü bölümündeki Yapı ve İşlevsel Çok Anlamlılık başlığına bakınız.

¹³⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 368.

¹³⁸⁶ Neml, 27/49.

ifadesi ile söylenen sözün (edilen yeminin) ne olduğu bildirilmektedir. İkinci ihtimale göre ise تَقَاسَمُوا fiili, mahzûf قد takdiri ile hâl konumundadır. Bu durumda ifadelerin gramatik betimlemesi,

قالوا (Dediler.)

تَقَاسَمُوا بِاللّٰهِ (Allah adına yeminleşerek... / مُتَقَاسِمِينَ بِاللّٰهِ)

لُنُبَيِّنَتْهُ وَأَهْلَهُ ... (Ona ve ailesine bir gece baskını yapalım...)

şeklinde olmaktadır. Her iki durumda da makûlü'l-kavl, لُنُبَيِّنَتْهُ ifadesi ile başlayan bölümdür.

Emir sıygası tercih edildiğinde ise (تَقَاسَمُوا) fiili, makûlü'l-kavl'in bir bölümü olmaktadır. Bu takdirde قالوا (Dediler ki) sözünün makûlü'l-kavli تَقَاسَمُوا بِاللّٰهِ لُنُبَيِّنَتْهُ وَأَهْلَهُ (Allah adına yeminleşiniz! Ona ve ailesine bir gece baskını yapalım.) şeklinde belirlenmektedir.¹³⁸⁷ Söz konusu fiil için emir veya mâzî sıyga şeklindeki iki ihtimal değerlendirildiğinde ifadenin bağlamının, bunlardan emir sıygası ihtimalini güçlendirdiği görülmektedir. Nitekim ifadenin devamındaki ثم لنقولن ifadesi ile تَقَاسَمُوا fiili arasındaki anlamsal ilişki, “Yapacağız sonra yaptığımızı inkâr edeceğiz.” şeklindedir. Âyet okunduğunda akıl ve mantığın gerektirdiği anlam budur. Dolayısıyla âyetin bağlamı, söz konusu fiilin emir sıygaya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.¹³⁸⁸

b. Bağlam ve Mâzî Fiil Sıygası

Arap dilinde fiil İbn Cinnî'nin delâlet taksimine göre lafzî, sînâî ve manevî olmak üzere üç ayrı delâlete sahiptir. Buna göre قام fiili lafzî itibarıyla kalkma eylemine delâlet etmektedir. Fiilin bu delâleti onun sözlüksel anlamı ile ilgilidir. Aynı fiil sıygası itibarıyla geçmiş zamana delâlet etmektedir. Morfolojik düzeydeki bu delâlet işlevsel anlam düzeylerinden birini temsil etmektedir. Fiil ayrıca anlam itibarıyla bir fâile delâlet etmektedir.¹³⁸⁹

Arap dilinde fiil için mâzî, muzâri ve emir sıygaları bulunmaktadır. Bu sıygalar, fiilin ilgili olduğu zaman dilimini de ortaya koymaktadır. Ancak sıyga ile zaman arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koymak için fiilin zamanının belirlenmesinde sıyga dışında unsurların etkili olup olmadığı sorusunun cevaplanması ve sıyganın delâlet ettiği

¹³⁸⁷ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 49; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, IV, 123; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 460; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 173.

¹³⁸⁸ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi'i'l-Kur'ân*, I, 169.

¹³⁸⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 98.

zamanın sıyga dışı unsurlar tarafından ne ölçüde etkilendiği hususunun belginleştirilmesi gerekmektedir. Dilsel kullanıma bakıldığında bağlamın fiilin zamana delâleti üzerinde etkili olabildiği görülmektedir. Buna göre bağlam fiilin zamanını tayin edebilmekte ve sıyganın ortaya koyduğu zamanı değiştirebilmektedir. Örneğin «أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ» âyetinde¹³⁹⁰ mâzî sıygaya sahip أَتَى fiilinin, geçmişteki bir eyleme değil gelecek zamanda gerçekleşecek bir eyleme delâlet ettiği görülmektedir. Burada belirleyici unsur âyetin dil içi bağlamıdır. Nitekim «فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ» (Öyleyse onun tez gelmesini istemeyin.) ifadesi, mâzî sıygadaki fiilin delâletini gelecek zamana taşımaktadır. Fiilin zamana delâleti üzerindeki bu değişim fâilin anlamı üzerinde de değişikliğe yol açmaktadır. Çünkü cümleyi oluşturan unsurlardan birinin delâleti üzerindeki değişim diğer unsurları da etkilemektedir. Buna göre âyette أَتَى fiilinin fâili konumundaki أمر الله ifadesi hem «لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» âyetindeki¹³⁹¹ hem de «أَتَعْجِبِينَ مِنْ» âyetindeki¹³⁹² أمر الله ifadelerinden farklı olarak kıyamet anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “Kıyamet mutlaka ve kaçınılmaz olarak gerçekleşeceği için âyette mâzî sıyga ile ifade edilmiştir. Yardıma çağıran bir kimseye karşı 'Yardım geldi. Telaşlanma.' ifadesi de böyledir.”¹³⁹³ Ebû Cafer en-Nehhâs’ın fiilin sıygasına ilişkin sıraladığı üç yorum da bağlamsal anlamın fiilin zamana delâleti üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre,

“Âyette أَتَى fiili, يَأْتِي anlamındadır. Çünkü anlam bilinmektedir. Dolayısıyla âyetteki fiil tıpkı إِنَّ أَكْرَمَنِي أَكْرَمْتُكَ (Eğer bana hürmet ve tazimde bulunursan ben de sana hürmet ve tazimde bulunurum.) ifadesindeki fiil gibidir. Bir diğer yoruma göre Allah’ın mâzî veya müstakbel sıygası ile bildirimde bulunması farksızdır. Çünkü Allah’ın bir şeyin olacağını bilmesi o şeyin gerçekleşmiş olması gibidir. Üçüncü bir görüşe göre ise kâfirler Allah’ın tehdidini uzak görüp inkâr ettikleri için âyette mâzî sıyga tercih edilerek azabın yakın olduğuna işaret edilmiştir.”¹³⁹⁴

Söz konusu yorumlardan birincisinde dil içi bağlama, ikincisinde dil dışı bağlama ilişkin mütekellim unsuruna ve üçüncü yorumda ise yine dil dışı bağlam unsurlarından muhatap unsuruna dikkat çekilmiştir. Özetle, أمر الله ifadesinin Kur’ân’daki tüm kullanımlarında kıyamet anlamına geldiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla

¹³⁹⁰ “Allah’ın buyruğu yerine gelecektir. Öyleyse onun tez gelmesini istemeyin.” Nahl, 16/1.

¹³⁹¹ “Bugün Allah’ın emrinden koruyacak hiçbir koruyucu yoktur.” Hûd, 11/43.

¹³⁹² “Allah’ın dilediğini gerçekleştirmesine mi şaşıırıyorsun.” Hûd, 11/73.

¹³⁹³ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fıkr, 1981, XXIX, 223.

¹³⁹⁴ en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur’ân*, II, 3.

cümlelerin gramatik ve semantik terkihi, cümleyi oluşturan kelimelerin delâletleri üzerinde etkili olan dil içi bağlamın belirlenmesinde önemli bir işlev yerine getirmektedir.¹³⁹⁵

Mâzî fiillerin muzâri, muzâri fiillerin de mâzî manasında kullanılması, kaynaklarda karine ve delil vasıtasıyla gerçekleşen yaygın bir olgu olarak ifade edilmektedir.¹³⁹⁶ Karine ise dil içi ve dil dışı düzeyleriyle bağlamı ilgilendirmektedir. Nitekim İbn Fâris,

وَلَقَدْ أَمَرُ عَلَى اللَّيْمِ يَسْبِي / فَمَضَيْتُ عَنْهُ وَقُلْتُ لَا يَغْنِي

beytinde¹³⁹⁷ مَضَيْتُ fiilinin muzâri anlamda olduğu görüşünü fiilin beytin başındaki muzâri fiile (أَمَرُ) ma'tûf olmasına bağlayarak dil içi bağlama vurgu yapmakta; وَقَالَتْ ﴿الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ﴾ âyetinde¹³⁹⁸ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ ifadesindeki fiilin mâzî anlamında olduğu görüşünü ise metnin tarihsel ve epistemolojik bağlamına bağlamaktadır. Nitekim peygamber “Biz Allah’ın sevgili kullarıyız.” iddiasındaki muhataplarına “O halde Allah niçin size azap ediyor/edecek?” şeklinde henüz gerçekleşmemiş bir olayla değil “O halde Allah niçin size (atalarınıza) azap etti.” diyerek gerçekleştiği bilinen bir olayla cevap vermiştir.¹³⁹⁹

Ferrâ ise aynı dilsel ifadede bağlamın hem dili içi hem de dil dışı düzeylerinin etkisine işaret ettiği aşağıdaki ifadelerinde muzâri sıygadaki fiilin mâzî anlamında kullanıldığı bir âyeti yorumlarken iç bağlam yanında mütekellimin niyeti ve tarihsel bilginin herkesçe biliniyor olması gibi hususlara vurgu yapmaktadır:

﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ﴾...¹⁴⁰⁰ fiil muzâri sıygada olmasına rağmen âyetin devamında nasıl مِنْ قَبْلُ denmiştir? Böyle bir kullanım muzâri fiil ile mâzî kastedildiğinde mümkündür... Bunun Kur’an’da, şiirde ve gündelik dilde birçok örneği vardır. Ayrıca muhataplar peygamberleri öldürme eylemini gerçekleştiren kimseler değildir. Bu eylem onların atalarına aittir.”¹⁴⁰¹

Cümlede fiilin zamanını tayin edecek bir ifadenin bulunması, fiilin farklı zamana ait bir fiile atfedilmesi ve metnin tarihsel-epistemolojik bağlamı; Arap dilinde fiilin

¹³⁹⁵ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 116-117.

¹³⁹⁶ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 223; Küçükkalay, *Kur’ân Dili Arapça*, s. 310; Özbalıkçı, M. Reşit, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1996, s. 64, 71, 182.

¹³⁹⁷ Beyit Benû Selûl’den bir kimseye nispet edilmektedir. es-Süyûtî, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğni*, s. 310; İmîl Bedî’ Ya’kûb, *el-Mu’cemu'l-Mufasssal fi Şevâhidi'l-Lugati'l-Arabiyye*, VIII, 271.

¹³⁹⁸ Mâide, 5/18.

¹³⁹⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 223.

¹⁴⁰⁰ Bakara, 2/91.

¹⁴⁰¹ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, I, 60-61.

zamana delâleti üzerinde belirleyici olan bağlamsal unsurlardan bazıları olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁰²

c. Bağlam ve Emir Fiil Sıygası

Arap dilinde sülâsî emir fiil için bir ölçü olarak kabul edilen افْعَلْ sıygası, hem delâlet ettiği anlam hem de bu anlamdan elde edilecek hüküm üzerinden değerlendirildiğinde konunun niteliği onu doğrudan fıkıh usûlü ilminin konusu haline getirmektedir.

Fıkıh usûlü bilginlerinin yaptıkları farklı tasniflere göre Arap dilinde emir fiil sıygası, yedi, on beş ve yirmi altı ayrı anlam için kullanılabilmektedir.¹⁴⁰³ Emir sıygasının bu kadar çok anlam için kullanılabiliyor olması, söz konusu sıyganın bu anlamlara delâletinin niteliği üzerinden tartışılmıştır. Üzerinde görüş birliği olan husus, bu anlamların tamamının emir sıygasının gerçek anlamları olmadığıdır. Ancak sıyganın hangi anlam veya anlamlara gerçek, hangilerine de mecazî anlamda delâlet ettiği hususunda görüş ayrılığı vardır. Usûl bilginlerinin çoğunluğa göre emir sıygası yalnızca vücûb için vazedilmiştir. Diğer anlamlar sıyganın mecazî kullanımlarıdır. Dolayısıyla emir sıygasına sahip bir fiilden, aksi yönde bir delil bulunmadıkça vücûb anlamı elde edilmektedir. Sıygaya bunun dışında bir anlam yüklenmesi ancak karine ile söz konusu olabilmektedir. Sıyganın vücûb ile birlikte nedb ve ibâha anlamları arasında müşterek olduğunu kabul edenler de vardır.¹⁴⁰⁴

Emir sıygasının delâletine ilişkin hakikat-mecaz olguları üzerinden yapılan tartışmalar ve kaynaklarda “aksi yönde bir delil bulunmadıkça”, “karinenin varlığı durumunda” gibi ifadeler emir sıygasının dâhil olduğu her dilsel bağlamda aynı anlama delâlet etmediğini göstermektedir. Sıyganın bir ya da üç anlam için vazedilmiş olmasının bu noktada önemi yoktur. Önemli olan husus,

¹⁴⁰² Fiilin zamana delâleti üzerinde etkili olan unsurlar için bkz. Özbalıkçı, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, s. 64, 72, 182.

¹⁴⁰³ es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I, 14; er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 167-168; es-Sübkî, *Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali, Cem'û'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkik: Abdulmun'im Halîl İbrahim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 40-41.

¹⁴⁰⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 168; er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 167-168; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, I-II, Tahkik: Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî el-Eserî, Dâru'l-Fazîle, Riyad, 2000, I, 452; Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Mektebetu'd-Da'veti'l-İslamiyye, Kahire, 1956, s. 194-195; ez-Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I-II, Dâru'l-Hayr, Beyrut, 2006, II, 23; Râfi' b. Tâhâ er-Rifâî, *el-Emru inde'l-Usûliyyîn*, Dâru'l-Mehabbe, Dimaşk, 2006, s. 181.

“Cumhura göre emir, vücûba delâlet eder. Emir, aksi yönde bir karine bulunmadıkça başka bir anlama hamledilmez... Emir sıygası ile vücûb dışında bir anlamın kastedilmesi mecaz yoluyla olur... Dolayısıyla vücûb dışında bir anlama delâlet etmesini sağlayan karinelerin bulunması durumunda emir sıygası nedb, irşâd, ibâha gibi anlamlara delâlet eder.”¹⁴⁰⁵

İfadelerinde de işaret edildiği üzere sıyganın delâletinin dâhil olduğu dilsel bağlamda ve karineler yoluyla ortaya çıkıyor olmasıdır. O halde, emir sıygasına sahip fiilin delâleti, belirli gramatik ilişkiler yoluyla birliktelik oluşturduğu kelimelerin anlamlarından, dâhil olduğu dilsel metindeki diğer cümlelerin delâletlerinden ve metni çevreleyen bağlamsal unsurlardan bağımsız değildir. Bu da hem sözlüksel anlamın hem de dil içi ve dil dışı düzeyleri ile bağlamsal anlamın sıyganın delâleti üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Nitekim kaynaklarda emrin vücûb dışındaki anlamlarına ilişkin örneklerde fiilin devamındaki âyetin delâleti, akıl, durum bağlamı gibi hususlar¹⁴⁰⁶ ilgili anlamların belirleyici dayanakları olarak vurgulanmaktadır.

Emir sıygasının vücûb dışında ifade ettiği anlamlara dair örneklerde söz konusu anlamların dayanağını oluşturan hususlar, dil içi ve dil dışı düzeyleri ile bağlama ilişkin hususlardır. Örneğin ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ âyetinde¹⁴⁰⁷ فاصطادوا fiili, hem bir önceki âyetteki ﴿غَيْرَ مُحِلِّى الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ ifadesinin¹⁴⁰⁸ hem de sûrenin devamındaki ﴿حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا﴾ ifadesinin¹⁴⁰⁹ delâleti ile vücûb değil ibâha ifade etmektedir. Dolayısıyla فاصطادوا (Avlanın.) ifadesi, فلا جناح عليكم أن تصطادوا (Avlanmanızda bir sakınca yoktur.) şeklinde anlaşılmalıdır.¹⁴¹⁰ Çünkü bu iki âyette ihramlı olma durumu, kara avının yasaklanmasının nedeni olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla ilk âyette ihramdan çıkan Müslümanların avlanmalarında bir sakınca olmadığı bildirilmektedir. Bu hususun metin bağlamından elde edildiği açıktır. Usûl bilginleri yasaktan sonraki emir ifadelerinin ibâha anlamı taşıdığı hususunu konuşma dilinden örneklerle de ortaya koymaya çalışmışlardır. Sözelimi bir kimseye لا تَحْضُرْ دَعْوَةَ فُلَانٍ (Falancanın davetine katılma.) dendikten bir müddet sonra söylenen أُحْضِرْ دَعْوَةَ فُلَانٍ (Falancanın davetine katıl.) cümlesinden söz konusu yasağın kaldırıldığı ve ilgili eyleme izin verildiği anlaşılmaktadır.¹⁴¹¹

¹⁴⁰⁵ ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*, II, 23.

¹⁴⁰⁶ ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*, II, 23-24.

¹⁴⁰⁷ “İhramdan çıktığınız vakit avlanabilirsiniz.” Mâide, 5/2.

¹⁴⁰⁸ “İhrama girdiğinizde avlanmayı helal saymamanız şartıyla...” Mâide, 5/1.

¹⁴⁰⁹ “İhramda olduğunuz sürece kara avı size yasaklanmıştır.” Mâide, 5/96.

¹⁴¹⁰ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, II, 143; en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 209; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 193; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 169.

¹⁴¹¹ ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*, II, 28; Râfi' b. Tâhâ er-Rifâî, *el-Emru inde'l-Usûliyyîn*, s. 183.

Yasaktan sonraki emir ifadelerinin ibâha anlamı taşıdığı şeklinde genel bir yargıya ulaşmak isabetli gözükmemektedir. Çünkü hem konuşma dilinde hem de Kur'ân'da yasaktan sonra nedb hatta vücûb ifade eden örnekler bulmak da mümkündür.¹⁴¹² Ayrıca bu konuda yasaktan sonraki emir ifadelerinin nedb anlamı taşıdığı veya yasakla ilgisi olmaksızın emir sıygasının her durumda vücûb ifade ettiği ya da daha farklı yaklaşım biçimleri¹⁴¹³ de bulunmaktadır. Ancak hepsinde aynı sorunla karşılaşmakta, dilsel kullanım ilgili yaklaşım biçiminin geçerliliğini sorgulayacak örnekler üretmektedir. Dolayısıyla bu durum; salt sıyganın anlama ulaşmada yeterli olmadığını ve hiçbir durumda değişmeyen sabit bir delâletin bulunmadığını göstermenin yanında sıyganın delâleti üzerinde dil içi ve dil dışı bağlamın etkisinin göz önünde bulundurulmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Atıyye (ö. 541/1147)'nin Mâide Sûresi'nin ikinci âyetinin tefsirinde emir sıygasının delâletine dair aşağıdaki ifadeleri, karineden bağımsız emir sıygalarının hangi anlama geleceğinin belirlenmesi konusunda yaşanan zorluğu göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre,

“Muhtemel anlamlarından hangisine delâlet ettiğini açıkça gösteren bir karine bulunmadığında emir sıygasının nasıl anlamlandırılacağı hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Fakihler, aksi yönde delil olmadıkça emrin vücûb ifade ettiği görüşündedirler. Kalam bilginleri karine olmadıkça kesin bir hüküm verilemeyeceğini (tevakkufl) ifade etmişlerdir. Bir grup bilgin, aksi yönde delil gösterilene kadar ibâha anlamına geleceğini, bir başkası ise aksi yönde delil gösterilmedikçe nedb ifade edeceğini söylemiştir. En kapsayıcı görüş fakihlerin görüşü, kıyasa en uygun olan ise kalam bilginlerinin görüşüdür. Diğerleri zayıf görüşlerdir.”¹⁴¹⁴

Konuya kalam bilginlerinin bakış açısı ile yaklaşıldığında karinelerin sıyga üzerindeki belirleyiciliği sadece vücûb dışındaki anlamlar için geçerli olmaktan çıkmaktadır. Nitekim onlara göre sıyganın vücûb ifade edebilmesi için de belirleyici bir karineye ihtiyaç vardır. Her iki durumda da ortaya çıkan sonuç, salt sıyganın emrin anlamını kesinleştirme konusunda yetersiz kalmasıdır. Burada kelimenin sözlüksel anlamı ile morfolojik anlamının bu noktada aynı özelliğe sahip olduğunun altı çizilmelidir. Kelime herhangi bir dilsel bağlama girdiğinde sözlüksel anlamlarından biri belirlenmekte ve cümle anlamı ona göre ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde emir sıygasına sahip bir fiil dâhil olduğu dilsel bağlamda söz konusu anlamlardan birini kazanmaktadır.

¹⁴¹² Râfi' b. Tâhâ er-Rifâî, *el-Emru inde'l-Usûliyyîn*, s. 185.

¹⁴¹³ ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*, II, 29; Râfi' b. Tâhâ er-Rifâî, *el-Emru inde'l-Usûliyyîn*, s. 181-195.

¹⁴¹⁴ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 169.

Emir söz konusu olduğunda delâletin sadece sıygaya bağlı olmadığını gösteren hususlardan biri de emrin farklı araçlarla gerçekleştirilebilmesidir. Buna göre emir lafız dışında başka araçlarla da yapılabilir. Ayrıca emrin lafızla gerçekleşmesi durumunda hangi sıygaların kullanılabileceği de bu noktada önemlidir. Nitekim emir anlamı için emir fiil sıygası yanında başına lâmu'l-emr olarak adlandırılan edat getirilmiş muzâri fiil sıygası kullanılabileceği gibi haber üslûbundaki mücerred muzâri fiil ve masdar sıygaları da kullanılabilmektedir.¹⁴¹⁵ Bu araçlardan son ikisine ilişkin örnekler, emrin salt sıygaya bağlı bir olgu olmadığı şeklindeki yargıyı güçlendirecek niteliktedir.

d. Bağlam ve Cem‘u't-Teksîr Sıygaları

Arap dilinde cem‘-u't-tekîsîr sıygaları killet ve kesret olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Bu tasnife göre sahih çoğullar ile birlikte أَفْعَال , أَفْعُل , أَفْعَلَة ve فِعْلَة sıygaları üç ile on arasındaki ma‘dûdlar (sayılan isimler) için olmak üzere killet, bunların dışındaki sıygalar ise kesret bildirmektedir.¹⁴¹⁶ Dolayısıyla bir isim çoğul yapılmak istendiğinde az sayıda fertlerden oluşan bir topluluk kastediliyorsa killet sıygası, değilse kesret sıygası kullanılmaktadır. Örneğin, جَمَار kelimesine ait أَحْمَرَة çoğulu killet, حُمْر kelimesi ise kesret ifade etmektedir.¹⁴¹⁷ Ancak burada iki husus önem arz etmektedir. Bunlardan ilki, iki farklı çoğul sıygasına sahip olmayan kelimelerde mevcut çoğul sıygasının hem killet hem de kesret için kullanılıyor olmasıdır. Dolayısıyla burada killet ve kesret sıygalarının birbirlerinin yerine geçebildiği görülmektedir. Örneğin, جِدَار ve كِتَاب kelimeleri için ثَلَاثَة أَكْتَبَة ve ثَلَاثَة أَجْدِرَة şeklinde kullanımlar bulunmamakta, ثَلَاثَة كُتِبَ ve ثَلَاثَة جُدِرَ ifadeleri ile hem kesret hem de killet kastedilebilmektedir. Bunun aksi de söz konusudur. Nitekim أَعْنَة ve أَجَلَة kelimeleri için hem killet hem de kesret bildirmek üzere أَجَلَة ve أَعْنَة çoğulları bulunmaktadır. Benzer şekilde رَجُلٌ ve يَدٌ kelimeleri için sadece أَيْدٍ ve أَرْجُلٌ çoğulları bulunmaktadır.¹⁴¹⁸ İkincisi önemli husus ise iki farklı sıygaya da sahip olmasına rağmen üç ile on arası ma‘dûdlarda kesret, aksi durumlarda da killet sıygalarının kullanılabilesidir. Örneğin ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ âyetinde¹⁴¹⁹ قُرُوء- kelimesi

¹⁴¹⁵ ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, II, 22.

¹⁴¹⁶ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, II, 196; el-Esterâbâdî, *Şehu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, III, 396.

¹⁴¹⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 601.

¹⁴¹⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 601; el-Müberred, *el-Muktedab*, II, 157; el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, II, 126-127.

¹⁴¹⁹ Bakara, 2/228.

için أَقْرَاء şeklinde çoğul bulunmasına rağmen- قُرُوء sıygası tercih edilmiştir. Buradan hareketle Müberred, aşağıdaki ifadelerinde killet ve kesret sıygalarının hem şiirde hem de nesirde birbirlerinin yerine kullanılmasının kıyasa uygun olduğunu belirtmektedir:

“Eğer bir isim için killet sıygası varsa sayı ismini bu sıygaya izafe edersin ve أَرْبَعَة ve ثَلَاثَة أَغْلَمَة ve أُحْمَرَة dersin. Bununla birlikte ثَلَاثَة حَمِير ve خَمْسَة كِلَاب şeklinde de söyleyebilirsin. Çünkü sen bunlarla ثَلَاثَة مِنْ حَمِير ve خَمْسَة مِنْ كِلَاب demek istemektesin. Nitekim Kur’ân’da وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ifadesi kullanıldığı gibi şair,
قَدْ جَعَلْتُ مَيَّ عَلَى الظَّرَارِ / حَمْسَ بَنَانٍ قَانِيءِ الْأَطْفَارِ

beytinde حَمْسًا مِنَ الْبَنَانِ demek istemiştir.”¹⁴²⁰

Herhangi bir sayı ismine izafe edilmeden müstakil olarak kullanılmış bazı çoğul sıygaları söz konusu olduğunda Müberred’in ثَلَاثَة حَمِير terkibine ilişkin yorumu da yetersiz kalmaktadır. Nitekim «وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ» âyetinde¹⁴²¹ bahsedilen Cennet odalarının sayısını, kelimenin sıygasından hareketle on ile sınırlamak mümkün değildir. Zerkeşî (ö. 794/1392)’ye göre killet ve kesret sıygalarının mutlak çoğul anlamında ortak olmaları, birbirlerinin yerine kullanılmalarını mümkün kılmaktadır.¹⁴²²

Özetle killet ve kesret sıygalarından sadece birine sahip olan kelimelerde mevcut sıyganın iki anlam için de kullanılması istiğnâ, iki çoğul sıygasına da sahip kelimelerde sıygaların birbirinin yerine geçmesi ise mecaz kavramı üzerinden ele alınmıştır.¹⁴²³ Başka bir ifade ile cem‘u’t-teksîr sıygaları gerek vaz‘ gerekse de istimal bakımından birbirlerinin yerini alabilmektedir. Vaz‘ bakımından böyle bir olgudan bahsetmek, killet-kesret düşüncesinin dilin vaz‘ı esnasında mevcut olmadığını göstermektedir. Nitekim böyle bir düşüncenin varlığı, dildeki tüm isimler için iki ayrı çoğul sıygasının da varlığını gerektirecektir.¹⁴²⁴ Killet ve kesret şeklinde iki ayrı çoğul sıygası bulunmayan kelimeler üzerinden ortaya konan aşağıdaki değerlendirme, nahiv bilginlerinin söz konusu tasnif ile dilsel gerçeklik arasında kurmaya çalıştıkları ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir:

“Eğer desen: Arapça’da جُمُوع kelimesi cem‘u’t-teksîr sıygasına sahiptir. Cem‘u’t-teksîr ise en az on bir ferde işaret eder. İbn Mâlik’in,

¹⁴²⁰ el-Müberred, *el-Muktedab*, II, 156-157. Müberred’in killet ve kesret sıygalarının şiir dışında da birbirlerinin yerine kullanılması hususunda Sıbeveyh’e yönelik itirazların bir değerlendirilmesi için bkz. İbn Vellâd, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâr li Sıbeveyh ale’l-Müberred*, Tahkik: Zuheyr Abdulmuhsin Sultan, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 243-245.

¹⁴²¹ Sebe’, 34/37.

¹⁴²² ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, III, 355.

¹⁴²³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 267; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, II, 196.

¹⁴²⁴ Şevkî en-Neccâr, “Ustûratu’l-Kille ve’l-Kesra inde’n-Nuhât”, *Mecelletu’d-Dâra*, Riyad, 1985, Yıl: 10, S. 4, s. 110, 114.

أَفْعَلَةٌ أَفْعَلٌ ثُمَّ فَعَلَةٌ / تَمَّتْ أَفْعَالٌ جُمُوعُ الْقِلَّةِ

beytinde dört killet sıygasına işaret etmek üzere جُمُوع kelimesini kullanmasını nasıl açıklarsın? Derim ki: Bu ve benzer kelimelerin Arap dilinde çok olmasıyla. Nitekim جُمُوع kelimesi, hakikî anlamda killet için kullanılan kelimelerdendir. Çünkü bu kelimenin müfredinin killet sıygası yoktur. Tıpkı رَجَال ve قُلُوب kelimelerinin müfredlerinin killet sıygasına sahip olmayışı gibi.”¹⁴²⁵

Killet ve kesret sıygaları birbirlerinin yerine kullanılabildiğine göre killet ve kesret anlamlarına dayanak teşkil eden unsurun ne olduğu, bu anlamların sıyganın kendisine nispet edilmesinin ne kadar doğru olduğu hususu sorgulanmalıdır. Söz konusu istiğna ve mecaz olgularının yanı sıra bir üçüncü husus daha bulunmaktadır. Buna göre دِرْهَم ve دِينَار gibi rubâî mücerred asla sahip kelimelerde killet sıygalarının türetilmesi mümkün değildir.¹⁴²⁶ Söz konusu hususlar dikkate alındığında cem‘u-t-teksîr sıygalarının killet ve kesret şeklinde ikiye ayrılmasının, dilsel gerçeklikle tamamıyla örtüşmeyen bir tasnif olduğu görülmektedir. Nitekim dilsel kullanım söz konusu tasnifin geçerliliğini ortadan kaldırmaktadır.¹⁴²⁷ O halde cem‘u-t-teksîr sıygalarından herhangi birine sahip bir kelimenin killet veya kesret anlamlarını doğrudan sıygasından değil dâhil olduğu dilsel bağlam içinde kazandığını söylemek yerinde olacaktır.¹⁴²⁸ Bu da killet ve kesret hususunda belirleyici unsurun anlam olduğunu göstermektedir. Kahire Arap Dili Akademisi, konuyu birçok kez görüşmüş ve sonuçta “*Arap dilinde çoğul, hangi türden olursa olsun, killet ve kesrete delâlet eder. Bu ikisinden biri karine ile belirlenir.*”¹⁴²⁹ şeklinde karara bağlamıştır.

B. ANLAM ve TARİF-TENKİR

Arap dilinde kelimenin marifelik kazanabilmesi için harf-i tarif (el-) alması veya marife bir kelimeye muzâf olması yeterlidir. Ancak bu özelliklere sahip olan kelime, sözlüksel anlam itibarıyla nekra kalabilmektedir. Bu da kelimenin cümle içinde nekra olarak değerlendirilmesi ve bağlamsal ilişkilerin bu doğrultuda gerçekleşmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu durum, anlamın sıyga üzerindeki etkisini göstermesi ve dolayısıyla

¹⁴²⁵ el-Hudarî, *Hâşiyetu'l-Hudarî alâ Şerhi İbn Akîl*, II, 153.

¹⁴²⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 267.

¹⁴²⁷ Şevkî en-Neccâr, “Ustûratu'l-Kille ve'l-Kesra inde'n-Nuhât”, s. 113-114.

¹⁴²⁸ Mahmûd Süleyman Yâkût, *es-Sarfu't-Ta'limî ve't-Tatbîk fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu'l-Menâr, Kuveyt, 1999, s. 282; Şevkî en-Neccâr, “Ustûratu'l-Kille ve'l-Kesra inde'n-Nuhât”, s. 110.

¹⁴²⁹ Muhammed Şevkî Emîn-İbrahim et-Terzî, *Mecmûatu'l-Karârâtî'l-İlmiyye fi Hamsîne Âmen 1934-1984*, el-Hey'etu'l-Âmme li Şuûni'l-Matâbi', Kahire, 1984, s. 87.

biçimsel unsurun anlamsal unsur karşısındaki edilgenliğini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Arap dilinde مثل ve غير kelimeleri, marife bir kelimeye muzâf olduğunda marifelik kazanmamaktadır.¹⁴³⁰ Bu iki kelimenin, “Marifeye muzâf olmak, kelimeye marifelik kazandırır.” şeklindeki genel kuralın dışında kalmasının nedeni araştırıldığında böyle bir istisnânın bu kelimelerin anlamlarından kaynaklanan bir durumla ilişkilendirildiği görülmektedir. Ebû Ali el-Fârisî’ye göre رأيت غيرك (Senden başkasını gördüm.) cümlesinde غير kelimesinin kapsamına muhatap dışındaki her şey girer. Benzer şekilde رأيت مثلك (Senin benzerini gördüm.) cümlesine göre muhatabın benzerleri sayılamayacak kadar çoktur. Nitekim onun yaratılış açısından benzeri, ahlakça benzeri, makam, ilim ve soy yönlerinden benzerleri olabilir. Bu durum söz konusu iki kelimenin -marife bir kelimeye muzâf olsalar da- anlam itibarıyla nekra olduklarını gösterir.¹⁴³¹

Yukarıdaki ifadelerde söz konusu iki kelimenin tarif-tenkir konusundaki durumlarına ilişkin önemli tespitler bulunmaktadır. Buna göre marifelik ve nekralik, bazen kelimenin sıygası veya lafzına değil manasına bağlı olmaktadır. Kelime, sureten marife ancak anlamca nekra olabilmektedir.¹⁴³² Bu yüzden nahiv kitaplarında lafzen marife bir kelimenin hâl konumunda bulunması durumunda nekra olarak yorumlanması gerektiği ifade edilmiş ve özellikle “lafzen marife” ibaresi kullanılarak bu tür kelimelerin anlamca marife olmayıp sureten marife olduğu vurgulanmıştır.¹⁴³³

Marifelik-nekralik durumunun anlamla ilgili olduğuna ilişkin bir başka husus, lafzî izâfet konusudur. Lafzî izâfette marifeye muzâf olmuş sıfatın da marife olması gerekmektedir. Nitekim biçimsel düzeyde durum böyledir. Diğer bir ifade ile cümlenin yüzey yapısı bunu göstermektedir. Ancak derin yapı, kelimenin marife olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kelime anlamca nekradır. Çünkü bu tür izâfette muzâf konumundaki kelimenin delâleti, herhangi bir belirlilik bildirmemektedir. Nitekim,

(مرفوع رأسه) → مرفوع الرأس

¹⁴³⁰ Bunun tek istisnâsı İbnu's-Serrâc ve Sîrâfî'ye göre, tek bir karşıtı olan marife bir kelimenin olumlanıp karşıtının olumsuzlanması durumunda غير kelimesinin birincinin sıfatı olması durumudur. Örneğin hareket kavramının karşıtı sükûn kavramıdır. Buna göre عليك بالحركة غير السكون cümlesinde hareket kelimesinin sıfatı olan غير kelimesi, söz konusu şartı taşıdığı için İbnu's-Serrâc, Sîrâfî ve Ebû Ali el-Fârisî'ye göre marife kabul edilmiştir. Müberred ise kelimenin hiçbir durumda marifelik kazanmayacağı görüşündedir. Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 148.

¹⁴³¹ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce fi 'İleli'l-Kırââtî's-Seb'*, I, 213.

¹⁴³² Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 150.

¹⁴³³ İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, II, 300-301; Hâlid el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavzîh*, I, 578.

(عَظِيمٌ خُلُقُهُ) → عَظِيمُ الْخُلُقِ
(ضَارِبٌ اللَّصِّ) → ضَارِبُ اللَّصِّ

örneklerinde herhangi bir belirlilik anlamı söz konusu değildir. Bu kelimeler -derin yapıları dikkate alınarak- cümle içinde nekra olarak işlev görmektedir. Buna göre lafzî izâfetin başına رَبُّ kelimesi gelebilmekte, hâl konumunda bulunabilmekte, nekra bir kelimenin sıfatı olabilmekte ve marife yapılmak istendiğinde muzâfın başına tanımlık getirilebilmektedir. Bu özelliklerin tamamı bilindiği üzere nekra kelimelere ait özelliklerdir.¹⁴³⁴

Semantik unsur, ismin sahip olduğu biçimsel özelliklere bakılmaksızın tarif-tenkir hususunda belirleyici olabilmektedir. İsmın biçimsel açıdan marife veya nekra olması, bu noktada bir fark doğurmamaktadır. Nitekim بِأَرْجُلٍ örneğinde olduğu gibi- belirli bir kimseye gönderimde bulunan ve nekra maksûde olarak adlandırılan nekra bir isim, mütekellimin kasdı ve sözünü ona yöneltmesi ile marifelik kazanabilmektedir. Bu da nekra maksûde olan kelimenin nidâ hususunda müfred marife isimler gibi i'râb edilmesi sonucunu doğurmaktadır.¹⁴³⁵

Çalışmanın buraya kadar olan dördüncü bölümünde anlamın gramatik işlevler üzerindeki etkisi sözdizimi ve biçim dizgeleri düzeylerinde hem sözlüksel anlam hem de bağlamsal anlam üzerinden ele alındı. Sözdizimsel düzeyde anlamın sözcüğün i'râb konumu, zamirin mercii ve edatın işlevi üzerindeki belirleyiciliğinin boyutları incelendi. Müşterek sıyganın anlamının belirlenmesi, cem'u't-teksîr sıygalarının killet ve kesret şeklinde ayrılması, fiil sıygalarında zaman unsurunun tespiti gibi biçim dizgesine ait hususlarda semantik unsurun gramatik yapı üzerindeki etkisi üzerinde duruldu. Ayrıca anlamın gramatik kuralın tespiti ve geçerliliği üzerindeki etkisi ile sözün anlam üzerine hamledilmesi olgusu bu bölümde ele alındı.

¹⁴³⁴ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 147-148.

¹⁴³⁵ Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle*, s. 152.

SONUÇ

Sözcüğün kavram ve nesne ile olan ilişkisi göz önüne alındığında varlığın doğada, düşüncede, dilde ve yazıda olmak üzere dört belirlenim düzeyi olduğu görülür. Bunlar farklı varlık alanları olarak anlamın nesnel, zihinsel, dilsel ve yazıdaki boyutlarını temsil eder. Burada yazının dile, dilin zihinsel içeriğe ve zihinsel içeriğin nesne veya olgulara delâlet etmesi söz konusudur. Gösteren-gösterilen ilişkisinin söz konusu olduğu bu süreçte yazı ve dile ait göstergeler toplumsal uzlaşımına dayandığı için farklı insan topluluklarında farklı yazı sistemleri ve farklı söz varlıkları görülür. Zihinsel içerik ve nesneler söz konusu olduğunda ise ortak varlık alanlarına işaret edilir.

Dil; ses, biçim, sözdizimi ve anlam dizgelerinden oluşan bir üst dizge olarak tanımlanmaktadır. Bu dizgelerden ilk üçü sesbirim, biçimbirim ve kuruluşa ilişkin dilsel yapıların işlev alanını meydana getirir. Ayrılmazlık özellikleri ruh ile beden veya bir kâğıdın iki yüzü gibi metaforlarla açıklanan gramatik unsur-semantik unsur karşılığında söz konusu üç dizge gramatik unsur tarafını, diğer dizge ise semantik unsuru temsil etmektedir. Sözcük düzeyinde ele alındığında gramatik unsuru temsil eden üç dizge sözcüğün işlevsel anlamının, anlam dizgesi ise sözcüğün uzlaşımına dayanan sözlüksel anlamı ile kullanıma ait bağlamsal anlamının belirlenim kazandığı alanlardır.

Anlamın tanımlanmasına ilişkin kuramlarda anlamın dışsal, zihinsel ve dilsel boyutlarına vurgu yapılmaktadır. Sözcüğün anlamının onun işaret ettiği nesne veya olgu olarak tanımlanması, dil ile varlık arasında öngörülen bir örtüşmeye ve dilin dünyayı betimlemenin bir aracı olduğu düşüncesine işaret eder. Ancak dilde nesnel gerçeklikleri bulunmayan şeyleri simgeleyen ya da hayali veya soyut şeylere işaret eden sözcüklerin bulunması ve sözcüğün anlamının zaman içinde değişebiliyor olması, anlam ile varlığı özdeş kabul etmenin mümkün olmadığını gösterdiğinden nesnenin gönderge olarak tanımlamasını gerektirmiş ve anlam için farkı bir tanımlama yapma zorunluluğu doğurmuştur. Buna göre anlam, nesne veya olguya değil zihinsel içeriğe denk düşer. Dil ile varlık arasındaki ilişki dolaylı olduğu için sözcük kavrama, kavram da nesneye işaret eder. Bu yaklaşımda dilsel birim-zihinsel içerik ilişkisi sözcük düzeyinde herhangi bir nesneyi temsil etmeyen soyut kavramların varlığıyla cümle düzeyinde de dış gerçeklikle örtüşmeyen dilsel bildirimler üretebilme imkânıyla desteklenir. Anlama ilişkin bu şekilde bir tanımlama dilsel kullanım kavramı üzerinde durmayı gerektirmektedir. Çünkü zihinsel içerik dilsel kullanımlarda belirlenim kazanmakta, sözcük farklı dilsel

bağlamlarda farklı zihinsel içeriklere işaret edebilmektedir. Bu noktada klasik nahiv literatüründe kelimelerin kendi başları ile anlam ifade etmekten uzak olduğu ve anlamın kelimelerin bir araya getirilmesi ile -yani kelam ile- mümkün olduğu yönündeki ifadelerle, kimi modern dilbilimcilerin sözcüğün anlamının onun dil içindeki kullanımı olduğu ve anlamdan değil kullanımdan bahsedilebileceği şeklindeki ifadeleri aynı hususa işaret etmektedir. Bu yaklaşıma göre anlam kelimenin taşıdığı varsayılan imge ile değil bağlamdaki diğer kelimelerle kurduğu ilişkilerin tümü ile tanımlanmalıdır. Bu ilişkileri ortaya koymak dil içi bağlamın çözümlenmesi yoluyla gerçekleşmekte, iç bağlamın çözümlenmesi ise dilin ses, biçim ve sözdizimi düzeylerinde ele alınmasını gerektirmektedir.

Anlamı dilsel ifadenin işaret ettiği hâricî varlık olarak tanımlayan yaklaşım *göndergesel anlama*, anlamı zihinsel içerik olarak kabul eden yaklaşım *kavramsal anlama*, anlamı dil içinde kullanım ve bağlama dayalı olarak açıklayan yaklaşım ise *bağlamsal anlama* vurgu yapmaktadır. Üç bakış açısı bir araya getirildiğinde anlam; *dilsel ifadenin belirli bir bağlamdaki kullanımı, söz sahibinin kasıt ve niyetine bağlı olarak ilettiği kavram ve işaret ettiği şey* olarak tanımlanmaktadır.

Dilbilimsel bir kavram olarak ele alındığında cümle anlamının sözlüksel anlam, işlevsel anlam ve bağlamsal anlamdan oluşan üç temel unsurun bir araya gelmesi ile ortaya çıktığı görülmektedir. Anlamın tanımlanması çabalarında varlık, düşünce ve dil arasındaki geçiş süreçleri, anlam türlerinin ortaya konulması işleminde belirleyici olmaktadır. Buna göre sözcüğün öncelikle dil koyucu tarafından belirlenen ve uzlaşım dayanan bir anlamı vardır. Sonra sözcüğün belirli bağlamlarda ve farklı kullanımlara göre kazandığı anlamlar gelmektedir. Daha sonra ise sözcüğün farklı yapı, birleşim ve kuruluşlarda kazandığı ve ses, biçim ve sözdizimi bileşenlerine ait gramatik işlevler tarafından temsil edilen anlam gelir. Buna göre anlam türleri vaz‘ kavramına bağlı olarak *sözlüksel anlam*, kullanım kavramıyla ilişkili olarak *bağlamsal anlam* ve gramatik işlev kavramından hareketle *işlevsel anlam* olarak tasnif edilir.

Anlam türlerinin ayırt edilmesi, cümle anlamının belirlenmesinde ne ölçüde etkili olduklarını ortaya koymaktadır. Sözcüğün vazedildiği anlamın dışında kullanılabilmesi ve bildirim cümlesinin bazı bağlamlarda istek anlamı kazanması gibi hususlar sözlüksel anlam ile bağlamsal anlam arasındaki ayrımı ortaya koyan hususlardır. Lafzın sözdizimine girmeden önce sahip olduğu anlam olarak ifade edilen sözlüksel anlam ile

sözdizimine girdikten sonra kazandığı anlam olarak tanımlanan işlevsel anlamın ayırt edilmesi ise iki yolla mümkündür. Bunlardan ilkinde dil koyucu tarafından vazedilmemiş ve dolayısıyla sözlüksel anlamları olmayan lafızlarla oluşturulmuş ifadelerde işlevsel anlam incelemesi yapılır. Bu tür ifadeleri oluşturan lafızlar, hangi işlevi yerine getirdiklerini gösterecek belirli konum, yapı ve ses özelliklerine sahiptir. Bu durum işlevsel anlamın sözlüksel anlamdan ayrı bir anlam düzeyi olarak çözümlenmesi imkânını ortaya koyar. Sözlüksel anlam-işlevsel anlam ayrımı, sözlüksel anlama sahip ancak çelişik lafızlarla oluşturulmuş ifadeler üzerinden de ortaya konulabilir. Benzer şekilde sözlüksel anlama sahip ancak muhatap tarafından anlamları bilinmeyen sözcüklerle oluşturulan cümlelerde de işlevsel anlam incelemesi yapılabilmektedir.

Dilsel bir ifadenin semantik açıdan anlamlandırılması; haberî ifadelerde söz ile gerçeklik ilişkisinin kurulması ve gerçekliğe ilişkin bilginin doğruluğunun tespit edilmesi, inşâî ifadelerde ise söz ile ne istendiğinin belirlenip ona göre davranış biçimlerinin geliştirilmesi sürecidir. Anlamın sözlüksel, işlevsel ve bağlamsal boyutları birlikte düşünüldüğünde söz konusu sürecin bu üç anlam türünden herhangi biri olmadan tamamlanamayacağı anlaşılmaktadır. Bu durum işlevsel anlamın ifadenin doğruluk değerinin zorunlu ön koşulu olduğunu göstermektedir. Kelimenin toplumsal uzlaşım yoluyla bilinen sözlüksel anlamı ile sözdizimine girdikten sonra kazandığı işlevsel anlamının, onun diğer kelimelerle, içinde yer aldığı metinle ve sözü çevreleyen dil dışı unsurlarla ilişkisinden doğan bağlamsal anlamı ile birleşmesi sonucunda dilsel ifadenin nihai anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda sözlüksel anlam, işlevsel anlam ve dil içi bağlamdan elde edilen anlamın toplamı için *makâl anlamı*, dil dışı bağlamdan elde edilen anlam için de *makâmî anlam* terimleri kullanılmaktadır. Makâl anlamı ile makâmî anlamın birleşmesi sonucu, sözün nihai anlamı olan *delâîl anlam* ortaya çıkmaktadır.

Arap grameri bakımından bir ifadenin anlamlılık niteliği kazanabilmesi için gramatik doğruluk ve semantik geçerlilik gerekli şartlar olarak kabul edilmiştir. Cümle bilimsel soyutlama amacıyla bileşenlerine ayrıldığında anlamlılığın belirleyicisi olarak üç bileşen ortaya çıkmaktadır. Bunlar sesbilimsel bileşen, anlamsal bileşen ve sözdizimsel bileşendir. Klasik kaynaklarda lafız, mana ve terkip şeklinde ifade edilen bu unsurların ayrı ayrı vurgulanması ile cümle anlamının cümleyi oluşturan sözcüklerin belirli gramatik ve semantik kurallar dahilinde bir araya getirilmesi sonucunda ortaya çıktığı hususunun altı çizilmiş olur. Burada cümle anlamının cümleyi oluşturan

sözcüklerin anlamlarının toplamı olarak tanımlanamayacağı vurgulanmaktadır. Arap dil bilgini ve edebiyat nazariyatçısı Abdulkâhir el-Curcânî'nin dilsel yapıya ilişkin lafız, mana ve nazım şeklindeki çözümlemesi ile çağdaş dilbilimci Noam Chomsky'nin ses bileşeni, anlam bileşeni ve sözdizimsel bileşen ayrımı bu noktada örtüşmektedir. Bu üç unsurdan lafız mananın taşıyıcısı, mana lafzın yükü olup terkip ise bunlar arasındaki bağıntı konumundadır. Nazım, telif, rasf, heyet, tertip, terkip, nakş, binâ, nesc gibi terimlerle işaret edilen sözdizimsel bileşen; dilin bu düzeyinde salt doğruluk yanlışlık kuralları bütünü olarak değil anlamın üreticisi olarak konumlandırılmıştır. Buna göre üretilen anlam cümleyi oluşturan birimlerin vaz' yoluyla kazandıkları anlamın nahiv kurallarının delâletleri ile etkileşimi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Gramatik işlevlerin dayanağını oluşturan nahiv kuralları, önceden belirlenmiş normatif kurallar olmayıp anlamın üretilmesi sürecinde sözü düzenleyen ve sınırsız sayıda cümle oluşturma imkânı sağlayan kurallardır.

Sözdizimsel bileşenin hem lafza hem de anlama bakan yönü vardır. Nahiv bilginleri cümleyi gramatik terkip ve anlamsal terkip olmak üzere iki düzeyde ele almışlardır. Terkibin dil sisteminin onayladığı biçimde gerçekleşmemesi durumunda cümlede anlamlılık ortadan kalkmakta ve cümle geçersiz hale gelmektedir. Sîbeveyh bu durumu "istikâmet" (anlamlılık, düzgünlük) kavramının karşıtı olmak üzere "ihâle" (anlamsızlık, geçersizlik) kavramı ile açıklamıştır. Buna göre müstakim cümle gramatik ve semantik terkibin dil sisteminin onayladığı biçimde belirlendiği cümledir. Muhal cümle ise bunun karşıtıdır. Aralarından herhangi bir bağıntı kurulmadan yan yana dizilen sözcükler veya çelişik sözcüklerin bir araya getirilmesi ile oluşturulan ifadeler anlamsız bir yığın oluşturmaktadır. Sözün mantıksal ve gramatik niteliklerini tespit etmek anlamına gelen ve nahiv bilginleri tarafından dilsel metnin anlaşılması konusunda sistemli bir biçimde takip edilen bu husus, Arap gramerinin başlangıçtan itibaren anlambilimsel olgularla iç içe olduğunu göstermektedir. Nahiv ilmi klasik kaynaklarda anlamı doğru bir biçimde aktarabilmek (te'diyetu'l-ma'nâ) için sözcükler arasında gerçekleşen birleşim (terkîb) niteliklerini bilmek şeklinde tanımlanarak doğrudan anlamla ilişkili olan meânî ve beyân ilmine ait konular nahiv ilmi bütünüünün tamamlayıcısı olarak kabul edilmiştir. Buradan erken dönem nahiv bilginlerinin gramatik çözümlemelerde anlamı aslî bir unsur olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Arap dili üslûplarını tüm yönleri ile çatısı altında bulunduran nahiv ilminden bahsetmek anlamdan bahsetmeyi

zorunlu kılmaktadır. Nitekim ilk nahiv çalışmaları, salt dilbilgisel sınırlar içinde kalmamış, semantik geçerlilik gramatik düzgünlük ile birlikte ele alınmıştır. Bu durum gramatik anlama atfedilen önemi göstermenin yanında anlam-terkip ilişkisinin boyutlarını cümle düzeyinde tanımlama çabasını ifade etmektedir. Bu durum erken dönem nahiv çalışmalarında dilin salt iletişim aracı olarak görülmediğini ve dil-düşünce ilişkisinin takip edildiğini göstermektedir.

Lafız, mana ve terkip bileşenleri birlikte değerlendirildiğinde cümlelerin dayandığı temel anlam belirleyicileri; gramatik işlevler, bu işlevleri yerine getirmek üzere seçilen kelimeler ve gramatik işlevler ile seçilen kelimeler arasındaki semantik bağıntılar olarak ortaya çıkmaktadır. Bu belirleyicileri, gramatik doğruluk, vaz'a uygunluk ve semantik uyum kavramları ile özetlemek mümkündür. Gramatik işlevlerin göz ardı edilmesi bazı düzeylerde cümleyi anlamsız (muhal) kılarken bazılarında sözdizimsel açıdan sorunlu (kabih) hale getirmektedir. Cümlelerin sözdizimsel açıdan sorunlu hale gelmesi, gramatik sürekliliğin (vürûd nahvî) ihlal edilmesi veya cümle unsurlarının dil dizgesinin onayladığı yerde (vaz' nahvî) bulunmaması gibi nedenlerle ortaya çıkmakta ve bu durumda cümle müstakim-kabih olarak nitelendirilmektedir. Gramatik işlevleri yerine getirmekle birlikte bildirimde bulunduğu hususun gerçeklikle uyuşmaması durumunda ise cümle müstakim-kezib olarak nitelendirilmektedir.

Cümleye ilişkin müstakim, kezib ve muhal şeklindeki ayrım, dilin gerçekliği ile dünyanın gerçekliği arasındaki ilişkinin niteliği ve dilin kurallarının dünyanın kurallarından bağımsızlığının sınırları bakımından ele alınmıştır. Dilin kendine özgü gerçekliği yaratma gücüne sahip olduğu ve dilin kuralları ile dünyanın kuralları arasında benzeşmezlik bulunduğu görüşü gramatik fâil-mantıksal fâil ayrımı ve dilin sınırları içinde üretilip herhangi bir gerçekliğe işaret etmeyen cümleler üzerinden temellendirilmiştir. Buna göre cümlede fâil konumundaki bir sözcüğün işaret ettiği varlık dış dünyada eylemin nesnesi olabilmekte, daha önce hiçbir biçimde zihinsel idrake konu olmamış terkipler dilin anlam üretme konusunda sahip olduğu kendine özgü kurallarıyla oluşturulabilmektedir.

Cümlede gramatik doğruluğun dayanağını oluşturan birçok gramatik işlev bulunmaktadır. Bunlardan her birinin cümle anlamı üzerinde etkileri vardır. Cümle anlamının sözlüksel anlam, işlevsel anlam ve bağlamsal anlamın bir araya gelmesi ile

ortaya çıktığı ifade edildiğinde işlevsel anlamın hangi unsurlar üzerinden belirlendiğinin ortaya konulması gerekmektedir.

Gramatik işlevlere ait unsurların başında nahiv ilminde üzerinde önemle durulan i'râb olgusu gelmektedir. İ'râb-anlam ilişkisinin mahiyeti mütekellim ve muhatap açısından farklılık göstermektedir. Mütekellim açısından i'râb alâmeti, anlama tâbi ve anlam tarafından belirlenen konumundadır. Muhatap açısından ise kendisine tâbi olunan ve belirleyen durumundadır. İ'râbın anlam üzerindeki belirleyiciliği klasik nahiv literatüründe anlamın bozulması (fesâd) kavramı üzerinden ele alınmıştır. Buna göre i'râb doğru anlamı temin eden unsur olarak anlamları birbirinden ayırmakta (tefrîk), maksadı açığa çıkarmakta (ibâne), bulanıklığı ortadan kaldırmakta (izâletu'l-lebs) ve muhatap için anlamın anahtarı haline gelmektedir. İ'râbın anlamsal işlevi olduğu ve bazı dilsel bağlamlarda anlamın sadece i'râb üzerinden belirlendiği dilsel bir gerçekliktir. İ'râbın anlamsal işlevi olmadığı yönündeki görüş hem tarihsel hem de yapısal yönlerden kabul edilebilir nitelikte değildir. Ancak dil anlam belirleyicisi olarak i'râb dışında gramatik işlevlere de sahiptir. Anlamın tüm cümlelerde i'râb yoluyla ayırt edildiğini söylemek ve bu işlevi tümüyle i'râb alâmetine yüklemek dilsel gerçeklik ile uyuşmamaktadır. Arap dilinde i'râb alâmetinin açık olmadığı birçok kelime bulunmakta, farklı i'râb konumları için aynı i'râb alâmeti kullanılabilir. Anlam ayırt etme işlevi bu gibi durumlarda i'râb dışındaki unsurlarla gerçekleşmektedir. Arap dilinde terahhus olgusu bağlamında ve itbâ' veya mücâvere uygulamaları çerçevesinde i'râb harekesinin terkedilebildiği, hatta fâile nasb ve mef'ûle ref' harekesinin verilebildiği düşünüldüğünde i'râbı Arap gramerinin tek ve en önemli unsuru kabul etmek mümkün olmayacaktır. Anlam i'râb ile birlikte diğer unsurların bir araya gelmesiyle elde edilmektedir. Anlam ayırt edici unsurların birlikteliğine ilişkin bu durum "tedâfuru'l-karâin" kavramı ile ifade edilmektedir.

İ'râb alâmetinin açık olmadığı ve işlevsel anlam üzerinde diğer unsurların belirleyici olduğu örnekler tedâfuru'l-karâin kavramı üzerinden değerlendirildiğinde - i'râbın temel amacının anlamın ortaya çıkarılması olduğu hususu da göz önüne alınırsa-takdirî i'râb konusunun gerekliliği tartışmaya açık hale gelmektedir. İ'râb dışındaki unsurlar, örneğin maksûr isimlerde veya nefs-i mütekellim yâsına muzâf olmuş kelimelerde, i'râb alâmeti takdirine ihtiyaç bırakmamaktadır. Benzer şekilde mebnî

kelimeler ve cümleler için söz konusu olan mahallî i'râb da anlamın belirlenmiş olması bakımından gerekliliği sorgulanabilir bir uygulama haline gelmektedir

İ'râb açısından genel kullanıma (ittirâd) uygun olmayan ifadelere ilişkin yorum denemelerinde iki farklı yaklaşım sergilendiği görülmektedir. Burada i'râb sorununun iki temel prensip çerçevesinde çözülmeye çalışıldığı söylenebilir. Bunlardan ilki sorunun çözümü için farklı i'râb ihtimalleri üretmek, hazif, atıf ve takdim-tehir gibi gramatik izahlar getirmek ya da sorunu farklı Arap lehçeleri bağlamında ele almaktır. Bu tür yaklaşımları lâfzî yorum olarak nitelendirmek mümkündür. İkincisi ise yapılan gramatik çözümlemeyi mütakellimin kastettiği düşünülen ve diğer i'râb ihtimallerinde bulunmayan bir anlama bağlamaktır. Bu yaklaşım da anlamsal yorum olarak nitelendirilebilir.

Cümlede anlamlılığın belirleyicisi konumundaki gramatik işlevlerden biri rütbedir. Rütbenin anlam belirleme işlevi iki şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan ilkinde rütbe, i'râb konumunu ve dolayısıyla cümle anlamını tamamen değiştirebilen bir unsur olarak ortaya çıkar. Nitekim cümleyi oluşturan ögeler üzerinde hiçbir değişiklik yapılmaksızın sadece yerlerinin değiştirilmesi, cümledeki isnad, tahsis ve ta'lik ilişkilerini değiştirebilmektedir. Rütbenin anlam belirleme işlevi bildirimde önem sırasını gösterme şeklinde de gerçekleşmektedir. Nahiv bilginleri önem verilen unsurun cümlede takdim edildiğini ifade etmişlerdir. Buna göre iki mef'ûl alan bir fiille başlayan dört kelimelik bir cümleden takdim-tehir yoluyla üretilen sekiz ayrı versiyonun her birinde vurgulanan öge değişmektedir. Cümle iletilmek istenen anlama ancak belirli bir tertip ile oluşturulduğunda delâlet etmekte, tertip değiştirildiğinde söz konusu delâlet kaybolmaktadır.

Kelimenin kendisine kıyasla oluşturulduğu soyut kalıp anlamına gelen sıyga cümlede anlamlılığın belirleyicisi konumundaki gramatik işlevlerden bir diğeridir. Sıyga, kelimenin yapısını ifade etmek üzere binâ, bünye, heyet ve vezin gibi terimlerle aynı anlam alanına aittir. Tercih edilen kelimenin türü, aynı kelime türüne ait farklı sıygalar, mezîd harfler, i'râb dışı hareke gibi yapıya ilişkin unsurlar cümle anlamının belirlenmesinde etkili olan unsurlardır. Bu unsurlar tasnif edildiğinde Arap dilinde yapıya ilişkin anlamlı birimler sıyga, suret, levâhık ve zevâid olmak üzere dört düzeyde ele alınmakta ve hepsini ifade etmek üzere biçimbirim terimi kullanılmaktadır. Bu şekilde kelimedenden küçük anlamlı birimlere işaret edilmek suretiyle kelimenin bir dilsel birim

olarak tanımlanmasına ilişkin sorun ortadan kaldırılmış olmaktadır. Biçimbirimin söz konusu dört düzeyinde ortaya çıkan işlevsel anlamlar morfolojik anlamı meydana getirmektedir.

Biçimbirime ilişkin dil olgularından biri işlevsel çok anlamlılık olgusudur. Çok anlamlılık sözlüksel anlam söz konusu olduğunda müşterek, ezdâd ve mecaz gibi olgular yoluyla belirlenim kazanmaktadır. İşlevsel anlam açısından ise çok anlamlılık farklı morfolojik ve sözdizimsel anlamları ifade etmek için ortak biçimbirimler kullanılması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre anlambilim açısından bakıldığında semantik çok anlamlılık, sözdizimsel açıdan ele alındığında sentaktik çok anlamlılık ve morfolojik düzeyde yapısal çok anlamlılıktan söz edilmektedir. Sözdizimsel ve morfolojik düzeylere ait çok anlamlılık türleri, gramatik işlevlerle ilişkili olmaları itibarıyla işlevsel çok anlamlılık üst başlığında ele alınmaktadır. İşlevsel çok anlamlılık biçimbirimin tüm düzeylerinde görülmektedir. Dilde işlevsel çok anlamlılığa sahip olmayan biçimbirim sayısı çok azdır.

İşlevsel çok anlamlılık söz konusu edildiğinde üzerinde durulması gereken gramatik unsurlardan biri edattır. Arap dilinde haber ve inşâ üst başlığında toplanan yirmi dört cümle türünden on dokuzu, edatlarla kurulmaktadır. Arap dilinin cümle yapısının temel unsurlarından biri olan edatın anlam üzerindeki belirleyiciliği, hakkında tartışma olmayan bir husustur. Ancak edatların çoğunun işlevsel çok anlamlılığa sahip olması nedeniyle cümle yapısının edatın farklı anlamlara gelebilecek şekilde yorumlanmasına imkân tanınması durumunda edat, tek başına cümle anlamı üzerinde belirleyici olma özelliğini yitirmektedir. Bu durumda edatın anlamının tespit edilmesi, edat dışındaki unsurlara bağlı hale gelmektedir. Söz konusu unsur sözlüksel anlam, i'râb alâmeti, cümle içindeki bir başka edat, tonlama ve bağlama ilişkin diğer unsurlardan biri olabilmektedir.

Edatın cümle içinde hangi anlamda kullanıldığının tespitine yönelik çabalarda, yorumcunun kullandığı araçlar arasında tonlama ve vakf olguları da bulunmaktadır. Ancak belirtilmelidir ki burada metnin muhatabı açısından bir çıkarım söz konusudur. Bu çıkarımın yapılabilmesi için mütekellimin ifadeyi hangi tonlama ile ve nerede vakf yaparak kullandığının bilinmesi gerekmektedir. Aksi takdirde ifadenin anlamlandırılması için başka unsurlara ihtiyaç duyulacak ve tonlama veya vakfın işlevi tercih edilen i'râb ihtimalini göstermekten ibaret kalacaktır. Bu durum aynı ifadeye ilişkin farklı anlamlandırmaların belki de en önemli nedenini ortaya koymakta ve Kur'ân'ın bazı

âyetlerinin yorumunda birbirine tamamen zıt yorumların ortaya çıkmasının nedenlerinden birini açıklamaktadır. Buradan farklı anlamlandırmalara müsait olan metnin sadece metnin kendisi ile yorumlanmasının ve anlamın metinden ibaret kabul edilmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

Cümlede anlamlılığın belirleyicisi konumundaki diğer gramatik işlevler; tekrar, zamir veya edat yoluyla gerçekleşen rabt olgusu, iki veya daha fazla dilsel ögenin birbirini zorunlu olarak gerektirmesi şeklinde tanımlanan tedâm olgusu, cümle içinde bir birimin belli bir biçiminin, başka bir birimin bununla uyumlu bir biçimini gerektirmesi anlamına gelen mutâbaka olgusu ve sözlü dilde parçalar üstü düzeyi temsil eden tonlama olgusudur. Gramatik bir çözümleme yapmak amacıyla ayrı ayrı değerlendirilen bu işlevler aynı bütüne ait parçalar olarak birbirleri ile ilişki içindedir. Bu ilişki ağı, nahiv ilminin temel görevine dair önemli bir sonucu ortaya koymaktadır. Buna göre nahiv ilmi gramatik işlevleri salt işlev olmak itibarıyla değil anlam üzerindeki etkileri bakımından ele almaktadır. Dolayısıyla nahiv, dilsel metinlerden soyutlanmış bir kurallar dizisi olmayıp metnin hem üretimi hem de yorumlanması süreçlerinde etkin bir sistemdir. Klasik nahiv literatüründe anlam terimine ait farklı kullanımlar da bunu desteklemektedir. Nahiv bilginleri anlam terimini sözlüksel anlam dışında işlevsel anlam için de kullanmışlardır.

Erken dönem nahiv çalışmalarında anlama ilişkin hususların ne ölçüde yer aldığına ve gramatik kural belirleme ve gramatik çözümleme faaliyetlerinde anlama ilişkin hususlara yaklaşım biçiminin ne olduğuna bakıldığında söz konusu çalışmalarda semantik unsurun gramatik işlevler üzerinde açık bir etkisinin olduğu görülmektedir. Bu etki gramatik işlevin tanımında semantik unsurun doğrudan yer alması şeklinde kendini gösterebildiği gibi belirli gramatik işlevlerin tahakkuku için belirli semantik şartların ileri sürülmesi ve anlamı bilmenin gramatik çözümlemenin ön şartı olarak kabul edilmesi şeklinde de ortaya çıkabilmektedir. Buradan gramatik kuralın, anlamdan bağımsız ve anlamın dışında bir gerçekliğe işaret etmediği aksine anlama bağlı ve onunla var olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla gramatik unsur, semantik unsurdan ayrı bir gerçeklik alanı oluşturmamakta ve anlam hem gramatik kural belirleme hem de gramatik çözümleme işlemlerinde belirleyici ve denetleyici rol üstlenmektedir.

Zamirin merciinin belirlenmesi, mübtedâ ve haberin her ikisi de marife veya nekra olduğunda takdim yapıp yapılamayacağı, talep bildiren fiillerin cevabı konumundaki muzâri fiilin cezmedilmesi ve takdimin hangi durumlarda kasr ifade edeceği gibi

sözdizimsel hususlarda olduğu gibi müşterek sıyganın anlamının belirlenmesi, cem‘u’t-teksîr sıygalarının killet ve kesret şeklinde ayrılması, fiil sıygalarında zaman unsurunun belirlenmesi ve ismin marifelik kazanma yolları gibi biçim dizgesine ait hususlarda da semantik unsur, gramatik yapının ve sınırları çizilmek istenen kuralın tespiti ve uygulanması üzerinde belirleyiciliğini devam ettirmektedir. Bu durumun temelinde büyük ölçüde gramatik yapı ile kuralın anlamdan ve bağlamsal unsurlardan soyutlanamaması ve çoğu zaman onlara tâbi olması hususu bulunmaktadır. Dolayısıyla buradan salt sıyganın anlama ulaşmada yeterli olmadığı ve zamana delâlet hususunda hiçbir durumda değişmeyen sabit bir delâletinin bulunmadığı sonucuna ulaşılmakta, sıyganın delâleti üzerinde bağlama ilişkin unsurların etkisinin göz önünde bulundurulması gerektiği ve cem‘u’t-teksîr sıygalarının killet ve kesret şeklinde ikiye ayrılmasının, dilsel gerçeklikle tamamıyla örtüşmeyen bir tasnif olduğu anlaşılmaktadır.

Anlamın gramatik işlevler üzerindeki belirleyiciliği sözlüksel anlam ve bağlamsal anlam düzeylerinde gözlemlenebilmektedir. Edatlar için tüm bağlamlarda geçerli, değişmez bir anlam söz konusu değildir. Sözlüksel anlama sahip bağımsız biçimbirimler olarak tanımlanan kelimelerin belirli bağlamlarda belirli anlamlar yüklenmesi gibi işlevsel anlama sahip bağımlı biçimbirimler olarak tanımlanan edatlar da anlamlarını kullanıldığı bağlamda kazanmaktadır. Edatın anlamını tayin eden husus, cümlede edatla birlikte belirli gramatik ilişkiler kuran kelimelerin sözlüksel anlamları ve cümlenin dâhil olduğu bağlamdır. Cümlenin gramatik yapısında hiçbir değişiklik yapılmadan cümledeki bir kelimenin başka bir kelime ile değiştirilmesi durumunda edatın işlevsel anlamı değişebilmektedir. Bu durum, değiştirim işlemi uygulanan kelimenin sözlüksel anlamından kaynaklanmaktadır. Sözlüksel anlamın tespiti ise çoğu zaman ya dil içi bağlam düzeyinde kendini gösteren sözlüksel anlam ilişkilerine ya da dil dışı bağlama bağlıdır. Bu durumda gramatik çözümleme ve işlevsel anlam dolaylı olarak bağlama bağlı hale gelmektedir.

Nahiv bilginlerinin gramatik kuralın tespiti ve uygulanmasına ilişkin değerlendirmeleri, anlam-gramatik kural ilişkisinde kuralın anlama tâbi olduğu sonucunu ortaya koymaktadır. Kuralın her dilsel bağlamda o bağlamda yer tutan anlamsal unsurlardan bağımsız bir biçimde geçerliliğe sahip olduğu iddiası, beraberinde birçok tevili sahiplenme zorunluluğunu getirmektedir. Nitekim mef‘ûlün veya câr-mecrûrun takdiminin kasr ifade edeceği şeklindeki yorum dilin sınırları içinde oluşturulabilecek çok

sayıdaki örnekle reddedildiğinde söz konusu örneklerin tamamı için ikna edici teviller yapmak güçleşecektir. Mef'ûlün takdim edildiği ancak bağlamın veya sözlüksel anlamın kasra engel olduğu ifadelerde kasrı salt takdime dayandıran görüşe ait bazı teviller, kasrın sözlüksel anlama veya bağlama dayandığı ve takdimin her durumda kasr bildirmediği görüşü karşısında kabul edilebilir nitelikte görünmemektedir.

Anlam-gramatik çözümleme ilişkisinde gramatik yorumun yorumcunun zihinsel ve itikadî geçmişi karşısındaki durumunun ne olduğu sorusu önem arz etmektedir. Gramatik çözümleme farklı anlamlandırmalara müsait olan ifadenin nihai anlamını belirlemede yetersiz kaldığında yorumcu ifadeyi anlamlandırmak için dil dışı unsurlara başvurmaktadır. Burada temel sorun metnin gramatik yapısının farklı çözümlemelere olanak tanınmasıdır. İfadeyi anlamlandırmak için dil dışı unsurlara başvurulması, yorumu yorumcunun zihinsel ve itikadî deneyimlerinin etkisine açık hale getirmektedir. Kur'ân'ın en temel konularından biri olan yaratma konusu etrafında âyetlerdeki bazı ifadelerin i'râb konumları ve gramatik işlevleri üzerinden yapılan değerlendirmelerde birbirine taban tabana zıt anlamlara ulaşmak mümkün olmuştur. Her yorum yorumcunun itikadî duyarlılığına uygun şekilde gerçekleşen farklı bir gramatik çözümlemeye dayanmaktadır. Böylece metnin iç yapısının imkân tanıdığı diğer gramatik çözümlemeler metin dışı gerekçelerle reddedilmekte, gramatik çözümleme farklı anlamların kaynağı olarak konumlandırılırken aslında yorumcunun zihinsel ve itikadî arka planına boyun eğmektedir.

İşlevsel anlam-cümle anlamı ilişkisi üzerine bir inceleme niteliğindeki bu çalışmada; nahiv ilminin gramatik işlev ve kuralları salt işlev ya da kural olmak itibarıyla ele almadığı ortaya konulmuş, nahiv ilminin başlangıçtan itibaren anlamın üretimi ve metnin yorumlanması süreçlerinin merkezinde olduğu ve anlama ilişkin konuların özellikle erken dönem nahiv literatüründe yer aldığı vurgulanmıştır. Bu itibarla çalışma nahiv ilminin temel karakterini ortaya koyma ve belirginleştirme adına yapılan çalışmalara kendi odak noktası açısından bir katkı, bundan sonra yapılacak çalışmalar için ise ele aldığı konunun bütün içindeki yerini göstermesi bakımından bir kapı olabilir. Kanaatimizce nahiv ilmi alanında yapılacak lisansüstü çalışmaların anlam ve metin odaklı olması ve anlam türlerinden her birinin nahiv ilmi ile olan ilişkisinin özellikle erken dönem kaynaklar üzerinden incelenmesi faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abbâs Hasen, *el-Luga ve'n-Nahv beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1966.
-, *en-Nahvu'l-Vâfî*, I-IV, Dâru'l-Maârif, Mısır, ty.
- el-Abbâsî, Ebu'l-Feth Bedruddîn Abdurrahîm b. Abdurrahmân, *Meâhidu't-Tansîs alâ Şevâhidi't-Telhîs*, I-II, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, ty.
- Abduh er-Râcihî, *en-Nahvu'l-Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs Bahs fî Menhec*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiye, İskenderiye, 2008.
-, *Fikhu'l-Luga fî'l-Kutubi'l-Arabiyye*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, ty.
- Abdul'âl Sâlim Mukerram, *el-Kur'ânul-Kerîm ve Eseruhû fî'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, ty.
- Abdulazîz Abduh, *el-Ma'nâ ve'l-Î'râb inde'n-Nahviyyîn ve Nazariyyetu'l-Âmil*, Menşûrâtul-Kitâb ve't-Tevzî' ve'l-Î'lân ve'l-Matâbi', Trablus, 1982.
- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, I-IV, Ta'lik: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Abdulkâdir Abdusseyyid Ahmed, *Vesâilu Emni'l-Lebs fî'n-Nahvi'l-Arabî*, Kahire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 1969.
- Abdulkâdir el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, I-XIII, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1997.
- Abdulkâdir el-Fâsî el-Fihri, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Lisâniyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Müttehîde, Rabat, 2007.
- Abdulkerîm Muhammed el-Es'ad, *el-Vasît fî Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî*, Dâru's-Şevâf, Riyad, 1992.
- Abdulkerîm Mücâhid Abdurrahmân, *ed-Delâletu's-Savtiyye ve'd-Delâletu's-Sarfiyye inde İbn Cinnî*, Buhûs Lugaviyye, ss. 70-89.
- Abdullah Emîn, *el-İştikâk*, Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire, 1956.
- Abdullah Sâlih Ömer, *Zâhiratu'n-Niyâbe fî'l-Arabiyye*, Mustansiriyye Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 1997.
- Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fikh*, Mektebetu'd-Da'veti'l-İslamiyye, Kahire, 1956.
- Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Mantıku'l-Arab fî Ulûmi'l-Lisân*, el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matbaiyye, Cezayir, 2012.

- Abdusselâm el-Meseddî, *et-Tefkîru'l-Lisânî fi'l-Hadâratî'l-Arabiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, Beyrut, 2009.
- Abdusselâm Muhammed Harun, *Mu'cemu Şevâhidi'l-Arabiyye*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, ty.
- Abdusselâm es-Seyyid Hâmid, *eş-Şekl ve'd-Delâle*, Dâru Garib, Kahire, 2002.
- el-'Accâc, Ebu's-Şa'sa' Abdullah b. Ru'be, *Dîvânu'l-'Accâc Rivâyetu Abdulmelik b. Karîb el-Asma'î*, Tahkik: İzzet Hasen, Dâru's-Şarki'l-Arabî, Beyrut, 1995.
- Âdil Fâhûrî, *İlmü'd-Delâle İnde'l-Arab*, Dâru't-Talîa, Beyrut, 1994.
- el-Ahfeş, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, I-II, Tahkik: Hüdâ Mahmûd, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1990.
- Ahmed Afîfî, *Zâhiratu't-Tahfîf fi'n-Nahvi'l-Arabî*, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lubnâniyye, Kahire, 1996.
- Ahmed Arif Hicazî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ fi Dav'i İlmi'l-Lisâniyyâtî'l-Hadîs*, Dâru Ferha, Minye, 2008.
- Ahmed el-Hamlâvî, *Şeze'l-Arf fi Fenni's-Sarf*, Tashih: Hüsnî Abdulcelîl Yûsuf, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2007.
- Ahmed Hdayr Abbâs Ali, *Eseru'l-Karâin fi Tevcîhi'l-Ma'nâ fi Tefsîri'l-Bahri'l-Muhîd*, Kûfe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kufe, 2010.
- Ahmed el-İskenderî, "el-İştikâk min Esmâi'l-A'yân", *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye el-Melekî*, Kahire, 1935, S. 1, ss. 232-268.
- Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut, 2007.
- Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsât Lugaviyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Kırââtih*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2001.
-, *Dirâsetu's-Savti'l-Lugavî*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1976.
-, *el-Bahsu'l-Lugavî inde'l-Hunûd*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1972.
-, *İlmü'd-Dilâle*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1998.
- Ahmed Süleyman Yâkût, *Zâhiratu'l-İ'râb fi'n-Nahvi'l-Arabî ve Tatbîkuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, 1994.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1998.
- Akerson, Fatma Erkman, *Anlam Çeviri Karşılaştırma*, ABC Kitabevi, İstanbul, 1997.
-, *Gösterebilime Giriş*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2016.
- el-'Akkâd, Abbâs Mahmûd, *el-Lugatu's-Şâira*, Nahdatu Mısır, Kahire, 1995.

- Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
-, *Anlabilim Anlabilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yayın Evi, Ankara, 2009.
-, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, I-III, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.
- el-Alevî, Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâzu'l-Mutezammin li Esrâri'l-Belâga ve Ulûmi'l-İ'caz*, I-III, Matbaatu'l-Muktetaf, Mısır, 1332.
- Ali Abdulvâhid Vâfî, *Fıkhu'l-Luga*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, 2015.
-, *İlmü'l-Luga*, Nahdatu Mısır, Kahire, 2004.
- Ali Ebu'l-Mekârim, *Mukavvimâtu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, Dâru Garîb, Kahire, 2007.
- Ali en-Necdî Nâsîf, *Min Kadâyâ el-Luga ve'n-Nahv*, Mektebetu Nahdati Mısır, yy., ty.
- Ali Tefvik el-Hamed, *Mukaddimetu Hurûfi'l-Meânî*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1986.
- el-Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XXX, Tahkik: es-Seyyid Mahmûd Şukrî el-Âlûsî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- el-Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Matbaatu'l-Maârif, Kahire, 1914.
- el-Ammârî, Ali Muhammed Hasen, *Kadıyyetu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ ve Eseruhâ fî Tedvîni'l-Belâgati'l-Arabiyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1999.
- el-Antâkî, Muhammed, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, Dâru's-Şarki'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Aristoteles, *Poetika Şiir Sanatı Üzerine*, Çeviren: Samih Rifat, Can Yayınları, İstanbul, 2016.
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, Tahkik: Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
-, *Kitâbu's-Sînâateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, Tahkik: Abdulmuhsin Süleyman Abdulazîz, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, 2013.
- Asutay, Muhammed Mücahit, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlabiliminin el-Hasâis'teki Temelleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2013.
- el-Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Makâsıdu'n-Nahviyye fî Şerhi Şevâhidi Şurûhi'l-Elfiyye el-Meşhûr bi Şerhi's-Şevâhidi'l-Kübrâ*, I-IV, Tahkik: Ali Muhammed Fâhir vd., Dâru's-Selâm, Kahire, 2010.

- Aysever, R. Levent, “Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2002, c. IX, S. 2, ss. 153-166.
- Başkan, Özcan, *Lengüistik Metodu*, Multilingual, İstanbul, 2003.
- el-Batalyevsî, Abdullah b. Muhammed b. Sîd, *el-Müselles*, I-II, Tahkik: Salâh Mehdî, Dâru'r-Reşîd, Irak, 1981.
- Bergstrasser, Gotthelf, *et-Tatavvuru'n-Nahvî li'l-Lugati'l-Arabiyye*, Yayınlayan: Ramazan Abdu'ttevvâb, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1994.
- el-Berkâvî, Abdulfettâh Abdul'alîm, *Delâletu's-Siyâk beyne't-Turâs ve İlmi'l-Lugati'l-Hadîs*, Dâru'l-Kutub, Kahire, 1991.
- el-Berkûkî, Abdurrahmân, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1986.
- el-Beyzâvî, Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-V, Tahkik: Muhammed Abdurrahmân, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Bişr b. Ebî Hâzîm el-Esedî, *Dîvânu Bişr b. Ebî Hâzîm el-Esedî*, Takdim: Mecîd Tarrâd, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Bloomfield, Leonard, *Language*, Compton Printing, London, 1973.
- Bolay, M. Naci, "Delâlet", *DİA*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, IX, 119-119.
- Bor, İbrahim, *Dil, Düşünce ve Anlam*, Elis Yayınları, Ankara, 2014.
- Brockelmann, Carl, *Fıkhu'l-Lugâti's-Sâmiyye*, Çeviren: Ramazan Abdu'ttevvâb, Câmiatu'r-Riyâd, 1977.
-, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I-VI, Çeviren: Abdulhalîm en-Neccâr, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Şam, 2002.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye li Nazmi'l-Ma'rife fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 2009.
- el-Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyin*, I-IV, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Mektebetu İbn Sînâ, Kahire, 2010.
-, *el-Hayevân*, I-VIII, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1965.
-, *Rasâilu'l-Câhîz*, I-IV, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1964.

- Cem'î el-Ahdar, *el-Lafz ve'l-Ma'nâ fî't-Tefkîri'n-Nakdî ve'l-Belâgî inde'l-Arab*, Menşûrâtü İttihâdî'l-Kuttâbi'l-Arab, Dimaşk, 2001.
- Cerîr b. Atıyye, *Dîvân*, I-II, Şerh: Muhammed b. Habîb, Tahkik: Nu'mân Muhammed Emin Tâhâ, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, Tahkik: 'Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt 1994.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, I-VI, Tahkik: Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, Ankara, 2015.
- Chomsky, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*, The M.I.T. Press, Cambridge Massachusetts, 1965.
-, *Dil ve Zihin*, Çeviren: Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2001.
-, *Syntactic Structures*, Mouton Publishers, Paris, 1957.
- Civelek, Yakup, "Arap Dilinde Üçlemeli/Müselles Kelimelere Dilbilimsel Bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2003, c. XVI, S. 3, ss. 365-371.
-, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.
- el-Cubûrî, Yahyâ, *Şi'ru Abdillâh b. ez-Ziba'râ*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1981.
- el-Curcânî, Abdulkâhir b. Abdirrahmân, *Delâilu'l-İ'câz*, Tahkik: Mahmûd Muhammed Şakir, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, Kahire, 2000.
-, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, Çeviren: Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
-, *Esrâru'l-Belâga*, Tahkik: Mahmûd Muhammed Şakir, Matbaatu'l-Medenî, Kahire, 1991.
-, *el-Cumel*, Tahkik: Ali Haydar, Dimaşk, 1972.
-, *Şerhu'l-Cumel fi'n-Nahv*, Tahkik: Hatice Muhammed Huseyn, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), yy., 1408/1987.
- el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 1985.
-, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli'* (Şerhu'l-Metâli' içinde), I-II, Tahkik: Üsâme es-Sâidî, Süleymanzâde Matbaası, Kum, 1391.
- el-Curcânî, Muhammed b. Ali, *el-İşârât ve't-Tenbihât fî İlmi'l-Belâga*, Tahkik: Abdulkâdir Huseyn, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 1997.

- el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh* I-III, Tahkik: Abdullah Cûlem en-Nibâlî-Beşîr Ahmed el-Umrî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1996.
-, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Tahkik: Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kahire, ty.
- Cündioğlu, Dücan, *Anlamanın Buharlaşması ve Kur'ân*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2013.
-, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2013.
-, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamanın Tarihi*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkik: Halîl Muhyiddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Demir, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2008.
- ed-Desûkî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Hâşiye ale't-Tezhîb* (et-Tezhîb Şerhu't-Tezhîb içinde), Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1936.
- Diderot, Denis, *Sağır ve Dilsizler Üzerine Mektup*, (Körler Üzerine Mektup ile birlikte), Çeviren: Dumrul Cemgil, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.
- Dîvânü İmri'i'l-Kays ve Mulhakâtuhû bi Şerhi Ebî Saîd es-Sükkerî*, I-III, Tahkik: Enver 'Aylân Ebû Süveylim-Muhammed Ali eş-Şevâbike, Merkezi Zâhid li't-Turâs ve'l-Târîh, el-'Ayn, 2000.
- Durmuş, İsmail, "Nahiv", *DİA*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006, XXXII, 300-306.
- Ebû Ali el-Fârisî, el-Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *el-Hucce fî 'İleli'l-Kırââtî's-Seb'*, I-IV, Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
-, *el-İzâhu'l-'Adudî*, Tahkik: Hasen Şâzelî Ferhûd, Riyad, 1969.
-, *el-Mesâilu'l-Askeriyyât fi'n-Nahvi'l-Arabî*, Tahkik: Ali Câbir el-Mansûrî, Matbaatu Câmiati Bağdâd, Bağdat, 1982.
-, *el-Mesâilu'l-Mensûra*, Tahkik: Şerîf Abdulkerîm en-Neccâr, Dâru Ammâr, Amman, 2004.
-, *et-Ta'lîka alâ Kitâbi Sîbeveyh*, I-VI, Tahkik: İvaz b. Hamed el-Kûzî, Matbaatu'l-Emâne, Kahire, 1990.

- Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, I-VIII, Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
-, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-Arab*, I-V, Tahkik: Receb Osman Muhammed-Ramazan Abduttevvâb, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1998.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, I-X, Tahkik: Vedâd el-Kâdî, Dâru Sâdır, Beyrut, 1988.
-, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, I-III, Tahkik: Heysem Halife, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2011.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I-II, Tahkik: Fuad Sezgin, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, ty.
- Ebu'l-Esved ed-Duelî, *Dîvân*, Hazırlayan: Ebû Saîd el-Hasen es-Sükkerî, Tahkik: Muhammed Hasen Âl Yâsîn, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, 1998.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-VIII, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1993.
- el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbu'l-Ezdâd*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1982.
-, *İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I-II, Tahkik: Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan, Matbûâtu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dimaşk, 1971.
- el-Enbârî, Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Beyân fî Garîbi İ'râbi'l-Kur'ân*, I-II, Tahkik: Tâhâ Abdulhamid Tâhâ, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1980.
-, *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, Tahkik: İbrahim es-Sâmerrâî, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün, 1985.
-, *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, I-II, Dâru't-Talâi', Kahire, 2009.
-, *Esrâru'l-Arabiyye*, Tahkik: Muhammed Behcet el-Baytâr, Matbûâtu'l-Mecmai'l-İlmî, Dimaşk, ty.
- el-Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen, *Şehu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, I-IV, Tashih: Yûsuf Hasen Ömer, Menşûrâtu Câmiati Kâryûnus, Bingazi, 1996.
-, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, I-III, Tahkik: Muhammed Nûr el-Hasen vd.; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luga*, I-XV, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun-Muhammed Ali en-Neccâr, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire, ty.

- Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, Dâru'l-Furkân, İrbid, 1997, 2010.
- el-Fâhîrî, Sâlih Selim Abdulkâdir, *ed-Delâletu's-Savtiyye fi'l-Lugati'l-Arabiyye*, el-Mektebu'l-Arabiyyu'l-Hadîs, İskenderiye, ty.
- Fahruddîn Kabâve, *et-Tahlîlu'n-Nahvî Usûluhû ve Edilletuhû*, eş-Şeriketu'l-Mısriyye, Kahire, 2002.
- el-Fâkihî, Abdullah b. Ahmed en-Nahvî, *Şerhu Kitâbi'l-Hudûd fi'n-Nahv*, Tahkik: el-Mütevellî Ramazan Ecmed ed-Dümeiryî, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1993.
- Fâyiz ed-Dâye, *İlmü'd-Delâleti'l-Arabî en-Nazariyye ve't-Tatbîk*, Dâru'l-Fikr, Şam, 1996.
- Fazlıoğlu, Şükrân, "Vaz'", *DİA*, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, XLII, 576-578.
- Felish, Henry, *el-Arabiyyetu'l-Fushâ Dirâse fi'l-Binâi'l-Lugavî*, Çeviren: Abdussabûr Şahin, Mektebetu's-Şebâb, Kahire, ty.
- el-Ferazdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib, *Dîvânu'l-Ferazdak*, Takdim: Ali Hasen Fâ'ûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerriyyâ Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, I-III, Tahkik: Ahmed Yûsuf Necati-Muhammed Ali en-Neccâr, el-Hey'etu'l-Âmme'l-Mısriyye li'l-Kitâb, Kahire, 1980.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru zevî't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-VI, el-Mektebetu'l-Âlemiyye, Beyrut, ty.
- Fuâd Hannâ Tarazî, *el-İştikâk*, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut, 2005.
-, *Fî Usûli'l-Luga ve'n-Nahv*, Matbaatu Dâri'l-Kutub, Beyrut, ty.
- Fück, Johann, *el-Arabiyye Dirâsât fi'l-Luga ve'l-Lehecât ve'l-Esâlîb*, Çeviren: Ramazan Abduttevvâb, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1980.
- el-Galâyînî, Mustafa, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, I-III, Tahkik: Abdulmun'im Hafâce, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1987.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, Tahkik: İnsaf Ramazan, Dâru Kuteybe, Dimaşk, 2003.
-, *Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık*, Şerh: Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
-, *Mihakku'n-Nazar*, (et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ile birlikte), Tahkik: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 1970.
-, *Anlama Belirsizlik ve Çok Anlamlılık*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999.

- Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, Çeviren: Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 1999.
- Güler, İsmail, "Arap Belâgatında Biçim ve Anlam Tartışmaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2001, c. X, S. 2, ss. 135-144.
- Gündüzöz, Soner, *Arapça'da Kelime Türetimi Kavramlar Kuramlar Kurumlar*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun, 2005.
-, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu*, Etüt Yayınları, Samsun, 2011.
- Gürkan, Nejdet, "Arapça'da El Takısı ve Fonksiyonları", *EKEV Akademi Dergisi*, 2004, Yıl: 8, S. 18, ss. 357-374.
- Hâdî Nehr, *es-Sarfu'l-Vâfi Dirâsât Vasfîyye Tatbîkiyye*, Âlemu'l-Kutubi'l-Hadîs, İrbid, 2010.
-, *İlmü'd-Delâle et-Tatbîkî fi't-Turâsi'l-Arabî*, Dâru'l-Emel, İrbid, 2007.
- el-Halebî, es-Semîn, *ed-Dürri'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, I-XI, Tahkik: Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1987.
- Hâlid el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavzîh ev et-Tasrîh bi Mazmûni't-Tavzîh fi'n-Nahv*, I-III, Tahkik: Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Halîl Ahmed Amâyira, *el-Mesâfe beyne't-Tanzîri'n-Nahvî ve't-Tatbîki'l-Lugavî*, Dâru Vâil, Amman, 2004.
- el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *el-Cumel fi'n-Nahv*, Tahkik: Fahrüddîn Kabâve, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1985.
-, *Kitâbu'l-Ayn*, I-VIII, Tahkik: Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Mektebetu'l-Hilâl, yy., ty.
- Halîl İbrahim Atıyye, *Fi'l-Bahsi's-Savtî inde'l-Arab*, Menşûrâtü Dâri'l-Câhîz, Bağdat, 1983.
- Hamâde Muhammed Abdulfettâh, *el-Musâhabetu'l-Lugaviyye ve Eseruhâ fî Tahdîdi'd-Delâle fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ezher Üniversitesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 2007.
- el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, I-IIIV, Tahkik: İhsan Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993.
- el-Hansâ, Ümmü Amr Tûmâdır b. Amr, *Dîvânu'l-Hansâ'*, Tahkik: İbrahim İvazayn, Matbaatu's-Saâde, yy., 1985.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, (Selâsu Rasâil fî İ'câzi'l-Kur'ân içinde) Tahkik: Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Selam, Dâru'l-Maârif, Kahire, 2008.
- el-Herevî, Ali b. Muhammed, *el-Üzhiyye fî İmi'l-Hurûf*, Tahkik: Abdulmuîn el-Mellûhî, Matbûâtu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dimaşk, 1993.

- Hilmi Halîl, *el-Kelime Dirâse Lugaviyye Mu‘cemiyye*, Dâru'l-Ma‘rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, 1998.
- el-Hudârî, Muhammed b. Mustafa, *Hâşiyetu'l-Hudârî alâ Şerhi İbn Akîl alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, I-II, Tashih: Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ‘î, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003.
- Huseyn Cum‘a, *Cemâliyyetu'l-Haber ve'l-İnşâ*, Mebnşûrâtu İttihâdi'l-Küttâbi'l-Arab, Dımaşk, 2005.
- Hyman, Stanley E., *en-Nakdu'l-Edebî ve Medârisuhu'l-Hadîse*, I-II, Çeviren: İhsan Abbâs-Muhammed Yûsuf Necm, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1958.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullah, *el-Müsâid alâ Teshîli'l-Fevâid*, I-IV, Tahkik: Muhammed Kâmil Berekât, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1980.
-, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, I-II, Tahkik: İmîl Bedî Ya‘kûb, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- İbn ‘Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Eleyse's-Subhu bi Karîb et-Ta‘lîmu'l-Arabî el-İslâmî*, Dâru's-Selâm, Kahire, 2006.
-, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Edebiyye li Şerhi'l-Merzûkî alâ Dîvânî'l-Hamâse li Ebî Temmâm*, Tahkik: Yâsir Hâmid el-Mutayrî, Mektebetu Dâri'l-Minhâc, Riyad, 1429.
- İbn Atıyye, Abdullah b. Gâlib el-Endelusî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-V, Tahkik: Hânî el-Hâc, Dâru't-Tevfîkiyye li't-Turâs, Kahire, 2001.
- İbn Berrî, Ebû Muhammed Abdullah el-Mısırî, *et-Tenbîh ve'l-Îzâh ammâ Vaka‘a fi's-Sihâh*, I-VI, Tahkik: Mustafa Hicâzî-Ali en-Necdî Nâsîf, el-Hey‘etu'l-Mısriyyetu'-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1980.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Fesr Şerhu İbn Cinnî el-Kebîr alâ Dîvânî'l-Mütenebbî*, Tahkik: Rıza Receb, Dâru'l-Yenâbî‘, Dımaşk, 2004.
-, *el-Hasâis*, I-III, Tahkik: Muhamed Ali en-Neccâr, el-Hey‘etu'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, Kahire, 2006.
-, *el-Luma‘ fi'l-Arabiyye*, Tahkik: Semîh Ebû Muğlî, Dâru Mecdlâvî li'n-Neşr, Amman, 1988.
-, *el-Muhteseb fî Tebyîni Şevâzzi'l-Kirâ‘ât ve'l-Îzâh anhâ*, I-II, Tahkik: Ali en-Necdî Nâsîf-Abdulhalim en-Neccâr, Dâru Sezgin, 1986.
-, *Sirru Sinâ‘ati'l-Î‘râb*, I-II, Tahkik: Hasen Hindâvî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1993.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheratu'l-Luga*, I-III, Tahkik: Remzi Münir Ba‘lebekkî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.

- İbn Ebi'r-Rebî', Ebu'l-Huseyn Ubeydullah b. Ahmed el-İşbilî, *el-Basît fî Şerhi Cumeli'z-Zeccâcî*, I-II, Tahkik: Ayyâd b. İd es-Sebîî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arab fî Kelâmihâ*, Tahkik: Ömer Fâruk et-Tabbâ', Mektebetu'l-Maârif, Beyrut, 1993.
-, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*, I-VI, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, yy., 1979.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân, *el-Mukaddime*, Yayınlayan: Heysem Cum'a Hilâl, Dâru Mektebeti'l-Maârif, Beyrut, 2015.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed, *Kitâbu't-Târikıyye fî İ'râbi Selâsîne Sûre mine'l-Mufasssal bi Şerhi Meânî Kulli Harfin ve Telhîsi Fırûhihi*, Tahkik: Muhammed Fehmî Ömer, Mektebetu Dâri'z-Zemân, Medine, 2006.
- İbn Harûf, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-İşbilî, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, I-II, Tahkik: Selvâ Muhammed Ömer Arab, Câmîatu Ummu'l-Kurâ, Mekke, 1419.
-, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh Tenkîhu'l-Elbâb fî Şerhi Gavâmızı'l-Kitâb*, Tahkik: Halife Muhamed Halife Budeyrî, Menşûrâtı Kulliyeti'd-Da'veti'l-İslâmiyye, Trablus, 1995.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelusî, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye*, Tahkik: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- İbn Hicce el-Hamevî, Takıyyuddîn Ebû Bekr, *Hızânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, I-II, Şerh: İsam Şa'îtû, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, 1987.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, I-IV, (Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid'in el-Uddetu's-Sâlik'i ile birlikte), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, ty.
-, *Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-E'ârîb*, I-II, Tahkik, Mâzin el-Mübarek-Muhammed Ali, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1964.
-, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, (Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd'in Sebîlu'l-Hudâ bi Tahkîki Şerhi Katri'n-Nedâ'sı ile birlikte), el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Kahire, 1966.
-, *Şerhu Şüzûri'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-Arab*, (Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid'in Müntehe'l-Ereb'i ile birlikte), Dâru't-Talâî', Kahire, 2004.

- İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâi'ü'l-Fevâid*, I-V, Tahkik: Ali b. Muhammed el-İmrân, Dâru Âlemi'l-Fevâid, yy., ty.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Edebu'l-Kâtib*, Tahkik: Muhammed ed-Dâlî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, ty.
-, *eş-Şi'r ve's-Şuarâ*, I-II, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty.
-, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, Tahkik: es-Seyyid Ahmed Sakr, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, 1973.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Ceyyânî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, I-IV, Tahkik: Abdulmun'im Ahmed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Mekke, 1982.
-, *Şerhu't-Teshîl Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmîlu'l-Makâsîd*, I-III, Tahkik: Muhammed Abdulkâdir Atâ-Târik Fethi es-Seyyid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
-, *Şevâhidu't-Tavzîh ve't-Tashîh li Müşkilâtî'l-Câmii's-Sahîh*, Tahkik: Tâhâ Muhsin, Mektebetu İbn Teymiyye, yy., 1413.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdir, Beyrut, ty.
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayrevânî, *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihî ve Nakdihî*, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1981.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, I-V, Tahkik: Halîl İbrahim Ceffâl, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1996.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Huseyn b. Abdillâh, *Mantiku'l-Meşrikiyyîn*, (el-Kasîdetu'l-Müzdevece fi'l-Mantık ile birlikte), el-Mektebetu'l-Selefiyye, Kahire, 1910.
- İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982.
- İbn Usfûr, Ebu'l-Hasen Ali b. Mü'min el-İşbilî, *Darâiru's-Şi'r*, Tahkik: es-Seyyid İbrahim Muhammed, Dâru'l-Endelus, yy., 1980,
-, *el-Mumti' fî't-Tasrîf*, I-II, Tahkik: Fahrüddîn Kabâve, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987.
-, *el-Mukarrib*, I-II, Tahkik: Ahmed Abdussettâr el-Cevârî-Abdullah el-Cubûrî, yy., 1972.
-, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî eş-Şerhu'l-Kebîr*, I-II, Tahkik: Sâhib Ebû Cenâh, Kahire, 1971.
- İbn Vellâd, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Müberred*, Tahkik: Zuheyr Abdulmuhsin Sultan, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1996.

- İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn, *Şerhu'l-Mufasssal*, I-IV, Tahkik: Ahmed es-Seyyid Ahmed-İsmail Abdulcevvâd Abdulganî, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, ty.
-, *Şerhu'l-Mülûkî fi't-Tasrîf*, Tahkik: Fahrüddîn Kabâve, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Halep, 1973.
- İbn Ya'kûb el-Mağribî, *Mevâhibu'l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kirâ'âtî'l-Aşr*, I-II, Tahkik: Ali Muhammed ed-Dabbâğ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- İbnu'l-Esîr, Zıyâuddîn Nasrullah b. Muhammed, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, I-IV, Takdim: Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, ty.
- İbnu'l-Habbâz, Ahmed b. el-Huseyn, *Tevcîhu'l-Luma'*, Tahkik: Fâyiz Zeki Muhammed Diyâb, Dâru's-Selâm, Kahire, 2007.
- İbnu'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Murtecel fî Şerhi'l-Cumel*, Tahkik: Ali Haydar, Dimaşk, 1972.
- İbnu'l-Kattâ', Ebu'l-Kâsım Ali b. Cafer, *Ebniyetu'l-Esmâ' ve'l-Ef'âl ve'l-Masâdir*, Tahkik: Ahmed Muhammed Abdüddâim, Matbaatu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1999.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I-III, Tahkik: Abdülhuseyn el-Fetelî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- İbnu's-Şecerî, Ebu's-Saâdât Zıyâuddîn Hibetullah b. Ali, *el-Emâlî*, I-III, Tahkik: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1992.
- İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, Kahire, 1984.
-, *el-Asvâtu'l-Lugaviyye*, Mektebetu Nahdati Mısır, yy., ty.
-, *Min Esrâri'l-Luga*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, Kahire, 1978.
- İbrahim İvaz Huseyn, *Dilâletu Hurûfi'l-Meânî fî Kur'âni'l-Kerîm Beyne's-Siyâk ve Tahdîdi'n-Nuhât*, Kahire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 2006.
- İbrahim Mustafa, *İhyâu'n-Nahv*, Mektebetu'l-Âdab, Kahire, 2013.
- el-İclî, Ebu'n-Necm el-Fadl b. Kudâme, *Dîvân*, Tahkik: Muhammed Edîb Abdolvâhid Cumrân, Matbûatu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dimaşk, 2006.
- İdris Makbûl, *Sîbeveyh Mu'teziliyyen Hafriyyât fî Metafizikya en-Nahvi'l-Arabî*, el-Merkezu'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, Beyrut, 2015.

- İhsan Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî inde'l-Arab Nakdu's-Şi'r mine'l-Karni's-Sânî hatte'l-Karni's-Sâmini'l-Hicrî*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1983.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006.
- İlyâ el-Hâvî, *Şerhu Dîvânî'l-Ferazdak*, I-II, Menşûrâtü Dâri'l-Kitâbi'l-Lubnânî, Beyrut, 1983.
- İmer, Kâmile-Kocaman, Ahmet-Özsoy, A. Sumru, *Dilbilim Sözlüğü*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2013.
- İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Şevâhidi'l-Lugati'l-Arabiyye*, I-XIV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
-, *Fıkhu'l-Lugati'l-Arabiyye ve Hasâisuhâ*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1982.
- İmîl Bedî' Ya'kûb-Mişel 'Âsî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî'l-Luga ve'l-Edeb*, I-II, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.
- İmruülkays b. Hucr, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris, *Dîvân*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty.
- İ'râbu'l-Kur'ân el-Mensûb ile'z-Zeccâc*, I-III, Tahkik: İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, Kahire, ty.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn, *Kitâbu'l-Eğânî*, I-XX, Tashih: Ahmed b. Emîn eş-Şinkîtî, Matbaatu't-Tekaddüm, Mısır, ty.
- el-İsferâyînî, Tâcuddîn Muhammad b. Ahmed, *el-Lubâb fî İlmi'l-İ'râb*, Tahkik: Şevkî el-Maarrî, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut, 1996.
- el-İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen, *el-Kevkebu'd-Dürrî fîmâ Yeteharracu mine'l-Usûli'n-Nahviyye mine'l-Furûi'l-Fıkhiyye*, Tahkik: Muhammed Hasen Avvâd, Dâru Ammâr, Amman, 1985.
- el-Kartâcennî, Henûddîn Hâzim b. Muhammed, *Minhâcu'l-Bulegâ ve Sirâcu'l-Udebâ*, Tahkik: Muhammed el-Habîb, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Tunus, 2008.
- el-Kastallânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *Letâifu'l-İşârât li Funûni'l-Kırâ'ât*, I-X, Mecmau'l-Melik Fehd li Tîbâati'l-Mushafi's-Şerîf, Medine, 1434.
- Kaya, Mustafa, *Arap Dili Fonetigi: Ses-Anlam İlişkisi*, Erzurum, 2011.
- el-Kazvînî, el-Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, Tahkik: İbrahim Şemsuddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
-, *et-Telhîs fî Ulûmi'l-Belâga*, Şerh: Abdurrahmân el-Berkûkî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy., 1904.

- el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ, *el-Küllîyyât*, Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1993.
- Kelimât li Kâsım Bek Emîn*, Matbaatu'l-Cerîde, Mısır, 1908.
- Kemâl Bısr, *et-Tefkîru'l-Lugavî beyne'l-Kadîm ve'l-Cedîd*, Dâru Garîb, Kahire, 2005.
-, *İlmu'l-Asvât*, Dâru Garîb, Kahire, 2000.
- Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları*, Onur Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi, Ankara, 1986.
- Kocaman, Ahmet, “Uygulamalı Dilbilim”, *Dilbilim Araştırmalı Dergisi*, 1998, ss. 101-106.
- Korkmaz, Zeynep, *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017.
- Krishnamurthy, Ramesh, “Collocations”, *Encyclopedia of Language and Linguistics*, I-XIV, Elsevier, 2005, II, 596-600.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı, Konya, 1969.
- Lebîd b. Rabîa, Ebû Akîl Lebîd b. Rabîa b. Mâlik b. Cafer el-Amirî, *Dîvânu Lebîd b. Rabîa*, Şerh: et-Tûsî, Takdim: Hanâ Nasr el-Hittî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1993.
- Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1996.
- el-Lugavî, Ebu't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu Nahdati Mısır, Kahire, 1955.
- Luvîş Şeyho, Rızkullah b. Yûsuf el-Yesû'î, *Enîsu'l-Cülesâ fî Şerhi Dîvânî'l-Hansâ*, Matbaatu'l-Katolikiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'îyyîn, Beyrut, 1896.
-, *Kitâbu Şuarâi'n-Nasrâniyye*, Matbaatu'l-Âbâ' el-Mürselîn el-Yesû'îyyîn, Beyrut, 1890-1891.
- Lyons, John, *el-Luga ve'l-Ma'nâ ve's-Siyâk*, Çeviren: Abbâs Sâdık el-Vehhâb, Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, Bağdat, 1987.
-, *İlmu'd-Delâle el-Faslân et-Tâsi' ve'l-Âşir min Kitâbi Mukaddime fî İlmi'l-Lugati'n-Nazarî*, Çeviren: Mecîd Abdulhalîm el-Mâşita-Halîm Huseyn Fâlih-Kâzım Huseyn Bâkır, Matbaatu Câmiati'l-Basra, 1980.
-, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, Çeviren: Ahmet Kocaman, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
-, *Nazariyyetu Chomsky el-Lugaviyye*, Çeviren: Hilmi Halîl, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, 2016.
-, *Semantics Volume 1-2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

- el-Maarî, Ebu'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh, *Şerhu Dîvânî Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, I-IV, Tahkik: Abdülmecid Deyyâb, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1992.
- Mahmûd Ahmed Nahle, *et-Ta'rîf ve't-Tenkîr beyne'd-Delâle ve's-Şekl*, Dâru't-Teennî, yy., 1997.
- Mahmûd Fehmi Hicâzî, *Medhal ilâ İlmi'l-Luga*, Dâru Kubâ, Kahire, ty.
-, *Ususu İlmi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Dâru's-Sekâfe, Kahire, 2003.
- Mahmûd Hasen el-Câsim, *Te'vîlu'n-Nassi'l-Kur'ânî ve Kadâya'n-Nahv*, Dâru'l-Fikr, Dîmaşk, 2010.
- Mahmûd es-Sa'ran, *İmu'l-Luga Mukaddime li'l-Kârii'l-Arabî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 2013.
- Mahmûd Süleyman Yâkût, *es-Sarfu't-Ta'lîmî ve't-Tatbîk fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Mektebetu'l-Menâr, Kuveyt, 1999.
- Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî fî Dav'i İlmi'd-Delâle*, Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, Kahire, 2005.
- el-Mâlikî, Ahmed b. Abdinnûr, *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfu'l-Meânî*, Tahkik: Ahmed Muhammed el-Harrât, Matbûâtü Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dîmaşk, ty.
- Ma'n b. Evs, Ma'n b. Evs b. Nasr b. Ziyâd el-Mûzenî, *Dîvân*, Tahkik: Nûrî Hamûdî el-Kaysî-Hâtîm Sâlih, Matbaatu Dâri'l-Câhîz, Bağdat, 1977.
- Martinet, André, *İşlevsel Genel Dilbilim*, Çeviren: Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 1998.
- Mâzin el-Mubârek, *Nahve Va'yin Lugavî*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1979.
- Mecdî Vehbe-Kâmil Mühendis, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Arabiyye fi'l-Luga ve'l-Edeb*, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 1984.
- Mehdî Es'ad Arâr, *Cedelu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ Dirâse fî Delâleti'l-Kelîmeti'l-Arabiyye*, Dâru Vâil, Amman, 2002.
- Mehdî el-Mahzûmî, *Fi'n-Nahvi'l-Arabî Nakd ve Tevcîh*, Dâru'r-Râidî'l-Arabî, Beyrut, 1986.
-, *Medresetu'l-Kûfe ve Menheceuhâ fî Dirâseti'l-Luga ve'n-Nahv*, Matbaatu Mustafa Bâbî el-Halebî, Mısır, 1958.
- Mehmed Zihni, *el-Kavlu'l-Ceyyid fî Şerhi Ebyâtî't-Telhîs ve Şerhayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, ty.
- Menkûr Abdulcelîl, *İlmu'd-Delâle*, İttihâdu'l-Küttâbî'l-Arab, Dîmaşk, 2001.
- el-Mersafî, Seyyid b. Ali, *Rağbetu'l-Âmil min Kitâbî'l-Kâmil*, I-VIII, Matbaatu'n-Nahda, Mısır, 1927.

- el-Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*, Tahkik: Ahmed Emîn-Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1991.
- el-Mesîrî, Munîr Mahmûd, *Delâlatu't-Takdîm ve't-Te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 2005.
- el-Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed, *Mecmau'l-Emsâl*, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, 1955.
- el-Mufaddal ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'îlâ, *el-Mufaddaliyyât*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty.
- Muhammed Ahmed Hudayr, *el-Edevâtun-Nahviyye ve Delâlatuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısıryye, Kahire, 2001.
-, *et-Terkîb ve'd-Delâle ve's-Siyâk*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısıryye, Kahire, 2005.
- Muhammed Dâvud, *el-Arabiyye ve İlmu'l-Lugati'l-Hadîs*, Dâru Garib, Kahire, 2001.
- Muhammed Ferîd Abdullah, *es-Savtu'l-Lugavî ve Delâlatuhâ*, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, 2008.
- Muhammed Ganîmî Hilâl, *el-Mevâkıfu'l-Edebiyye*, Nahdatu Mısır, yy., ty.
- Muhammed Halîfe ed-Dennâ', "Temmâm Hassân Muessilen li't-Turâsi'l-Lugavî", *Temmâm Hassân Râiden Lugaviyyen içinde*, haz: Abdurrahmân Hasen el-Ârif, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2002.
- Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-Arabiyye*, Dâru Garîb, Kahire, 2003.
-, *el-Alâmetu'l-Î'râbiyye fi'l-Cümle beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru Garîb, Kahire, 2001.
-, *en-Nahv ve'd-Delâle*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 2000.
-, *Lugatu's-Şi'r Dirâse fi'd-Darûrati's-Şi'riyye*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1996.
-, *Mine'l-Enmâti't-Tahvîliyye fi'n-Nahvi'l-Arabî*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1990.
- Muhammed Hasen Abdulazîz, *el-Musâhabe fi't-Ta'bîrî'l-Lugavî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1990.
- Muhammed Hasen Bâkellâ vd., *A Dictionary of Modern Linguistic Terms*, Librairie du Liban, Beirut, 1983.
- Muhammed Hasen Bâkellâ vd., *Mu'cemu Mustalahâtî İlmi'l-Lugati'l-Hadîs*, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 1983.
- Muhammed İbrahim Ubâde, *el-Cumletu'l-Arabiyye Mukevvenâtuhâ Envâuhâ Tahlîluhâ*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, ty.

-, *Mu‘cemu Mustalahâtî'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Arûz ve'l-Kâfiye*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2011.
- Muhammed el-Mubârek, *Fıkhü'l-Luga ve Hasâisu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Fikr, yy., ty.
- Muhammed Semîr Necîb, *Mu‘cemu'l-Mustalahâtî'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1985.
- Muhammed Şevkî Emîn-İbrahim et-Terzî, *Mecmûatu'l-Karârâtî'l-İlmiyye fî Hamsîne Âmen 1934-1984*, el-Hey'etu'l-Âmme li Şuûni'l-Matâbi', Kahire, 1984.
- Muhammed Yûnus Ali, *el-Ma‘nâ ve Zılâlu'l-Ma‘nâ*, Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Bingazi, 2006.
- el-Murâdî, Bedruddîn el-Hasen b. Kâsım, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*, Tahkik: Fahrudîn Kabâve-Nedim Fâdıl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
-, *Tavzîhu'l-Makâsıd ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, I-VI, Tahkik: Abdurrahmân Ali Süleyman, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 2001.
- Mustafa Humeyde, *Nizâmu'l-İrtibât ve'r-Rabt fî Terkîbi'l-Cumleti'l-Arabiyye*, Mektebetu Lubnan Nâşirûn, Beyrut, 1997.
- Mustafa Nâsıf, *Nazariyyetu'l-Ma‘nâ fî'n-Nakdi'l-Arabî*, Dâru'l-Endelus, Beyrut, ty.
- el-Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, I-IV, Tahkik: Muhammed Abdulhâlık Udayme, Kahire, 1994.
-, *el-Kâmil fî'l-Luga ve'l-Edeb*, I-IV, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1997.
- Mücellî Muhammed Ahmed Kerîrî, *Devru'n-Nahv fî't-Tevcîhi'd-Delâli min Hilâli Şurûhi Dîvânî'l-Hamâse fî'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicrî*, Kahire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 2010.
- Müderrişzâde, Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Câhiliye Devri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1917.
- el-Mütenebbî, Ebu't-Tayyib Ahmed b. el-Huseyn, *Divân*, Tahkik: Abdulvehhâb Azzâm, Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, yy., ty.
- Nâdiye Ramazan en-Neccâr, "et-Tedâm ve't-Te'âkub fî'l-Fikri'n-Nahvî", *Ulûmu'l-Luga*, Kahire, 2000, c. III, S. 4, ss. 97-174.
- Nâif Harmâ, *Edvâ' ale'd-Dirâsâtî'l-Lugaviyyeti'l-Muâsıra*, Âlemu'l-Ma'rife, Kuveyt, 1978.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nas es-Sulta el-Hakîka el-Fikru'd-Dînî beyne İrâdeti'l-Ma'rife ve İrâdeti'l-Heymene*, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, ed-Dâru'l-Beyzâ, 1995.

- en-Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbu'l-Kur'ân*, Tahkik: Hâlid el-Alî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008.
-, Ebû Cafer, *Meâni'l-Kur'ân*, I-II, Tahkik: Muhammed b. Ali Ceylânî, el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kahire, 2013.
- Nihâd el-Musâ, *Nazariyyetu'n-Nahvi'l-Arabî fî Dav'i Menâhici'n-Nazari'l-Lugavyyi'l-Hadîs*, Dâru'l-Beşîr, Amman, 1987.
- Ogden, C. K.-Richards, I. A., *The Meaning of Meaning A Study of the Influence of Thought and of the Science of Symbolism*, Harcourt, Newyork, 1923.
- Ömer b. Ebî Rabîa, *Dîvân*, Takdim: Fâyiz Muhammed, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1996.
- Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I-VI, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1981.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Divan Kitap, İstanbul, 2011.
- Özbalıkçı, M. Reşit, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1996.
- Özdem, Ragıp, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, TDK Yayınları, Ankara, 1944.
- Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, Notos Kitap, İstanbul, 2016.
- Palmer, Frank Robert, *Semantik*, Çeviren: Ramazan Ertürk, Kitâbiyât, Ankara, 2011.
- Pei, Mario, *Ususu İlmi'l-Luga*, Çeviren: Ahmed Muhtar Ömer, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2014.
- Perek, Faruk Z., *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları Gramerin Doğuşu*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1961.
- Platon, *Kratylos*, Çeviren: Suat Y. Baydur, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997.
- Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, Çeviren: Vural Ülkü, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul, 2011.
- Poyraz, Hakan, “Adlandırmanın Doğası ve Adların Nesnesine Uygunluğu Ekseninde Doğalcılık-Uzlaşmacılık Tartışması”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2004, S. 7, ss. 226-242.
- er-Râ'î en-Nümeyrî, Ebû Cendel Ubeyd b. Husayn, *Dîvânu'r-Râ'î en-Nümeyrî*, Tahkik: Reinhard Weipert, el-Ma'hedu'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, Beyrut, 1980.
- Râfi' b. Tâhâ er-Rifâî, *el-Emru inde'l-Usûliyyîn*, Dâru'l-Mehabbe, Dımaşk, 2006.
- Ramazan Abduttevvâb, “Kadıyyetu'l-İ'râb fi'l-Arabiyyeti'l-Fushâ beyne Eydi'd-Dârisîn”, *Mecelletu'l-Mecelle*, Mısır, Haziran 1966, S. 114, ss. 102-109.
-, *Buhûs ve Makâlât fi'l-Luga*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1982.

-, *el-Medhal ilâ İlmi'l-Luga ve Menâhîcu'l-Bahsi'l-Lugavî*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1997.
-, *Fusûl fî Fıkhi'l-Arabiyye*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1999.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fıkr, 1981.
-, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, I-II, Tahkik: Şuayb el-Arnâvut, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2012.
-, *Nihâyetu'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz fî Ulûmi'l-Belâga ve Beyânî Î'câzi'l-Kur'ânî's-Şerîf*, Matbaatu'l-Âdâb, Kahire, 1317.
- Rickman, Hans Peter, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çeviren: Mehmet Dağ, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.
- Riddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk*, Câmiatu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1424.
- Rifat, Mehmet, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, I-II, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.
- er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *Meânî'l-Hurûf*, Tahkik: İrfan b. Selîm, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2005.
-, *en-Nüket fî Î'câzi'l-Kur'ân*, (Selâsu Rasâil fî Î'câzi'l-Kur'ân içinde) Tahkik: Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Selam, Dâru'l-Maârif, Kahire, 2008.
-, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, I-II, Tahkik: Muhammed İbrahim Yûsuf Şeybe, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1415.
- Russel, Bertrand, *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, Çeviren: Ezgi Ovat, İtalik Yayınları, Ankara, 2013.
- es-Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali, *Hâşiyetu's-Sâbbân alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, I-IV, Tahkik: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kahire, ty.
- es-Saffâr, İbtisâm Merhûn, *Mâlik ve Mütemmim İbnâ Nüveyre el-Yerbû'î*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat, 1968.
- Saîd Abdulmun'im Atâyâ, *Devru'd-Delâleti'n-Nahviyye fî'n-Nas ve Terâbutihî min Hilâli Süneni Ebî Dâvûd*, Kahire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 2014.
- Saîd el-Afgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, Mudîriyyetu'l-Kutub ve'l-Matbûâtu'l-Câmiyye, yy., 1994.
- Saîd Hasen Buhayrî, *Anâsıru'n-Nazariyyeti'n-Nahviyye fî Kitâbi Sîbeveyh*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, Kahire, 1989.

-, *Dirâsât Lugaviyye Tatbîkiyye fi'l-Alâka beyne'l-Binye ve'd-Delâle*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2005.
- es-Sâkî, Fâdıl Mustafa, *Aksâmu'l-Kelâmi'-Arabî min haysu's-Şekl ve'l-Vazîfe*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1977.
- Salâhuddîn Sâlih Haseneyn, *ed-Delâle ve'n-Nahv*, Mektebetu'l-Âdâb, yy., ty.
- Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Mecâlisu Sa'leb*, I-II, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Maârif, Mısır, ty.
-, *Şerhu Dîvânî Zuheyr b. Ebî Sülmâ*, Matbaatu Dâri'l-Kutub ve'l- Vesâikî'l-Kavmiyye, Kahire, 2015.
-, *Şerhu Dîvânî'l-Hansâ'*, Tahkik: Enver Ebû Süveylim, Dâru Ammâr, Amman, 1988.
- es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, Dâru'l-Fikr, Amman, 2013.
-, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, Dâru Ammâr, Amman, 2006.
-, *el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, Dâru'l-Fikr, Amman, 2013.
-, *Lemesât Beyâniyye fî Nusûsin mine't-Tenzîl*, Dâru Ammâr, Amman, 2003.
-, *Meâni'l-Ebniyye fi'l-Arabiyye*, Dâru Ammâr, Amman, 2007.
-, *Meâni'n-Nahv*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, I-IV, Beyrut, 2007.
- es-Sâmerrâî, İbrahim, *Dirâsât fi'l-Luga*, Bağdat, 1961.
-, *Fıkhu'l-Luga el-Mukâran*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1983.
- Sancak, Yusuf, *Arap Dili Temelinde Söz Anlam İlişkisi*, Aktif Yayınevi, İstanbul, 2008.
- Sarmış, İbrahim, “İraba Yöneltilen Eleştiriler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1994, S. 5, ss. 47-74.
- Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çeviren: Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 2001.
- es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed, *Fıkhu'l-Luga ve Sirru'l-Arabiyye*, Tahkik: Ahmed Şevkî Ebû Halîl, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire, 2015.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-Ulûm*, Tahkik: Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.
- Selâme Mûsâ, “el-Lugatu'l-Fushâ ve'l-Lugatu'l-Âmmiyye”, *el-Hilâl*, Temmuz 1926, Yıl: 34, S. 10, ss. 1073-1077.
- Selen, Nevin, “Nesnelerle Onlara Verilen İsimler Arasında O Nesnenin Özelliğine Uygun Bir Ses Uyuşumu Var mıdır?”, *AÜDTCF Dergisi*, c. XXV, S. 3-4, 1970, ss. 115-120.

- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, I-II, Tahkik: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Sevinç, Resul, *Arapça'da Cümle Yapısı*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2001.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, I-V, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1988.
- es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen, *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, Tahkik: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî-Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1955.
-, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, I-XVIII, Tahkik: Ramazan Abdu'ttevvâb vd., Matbaatu Dâri'l-Kutub ve'l-Vesâikî'l-Kavmiyye, Kahire, 2008-2012.
- Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2016.
- Soyupek, Hasan, *Arap Dilinde Mâ Edatları ve İşlevleri*, Sentez Matbaacılık, Ankara, 2011.
- Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2009.
- es-Sübki, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali, *Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkik: Abdulmun'im Halîl İbrahim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- es-Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullah, *Netâicu'l-Fiker fi'n-Nahv*, Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- Süleyman Bûras, "el-Karâinu'l-Alâikiyye ve Eseruhâ fi'l-İttisâk", Câmîatu'l-Hâc, Kuliyetu'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezayir, 2009.
- es-Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, I-IX, Tahkik: Abdul'âl Sâlim Mukerram, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985.
-, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahkik: Şuayb el-Arnâvût, Muessesetu'r-Risale Nâşirûn, Beyrut, 2008.
-, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, I-II, Tahkik: Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Bek vd., Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, ty.
-, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, I-III, Tahkik: Ahmed Şemsuddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
-, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, Tashih: Muhammed Mahmûd eş-Şinkîti, Lecnetu't-Turâsi'l-Arabî, yy., ty.

- eş-Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Tahkik: Abdullah Dirâz, el-Matbaatu'r-Rahmâniyye, Mısır, ty.
- Şensoy, Sedat, *Abdulkâhir el-Curcânî'de Anlam Problemi*, İstanbul, 2010.
- eş-Şentemerî, el-A'lem Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Süleyman, *en-Nüket fî Tefsîri Kitâbi Sîbeveyh ve Tebyîni'l-Hafiyyi min Lafzihî ve Şerhi Ebyâtihî ve Ğarîbihî*, I-III, Tahkik: Reşîd Belhabîb, el-Memleketu'l-Mağribiyye, 1999.
-, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, I-II, Tahkik: İbrahim Nâdin, Menşûrâtı Vizâratı'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, yy., 2004.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, I-II, Tahkik: Ebû Hafs Sâmi b. el-Arabî el-Eserî, Dâru'l-Fazîle, Riyad, 2000.
- Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty.
- Şevkî en-Neccâr, “Ustûratu'l-Kille ve'l-Kesra inde'n-Nuhât”, *Mecelletu'd-Dâra*, Riyad, 1985, Yıl: 10, S. 4, ss. 108-119.
- Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2000.
- Şi'ru Amr b. Ma'dîkerib, Hazırlayan: Mutâ'et-Tarâbîşî, Matbûatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dımaşk, 1985.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XVI, Tahkik: Mahmûd Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, ty.
- Tâhâ Huseyn, “el-Beyânu'l-Arabî mine'l-Câhız ilâ Abdilkâhir”, Çeviren: Abdulhamîd el-Abbâdî, (*Nakdu'n-Nesr* içinde), el-Matbaatu'l-Emîriyye, Kahire, 1941.
-, “İstihdâmu Zamîri'l-Gâib fi'l-Kur'ân ke İsmi İşâra” (*Mine's-Şâtî'l-Âhar Kitâbatu Tâhâ Huseyn el-Feransiyye içinde*), Çeviren: Abdurreşîd es-Sadık Mahmûdî, el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, Kahire, 2008, ss. 131-157.
-, “Kur'ân-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret İsmi Olarak Kullanılışı”, Çeviren: Mehmed Hatiboğlu, AÜİFD, 8/1, ss. 149-163.
- et-Tahtânî, Ebû Abdillâh Muhammed Kutbuddîn er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, I-II, Tahkik: Üsâme es-Sâidî, Süleymanzâde Matbaası, Kum, 1391.
- et-Tantâvî, Ahmed, *Neş'etu'n-Nahv ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât*, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtı'l-Ulûm*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

- et-Tebrîzî, el-Hatîb Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Ali, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, I-IV, Tahkik: Muhammed Abduh Azzâm, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty.
-, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*, I-IV, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, ty.
-, *Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşr*, Ta'îlk: es-Seyyid Muhammed el-Hıdır, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, yy., ty.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, el-Matbaatu'l-Osmâniyye, İstanbul, 1304.
-, *Muhtasaru'l-Meânî*, I-II, Mektebetu'l-Büşrâ, Karaçi, 2010.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Lübnan, 1996.
- Temâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi 'i'l-Kur'ân*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2009.
-, "Emnu'l-Lebs ve Vesâilu'l-Vusûl İleyh", *Havliyyâtu Kulliyeti Dâri'l-Ulûm*, Kahire, 1968-1969, S. 8, ss. 123-140.
-, *el-Fikru'l-Lugaviyyu'l-Cedîd*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2011.
-, *el-Hulâsatu'n-Nahviyye*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2009.
-, *İctihâdât Lugaviyye*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2007.
-, *el-Luga beyne'l-Mi'yâriyye ve'l-Vasfiyye*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2000.
-, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Dâru's-Sekâfe, ed-Dâru'l-Beyzâ, 1994.
-, *Makâlât fî'l-Luga ve'l-Edeb*, I-II, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 2006.
-, *Menâhîcu'l-Bahs fî'l-Luga*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, Kahire, 1990.
-, "Zâhiratu'r-Rabt fi't-Terkibi ve'l-Üslûbî'l-Arabî", *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye*, Kahire, 1988, S. 63, ss. 11-41.
- et-Tirimmâh, el-Hakem b. Hakîm et-Tâî, *Dîvânu't-Tirimmâh*, Tahkik: İzzet Hasen, Dâru's-Şarki'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Turan Koç, "Kur'ân Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", *YYÜİF Kur'ân ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, 2001, ss. 19-30.
- el-Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Huseyn, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I-II, Tahkik: Muhammed Huseyn Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
-, *et-Tibyân fî Şerhi'd-Dîvân Şerhu Dîvânî Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, I-IV, Tahkik: Mustafa es-Sekkâ' vd., Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1971.
- Ullmann, Stephen, *Devru'l-Kelime fî'l-Luga*, Çeviren: Kemâl Bîşr, Dâru Garîb, Kahire, ty.
- Üçok, Necip, *Genel Dilbilim*, Multilingual, İstanbul, 2004.

- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Şerhu Dîvânî Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, Yayınlayan: Friedrich Dieterici, Berlin, 1861.
- Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual, İstanbul, 2002.
-, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual, İstanbul, 2001.
-, *Göstergebilim, Barthes ve Göstergebilim İlkeleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.
- vd., *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul, 1999.
- Vendryes, Joseph, *Dil ve Düşünce*, Çeviren: Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 2001.
-, *el-Luga*, Çeviren: Abdulhamid ed-Devâhilî-Muhammed el-Kassâs, el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, Kahire, 2014.
- Wright, Elizabeth Kay, *Sound and Meaning in Medieval Arabic Linguistic Theory*, Georgetown University, Faculty of the Graduate School of Arts and Science, (Doctoral Dissertation), Washington, D. C., 2000.
- ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, I-V, Tahkik: Abdulcelil Abduh, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1988.
- ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshak, *el-İzâh fî 'İleli'n-Nahv*, Tahkik: Mâzin el-Mubârek, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996.
-, *Hurûfi'l-Meânî*, Tahkik: Ali Tefvik Hamed, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1986.
-, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, Tahkik: Ali Tefvik el-Hamed, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1984.
-, *Kitâbu'l-Lâmât*, Tahkik: Mâzin el-Mubârek, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1985.
- Zekiyyuddîn Şaban, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Menşûrâtı'l-Câmiati'l-Lîbiyye, Matâbi'u Dâri'l-Kutub, Beyrut, 1971.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tevhîd ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, I-VI, Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad, 1998.
-, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, I-IV, Tahkik: Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-Muhîd fî Usûli'l-Fıkıh*, I-VI, Tahrir: Abdulkâdir Abdullah el-Ânî, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992.

-, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957.
- ez-Zevzenî, Abdullah el-Hasen b. Ahmed, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'*, Tahkik: Muhammed Abdulkâdir el-Fâdîlî, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2013.
- ez-Zeyyât, Ahmed Hasen, *Difâ' ani'l-Belâga*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1967.
- Ziyâd el-A'cem, Ziyâd b. Selmâ Mevlâ Abdi'l-Kays, *Şi'ru Ziyâd el-A'cem*, Tahkik: Yûsuf Huseyn Bekkâr, Dâru'l-Mesîra, yy., 1983.
- ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Endelusî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty.
- ez-Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I-II, Dâru'l-Hayr, Beyrut, 2006.
- Zuheyr b. Ebî Sülmâ, Zuheyr b. Ebî Sülmâ b. Riyâh el-Müzenî, *Dîvân*, Takdim: Ali Hasen Fâ'ûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler :

Adı ve Soyadı : Bünyamin Aydın

Doğum Yeri ve Yılı : Yozgat-1982

Medeni Hali : Evli

Eğitim Durumu :

Lisans Öğrenimi : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2003.

Yüksek Lisans Öğrenimi : Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2007.

Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi :

1. Arapça, Çok İyi

2. İngilizce, Orta

İş Denevimi :

1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, MEB, 2003-2012.

2. Araştırma Görevlisi, SDÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı, 2012-...

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar :

1. Çev. AYDIN, B.-SARP, A.-KARDAŞ, N. S., 2013/2, "Modern Dönemde Arap Dili" (Subhî es-SÂLİH'in Dirâsât fî Fıkhî'l-Luga adlı kitabının "el-Arabiyye fi'l-Asri'l-Hadîs" başlıklı bölümünün çevirisidir.), İslami Araştırmalar, Yıl: 2013, Cilt: 24, Sayı: 2, 130-136.

2. Çev. AYDIN, B.- AKBAY, Y. E., 2014/1, "Aristo Mantığı ve Arap Grameri" (İbrahim MEDKÛR'un "Mantıku Aristo ve'n-Nahvu'l-Arabî" başlıklı makalesinin çevirisidir.), SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2014/1, Sayı: 32, Isparta, 189-199.

3. AYDIN, B., 2015/2, "Temmâm Hassân'ın Arap Dilinde Kelime Tasnifine Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi", SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2015/2, Sayı: 35, Isparta, s. 57-78.