

**T.C.**  
**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**ARAP DİLİNDE İLTİBAS PROBLEMİ**

(Doktora Tezi)

**Tezin Yazarı**

**Ahmet KAPLAN**

**Tez Danışmanı**

**Doç. Dr. İlyas KARSLI**

RİZE 2017

## KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Ahmet KAPLAN tarafından hazırlanan *Arap Dilinde İltibas Problemi* başlıklı bu çalışma, 06.01.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/~~oy çokluğuyla~~ başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Yakup CİVELEK, , ~~Kabul/Red~~

Üye: Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL, , ~~Kabul/Red~~

Üye: Prof. Dr. Hasan AYIK, , ~~Kabul/Red~~

Üye: Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ, , ~~Kabul/Red~~

Üye: Doç. Dr. İlyas KARSLI, , ~~Kabul/Red~~

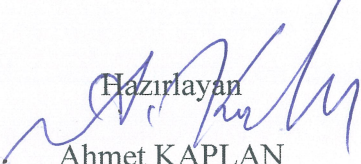
Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

9 / 3 / 2017

  
Doç. Dr. Ahmet İSHAK DEMİR  
Enstitü Müdürü

## ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 21/02/2017

Hazırlayan  
  
Ahmet KAPLAN

## ÖN SÖZ

Tarihsel şartlar dikkate alındığında, beşerin dil dışında bu kadar yaygın, etkin ve iktisatlı bir iletişim aracına sahip olmaması dili, haklı olarak, bilimin ve bilginin merkezine yerleştirir. Dil, din bilimleri dâhil olmak üzere, farklı bilgi alanlarının buluşma zeminidir. Dilin bu esaslı işlevi ve din bilgisinin vazgeçilmezliği, Arapçaya kültür ötesi boyut katmış ve bu dili özellikle İslam'ı benimsemiş bütün milletlerin ilgi odağı haline getirmiştir.

Dilin, bilmede ve bildirmedeki işlevi Batıda özellikle 19. ve 20. Yüzyıllarda tartışılmış, bazı dilci ve filozoflar, bu fonksiyonları beklenen ölçülerde yerine getiremeyeceği anlamda dili "belirsiz" olarak nitelemiştir. Arap dili hakkında buna benzer bir tartışmayı, bir anlam problemi olarak kavramlaşan iltibas hakkında dile getirilen hususlarda görmek mümkündür. Yine Arapçada sözün fasih ve belîğ olması ile ilgili yapılan tartışmalar, dilin bildirmedeki açıklığı ve seçikliği çerçevesinde bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bir işaretler sistemi olarak dilin temsil veya nakil kabiliyetini sorgulamaya tabi tutuğumuzda zannedildiği kadar güvenilir olmadığını görürüz. Zira dilin, konuşanın kastıyla olan irtibatı ızdırârî değil istidlâlidir. Dilin, çelişkilerin, zıtlıkların ve bireye göre değişen yorumların hüküm sürdüğü bir zemin olmasının sebebi belki de burada aranmalıdır. Dilin düşünme, iletişim kurma, muhatabı etkileme gibi olumlu işlevleri yanında yanıltma ve ayartma aracına dönüşebilmesi yine bu sebebe matuftur. Ayrıca dili kullananlar olarak, kastettiğimiz anlamı karşı tarafa kelimelerin aktaracağı varsayımına göre hareket ederiz. Alışlagelmiş bu durumun aksine, iletişimde aktif olan kelimeler değil, öncelikle onları dile getiren, ardından bağlam içerisinde anlayanlardır.

Arap dilindeki belirsizliği ve iltibası gözlemlemenin, farklı dini tartışmaların ve yorumların dilsel kökenlerini görme imkânı vereceğini, benimsenen anlayış ve yorumların mümkün ihtimallerden biri olduğunu göstererek inanç biçimlerinin mutlaklaştırılmasını ve radikalleştirilmesini önleyeceğini düşünmekteyiz. Yine de bu avantajlı durum, "doğru" yoruma veya anlayışa ulaşmak için, metinlere bu problematik pencereden bakılması gerektiği gibi mutlak bir imayı içermemekte, fakat farklı yorumların hangi dilsel gerekçelere dayandığını,

fikrî ayrılıkların nereden başladığını ve “neden mutlak yorum olamayacağını” göstermesi bakımından önemlidir.

Günümüzde farklı ortamlarda bilimsel, siyasi, ticari vb. amaçlarla öğrenilen Arapçanın, ilahiyat fakültelerinde öncelikle Kur’ân, hadis ve diğer dini ilimlerin asli dilinden anlaşılması hedefinine bağlı olarak öğretilmesi bu dilin daha çok din bilimleriyle irtibatlı olarak tarihsel bağlamda incelenmesini doğurmaktadır. Din bilgisi içerikli Arapça metinlerin tarihsel oluşu, anlamı, anlamayı ve anlaşılmayı daha girift bir hale getirirken, bu metinlerle baş başa olan bizlerin işini daha da zorlaştırmaktadır. Bu noktada dilciler olarak, akademik zeminde ya Arapçanın tarihteki kullanımlarından ya da genel olarak dilin imkânlarından yola çıkarak bu metinlerde ortaya çıkan dil kökenli problemlerin teşhisini, tasnifini ve izalesini kolaylaştıracak çalışmalarla din bilgisinin zeminini netleştirmeye çalışmaktayız. Bu çalışma, böyle bir gayeye matuf bir çabanın ürünü görülebilir.

Çalışmada başta danışmanım Doç. Dr. İlyas KARSLI’ya, tez izleme jüri üyeleri Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ ve Prof. Dr. Hasan AYIK’a; ayrıca Prof. Dr. Latif TOKAT hocalarıma teşekkür ediyorum. Ayrıca Yrd. Doç. Dr. M. Emin YAĞCI, Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK, Arş. Gör. Enes BÜYÜK başta olmak üzere bu çalışmada doğrudan ve dolaylı olarak katkıda bulunan diğer hocalarıma ve çalışma arkadaşlarıma teşekkür ederim

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	2
ETİK BEYAN.....	3
ÖN SÖZ.....	4
İÇİNDEKİLER .....	6
KISALTMALAR .....	11
TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ.....	12

### GİRİŞ

1. KONU, AMAÇ VE KAPSAM .....	13
2. METOD ve KAYNAKLAR.....	15
3. PROBLEM VE KAVRAMLAR .....	18
3.1. İltibas ve İltibasla İlgili Kavramlar .....	28
3.1.1. İltibas.....	30
3.1.1.1. İltibas-Hafi .....	40
3.1.1.2. İltibas-Müteşabih.....	41
3.1.1.3. İltibas-Mücmel .....	41
3.1.1.4. İltibas-Müşkil .....	41
3.1.2. Mübhemlik .....	43
3.1.3. İcmal.....	47
3.1.4. Kapalılık.....	49
3.1.5. Vehm .....	51
3.1.6. Bilmece .....	52

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### DİLSEL KARİNELER

2.1. MANEVÎ KARİNELER .....	62
-----------------------------	----



2.1.1. İsnâd .....	63
2.1.2. Tahsîs .....	66
2.1.3. Nisbet .....	70
2.1.4. Tebe'iyet .....	71
2.2. LAFZÎ KARİNELER .....	72
2.2.1. İrâb .....	73
2.2.2. Sıralama .....	77
2.2.1.1. Sıralamaya Bağlı Kalma .....	78
2.2.1.2. Sıralamayı Bozma .....	81
2.2.3. Vezin .....	82
2.2.3.1. Tashîh .....	85
2.2.3.2. İbdâli Terk Etmek .....	86
2.2.3.3. İdgâmı Terk Etmek .....	86
2.2.3.4. Hazif .....	87
2.2.3.5. Ziyâde .....	89
2.2.4. Taksîm .....	92
2.2.5. Bağ .....	94
2.2.6. Mutâbâkât .....	97
2.2.7. Edât .....	99
2.2.8. Eşdizim .....	101
2.2.9. Vakıf .....	104
2.2.10. Tonlama ve Vurgu .....	107
2.2.11. Bağlam Karinesi .....	112
2.2.11.1. Metin Bağlamı .....	116
2.2.11.1.1. Lafzî Bağlam .....	116
2.2.11.1.1.1. Dilbilgisel Bağlam .....	117

2.2.11.1.1.2. Sözlüksel Bağlam.....	118
2.2.11.1.2. Delâlet Bağlamı.....	119
2.2.11.2. Durum Bağlamı.....	120
2.2.11.2.1. Olgusal Bağlam.....	120
2.2.11.2.1.1. Örfi Bağlam.....	120
2.2.11.2.1.2. Tarihsel Bağlam.....	121
2.2.11.2.1.3. Coğrafi Bağlam.....	121
2.2.11.2.1.4. Edimsel Bağlam.....	122
2.2.11.2.2. Zihinsel Bağlam.....	122
2.3. KARİNELERDE RUHSAT.....	123
2.3.1. İrâb Karinesinde Ruhsat.....	124
2.3.2. Sıralama Karinesinde Ruhsat.....	128
2.3.3. Bağ Karinesinde Ruhsat.....	129
2.3.4. Mutâbâkât Karinesinde Ruhsat.....	130
2.3.5. Eşdizim Karinesinde Ruhsat.....	131
2.3.6. Edât Karinesinde Ruhsat.....	131
2.3.7. Tonlama Karinesinde Ruhsat.....	132

## İKİNCİ BÖLÜM

### İLTİBAS TÜRLERİ

3.1. SESE DAYALI İLTİBAS.....	134
3.2. SARFLA İLGİLİ İLTİBAS.....	137
3.2.1. Sıfat, İsim ve Mastarın Benzeşmesi.....	137
3.2.2. Sözcüklerin Anlam Zenginliği.....	139
3.2.3. Vezin Ortaklığı.....	140
3.3. DİLSEL YAPIYA DAYALI İLTİBAS.....	145
3.3.1. Zamirin Mercii.....	145



3.3.2. İzâfet.....	146
3.3.3. İrâb Alâmetinin Olmaması.....	147
3.3.4. Ta'îk .....	148
3.3.5. Cümle Esnekliği .....	149
3.3.6. Hazif.....	150
3.3.7. Harfî Cerler ve Çokanlamlılıkları .....	152
3.3.8. Dilbilgisel Zamanların Karışması .....	153
3.3.9. Cümlenin Uzunluğu .....	154
3.3.10. İşlevsel Anlamın Çokluğu.....	154
3.4. SÖZLÜĞE DAYALI İLTİBAS .....	160
3.4.1. Eşadlılık .....	160
3.4.2. Lafzın Umumiliği.....	162
3.4.3. Zıt Anlamlılık.....	163
3.4.4. Kelimenin Delaletindeki Kapalılık .....	164
3.4.5. Anlam Alanları.....	164
3.4.6. Lehçe Farklılıkları.....	165
3.4.7. Anlamsal Gelişim.....	166
3.4.8. Anlam Değeri .....	168
3.5. ÜSLUBA DAYALI İLTİBAS .....	169
3.5.1. Emirîn Diğer Üsluplarla Karışması.....	169
3.5.2. Nehiyde Anlam Karışması .....	171
3.5.3. Duada Anlam Karışması .....	172
3.5.4. Bedduada Anlam Karışması.....	173
3.5.5. Nidâda Anlam Karışması .....	174
3.5.6. Taaccüb İfadelerinin Karışması .....	174
3.5.7. Yeminde Anlam Karışması .....	176

3.5.8. Açık ve Gizli Anlamların Karışması.....	176
3.6. VAKFA DAYALI İLTİBAS .....	178
3.7. BAĞLAMA DAYALI İLTİBAS .....	179
3.7.1. Zamirlerin Mercinin Karışması.....	180
3.7.2. Zaman ve Mekânın Bilinmemesi .....	181

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ANLAM, YORUM ve İLTİBAS

4.1. ANLAM, ANLAMAK VE KASIT.....	183
4.1.1. Anlam ve Çokanlamlılık .....	198
4.1.2. Anlam İhtimallerinin Bulunduğu Durum.....	201
4.1.2.1. Karine ve Tek Anlam .....	202
4.1.2.2. Karinelerin Yetersiz Kaldığı Durum.....	203
4.2. ÇOKANLAMLILIK ve İLTİBAS .....	208
4.2.1. Anlama Seviyeleri.....	210
4.2.2. İmalar .....	214
4.2.3. Hakikat-Mecaz-Kinâye .....	216
4.3. YORUM.....	226
<b>SONUÇ.....</b>	<b>235</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>239</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>256</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>257</b>
<b>ÖZ GEÇMİŞ.....</b>	<b>258</b>

## KISALTMALAR

b.	bin
bkz.	bakınız
dzn.	düzenleyen
der.	derleyen
ed.	editör
krş.	karşılaştır
mad.	maddesi
ö.	ölüm
s.	sayfa
ss.	sayfa sayıları
sy.	sayı
thk.	tahkik
trc.	tercüme
ts.	tarihsiz
tsh.	tashih
v.dğr.	ve diğerleri

## TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ

### ARAP ALFABESİ

### DİYANET İSLAM ANSİKLOPEDİSİ

آ

Â

â

او

Û

û

ء

’

’

ث

Ṡ

ṣ

ح

Ḥ

ḥ

خ

Ḫ

ḫ

ذ

Ḍ

ḏ

ص

Ṣ

ṣ

ض

Ẓ, Ḍ

Ẓ, ḏ

ط

Ṭ

ṭ

ظ

Ẓ

ẓ

ع

‘

‘

غ

Ġ

ġ

ق

Ḳ

ḳ

ي

Î

î

ا

A, E

a, e

ا

I, Î

ı, i

و

O, Ö, U, Ü

o, ö, u, ü

ا

Â

â

ي

Î

i

و

Ô, Û

ô, û

12

## GİRİŞ

### 1. KONU, AMAÇ VE KAPSAM

Hakikatler veya doğrular her ne kadar kesin, bağlayıcı ve esnetilemez bir tarzda kendilerini bize dayatsalar da dil dışında anlama ve anlatma vasatı olmayan bizler için, dil ortamında ve dil ile ifade edildikleri sürece belli ölçüde belirsiz olacakları, son yüzyılın ortalarından itibaren ve özellikle Batı'da yüksek sesle dile getirilen bir husustur.

Dilin belirsizliği Arapça özelinde de dikkate alınmış olup bu dildeki ilk çalışmaların başta Kur'ân ve hadis etrafında gerçekleşmesi, var olan mesajın kaybolmasını veya belirsizleşmesini engelleme amacı güttüğü söylenebilir. Bu bakımdan Arapça önemini, ilk olarak aracılığını yaptığı mesajdan almış ve dini ilimlerle arasında doğrudan irtibat kurulmasıyla din dili hüviyetine bürünmesine haklı bir gerekçe oluşturmuştur. Bunun doğal bir sonucu olarak, Arapçanın İslamın ortaya çıkışından sonraki durumu asla önceki gibi olmamıştır. O artık din diliydi ve bu dilde meydana gelebilecek her türlü anlam karışıklığı ve belirsizlik, dini anlamaya etki edeceğinden sadece Arapları ilgilendirmeyecekti. Nitekim ilk dönemlerden itibaren yapılan dil çalışmalarında iltibas problemine doğrudan ve dolaylı olarak işaret edilmiş ve söz konusu problemi izale etmeye yönelik önemli çalışmalar ortaya konmuştur.

Bu problem bütün dillerde var olmakla birlikte, din dili olan Arapçada görülmesi mesleye farklı bir ehemmiyet katmaktadır. Zira Kur'ân ve hadisin anlaşılma şekli, dini algı ve telâkkilerin inşasında, hukuk ve ahlak sisteminin teşekkül etmesinde etkili olmaktadır.

Kur'ân, hadis ve şiirde anlaşılması güç (müskil) ibareler için özel kitaplar telif edilmiş<sup>1</sup> ve farklı anlaşılma ihtimali olan noktalar açıklanmaya çalışılmıştır. Bu eserler, isimlerinden de anlaşılacağı üzere, ağırlıklı olarak irab meselesini esas aldığından ve her farklı irab tahlili farklı bir anlama şeklini gerektirdiğinden, temelde farklı anlam ihtimallerine işaret etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Erken dönem âlimleri anlamı kasıtlı birlikte ele almış, bir metnin farklı şekillerde anlaşılabilir olmasının kasıtların da çoğalması anlamına geleceğini bildiklerinden dolayı, kastedilmemiş fakat anlaşılması muhtemel farklı anlamların eşzamanlı var olduğu durumlar için iltibas kavramını kullandıklarını görürüz.

İlk dönem âlimleri, karşılaştığı farklı anlam ve anlama durumlarını ayırt etmiş, bunları farklı kavramlarla karşılamıştır. Kastedilen anlamla birlikte kastedilmeyenin de anlaşılabilmesi, kastedilmeyen anlamın anlaşılması, hiçbir şeyin anlaşılmaması, anlamın umum düzeyinde kalması, her biri farklı kasıtlara tekabül eden anlamların topluca ifade edilmesi, belli bir anlamı olan fakat anlama eyleminin özgünlüğü sebebiyle farklı anlam ufuklarına götürmesi gibi durumları doğrudan veya dolaylı olarak birbirinden ayırt etmeye çalışmışlardır.

Çalışmamızın konusunu oluşturan iltibas kavramı her dilde var olan bir problemdir. Bu itibarla biz ilk olarak iltibas probleminin Arapçadaki tezahürlerine genel olarak işaret etmeyi amaçladık. Bunu yaparken, yer yer anlam ve anlama eylemi ile irtibatlı durumlara kısaca işaret ederek iltibas problemine dilbilgisel (nahvi), dizimsel, edimsel ve sözlüksel seviyede işaret etmek istedik.

---

<sup>1</sup> Bu tarz eserler arasında sayılabilecek teliflerden bazıları şunlardır: el-Kisâi (189/805), *Me'âni'l-Kur'ân*; Kutrub (206/821), *Me'âni'l-Kur'ân*; Yahya b. Zeyyâd el-Ferrâ (207/822), *Me'âni'l-Kur'ân*; Ebu Abdurrahman el-Yezîdî (207/822), *Ġarîbu'l-Kur'ân ve Tefsîruhu*; Ebu 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (209/824), *Me'âni'l-Kur'ân*; Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş (215/830), *Me'âni'l-Kur'ân*, *Me'âni's-Şi'r*; Ebu 'Ubeyde el-Kasım b. Sellâm (224/838), *Me'âni'l-Kur'ân*; Ebu 'Osmân el-Eşnândânî (256/870), *Me'âni's-Şi'r*; İbn Kuteybe (276/889), *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, *el-Me'âni'l-Kebîr*; Hâkim et-Tirmizî (285/898), *Taḥşîlu Neẓâiri'l-Kur'ân*; Sa'leb (291/914), *Me'âni'l-Kur'ân*, *Me'âni's-Şi'r*; İbnu'l-Hayyât en-Nahvî (320/932), *Me'âni'l-Kur'ân*; es-Sicistânî (330/941), *Tefsîru Ġarîbi'l-Kur'ân*; Ebu Ca'fer en-Nahhâs (338/950), *Me'âni'l-Kur'ân*; İbn Dürüstevyeh (347/958), *Me'âni'l-Kur'ân*, *Me'âni's-Şi'r*; Ebu Ali el-Fârisî (377/987), *Şerḥu'l-Ebyâti'l-Müşkileti'l-İ'râb*; İbn Fûrek (406/1015), *Müşkilu'l-Hadîs*; Ebu Ali el-Merzûkî (421/1030), *Şerḥu Müşkili Ebyâti Ebi Temmâm*; İbn Sîde (458/1065), *Şerḥu'l-Müşkil min Şi'ri'l-Mütenebbî*; Ebu Abdullah ed-Dâmiġânî (478/1085), *el-Vücûh ve'n-Neẓâir fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*; İbnu'l-Cevzî (597/1200), *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Neẓâir fi'l-İlmi'l-Vücûh ve'n-Neẓâir*, *Ġarîbu'l-Hadîs*; Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî (616/1219), *İthâfu'l-Hasîşbi'l-İ'râbi mâ Yuşkilu min Elfâzi'l-Hadîs*; 'İlmu'd-Dîn 'Ali b. Muhammed es-Sehâvî (643/1245), *Müteşâbihâtu'l-Kitâb*; Ebu Hayyân el-Endelüsî (745/1344), *Tuḥfetu'l-Erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-Ġarîb*.

Böyle bir çalışmayla iltibası ortadan kaldırmak veya yanlış anlamaları sonlandırmak gibi bir amacımız olmadığı gibi, Arapçada iltibasın ortaya çıktığı her durumu tespit etmeye de çalışmadık. Zira iltibas, bağlamsal ve durumsal şartlar yanında, anlayanın eksikliği nisbetinde karineye muhtaç bırakan bir olgu olması sebebiyle, sınırları ve ortaya çıkma şartları kesin olarak belirlenemeyecek derecede çok ve çeşitlidir. Biz daha çok iltibası anlamak, onun etkilerini ve muhatabı karşı karşıya bıraktığı durumları incelemeyi hedefledik. Bu noktada, iltibas kavramıyla belirsizlik kavramını ayırarak bu iki anlamsal durumun ortak ve farklı yönlerine işaret etmeye çalıştık.

## 2. METOD ve KAYNAKLAR

Dil, sözün kendisi veya sözle ifade edilenle sınırlı olmadığı için, jestin, mimiğin veya duruşun hatta sosyal yapıların, sanat eserlerinin de anlamı vardır fakat bu anlam sözel değildir. Bundan dolayı, çalışmamızda anlam kavramıyla sözel anlamı kastettik. Ayrıca iltibasın konuşma diline kıyasla yazılı dilde daha çok görülmesi ve Kur'ân, Hadis gibi kaynakların yazılı olmasından ötürü inceleme sahamız daha çok yazılı dil ve tarihe mal olmuş kaynaklar olmuştur.

Çalışmamızda irab tahlillerine ve iraba dayalı şerhlere yer vermedik. Anlam ve karine ikilisi (gösterilen-gösteren) zorunlu olarak birbirini gerektirdiğinden anlamı ve anlamın işaretçisi olan karineleri çalışmamızda birinci ve ikinci bölümün asıl konusu yaptık. Örneklerin çoğunu konuya doğrudan veya dolaylı olarak işaret eden eserlerden seçtiğimiz gibi, ayetlerden de bolca örnek verdik. Kur'ân'dan örnek seçimi, bu örnekleri dikkat çekici kılacağı gibi Arapçadaki iltibasın Kur'ân'a yansımalarını göstermesi bakımından da önemliydi. Bununla birlikte, daha sonra işaret edeceğimiz üzere, Kur'ân'da birinci bağlamda, yani ayetlerin dilsel olayla iç içe olduğu otantik söylem biçiminde, iltibasın söz konusu olmadığını burada ayrıca işaret etmeliyiz.

Anlamı dilbilgisel çerçevede incelemek – ister istemez – bizi, anlamı ve yorumu olduğundan daha nesnel, kuralcı ve sınırlı bir çerçevede ele almaya zorladı. Çalışmamızda sembolik veya etkileyici dilde alışılmış veya sıradışı kullanımların müphem bir imada bulunmasından ortaya çıkan durumu *olumlu belirsizlik*; dilbilgisel irtibatların veya anlamsal imâların çoğalmas ve buna bağlı olarak anlam



karışmasından kaynaklanan ve bu sebeple dinleyenin/okuyanın zihninde tam ve tek bir tasarım oluşmasını engelleyen durum için *iltibas* veya *olumsuz belirsizlik* kavramlarını kullandık. Birinci durum bireyin, varlığı dil aracılığıyla ve dilde tanınmasından, dilin varlığı temsil etme ve taşıma kabiliyetinde ortaya çıkan boşluğu ifade etmektedir. Bu belirsizlik, dil-varlık ilişkisinin suniliği ve bireyin zorunlu olarak varlığı dilde anlamasının doğal bir sonucudur. Yazılı dili biçimler bütünü kabul edersek, birinci husus biçimin imasında bulunduğu veya zeminini oluşturduğu içerikle ilgili iken ikincisi ve bizim daha fazla üzerinde durduğumuz durum, aynı biçimlerin işlevlerindeki çoğalma veya karışıklıktır.

İltibası incelerken sözcüklerin ve yapıların delâletinde görülen benzerliğin atıf mı, nisbet mi, temsil mi, selb mi yoksa ispat mı olduğuna bakmaksızın sözcüğün belli bir anlam bütünlüğü içinde anlamsal (semantik) ve dizimsel (sentatik) kurallar çerçevesinde tek veya çokanlamlı oluşuna göre irdeledik ve öğelerin işlev ortaklığından ötürü dilsel yapılarda meydana gelen anlam karışıklığını araştırmamızın asıl konusu yaptık.

Tezimiz Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. “Giriş”te çalışmada sıkça kullandığımızdan dolayı önem arz eden ve iltibasla irtibatlı bazı kavramları erken dönem dil âlimlerinin de tanım ve tasniflerini dikkate alarak ayırt etmeye çalıştık. Burada ayrıca, bağlamın iltibasla olan sıkı irtibatından dolayı, bağlamı gerektirmeyen dil ile bağlam bağımlı olan sözü ayırdık ve Kur’ân’ı söz kategorisinde bir söylem kabul ettik. İltibasla Kur’ân arasındaki ilişkiyi bu zeminde irdeledik.

Birinci bölümünde, iltibas kavramını karineler çerçevesinde ve dilbilgisel referanslarla inceledik ve anlamın belirleyicisi olan dilsel karinelerde Temmâm Hassân’ın tasnifini esas aldık. Bu tasnifin tahlil ve tenkide muhtaç olduğunu düşünmekle birlikte konunun içinde kalabilmek adına karineleri irdeleme yoluna gitmedik.

İkinci bölümde anlam çoğalmasını esas alarak anlam karinelerinin yetersiz kaldığı bazı durumlara işaret ettik ve iltibas problemini ortaya koyacak kadar örnekle yetinmeye çalıştık. Ayrıca ikinci bölümün başlıklandırılmasında ve

örneklendirilmesinde Mehdî Es'at 'Arâr'ın *Zâhiretü'l-Lebs fi'l-'Arabiyye, Cedelü't-Tevâşul ve't-Tefâşul* adlı eserinden istifade ettik.

Üçüncü bölümde ise genel olarak anlam ve yorumu, iltibas ve belirsizlik kavramlarıyla birlikte mütalaa etmeye çalıştık. Anlamın disiplinler arası bir kavram olması, felsefe ve modern dilbilim gibi farklı alanlara girmemizi gerektirdi. Bu da hata yapma ihtimalimizin artmasına sebep oldu.

Çalışmamıza konu olan bazı kavramları yer yer Türkçe karşılıklarıyla bazen de Arapçalarıyla kullandık. Arapça eserlerin yazımında Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nin transkripsiyon karakterlerini, ayetlerin tercümesinde de çoğunlukla Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi kaynaklarını esas aldık.

Anlam, farklı dillerde farklı harf ve işaretlerle farklı yapılar aracılığıyla anlaşıldığından herhangi bir dili aşar. Başka bir şekilde ifade edecek olursak; anlamlar dile hizmet etmez, bilâkis diller anlam için vardır. Bundan dolayı, çalışmamızın adı "Arap Dilinde İltibas Problemi" olmakla birlikte, bu kavramın anlaşılmasına katkı sağlayacak Türkçe ve İngilizce kaynaklardan da istifade etmeye çalıştık.

İltibas konusu erken dönemde olduğu gibi günümüzde de pek çok araştırmacının dikkatini celb etmiş, fakat konuyu geniş bir şekilde ilk ele alan kişi Temmâm Hassân olmuştur. Hem konuyu ilk ele alan kişi olması hem de konuyu karine kuramıyla ilişkilendirerek temellendirmesi, çalışmamızın birinci ve ikinci bölümünde Temmâm Hassân'a sıkça atıfta bulunmamızı gerektirdi. Bununla birlikte, onun dışında pek çok dilbilimci iltibas araştırma konusu yapmış ve Arap ülkelerinde bu konuda müstakil eserler, doktora çalışmaları ve makaleler yayınlanmıştır.

Konuya işaret eden klasik sarf-nahiv eserleri ve irabul'l-Kur'ân tarzı eserler yanında, ulaşabildiğimiz ve istifade ettiğimiz eserler şunlardır: Hüseyin 'Alevî Sâlim el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî, Dirâse Naḥviyye Dilâliyye*; Bekir 'Abdullah Hurşîd, *Emnü'l-Lebs fi'n-Naḥvi'l-'Arabî, Dirâse fi'l-Ḳarâin*; Mehdî Es'at 'Arâr, *Zâhiretü'l-Lebs fi'l-'Arabiyye, Cedelü't-Tevâşul ve't-Tefâşul*; Kemâl ez-Zeytûnî, *Zâhiretü'l-İltibâs, Bahs fi't-Te'vîli'd-Dilâlî ve't-Tedâvülî li Naḥvi'l-'Arabiyyeti ve Mu'cemihâ*. Bu çalışmalarda dilin yapısal ve anlamsal esnekliğine

Arapça özelinde işaret edilmiş ve iltibasın nerede ve nasıl ortaya çıktığıyla ilgili farklı yaklaşımlar serd edilmiştir. Bu teliflerin yanı sıra, Zeyn Kâmil el-Huvaysikî, *Mevâğî 'u'l-Lebs 'inde'n-Nuĥât ve's-Şarfiyyîn*; 'Atıf 'Abdulazîz el-Mu'avvaz, *Mevâğî 'u'l-Lebs fi'n-Naĥvi'l-'Arabî*; Mecîd Hayrullah Râhî ez-Zâmilî, *İlletü'l-Lebs fi'l-Lügati'l-'Arabiyye* gibi telif eserler ve Muhammed Ferîd 'Abdullah, *el-Lebs ve Te'sîrühü fi't-Taĥîdi'l-Lügavî fi'l-'Arabiyye* gibi doktora çalışması ulaşamadığımız fakat bu konuyu ele aldığını bildiğimiz çalışmalardır.

### 3. PROBLEM VE KAVRAMLAR

Geçmiş ve tarihte yazılanları anlama ihtiyacı, bizleri metinlerle karşı karşıya getirmektedir. Peki, metinler olup biteni veya bize ulaştırılmak isteneni otantik haliyle ulaştırmak için yeterli midir? Olaylar, savaşlar ve gerçeklikler tarih içinde eriyip giderken bizim elimizde kalan sessiz, tepkisiz ve birbiriyle olan irtibatlarından yola çıkarak onca gerçekliği anlamaya ve bilmeye çalıştığımız işaretler yekünü metinler olayları ve olguları yeterince izah edebilir mi? Bu soruların cevabı dilin varlıkla olan irtibatında saklı gözükmektedir.

Dilin değişen ve kendi içinde farklı yapılara dönüşen bir varlık olduğu dilbilimin kabul ettiği bir husustur. Suni bir varlık olan dil, kendini gerçek varlık içinde konumlandırma tarzıyla iki tür (suni-gerçek) varlığın birbiriyle irtibatı, sarmaş dolaş olma şekli ortaya çıkar. Dilsel varlığın gerçek varlığa gönderimde bulunma durumları ve biçimleri bu iki varlık sahasının buluşma ve bütünleşme hallerini gösterir. Anlaşılabilen varlık dildir<sup>2</sup> demek, varlığın dilselliğine işaret ederken, öte yandan, dilin bahsedebileceği ve ona vasat olacağı bir gerçekliğin varlığına imada bulunur. Gerçek varlık kendinden bahsedemez, o ancak işaretler ve semboller aracılığıyla soyutlanarak dilsel varlık formunda zaman ve mekânı aşabilir. Bu da varlığın nakledilebilir, bahsedilebilir, düşünülebilir olmada dile ne kadar bağlı olduğunu gösterir. Bu durum aynı zamanda, dilin de var olmak için

---

<sup>2</sup> Hans – Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, trc. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008, I, LI, II, s. 297.

gerçek varlıkla ilişkisine işaret eder, çünkü dilin bahsedeceği bir şey yoksa kendisi de var olmayacaktır.

İnsan; donatıldığı algı, dikkat, bellek, duygu, karar verme, düşünme, akıl yürütme yetileri sayesinde farklı zamandan ve mekândan bahsedebilme ve varlık üzerinde tefekkür etme imkânı bulur. Belki de insan dilinin hayvan dillerine olan en büyük üstünlüğü "ayrık dil"<sup>3</sup> olabilmesidir. Varlık, bunun sağladığı olanakla taşınabilir forma girmekte ve dilselleşmektedir.

Dil, varlığı temsil edebilmesi, onu nakledilebilir ve üzerinde düşünülebilir bir forma aktarmasıyla daha fazla önem kazanır. Dilin, her türlü beşerî eylemin temelinde olması dildeki belirsizliği ilgi odağı haline getirmiştir. Bu da dilsel olayı oluşturan alt birimleri incelemeyi gerektirmiştir.

Hangi yolla ve hangi dille olursa olsun, konuşanın ve dinleyenin amacı "anlamak" ve "anlatmak"tır.<sup>4</sup> Bu da olgusal alanda, gerçek (ayanda) varlığın dilde varlık formunda ve onun aracılığıyla ifade edilmesi demektir. Bu aktarımla gerçekleşen her anlama ve anlatma eylemi dilsel olduğu gibi müstakil ve özgündür. Zira bu eylem özel bir zamanda ve mekânda gerçekleşir. Yani aynı cümleyi farklı zamanlarda inşa ederken veya okurken her bir inşa ve anlama diğerlerinden farklıdır ve bu eylemlerin koşulları diğerlerine göre değişebilir.

Dil gerçeklik âlemini yansıtmakla yetinmez, bunun ötesinde ihtimaller âlemini de yansıtır.<sup>5</sup> Bu iki âlemin ortak zemini zihindir. Fakat bir ifadenin ihtimaller âlemindeki doğruluk değeriyle, gerçeklik âlemindeki doğruluk değeri değişir. "Ali çok iyi oyuncudur." ifadesi Ali'nin çok iyi oynadığını gören biri için doğrudur ve gerçeklik âlemine ait bir yargıdır. Oysa Ali'nin gerçekte tanınmadığı bir yerde, "Ali nasıl oyuncudur?" sorusuna verilecek cevaplar ihtimal âlemine ait cevaplardır. Buna ek olarak dil, her türlü insani amaç için kullanılabilir bir vasat

---

<sup>3</sup> Ayrık dil, insanın dili, bulunduğu yer ve zaman içerisinde olmayan, yani kendisinden "ayrık" olan nesneden veya kavramdan söz edebilmesidir. Bkz. Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1967, s. 132.

<sup>4</sup> Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1998, I, s. 76.

<sup>5</sup> Kemâl ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs, Bahş fi't-Te'vîli'd-Dilâlî ve't-Tedâvülî li Na'hi'l-'Arabiyyeti ve Mu'cemihâ*, el-Ürdün: 'Alemlü'l-Kütubi'l-Hadîs li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2013, s. 68.

olduğundan, yalan, kurgu, hayal ve bunların gerçeklik veya doğruluk değeri gibi daha karmaşık problemlerin ortaya çıktığı bir zemindir.

Günlük konuşmalarda kullanılan dil, bilimsel bir konuda yazarken kullanılan farklı olur; yine karşılıklı konuşmada kullanılan bazı ifadeler bir bildiride yer almaz veya bilimsel bir makalede kullanılan bazı dilsel yapılar zorunlu olmadıkça gündelik dilde kullanılmaz. Şiir veya roman yazarken kullanılan dil, resmi bir makama yazılan dilekten farklıdır. Bu farkın ortaya çıkmasının sebebi, bu dilsel olguların her birinin farklı şartlara ve amaçlara tabi oluşudur.

Bir başka husus, modern dilbilimde konuşulan dilin yazılan dilden daha esaslı olduğudur.<sup>6</sup> Bu durum Fasih Arapçanın tarihsel yönünü bize hatırlatmakta ve halkın konuştuğu Arapçanın güncel dil incelemeleri açısından daha esaslı olduğunu ima etmektedir. Dil araştırmalarında dilin yine dil aracılığıyla ele alınması, alanla ilgili problemlerin dilden soyutlanarak incelenmesi, bu araştırmalarda kullanılan kavramlar üzerinde uzlaşımın sağlanmamış olması ve daha da önemlisi bu incelemelerde gündelik dilde kullanılan kavramların kullanılması, dil üzerinde gereken incelik ve hassasiyetle konuşmayı zorlaştırmaktadır.

Dilsel olgular hakkında daha sağlam konuşabilmek için öncelikle kavramları netleştirmemiz gerekir. Fakat dilbilim sahasında üzerinde ittifak edilen tasnifler veya tanımlar azdır. Buna karşın her dilbilimcinin kendi dilsel yaklaşımına göre yaptığı tasnifler ve tanımlar mevcuttur. Saussure (ö. 1913); söz (parole) ve dil (langue),<sup>7</sup> G. Guillaume (ö. 1960); dil ve söylem,<sup>8</sup> L. Hjelmslev (ö. 1965); sistem ve yazı,<sup>9</sup> R. Jakobson (ö. 1982) mesaj ve kod ayrımını esas almış;<sup>10</sup> Chomsky ise yeti (competence) ve edim (performance) ayrımına gitmiştir.<sup>11</sup> Olgular hakkında daha net konuşabilmek için, yapılan tasniflerden tercih yapmak ve nisbi eklemelerle

---

<sup>6</sup> John Lyons, *Language and Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 11.

<sup>7</sup> Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Berke Vardar, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1976, I, s. 34

<sup>8</sup> Gustave Guillaume, *Foundations for a Science of Language*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1984, s. 91.

<sup>9</sup> Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, İng.'ye tercüme Francis J. Whitfield, Londra: The University of Wisconsin Press, 1969, s.16

<sup>10</sup> Roman Jakobson, *Selected Writings II, Word and Language*, Paris: Mouton De Gruyter, 1971, s. 559.

<sup>11</sup> Noam Chomsky, *Topics in The Theory of Generative Grammar*, Paris: De Gruyter Mouton, 1978, ss. 9-10.

dilde var olan bu hususların tanımına gitmek durumundayız. Bundan ötürü doğrudan veya dolaylı olarak konumuzla irtibatlı ve çalışmamızın iskeletinde önem teşkil eden bazı kavramları ele alıp işlevlerini göz önünde bulundurmaya suretiyle aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışacağız. Dil (lisan), cümle (tümce), ifade (sözce), söz (kelâm), söylem (hitap), metin (nass) ele alacağımız kavramlardır.<sup>12</sup>

Modern dilbilimde dil ile söz arasındaki ilk teorik ayrım, bilindiği kadarıyla, ilk defa İsviçreli araştırmacı F. de Saussure yapmıştır.<sup>13</sup> Onun bu ayrımına göre dil, toplumdaki bütün bireylerin ortak paydası olan ve topluma mal olan veçhesi olup dilbilgisini, sesbilgisini, biçimbilgisini, sözlükbilgisini ve anlambilimini içeren üst çatı iken, söz; bireyin dil kuralları, ses, harf, sözcük ve anlamları kullanmak suretiyle dil yetisini potansiyelden eyleme dönüştürmesidir. Yani dil sistem iken, söz uygulamadır.<sup>14</sup> Saussure'ün bu pratik ayrımı dilbilimin ilerlemesi açısından büyük bir kapı aralamıştır. Bu ayrıma göre söz (parole) bilimsel olarak tasvir edilebilse bile akustik, psikoloji, sosyoloji ve semantik değişimler tarihini içeren birçok bilimin kapsamına girer; hâlbuki dil (langue) tek bir bilimin, yani, dilin eşzamanlı (senkronik) sistemlerinin tasvirinin nesnesidir.<sup>15</sup> Ancak Saussure, bu ayrımında gerek dili gerekse sözü ideal anlamda ele aldığı için bağlamı yani dilin uygulama alanını görmezden gelmiştir. Buna ek olarak, İbn Hişâm'ın (ö. 761/1359) kelâmı (söz), kastı ifade eden "kavl"dir<sup>16</sup> şeklindeki tanımı kastı dilsel olaya katması yönüyle önemlidir. Çünkü dilsel yapılarda kastın göz ardı edilmesi daha sonra ayrıntılarını göreceğimiz üzere, yapıya ve metne dayalı anlam üretimine götürmektedir.

---

<sup>12</sup> Bu kavramlar klasik Arap literatüründe çoğunlukla birbirinden ayırt edilmemiştir. Aynı zamanda yapılan tanımlar modern dilbilimle de bağdaşmamaktadır. Gerçi bu kavramların modern dilbilimdeki tanımları da yeknesak değildir, fakat biz yapılan tanımların kanaatimizce uygun olanlarını seçmeye çalıştık. Bu kavramların klasikteki kullanımları için bkz. Reddetullah b. Redde b. Dayfullah et-Talhî, *Delâletü's-Siyâk*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ummu'l-Kura Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Suudi Arabistan, 1997, I, ss. 219-221; Muhammed Muhammed Yûnus 'Ali, *el-Ma'ânâ ve Zilâlü'l-Ma'ânâ, Enzîmetü'd-Dilâle fi'l-'Arabîyye*, Libya: Dâru'l-Medâr el-İslâmî, 2007, ss. 304-307.

<sup>13</sup> Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 34.

<sup>14</sup> Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'ânâ fi'l-Kur'ân*, Tunus: Dâru Sîhr li'n-Neşr, 2003, s. 12.

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi, Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007, s. 6.

<sup>16</sup> Cemaeddin 'Abdullah b. Yûnus b. Ahmed İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kutûbi'l-E'arîb*, thk. Hasan Hamed, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005, II, s. 5.

Dil ile söz arasında öngörülen karşıtlık, sistem ve bildiri şeklinde olup, sistem bildirinin yazılmasını sağlayan düzendir ve bildirideki her öge, anlamı ifade etmek amacıyla, sistemle karşılaştırılır.<sup>17</sup> Dil, belli kelime dizisiyle farklı anlamların serdedilebileceği bir doğaya sahiptir ve belli bir dilin toplumu tarafından paylaşılan anlamsal ihtimallerin hepsini içerir.<sup>18</sup> Öte yandan söz, iletişimin de esası olan, özgün, tekrarlanmayan, belirli bir pratiği bağlam şartlarına göre anlamlı kılan anlamsal belirlilik esasında vücut bulur.

“Söylem” kavramını ele aldığımızda, tanımıyla ilgili farklı fikirlerin ileri sürüldüğünü görürüz.<sup>19</sup> Bunların bazıları şöyledir; söylem “sözdür”, “ifadedir”, “ifadeler bütünüdür”, “ifadenin (sözce) üretiliş şartlarının dilbilimsel açıdan incelenmesidir”, “dilnin bireysel olarak ifadeye (sözceye) dönüşümüdür”, “değerleri dilsel birimlere dönüştürmektir”, “uzamsal, zamansal ve kişiye bağlı değişkenler açısından oluşturulmuş dilsel ve dil-dışı yapıdır”.<sup>20</sup> Bu tanımların yanında, söylemde kastı dikkate alması bakımından Mahmûd ‘Ukkaşe’nin söylemi, “konuşan tarafından söylemin amacını açık, doğrudan veya kinâye ya da tarîz yoluyla bildirişim-iletişim ortamında muhataba bildirmek için kasten yöneltilmiş sözdür,”<sup>21</sup> şeklinde tanımlaması ayrıca önemlidir. Burada sıraladığımız söylem tariflerinden bizim tercih ettiğimiz ve bir olgu olarak onu diğerlerinden ayıran "özne", "zaman" ve "mekân" kesp etmiş olmasıdır. Söylemde kastı özellikle zikretmiyoruz, çünkü kasıt her türlü dilsel olayın esasını teşkil ettiğini düşünüyoruz.

İfade (sözceleme), Harries'e göre, iki duraksama arasındaki bireye ait konuşma uzamıdır.<sup>22</sup> Cümle (tümce) ise ifade zemini göz önünde tutulmayan,<sup>23</sup> daha çok dilbilgisel yönü dikkate alınan dilsel birimdir. Ünlem belirten bir tek sözcük, bir tümce, paragraf, bölüm ya da koca bir kitap sözce (ifade) olarak

---

<sup>17</sup> André Martinet, *İşlevsel Genel Dilbilim*, trc. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998, s. 33.

<sup>18</sup> Eric Donald Hirsch, *Validity in Interpretation*, England: Yale University Press, 1967, s. 231.

<sup>19</sup> Söylemi Arapça hitâp (خطاب) kelimesinin karşılığı olarak kullandık.

<sup>20</sup> Veli Doğan Günay, *Söylem Çözümlemesi*, İstanbul: Papatya, 2013, ss. 22-26.

<sup>21</sup> Mahmûd ‘Ukkaşe, *Tahfîlü'l-Ĥiĥâb, fî Dav'î Nazariyyeti Eĥdâsi'l-Lüġa*, el-Kâhire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, 2013, s. 17.

<sup>22</sup> John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, trc. Ahmet Kocaman, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983, s. 160.

<sup>23</sup> Lyons, *Language and Linguistics*, s. 164; V. Doğan Günay, *Söylem Çözümlemesi*, s. 38.



değerlendirilebilir.<sup>24</sup> Ya da bir eylem veya bu eylemin bir ürünü olan ve bir şekilde alıcıya ulaşan yorumlanabilir işaret, ifade olabilir.<sup>25</sup> Buradan şunu anlarız, ifade, bağlam bağımlı olmakla birlikte muhatabı dikkate alan ve yorumlanabilen her türlü kanalla oluşturulan birim iken; cümle, ifade etmede (sözceleme eyleminde) hedef olmamakla birlikte dilin tabiatı gereği oluşan ve ifadenin bir parçası olabilen birimdir. Cümle belli bir (sözceleme) durumu varsaymaz, ama ifade belli bir durumu (sözceleme halini=ta'bîr makamını) gerektirir.<sup>26</sup> İfade, bağlamı ve muhatabı esas alması sayesinde belirsizliğe (iltibasa) yol açmadan, dilbilgisel açıdan eksik sayılabilecek dilsel birimleri anlaşılır kılar.

Bir dil öğreticisinin dil öğretimi sırasında tahtaya yazdığı şey cümledir. Zira öğretmen, yazdığı cümleyle dilbilgisel ilişkilerin nasıl kurulacağını öğretmek için kullanılmıştır,<sup>27</sup> cümlenin anlamını muhataba iletmeye çalışmamıştır. Başka bir ifadeyle, tahtaya yazılan cümle gerçekliğe dair birşeyleri ifade etmemekte, belli ilişkiler içindeki bir dilsel yapıyı sunmaya çalışmaktadır. Buradan yola çıkarak, cümlenin gerçekçi bir bağlamı olmaması ve gerçekliğe dair bir gönderimden yoksun olmasından dolayı, ifade veya söylem olamayacağını söyleyebiliriz. Bundan ötürü "Bugün haberleri dinledin mi?" sorusuna verilen "Hayır." cevabı bir cümle değil, fakat bir ifadedir. Çünkü dilbilgisel öğeleri eksiktir.

İnsanlar konuşurken ifade etmeye çalışır, cümle kurmaya çalışmazlar. Bundan dolayı muhatabın durumunu dikkate alarak, cümle kurma kurallarının gerektirdiği pek çok şeyi ihmal edilebilir, buna rağmen muhatapla gayet sağlıklı bir iletişim kurabiliriz. İfade ile cümle arasındaki bu fark aynı zamanda sözlü dil ile yazılı dil arasındaki en büyük farkın da işaretçisidir. Yazılı dil, cümleleri kullanarak ifadeler, ifadeleri de kullanarak söylemler üretmektir.

Söylemde<sup>28</sup> kurgusal bütünlük (tutarlılık) olurken, cümlede dilbilgisel tutarlılık olur. Dolayısıyla asgari dilbilgisel öğelere sahip biçimbirimsel bütünlüğe

---

<sup>24</sup> Günay, *Söylem Çözümlemesi*, s. 36.

<sup>25</sup> Lyons, *Language and Linguistics*, s. 164.

<sup>26</sup> Günay, *Söylem Çözümlemesi*, s. 36.

<sup>27</sup> Robert de Beaugrande, *en-Naşş ve'l-Ĥitâb ve'l-İcrâ*, trc. Temmâm Hassân, el-Kâhire: 'Alemlü'l-Kütub, 1998, s. 92.

<sup>28</sup> Fıkıh usulcülere söylemi hükmün istinbat alanı gördükleri için söylemde muhatabın bulunmasını şart koşarlar. Bunun sebebi de söylemin Arapçası olan *خطاب*, "karşılıklı konuşma" anlamına gelen

cümle (tümce) denirken, birbiriyle çelişmeyen, bilâkis örtüşen cümle veya ifadelerden meydana gelen üst yapıya söylem denir. Cümlenin kuralı belli bir dilin dilbilgisi iken, söylemin kuralı muhtevasının vakıya uyum olması ve çelişki içermemesi bakımından mantıktır.

Burada dikkat çeken bir başka husus şudur; ifade etme (sözceleme) eylemi mekâna tabi bir eylem iken, söylem, konuşanın iletişim koşulları içinde ifadeyi (sözceyi) oluşturması ve vericinin kendi özgüllüğü içinde bir anlam üretmesidir.<sup>29</sup> Bu tanımlar ışığında Kur'ân'ı ele aldığımızda, onun ilk dönemlerde kitabî (metinsel) olmadan önce ifadeler manzumesi ve söylemler bütünü olduğunu, sözün gerekleri olan "konuşan (hatîp), konuşulan (muhatap), zaman ve mekân" temelleri üzerine inşa edildiğini görürüz. Bundan dolayı Kur'ân, söylem koşullarının sağladığı bağlamsal karinelere istinaden iltibasa mahal vermeksizin, cümle kurma işleminin gerektirdiği öğeyi ihmal edebilmektedir. Örneğin, عَبَسَ وَتَوَلَّى...<sup>30</sup> "Surat astı ve yüz çevirdi..." ayetini dilbilgisi perspektifinden inceleyecek olursak; surat asanın kim olduğu belirtilmemiştir, yani özne eksiktir. Oysa ifadenin yöneltildiği topluluk, bağlam içinde bulunmanın verdiği avantajla özneyi biliyordu. Bu durum, Kur'ân'ın cümleler topluluğu değil, ifadeler manzumesi ve söylemler bütünü olduğunu söylemenin, onun doğasına daha uygun olacağına işaret eder. Burada ifade kavramı kilit rol oynar; çünkü daha önce söylediğimiz gibi ifade, dilbilgisel kaygı taşımaksızın anlamların dışavurulma eylemidir. Dilbilgisel kaygının olmaması, dilde öngörülecek öğelerin hazfını veya ihmalini mümkün görmeyi dolaylı olarak ima eder. Kur'ân'da ilk muhatapların bildiği fakat sözlü olarak zikredilmeyen (mahzuf) pek çok ögenin bulunması<sup>31</sup> bu şekilde açıklanabilir. Yine bu kapsamda, ifadede kullanılan dilin genel dilbilgisel kurallara aykırılık arz edebilmesi, dilbilgisel hata olmayıp, ilerde üzerinde duracağımız karinelerde ruhsatı ifade eder.

---

خاطب filinin mastarı olmasıdır. Bkz. 'Ali b. 'Abdilkafi b. 'Ali es-Sübkâ, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc: Şerh 'alâ Minhâci'l-Vüṣûl ilâ 'İlmi'l-Uṣûl li'l-Kâdî el-Beyḍâvi*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail, el-Kâhire: Mektebeü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1981, I, s. 43.

<sup>29</sup> Günay, *Söylem Çözümlemesi*, s. 34.

<sup>30</sup> Abese 80/1.

<sup>31</sup> Ömer Özsoy, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çeviri Sorunu", 2. *Kur'an Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996, s. 265.

Kur'ân ile ilgili yaptığımız bu söylem-metin ayrımı tefsir ilmiyle meşgul olanların ayrıca ele aldığı bir konudur. Biz, iltibas kavramıyla ilgili yapacağımız tespitlerin Kur'ân'a muhtemel yansımalarını dikkate alarak, iltibasın, Kur'ân'ın asli hüviyetinde bulunmadığına işaret etmek için bu ayrımı burada yapmak durumunda kaldık. Kur'ân masa başında telif edilmiş ve metinsel dokusu müstakbel okurların beğeni ve hassasiyetleri göz önünde tutularak biçimlendirilmiş bir kitap olarak okunduğu sürece,<sup>32</sup> bağlamından koparılıp, gerçek hüviyeti ve pragmatik (edimsel) boyutları görmezden gelinmiş olacaktır.

Ayrıca yukarıda yapılan dil (lisan) – söz (kelam) ayrımı Arap Lisanı'yla Allah Kelâmı arasındaki farkı belirtmesi bakımından da önemlidir. Kur'ân'da dil, Allah'a nisbet edilmezken (Lisanullah), 4 yerde sözün, Allah'a (Kelâmullah) nisbet edilmesi,<sup>33</sup> bu ayrımın ne kadar isabetli olduğu ve Kur'ân'ın cümleler bütünü değil, ifadeler ve söylemler bütünü olduğunun işaretçisidir.

Kavramlara tekrar dönecek olursak, kısaca işaret edeceğimiz bir diğer kavram “metin” (nass) dir. Tanımı hususunda çağdaş dilbilimciler uzlaşamamış olmakla birlikte yaklaşımlarının ortak noktalarını dikkate aldığımızda ağırlıklı olarak metni, söylemin karakterlere bürünmüş hali kabul ettiğini<sup>34</sup> söylemek mümkündür. Fakat metin, sözel ihtimallerin kaynağı değil, yazının icadıyla imkân bulan sözel faaliyetin kayıdır.<sup>35</sup> Bu tanımlardan anladığımız kadarıyla metin, anlamsal ve yapısal bütünlüğe sahip, bir dile ait yazılı dilsel öğelerin anlambilimsel (semantik) ve dizimsel (sentatik) kurallarıyla uyum içinde bir araya geldiği, serpiştirilmiş parçalı anlamları arasında belli bir kastın tecelli ettiği yapıdır. Bu tanımımızda iki husus dikkat çeker: “anlamsal” ve “yapısal” bütünlük. Anlamsal bütünlük, muradın metinden anlaşılabilirliğine, yapısal bütünlük de anlamın işaretçisi olan ve dilbilgisel karineleri teşkil eden lâfzî veçhaye işaret eder. Metnin sınırlarını bu şekilde geniş tuttuğumuz zaman, söylemin, metnin genişletilmiş bir parçası olduğunu<sup>36</sup> söylemek mümkündür. Bununla birlikte metin, sadece

<sup>32</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 48.

<sup>33</sup> Düccane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2011, s. 38. Sözün Allah'a nisbet edildiği yerler: Tevbe, 9/6; Bakara, 2/75; Fetih, 48/15; Araf, 7/144.

<sup>34</sup> Bkz. Günay, *Söylem Çözümlemesi*, ss. 40-41.

<sup>35</sup> Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 231.

<sup>36</sup> Sara Mills, *Discourse, The New Critical Idiom*, London: Routledge, 1997, s. 9.

dilbilgisel kurallara referansta bulunarak belli bir anlamı değil, fakat anlam ihtimallerini sunuyor olması bakımından yeterli değildir.<sup>37</sup>

Dilin yapısı, grameri ve sentaksı, hiçbir şekilde canlı konuşmada bilincinde olunan faktörler olmaması,<sup>38</sup> bu sembollerin anlamı hakkıyla taşımada yetersiz olacakları, ancak ona delâlet edebileceklerinin bir başka işaretçisidir. Esasta bilincinde olmadığımız bu öğelerin, niyetimizin ve tarihimizin parçası olan anlamı kati bir şekilde iletmesini bekleyemeyiz. Bu durumda okur, hiçbir zaman kendi okuduğunun doğruluğundan emin olamaz ve daha ötesi o, dil kurallarının, metnin sunmuş olduğu anlamları ve vurguları sınırlamayacak kadar esnek olduğunu bilir.<sup>39</sup>

Metnin, sözün sembollere dönüştürülmesi olduğunu kabul etmiştik. Fakat sözle metin arasında her zaman tam bağdaşımın olmadığı görülebilir.<sup>40</sup> Meselâ Arapçada "هكذا" yazımı sesle tam bağdaşık olduğu söylenemez; çünkü "ها" sesindeki uzatma (med) yazıda belirtilmemiştir. Yine سعى ve دعا fiillerinin yazımında gözlemlediğimiz elifin yazım farkı, sözde belli değildir. Metinde bir diğer önemli husus; metin, yazarın amacının gerçekleşip gerçekleşmediğini görmediği bir dil ortamıdır. Oysa canlı söylem, metnin tam tersine müttekellime bu imkânı tanır ve bu durumda müttekellim kâh sözünü yineleyebilir kâh başka türlü formüle edebilir.<sup>41</sup>

Kavramlara dair yaptığımız bu tasniften sonra Kur'ân için metin olmaktan öte bir söylem (hitap) olduğunu ve bundan dolayı metindilbilimden çok söylem analizinin konusu olduğunu söyleyebiliriz.<sup>42</sup> Bu durum, Kur'ân tefsirinin metin tahlilini değil; belli koşullarda ve belli bir niyetle muhataba yöneltilmiş, söylem sahibinin sıfatları yanında söylemin yöneltildiği kişileri, dilsel olayı kuşatan psiko-sosyal, tarihsel, coğrafi şartları ve güncel figürleri ve bu figürlerin temsil ettiği

---

<sup>37</sup> Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 225.

<sup>38</sup> Hans – Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trc. David E. Linge, California: University of California Press, 1977. s. 64.

<sup>39</sup> Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 235.

<sup>40</sup> Muhammed Yûnus 'Ali, *el-Ma hâ ve Zilâlü'l-Ma hâ*, s. 74.

<sup>41</sup> Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 14.

<sup>42</sup> Ömer Özsoy, *Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çeviri Sorunu*, s. 265; Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 15.

inanç ve yönelimleri dikkate alan bir bakış açısını esas alması gerektiğine işaret eder.<sup>43</sup>

Buna göre Kur'ân'ı anlamaya çalışırken, onu yazılı herhangi bir metin gibi ele almak hata olur. Kur'ân, durum gereği ve farklı zamanlarda indirilmiş söylemler bütünü olup daha sonra beşer ürünü olan yazı karakterlerine büründürülmüştür. Kur'ân'ın sözlü varlığını dikkate almadan, onu salt dilbilgisel, kronolojik veya tematik esaslar üzerinden incelemeye çalışmak Kur'ân'ı nüzul koşullarından kopartacağından, Kur'ân'da iltibasın var olduğu fikrine götüreceği açıktır.

Burada Kur'ân'ın dilsel mahiyetine değinmemizin sebebi, üzerinde duracağımız ve çoğunlukla olumsuz bir husus olan iltibasın (anlam karışmasının) Kur'ân'ın gerçek hüviyyetine taalluk etmediğine işaret etmektir. Kur'ân'daki – hâlihazırda – iltibas hüviyyetine bürünmüş hususların en önemli sebeplerinden biri, Kur'ân'ın ilk bağlamından kopuşu, bir diğeri de sözlü Kur'ân'ın yani bir söylem olarak Kur'ân'ın metin olarak Kur'ân'a dönüşmesi neticesinde ortaya çıkan ve ilk dönemlerde oldukça zayıf olan imlâ kuralları ve bunun yanı sıra aktif, canlı, yaşayan manalar bütünü Kur'ân'ın sessiz, ölü dilsel kalıplara hapsedilmesidir. 'Abdulkadîr el-Bağdadî (ö. 1093/1682)'nin aşağıdaki açıklaması bizim Kur'ân ile ilgili iltibas meselesini açıklar mahiyettedir.

---

<sup>43</sup> Kur'ân'a dair söylem ve metin ayrımı yaparak, Kur'ân'ın anlaşılması için tarihsel bağlamına müracaat edilmesi konusunda tarihselci Kur'ân yaklaşımıyla aynı başlangıç noktasını seçmiş olduğumuzun farkındayız. Bununla birlikte, "Kur'an'ı Hz. Muhammed'in çağına ve çağdaşlarına yönelik bir hitap olarak gördüğü için, Kur'an'ı oluşturan pasajların özgün anlamlarını, ait oldukları tarihsel bağlamda aramaktadır. Bu yaklaşımın doğal sonucu, tespit edilen lafzi delaletin de tarihsel addedilmesidir." (Bkz. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 84.) şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşım, tarihsellik söylemini Kur'ân metninin anlaşılması için tarihsel bağlama vurgu yapmakla yetinmemekte, anlama eyleminden hükümün vaz edildiği illet tespitine geçmekte ve aslında fıkıhçının ilgi alanı olan, hüküm kritiği yapmaktadır. Bunun doğal sonucu olarak, hükümlerin tarihin belli bir dönemi ile sınırlı olduğunu iddia etmektedir. Burada Kur'ân'ın belli şartlarda inmiş olduğunu söylemekle, o şartlarda vaz ettiği hükümlerin o tarihle sınırlı kalacağını söylemenin farklı şeyler olduğuna işaret etmemiz gerekir. Biz, Kur'ân'ın belli bir nüzul bağlamının olması ve maksadın anlaşılabilmesi için bu bağlama inmenin zorunlu olması anlamında Kur'ân'ın tarihsel olduğunu söylemekle birlikte, hangi Kur'ân hükümünün tarihsel, hangisinin tarihestü olduğunu yorumlama işinin hukuki bir eleştiri nosyonu gerektirdiğinden, bu tartışmanın fıkıh alanında sürdürülmesi gerektiğini düşünüyoruz.

İltibas doğrudan hitap edilen kişide olur, ifadeleri bizim gibi daha sonraki dönemlerde anlamaya çalışanlarda değil, zira bize göre iltibaslı olan ifadeler o dönemde, hitap edilen kişiye göre açık ve net ifadeler olabilir.<sup>44</sup>

Dille ilgili bu kavramlar arasındaki bazı farklara işaret ettikten sonra asıl konumuz olan iltibas ve onunla ilgili kavramlar arasındaki farkı ortaya koymaya çalışalım.

### 3.1. İltibas ve İltibasla İlgili Kavramlar

İltibas, lebs (لبس) ve diğer türevleri, klasik kaynaklarda, sakınılması gereken bir durum olarak bahsedilmekle birlikte, dilbilimsel veya dilbilgisel anlamda ne olduğunu müstakil çalışmaların konusu yapan Temmâm Hassân olmuştur.

Arapçada "kapalı olmak, belirsiz olmak, karışmak"<sup>45</sup> anlamlarında kullanılan iltibas kavramı kısaca, tercih sebebi olmaksızın anlam ihtimallerinin çok olması<sup>46</sup> şeklinde tanımlanabilir.

Dil, bireyin kendisini başkaları nezdinde anlaşılır kılma esasına dayanan beşerî faaliyet<sup>47</sup> olduğundan, asıl olan muradın sözden kolayca açık ve net bir şekilde anlaşılmasıdır. Bu da verili işaretler ve bu işaretler arasında uzlaşmış işlevler ve anlamlarla sağlanır.

Bir ifadeden farklı anlamların anlaşılabilmesi, belli bir mesajı iletmeye çalışan için problemlili bir durumdur. Bundan dolayı anlam ihtimallerinin çoğalması suretiyle kastedilen anlamın diğer anlamlarla karışması arızı bir durumdur; çünkü insanlar bir şeyi ifade edecekleri zaman sözü çokanlamlı değil, sadece hedefledikleri anlamı ifade edecek şekilde inşa etmeye çalışırlar. Sözde bu tür ihtimalin oluşu beyana mugayir bir durumdur. Bundan ötürü Arapçayla ilgilenen

---

<sup>44</sup> ‘Abdulkâdir ‘Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-'Arab*, thk., ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997, IV, s. 371.

<sup>45</sup> Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem b. ‘Ali b. Ahmed İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, 1990, VI, لبس mad., s. 204.

<sup>46</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, el-Kâhire: ‘Âlemu'l-Kütub, 2007, s. 185, *el-Ḥulâsa en-Naḥviyye*, el-Kâhire: ‘Âlemu'l-Kütub, 2000, s. 24, *Maḳâlât fi'l-Lüğa ve'l-Edeb*, el-Kâhire: ‘Âlemu'l-Kütub, 2006, I, s. 180, II, 35.

<sup>47</sup> Otto Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1963, s. 2.

dilciler, ilerde göreceğimiz üzere, her fırsatta iltibası yani anlam ihtimallerinin çoğalmasını önlemeye yönelik kurallar vaz etmişlerdir.

Arap dilinde iltibasın söz konusu olduğu yerlerde iltibasın giderilmesine yönelik dilcilerin yaptığı açıklamalar<sup>48</sup> dikkate alınırsa dilbilimde, anlamların ayrıştırılmasını öngören "ayrimsal değerler" kavramının iltibası gidermede temel hususlardan olduğu anlaşılır. Ayrimsal değer, dilin iki sacayağı olan benzerlik ve farklılığın ikinci veçhesini yani ayrık olmayı ifade eder. Bu sayede harfler, kelimeler ve en nihayetinde söz ayrıştır ve sınırlı sayıda dilsel öğeden sınırsız sayıda anlamın işaretçisi olur. İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *وَإِنْ بِشَكْلِ خَيْفٍ لَيْسَ يُتَجَنَّبُ*<sup>49</sup> "Bir yapıda karışma endişesi oluşursa ondan uzak durulur." sözü ayrimsal değerler temelinde değerlendirilebilir. Yine İbn Cinnî (ö. 392/1001)'nin Ebu İshak ez-Zeccâc'a (ö. 311/923) atfen yaptığı nakilde, failin merfu, mefûlün mansub olmasının sebebi birbirlerinden farklı olmaları içindir<sup>50</sup> şeklindeki izahı aslında ayrimsal değerleri esas alan bir açıklamadır. Karışma büyük ölçüde aynılığın olduğu yerde olur, ayrimsal değerlerin temel işlevi de bu aynılığı veya benzerliği izale etmektir.

Ayrimsal değer, bir göstergenin diğer göstergeden farkını ortaya koymak suretiyle benzerliklerden kaynaklanan anlam karışmalarını ortadan kaldırır. Ayrimsal değerler dilbilgisine özel olmayıp ses, yazı ve sözlükte de geçerli ve

---

<sup>48</sup> Sîbeveyh başta olmak üzere diğer dilciler, "İltibasa yaklaşmak istemedikleri için... İltibasın varlığından endişe ettiğinde... (Araplar) iltibaslı (sözden) hoşlanmadıkları için..." gibi yargıları, özetle şu durumlarda zikrederler ve iltibastan kaçınmayı tavsiye ederler: 1) Muhataba, belirsiz bir müsned ileyh (mübtedâ) hakkında bilgi (haber) verileceğinde, 2) Mübtedâların karışma ihtimali olduğu durumda, 3) Hitap edilen kişinin başkaları ile karışması durumunda, 4) Kastın karışacağı durumda, 5) Fail ve mefûlün karışması vb. durumlarda zikrederler. Bkz. Ebu Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1966, I, ss. 48, 244, 258, 307, 308, II, s. 209, III, s. 526, IV, s. 454; Ebu Bekr Muhammed b. Sehl İbnü's-Serrac, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, thk. 'Abdülhüseyn el-Fetelî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996, I, ss. 48, 64, 79, 91, 132, II, s. 125; Bahauddîn 'Abdullah İbn 'Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, el-Kâhire: Dâru't-Türâs, 1980, I, ss. 505-506, II, ss. 284, 488; Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn el-'Ukberî, *el-Lübâb fi 'İleli'l-Binâi ve'l-İ'rab*, thk. Gazi Muhtar Teleyimat, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001, I, s. 119, II, ss. 200, 318-319, 475; Abdurrahman Celâleddîn es-Suyûtî, *Hem'û'l-Hevâmî 'fi Şerhi Cem'î'l-Cevami'*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, I, s. 214, III, s. 219.

<sup>49</sup> Suyûtî, *Şerhu's-Suyûtî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik el-Müsemma el-Behcetü'l-Merđiyye*, thk. Molla Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Karsî, Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2011, s. 197.

<sup>50</sup> Ebu'l-Feth 'Osman b. Cinnî, *el-Hasâiş*, thk. eş-Şerbînî Şerîde, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007, I, s. 95.



değerli hususlardır. Meselâ, مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ شَيْئًا, (harekesiz haliyle) hem "onun malı" مَالُهُ olabilir hem de "ona ait olan her türlü şey" مَالُهُ de olabilir. Bu şekilsel aynılık ayrımsal değerlerin olmayışından kaynaklanır ve şekil benzerliği okurda/dinleyicide iki anlamı aynı anda canlandırabileceği gibi sadece bir anlamı da canlandırabilir. Kastedilen anlam, "Onun malı onu kurtarmadı." olsaydı ya hareke konulacak ve bu durumda hareketler ayrımsal değerler olacaktı ya da مَالُهُ yerine نَقْوَدُهُ şeklinde kullanılıp karışma ihtimali ortadan kaldırılacaktı. O halde okur/dinleyici, bir dil ögesini ilk anda şekil veya fonetik açıdan değerlendirir. Sonra birimlerin işlevsel ve gönderimsel anlamlarını dikkate alır.

Nahiv bilmecelelerinde de temel espri, ayrımsal değerlerin yokluğundan istifade edilerek, karşı taraftan farklı işlevsel anlamların ayrıştırılmasını beklemektir. Çünkü bilmede dilsel yapı aynı anda farklı şekilde anlaşılmaya müsaittir ve bu farklı anlaşılmalar muhatabın bilmesi veya kestirmesi beklenen hususlardır. Ayrımsal değerler olmadan anlam karışıklığından sakınmak mümkün değildir.<sup>51</sup>

Anlamın umum, husus; netlik, karışıklık, belirsizlik gibi farklı şekillerde nitelenmesi delâletin niteliğine göre olur ve iltibas bu delâletin türleri altında ele alınabilen bir kavramdır. Arap dilinde farklı delâlet türleri farklı isimlerle adlandırılmıştır. İltibas da bunlardan bir tanesidir. İltibas dışında ibham, icmal, kapalılık (gumud), vehm ve ilğaz anlamın farklı türlerini ifade eden kavramlardır. Bu kavramlara geçmeden önce iltibasın ne olduğu üzerinde duracağız.

### 3.1.1. İltibas

Sarf-Nahiv eserlerine baktığımızda, klâsik dönem âlimlerinin iltibas kavramına dolaylı olarak işaret ettiğini fakat bu kavramı müstakil başlıklar altında ele almadıklarını görürüz. Araştırmalarımıza göre, bu kavramı ilk kez müstakil başlıklar altında ele alan ve tanımını yapmaya çalışan Mısırlı dilbilimci Temmâm

---

<sup>51</sup> Temmâm Hassân, *el-Lügâü'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Fas: Dâru's-Sekafe, 1994, ss. 34, 37, 38.

Hassân (ö. 2011) dır. Eski dönem dil âlimleri ise iltibas kavramını, daha çok bir şeyin başka bir şeyle karışması anlamında kullandıklarını<sup>52</sup> görürüz. Bu karışan bazen kasıtlar, bazen dilbilgisel öğeler, bazen imâlar olabilir. Temmâm Hassân ise iltibası, en basit tanımıyla “tercih sebebi olmaksızın anlam ihtimallerinin çok olması”<sup>53</sup> şeklinde tanımlar. Biz de iltibası, ihtimallerin çokluğu ve bu ihtimallerden hangisinin kastedildiğinin anlaşılabilmesi durumu kabul edersek, iltibasın sebebinin, anlamı tesis eden alt anlam birimlerin anlamsal veya işlevsel karışması olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda, Arapça özelinde, ayrımsal değerlerin yokluğuna bağlı olarak dilbilgisel öğelerin işlevsel çokanlamlılığı iltibasın ana sebeplerinden biri olduğu görülür.

Temmâm Hassân’a göre her cümlenin sadece bir irâbı olmalıdır. Birden fazla irâbı olan bir cümle belirsizdir<sup>54</sup> ve o cümlede iltibas vardır. Çünkü irâb işlevsel anlamların tespitidir, işlevsel anlamların çoğalmasa gönderimsel anlamın çoğalmasa demektir. Buna ilerleyen bölümlerde ayrıca değineceğiz.

Temmâm Hassân’ın bu yaklaşımına benzer bakış açısını İbn Ya’îş’te (ö. 643/1245) görmekteyiz, çünkü ibham ve iltibasın zıddı olan “temyiz”, “tefsir” ve “tebyin”in işlevinin, birden fazla anlam ihtimali barındıran lafzı, gayeyi belirtecek şekilde sınırlamak olduğunu belirtir.<sup>55</sup>

İltibasa âmil ve mamul çerçevesinde bakacak olursak, iltibas, farklı âmillerin tek bir mamule etki etmesi ve bunun sonucunda sözü bileşenlerine ayırmada veya işlevlerin belirlenmesinde farklı ihtimallerin ortaya çıkmasıdır.<sup>56</sup>

İltibasın bir başka tanımı, “alıcının zihninde kastedilmeyen anlamın veya kastedilen anlam yanında kastedilmeyen anlamın da canlanması”,<sup>57</sup> şeklinde

---

<sup>52</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 48; Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Mukteḍab*, thk. Muhammed ‘Abulhâlik ‘Uzayme, el-Kâhire: Vizâretü'l-Evkaf, 1994, III, s. 118; İbnü's-Serrac, *el-Uşûl*, I, s. 219; İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, III, s. 231.

<sup>53</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, el-Kâhire: ‘Âlemu'l-Kütub, 2007, s. 185, *el-Ḥulâsa en-Naḥviyye*, el-Kâhire: ‘Âlemu'l-Kütub, 2000, s. 24, *Maḳâlât fi'l-Lüğa ve'l-Edeb*, el-Kâhire: ‘Âlemu'l-Kütub, 2006, I, s. 180, II, 35.

<sup>54</sup> Temmâm Hassân, *Maḳâlât fi'l-Lüğa ve'l-Edeb*, I, ss. 305, 360.

<sup>55</sup> Muvaffakuddîn Ebu'l-Beka Ya’îş b. ‘Ali İbn Ya’îş el-Mevsilî, *Şerḥu'l-Mufaşşal li'z-Zemaḥşerî*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-‘İlmiyye, 2001, II, s. 36

<sup>56</sup> ez-Zeytûnî, *Zâhiretü'l-İltibâs*, ss. 316-317.

<sup>57</sup> Hüseyin ‘Alevî Salim el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî, Dirâse Naḥviyye Dilâliyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), San’a Üniversitesi Dil Fakültesi Arap Dili ve Tercüme Bölümü, San’a, 2009, s. 7.

yapılmıştır. Bu durumda, bir ifadenin birden çok anlamı varsa ve hepsi kastedilmiş ise o ifadede iltibas olmaz. Fakat bu tanımları yapan el-Habeşî'nin iltibas tanımlarken işaret ettiği bir koşula dikkat çekmek gerekir, o da iltibasın olduğu yerde “azıcık bir düşünme, biraz gayretle” iltibasın fark edilmesi ve ondan sakınılarak asıl kastedilenin anlaşılmasıdır.<sup>58</sup>

Bu tanımdan anlaşılabilir üç husus dikkatimizi çeker:

1. Sözün sahibinin, aynı dilsel yapıyla birden fazla anlam kastetmesi,
2. Alıcının, aynı dilsel yapıda birleştirilmiş birden fazla manâyı anlaması,
3. İltibas – bir veya birden fazla manâdan kastedilmeyenin – az düşünme ve biraz gayretle fark edilebilir olması.

Örneğin, “أريدُ إعطاءكَ مالا” cümlesinin zıt iki anlamı var. Birincisi, "Senin para vermeni istiyorum", ikincisi de "Sana para verilmesini istiyorum." şeklindedir. Bu cümle el-Habeşî'nin ortaya koyduğu şartlarla incelenirse;

Birinci şartı dikkate alarak, sözün sahibinin – çok zor olsa da – bütün anlamları kastettiğini varsayalım. Sözü dinleyenin kastedilen bütün anlamları fark ettiğini kabul edersek bu cümlede iltibas olmaz. Fakat sözün sahibi sadece bir anlamı kastetmişse ve bu cümlenin farklı anlamlara geldiğini o anda görmemişse ifade iltibaslı olmayacak mı? Tanıma bakılırsa evet, olacak. Peki, böyle bir cümlede "biraz gayret" veya "biraz düşünmeyle" iltibas olup olmadığını nasıl anlayabiliriz? Bu sorunun cevabı, sözün sahibinin muhtemel bütün anlamları kastedip kastedmediğine dair bir karineye bağlıdır. Bu da sözün sahibi tarafından “bu cümlenin bütün anlamlarını kastediyorum” gibi bir ifadesi veya bu anlama gelecek bir işaretini gerekli kılar. Tabi o ifadesinin de iltibaslı olmaması gerekir.

Anlam ihtimallerinin olduğu bir metinde, hangi anlamın kastedildiğini belirleyecek olan nedir? Veya muhtemel anlamların hepsinin kastedilmiş olup olmadığını nereden bileceğiz? Metnin farklı anlamları ifade ediyor olması kastediliyor olması anlamına mı gelir? Bu sorunun cevabı nesnel bir zemine dayanmadığı sürece birden fazla kastın aynı dilsel yapıda sunulması, dilcilerin

---

<sup>58</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî*, s. 37.

verdiği iltibas olmaya devam edecektir. Nitekim İbn Hişâm, iltibas karinenin olmayışı veya bilinmemesinden ortaya çıkar<sup>59</sup> sözüyle bu duruma işaret eder.

Ebu Hilâl el-‘Askerî (ö. 400/1009) iltibas, “zihni (bir şeyi) anlamaktan engelleyen şeydir,”<sup>60</sup> diyerek iltibasın özüne işaret eder. el-‘Askerî’nin bu tanımını mantıkçıların, bir önermenin ne doğru ne de yanlış olabilme durumunu<sup>61</sup> hatırlatır. Çünkü bir durumun anlaşılmasını engelleyen şey aynı zamanda onun hakkında doğru veya yanlış yargısında bulunmayı da engeller. Farklı anlamları olan bir ifadenin hangi anlamı dikkate alınmalı, hangisi yanlışlanmalı belli değildir.

Söz anlaşılmamak için söylenmeyeceğinden, Ebu Hilâl el-‘Askerî’nin bahsettiği engelleme faaliyetinin nasıl olduğu üzerinde biraz durmak gerekir. Zihin, eşzamanlı olarak farklı algılama işlemlerini yapacak şekilde tasarlanmamış olup var olan anlam ihtimallerinden birini inşa eder. İhtimaller karşısında akıl tereddütte kalır ve tereddüt, herhangi birini seçememe hali olduğundan, akıl yetilerini uygulayabileceği bir seçenek bulamaz ve idrak boşlukta kalır. Bu da anlama eyleminin engellenmesi kabul edilebilir.

İhtimalli durumlardan bir diğeri, kelimenin hakikat veya mecaz anlamında kullanılıp kullanılmadığı noktasında yaşanan tereddütte görülür. Kelimenin anlamı doğrudan akla geliyorsa, bu durum anlamın hakikat olduğuna dair en kuvvetli işarettir.<sup>62</sup> Ancak konuşan kişi bilerek kelimeyi hakikat ve mecaz anlamlarının karışacağı şekilde kullanıyorsa, Sibeveyh’in de belirttiği gibi, kişi “sözü belirsiz kılarak insanın aklına kolayca gelen anlamları terk etmiş”<sup>63</sup> olur. Bu da “sözün asli işlevi olan beyana”<sup>64</sup> aykırıdır.

İltibas, sözü inşa edende değil, alıcıda olur.<sup>65</sup> Anlamlı bir söz söyleyebilmenin esası, sözün sahibinin, ifade edeceği şeyin kendisi tarafından açık

---

<sup>59</sup> İbn Hişâm, *el-Mesâilü’s-Seferiyye fi’n-Naḥv*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1983, s. 24

<sup>60</sup> Ebu Hilâl el-Hasan b. ‘Abdullah b. Sehl el-‘Askerî, *el-Furûḳu’l-Lügaviyye*, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 2000, s. 337.

<sup>61</sup> Teo Grünberg, *Anlam, Belirsizlik ve Çokanlamlılık*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, ss. 59, 71.

<sup>62</sup> Radiyuddîn Necmuddîn Muhammed b. Hasan Radî el-Esterabadî, *Şerḥu’r-Raḳî ‘ale’l-Kâfiye*, tsh., Yûsuf b. Hasan Ömer, Bingazî: Menşûrat Cami’ati Karyûnus, 1996, III, s. 280.

<sup>63</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 308.

<sup>64</sup> İbnü’s-Serrac, *el-Uşûl*, I, s. 219.

<sup>65</sup> el-Bağdâdî, *Ḥizânetu’l-Edeb*, IV, s. 371.

ve net olarak bilinmesini gerektirir. Aksi durumda kendisinden anlamlı ve tutarlı söz beklenmediği gibi söyledikleri bilinci yerinde olmayanın sözüne denk olur. Bu durum, anlamlı bir söz söylemekle irade arasındaki sıkı irtibata işaret eder.

Bağlantının, bir tarafın diğer tarafa mesajı yönlendirilme işlemi olduğunu düşünürsek, iltibasın olduğu yerde iletişim değil tek taraflı bağlantı olduğu söylenebilir. Çünkü iletişim, karşılıklı olarak veri alışverişini gerektirir.<sup>66</sup> Bu durumda, sözün amacı karşı tarafa belli anlamları taşımak veya muhatabı belli yönde etkilemek olduğundan, iltibas sözün ihtimal içermesi sebebiyle amaçlananın gerçekleşmemesi anlamına gelir.

Dilde inşa ve çözümleme süreçleri olmadan karşılıklı konuşma işlemi de olmaz.<sup>67</sup> Verici aktarmak istediği mesajı kodlar ve dilsel bir inşa faaliyeti yürütür, ardından alıcı bu yapıyı çözümlemek suretiyle kendisine ulaştırılmak istenen anlamı tespit eder. İltibas durumunda, bu iki süreçten birincisinin hedeflenen gayeyi gerçekleştirmeyecek şekilde oluştuğu söylenebilir.

Birden fazla anlama gelen bir ifadede iltibastan bahsedebilmek için bu metnin kendi bağlamında da farklı anlamlara muhtemil olması gerektiğini daha önce belirtmiştik. Belli bir dönemde yazılmış bir metinde yapılmış bir hazfi fark edemiyor veya kullanılan bir ifadenin tahlilini yapamıyorsak bu durum, o dönemin sosyokültürel değerlerini ve genel bağlamını bilmememizden kaynaklanabilir. Bu durumda aslında metinde iltibas olmamakla birlikte bize nispetle iltibas olduğu söylenebilir. Çünkü sözü inşa eden muhataplarını dikkate alır.

Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin (ö. 1093/1682) örnek verdiği<sup>68</sup> şu beyitte bu durumu görebiliriz;

فَهَلْ لَكُمْ فِيهَا إِلَيَّ فَإِنِّي طَيِّبٌ بِمَا أَعْيَا النِّطَاسِيَّ جَذِيمًا  
(*et-Tavîl*)

<sup>66</sup> Semîr Şerîf İsteytiye, *el-Lisâniyyât, el-Mecâl ve'l-Važife ve'l-Menhec*, İrbid: 'Alemlü'l-Kütubi'l-Hadîs, 2008, s. 676.

<sup>67</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, s. 8'den naklen Muhammed Muhammed Yûnus 'Ali, *Vaşfu'l-Lüğeti'l-'Arabîyye Dilâliyyen fi Dav'i Mefhûmi'd-Dilâle el-Merkeziyye, Dirase fi'l-Ma'nâ ve Zilâli'l-Ma'nâ*, Trablus: Menşûrat Cami'ati'l-Fatih, 1993, s. 113; Muhammed 'Ali el-Hûlî, *İlmu'd-Dilâle*, el-Ürdün: Dâru'l-Fellâh li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2001, ss. 14, 50.

<sup>68</sup> el-Bağdâdî, *Hiżânetü'l-Edeb*, IV, ss. 370.

"Ben Hizyem en-Netasî'yi aciz bırakan (hastalıkların) doktoruyken, sizin bu konuda bana (diyeceğiniz) birşey mi var?"

İbn Hizyem'in meşhur bir doktor olduğu, hekimliğinin atasözlerine ve deyimlere konu olduğu bilinmeyen bir ortamda, bu sözün anlaşılması çok zordur. Çünkü metinde ابنُ حذيم denecek yerde, muzaf hazfedildi ve Hizyem şeklinde kullanıldı. Şair, o dönemde muzafı hazfetse dahi maksadının anlaşılacağını ve bunun iltibasa sebep olmayacağını bildiği için ابن kelimesini hazfetti. Bu hazif, belirsizliğe yol açmadığı için Arap dili âlimlerince uygun görülmüştür.<sup>69</sup> Bu sözde iltibas var denemez, çünkü bu şiir o dönemde muhatapları tarafından anlaşılıyordu.<sup>70</sup> Hâlihazırda anlaşılmasının sebebi okurdaki bağlam bilgisinin eksikliğidir.

İltibas, konuşulan sözde olabilmekle birlikte çoğunlukla yazıda olur. Sözün yazıya dökülmesi, adetâ söze ceset giydirme ve ona görsel bir yapı kazandırma çabasıdır.<sup>71</sup> Dolayısıyla yazı sözün aynası olmaya çalışır; fakat hiçbir zaman gerçek anlamda bunu başaramaz. Yine iltibas, sözcüklerden kaynaklanabileceği gibi dilsel yapılardan da kaynaklanabilir.<sup>72</sup> Ayrıca iltibas "muhtemel olabilecek anlamlar ölçüsünde değiştiren" ve "muhtemel olması mümkün olmayacak derecede anlamı tamamen değiştiren" olarak taksim edenlerin yanında; "hoş görülebilir iltibas" ve "hoş görülmeyecek iltibas" şeklinde tasnif edenler<sup>73</sup> de olmuştur. Bunun dışında "yapısal iltibas", "mecâzî iltibas", "uygulamada iltibas" gibi tasnifler de yapılmıştır.<sup>74</sup>

Biz ise burada iki farklı belirsizliği ayırt etmek istiyoruz. Dilin doğasında var olan, dilin varlığı yansıtmadaki yetersizliğinden kaynaklanan belirsizliği olumlu kabul ederken; dilsel öğelerin işlev çokluğu ve sözlüksel çokanlamlılık esasında ortaya çıkan belirsizliği de iltibas veya "olumsuz belirsizlik" kabul

<sup>69</sup> el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, IV, ss. 370-371; Ebu'l-Kâsım Carullah Muhammed b. 'Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hâkaiķi Ğavami'zî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Eķavîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, tsh. Muhammed 'Abdusselâm Şahîn, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2006, I, s. 111.

<sup>70</sup> el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, IV, s. 371.

<sup>71</sup> Dîzîre Sekkal, *es-Şarfu ve İlmu'l-Eşvât*, Beyrut: Dâru's-Sedâke el-'Arabiyye, 1996, s. 7.

<sup>72</sup> Hibetullah b. 'Ali b. Muhammed b. Hamza el-Hasenî İbnü's-Şecerî, *Emâlî İbnu's-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1992, I, s. 423.

<sup>73</sup> er-Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, IV, s. 132.

<sup>74</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, ss. 15-16.

ediyoruz. Birinci durum, insanın dil ile içiçe oluşu ve varlığı dilde anlamasıyla ilgili bir durum iken; ikincisi kastın ulaşmasını engelleyen, dilbilgisel yapıyı ve sözlüğü anlamın kaynağı kabul eden durumu ifade eder. Olumlu belirsizlik üzerinde üçüncü bölümde ayrıca duracağımız için burada daha fazla üzerinde durmayacağız.

Dil âlimleri, iltibasın vuku bulmasının nadir olduğu durumları hoş karşılama eğilimindedir. Bu çerçevede çoğunlukla iltibasa sebebiyet veren şeylerin engellenmesinden yola çıkarak “iltibasa nadiren sebebiyet veren şeylerin engellenmesi gerekmez”<sup>75</sup> hükmüne varmışlardır. Bu da dili kullanılamaz hale getiren aşırı kurallardan kaçınmanın bir ifadesi gözükmektedir.

İbn Cinnî ise iltibasın meydana geleceği yerde, iltibastan sakınacak bir çare bulunursa ona tevessül edileceğini; iltibastan sakınacak bir çare bulunmazsa o anlamı belirleyecek ek karinelerin eklenmesi gerektiğine<sup>76</sup> işaret eder.

İltibasın anlam üzerindeki bu etkisi yanında dilbilgisel kurallara da etki ettiğini görmekteyiz. Çünkü iltibastan emin olunduğu zaman asli kabul edilen kullanımlardan sapmaya müsaade edilmiş ve bu duruma da ruhsat adı verilmiştir.<sup>77</sup> İkinci bölümde bunun üzerinde ayrıca duracağız.

Dil kuralları çerçevesinde birden fazla “anlam” ihtimali aynı anda mümkün olduğunda bunun iltibas (lebs) olduğuna<sup>78</sup> işaret etmiştik. Bununla birlikte Temmâm Hassân, “ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُثَلَّى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى الْبَسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ ”<sup>79</sup> "Onlar hakkında size fetvayı Allah veriyor." Kitapta, kendilerine (verilmesi) farz kılınan (miras)ı vermediğiniz ve evlenmek istediğiniz yetim kızlara, zavallı çocuklara ve yetimlere adil davranmanıza dair, size okunmakta olan âyetler de bunu açıklıyor." ayetinde geçen رَغِبَ fiili, فِي ve عَنْ harfi cerleriyle zıt iki anlamı ifade etmekte olup<sup>80</sup> ayette harfi cerlerden birinin olmaması sebebiyle aynı anda iki anlama gelmesi durumunu iltibas olarak isimlendirmekten kaçınmaktadır.<sup>81</sup> Ayette "evlenmek

<sup>75</sup> İbn ‘Amr ‘Osman b. Ömer b. Hâcib, *el-Îzâh fi Şerhi'l-Mufaşşal*, thk. Musa Benay el-‘Alfî, el-Bağdat: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 1982, I, s. 603.

<sup>76</sup> İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, III, s. 139.

<sup>77</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 159.

<sup>78</sup> Temmâm Hassân, *Maḳâlât fi'l-Lüḡa ve'l-Edeb*, II, s. 60.

<sup>79</sup> en-Nisa 4/127.

<sup>80</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, رَغِبَ mad., I, s. 423.

<sup>81</sup> Temmâm Hassân, *el-‘Arabîyye Maḳâhîl ve Mebnâhâ*, ss. 350-351.

istediğiniz" ve "evlenmek istemediğiniz" şeklinde iki farklı anlamın oluşmasına sebep olan bu durumu, el-Eşmûnî (ö. 918/1513) iltibas görmeyip, “güzellikleri sebebiyle onlara meyledenlerin ve çirkinlikleri sebebiyle onlardan kaçanların böyle bir eylemden sakınmaları” amacıyla ibham şeklinde sunulduğunu ifade eder.<sup>82</sup> Oysa ilerde göreceğimiz üzere çoğunluğun kabul ettiği ibham tanımı bu kullanımla uyuşmamaktadır.

Şihabuddin Ahmed b. Muhammed ise (ö. 1069/1658) “أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ”<sup>83</sup> ayetinde صَيْبٍ kelimesinin hem “şimşek” hem “bulut” anlamlarını ifade ettiğini ve herhangi birini diğerine tercih edecek bir sebebin olmadığını<sup>84</sup> zikretmesi ilk verdiğimiz iltibas tanımını hatırlatmakla birlikte bu duruma iltibas adını vermemiştir.

Müfessirler ve dilciler iltibasın menfi bir durum olmasını dikkate alarak Kur’ân’da vuku bulan çok anlamlılığa iltibas adını vermekten kaçınmış gözükmektedir. Biz, bu tavrı Kur’ân’a olumsuz bir şey isnâd etmekten kaçınma çerçevesinde normal karşılamakla birlikte, Kur’ân’ın özünde iltibasın zaten olmadığını, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, daha sonraki dönemlerde farklı anlam ihtimallerinin ortaya çıkmasının o metinde iltibas olduğu anlamına gelmediğini düşünmekteyiz. Kur’ân’ın birinci bağlamından uzaklaştıkça ortaya çıkan çokanlamlılığın, Kur’ân’ın yani "anlaşılan, tatbik edilen, kasıtları anlaşılabilir ve ezberlenen ve tekrar edilen sesler bütünü", bağlamından koparılarak Arap dili yazısına indirgenmesinden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Zira daha önce belirttiğimiz gibi Kur’ân, muhatabı ve onun anlayışını esas alan ifadelerden oluşan bir söylem olup dilbilgisel kaygılarla telif edilmiş bir metin değildir. Yani Kur’ân’da beyanın temeli ifade etmek olup cümle kurmak değildir. Kaldı ki, tarihsel olarak Kur’ân’ın indirildiği dönemde insanların adını koyup üzerinde uzlaştığı, derli toplu bir dilbilgisi zaten bulunmamaktadır. Nahiv tarihçilerinin nahvi en erken Hz. Ali’ye dayandırmaları,<sup>85</sup> bu durumun göstergelerindedir. Bu da

---

<sup>82</sup> Ebu'l-İrfan Muhammed b. ‘Ali es-Sabbân, *Haşiyetü’ş-Şabbân ‘alâ Şerhi’l-Eşmûnî ‘alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Taha ‘Abdurraûf Sa’d, el-Kâhire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts., II, s. 133.

<sup>83</sup> el-Bakara 2/19.

<sup>84</sup> Ahmed b. Muhammed b. ‘Ömer Şihâbuddîn, *Haşiyetü’ş-Şihab, İnâyetü'l-Kâfi ve Kifâyetü'r-Râfi*, Beyrût: Dâru Sadır, ts., I, s. 393.

<sup>85</sup> Şevkî Dayf, *el-Medâris en-Nahviyye*, el-Kâhire: Dâru'l-Me‘ârif, 1968, s. 13.



nahvin Kur'ân'ın inzalinden daha sonra üzerinde düşünölmüş, yazılmış, adı konmuş bir ilim olduğunu gösterir. Nahiv ilmine, yazılmamış ancak uzlaşmış kurallar çerçevesinden bakacak olursak; Arapçanın, yazılmamış ancak konuşulan bir dil olarak bütün toplumun konuşmada dikkate aldığı kurallarının asgari düzeyde yeknesaklığından ve genel-geçer oluşundan bahsetmemiz gerekir ki bu durumda da hangi lehçeyi esas alacağımız sorusu öne çıkar. Bu sorunun cevabı da elbette Kureyş Lehçesi olacaktır; fakat Kur'ân'ın saf Kureyş Lehçesiyle inmediğine, Kur'ân'da başka lehçelerin dilsel özelliklerinin de bulunduğuna dair pek çok kanıt bulunmaktadır.<sup>86</sup> Konunun dışına daha fazla çıkmamak için bu konuyla ilgili bu kadarla yetiniyoruz.

Tekrar konumuza dönecek olursak, iltibas hakkında şunu söylemek mümkündür; iltibas, anlam ile anlamın kanıtı olan yapılar arasındaki dengesizlik halidir.<sup>87</sup> Yani gayesi anlama işaret etmek olan dilsel öğelerin anlamı ifade etmede ve sınırlamada yetersiz kalmasıdır. ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) iltibasın zıddının sözün ayırt edilmesi olduğunu zikreder ve ona göre<sup>88</sup> *“Ona hikmet ve hakla batılı ayıran söz yeteneği verdik.”* ayetindeki *فَضَلَ الْخِطَابِ* iltibasız söz inşa edebilme yetisidir ve iltibasın zıddıdır.<sup>89</sup> Yine ez-Zemahşerî'nin anlam ihtimallerinin var olduğu durumlar için “müteşâbih”; ihtimalin ve benzeşme durumunun olmadığı durumlar için de “muhkem” kavramını kullandığını görürüz.<sup>90</sup> Fakat biz, özellikle Kur'ân'da, dilbilgisel ve sözlüksel sebeplere dayanmadığı sürece anlamdaki belirsizliği olumlu görüyoruz.

<sup>86</sup> Kur'ân'ın Kureyş Lehçesi'yle indiği meselesinin detayı ve delilleri için. Bkz. Temmâm Hassân, *el-Uşûl, Dirâse Ebistemûlûciyye li'l-Fikri'l-Lüğavî inde'l-Ârab*, el-Kâhire: 'Aleml-Kütüb, 2000, ss. 71-73. Yine Arapçanın yeknesak ve genel geçer kullanımlardan oluşmadığına dair; İbn Ebî Sâ'd İbn Nevfel'den rivayetle, (İbn Nevfel'in) babası Ebû 'Amr b. el-'Alâ'ya şöyle sorar: “Bana söyler misin, adını Arapça koyduğun bu şey bütün Arapların sözü kapsıyor mu?” O da “Hayır”, der. Bunun üzerine, “Bu konuda kıstas (hüccet) Araplar iken, senin bu yaptıklarına aykırı davrandıkları yerlerde ne yapacaksın?” diye sorar. O da, “Çoğunluğunkine göre hareket ederim, geride kalanları da lehçeler olarak isimlendiririm.” cevabını verir. (Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zebîdî el-Endelüsî, *Tabâkâtü'n-Naîviyyîn ve'l-Lüğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1973, s. 39.) Bunun yanında Kur'ân'ın Kureyş Lehçesi'nde inip inmediğiyle ilgili karşıt ve destekleyici görüşler için bkz. Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013, ss. 38-45.

<sup>87</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 185.

<sup>88</sup> Sâd 38/20.

<sup>89</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, s. 77.

<sup>90</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 332.

İltibas, olumsuz bir durum olduğundan vuku bulacağı zaman onu izale edecek bir karine ikame edilir.<sup>91</sup> O halde, iltibas için, kastedilen anlamlarla kastedilmeyen anlamların, tercih edilebilirlik açısından eşit olduğu bir problemdir diyebiliriz. Bu da dilin beyan niteliğine ve iletişimin çift yönlü kastedilen anlamların teatisine aykırı bir durumdur.

İletişimde dilin kötü kullanımına örneklik teşkil eden iltibas, zikredilmesi gerektiği halde zikredilmeyen karinelerin olduğunu ima eder. Çünkü karineler anlamı net ve belirli bir şekilde ortaya koymak için vardır. Netlik dilin sözvarlığını, dizim bilgisini, üslubunu bilip doğru kullanmakla gerçekleşirken, belirlilik dilsel unsurların gönderimde buldukları nesnelere olan ilişkisini sağlam inşa etmekle elde edilir. Dolayısıyla belirsizlik durumunda ya konuşan kişiyi dili özensiz kullanmakla yahut kullandığı dili yetersizlikle suçlarız.<sup>92</sup>

Belirsizlik, anlamsızlık veya anlaşılma olmuyup, gereğinden fazla anlamı ve anlama işlemini gerektiren durumdur. Bundan dolayı şiir ve edebiyatta belirsizlik olumlu bir durum olarak karşımıza çıkabilir.

İltibas (belirsizlik), dilbilgisel bir hata değildir. Hata penceresinden bakılacak olursa iltibas hakkında doğru bir sonuç elde edilemeyebilir. Çünkü dilbilgisel hata konuşanın/yazanın hatası olarak değerlendirilebilir. Oysa bizim anladığımız şekliyle iltibas, dilin kullanım şekli ve yapısıyla ilgili bir durumdur. Yani konuşanın, maksadına işaret edecek göstergeleri ortaya koyması ondan beklenendir ve buna dair bir kusuru varsa bu hata olur. Fakat standart dil kuralları çerçevesinde inşa edilmiş bir ifadenin bağlam içinde doğru anlaşılması durumu iltibası doğurur. Dil kullanıcısı, sözünün farklı bağlamlarda da ele alınacağını bildiği zaman ve bunun gereğini hissettiğinde, sözünün bağlam dışında belirsiz olması dilbilgisel hata değil, sözün inşasında bağlam dışında doğabilecek hususları dikkate almamak anlamında kusur görülebilir.

İltibasın söz konusu olacağı durumda dilsel öğeleri doğru kullanmak iltibası engellemeye yetmez. Böyle bir durumda, sadece kastedilen anlamı sınırlayacak

---

<sup>91</sup> Abdurrahman Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Eşbah ve 'n-Nezâir fi'n-Naħv*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1984, ts., I, s. 337.

<sup>92</sup> Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, İstanbul: İhtaki Yayınları, 2015, s. 43.

şekilde dilsel yapı inşa edilmelidir. Buna rağmen sözde iltibas varsa dilin ayrımsal değerlerinde yetersizlikten bahsedilebilir.

İltibas kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için usûl literatüründeki "hafi", "müteşabih", "mücmel", "müşkil" kavramlarıyla karşılaştırmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Usûlcüler, metinden muradı ve maksadı yani amaçlanan anlamı tespit etmeye gayret ettiklerinden, onların çalışmaları büyük oranda dilsel ve dili dilbilgisel kurallar değil de kasıt ekseninde ele aldıklarından daha gerçekçi sonuçlara ulaşabilmişlerdir.

Bu kavramları ele almadan önce usûl ve kelâm alanında bu kavramlarla ilgili farklı görüşleri ve tartışmaları ele almak gibi bir niyetimizin olmadığını, sadece usûl alanında bu kavramların farklı şekillerde anlaşıldığına işaret etmek için bazı usûl kaynaklarına müracaat ettiğimizi belirtmemiz gerekir.

### 3.1.1.1. İltibas-Hafi

Usûlcüler hafi kavramını "dilsel yapıyla ilgili olmayan arızı bir durum sebebiyle muradın gizli kalmasıdır"<sup>93</sup> şeklinde anlar. وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا <sup>94</sup>"Hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin..." ayetinde geçen السَّارِقِ lafzının anlamı bellidir ve anlaşılması bakımından bir problemi yoktur. Fakat bu lafzın Arapçada yine başkasına ait malı çalan طَارِ (yankesici) ve نَبَّاش (kefensoyucu) lafızlarını da aynı hüküm içine alıp almadığı konusunda belirsiz kalmaktadır. Bundan dolayı bu lafız hafi kabul edilmiştir.<sup>95</sup>

Burada hafi, kastın belli olmakla birlikte sınırlarının keşfedilememesi durumunu ifade etmektedir. İltibasta ise kastedilen belli değildir. Kastın kapsamının

---

<sup>93</sup> Nizâmuddîn eş-Şâşî, *Uşûlü's-Şâşî, Muhtaşar fi Uşûli'l-Fıkh el-İslâmî*, thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2000, s. 67; Ebu Bekr Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afganî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1993, I, s. 168; Ebu'l-Hasan 'Ali b. Muhammed b. 'Ali el-Hüseyin el-Cürcânî, *et-Ta rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2009, s. 104.

<sup>94</sup> el-Maide 5/38.

<sup>95</sup> eş-Şâşî, *Uşûlü's-Şâşî*, s. 68.

bilinmemesi durumu olan hafi, var olan anlamlardan hangisinin kastedildiğinin bilinmemesi durumu olan iltibastan ayrılır.

#### 3.1.1.2. İltibas-Müteşabih

Müteşabih; anlamı açık olmayan, anlaşılmayan, Kur'ân kıssaları,<sup>96</sup> farklı anlamlara gelebilen<sup>97</sup> vb. şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan bazısı iltibasla örtüşmekle birlikte, müteşabihin daha genel bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Yine müteşabih kavramının fikhın yanı sıra tefsirde de çok tartışılan bir kavram olduğu düşünülürse iltibas kavramının, müteşabihe kıyasla daha belirli olduğu söylenebilir.

#### 3.1.1.3. İltibas-Mücmel

Mücmel, mümkün olan anlamın birden çok olmasıdır<sup>98</sup> şeklinde anlaşıldığı gibi, tanımlar genel olarak "açıklanmaya muhtaç"<sup>99</sup> olduğu noktasında kesişirler. Mücmel, birden fazla anlamı olabilen şekilde anlaşıldığında bizim olumsuz iltibas olarak kastettiğimiz şeyle aynı olur.

#### 3.1.1.4. İltibas-Müşkil

Müşkil, farklı kullanımlarda kastın belirsizleştiği ve ancak farklı bir karineyle anlaşılır hale geldiği durumu ifade eder.<sup>100</sup> Müşkil, lâfzın kendisinden kaynaklanan bir sebepten dolayı ortaya çıktığından ve eşadlılık (müşterek), mecaz vb. durumları içerdiğinden bizim iltibasla kastettiğimiz anlam müşkili de kapsamaktadır.

Yukarıdaki karşılaştırmalardan da anlaşılacağı üzere ıstılahlar üzerinde tam bir uzlaşma gözükmemektedir. Fakat bu durum hafinin, müteşabihin, mücmelin, müşkilin dinin esaslarında tezatlarla sebep olduğu anlamına gelmez. Bilâkis, bu

<sup>96</sup> Muhammed b. 'Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḥûl ilâ Tahkîki'l-Hak min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Ebu Hafs Samî b. el-'Arabî el-Eserî, Riyad: Dâru'l-Fazile, 2000, I, ss. 177-178.

<sup>97</sup> Ahmed b. 'Ali er-Râzî el-Cassâs, *el-Fuṣûl fi'l-Uşûl*, thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî, el-Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve 'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1994, I, ss. 373-374.

<sup>98</sup> eş-Şâşî, *Uşûlü's-Şâşî*, s. 70.

<sup>99</sup> eş-Şâşî, *Uşûlü's-Şâşî*, s. 70; 'Abdullâtîf İbn Melek, *Şerḥu Menâri'l-Envâr fi Uşûli'l-Fıkh*, İstanbul: el-Matbaatu'n-Nefise el-'Osmaniyye, 1890, s. 105; es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, I, s. 178.

<sup>100</sup> es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, I, 168; Muhammed Ebu Zehra, *Uşûlü'l-Fıkh*, el-Kâhire: Dâru'l-Fikr el-'Arabî, 1958, s. 128.

durumlar arızı durumlar olup sonradan tali konularda ortaya çıktığı için dinin erkânına hâlel getirmemektedir. Fıkhi kavramları ele almışken fıkıh usûlcülerinin bir kısmına göre, eşzamanlı olarak bir ifadenin iki anlamı olabilirken çoğunluğa göre aynı anda birden fazla anlamın kastedilmesinin mümkün olmayacağına<sup>101</sup> işaret etmemiz gerekir.

eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388): Eğer müteşabih (Kur'ân'da) çok olsaydı iltibas ve işkâl çok olurdu. Bu durumda da هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ<sup>102</sup> "Bu Kur'ân insanlar için "beyan"; "Allah'a karşı haddini bilenler için hidâyet ve öğüttür."... ayetinde olduğu gibi Kur'ân için "beyan" ve "hidayet" denmezdi."<sup>103</sup> sözünde "beyan"ın iltibasa aykırı bir durum kabul edildiğini görürüz.

Delâlet belirgin ve net, açık ve göze çarpar olduğu zaman daha faydalı ve işe yarar olur; gizli anlamlara açık bir şekilde gönderimde bulunmak Allah'ın övdüğü beyandır.<sup>104</sup> Anlama eylemi, anlamın net ve tek, göndergesinin de belirli olduğu durumda daha güçlü olur. Diğer durumlarda anlama eylemi zayıf kalacaktır. Meselâ, "O gelecek." cümlesini duyduğumuzda söyleneni anlarız fakat "o" zamirinin merciini bilmediğimizde anladığımız şey, bu zamirin tekili bildiğimizkinden daha zayıftır.

Son olarak olumlu belirsizliğin iltibastan farkına tekrar işaret etmemiz gerekmektedir. Dilbilgisel veya yapısal anlamı tek olan veya çokanlamlı sözcükler içermekle birlikte belli bir bağlam içinde tek bir anlamın anlaşıldığı ifadelerin derinlemesine farklı anlaşılma imkânının olmasını olumlu iltibas kabul etmiştik. Yani iltibasın kaynağı dilbilgisel işlev çokluğu, kelimenin çokanlamlılığı gibi anlamın işaretçisi olan unsurlardan olmamakla birlikte anlam derinlemesine farklı imâları içeriyorsa bu durum farklı tabiatta insanlara hitap edebilmesi ve sözü katı ve keskin olmaktan uzak tutması bakımından olumludur.

---

<sup>101</sup> Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 362; 'Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu Uşûli'l-Fıkh*, el-Kâhire: Mektebetü'd-Da' ve, 2002, s. 180.

<sup>102</sup> Ali İmran 3/138.

<sup>103</sup> Ebu İshâk İbrahîm b. Mûsa b. eş-Şâtıbî, *el-Muvâfa'ât*, haz. Ebu 'Ubeyde Âl-i Selmân, Huber: Dâru İbn 'Affân, 1997, III, s. 308.

<sup>104</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, s. 75.

105 أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ Örneğin Kur’ân’da sıkça rastlarız. “Allah kuluna yetmez mi?!” ayetinin anlamı mealde görüldüğü üzere tekdir ve bellidir. Fakat bu ayeti okuyan herkes kendi iç derinliği ve ufku nisbetinde farklı imalar keşfedecektir. Bu tür bir belirsizlik bireyin varoluşsallığını gerçekleştirmeye imkân tanıdığı için olumludur. Bir başka örnek فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ 106 “İnsan ise; Rabbi onu deneyip de kendisine ikramda bulunduğu, ona bol bol nimetler verdiği, "Rabbim bana ikram etti" der. Ama onu deneyip rızkını daraltınca da, "Rabbim beni aşağıladı" der.” Bu ayetlerin anlamı belli olmakla birlikte her okuyan farklı derinliklerde ve çağrışımlarda ayetleri tefekkür edecektir. Hatta aynı birey farklı zamanlarda bu ayetleri farklı şekillerde yorumlayabilecektir. Anlamı belli olmakla birlikte, kesin ve katı sınırlar çizmemesi bakımından bu tür ifadeleri olumlu görüyoruz.

### 3.1.2. Mübhemlik

İbham, Sîbeveyh tarafından külli (tümel) olan ve nesnesi belirli olmayan isimlere delâlet eden bir kavram olarak kullanmıştır.<sup>107</sup> Buna göre ibham, nesnesi belirli olmayan bir isme delâlet eden ve bu belirsizlikten dolayı da açıklamaya muhtaç olan sözcüktür.<sup>108</sup> Yani ibham açık olan fakat belirli olmayandır.

eş-Şentemerî (ö. 476/1084)’ye göre ibham umumilikten kaynaklanan bir belirsizlik haliyken, iltibas (lebs) iki veya daha fazla ögeden hangisinin seçileceğinin bilinmemesi durumudur ve sıfat bu iki problemi aşmada yardımcı olabilecek bir unsurdur.<sup>109</sup>

İbhamın ilerde görüleceği üzere farklı tanımları olmakla birlikte bizim tercih ettiğimiz tanımı, gönderimin umum seviyesinde kalması ve belli bir tekille

<sup>105</sup> ez-Zümer 39/36.

<sup>106</sup> el-Fecr 89/15-16.

<sup>107</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 125, II, ss. 12, 81, 170, 172.

<sup>108</sup> Temmâm Hassân, *el-‘Arabiyye Ma‘âni ve Mebnâhâ*, s. 97.

<sup>109</sup> Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. ‘Îsâ el-A‘lem eş-Şentemerî, *en-Nüket fî Tefsîr-i Kitâb-i Sîbeveyh ve Tebyîni'l-‘Haşiyî min Lafzihî ve Şerhi Ebyâtihi ve Garîbih*, thk. Raşîd Bilhabîb, Arap Krallığı: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999, II, s. 24.

hususileşmemesi durumudur. Klasik dönem âlimlerinin yaptığı tanımların çoğu da bu doğrultudadır.

Dilin açık ve belirli olması beklenir fakat bazı sebeplerden dolayı delâlette kapalılık amaçlanmış olabilir. Bu durumda açıklık ve kapalılığına göre delâlette üç şekilde gerçekleşebilir: 1) İzah, 2) İbham, 3) Hem izah hem ibham.<sup>110</sup> Sözü söyleyen kendi durumuna ve edebî becerisine göre delâlet yollarından birini seçer. Yani ibham da dilin bir kullanım şeklidir ve bunun sayesinde bazı amaçlar gerçekleştirilebilir.

Arapların bir şeyleri ifade etmede kapalılığı bir yöntem, bir metot kabul etmelerinin pek çok sebebi vardır. Bunlardan biri buldukları ortamda mesajlarını sadece almalarını istedikleri kişilere ulaştırmak; bir diğeri duyguları ifade etmek veya muhatabın duygularına dokunmaya çalışmaktır. Zira kapalı ve buğulu dil kullanmak duyguları dile dökmenin en güzel ve cezbedici yollarındandır.

Nahiv kitaplarında ibhamdan çokça bahsedilmiş ve dilin hangi kullanımlarında gerçekleştiği zikredilmiştir.<sup>111</sup> Nekre-marife, ismi mevsul, zamir, mefûl, nidâ bunlardan bazılarıdır. Bu yönüyle ibham, iltibastan ayrı bir kavram olduğu açıktır.

Her ne kadar ibham daha çok kapalı olma, belirsiz olma, belirli olan ancak kastedilenin belli olmaması anlamlarında kullanılsa da iltibasla ibhamın bazen aynı veya yakın anlamda kullanıldığını görürüz. İbn Ya'îş (ö. 643/1421), temyiz, tefsir ve tebyin'i ibhamın ve iltibas (lebs)'in zıddı anlamında kullanır.<sup>112</sup> Bu kavramların zıddını düşünürsek, bir şey temyiz, tefsir ve tebyin edilirse onda ibham veya iltibas kalmaz.

İbhamın, delâlet ve delâletin açık olmayışı bakımından iltibasla aynı olduğunu düşünenler de mevcuttur.<sup>113</sup> İbham kelimedede ve cümlede olabilir. İbhamın en ayırt edici vasfı sözcüklerin veya cümlenin soyut kullanılması ve bir

---

<sup>110</sup> Ebu'l-Hasan Hazım el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Bulegâ ve Sirâcü'l-Udebâ*, thk. Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hûca, Tûnus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kâtib, 2008, s. 152.

<sup>111</sup> 'Abdüsselâm es-Seyyîd Hâmid, *eş-Şeklu ve'd-Dilâle, Dirâse Naḥviyye li'l-Lafz ve'l-Ma'nâ*, el-Kâhire: Dâru Garîb, 2002, ss. 157-165; el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî*, ss. 26-27.

<sup>112</sup> İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, II, s. 36.

<sup>113</sup> 'Abdüsselâm Hâmid, *eş-Şeklü ve'd-Delâle*, s. 155.

bağlamla sınırlanmaması yanında o bağlam içinde hususileştirilmemesi, bunun sonucunda da anlamın net ve belirli bir biçimde alıcının zihninde canlanmamasıdır. Meselâ " ذلك " “şu” işaret zamiri muhatap için bir şeyler ifade eder; ancak bu zamirin tam olarak hangi varlık için kullanıldığını bilmediği sürece zihninde muallak kalacaktır. İşte bu durum “ibham”dır.

Bununla birlikte İbn Ebi'l-İsba‘ (ö. 654/1256), ibhamı, mürekkep ifadenin iki zıt anlama delâlet etmesinden dolayı birinin seçilememesi şeklinde açıklar ve ibhamın dilsel yapılardan meydana geldiğini; yerilen eş anlamlılığın ise tekil lafızlarda olduğunu belirtir.<sup>114</sup> Bu durumda, yapılan bu tanımla bizim iltibas tanımımız büyük oranda örtüşmektedir.

el-Habeşî ise ibhamı şöyle tarif eder: “İbham, ne kastedilenin ne de onun dışında herhangi bir şeyin akla gelmesidir; mübhem, kendisinden hiçbir şey anlaşılmayan veya delâleti açık olmayandır.”<sup>115</sup> Fakat bu tanımda dikkat çeken bir durum var. Şöyle ki; bir sözün ne kastedilen ne de kastedilmeyen anlamı akla geliyorsa bu sözden hiçbir şey anlaşılmadığı akla gelir. Oysa ibhamda anlama/anlamlandırma belli bir seviyeye kadar gerçekleşmektedir. Belli ölçüde anlaşılan fakat hususiyet kesbetmediği durumlarda ibhamdan bahsedebiliriz.

Aynı şekilde es-Suyûti'nin de ibhamı özelleşmeyen umumi belirsizlik veya hususiliğini yitirmiş belirlilik olarak anladığını görmekteyiz.<sup>116</sup> Bunun en iyi örneğini Kuran'da görürüz. "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ"<sup>117</sup> ayetinde zikri geçen “nimetlendirdiklerin” Kuran'da başka yerlerde açıklandığı için burada bir kez daha açıklanma ihtiyacı kalmamıştır.<sup>118</sup> İfadede ibhamın olması şu sebeplerden dolayı olabilir:<sup>119</sup>

---

<sup>114</sup> İbn Ebi'l-İsba‘ el-Mısri, *Taḥrîrû 't-Teḥbîr fî Şina 'ati's-Şi 'r ve'n-Nesr ve Beyâni 'Î câzi'l-Kur 'ân*, thk. Hıfni Muhammed Şeref, el-Kâhire: el-Meclisü'l-'Alâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1963, s. 596; Ayrıca bkz. İn'am Favvâl 'Akkâvî, *el-Mu'cemü'l-Mufaşşal fî 'Ulûmi'l-Belâga: el-Bedi 've'l-Beyân ve'l-Me'ânî*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 1996, ss. 21-22.

<sup>115</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fî'd-Ders en-Naḥvî*, s. 28.

<sup>116</sup> es-Suyûti, *Hemû'l-Hevâmi*, I, s. 188, III, s. 20.

<sup>117</sup> el-Fatiha 1/7.

<sup>118</sup> es-Suyûti, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur 'ân*, thk. Ahmed b. 'Ali, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006, IV, s. 370.

<sup>119</sup> es-Suyûti, *el-İtkân*, IV, ss. 370-371.



1- Başka bir yerde zikredilmiş olup muhatabın zihninde var kabul edilmesi.

2- Çok bilinmesinden dolayı, وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ <sup>120</sup>“Adem’e, sen ve eşin cennete kalın, dedik.” ayetinde Havva yerine “eşi” şeklinde kullanılmış olması.

3- Gizli kalmasını istemek. "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" <sup>121</sup>“İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider.” ayetinde Peygamberin hoşuna giden sözün kime ait olduğu belirtilmek istenmemiştir. Bu, o kişiyi önemsememek, yaptığı şeyin boş olması gibi sebeplerden dolayı gizli kalması uygun görülmüştür.

4- Açıklanmasında fayda görülmemesi.

5- Umuma dikkat çekmek.

6- Bir şeyi isim zikretmeksizin vakarlı bir sıfatla zikretmek.

7- Eksik sıfatla bir şeyi aşağılamak.

Bunun yanında bir şeyin mübhem bırakılmasında muhatabın aklına gelebilecek bütün ihtimalleri açık tutmak suretiyle azamet atfetme, korkutma gibi gayeler de güdülebilir. <sup>122</sup>

Yine es-Suyûtî, Hz. Ebu Bekir’in, Hz. Peygamber ile birlikte hicret sırasında mağaraya giderken, Hz. Ebu Bekir’e, "Bu adam kim?" diye sorulduğunda "Bana yolu gösterendir." cevabını vermesini "ibham" kabul eder. Burada umumi seviyede bilgi verilerek tekil düzeyde bilgi verilmesinin de önü kapanmıştır ve bu da ibhamdır. <sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> el-Bakara 2/35.

<sup>121</sup> el-Bakara 2/204.

<sup>122</sup> İbn Ebi Rabi‘ ‘Abdullah b. Ahmed b. ‘Ubeydullah el-İşbilî, *el-Basîf fî Şerhi Cümeli’z-Zeccâcî*, thk. ‘Ayyâd b. ‘İd es-Sebîtî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1986, II, ss. 877-878.

<sup>123</sup> es-Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Lüğa ve Enva ihâ*, tsh. Fuad ‘Ali Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-‘İlmiyye, 2014, I, s. 292.

### 3.1.3. İcmal

Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414), bölünmemiş olan her topluluğa “cümle” dediği gibi, ayrıntısı ortaya konmamış hesaba, ayrıntısı açıklanmamış söze mücmel denir<sup>124</sup> tanımıyla toplulukla icmal arasında irtibat kurmuştur. Bu anlamda icmal, topluluk bazında bilgi verme şeklidir ve bir gönderim tarzıdır. Çünkü tekile değil, kategoriye gönderimde bulunur.

İbham bir ifadenin külli seviyede bırakılması iken, icmal, külliyi kastetmek veya ifade etmektir. Yani icmalde, kastedilenin zaten üst kategori olması bakımından, muhataba ihtiyaç duyduğu bilgi verilmektedir; fakat ibhamda muhataba verilen bilgi yetmese dahi onunla yetinmesi beklenmektedir.

İltibası, umuma delâlet etmek veya çok anlamlı bir kelime barındırmak şeklinde yorumlayanlar da vardır.<sup>125</sup> Bu tanıma göre umum/icmal belirsizlik kabul edilirken, icmali belirsizlik olarak kabul etmeyen âlimler de olmuştur. Ayrıca bazı belagat âlimleri kastedilen manaya aykırı olmaması ve failin mefûlün karışmaması şartıyla birden fazla anlama aynı anda delâlet edebilme özelliği olarak kabul ettiğinden<sup>126</sup> onlara göre icmal sanatsal bir kullanımdır. Bunun ayrıca "tevcih" adıyla belâği bir terim olarak karşımıza çıktığını görürüz.<sup>127</sup>

İcmali iltibasla mukayese edecek olursak; icmâl, delâletin açık olmaması, iltibas (lebs) ise lafzın kastedilmeyene delâlet etmesidir.<sup>128</sup> İltibas bilinen iki şeyin karışmasıdır; icmal ise bir şeyin bilgisinin olmamasıdır.<sup>129</sup>

<sup>124</sup> Cemaluddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Beşâir Zevi't-Temyîz fi Le'tâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr, el-Kâhire: Vizaretü'l-Evkaf el-Meclisü'l-A'lâ liş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996, II, s. 395.

<sup>125</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, s. 5'den naklen Muhammed Ferîd 'Abdullah, *el-Lebs ve Te'sîrühû fi't-Tağ'idi'l-Lügavî fi'l-'Arabiyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Kâhire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, el-Kâhire, 2006, ss. 18-19.

<sup>126</sup> Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, I, s. 515; es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, I, s. 115.

<sup>127</sup> Ebu Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. 'Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2000, s. 537.

<sup>128</sup> Yâsîn b. Zeyneddîn el-Himsî, *Hâşiyetü Yâsîn 'ale't-Taşrih li's-Şeyh 'Abdullah el-Ezherî 'ale-t-Tavzîh li'Elfiyeti İbn Mâlik li's-Şeyh Cemalüddîn Ebû Muhammed b. 'Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm el-Enşârî*, Mısır: el-Matba'atu'l-Ezheriyye el-Mısriyye, 1907, I, s. 281.

<sup>129</sup> Muhammed el-Hudârî, *Hâşiyetu'l-Hudârî 'alâ Şerhi İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, el-Kâhire: Dâru'l-Fikr, ts., I, s. 59.

Bazı âlimler ise iltibası maksada aykırı olan bir şeyin anlaşılması; icmali de hiçbir şey anlaşılmaması<sup>130</sup> şeklinde anlar. Bu durumda hiçbir şey anlamamanın ne olduğu sorusu akla gelir. Öyle görünüyor ki, hiçbirşey anlamamaktan kastedilen, var olan seçeneklerden herhangi birini tercih edememektir. Aksi takdirde anlamak varsa zaten bir şey anlaşılmalıdır, hiçbir şey anlaşılmamışsa zaten algılamaya konu olabilecek hiçbir şey yok demektir.

Başka bir yaklaşıma göre, bir ifadenin kastedilmeyen farklı anlamlara delâleti iltibas; kastedilen farklı anlamlara ihtimal vermesi icmaldır ve icmal de dâimîler nezdinde kabul edilmeyen bir şey değildir.<sup>131</sup> Bunun yanı sıra es-Sabbân (ö. 1206/1792) icmal ile iltibas durumlarını kastederek iltibasın ikisi için de kullanıldığını, doğrusunun bunların ayırt edilmesi olduğunu belirtmiştir.<sup>132</sup>

İcmalin bazı belagat âlimlerince sanatsal bir kullanım olarak kabul edildiğini zikretmiştik. Ancak şu da var ki, ifadenin açık ve net olması gereken yerlerde icmalın kullanılması mümkün olmakla birlikte hükmen iltibasla aynı olur.<sup>133</sup> Çünkü pek çok seçeneğin olduğu bir ifadede kastedilen şey, ihtimallerin hepsi değilse, kasıt belirlenmelidir; belirlenmez ise bu zaten iltibas kapsamına girer.

el-Ezherî (ö. 905/1499)'nin rivayetine göre Mutezile âlimlerinin hepsi, Hanefilerin ve Zahirilerin pek çoğu, Ebu İshak el-Mervezî (ö. 340/951) ve Ebu Bekr es-Sayrafî (ö. 330/942), hükme taalluk eden bir yerde kastın açıklanmasının daha sonra yapılması suretiyle icmal yoluna gidilemez.<sup>134</sup> Çünkü hükmün tespiti söz konusudur.

el-Habeşî, وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ<sup>135</sup> “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.” ayetiyle ilgili Ebu Hayyân'ın (ö. 745/1344) haber veya emir olabileceğine ihtimal vermesini bir anlam

<sup>130</sup> Şihabuddin, *Hâşiyetü 'ş-Şihâb*, I, s. 295; el-Hudârî, *Hâşiyetü 'l- Hudârî*, I, s. 59.

<sup>131</sup> Hâlit b. 'Abdullah el-Ezherî, *Şerhu 't-Taşrîh, et-Taşrîh bi Maçmûni't-Tavzîh fi'n-Nağv*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2000, I, ss. 412-413; es-Sabbân, *Hâşiyetü 's-Şabbân*, I, s. 336.

<sup>132</sup> es-Sabbân, *Hâşiyetü 's-Şabbân*, II, ss. 80, 91, 155.

<sup>133</sup> es-Sabbân, *Hâşiyetü 's-Şabbân*, I, s. 261.

<sup>134</sup> el-Ezherî, *Şerhu 't-Taşrîh*, I, s. 413.

<sup>135</sup> el-Bakara 2/228.

belirsizliği (iltibas) kabul etmekte ve ayetin hükme konu olması sebebiyle icmal olamayacağını ifade etmektedir.<sup>136</sup>

Yukarıdaki açıklamalara baktığımız zaman icmalın bir konuyu içerdiği fertleri ayırt etmeksizin külli formda ifade etmek olduğunu, iltibasın ise aynı anda birden fazla anlam ihtimalinin bulunması olduğunu söyleyebiliriz. Yani icmal, lafızla delâlet ettiği tekiler arasındaki "delâlette umum"-“kasıttta husus" ilişkisi iken, iltibas dilsel yapıyla kastedilenin belli olmadığı muhtemel anlamlar arasındaki ilişkiyi ifade eder. Bundan dolayı bir okulun tüzüğünde bulunan, *يَتَرْتَمُ الطَّالِبُ بِالْأَدَابِ الْعَامَّةِ* “Öğrenci genel edep kurallarına uyar.” gibi bir ifade umum seviyesindedir fakat bu ifadenin kastı, bütün öğrencilere, tekil seviyede taalluk eder.

#### 3.1.4. Kapalılık

İltibas ve kapalılık (غموض) bazı dilcilere göre, delâlet alanlarında büyük oranda ortaklık bulunan ve hatta bazı dil araştırmacılarının aynı anlamda kullandığı iki kavramdır.<sup>137</sup> Sözlük anlamı itibariyle sülâsi mastarı uyku, düzlük yer, kapalılık, azalmak; rubaisi de görmezden gelme, müsamaha, anlamlarına gelen kapalılık, eski sözlüklerde dilsel bir ıstılah olarak yer almaz.<sup>138</sup> Kapalılık, kaliteli olanın adi olandan ayırt edildiği bir özellik<sup>139</sup> olarak da kullanılmıştır. Daha sonra anlam, delâlet gibi manevi hususlarda kullanımı yaygınlaşmıştır.<sup>140</sup>

Nahiv kitaplarına baktığımızda kapalılığın delâletle ilgili olarak bu anlamda kullanılmadığını görürüz. Hatta İbn Cinnî kapalılığı müsbet anlamda kullanmış ve “Acemlerin, Arapların dillerinde yaptıkları ince işçiliği ve bu dilde var olan

<sup>136</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, s. 252.

<sup>137</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, s. 30.

<sup>138</sup> Terimsel olmayan anlamları için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, غموض mad., VII, ss. 199-201; Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tacü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ķâmûs*, thk. Hacı Abdulbakî, Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 2001, غموض mad., XII, ss. 464-471.

<sup>139</sup> Salih Sa'îd 'Abduzzehrânî, *el-Ķumûd ve'l-Belâĝetü'l-'Arabiyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Arap Dili Lisansüstü Eğitim Bölümü, Suudi Arabistan, 1989, s. 25.

<sup>140</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, s. 30.

kapalılık (sır), incelik ve zerafeti bilselerdi, kendi dillerinden bahsetmezlerdi...”<sup>141</sup> ifadesinde kapalılığı müsbet anlamda kullanmış olması o dönemde kapalılığın menfî bir nahiv terimi olmadığını gösterir.

Oysa günümüz dilbilim kitaplarına baktığımızda kapalılığın “anlaşılması zor hitap şekli, açık ve net olanın zıddı, manâ kapalılığı” anlamında kullanıldığını görürüz.<sup>142</sup> Hatta manevi veya hal karinelerinin zayıflığından dolayı bir ifadenin anlaşılmamasında ortaya çıkan iltibas değil, kapalılık olarak nitelendirilmektedir.<sup>143</sup> Bunun yanında çokanlamlılık veya zıt anlamlılık gibi sebeplerden dolayı kelimenin sözlük anlamındaki kapalılık<sup>144</sup> şeklinde de anlaşılmıştır.

Kapalılığı kullanmanın, şiirsel ve edebi dilde hoş karşılanan, buğulu ve belirsiz dil sayesinde insanın idrakini askıya alan ve hayal dünyasını harekete geçiren bir etkisi olduğu açıktır. Fakat bu dil, bir şeyleri bildirmekten, öğretmekten çok duyguları canlandırma, muhatabı belli yönde harekete geçirme amacıyla kullanılabilir. Bu da bizim çalışmamızda esas aldığımız iltibasla aynı şey değildir. Çünkü iltibasın, hayal dünyasını canlandırmak, muhatabı heyecanlandırmak vb. işlevleri yoktur. Bu durumda bizim tercih ettiğimiz anlamda kapalılık hüküm, haber, bildiri gibi naklî değeri olan hususları içermeyen metinlerde duygu canlandırma işinde olumlu bir etkisi olup muhatabı belli alanlara, kalıplara mahkûm bırakmaz. Burada “olumlu belirsizlik” kavramına tekrar işaret etmemiz gerekir. Kapalılık hayal dünyasını aktifleştirerek duyguları harekete geçirme işlevi görür iken, olumlu belirsizlik düşünceyi özgürleştirme ve ufku basiret nisbetinde derinleştirme işlevi görür. Dolayısıyla kapalılıkla bizim olumlu belirsizlik olarak bahsettiğimiz şeyler bu bakımdan ayrıdır. Başka bir ifadeyle olumlu belirsizlik hem sembolik dilde hem de etkileyici dilde olurken kapalılık etkileyici dilin kullandığı bir ifade yoludur. Bununla birlikte olumlu belirsizlikle kapalılığın anlamları önemli ölçüde örtüşmektedir.

---

<sup>141</sup> İbn Cinnî, *el-Ḥaṣṣîṣ*, I, s. 305.

<sup>142</sup> ‘Abduzzehrânî, *el-Ġumûd ve'l-Belâğetü'l-'Arabîyye*, s. 2; Mecdî Vehbe, Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemu'l-Muṣṭalaḥâtî'l-'Arabîyye fi'l-Lüġa ve'l-Edeb*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984, s. 264.

<sup>143</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî*, s. 8.

<sup>144</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî*, s. 31.

Bizim tercih ettiğimiz anlamıyla, فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ<sup>145</sup> "(O halde) nereye gidiyorsunuz?" ayeti olumlu belirsizliğe güzel bir örnektir. Çünkü ayet insanın varoluşu, fiilleri, hayatı, ölüm ve sonrası gibi insanın varoluşsal macerasını kuşatan her türlü hususu sorgulamasına, bunun yanında insanın çevresinde olup biten herşeyi yeniden idrak süzgecinden geçirmesine dolaylı olarak sevk etmektedir. Bu örnekteki gibi, anlambilimsel sınırın olmaması ve bireyin teemmül ve tefekkür gücü nisbetinde farklı kapıların açılabilmesinin ayetteki kapalılık sayesinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu da olumlu belirsizlik olarak bahsettiğimiz dilin kullanım şeklidir.

### 3.1.5. Vehm<sup>146</sup>

Vehm, Arapçada "hayal etmek, bilmek, yanılmak," gibi anlamlara gelmektedir.<sup>147</sup> İham ve tevehhüm durumlarında delâletin muhatabın zihninde kastedilenden başkasına yönelmesi bakımından iltibasla aynıdır. Ancak vehm ve îhamın her ikisi nahiv literatüründe ıstilahe bir anlam kazanmamıştır.<sup>148</sup>

İham, muhatabı kastedilenden başka bir anlama bilerek sevk etmek olduğundan dolayı; muhatabı kastedilenden başka bir anlama bilmeyerek sevk etmek olan iltibastan ayrılır.<sup>149</sup>

Ancak bizim gördüğümüz kadarıyla iltibasla vehim arasındaki fark; el-Habeşî'nin açıkladığı hususun yanı sıra, alıcının iltibasın farkına varması ve gördüğü farklı anlamlardan birini tercih edememesi durumuyken, vehm, îham ve tevehhümde ise anlamlardan kastedilmeyeni seçip onu maksut kabul etmesiyle gerçekleşir. Yani muhatap bir dilsel yapıda var olan potansiyel anlamları fark ederse, bu durumda kendisi iltibasla karşı karşıyadır. Çünkü önünde tercih yapması gereken farklı anlam ihtimalleri söz konusudur. Fakat var olan mümkün anlamları

<sup>145</sup> Tekvir 81/26.

<sup>146</sup> İham ve Tevehhüm kavramları "Vehm" ile aynı anlamda kullanıldığında bu başlık altında yapacağımız tespit ve değerlendirmelerimize tabidir.

<sup>147</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, XII, وهم maddesi, s. 643.

<sup>148</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, s. 32.

<sup>149</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, s. 32.

fark etmeksizin ilk gördüğünü tercih eder ve bunu da kasıt zannederse bu durumda metinde vehm var ve muhatabın kendisi de vehme veya tevehhüme kapılmıştır deriz. Bu açıdan iltibas bir seçimi gerektirmez, oysa vehm olması için bir seçim gerekir. Bu durumda da iltibas, farklı anlam ihtimallerini görmek durumuyken; vehim sözü inşa edenin kastetmediği anlamı seçme halidir.

### 3.1.6. Bilmece

Bilmece, esasta dilin esnekliğinden faydalanarak veya dil kurallarını esneterek muhatabı sınama ve şaşırtma hedefini gütmesi bakımından ne sembolik dil ne de etkileyici dil<sup>150</sup> bakımından kabul edilebilir bir husustur. Bulmaca, dil kullanıcılarının, dilsel öğelerin işlevsel çokluğunu fırsat bilerek dil üzerinden oyun oynamalarına bir örnektir ve muhatabın belirsizlikle karşı karşıya kalması bakımından iltibasla benzeşmektedir.

İnsanların aşına olduğu dili bırakıp başka ifade yollarını seçen kişiye Sîbeveyh “mülğiz”<sup>151</sup> yani sözün asıl kaskdını gizleyen adını verir. Bilmece, sözün irad edenin, maksadını, zahirde başka anlamlara gelen ifadelerle dile getirmesidir.<sup>152</sup>

Bulmaca (ilğaz) karşı tarafın belli alanda bilgisini veya zekâsını sınamak için yapılır. Meselâ,

ضَرَبْتُ أَحِيكَ ضَرْبَةَ لَاحِيَانِ      ضَرَبْتُ بِمِثْلِهَا قَدَمًا أُبَيْكَ

(el-Vâfir)

“*Senin kardeşlerini, Lâhiyan’ı dövdüğüm gibi dövdüm; yine aynı şekilde daha önce senin dedelerini dövdüm.*”

<sup>150</sup> Bu isimlendirmede C. K. Ogden ve I. A. Richards’ın dili “Symbolic Language” ve “Evocative Language” şeklindeki tasniflerinden aldık. (Bkz. Charles Kay Ogden, Ivor Armstrong Richards, *The Meaning of Meaning*, New York: Harvest Book, 1946, s. 235.) Bununla birlikte bu tasnifin kökleri, aynı zamanda tek anlamlılığın ve çokanlamlılığın da dayandığı olan, doğal ve yapay dil ayrımı yapan ilk çağ filozoflarında görülebilir. (Bkz. Doğan Özlem, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları, Kavramlar ve Tarihleri II*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2006, ss. 25-71.)

<sup>151</sup> Sîbeveyh, el-Kitâb, I, s. 308.

<sup>152</sup> İbn Ebi’l-İsba‘, *Taḥrîrû’ t-Teḥbîr*, s. 579.

Şiirde, أخيك ve أبك yaygın bilinen kurallara göre أخاك ve أباك şeklinde olması gerekir. Fakat sözün sahibi az bilinen bir kullanım olan أخ ve أب isimlerinin cemi müzekker salim şeklinde çoğul yapılışını esas aldı ve ona göre çoğul şeklinde kullanmıştır.<sup>153</sup>

Ancak bazen varlığına veya varsayıldığına dair karinenin bulunmadığı, bununla birlikte üzerine bilmecenin inşa edildiği durumlar var ki, bunlar muhatabı gaybı bilmekle sorumlu tutmaya benzer.<sup>154</sup>

Hazif, asli ifadeyi değiştirme, yazıda yanıltıcı değişiklikler yapma gibi muhatabı şaşırtacak müdahaleler bilmecede kabul edilebilir iken, beyan amacı güden bir sözde kabul edilmez. Sözün amacı beyan olduğu zaman orada yanıltma, şaşırtma veya sınama olamaz, olursa o söz beyan değil, bilmece olur.

Sözü inşa eden, sözünde iltibasın varlığını farketmediği zaman bundan sakınır veya iltibas izale edecek ek karineler kullanır, oysa bulumacada sözü inşa eden muhatabın kafasını karıştırmak, onu şaşırtmak için çeşitli yollara tevessül eder,<sup>155</sup> dolayısıyla bilmece bilinçli bir şaşırtmacadır ve bu yönüyle iltibastan oldukça uzak ve farklıdır.

---

<sup>153</sup> İbn Hişâm, *Elğâz İbn Hişâm fi'n-Naḥv*, thk. Es'at Husayr, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973, s. 38.

<sup>154</sup> İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, II, s. 344.

<sup>155</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî*, s. 37.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### DİLSEL KARİNELER

Dilin amacı niyetlenen bir mefhumu ifade etmektir. Bu niyeti dil kadar etkin biçimde dışa vuracak başka bir yol olmadığından, dilsel öğelere aktarılır ve bu öğeler özne ile dış dünya arasında köprü olurlar. Modern linguistikte de anlamı öngören şey biçimdir; buna göre yazılı dilde cümleleri anlamadan önce biçimi bilinmelidir.<sup>156</sup> Biçim (dizim), sözün sahibinin iradesi doğrultusunda şekil alan yegâne unsur olduğundan ona ait anlamın da zeminini teşkil eder.

İltibası, farklı anlamlardan birini tercih etmeye sevk edecek karinenin bulunmama halidir, şeklinde tanımladığımız zaman başka bir kavram ortaya çıkar ki, o da karinedir. Karine, anlamı kastedilene has kılıp başka yere kaymasını engelleyen lafzî veya manevî gönderimdir.<sup>157</sup> Yani kastedilene işaret eden durumdur.<sup>158</sup>

Dili bir karineler sistemi olarak görmek mümkündür. Çünkü harfler, kelimeler, işaretler ve sesler belli bir anlamın yerini tutması için belli bir düzen içinde bir araya gelir ve bunların herbirinin varlığı başka bir şeyin varlığına işaret etmeleri bakımından karinedirler. Bu karineler aracılığıyla bir cümlenin anlamı farklı anlamlara gelmeyecek şekilde sadece kastedilen anlamı ifade ediyorsa dilde hedeflenen ana gaye hâsıl olmuş demektir; çünkü ana gaye anlamın doğru ve kolayca muhataba ulaştırılmasıdır. İltibasın olmadığı bir cümle, bu anlamda karineye ihtiyaç duymaz.<sup>159</sup> Bundan dolayı belirsizliğe sebep vermeyecek ölçülerde karinelerin ihmal edilmesi veya dil kurallarında oynamalara müsaade edilmesi,<sup>160</sup>

---

<sup>156</sup> Özcan Başkan, *Linguistik Metodu*, s. 115.

<sup>157</sup> Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât, Mu'cem fi'l-Muştalâhat ve'l-Furûki'l-Lügaviyye*, thk. 'Adnân Derviş – Muhammed el-Masrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012, s. 618; Muhammed Semîr Necîb el-Lebedî, *Mu'cemu'l-Muştalâhat en-Na'viyye ve's-Şarfiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985, s. 186.

<sup>158</sup> el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 175.

<sup>159</sup> Temmâm Hassân, "el-Ķarâinü'l-Lafziyye ve İttirâhu'l-'Amil ve'l-Î'râbeyn et-TaĶdîrî ve'l-MaĶallî", *el-Lisânü'l-'Arabî*, c. XI/sy. I, Rabat: Mektebetü't-Tensîk li't-Ta'rib fi'l-Vatani'l-'Arabî, 1973, s. 53.

<sup>160</sup> Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü'l-Lafziyye*, c. XI/ sy. I, s. 53.

anlamı doğru ve net bir şekilde ifade edecek yeterli karinenin varlığının göstergesidir.

el-Müberred'in (ö. 285/898), birden fazla anlam ihtimali olan bir sözde, sözü söyleyen maksadına işaret edecek bir karine koymak zorundadır; çünkü dil beyan ve anlam için vaz edilmiştir,<sup>161</sup> ifadesi karinenin öneminin ilk dilciler tarafından anlaşıldığını göstermesi ve bu kavramın Arap dilindeki köklerine işaret etmesi bakımından önemlidir.

Dil haddi zatında ispat işlevi görür. Bu işlevi başka hususların varlığına işaret eden, aralarında ilişkiler bulunan göstergebilimsel öğeler aracılığıyla yerine getirir. Dilde, lafız-anlam gerilimi esasta dilsel öğelerin kendisinin amaç değil, araç olmasından kaynaklanır. Dil kendisine yüklenen araçsallık görevini gönderimde bulunarak yerine getirmeye çalışır. Dilin gönderimde bulunma işlevine bizi mahkûm eden de bizzat nesnelere kullanarak iletişim kurmamızın imkânsızlığıdır. Fakat bu problem sadece bununla sınırlı değildir; çünkü dilsel olay sadece nesnelere gönderimde bulunmaz, bunun yanı sıra onlar arasındaki ilişkilere, somut olmayıp üretilen veya varsayılan göndergelere de delâlet eder. "Yanında, altında, daha büyük, daha iyi, gibi, sanki, aslında, ki, ve, sevgi, anka kuşu, ejderha" gibi sözcükler bu ilişkilerdendir ve bunların somut göndermeleri yoktur. Dil gerçek varlıkların, onların birbiriyle ilişkisinin ve bunun ötesinde farazi varlıkların da inşa edilebileceği bir saha olmasıyla aklın, düşüncenin ve hayalin önünü açmakta ve sınırsız bir imkân sahasını dil kullanıcısının hizmetine sunmaktadır.

Bu devasa sahada bulunan her türlü gerçek veya sanal nesne ve ilişki, dilde varlık olarak karşı tarafa nakledilebilmektedir. Fakat dilde varlığın en büyük dezavantajı öznellik kimliğine bürünmüş olmasıdır. Öznellik her zaman farklı ihtimalleri ve belirsizliği kendi içinde barındırır. Bundan ötürü dil, karine koymak suretiyle düşünülmesini istemediği şeyleri devre dışı bırakarak, anlamı teke indirmeyi hedefler. Dolayısıyla dilde bir şeyi ispat etmek aynı açıdan ve aynı şey hakkında üretilebilecek bütün farklı ihtimalleri nefyetmektir. "Burada bir kalem var." demek, kalemin varlığına doğrudan gönderimde bulunurken, dolaylı olarak

---

<sup>161</sup> el-Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma 'nâh min'l-Kur 'âni'l-Mecîd*, thk. 'Abdulazîz el-Meymenî Rackûtî, el-Kâhire: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1931, s. 8.

aynı kalemin olmayışının yanlışlığına da işaret eder. Bu durum dilin kurgusal varlıklara da işaret edebiliyor olması bakımından önemlidir. Çünkü dilde varlık inkâr edilebilen varlıktır. Bunun en açık kanıtı da "yalan"ın varlığıdır. Oysa olgusal âlemde masanın üstünde duran bir kalemi kimse inkâr etmeye kalkmaz.

Dildeki olumsuzluğun<sup>162</sup> iyi bir örneğini "veya" bağlacında görürüz. Çünkü "veya" en uygun kullanım zeminini dilde bulur ve dilsel zeminde oldukça işlevseldir. "Veya"nın bireyin psikolojisindeki yansıması tereddüt olmakla birlikte olgusal zeminde bu tereddütün karşılığı yoktur. Bir noktada iki veya üç farklı tabelânın aynı ili gösteriyor olması olgusal gerçekliğin ihtimallerine değil, bu gerçekliğe varmanın yollarının çokluğuna işaret eder ve böyle bir durumda tabelâlar eşanlı sözcükler gibidirler. İşte bir ortamda ötekiler ve arkadakiler dendiği zaman "ortadakiler" mefhumu olgusal zeminde tek olmakla birlikte dildeki durumları bakış açısına bağlı bir "veya"lık durumudur. Bu durum karinenin dil varlık ilişkisinde oynadığı rolün birebir ve kesin olmadığına işaret eder. Bununla birlikte insanın elinde dil kadar işlevsel, ekonomik ve pratik başka bir iletişim aracı bulunmadığından, dilden müstağni olamaz.

Dil sıçramalar içerir;<sup>163</sup> önce zihnin dış âlemlerle olan ilişkisinden ortaya çıkan düşüncede başlar, sonra bu düşünce belli bir dil içerisinde sese veya yazıya dönüşür, ardından başka biri bu sesi veya sembolleri kastedildikleri anlamların ne olabileceği yönünde yorumlar. Metnin anlaşılmasında da metinden manaya bir sıçrama yaşanır ve anlamın anlaşılmasında en zor olan budur.<sup>164</sup>



Bu silsile takip edilirken kullanılan sesler veya işaretler dilin ana maddesini oluşturur. Bu ana maddenin belli topluluklar tarafından belli bir şekilde

<sup>162</sup> Olumsuzluk, Arapça إمكانيّة، İngilizce "contingency" kavramlarının karşılığı olarak, olması ya da olmaması düşünülebilen şeyin durumunu ifade eder. Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012, IV, s. 329.

<sup>163</sup> Bu sıçramalar sebebiyle Nietzsche, dil ortamında edindiğimiz bilginin kesinliğini sert bir şekilde eleştirir ve dilin tamamen metaforlar sistemi olduğunu ifade eder. Bkz. Alan D. Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik", *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, der. ve trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002, s. 17.

<sup>164</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 191.

kullanmasına dil adı verilir ve bu süreçte her türlü öge karine işlevi görür. Çünkü amaç ne sestir ne de kelimelerin kendileridir, amaç anlamdır.

Dilin ana gayesi olan anlamı ulaştırma süreci, dilde ilk bakışta farkına varamayacağımız çeşitli işbirliklerini içerir. Bir yandan dilin hareketleri, sesler, harfler, dilbilgisi kuralları, anlambilimin kuralları; diğer yandan yazım kuralları, şekilbilimsel (morfolojik) kurallar vb... Ancak bütün bu karinelerin tek gayesi anlamı muhataba kastedildiği şekliyle ulaştırmak veya muhatapta talep edilen etkiyi gerçekleştirmektir.

Dilde anlamın ortaya çıkışında temelde iki merhale vardır; birincisi yazılı ve sözlü karinelere kelimeyi tespit etmek, ikincisi de kelimedeki medlülüne yani anlamına geçmektir. Birinci süreç somut, ikincisi ise soyuttur. Soyut sürecin, tamamen bilişsel olması ve zihinde gerçekleşmesi sebebiyle en zor olanıdır.<sup>165</sup>

Bütün karineler iltibasın engellenmesi ve anlamın beyanı için kullanılır. Karineler herhangi bir anlama delâlet etmek üzere tek başına kullanılmaz; karineler dilbilgisel bir anlama delâlet edip o anlamı üretmek üzere birliktelik içinde bir araya gelirler. Bu üretim sayılı öğelerin toplanmasıyla oluşan bütünün (sayısal) toplamı olmayıp farklı öğelerin birleşiminden ortaya çıkan kimsayal bir bileşim gibidir. Yani dilsel öğeler analiz edileceği zaman, karine olarak isimlendirilmesi mümkün iken, dilsel kullanımda böyle bir durum söz konusu değildir. Dilsel kullanım, "anlamın beyanı" olarak isimlendirdiği büyük karineyi göz önünde tutarken, dilciler aynı olguyu "anlam belirsizliğinden sakınma/iltibastan emin olma" olarak isimlendirir ve bu karine birbirine benzemeyen ikincil karinelere kıyasla, farklı öğelerden oluşan kimyasal tepkimenin sonucunda ortaya çıkan ürüne benzer.<sup>166</sup>

Aşağıdaki örnekte karinelerin parçalar halindeyken bir araya gelip büyük gayeyi (anlamı) nasıl inşa ettiklerini görürüz.

<sup>167</sup> رَأَى أَحْمَدُ عُمَرَ "Ahmet Ömer'i gördü."

Cümlede ilk dikkatimizi çeken رَأَى'nın فَعَلَ kalıbında gelmesidir. Kelimenin biçim açısından Arapçada sülâsi (üçlü) fiillerin mazi kalıbına uygun gelmesi bu kelimenin mazi fiil oluşuyla uygunluk arz eder. Bu da kelimenin büyük

<sup>165</sup> Bekir 'Abdullah Hurşîd, *Emnü'l-Lebs fi'n-Naḥvi'l-'Arabî, Dirâse fi'l-Ḳarâin*, (Basılmamış Doktora Tezi), Musul Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, el-İrak, 2006, s. 108.

<sup>166</sup> Temmâm Hassân, *el-'Arabîyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 232.

<sup>167</sup> Temmâm Hassân, *el-'Arabîyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 181-182.

taksimlerden olan “fiil” kategorisi altına girdiğine işaret eder. Bundan dolayı deriz ki; رأى mazi fiildir. Daha sonra “أحمد”e baktığımızda şunlar dikkatimizi çeker:

İsimdir → Taksîmî anlam karinesi.

أفعلُ veznindedir → Vezin karinesi.

Merfudur → İrâb karinesi.

Fiil isnâd edilmiştir → İsnad (ta’lik) karinesi.

Fiilden sonra gelmiştir → Sıralama karinesi. Ancak mübtedâyla karışmaması için zorunlu bir sıralamadır.

Cümlede fiil malum kiptedir → Vezin karinesi.

Fiil tekil ve gaibe isnâd edildi → Mutâbâkât karinesi.

Bu karinelere baktığımız zaman أحمد’in fail olduğunu anlarız. Ardından عمر kelimesine bakarız ve şunları görürüz:

İsimdir → Taksîmî anlam karinesi.

Mansubdur → İrâb karinesi.

Fiille arasında müteaddilik bağı var → Tahsîs karinesi.

Fiil ve failden sonra gelmiştir → Sıralama karinesi. Ancak bu sıralama zorunlu değil, yani sözü inşa eden gerekli durumda ve anlamın karışmayacağından emin olduğunda bu sıralamayı değiştirebilir. Bu karineleri dikkate aldığımızda عمر’in mefûlün bih olduğu sonucuna varırız.

Bunların yanında tartışılması gereken bir başka husus; yazar ile okuyucu arasında iletişimi kurmaya yetecek nicelik ve nitelikte dilsel öğelerdir. Dilsel olayın aktörlerine ve şartlarına göre, zorunlu diyebileceğimiz şartların değişmesi mümkün olduğundan, muradın anlaşılması için zorunlu karineler değişebilir. Yine de, yazar açısından haşv (gereksiz), okuyucu açısından ise kaçınılmaz öğeler olabilir.<sup>168</sup> Bunun objektif bir ölçütünü koymak zor gözükmektedir. Çünkü hiçbir yazar, bir sözü inşa ederken okurun karşılaşabileceği muhtemel engelleri tamamen

<sup>168</sup> ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs*, s. 148.

kestiremez. O ancak, ürettiği metni başkalarına okutmak suretiyle yazdığının dilbilgisel yeterliliğini pekiştirebilir.

Dil insanı her yönüyle kuşatan anlama, yorumlama, düşünme ve yerine göre kıyaslama aracıdır. İnsanın sadece duygusal yönüne hitap etmediği gibi, insanın rasyonel veçhesine hitap etmekle de sınırlı kalmaz. İnsanın bütün algısal alanlarını kuşatan bu zihinsel işlemler kombinasyonunda farklı karineler bulunur. Biz de, daha kapsamlı ve hassas olduğunu düşündüğümüz Temmâm Hassân'ın karine tasnifini esas alacağız. Bununla birlikte karinelerin çeşitliliği ve işlevselliğini göstermesi bakımından burada Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin tasnifini burada kısaca nakletmek istiyoruz. O, karineleri şu şekilde tasnif eder:<sup>169</sup>

**1. Lafzî Karine:** Lafız başlı başına anlamın işaretçisiyken bazen bir lafız başka bir lafzın veya cümlenin anlamını belirlemede önemli olabilmektedir.

نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا <sup>170</sup> "Senin ilahına ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilahı olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz..." ayetinde إِلَهًا وَاحِدًا kısmı lafzî karinedir. Zira bu karine, "senin", "atalarının", "İbrahim", "İsmail", "İshak" isimleri sayılınca ilahların da çoğalabileceği vehmini kaldırmak üzere gelmiştir.

**2. Akli Karine:** Muhatap bir ifadeyi anlamaya çalışırken temelde dilin kurallarını esas alarak anlamaya çalışır. Bu kuralları da akıl ve mantık çerçevesinde düşündüğü için anlama sürecinde aklın ve mantığın rolü çok büyüktür. Meselâ, أَكَلِ الْكُمُتْرِ موسى ifadesini gördüğümüzde irâb karinesi olmamakla birlikte cümlenin anlamında bir karışma olmaz; çünkü "Armut Musayı yedi." denilemeyeceği için aklın hükmü gereği "Armodu Musa yedi." şeklinde anlam veririz. Yine بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ <sup>171</sup> "Hayır, gece ve gündüz kurduğunuz tuzaklardır..." ayetinde dilbilgisel olarak مَكْرُ gece ve gündüze izafe edilmiştir. Yani literal anlamda gecenin ve gündüzün kurduğu tuzak şeklinde anlaşılmalıydı. Fakat akıl ve mantık bunun

<sup>169</sup> Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l- 'Arabiyye ve'l-Ma 'nâ*, el-Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2009, ss. 53-61.

<sup>170</sup> el-Bakara 2/133.

<sup>171</sup> Sebe 34/33.

imkânsızlığına hükmettiğinden literal anlamdan yoruma geçeriz. Bu da aklın ve mantığın dili anlamada ne denli temel rol oynadığına işaret eder. Bununla birlikte dildeki herşeyin mantık çerçevesinde oluştuğu ve işlediği anlaşılmalıdır, zira dilde mantığın doğru görmeyeceği fakat dil içerisinde doğru kabul edilen pek çok kullanım vardır. Örneğin, جَاءَ عُمَرُ "Ömer geldi." cümlesi hem dil hem de mantık açısından doğrudur. Fakat مَاتَ عُمَرُ "Ömer öldü." cümlesi dil açısından doğru olmakla birlikte mantık açısından doğru değildir; çünkü Ömer özne ise ve "ölmek" fiilini kendisine yaptıysa bu fiil "intihar etti" olmalıydı. Oysa ölme işini yapan kendisi değildir, kendisi nesne durumundadır. Ancak bu kullanım dilsel kullanım geleneğinde kabul gördüğü için, her ne kadar mantıken doğrulanmasa da, dil kullanıcıları tarafından "doğru" kabul edilir. Bunun yanı sıra, تُوْفِّي "vefat ettirildi" şeklinde, bahsettiğimiz anlamda mantıklı bir kullanım, Arapçada ayrıca mevcuttur.

**3. Manevi Karine:** Manevi karine sözün içinde dolaylı olarak bulunan karinedir. Meselâ; فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ <sup>172</sup> "Onlara öf deme!" ifadesi aslında "öf" demenin ötesindeki hakaret, dövme vb. durumları dolaylı olarak yasak dairesine sokmaktadır.

**4. Hal Karinesi:** Hal, gerek fiziksel gerekse zihinsel olarak dilsel olayı kuşatan durumdur. Ukalalık yaptığını düşündüğümüz birine "Sen çok bilirsin!" dememizle, bilgisine güvenip saygı duyduğumuz birine "Sen çok bilirsin." söylememiz arasındaki fark tamamen hal karinesine bağlı olarak ortaya çıkar.

**5. Bağlam ve Makam Karinesi:** Bağlam sözün teselsülü iken makam sözün icra edildiği ortamdır. Bir kitap, makale veya söylem orda geçen bir cümlenin bağlamını oluştururken; resmi bir ortam, kutlama, açılış, otobüste giden yolcunun durumu o ortamlarda geçen diyaloglar açısından makamı oluşturur.

إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ <sup>173</sup> "Ben sana cahillerden olmamanı öğütlerim."

Bu ayette her ne kadar literal anlam "Ben sana cahillerden olmanı öğütlerim" olsa

---

<sup>172</sup> el-İsra 17/23.

<sup>173</sup> Hûd 11/46.

da metnin bağlamından bunun kastedilmeyip yukarıda mealini verdiğimiz şekilde anlaşılması gerektiğini görürüz.

**6. Tonlama Karinesi:** Tonlama sözlü ifadede hal karinesi gibi zıt anlamlara varacak değişken anlamların tespitinde rol oynar. "Sen öğrencisin." Sözünde tonlamayla birlikte bir kişiyi övebilir, yerebilir veya soru sorabiliriz. Tonlama ilk kelimedede olursa yergi, ikincisinde olursa övgü; tonlamayı ikinci kelimedede yapmakla birlikte vurguyu düşürerek soru haline getirebiliriz.

**7. Bilgi Karinesi:** Bir konuda sahip olunan bilgi, o konu hakkında söylenen sözün maksadının tespitinde önemli rol oynayacaktır. <sup>174</sup> " لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً " *"Faizi kat kat arttırılmış olarak yemeyin."* ayetinde ilk bakıldığında faizin kat kat arttırılmış olmadığı zaman yenmesi mümkün olduğu anlaşılabilir. Fakat faizin her türlüünün yasak olduğu bilindiği zaman, bu ayetin faizi kat kat arttırılmış olarak yiyenlere yönelik bir yasak olduğunu anlarız. Bu durumda ayetin işlevi, doğrudan faizi kaldırmak şeklinde değil, fakat o ortamda faizi kat kat yiyenlere, faiz yasağıyla paralel bir tehdit görülebilir.

**8. Vakf ve İbtidâ:** Yazılı bir metinde nerede durulup nereden başlanacağı sözün anlamında köklü değişiklikler meydana getirir. Örneğin: وَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا <sup>175</sup> *"Onların (inkarcıların) sözleri seni üzmesin. Çünkü bütün güç Allah'ındır."* ayetinde eğer قولهم üzerinde değil de ayet sonda durulsaydı, bu durumda anlam: "Onların, bütün güç Allah'ındır sözü, seni üzmesin." olurdu ki bu anlam kastedilen anlamla çelişir.

**9. Genel Kullanım Karinesi:** Bu karine aslında bir toplumda kullanılan belli kullanımların bilinmesi demektir. Bu da o toplum içerisinde durmakla veya o toplumun özel kullanımlarını bilmekle mümkündür. Fakat bu tür kullanımlar yöreden yöreye değişebildiği gibi, zamanın geçmesiyle de değiştiği için, genel kullanım karineleri ya o zaman diliminde o toplumda bulunmayı ya da o dilin eşzamanlı incelemesini gerektirir. Meselâ, لِلْيَدَيْنِ وَلِلْعَيْنِ ifadesi literal anlamda "iki el

---

<sup>174</sup> Ali İmran 3/130.

<sup>175</sup> Yunus 10/65.



ve ağız için" anlamına gelirken, bununla kastedilen anlam "Allah onu perişan etsin." demektir.<sup>176</sup> Buna benzer bir diğer ifade, فَاهَا لِفِيكَ "Onun ağızına senin ağızına..." ifadesi "Allah belanı versin" anlamında kullanılır.<sup>177</sup>

**10. Hissi Karine:** Hissi karine, parmak, ağız, göz, kaş gibi uzuvlarla ortaya konan karinedir. "Bu bununla konuştu" dediğimiz zaman kim kiminle konuştuğu belli olmaz. Fakat aynı söz işaretler kullanılarak söylenirse maksat belli olur.

Bu karineler farklı şartlara ve alanlara göre azaltılabilir veya çoğaltılabilir. Yine karine türlerine lafzi ve manevi dışında söz-içi (mekâlî) karine eklemek de mümkündür.<sup>178</sup> Dil, büyük gayesi olan anlamı beyan etmek için her türlü vesileyi kullanır veya kural olarak kullanıcıya dikte edebilir. Biz çalışmamızda bu karinelere özellikle dilsel olanlarını ele alacağız. Ayrıca karinelerin tasnifinde hem şümüllü hem de derinlikli bulduğumuz çağdaş dilbilimci Temmâm Hassân'ın tasnifini esas alacağız.

## 2.1. MANEVÎ KARİNELER

Birşeyi ifade ederken her şeyi aynı anda telâffuz edemediğimizden dilsel öğeleri art arda dizmek zorunda kalırız. Cümleyi oluşturan öbekler, öbekleri oluşturan kelimeler, kelimeleri oluşturan harfler ve harfleri oluşturan sesler peş peşe belli bir sıraya göre olmak zorundadır. Bu yönüyle cümle, gerek konuşurken, gerekse okurken bir süreç gerektirir. Cümle bittiğinde de belli bir anlam zihin dünyamızda canlanır ve onu anlamış oluruz. Anlamı muhataba ulaştıracak doğal dilden daha ekonomik ve gelişmiş bir sisteme sahip olmadığımızdan dilin kurallarına bağlı kalarak bu süreci yürütürüz. Bu kurallar tamamen anlamın selameti (güvenliği) temelinde teşekkül eder. Bütün dilbilgisel kurallar anlamı, konuşanın kastettiği şekliyle muhataba iletilmesi esasına dayanır veya öyle olması beklenir.

<sup>176</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, XIII, فوه maddesi, s. 528.

<sup>177</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, XIII, فوه maddesi, s. 530.

<sup>178</sup> Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000, s. 108.

Anlamın teşekkülünde rol oynayan etkenler sadece yazı, ses, vezin vb. hususlarla sınırlı olmayıp mantık ilkeleri, dili kullanan toplumun örfü, inancı ve kullandığı dilsel yapının bilişsel yönü bu işlemde ciddi rol üstlenir.

Örneğin, نَصَحَ الطَّيِّبُ مُحَمَّدًا بِأَنْ يَأْكُلَ صَبَاحَ كُلِّ يَوْمٍ يَشْعُرُ فِيهِ بِالْإِرْهَاقِ كَثْرَى وَاحِدَةً عَلَى الْأَقْلِ "Doktor Muhammet'e, yorgun hissettiği her gün sabahleyin en az bir armut yemesini tavsiye etti." cümlesinde "yeme" eylemiyle "armut" arasındaki geçişlilikte, عَلَى الْأَقْلِ zamiriyle صَبَاحَ كُلِّ يَوْمٍ zarfı arasındaki bağda, وَاحِدَةً ile كَثْرَى ile arasındaki sayısal ilişkide dilin lafzî karineleri yanında büyük oranda dilin bilişsel zeminini oluşturan manevi karineler mevcuttur. Bu karineler dil öğreniminde çoğu zaman bilinçdışı edinilir ve öylece yerleşirler. Bunların anlaşılması için bireyin dilsel yetiye sahip olması, dil ve konuşma ile ilgili bir engelinin bulunmaması gerekir. Esas aldığımız tasnife göre anlamın teşekkülünde ve netleşmesinde rol oynayan temel manevi karineleri şunlardır:

### 2.1.1. İsnâd

İsnâd, birden fazla kelime veya kelime görevi ifa eden birimden oluşan dilsel yapıda, birimlerin birinde belirtilen yargının diğerinde mevcut olup olmadığını ifade edecek şekilde birbiriyle iliştilmesidir.<sup>179</sup> Bundan dolayı her isnâd bir cümledir.<sup>180</sup> İsnad haberî olabileceği gibi, inşaî da olabilir yine olumlu (ispat) olabileceği gibi olumsuz (nefy) da olabilir.

İsnad, klasik dönem dilcilerinin iyi bildiği bir kavramdır. Onlar tarafından bir karine olarak algılandığı dolaylı olarak anlaşılma ile birlikte, 'Abdulkâhîr el-Cürcânî'nin, "haber varsa, kendisine haber verilen ve hakkında haber verilenin de var olacağı, akıllarda zorunlu ve zihinlerde yerleşik bir durumdur"<sup>181</sup> ifadesi,

<sup>179</sup> Sa'uddîn Mes'ûd b. 'Ömer b. Abdullah et-Taftâzânî, *Muhtaşaru'l-Me'ânî*, thk. Muhammed Osman, el-Kâhire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2009, s. 60; Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâha*, s. 192.

<sup>180</sup> Mustafa Hamîde, *Nizâmu'l-İrtibât ve'r-Rabf fî Terâkîbi'l-Cümleti'l-'Arabiyye*, el-Kâhire: eş-Şerike el-Mısriyye el-'Alemyyye li'n-Neşr, 1997, s. 164.

<sup>181</sup> 'Abdulkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz fî İlmi'l-Me'ânî*, dzn. Yasîn el-Eyyübî, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2007, s. 486.

cümlelerin ana unsurları olan müsned ve müsned ileyh arasındaki irtibatın öneminin farkında olduğunu göstermektedir.

İsnad, cümlelerin iki ana ögesi arasındaki zihinsel işlemdir.<sup>182</sup> İsnad iki farklı dilbilgisel ilişkide görülür. Bunlardan biri isim cümlesinde görülen mübtedâ-haber öğeleri arasında; diğeri de fiil cümlesinde görülen fiil-fail öğeleri arasında ortaya çıkar. Bu tasnif dilbilgiseldir ve iki farklı isnâdın özünde bir farklılığa işaret etmez.

Yukarıdaki tanımdan da anlaşılacağı üzere isnâd aslında kelimeler veya kelime grupları arasındaki bir bağıdır. Bu bağdan anlam dediğimiz soyut, zihinsel, suni ve her zaman gerçek varlık alanına bağlı ilişkiyi anlarız. İsnâdın varlık alanından kopmayışı aslında isnâdın insan tarafından anlaşılabilir veya tahmin edilebilir bir şey olduğu anlamına da gelir. Zira “Çiçek güzeldir.” ifadesinin dilbilgisi ve anlambilgisi açısından kabul edilirliliği, güzelliğin çiçeğe isnâd edilebileceği, çiçeğin de bu güzellikle nitelenebileceğinin kabulü demektir. Güzelliğin çiçeğe isnâd edilebilmesi, anlam bağının incelenmesiyle; “Çiçek güzeldir.” ifadesinin dilbilgisi açısından kabul edilebilirliği de dilbilgisel bağıyla sağlanır.<sup>183</sup> Bu iki bağdan birinin olmayışı iltibasa veya kapalılığa yol açar.<sup>184</sup>

Dilbilgisine göre doğru kabul edilebilecek bir ifadeyi anlamlı kılacak şey o ifadenin sunduğu yargının, aklın varlık hakkında elde ettiği kesin hükümlere aykırı düşmemesidir. Arapçada yaygın bir örnek olan خَرَقَ الثَّوْبَ الْمَسْمَارَ “Elbise çiviye deldi.” ifadesi bunun güzel örneklerindedir. Çünkü aklın elbise ve çivi hakkında elde ettiği bilgiler, çivinin elbiseyi delmiş olmasını gerektirdiğinden Araplar خَرَقَ الثَّوْبَ الْمَسْمَارَ “Elbise çiviye deldi” ifadesini mümkün görmüşlerdir.<sup>185</sup>

İsnad konusunda Arapçayı özel kılan durumlardan biri de yardımcı fiilin bulunmayışıdır. Türkçe ve İngilizce gibi dillerde olduğu haliyle isnâdın tamamlayıcısı olan yardımcı fiil bazı dilcilere göre Arapçada önceden vardı; ancak daha sonra bu yardımcı fiile ihtiyaç kalmadığından kullanımdan kalkmıştır.<sup>186</sup>

<sup>182</sup> Gülizâr Kâkil Azîz, *el-Ķarîne fi 'l-Luġati 'l-'Arabîyye*, Aman: Dâru Dicle, 2009, s. 135.

<sup>183</sup> Hamîde, *Nizâmu 'l-İrtibât*, s. 134.

<sup>184</sup> Hamîde, *Nizâmu 'l-İrtibât*, s. 136.

<sup>185</sup> es-Suyûtî, *Hem 'u 'l-Hevâmi*, II, s. 6; Temmâm Hassân, *el-'Arabîyye Ma 'nâhâ ve Mebnâha*, s. 234.

<sup>186</sup> Mehdî el-Mahzûmî, *Fi 'n-Naĥvi 'l-'Arabî, Naĥd ve Tevcîh*, Beyrut: Dâru'r-Râid el-'Arabî, 1986, s. 32.

Arapçada yardımcı fiilin yokluğuyla ortaya çıkan karine boşluğunun yerini dolduracak başka karineler vardır; vezin, irâb alameti, sıralama, mutâbâkât bunlardandır.<sup>187</sup>

Cümle içinde oluşan diğer bağ türleri (müteaddilik, izâfet, zarfiyet, sebeplilik...) dikkate alındığında isnâd bağı cümlenin esas, diğer bağ türleri de onun ayrıntılarıdır.<sup>188</sup> Isnad, asıl yargının veya anlamın ortaya çıktığı yerdir ve kasıt ile çok sıkı ilişki içindedir.

İsnadın görüldüğü birinci dilbilgisel tür olan isim cümlesinde aslolan mübtedânın belirli, haberinin de umumi olmasıdır. Ancak bazen mübtedâ ve haberin ikisi de belirli olabilir. مُحَمَّدٌ أَخِي "Muhammet kardeşimdir." ifadesinde olduğu gibi. Burada haber verilen mutlak (umumi) bir kardeşlik haberi değil, kişinin Muhammet'le arasındaki kardeşlik bağıdır.

Mübtedâ; sıfat, açık veya takdirî bir ögeyle nitelenmiş mevsuf, âmil, matuf, matuf aleyh olduğunda; kendisiyle umum veya ibham kastedildiğinde, istifham, nefy, لولا, vâv-ı haliye, fâ-i fücâiyye, hususi zarf veya onun hükmünde olan zarflar, dua veya cevap gibi başta gelmesi zorunlu olan öğelerden olması durumlarında nekre gelebilir.<sup>189</sup> Aksi durumda isnâdın gerçekleşmesi bir anlam ifade etmeyecektir. رَجُلٌ يَرْكَبُ "Binen bir adam..." gibi bir ifadeden gerçeklikte istifade edilebilecek bir anlam çıkartılamaz. Çünkü binen kişi ve bu binişin doğurduğu sonuçlar gerçekte ne ile ilgili olduğu belli değildir.

Bunun yanında haberin zorunlu ve ihtiyari olarak hafzedildiği yerler vardır.<sup>190</sup> Buralarda lafzen zikredilmemekle birlikte bütüncül bir anlamın oluşması için haberin takdir edilmesi zorunludur. مَنْ عِنْدَكَ؟ "Yanında kim var?" sorusuna cevap olarak, مُحَمَّدٌ "Muhammet" cevabı yeterli olsa da, anlam bakımından عِنْدِي

<sup>187</sup> Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü 'l-Lafziyye*, c. XI/ sy. I, s. 42.

<sup>188</sup> Hamîde, *Nizâmu 'l-İrtibât*, s. 161.

<sup>189</sup> Cemaluddîn Muhammed b. 'Abdullah b. 'Abdullah b. Mâlik, *Şerhu 't-Teshîl, Teshîlü'l-Fevâid ve Tekmîlü'l-Mekaşid*, thk. Muhammed 'Abdulkadir 'Ata - Tarık Fethi es-Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2001, I, s. 278.

<sup>190</sup> İbn Mâlik, *Şerhu 't-Teshîl*, I, s. 266.

مُحَمَّد "Yanımda Muhammet var." şeklinde anlaşılır. Aksi takdirde isnâd karinesi muallakta kalır.

### 2.1.2. Tahsîs

Tahsîs, özne (müsned ileyh) ve yüklem (müsned) arasındaki isnâd bağının hususileştirilmesini ifade eder.<sup>191</sup> İsnad bağının türü hakkında bilgi verdiğiinden ve dolayısıyla isnâdı sınırlandırdığından bu ismi almıştır.<sup>192</sup> Tahsîs; tekîd, beyan, geçişlilik, zarfıyyet, gaye, açıklama gibi şekillerde gerçekleşir. Bu karinelere bazıları şunlardır.<sup>193</sup>

**1. Beyan Karinesi:** Cümlelerin iki temel unsuru arasında kurulan isnâd irtibatını açıklayan her türlü öge bu kapsama girer. اذْكُوعَ حَسَنًا "Rükuyu güzel yap!" gibi bir cümlede حَسَنًا isnâdı açıklar<sup>194</sup> ve bu yönüyle karine işlevi görür.

Aynı şekilde, جَلَسْتُ الْقُرْفَصَاءَ "Çömelerek oturdum." ifadesinde الْقُرْفَصَاءَ isnâdı açıklar ve isnâdın nasıllığı hakkında bilgi vermek suretiyle onu tahsîs eder. Bu tür açıklamalar tahsîsin beyan karinesi kapsamına girer.

**2. Mütaaddilik Karinesi:** Müteaddîlik fail dışında bir unsuru gerekli kılar ve nesne gerektiren (müteaddî) fiiller, anlamları itibariyle nesneyi gerektirirler.<sup>195</sup> Müteaddilik, hem sarfla hem de nahivle bağlantıları olan, varlığını dilsel kullanımdan alan soyut bir olgudur.

أَخَذَ الطِّفْلُ الْخُبْزَ "Çocuk ekmeği aldı." örneğini ele aldığımızda öncelikle أَخَذَ (aldı) fiili geçişli olduğunu, ardından geçişliliğini الْخُبْزِ kelimesinde tamamladığını görürüz. Bunun yanı sıra خُبْزٌ nesnesinin zikredilmesi أَخَذَ fiilinin, أَخَذَ يَبْكِي... "Ağlamaya başladı..." cümlesindeki gibi bir anlamda kullanılmadığına da işaret

<sup>191</sup> Temmâm Hassân, *el- Arabiyye Ma hâhâ ve Mebnâhâ*, s. 96.

<sup>192</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 48.

<sup>193</sup> Temmâm Hassân, *el- Arabiyye Ma hâhâ ve Mebnâhâ*, s. 195-203.

<sup>194</sup> İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîrî, Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1982, II, s. 655.

<sup>195</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, IV, s. 295.

eder. Çünkü "أَخَذَ" (başladı) fiili için nesne aramadığımız gibi mütaaddilik karinesi de yoktur.

**3. Gaye Karinesi:** Gaye, anlamı tahsîs eden karinelere biri olup üç türü vardır.<sup>196</sup>

1- Fiilin gerçekleşmesindeki gaye. Mefûlü leh olarak bilinen ve fiile yönelmenin gerekçesini oluşturan husustur.<sup>197</sup> "أَتَيْتُ رَغْبَةً فِي لِقَائِكَ." "Seninle görüşme arzusuyla geldim." cümlesini ele aldığımızda "seninle görüşmek için...", isnâdın gerçekleşme sebebini açıkladığını görürüz. Bir sebebe bağlı olarak gerçekleşen isnâd diğerlerinden daha hususi hale gelmiş olmaktadır. Böylece isnâda çerçeve çizen bu karine fiilin gerçekleşmesindeki gayeyi belirtmek suretiyle kastedilen anlamın başka anlamlarla karışmasını engeller.

2- Zaman bakımından gaye. *إلى* ve *حتى* harfi cerlerinin ifade ettiği bir anlamdır.<sup>198</sup> "لَنْ أَنْتَظِرَكَ حَتَّى الصَّبَاحِ." "Seni sabaha kadar beklemeyeceğim." cümlesinde ise zaman bakımından bir sınır söz konusudur. Bu da isnâdın anlamını zaman bakımından belli bir kayıtla sınırlamaktadır. "نَمْ حَتَّى يُؤَدِّنَ لِلْفَجْرِ." "Sabah ezanına kadar uyu." cümlesi aynı minvalde olup *حتى*, zaman bakımından uyumaya verilen müsaadenin ezanın okunmasına kadar oluşunu belirtir ve bu şekilde fiilin zaman bakımından sınırını belirler.

3- Mekân bakımından gaye. *إلى* ve *حتى*'nin ifade ettiği mekân bakımından gaye anlamı<sup>199</sup> anlamı tahsîs eden karinelere dendir. "سِرَّ حَتَّى تَصِلَ إِلَى الْمَدِينَةِ." "Şehre varıncaya kadar yürü." Bu cümlede ise *حتى* mekânla ilgili gayeyi ifade ederek isnâda sınır çizer. Çünkü isnâdın mekâna delâlet eden yönünü açıklamaktadır. Bu da tahsîsin bir türüdür.

Yukarıdaki örneklerde, gaye karineleri tek başlarına olmayıp asli karine olan isnâd karinesi yanında, konuşanın zihnindeki anlamı sunmaya yönelik işlev gören ek karineler olduğu görülür.

<sup>196</sup> Temmâm Hassân, *el-Karâinü 'l-Lafziyye*, c. XI/ sy. I, s. 43.

<sup>197</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, I, s. 449.

<sup>198</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, ss. 157, 244.

<sup>199</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, ss. 157, 208, 244.

**4. Birliktelik (Maiyyet) Karinesi:** Birliktelik karinesi maiyyet (birliktelik) vâvı olarak isimlendirilen harfin kullanıldığı yerde olur.<sup>200</sup> Vâv öncekiyle sonraki arasında bir birlikteliğe işaret eder veya cümlenin olumsuz olmasıyla bu birlikteliği nefyeder. Bu da üç şekilde meydana gelir:<sup>201</sup>

a) Vâv'dan önceki fiille vâv'dan sonraki arasında birlikteliğin belirtildiği durumlar. بِسْرَتْ وَالتَّهْر. "Nehir boyunca yürüdüm." cümlesinde vâv'dan önceki isnâdın vâv'dan sonrakiyle birlikte gerçekleştiğini anlarız, bu da isnâda dair bir çerçeve çizer.

b) Vâv'dan öncekiyle sonrası arasındaki birlikteliği nefyettiği durumlar. لَا تَأْكُلُ السَّمَكَ وَتَشْرَبُ اللَّبْنَ "Süt içiyorsan balık yeme!" Bu cümlede تَشْرَبُ fiilinin mansub olması vâv'dan öncekiyle sonrakinin birlikteliğin ortadan kaldırılması gereği yönündeki işarettir.

c) Vâv'dan önce ve sonra gelen öğeler arasındaki birlikteliğin belirtildiği durumlar. كُلُّ عَامِلٍ وَعَمَلُهُ "Her işgören işiyle kaimdir." cümlesinde görüldüğü gibi vâv'dan öncekiyle sonraki arasında bir birliktelik söz konusudur. Bu cümlede vâv haberin gelmesini gereksiz kılmaktadır.

**5. Zarfiyyet Karinesi:** متى, أين, إذ, إذا, قَبْلُ, فَوْقُ, دُونَ gibi edâtlar Arapçada fiilin gerçekleştiği zaman veya mekân için kullanılan dilsel öğelerdendir.<sup>202</sup> Fiilin gerçekleştiği zaman veya mekânı belirtmek suretiyle isnâdı hususileştiren karinedir. Bu karine, nahivde mefûlün fih'e tekabül eder. صَحَوْتُ مَتَى تَطْلُعُ الشَّمْسُ "Güneş doğduğunda uyandım." ifadesinde متى'nın zarf anlamı katarak isnâdın vaktini belirlemesi tahsîsin bir türüdür.

**6. Pekiştirme ve Tahdid Karinesi:** Bu karine nahivde mefûlü mutlak olarak isimlendirilen dilbilgisel konuya tekabül eder.<sup>203</sup> أَكَلْتُ أَكْلًا "Öyle bi yedim ki..!" cümlesinde أَكَلْتُ, dilbilgisel açıdan mefûlü mutlak iken, karine olması bakımından pekiştirme karinesidir. Bunun yanında جَلَسْتُ جَلْسَةَ السُّلْطَانِ "Sultanlar gibi oturdum." örneğinde olduğu gibi tür veya مَرَرْتُ بِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ "Üç kez uğradım sana."

<sup>200</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, I, s. 437; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, s. 676.

<sup>201</sup> Temmâm Hassân, *el-Karâinü 'l-Lafziyye*, c. XI/ sy.I, s. 44.

<sup>202</sup> Bkz. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, III, ss. 104-139.

<sup>203</sup> Bkz. İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, II, s. 655; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, I, s. 273.

örneğindeki gibi tahdid karinesi sayı belirterek sözde yer alır ve böylece isnâdı açıklama işlevi görür.

**7. Mülabet Karinesi:** Arapça dilbilgisinde hâl olarak bilinen<sup>204</sup> fiilin gerçekleşmesi sırasında özne veya nesnenin yahut her ikisinin durumunu belirten karinedir. Dilbilgisel karşılığıyla söyleyecek olursak, sahibul hâlin durumunu bildirmek suretiyle isnâdın niteliğini bildiren ve böylece hususileştiren bir karinedir. جاء أحمد وهو يبكي "Ahmet ağlayarak geldi." İfadesinde وهو يبكي cümlesi, isnâdın mahiyetiyle ilgili bilgi vermek suretiyle onu açıklamış ve böylelikle anlamın belirlenmesinde yardımcı bir karine olmuştur.

**8. İhraç Karinesi:** İsnadda belirtilen hükmün dışında kalanların belirtilmesiyle yargının kimlerle sınırlı kaldığını açıklayan anlam karinesidir. Arap dilinde, lafzın umumî anlamından çıkartılmak istenen unsurun dışarda bırakılması olarak bilinen istisnaya<sup>205</sup> tekabül eder. جاء القوم إلاً مُحَمَّدًا "Muhammet hariç, topluluk geldi." cümlesinde Muhammet'in toplulukla bilinen herhangi bir irtibatı dolayısıyla, topluluğun gelişiyle onun da gelmiş olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmak için, Muhammet olumlu isnâdın dışında tutularak anlam kastedilenle sınırlanmaya çalışılmış ve kastedilmeyen bir anlam ihtimal dışı bırakılmıştır. Bu karine de diğer karineler gibi her zaman başka karinelerle işbirliği içinde olur.

**9. Tefsir Karinesi:** İfadede kapalılık veya müphemlik olduğu zaman tefsir karinesiyle isnâd netleştirilir ve anlam daha açık hale gelir. طابَ مُحَمَّدٌ نَفْسًا "Muhammet'in psikolojisi iyi." cümlesinde نَفْسًا (psikolojik) lafzı isnâdı açıklamak suretiyle tefsir karinesi olmuştur. Bu da nahivdeki temyize tekabül etmektedir.<sup>206</sup>

**10- Muhalefet Karinesi:** Bu karine, var olan öğelerden bir kısmının, belirtilen isnâd dairesinin dışında kaldığını ifade eder. Bu karinenin bulunduğu نَحْنُ الْمُسْلِمِينَ لَا نَقْبُلُ الظُّلْمَ "Biz Müslümanlar zulmü kabul etmeyiz." cümlesinde نَحْنُ zamirinin kapsadığı fertlerin içinde maksada uymayanların dâhil olabileceği, bundan dolayı "müslümanlar" zikredilerek diğerlerinden ayırt edildiği görülür. Bu

<sup>204</sup> Bkz. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, II, s. 4.

<sup>205</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, II, s. 46.

<sup>206</sup> Bkz. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, II, s. 35.



karine nahivde ihtisas olarak bilinir.<sup>207</sup> Muhalefet karinesinde karışma ihtimali lafzın delâletinden kaynaklanırken, ihraç karinesinde bu ihtimal lâfzın kendisinden değil, haricî bir durumdan dolayı olur. Bu yönüyle muhalefet karinesi ihraç karinesinden ayrılır.

نَحْنُ الْمُسْلِمُونَ لَا نَقْبِلُ الظُّلْمَ "Biz zulmü kabul etmeyen müslümanlarız."

Yukarıdaki iki cümleyi değerlendirdiğimizde, مُسْلِمُونَ lafzı, birinci cümlede ayrımsal değerlerden istifade ederek muhalefet karinesi, ikincisinde ise tebe'iyet karinesi olmuştur. Bu iki cümle arasındaki farkı ortaya koyan bu iki karinedir.

### 2.1.3. Nisbet

Nisbet, ifadeyi oluşturan öğelerin birbiriyle olan ilişkisini açıklayan karinedir. Bu karine Arapçada tamlama ve harfî cerler aracılığıyla fonksiyon icra eder. Nisbet karinesinin işlevsel ve belirleyici olmaması, Türkçe ve İngilizce'de en sık rastlanan iltibas durumunun sebebidir. Türkçe'de yaygın olarak bilinen "Eski banka çalışanı." tartışması ve yine İngilizce'de sık rastlanan "Foreigners are hunting dog." "Yabancılar köpek avlıyor." veya "Yabancılar av köpekleridirler." iltibas türü bu karinenin işlevsiz kalmasından kaynaklanır.

جَلَسَ أَحْمَدُ عَلَى الكُرْسِيِّ "Ahmet sandalyeye oturdu." cümlesinde Ahmet'in sandalye ile olan ilişkisini belirleyen nisbet karinesidir. Harfî cerlerle kullanılan fiillerde harfî cerin yokluğunda görülen anlam karışması da bu karinenin yokluğundan kaynaklanır.

Nisbet, sözün veya metnin inşasında en çok dikkat edilmesi gereken noktalardan biridir. Zira nisbet, bağlamda gözlenen geçici basit bir sebeple ortaya çıkabileceği gibi uzun vadeli ve esaslı bir sebepten dolayı da ortaya çıkabilir. Meselâ, لَقَيْتُهُ فِي طَرِيقِي "Yolumda onunla karşılaştım." ifadesinde konuşan sadece yoldan geçiyor olmasından dolayı yolu kendisine nisbet etmiştir. Yolun kendisine ait olma ihtimali mümkün olmakla birlikte yaygın anlayış ve algıya göre yolun

---

<sup>207</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, I, s. 369.

kendisine ait olmadığı şeklinde olacaktır; çünkü bu tür kullanımlar dilde çok yaygındır.

Harfi cerler fiillerin anlamlarını isimlere katıp bu anlamları isimlere nisbet ederler; ancak bu nisbet zamansal bir anlamda değil, "olmak" anlamındadır.<sup>208</sup> Tamlama (izâfet) da nisbet anlamıyla yakın ilişki içindedir, çünkü tamlama sayesinde ögenin türü, yönü, aidiyeti vb. yönleri açıklanarak anlamın netliği sağlanır.

Meselâ, الطَّائِرَةُ فِي السَّمَاءِ "Uçak gökyüzündedir." cümlesinde في harfi ceri nisbet ifade eder. عِلْمُ الْغَيْبِ عِنْدَ اللَّهِ "Gaybın ilmi Allah'tadır." cümlesinde ise علم الغيب bir izâfet şekli olup الغيب gelmesiyle ilmin türü belirlenmiş olur.

Bazı nahiv âlimleri Arapçadaki harfi cerlerin 29 kadar anlamından bahseder.<sup>209</sup> Bu anlamları sayesinde cümlede müsned veya müsned ileyh olan ismin hususileştirilmesi veya daha belirli hale getirilmesinde işlev görürler.

Nisbet karinesi ta'likle sıkı ilişki içindedir. Ta'lik dilbilgisel öğeler arasında bir ilişki varsayma esasına dayanır ve bu da anlamın temel bileşenlerinin tespiti demektir. Bundan dolayı ta'lik karinesi, karineler arasında keşfedilmesi en zor olandır; ancak ta'lik karinesi keşfedilince cümlede anlaşılmayan bir şey kalmaz.<sup>210</sup>

#### 2.1.4. Tebe'iyet

Tebe'iyet karinesi Arap dilinde sıfat, atıf, tekid ve bedel başlıkları altında ele alınan;<sup>211</sup> sonra gelen ögenin önceki ögenin belirlenmesi, pekiştirilmesi, niteliğinin veya niceliğinin açıklanmasıyla aralarında bulunan ilişkiyi ifade eder.<sup>212</sup> Fakat bu ilişki iki öge arasındaki dilsel uyum (mutâbâkât) ve sıralama ilişkisiyle birlikte işlev görür. Yani, هَذَا طَالِبٌ مُجْتَهِدٌ "Bu çalışkan bir öğrencidir." cümlesinde مُجْتَهِدٌ sözcüğünün طَالِبٌ sözcüğüne tabi olduğu ve onun sıfatı olduğunun belirlenmesinde tebe'iyet karinesi yanında aralarındaki irâb, nekrelilik, cinsiyet ve

<sup>208</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 53.

<sup>209</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 203.

<sup>210</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 182.

<sup>211</sup> R. Resul Sevinç, *Arapçada Cümle Yapısı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 173.

<sup>212</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, II, s. 218.

sayı uyumu ve sıralama karinesi de rol oynamaktadır. Bu da karinelerin dayanışması olarak bilinen husustur ve anlam her zaman birden fazla karinenin dayanışmasıyla ortaya çıkar.

سَوْفَ نُعْطِي جَائِزَةً لِلطَّالِبِ الْمُجْتَهِدِ "Çalışkan öğrenciye hediye vereceğiz." ifadesinde الْمُجْتَهِدِ sıfatı الطَّالِبِ ismini hususileştirmektedir. Klasik dilbilgisinde bedel, sıfat, tekidin belirsizliği ortadan kaldırma işlevi vardır,<sup>213</sup> ifadesi bizim tebe'iyet olarak zikrettiğimiz hususa işaret eder.

## 2.2. LAFZÎ KARİNELER

Aynı ortamda yaşayan bireyler arasında yanlış anlamının meydana gelmesi yazılı bir metne kıyasla daha zordur. Bu durum yazılı karinelerin önemini daha fazla artırmaktadır. Yazı, zamana karşı direnmekle büyük bir avantaj sağlarken, anlamı bağlamından koparmasıyla anlam belirsizliklerine daha sık konu olabilmektedir. Yazı canlı, aktif olanın donuklaşması; anlamın, dilötesi öğelerle irtibatının kesilmesi ve lafzî karinelerin güvencesine teslim edilmesidir.

Arapçanın yazı karakterleri her ne kadar Kur'ân'ın indiği ilk dönemlerde zayıf olsa da daha sonraki dönemlerde Kur'ân çalışmaları sayesinde harflerde nokta, hareke gibi ciddi ilerlemeler kaydetmiştir. Bununla birlikte Arap yazısı günümüzde halâ tartışılır halde olup, var olan haliyle Arap yazısının biçimini belirsizlik sebepleri arasında tartışanlar vardır.<sup>214</sup>

Herhangi bir sözün dinleyen/okuyan tarafından anlaşılabilmesi için konuşanın/yazarın cümlede bulunmasını gerekli gördüğü öğeye lafzî karine denir.<sup>215</sup> Başka bir şekilde ifade edecek olursak; dilbilgisel işlevlere işaret eden, onun sayesinde özneyi nesneyi ayırt ettiğimiz söz öğelerinden her birine lafzî karine denir.<sup>216</sup> Bu karineler sayesinde anlamı metinden çıkartır ve sözün muradını tespit eder ve anlarız. Değerler, anlayışlar, fikirler, istekler sesler ve sesin oluşturduğu

<sup>213</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, II, ss. 262-263.

<sup>214</sup> ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs*, ss. 121-154.

<sup>215</sup> Hamîde, *Nizâmu'l-İrtibâf*, s. 34.

<sup>216</sup> Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi 'i'l-Kur'ân*, *Dirâse Lüğaviyye ve Uslûbiyye li'n-Naşşi'l-Kur'ânî*, el-Kâhire: 'Alemlü'l-Kütub, 1993, s. 7.

lafızlar aracılığıyla karşı tarafa iletilir ve bu süreçte, lafızlar arasında meydana gelen lafzî ve manevi ilişkiler (karineler) sayesinde muhatap kastedileni anlar.

Arapça, bazı sesli harflerin yazıda ender durumlarda hareketlerle belirtildiği bir dildir. Bu durum, Arapça yazılı bir metnin farklı ihtimallere açık olmasının sebeplerindendir. Böyle bir metni okuyup anlamak için öncelikle ihtimaller arasından bir tercihte bulunmak ve anlamı belirlemek daha sonra okumak şeklinde gerçekleşir. Bu durumda, Arapçada önce metni anlamamız gerekir ki, sonrasında düzgün olarak okuyabilelim.<sup>217</sup>

Biz Arap dilini bütün olarak ele aldığımızdan ve yazıyı da dilin işaretlere dökülmüş hali kabul ettiğimizden yazıyı ayrıca bir karine olarak ele almadık. Bunun yanında manevi karinelerde olduğu gibi, lafzî karinelerde de Temmâm Hassân'ın tasnifini esas aldık.

### 2.2.1. İrâb

İrâb için, kısaca, sözcüğün cümledeki dilbilgisel işlevinin anlamıdır diyebiliriz. Bu işlevsel anlamı ayırt ettiren "irâb alametleri" olarak bilinen ve çoğunlukla kelimenin sonunda bulunan ayrımsal değerlerdir. Sözcükler zatlari itibariyle anlama işaret ederler, irâb bu anlamların ortaya çıkmasını ve sözcüklerde gizli bulunan maksatların açıklanmasını sağlar.<sup>218</sup> Arap dilinde irâb çok önemli bir fonksiyon icra eder; çünkü irâb sayesinde fail, mefûl ve diğer cümle öğeleri birbirinden ayırt edilebilir.<sup>219</sup> Biçim bakımından denk iki sözün farklı anlamları ifade ettiğini ancak irâb sayesinde fark ederiz.<sup>220</sup> Dilde bu öğelerin karşıtlıkları sayesinde anlamlar birbirinden ayırt edilir. Çünkü irâb anlamlara işaret etsin diye vardır.<sup>221</sup> İrap farkları olmayıp söz aynı irâb üzere devam etseydi fiil faille

<sup>217</sup> Muhammed 'Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 61.

<sup>218</sup> 'Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 87.

<sup>219</sup> Ebu'l-Kâsım 'Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, thk. 'Ali Tevfik el-Hamed, el-Ürdün: Müessesetü'r-Risale, ts., 260.

<sup>220</sup> Ebu Muhammed 'Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü Müşkil'il-Ḳur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, el-Kâhire: Mektebetü Dâru't-Türas, 1973, s. 14.

<sup>221</sup> ez-Zeccâcî, *el-İzâh fi 'İleli'n-Naḥv*, thk. Mâzin el-Mübârek, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979, s. 76; İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*, I, s. 197.

karışacak, ayırt edilemez olacaktı.<sup>222</sup> Dolayısıyla irâb, dilin ana hedefi olan anlamın ortaya konmasına başka bir ifadeyle beyan işlemine hizmet eder. İltibas da bu işlemin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesine mâni olan en büyük engellerden biridir.

İrâbın fonksiyonu sadece iltibası gidermekle sınırlı değildir. İrâb, cümleyi oluşturan öğelerin yer değiştirebilmesine, failin başa veya sona alınmasına imkân vererek dilin belli kalıplarda ve şekillerde sıkışıp kalmasını engeller,<sup>223</sup> böylece dile esneklik kazandırır. Bunun yanında irâbın, ifade etmede rahatlık ve incelik sağlamak gibi rolleri de vardır.<sup>224</sup>

Yukarıda zikrettiklerimizin yanında irâbın, anlamın belirleyicisi olup olmadığı meselesi klasik Arapça geleneğinde tartışılmış, Kutrub (ö. 210/825) gibi irâbı anlamın belirleyicisi kabul etmeyenler<sup>225</sup> olduğu gibi geri kalan çoğunluk irâbı anlamın belirleyicisi görmüştür.

İrâbın işlevinden bahsetmek dolaylı olarak irâbın kaynağı ve dayanağıyla da ilgilidir. Bu işlevi icra eden hususu ortaya koymak, irapta amil olan ögenin hangisi olduğu ile de ilgilidir ve bu tartışmalı bir konudur.<sup>226</sup> Ancak şunu söylemek çok genellemeci bir yaklaşım olmasa gerek; irâb, dilin ana gayesi olan iletişimin sağlıklı yürütülmesini garanti etme yollarından biridir. Çünkü irâbı bilmeyen biri karışabilen anlamları ifade edemez.<sup>227</sup>

Ebu'l-Esved'in (ö. 69/688) kızı ما أَحْسَنُ السَّمَاءِ "Gökyüzünün en güzeli nedir?" dediği zaman, babası "Yıldızları kızım" cevabına karşılık, kızı "Güzelliği hoşuma gittiğini (kastetmiştim)." karşılığını verince, o halde "ما أَحْسَنُ السَّمَاءِ" "Gökyüzü ne kadar da hoş," de!<sup>228</sup> diyerek kızının irâb hatasını düzeltmesi yanlış anlamaya sebebiyet vereceğini gördüğünden dolayıldı.

---

<sup>222</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, I, s. 79; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *eş-Şaḥîbî fî Fıkhî'l-Lüḡa el-'Arabiyye ve Mesâlihâ ve Süneni'l-'Arab fî Kelâmiha*, thk. 'Ömer Fârûk et-Tabba', Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Me'arif, 1993, s. 75.

<sup>223</sup> İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*, I, s. 196.

<sup>224</sup> es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-'Arabiyye*, ss. 47-49.

<sup>225</sup> ez-Zeccâcî, *İleli'n-Naḥv*, s. 70.

<sup>226</sup> Tartışmanın detayları için bkz. Fahreddin Kabave, *Müşkiletü'l-Âmil en-Naḥvî ve Nazariyyetü'l-İktizâ*, Suriye: Dâru'l-Fikr el-Mu'âsır, 2002, ss. 69-111.

<sup>227</sup> ez-Zeccâcî, *İleli'n-Naḥv*, s. 96.

<sup>228</sup> el-Hudarî, *Hâşiyetu'l-Hudarî*, I, s. 11.

Arapçada irâbın işlev görmediği öğeler de mevcuttur, mebni ve gayri munsarif isimleriyle ıstılahlaşan<sup>229</sup> bu öğeler, irâb alametine gerek kalmadan ayırt edilebiliyor ve dilde fonksiyonlarını icra edebiliyorlar. Arap dilinde mebni kabul edilen şahıs zamirleri, işaret zamirleri, ismi mevsuller, harfler bu türden öğelerdir. Çünkü bu öğelerin kendilerine has vezinleri vardır ve bu vezin sayesinde diğer isim, fiil veya harflerle karışmazlar.<sup>230</sup>

İrâb, cümlelerin iki türü olan isim cümlesinde ve fiil cümlesinde de geçerli ve önemlidir. Nahiv âlimleri arasında meşhur olan *لَا تَأْكُلُ السَّمَكُ وَتَشْرَبُ اللَّبْنَ* örneği,<sup>231</sup> fiillerde de irâbın anlamı belirlemede önemli rol oynadığını göstermektedir. Zira bahsi geçen ifadenin üç ayrı irâbla üç farklı anlam kazandığını görürüz.

I- *لَا تَأْكُلُ السَّمَكُ وَتَشْرَبُ اللَّبْنَ*; "Süt içerken balık yeme!"

II- *لَا تَأْكُلُ السَّمَكُ وَتَشْرَبُ اللَّبْنَ*; "Süt içiyorsan balık yeme!"

III- *لَا تَأْكُلُ السَّمَكُ وَتَشْرَبُ اللَّبْنَ*; "Ne süt iç, ne balık ye!"

Bununla birlikte, irâb anlamının nihai belirleyicisi ve kıstası değildir.<sup>232</sup> Sınırlı sayıda irab alâmeti varken, onların işaret etmesi beklenen sayılamayacak anlamlar ve düşünceler vardır. Bunun yanında bilinen irâb kurallarına aykırı kullanımların Arap dilinde tedâvülde olduğunu da biliyoruz. Örneğin; *هَذَا جُحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ* cümlesinde *خَرِبٌ* sıfatı *جُحْرٌ* ismine ait olduğu için aslında merfû (dammeli) olması gerekirken, yanyana olması (mücâveret) ve anlamın karışma ihtimali olmaması nedeniyle bu kullanıma müsaade edilmiştir. Yine Arapçada irâbta mahalli olmayan dilsel öğeler vardır, bunların irâbta mahalli olmaması onların anlamlı olmalarını ortadan kaldırmamaktadır. Yani irâbın olmadığı ancak anlamlı olan öğelerin varlığı, anlamın irâbla sınırlı olmadığı en kesin kanıttır. Bunun ötesinde irâb, bir cümlelerin öğelerinin işlevleri bakımından analiz edilmesidir, bu inceleme anlam ve delâlet analizi değildir.<sup>233</sup> Bu da anlamla irâb arasında doğrudan ve zorunlu bir bağ

<sup>229</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, II, s. 285, I, s. 164.

<sup>230</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 64.

<sup>231</sup> Bu örnek için bkz. Tâhir b. Ahmed b. Bâşşâz, *Şerhu'l-Muqaddimeti'l-Muhsibe*, thk. Hâlid 'Abdulkerîm, el-Kuveyt: el-Matba'atu'l-'Asriyye, 1976, s. 228; 'Ali b. Süleyman b. Es'at el-Haydera, *Keşfü'l-Müşkil fi'n-Naħv*, el-Irak: Müessesetü Dâru'l-Kütüb, ts., s. 161.

<sup>232</sup> et-Talhî, *Delâletü's-Siyâk*, II, s. 452.

<sup>233</sup> Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü'l-Lafziyye*, c. XI/ sy. I, s. 40.

olmadığını ifade eder. Bundan dolayı İbn Hişâm'ın dediği gibi, irâb işini yapacak kişinin ilk görevi irâbını yapacağı sözcük ve yapıların anlamını bilmektir.<sup>234</sup>

Burada işaret etmemiz gereken başka bir husus belki de “âmil nazariyesi”dir. Bu nazariye anlam ve irâb arasında sıkı bir irtibat öngörür. Ancak bu anlayışa yöneltmiş pek çok cevaplandırılması zor soru vardır. Biz burada bu sorulardan bazılarını zikretmenin yeterli olacağını düşünüyoruz. Bu sorulardan bazıları şunlardır:

Sadece irâb alâmeti, fonksiyon icra ettiği farklı dilbilgisi konularında tek başına anlamın yegâne belirticisi olabilir mi? Bir âmil kabul edilecekse bu amilin mamule etkisi ızdırârî midir? ızdırârî ise neden nahiv hataları yapılmaktadır. Âmil ve mamul arasındaki irtibat ihtiyari ise, âmil sözün inşa edicisine tabi olmaz mı? Bunlara benzer soruların sayısı artırılabilir. Biz bu kadarla yetiniyoruz.

Anlamın teşekkülünde rol alan diğer karinelerin katkısı olmadan tek başına irâbın anlamı belirtmede yetersiz kalacağı ve anlam karışmasının önüne geçemeyeceği açıktır. Çünkü جئتُ سريعا "Hızlı geldim." ile جئتُ مُهزولا "Koşarak geldim." arasındaki fark irâb değil, tahsîs karinesi sayesinde ortaya konur.<sup>235</sup>

İrâba dikkat etmek Araplara zor geldiği zaman, harf eklemek suretiyle faille mefûlü ayırırıldı.<sup>236</sup> ضَرَبَ أَخُوكَ لِأَبُوكَ "Baban kardeşini dövdü." Bu durum irâbın tamamen dilbilgisel bir işlevi olduğunun başka bir kanıtıdır. Bunun farkında olan ez-Zemahşeri ve onun eserini şerh eden İbn Ya'îş bu durumu, irâb anlamlar arasında fark olsun diye ortaya konulmuştur<sup>237</sup> diyerek modern dilbilimin ayrımsal değerler olarak ortaya koyduğu dilin şekilsel yapısıyla anlamsal yapısı arasındaki dengeye işaret etmişlerdir. Bundan dolayı anlamı, irâba mahkûm etmekten veya onunla sınırlı tutmaktan vazgeçip, genel olarak bütün karineleri dikkate aldığımız zaman gerçekte anlamla ilgilenmiş oluruz. İrâbın dilsel diğer karinelere bir karine olduğu ve anlamın tespitinin bu karinelerin iş birliğiyle sağlandığına daha önce işaret etmiştik.

<sup>234</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 249.

<sup>235</sup> Temmâm Hassân, *el-Karâinü'l-Lafziyye*, c. XI/ sy. I, s. 47.

<sup>236</sup> İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, III, s. 31.

<sup>237</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, II, s. 123.

### 2.2.2. Sıralama

Sıralama, dilin çizgiselliği ve ardılığının doğal bir sonucudur. Düşüncenin veya kelimelerin aynı anda cümleye dönüştürülmesi mümkün olmadığından dilde bir tür sıralama her zaman olmak zorundadır. Dilde sıralamayla kastedilen, çok sayıdaki ögenin (cümle, söz gibi) tek bir adla anılacağı ve bir kısmının diğerinin önünde veya arkasında olması durumudur.<sup>238</sup> Burada bizi ilgilendiren, dile dökülen anlamların anlaşılmasında bu sıralamanın etkisidir. Çünkü bir kelimeyi başta veya sonda söylemek anlamda değişiklik yapabildiği gibi bazen anlamın belirlenmesinde nihai karine olur.

Arapçada prensipte belli bir sıralama olmakla birlikte bu sıralamaya bağlı kalmak her zaman zorunlu değildir. İltibasın söz konusu olması, prensipte uzlaşılan sıralamaya – rütbeye – riayet etmeyi zorunlu kılan durumlardandır. Bu durumda Arapçada iki tür sıralama görülür; değişmesi mümkün olmayan (الرُّتْبَةُ الْمُحْفُوظَةُ) ve değişebilen sıralama (الرُّتْبَةُ غَيْرُ الْمُحْفُوظَةِ). Değişebilmenin şartı iltibasın söz konusu olmamasıdır.<sup>239</sup> Çünkü belirsizlik ve kapalılık iletişim ve anlaşmanın başına gelebilecek afetlerindedir.<sup>240</sup>

Bunun yanında 'Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79)'nin zikretmiş olduğu bir başka sıralama türü var. O da niyette tehir ve hakikatte tehirdir. Niyette tehir, dilbilgisel bakımından verilen hükmün aynı kalması suretiyle sıralamada yerin değişmesine denir. Hakiki tehir ise, hem cümle sıralamasında bir değişikliğin olması hem de dilbilgisi bakımından verilen hükmün değişmiş olmasıdır.<sup>241</sup> مُحَمَّدٌ مُنْطَلِقٌ "Muhammet gidiyor." ifadesinin مُحَمَّدٌ مُنْطَلِقٌ "Gidiyor Muhammet." şeklinde denilmesi hükmi bir tehirdir; çünkü مُنْطَلِقٌ "gidiyor" her iki durumda da haberdur. Ancak مُحَمَّدٌ مُنْطَلِقٌ "Muhammet gidiyor." ifadesinin مُحَمَّدٌ مُنْطَلِقٌ "Giden Muhammet'tir." şeklinde sunulduğunda مُحَمَّدٌ مُنْطَلِقٌ birinci cümlede haber iken, ikinci cümlede mübteda olacağından, orada hakiki bir takdim ve tehir söz konusudur.

<sup>238</sup> el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 59.

<sup>239</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 207.

<sup>240</sup> Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi 'l-Kur'ân*, I, s. 107.

<sup>241</sup> 'Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 148.



Her iki sıralama (takdim ve tehir) dilde mümkündür. Bu değişimlere mani olan, bu takdim ve tehirin iltibasa yol açmasıdır. Belli bir durumda karineler anlamın tespitinde yeterli olmazsa, bir karine olması itibariyle sıralamaya bağlı kalınarak anlam karışmasından sakınılır.

### 2.2.1.1. Sıralamaya Bağlı Kalma

Arap dilinin kendine özgü sıralamasının olduğundan bahsetmiştik. Bu sıralama fiil cümlelerinde fiil + fail + mefûl; isim cümlelerinde de mübtedâ + haber şeklindedir. Bu düzen iltibasın söz konusu olmadığı, anlamın açık olduğu ve mananın anlaşılmasını sağlayacak karinelerin bulunması durumunda terk edilebilir.<sup>242</sup> Ancak karinelerin yetersiz kalması durumunda iltibası gidermek için asli sıralamaya bağlı kalınır.<sup>243</sup> "ضَرَبَ عَيْسَى مُوسَى" "İsa Musa'yı dövdü." cümlesinde iki isim de maksûr olduğu için "dövme" eylemini gerçekleştiren kişinin İsa olduğu kabul edilir,<sup>244</sup> çünkü hakikatte eylemi gerçekleştiren Musa olsa dahi cümlede öznenin Musa olduğuna dair irâb karinesi olmadığı gibi başka bir karine de yoktur. Fakat böyle bir durumda manevi bir karinenin bulunması durumunda sıra yine değiştirilebilir.<sup>245</sup> "أَكَلَ كُمَّثْرَى عَيْسَى" "İsa armut yedi." cümlesinde olduğu gibi. Bu cümlede elma İsa'yı yiyememesi manevi karine kabul edilir.

Aynı şekilde مُحَمَّدٌ أَخُوكَ "Muhammed kardeşindir." ifadesinde mübtedayı haberden ayıracak sıralamadan başka karine yoktur. Çünkü iki isim de marifedir ve hangisinin hangisine isnâd edildiği belli değildir. Hatta bu durumda Sîbeveyh istenilen herhangi birinin mübtedâ diğerinin de haber yapılmasının mümkün olduğunu belirtir.<sup>246</sup> Bu durumlarda asli sıralamaya bağlı kalmak suretiyle

<sup>242</sup> el-Müberred, *el-Mukteğab*, III, s. 118; Ebu Muhammed 'Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd el-Batalyevsî, *el-Hulel fî İşlâhi'l-Halel min Kitâbi'l-Cümel*, thk. Sa'îd 'Abdulkerîm Sa'ûdî, Beyrut: Dâru't-Talî'a, ts., s. 97; Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, ss. 236-237; Hüseyin Rıfat Hüseyin, *el-Mevki'yye fi'n-Nağvi'l-'Arabi*, *Dirâse Siyâkıyye*, el-Kâhire: 'Alemlü'l-Kütüb, 2005, s. 126.

<sup>243</sup> 'Ali b. Mü'min ibn 'Ufûr, *el-Muqarreb*, thk. Ahmed Abdussetâr el-Cevârî – 'Abdullah el-Cebûrî, el-Bağdat: Riasetü Dîvânî'l-Evkâf, 1972, I, s. 53; el-Ezherî, *Şerhu't-Taşrih*, I, s. 412.

<sup>244</sup> el-Müberred, *el-Mukteğab*, III, s. 118.

<sup>245</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, I, s. 197.

<sup>246</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, ss. 49-50.

mübteda-haber, fail-mefûl ayırt edilir.<sup>247</sup> صَارَ صَدِيقِي عَدُوِّي "Arkadaşım düşmanım oldu." cümlesinde de aynı durum geçerlidir. Sıralama dikkate alınmazsa anlam karışıklığı ortaya çıkar. Çünkü صَارَ صَدِيقِي عَدُوِّي cümlesi ile, صَارَ عَدُوِّي صَدِيقِي "Düşmanım arkadaşım oldu." cümleleri çok farklı anlamları ifade etmektedir.

Bir fiil birden fazla mefûl alıyor ve bu mefûller arasında bir bağ kuruluyorsa kurulan bu bağda etkileşimin yönü ve şekli belirsiz hale gelebilir. Meselâ, أُعْطِيتُ مُحَمَّدًا دِرْهَمًا "Muhammet'e bir dirhem verdim." ifadesinde Muhammet ve dirhem arasında alan ve alınan ilişkisi kurulmuştur ve bu ilişkinin yönü bellidir; Muhammet alandır, dirhem de alınandır. Ancak أُعْطِيتُ الْعَبْدَ الْجَارِيَةَ "Köleye cariyeyi verdim." ifadesinde cariyeye erkek köleye verilmişse sıralamaya bağlı kalma kuralı gereğince yanlış anlama söz konusu olmayacaktır. Fakat eğer cariyeye erkek köleye verilmişse yanlış anlamaya sebebiyet verecektir. Bu durumlarda da sıralamaya uymak zorunludur.<sup>248</sup>

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bazı durumlarda irâb alameti olmamakla birlikte manevi karineler failin ve mefûlün ayırt edilmesini sağlar. أَكَلْتُ الْكُمَّثْرَى الْحُبْلَى "Hamile armudu yedi." ifadesinde olduğu gibi. Fakat şunu da belirtmek gerekir, أَكَلْتُ الْكُمَّثْرَى الْحُبْلَى gibi bir ifadede hakiki anlamda kullanılması şartıyla bir iltibasa yol açmaz. Bu ifadeyle mecazî anlam kastedildiği varsayılırsa yukarıda bahsi geçen iltibas yine geçerli olur ve burada yine sıralamaya bağlı kalınmak yanında ilave karineye bile ihtiyaç duyulabilir. Çünkü yukarıdaki cümleyi أَكَلْتُ الْكُمَّثْرَى الْحُبْلَى "Armut hamileyi yedi (mahvetti, hasta etti)." cümlesinin hakiki mi yoksa mecazî anlamda mı kullanıldığını belirleyecek olan ilk olarak durum ve bağlam karinesidir, durum ve bağlamsal karinesi olmamakla birlikte bu ifadenin geçtiği metinde mecaz anlaşılmasına işaret edebilecek bir karine olursa bu ifadenin anlamı tamamen okurun tercihinin kalır. Bu durumda cümle sıralamaya uygun yazılmakla birlikte okur bu ifadeyi, yazar hakiki anlamı kastetti vehmine kapılarak "Hamile armudu yedi." şeklinde de anlayabilir.

Haberin başında fâ (ف) harfi bulunduğunda haberin öne alınması, lafzen veya manen haberin başında لا'nın bulunması, mütedânın başında ibtidâ lâm'ının

<sup>247</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, s. 284, II, s. 65.

<sup>248</sup> İbn Hâcib, *el-Îzâh fi Şerhi'l-Mufaşşal*, II, s. 60.

bulunması, mübtedânın kendisi şân zamiri olması, mübtedâ ve haberin belirlenmiş sıralamaya göre dizimlenmesi gereken durumlardandır.<sup>249</sup> Çünkü وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ<sup>250</sup> “*Muhammed ancak elçidir.*” ifadesinde elçilik (resullük) Peygamberimiz Muhammed (s.a.s)’in ayırt edici sıfatı olarak sunulmuştur. İfadenin وَمَا رَسُولٌ إِلَّا مُحَمَّدٌ şeklinde değiştirilmesi durumunda Hz. Muhammed (sas)’in dışındaki peygamberleri nefy edip, sadece onun peygamberliğini ıspatlamış olur.<sup>251</sup> Bu da kastedilmeyen anlamdır.

Arap dilinde takdim ve tehir bazen üslup gereği yapılır. Ancak iltibas söz konusu olacaksa takdim ve tehir yapılamaz.<sup>252</sup> Böylece iltibas, sıralamanın zorunlu olduğu durumlarda anlamın ayırt edilmesinde bir engel olmaktan çıkmaktadır. Sıralamaya bağlı kalmak sadece iltibastan sakınmakla sınırlı olmayıp başka sebepleri de vardır.<sup>253</sup> Ancak konumuz dışında kaldığı için onlara değinmiyoruz. Burada dikkat çeken bir başka husus, bahsi geçen iltibasın terkipte meydana geldiği ve asli sıralamaya bağlı kalmanın iltibas engellemenin son çare olduğudur.<sup>254</sup>

Arapçada dilbilgisel konulardan olan “hâl”, sıralamanın dikkate alındığı hususlardandır. Çünkü hâl hem faile hem de mefûle ait olabilmektedir. Hâldeki bu esneklik sahibul hâlin karışmasına ve dolayısıyla anlam belirsizliğine sebep olabilmektedir.<sup>255</sup> Bundan dolayı hâl, sahibul hâlden ayrılmamalıdır; çünkü bu durumda iltibas söz konusudur.<sup>256</sup> كَلَّمْتُ مُحَمَّدًا قَائِمًا "Muhammet ayaktayken onunla konuştum." ifadesinde eğer sahibul hâl Muhammet ise yukarıdaki gibi gelmelidir; fakat sahibul hâl tâ (ت) ise bu durumda كَلَّمْتُ قَائِمًا مُحَمَّدًا şeklinde yazılması gerekir. Bu durumda cümlenin anlamı "Ayakta durarak Muahmmet'le konuştum." olur.

Bunlar dışında failin mübtedâyyla karışması gibi anlamı çok fazla etkilemeyen ve dilcilerin farklı yorumladıkları durumlar var ki bunlara yer

---

<sup>249</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, ss. 285-286.

<sup>250</sup> Ali İmran 3/144.

<sup>251</sup> es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân*, I, s. 334.

<sup>252</sup> Temmâm Hassân, *el-Hulâşatü'n-Naḥviyye*, el-Kâhire: 'Alemlü'l-Kütüb, 2000, s. 83.

<sup>253</sup> Rifat Hüseyin, *el-Mevki'yye fi'n-Naḥvi'l-'Arabi*, s. 142.

<sup>254</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî*, s. 82.

<sup>255</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, II, s. 265.

<sup>256</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, II, s. 5.

vermedik. Çünkü çok nadir karşılaşılan bir durum olması yanında bu konuda yapılan dilbilgisel tartışmalar doğrudan anlamla ilişkili değil ve çelişkilidir.<sup>257</sup>

### 2.2.1.2. Sıralamayı Bozma

İltibastan sakınma ve anlamı belirtme dilin ana gayesi olduğundan, belirsizlikten sakınmak için öngörülen dilbilgisel sıralamaya bağlı kalınacağı gibi, sıralamanın bozulması iltibası engelleyecekse, bu sıralama bozulabilir de.

Haber sıfatla karışacağı zaman asli sıralama olan mübtedâ + haber tersine çevrilebilir.<sup>258</sup> رَجُلٌ فِي الدَّارِ "Evdeki adam." ifadesinde haber zannedilerek "Evde bir adam var." anlamı çıkartılabilir. Bu durumda فِي الدَّارِ sıfat olmadığı zaman, Arapçanın asli sıralaması bozulur ve فِي الدَّارِ رَجُلٌ "Evde bir adam var." şeklinde sıralanır. عِنْدِي قَلَمٌ "Bir kalemim var." cümlesinde de aynı durum söz konusudur. Zira عِنْدِي قَلَمٌ şeklinde olsaydı عِنْدِي sıfat zannedilir ve "Yanımdaki kalem..." anlamı çıkartılabilirdi. Bundan dolayı haber mübtedanın önüne alındı.

Haberin, أَنْ ve sılasına isnâd edilmiş olması, Arapçada sıralamanın bozulmasını gerektiren diğer durumlardandır.<sup>259</sup> مَعْلُومٌ أَنْكَ فَاضِلٌ "Senin erdemli olduğun bilinmektedir." ifadesinde مَعْلُومٌ haberdur. Burada إِنَّ ile أَنْ (matar yapmada kullanılan) لَعَلَّ ile أَنْ anlamındaki أَنْ'ın karışmasından sakınmak için veya külfete sebep olacak olan إِنَّ'nin doğrudan أَنْ'nin başına gelecek olması endişesiyle haber mübtedanın önüne alınmıştır.<sup>260</sup> Aynı durum أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ<sup>261</sup> "Onların soylarını taşımamız da onlar için bir ayettir." ayetinde mevcuttur.

Haberin takdimini gerektiren bir diğer husus haberin taaccübden (hayret) ayırt edilmesi durumudur. اللَّهُ دُرُّهُ "Allah hayrını versin!" ifadesinin taaccüb ifade etmesi için haberin başa gelmesi gerekir.<sup>262</sup> اللَّهُ دُرُّهُ "Onun hayrı Allah'tandır."

<sup>257</sup> Ayrıntılar için bkz. el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî*, s. 77.

<sup>258</sup> İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, I, s. 282; Esiruddîn Muhammed b. Yûsuf Ebu Hayyân el-Endelîsî, *İrtişâfü'd-Darab min Lisâni'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998, III, s. 1102.

<sup>259</sup> İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, I, s. 288.

<sup>260</sup> İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, I, s. 288.

<sup>261</sup> Yâsîn 36/41.

<sup>262</sup> İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, I, s. 288.

şeklinde kullanılırsa taaccüb ifade etmeyen, müsned (yüklem) ve müsned ileyhten (özne) oluşan bir cümle olduğu akla gelirdi. Bu da yanlış anlamaya sebep olurdu. Bunun önüne geçmek için böyle bir durumda asli sıralama bozularak haber başa getirilir.

### 2.2.3. Vezin

Vezin, kelimelerin çekimlenmesinde ölçü tutulan kalıptır.<sup>263</sup> Arapçada, sözcüklerin şekil benzerliği üzerine inşa eden "vezin" anlayışı yaygındır. Kelimenin biçimini ifade eden vezinlere, Araplar harf eklemek suretiyle pek çok anlamı birbirinden ayırt etmiş olduklarını kabul ederler. Ekleme veya çıkarma yaparak vezinlerin ayrıştırılması ve bu sayede iltibasın sebeplerinden olan benzerliği ortadan kaldırması önemlidir. Anlamlar sözcüklerle temsil edilir ve sözcükler arasındaki ayrımsal değerler sayesinde anlamlar birbirinden ayrılır. Her veznin sahip olduğu biçim, almış olduğu ek veya ekler sarfî veya nahvî işlevler görür. Çünkü vezinler bir kelimenin isim, fiil ve harf olmasının ötesinde nahiv açısından fonksiyonları da belirtir.<sup>264</sup> هو zamiri sadece “O” anlamını vermekle kalmaz, bunun ötesinde, dolaylı olarak, bunun bir zamir olduğuna ve cümle içinde nahvî bir işlevi olduğuna da işarete bulunur.

Harekesiz bir metinde فاعل sözcüğünü فَعِلٌ'den ayıran şey yazıda elif (l) iken; ses düzleminde kendini "sesin uzaması" olarak belli eder. Bu sayede فَعِلٌ ile فَاعِلٌ birbirinden ayırt edilir. Arapçada bu tür ayrımların örnekleri çok fazladır ve Arapçanın öğreniminde karşılaşılan en ciddi sorunlardan biri, kelimenin (veznin/biçimin) ayrımsal değer olmaksızın farklı ihtimallere açık bir şekilde okurun önüne gelmesi ve var olan ihtimalleri eleyip kastedilene tespit için gözetilmesi gereken sarf ve nahiv kurallarının çok oluşudur. اشتريت عقارا cümlesiyle karşılaşılan biri bu cümledeki “عقار”ın neyi ifade ettiğini anlaması bağlamından bağımsız mümkün değildir. Aynı şekilde اشتريت ifadesinin hem “ben satın aldım”

<sup>263</sup> Fadl Mustafa es-Sâkî, *Aksâmu'l-Kelâm el-Arabî min Haysu eş-Şekl ve'l-Vazîfe*, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1977, s. 189.

<sup>264</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 76.

hem de “sen satın aldın” anlamlarına gelebilmesinden ötürü bu ikisinden hangisinin kastedildiğini belirlemek zor olacaktır. Çünkü anlamlar farklı fakat kelime (vezin/şekil) aynıdır. Bunlardan birini tercih etmek için harici karineye ihtiyaç vardır. Aksi takdirde zihin bu cümlede, 3 tane muhatabın müennes olması durumu istisna tutulursa, 6 anlam arasında gidip gelmek durumunda kalacaktır. Bu da anlam karışıklığından sakınmayı imkânsız kılmaktadır.<sup>265</sup> Bu altı anlam aşağıdaki gibidir:

Gayrimenkul satın aldım. اشْتَرَيْتُ عَقَارًا

Gayrimenkul satın aldım. اشْتَرَيْتُ عَقَارًا

İlaç satın aldım. اشْتَرَيْتُ عَقَّارًا

İlaç satın aldım. اشْتَرَيْتُ عَقَّارًا

Şarap satın aldım. اشْتَرَيْتُ عَقَارًا

Şarap satın aldım. اشْتَرَيْتُ عَقَارًا

Veznin, farklı dilbilgisel durumlarında irâb alameti almasının, gayrı munsarif veya mebni olmasının ifa ettiği görev ve türemiş olduğu kökle sıkı ilişkisi vardır. Meselâ, يَلْعَبُ fiil anlamında kullanıldığında fail veya mübtedâ olamazken, “يَلْعَبُ” şeklinde bir nesneye isim olduğu zaman fail de mübtedâ da olabilir. Buna göre, يَلْعَبُ عَادَ مِنْ رِحْلَتِهِ “Yelabu (özel isim), seyahatinden döndü.” cümlesi dilbilgisel bakımdan doğru olacaktır.

Kelimenin bulunduğu veznin imada bulunduğu sarfî anlamlar nahvi de etkilemektedir. Fiilin فَعْل kalıbında gelmesi, fiilin geçişsiz olduğuna ve bu fiilden sonra mefûl gelmeyeceğine işaret eder; bu babdan (biçim kökünden) olan bir fiilden sonra gelen mansûb ismi temyiz görmeye yöneliriz ve bizi yönlendiren fiilin bulunduğu vezin karinesidir. Meselâ, حَسَنٌ حَسَنٌ مَظْهَرًا “Hasan’ın görünüşü güzeldir.” cümlesinde مَظْهَرًا’ı mefûl yapmaya kalkmayız. Çünkü fiilin kalıbı buna uygun değildir.<sup>266</sup> Bunu sağlayan unsurun, sadece vezin karinesi değil, diğer karinelerle birlikte vezin karinesi olduğunu tekrar hatırlamamız gerekir.

<sup>265</sup> Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü 'l-Lafziyye*, c. XI/ sy. I, s. 37.

<sup>266</sup> Ahmed Muhammed Kaddûr, *Mebâdiu 'l-Lisâniyyât*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2008, s. 289.

Üç harfli (sülâsi) fiilin babı, yani mazisinin orta harfi damme, fetha veya kesreli gelmesi; buna uygun olarak muzarinin de damme, fetha veya kesreli gelmesi ayrımsal değerler olarak anlamın farklılaşmasında rol oynayacaktır. Bunun örneklerini aynı kökten gelen fakat farklı bablarda anlamları değişen fiillerde görürüz. عَرَفَ, عَرَفَ ve عَرَفَ fiilleri geldikleri bablara göre sırasıyla: عَرَفَ bildi;<sup>267</sup> عَرَفَ çokça güzel koku sürdü; عَرَفَ güzel koku sürmeyi terk etti anlamlarını ifade ederler.<sup>268</sup>

Hareke olmaksızın sözcüğün sadece vezni (biçimi) kelimenin sözlük anlamının belirlenmesinde yetmeyecektir. بَرَّ (yeryüzü), بَرَّ (iyilik) ve بُرَّ (buğday) kelimelerinin hepsi harekesiz olduklarında aynı vezinde gözüktür, fakat farklı anlam ifade ederler ve bu anlam farklarını sağlayan biçimsel veya sesbirimsel ayırım değeri ilk harflerin harekesidir.

Bu noktada aslında فَعْلُ vezninde gelen bir fiilin, mefûl almamasında veznin (biçimin) bizzat kendisini sebep kabul etmek, sonucun sebep gösterilmesidir. Asıl sebep Arapların bu vezni telâffuzda kolaylık ve bu veznin sıklıkla bu tür fiiller için kullanılması gibi sebeplerle sadece geçişsiz (lazım) fiiller için kullanmış olmalarından olduğuna ayrıca işaret etmek gerekir.

Bunların yanında vezinler faili, mefûlü, sıfatı müşebbeheyi, sıfatı ve fiilin mazi, muzari, malum veya meçhul olanını bir birinden ayırt ederek farklı anlamların işaretleri olurlar.

Bazı sebeplerden dolayı dilde asıl kabul edilen kaideler terk edilir, iltibas bu sebeplerden bir tanesidir.<sup>269</sup> Fetha nahivciler tarafından hafif görüldüğü için kelimelerin başına gelen harflerin harekesinin aslı fetha kabul edilmiştir.<sup>270</sup> Ancak fetha bazen iltibas endişesiyle kesreye dönüşür.<sup>271</sup> Cer harfi olan lâm (J) fethalı olduğu zaman başlangıç (ibtidâ) veya pekiştirme (tekîd) lâmıyla karışabilmektedir.

<sup>267</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, عرف mad., IX, s. 236.

<sup>268</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, عرف mad., IX, s. 240.

<sup>269</sup> ez-Zeccâcî, *İleli'n-Naḥv*, s. 129.

<sup>270</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, ss. 376-377; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, II, s. 124.

<sup>271</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, s. 376; 'Abdulkahir el-Cürcânî, *el-Mukteşid fi Şerḥi'l-İzâh*, thk. Kâzım Bahr el-Mercân, el-Irak: Dâru'r-Reşîd, 1982, I, s. 143; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 14; Şihâbuddin, *Hâşiyetü'ş-Şihâb*, I, s. 42.

لَعْبُدِ اللّٰهَ وَلَدٌ جَمِيْلٌ cümlesi “Abdullah çok güzel bir çocuk.” anlamıyla “Abdullah’ın güzel bir çocuğu var.” anlamları arasında gidip gelir. Bu iltibası giderecek olan ayrımsal değer lâm’ın harekesidir. Lâm harfini kesre yaptığımız zaman, لَعْبُدِ اللّٰهَ وَلَدٌ "Abdullah'ın güzel bir çocuğu var." Anlamı netleşir.

Aynı durum işaret ismi ذٰلِكَ’de mevcuttur. Zira asıl işaret ismi olan ذٰ’dan sonra gelen lâm kesreli değil de asıl kabul edildiği üzere fethalı olsaydı ذٰلِكَ ifadesi “Bu senindir.” anlamını ifade edebilecekti. Bu durumda işaret ismiyle bu ifade karışacaktı.<sup>272</sup>

Vezin kendi başına bir karine olduğu gibi şartlara göre vezin üzerinde bazı değişiklik yapılabilir. Bu değişiklikler temelde iki sebebe dayanır; bunlardan biri anlam diğeri de telaffuz kolaylığıdır. Biz bu değişikliklerin bazılarını inceleyeceğiz.

### 2.2.3.1. Tashîh

Arap dilcilerinin kabul edip uzlaştığı konulardan biri de i’lâldir. İ’lâl, dilde ağırlık sebebi olan illet harflerinin ortadan kaldırılması (hazif), başka harfe çevrilmesi (kalb), sakin kılınması (teskîn) vb. işlemlerle değişme olup, bunun sonucunda telaffuz kolaylaştırılır.<sup>273</sup> Ancak bu kural iltibasın gerçekleşeceği yerde terk edilir.<sup>274</sup> Bu işlemleri uygulamayı terk etmeye, yani illet harfinin değişmesini gerektiren bir durum olmakla birlikte kelimeyi olduğu gibi bırakmaya tashîh denir.<sup>275</sup> Buna göre رَمِيَ veya غَزَوْا diyecek yerde vâv ve yâ’nın harekeleri fetha, kendilerinden önceki harf de fethalı olduğundan vâv ve yâ elife çevrilir ve رَمَا ve غَزَا şeklini alır. Ancak bu iki harf elife çevrildikten sonra iki sakin harf (iki elif) yan yana geldiğinden – iltikâ-i sâkineyn sebebiyle – iki harften biri hazfedilir. Böylelikle bu iki fiil رَمَا ve غَزَا şeklini alır, fakat bu durumda tesniye – gaib müzekker – ile müfred – gâib müzekker – karışmış olur. Bunun önüne geçmek için aslı

<sup>272</sup> İbn Ya’îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, II, s. 365.

<sup>273</sup> Râcî Esmer, *el-Mu’cemu'l-Mufaşşal fi ‘İlmi’s-Şarf*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-‘İlmiyye, 2009, s. 144.

<sup>274</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, s. 156; el-Müberred, *el-Mukteḍab*, I, s. 247; İbn Ya’îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, IV, s. 289.

<sup>275</sup> Râcî Esmer, *el-Mu’cemu'l-Mufaşşal fi ‘İlmi’s-Şarf*, s. 174.



hallerinde bırakılırlar. Çünkü, İbn Ya'îş'in de dediği gibi, bu duruma katlanmak iltibasa katlanmaktan daha kolaydır.<sup>276</sup>

Buna benzer bir durum ح-و-ل harflerinden oluşan حال fiiliyle حَوْل fiillerinde görülür. Birincisi "değişmek, üzerinden yıl geçmek" anlamlarına gelirken;<sup>277</sup> حَوْل "şaşı oldu" anlamına gelmektedir.<sup>278</sup> Aslında حَوْل kelimesinde i'lâl kaidelerini uygulamak gerekirken, iki fiilin farklı olması için bir tanesinde i'lâl kuralları işletilmemektedir. Aynı durumu قَام ve قِيَام kelimelerinde görürüz. Birincisi قَام sülasi fiilin mastarı, ikincisi ise قَاوَم fiilinin mastarıdır. İkinci kelimedede (قوام) i'lâl kaidelerini uygulama durumunda قَام sülâsi fiilinin mastarıyla aynı olacağı ve anlam karışmasına (iltibasa) sebep olacağından i'lâl kaideleri terk edilmiştir.

### 2.2.3.2. İbdâli Terk Etmek

لَعَلَّتْ, رُبَّتْ, نُمَّتْ harflerinde ve fiillerde tenis tâ'sı, duruş halinde iltibasa sebebiyet vermemesi için hâ'ya – tâ'ya – çevrilmez.<sup>279</sup> قَامَتْ fiilini telaffuz eden bir kişi kelimenin sonunda yuvarlak tâ'da durduğu gibi durursa قامه olur. Fakat bu durumda fiil isimle karışır. Bu karışmanın ve dolaylı olarak da iltibasın önüne geçmek için ibdâl kaideleri bu durumlarda da terk edilir.<sup>280</sup>

### 2.2.3.3. İdgâmı Terk Etmek

İdgâm, i'lâl ve ibdâl gibi telaffuzla veya anlamla ilgili sebeplerden dolayı gerçekleşir ve sözü oluşturan, çıkış yerleri aynı veya yakın harflerin peş peşe gelmesi durumunda bir birine katılması işlemidir.<sup>281</sup> Çünkü aynı harflerin peş peşe gelmesi farklı harflerin gelmesinden daha ağır ve telaffuzu külfetlidir ve Araplar

<sup>276</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, IV, s. 289.

<sup>277</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, حذف mad., XI, s. 184.

<sup>278</sup> Ahmed Muhtar 'Ömer, *Mu 'cemu'l-Lügati'l- 'Arabiyye el-Mu 'aşıra*, el-Kâhire: 'Alemlü'l-Kütub, 2008, I, s. 585.

<sup>279</sup> el-Ezherî, *Şerhu't-Taşrih*, II, s. 629.

<sup>280</sup> el-Ezherî, *Şerhu't-Taşrih*, II, s. 629.

<sup>281</sup> İmîl Bedi' Ya'kûb, *el-Mu 'cemu'l-Mufaşşal fi 'İlmiş-Şarf*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l- 'İlmiyye, 2009, s. 49.

aynı harfler peş peşe geldiğinden onları bir defada söyleyebilmek için onları bir birine katmıştır.<sup>282</sup> Aslı مُسْتَرِدُّ, مُمَدَّدٌ, مُسْتَعِدَّدٌ olan kelimelerin مُسْتَرِدُّ, مُمَدَّدٌ, مُسْتَعِدَّدٌ şeklinde birleştirilerek okunması idğâmdır. Arapça âlimleri bu işlemin kurallarını tespit etmiş, Arapların hangi harfleri hangi durumlarda birbirine kattığını (idğâm ettiğini), hangi durumlarda da ayırdığını (fekk ettiğini) izah etmişlerdir.

Dilciler, hangi harflerin idğâm edilemeyeceğine dair bilgiler verirken bazı sebepler tespit etmişlerdir. Bu sebeplerden bazıları şunlardır; iki şeyi ayırt etmek,<sup>283</sup> iltibas sebebi olmamak,<sup>284</sup> lafzın kaybolmasına ve bozulmasına yol açmamak.<sup>285</sup> Bunların yanında başka sebepler de sunmuşlardır, ancak diğer sebepler dilin bir iletişim aracı olmasındaki fonksiyonunu etkileyecek bir mahiyette olmadığı için onlara burada yer vermiyoruz. Konumuz açısından bizi ilgilendiren anlam ihtimallerine sebebiyet veren idğâma bir örnek verelim.

Meselâ, مُسْتَرِدُّ, مُمَدَّدٌ, مُسْتَعِدَّدٌ isimlerinde kurallar gereği idğâm yapılması gerekirken, başka kelimelerle aynı biçime (vezne) bürünecekleri ve dolayısıyla iltibasa sebebiyet verecekleri için bunların idğâmına müsaade edilmemiştir.<sup>286</sup>

#### 2.2.3.4. Hazif

Hazfin yaygın olarak bilinen sözlük anlamı atmak, ortadan kaldırmak olup,<sup>287</sup> bu işlem, bir ögenin kaldırılmadan önce varlığını öngörür ve onun bu varlığı asıl kabul edilir. Buna göre bir şeyin varlığını takdir etmeksizin hazfi zaten söz konusu olamaz, bu ögenin varlığı da temelde bir ilkeye göre kabul edilir. Meselâ isim cümlesi mübtada ve haberden oluşur ve bu aslı dikkate alarak mübtada veya haberi olmayan bir cümlede haziften bahsedebiliriz.

<sup>282</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, s. 417.

<sup>283</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, s. 421.

<sup>284</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, III, s. 355; İbn Cinnî, *el-Munşif li Kitâbi't-Taşrif*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1999, s. 247; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, V, ss. 515, 552.

<sup>285</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, V, ss. 514, 558.

<sup>286</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, V, s. 515.

<sup>287</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, حذف mad., IX, s. 40.

Üsluba bağlı olarak bir şeyi hafzetmek zikretmekten daha fasih, susan konuşandan daha etkili, ifade etmeyen beyan edenden daha açık olabilir.<sup>288</sup> Hazif de bunun bir parçasıdır, dolayısıyla hazif sözden bir parçanın eksiltilmesidir. Bu hafzedilen bazen mübteda, bazen muzaf, bazen muzaf ileyh, bazen mevsuf... vb olur.<sup>289</sup> Sözden hafzedilen unsurun anlamına işaret eden bir karine varsa hafzedilen telaffuz edilmiş gibidir.<sup>290</sup>

Sözü irad edenin kastettiği, ancak kasdına delâlet eden sözlü veya sözsüz bir karine olmadığı zaman muhatabın kastedilene anlamış olması mümkün değildir. Kastedilene dair bir karine ikame edilmediği sürece söz söylemek hezeyan veya herze olur, çünkü sözden maksat anlamlı olmak ve anlatmaktır.<sup>291</sup> Sözden bir şeyleri gizlemenin belli şartları vardır.<sup>292</sup> Bu şartlar estetik, zerafet gibi edebî gayeler yanında iletişimin sağlıklı olmasını da amaç edinebilir.

Hafzedilmesi iltibasa sebebiyet veren şey hafzedilemez.<sup>293</sup> Meselâ Arapça dilbilgisine göre muzaf bazen hafzedilebilir. Ayette geçen *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ*<sup>294</sup> "Köye sor!" kullanımını *وَاسْأَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةَ* "Köy halkına sor!" şeklinde takdir edilir. Zira şehre sormak demek şehrin halkına sormak demektir. Bu ayette hafzin iltibasa sebebiyet vermediği açıktır. Ancak *رَأَيْتُ ابْنَ عَلِيٍّ* "Ali'yi gördüm." diyerek, *رَأَيْتُ ابْنَ عَلِيٍّ* "Ali'nin oğlunu gördüm." anlamını kastetmek iltibasa sebebiyet vereceğinden Arap dili âlimleri böyle bir kullanımı doğru görmemişlerdir.<sup>295</sup>

Arapçada iltibasın kaynağı olabilen bir başka hazif türü terhîmdir. Çünkü *مُسْلِمَةٌ* ismini *مُسْلِمٌ* şeklinde kısalttığımızda hitabın erkeğe mi dişiye mi olduğu karışmaktadır.<sup>296</sup> Müzekker ve müenneslerde ortak sıfat vezinlerinde anlam

<sup>288</sup> Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, s. 177.

<sup>289</sup> İbn Cinnî, *el-Haşîiş*, II, s. 359.

<sup>290</sup> İbn Cinnî, *el-Haşîiş*, II, s. 359.

<sup>291</sup> 'Abdulazîz b. 'Abdüsselâm es-Sülemî, *el-İşâre ile'l-İcâz fî Ba'zî Envâ'i'l-Mecâz*, İstanbul: el-Matbaatu'l-'Amire, 1895, s. 2.

<sup>292</sup> İbn Ebi Rebî' 'Ubeydullah b. Ahmed b. 'Ubeydullah, *el-Basîf fî Şerhi Cümeli'z-Zecâci*, thk. 'Ayyâd b. 'İd es-Sebitî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1986, II, s. 617.

<sup>293</sup> el-Hasan b. Kâsım b. 'Abdullah İbn Ummi Kâsım el-Murâdî, *Tavzîhu'l-Mekâşîd ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfîyeti İbn Mâlik*, thk. 'Abdurrahmân 'Ali Süleymân, el-Kâhire: Dâru'l-Fikr el-'Arabî, 2001, I, s. 459.

<sup>294</sup> Yûsuf 12/82.

<sup>295</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, II, s. 190.

<sup>296</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, s. 251.

belirsizliği oluşacağı zaman müennes sıfatlara müenneslik tâ'sı eklenmesi<sup>297</sup> yine aynı kaygıya yöneliktir. Örneğin, حامل "hamile", bir müennes sıfat olmakla birlikte sonuna tâ eklenme ihtiyacı görülmemiştir, çünkü erkekler hamile olmadıklarından حامل sıfatı erkekler için kullanılmayacak ve bir karışma söz konusu olmayacaktır. Fakat erkek ve kadınlarda ortak olan ضاحك, كَاتِب, gibi sıfatlarda dişileri erkeklerden ayırmak için sonlarına tâ eklenmesi zorunludur.

Hazif yapılmasının bir diğer sebebi de dilde kolaylık elde etmektir. Fakat bu durum iltibasa sebep olacaksa buna da müsaade edilmez.<sup>298</sup> Bunların yanında bazen iltibasın önlenmesi için hazfin zorunlu olduğu yerler de vardır. Tekid edilenle tekîd eden aynı olduğu zaman bunların ayrı şey oldukları anlaşılma durumu varsa atıf harfiyle bağlanmazlar.<sup>299</sup> Meselâ, <sup>300</sup> وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ "Hesap ve ceza gününün ne olduğunu sen ne bileceksin?" ayetinde atıf harfi ثُمَّ'den sonra gelen bir öncekini tekîd etmektedir. Ancak bu tekîd öncekiyle ikincisinin ayrı şeyler olduğu anlamını vermiyor. Eğer öyle bir anlam verseydi ثُمَّ'nin hazfi gerekirdi. كَلَّا <sup>301</sup> سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ سَيَعْلَمُونَ "Hayır, ileride bilecekler. Yine hayır; ileride bilecekler." ayetlerinde de aynı durum mevcuttur. Birincisi ikincisinden farklı bir inşa değil, sadece ikincisi birincisini pekiştirmektedir. Eğer ضَرَبْتُ أَحْمَدَ ثُمَّ ضَرَبْتُ أَحْمَدَ "Ahmet'i bir dövdüm sonra bir daha dövdüm." cümlesindeki gibi Ahmet'in iki kez dövüldüğü anlaşılırsa ثُمَّ hazfedilir.

### 2.2.3.5. Ziyâde

Hazfin, varsayılan asıl öğelerden yapılan bir eksiltme olduğunu belirtmiştik. Buna göre, hazfin zıddı olan ziyâde bu asıllar üzerine yapılan eklemelerdir.<sup>302</sup>

<sup>297</sup> es-Suyûtî, *Hem û 'l-Hevâmi*, III, s. 291.

<sup>298</sup> Ahmed 'Affî, *Zâhretü't-Taḥfif fi'n-Naḥvi'l-'Arabî*, el-Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1996, ss. 92-98.

<sup>299</sup> İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, III, ss. 166-167.

<sup>300</sup> el-İnfitâr 82/17.

<sup>301</sup> en-Nebe 78/4-5.

<sup>302</sup> Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal fi'l-İlmiş-Şarf*, s. 275.

Eklemelerle bazen anlamda değişiklik,<sup>303</sup> bazen anlamı pekiştirme<sup>304</sup> bazen de iltibası gidermek<sup>305</sup> hedeflenir.

Pekiştirme edâtı olan اِنْ'nin hafifletilmiş olan اِنْ ile olumsuzluk edâtı اِنْ'in ayırt edilmesi, dolayısıyla bunun doğuracağı yanlış anlamanın önüne geçilmesi için اِنْ'den hafifletilmiş olan اِنْ'in haberinin başına lâm (ل) getirilir.<sup>306</sup> اِنْ كُلِّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا<sup>307</sup> "Hiçbir kimse yoktur ki, üzerinde koruyucu bulunmasın." ayetinde لَمَّا'nın başındaki lâm (ل) cümle başındaki اِنْ'in, اِنْ'nin hafifletilmiş olduğuna ve olumsuzluk anlamı veren اِنْ olmadığına işaret eder.<sup>308</sup>

Mübteda ve haber belirli (marife) olduğu zaman haberin sıfattan, bedelden veya haberin yerini tutabilecek diğer öğelerden ayırt edilmesini sağlamak için fasıl zamirinin getirilmesi de aynı hedefe matuftur.<sup>309</sup>

مُحَمَّدٌ هُوَ الدَّاهِبُ "Giden Muhammet'tir." örneğine baktığımızda fasıl zamiri olmasaydı الدَّاهِبُ kelimesinin haber mi, sıfat mı olduğu belli olmayacak bunun neticesinde anlamda belirsizlik ortaya çıkacaktı. Çünkü مُحَمَّدٌ الدَّاهِبُ ifadesinin "Giden Muhammed..." şeklinde anlaşılmasına hiçbir mani yoktur. Kur'ân'da fasıl zamiriyle iltibasın giderildiği örnekler çoktur. Bir örnek verecek olursak: وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ<sup>310</sup> "Kurtuluşa erenler de işte onlardır." Ayette geçen هُمُ fasıl zamiridir.<sup>311</sup>

İltibası önlemek için ziyâde edilen harflerden bir diğeri de olumsuzluk (nefy) lâmıdır. Olumsuzluk lâmı, tek bir öğeyi olumsuzladığı gibi daha önce geçmiş bir olumsuzluğu da pekiştirebilir. Bu işleviyle atıf harfinden sonraki ifadenin olumsuzluk hükmü bakımından öncekine tabi olmayacağı vehmini ortadan kaldırır. Çünkü ifadedeki atıf harfi vav (و)'ın maiyyet vavı olma ihtimali de vardır.<sup>312</sup> مَا جَاءَ مُحَمَّدٌ وَعَلِيٌّ "Muhammet ve Ali gelmedi." ifadesinde Ali'nin de "gelmeme" eyleminde

<sup>303</sup> el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Rağî*, I, s. 179; İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, III, ss. 259-261.

<sup>304</sup> Muhammed Hüseyin Ebu'l-Fütûh, *Üslûbu't-Tevkîd fi'l-Kur'ân*, Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1995, s. 195.

<sup>305</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, s. 61.

<sup>306</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, s. 39; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, s. 415.

<sup>307</sup> et-Târik 86/4.

<sup>308</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, s. 415.

<sup>309</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, II, s. 125; el-'Ukberî, *el-Lübâb*, I, s. 496.

<sup>310</sup> el-Bakara 2/5.

<sup>311</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 54.

<sup>312</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, II, s. 259; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, III, s. 209; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, ss. 666-667.

Ali'yle birlikte olup olmadığı şüphesini gidermek için مَا جَاءَ مُحَمَّدٌ وَلَا عَلِيٌّ "Ne Muhammet ne de Ali geldi." şeklinde ifade edilir. لَا تَتَكَلَّمُ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا "Muhammet ve Ali'yle konuşma!" cümlesinde de aynı durum söz konusudur. Atıf harfinin birliktelik (maiyyet) vavı anlaşılması durumunda "Muhammed Ali'yle birlikteyken Muhammed'le konuşma!" anlamı akla gelebilir. Sözü inşa edenin amacı "Ne Muhammet'le ne de Ali'yle konuş" olduğunda ise لَا تَتَكَلَّمُ مُحَمَّدًا وَلَا عَلِيًّا şeklinde inşa edildiğinde bahsi geçen ihtimal ortadan kalkacaktır.

İltibasî önlemek için ziyâde edilen harflerden bir diğeri مِّنْ'dir. Bazı durumlarda مِّنْ'in eklenmesi suretiyle iltibasın önüne geçilir.<sup>313</sup> كَمْ ضَرَبْتَ رَجُلًا ifadesinde رَجُلًا kelimesi temyiz ve mefûl olma ihtimali vardır. Temyiz olması durumunda anlam "Kaç adam dövdün." olurken, mefûl olması durumunda anlam "Adamı ne kadar da dövdün." olur. Ancak رَجُلًا'nın başına مِّنْ getirilmesi durumunda رَجُلًا'nın temyiz olduğu kesinleşecektir. Nitekim bu sebebe bağlı olarak Kur'ân'da geçen كَمْ'lerden bazılarının soru anlamında mı yoksa şaşırma (taaccüb) anlamında mı kullanıldığı ihtilaf konusu olmuştur.<sup>314</sup>

Aynı durum كَأَيِّنْ'den sonra gelen ögenin mefûl ve mümeyyez bih olması durumunda مِّنْ getirilmesiyle mefûl ve mümeyyez bih ayırt edilmesinde<sup>315</sup> görülür. Çünkü كَأَيِّنْ رَجُلًا أَهْلَكْتُ "Nice adamın üstesinden geldim." ifadesinde رَجُلًا ismi كَأَيِّنْ'ın mümeyyez bih'i olabileceği gibi, kendinden sonra gelen fiilin mefûlü de olabilir. Mefûl olması durumunda da anlam, "İşini bitirdiğim nice adam var." olur. كَأَيِّنْ مِّنْ رَجُلًا أَهْلَكْتُ ifadesinde ise رَجُلًا'nın mümeyyez bih olduğu ortaya çıkar.

İltibastan sakınmak için ziyâde edilen harflerden bir diğeri de vikaye nûnu'dur. Bu harfin eklenmesinin sebebi, vikaye nûnu olarak isimlendirilmesinden de anlaşılacağı üzere bir şeyleri korumaktır. İltibasî önlemek suretiyle anlamı koruduğu gibi vezni (biçimi) ve harekeyi de korumaktadır. Ancak dilin ana gayesi anlam olduğuna için, koruduğu şeyin aslında anlam olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>313</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, I, ss. 226-227; Ebu Hayyân, *İrtişâfü'l-ğ-Darab*, II, s. 780; Muhammed 'Abdulhâlik 'Uzayme, *Dirâsât li Uslûbi'l-Kur'ân*'l-Kerîm, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1972, II, s. 401.

<sup>314</sup> 'Uzayme, *Dirâsât li Uslûbi'l-Kur'ân*, II, ss. 399-400.

<sup>315</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, ss. 170-171; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, III, s. 182.

Vikaye nûnu mazi fiillerde ve emir kalıplarında, fiilin isimle, isim-fiilin isimle, fiilin harfle karışmasını önlemektedir.<sup>316</sup>

أَكْرَمِي, أَكْرَمِي; تَحَمَّلِي, تَحَمَّلِي; حَجَرِي, حَجَرِي; سَامِعِي, سَامِعِي örneklerinde görüldüğü gibi. Çünkü örneklerdeki vikaye nûn'u kaldırılırsa vezinler (şekiller) aynı olacağı için anlamlar karışabilecekti.

#### 2.2.4. Taksîm

Taksîm, kelime türlerinin tasnifinde bütünden parçalara gidişi ifade eder.<sup>317</sup> Arapça, kelimelerin vezin kalıpları esas alınarak incelenen bir dil olduğundan, vezinler anlamın tespitinde önem arz eder ve aynı vezin isim, fiil ve sıfat için kullanılabilir. Yani biçimsel (morfolojik) bir farklılığın bulunmadığı bir yapı hem fiil, hem isim hem de sıfat olabilir. Aşağıdaki örneklerde vezinler arasındaki girişikliği görebiliriz.<sup>318</sup>

فَعْل	→	فَهْدٌ <sup>319</sup> (isim); صَعْبٌ (sıfat)
فِعْل	→	جَذَعٌ (isim); نَكْسٌ <sup>320</sup> (sıfat)
فُعْل	→	فُعْلٌ (isim); حُلُوٌ (sıfat)

مُضْطَفَى kelimesiyle يَدْرُسُ kelimelerinin ilk bakışta ne tür farklılıklar ortaya koyduğunu incelemek suretiyle bu kelimelerin farklılıklarını anlarız, bu farklılıkların her biri anlamın tespitinde karine olur. مصطفي kelimesinin bir isme karşılık kullanıldığını ve zaman anlamı içermediğini görürüz. Buna karşılık يَدْرُسُ, belli bir isme karşı kullanılmayan, zaman anlamı içeren bir oluşu ifade eden bir fiildir. Böylece birincisi için “isim”; ikincisi için “fiil” taksimine gideriz. Bu tahliller uyuşma dayalıdır ve Araplar يَدْرُسُ kelimesini isim olarak da kullanabilirler ve isim olarak kullanıldığında bu vezin artık yukarıda verdiğimiz örnekler gibi isim ve fiil için ortak hale gelir. Burada belirleyici husus sözcüğün yapı içinde

<sup>316</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, s. 71-72.

<sup>317</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 54.

<sup>318</sup> es-Suyûtî, *el-Müzahir*, II, s. 5.

<sup>319</sup> “Pars, jaguar.” Bkz. İlyas Karşlı, *Arapça – Türçe Yeni Sözlük*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2013, s. 1752.

<sup>320</sup> “Zayıf”. Bkz. ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XVI, “نكس” mad., s. 579.

kullanıldığı anlamı bilmektir. Bu da diğer karinelerin aynı anda var olması ve bilinmesiyle mümkündür.

Dilsel öğelerin kullanım dışında da işlevleri tespit edilebilir. Fakat öğelerin anlamı, buldukları bağlama bağlı olduğundan,<sup>321</sup> bağlamdan bağımsız olarak tespit edilen işlevsel anlam, ögenin bağlam içindeki genel anlamını tayin edemeyebilir.

Meselâ;

- *إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ -*<sup>322</sup> “Allah'ın mescitlerini, ancak Allah'a ve ahiret gününe inanan imar eder.”

- *يَحْيَىٰ بن يَعْمُرٍ نَحْوِيُّ مَشْهُورٍ -*

Bu iki örnekte bulunan *يَعْمُرُ* kelimeleri biçimsel (morfolojik) özellikleri aynı olmakla birlikte cümle içinde elde ettikleri dilbilgisel değerleri farklıdır. Birinci örnekteki *يَعْمُرُ* kelimesi fiil olup, zaman anlamı da ifade eder. Bunun yanında fiil olması bakımından müsned ileyh – hüküm isnâd edilen, özne – olamaz, ancak müsned – hüküm, yüklem – olabilir. Ayrıca bağlam dışında sahip olduğu sözlüksel anlamı cümle içinde sınırlanmıştır.

İkinci örnekte ise; *يَحْيَى* kelimesinden önce bulunan *بن* "oğlu" ismi ancak iki isim arasında yer alabildiğinden lafzî karinelere olan eşdizim karinesi sayesinde *يَحْيَى*'nin isim olduğunu anlarız. Bu durum aynı zamanda taksîmî ayırımın işaretçisi olur. Yine *ابن* kelimesi cümlede sadece izâfet terkihi şeklinde kullanılması manevi karinelere olan nisbet karinesini de oluşturur.

Taksîmî anlam, cümlede dilbilgisel öğelerin tespitinde ciddi rol oynar. Mesela, mübtedâ ya isim ya da isim olarak yorumlanabilecek bir yapıda olması gerektiği, genel olarak üzerinde ittifak edilen hususlardandır.<sup>323</sup> Ancak mübtedânın sıfat (müştak) olması durumunda kendisini merfu kılan fail alması konusundaki tartışmanın, Sîbeveyh'in kitabında, kendisinden sonraki dönemlerde ele

<sup>321</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 55.

<sup>322</sup> et-Tevbe 9/18.

<sup>323</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, s. 259; er-Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, I, s. 223. Konuyla ilgili tartışmanın detayları için bkz. Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, ss. 135-142.



alındığından çok farklı bir minvalde ele aldığı görürüz.<sup>324</sup> Tartışmalardan anlaşılacağı üzere mesele anlama taalluk etmeyen, daha çok amil-mamul meselesiyle ilgilidir.<sup>325</sup> Kanaatimizce, bu konuda, dilin kullanımına ve dilin doğasına uygunluğu itibariyle en uygun çözüm bazı dil âlimlerinin de belirttiği gibi, sıfatın önce geldiği yerde istifham veya nefiy edâtlarından sonra gelsin veya gelmesin bunun öne geçmiş haber olduğunun kabul edilmesidir. ez-Zemahşerî'nin *أَرَاغِبُ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمَ*<sup>326</sup> "Ey İbrahim! Sen benim ilahlarımdan yüz mü çeviriyorsun?" ayetindeki sıfat kısmı olan رَاغِبٌ ögesini öne geçmiş haber kabul etmesi buna örnektir.<sup>327</sup>

### 2.2.5. Bağ

Bağ geçmiş veya gelecek olan bir şeyle kurulan irtibattır. Dildeki ifadesiyle bağ; dilin anlam belirsizliğini önlemek için cümle içindeki iki anlam veya iki cümle arasında kurulan ilişkidir.<sup>328</sup>

Dilsel yapılardan anlamın çıkarılabilmesi için cümleyi oluşturan ögelerin dilsel uzlaşısı temelinde birbiriyle irtibatlandırılması gerekir. Çünkü cümlenin bütün ögeleri ana gaye olan anlam için bir araya gelir. Bağ da bu ögeleri birbirine bağlayıp birlikte bir anlam ifade etmelerini sağlayan ilişkidir. Bağ, bu yönüyle cümle yapısının oluşumunda, anlamın netleşmesinde; cümle ögelerinin dilbilgisel, anlamsal, bağlamsal işlevlerinin ortaya çıkmasında önemli işlev görür.

Bağ, sonra gelen bir ögenin daha önce geçen bir ögeye zamirle veya ögenin tekrar edilmesi suretiyle gönderimde bulunmak ve sonra gelen ögenin öncekiyle dilbilgisel uyum içinde olmasıyla gönderimde bulunmak olarak iki türdür.<sup>329</sup>

"جاء أحمدُ والشَّمْسُ طَالَعَةً" "Ahmet güneş doğarken geldi." cümlesinde "جاء أحمدُ" söz öbeği ile "والشَّمْسُ طَالَعَةً" söz öbeğini birbirine bağlayan bağın vâv olduğunu,

<sup>324</sup> Bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, s. 127.

<sup>325</sup> Tartışmalar için bkz. Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, ss. 142-149.

<sup>326</sup> Meryem 19/46.

<sup>327</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, s. 19.

<sup>328</sup> Hamîde, *Nizâmu'l-İrtibât*, s. 146.

<sup>329</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 155.

vâv'ın yokluğu durumunda aradaki hâliyyet ilişkisinin ortadan kalkacağı ve anlam belirsizliğine sebep olacağını görürüz. Dilbilgisel kurallar bağları tam ve sağlam kurmadıkları zaman anlam ifade edilemez veya anlam belirsizliği ortaya çıkar. Oysa cümlenin asli amacı tek bir anlam ifade etmektir.<sup>330</sup>

Dilde birden fazla bağ türü bulunur. Zaman-mekân, anlam-kelime, sebeplilik, iktiran-telâzüm, zıtlık gibi bağ türleri<sup>331</sup> bunlardandır. Bu bağları kurmak için Arap dilinde kullanılan esas bağ kurma öğeleri şunlardır:<sup>332</sup>

- 1) Zamir
- 2) İşaret ismi
- 3) Mübtedânın tekrarı
- 4) Anlamın tekrarı
- 5) Umumi anlam

Bunlara dizimsel bağ da denir. Bağ, cümlenin öğeleri arasındaki irtibatı sağlayan lafzî ve manevî karinedir. Ayrıca derin yapıdaki anlamın uyumunu, anlamlılığını kontrol eden anlambilimsel bağdır ve bağın amacı iltibasî önlemektir.<sup>333</sup> يُحِبُّ زَيْدٌ قِيَادَةَ السَّيَّارَةِ وَالْمَطْرُ مُتَسَاقِطٌ "Zeyd yağmur yağarken araba sürmeyi sever." cümlesinde bunun en güzel örneğini görmekteyiz.<sup>334</sup>

---

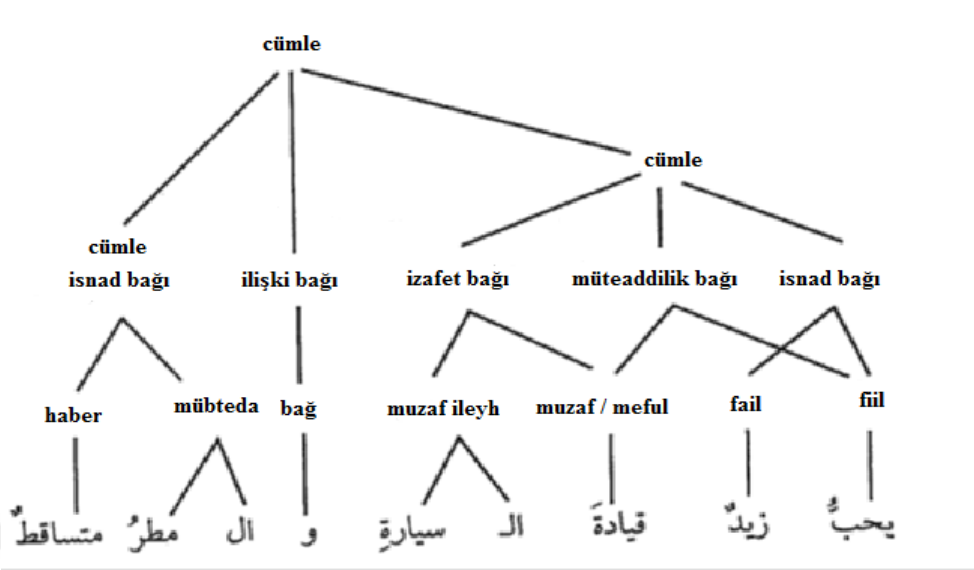
<sup>330</sup> 'Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 388.

<sup>331</sup> Ayrıntılı bilgi için Mustafa Hamîde'nin *Nizâmu'l-İrtibât ve'r-Rabṭ fî Terâkibi'l-Cümleti'l-Arabiyye* adlı çalışmasına müracaat edilebilir.

<sup>332</sup> İbn Hişâm, *Ḳaṭru'n-Nedâ ve Bellü's-Şadâ*, thk. 'Abdulcelîl el-'Attar el-Bekrî, Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2001, s. 198; Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 213-214.

<sup>333</sup> Mustafa Hamîde, *Nizâmu'l-İrtibât*, s. 141.

<sup>334</sup> Mustafa Hamîde, *Nizâmu'l-İrtibât*, s. 142.



Örnekte görüldüğü üzere belli bir anlamı olan cümleyi kendi içinde öğelerine ayırdığımız zaman birbirinden bağımsız eksik veya tam anlamlı öğeler olduklarını ve cümle içinde bunları birbiriyle ilişkilendiren bağları görürüz.

أَيُّهَا الْعَالَمِينَ<sup>335</sup> ayetinde اللهُ kelimesi ile رَبِّ الْعَالَمِينَ terkiibini birleştiren, birini diğerinin sıfatı yapmak suretiyle aynı isme gönderimde bulunmasını sağlayan derin yapısal ilişki bu bağıdır. اللهُ' dan anlaşılan mananın رَبِّ الْعَالَمِينَ'e bağlı olduğunu bize telkin eden رَبِّ الْعَالَمِينَ'i anlamlı bir cümle yapacak öğelerin bulunmamasının yanında ikinci dilsel yapıyı birinciye bağlayan aradaki bağıdır.

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (١) مَلِكِ النَّاسِ (٢) إِلَهِ النَّاسِ (٣).<sup>336</sup> ayetlerini ve arkasından gelen ayetleri bir birine bağlayan, bir bütün oluşturmasını sağlayan bağıdır. Bu bağ sayesinde pek çok şeyi tekrar etmeye gerek kalmadığı gibi bir bütüne ait detaylara kolayca işaret etme imkânı bulunur.

Cümleleri birleştirme imkânı varken ve başka bir gaye söz konusu değilse sözü bir cümle yapmak daha iyidir.<sup>337</sup> Örneklerde görüldüğü üzere iki öğeyi bir araya getirip anlamlı ve uyumlu bir bütün oluşturmak bağ sayesinde gerçekleşmektedir. Kelimeleri birleştirip cümle haline getirirken ve hatta farklı

<sup>335</sup> el-Fatiha 1/2.

<sup>336</sup> en-Nas 114/1-2.

<sup>337</sup> Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnşâf fî Mesâilil-Ĥilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2002, s. 229.

cümle olacakken cümleleri birleştirip büyük cümle haline getirmek bağ sayesinde mümkündür.

Bunlar yanında bağ, bazen istinaf cümlesiyle – yeni cümleyle – de kurulabilir ve bu bağ lafzî bağlardan daha sağlam olabilir.<sup>338</sup> İstinaf cümleleri söylemin maksadını ortaya koymada bütünü parçaları gibidir.

Bağ sadece küçük cümlecikleri birleştirip ana cümleler oluşturmaz; cümlenin parçası olan öğeleri birleştirmede de rol oynar. Bu öğeler:<sup>339</sup> mübtedâ-haber, ismi mevsul-sıla, hâl-sahibu'l-hâl, mevsûf-sıfat, şart-cevap, yemin-cevap olabilir. Bunlar dışında bağ kurma fonksiyonu icra eden öğeler de vardır: haber cümlesi, sıfat cümlesi, hal hümleri, sıla cümlesi, fasıl zamiri, iştiğal, manevi tekid, işaret ismi, zamir yerine geçen lam-ı tarif (ل), atıf edâtları, vâv-ı haliye, vâv-ı ma'yye, muzariyi nasb eden edâtlar, mastar harfleri, şart edâtları, şartın cevabındaki fâ (فاء), isnisnâ edâtları, harfi cerler<sup>340</sup> bunlardandır.

### 2.2.6. Mutâbâkât

Mutâbâkâttan kastedilen cümle öğelerinin irâb, kişi, adet, cinsiyet ve belirlilik bakımından birbiriyle uyumlu olmasıdır.<sup>341</sup> Bazı öğeler bu beş veçhede uyumlu olurken, bazı öğeler bunlardan üçü, ikisi veya biri yönüyle uyum içinde olabilir.

İrâb, daha önce gördüğümüz gibi, isim ve fiillerin işlevsel anlamını belirtmesi için kelime sonunda yapılan değişikliktir. Genel olarak edât ve zarflarda mutâbâkât olmaz; çünkü edâtlar ve zarflar genel anlam ifade ederler. Ancak bu durum (edât ve zarfların mutâbâkâta uymaması), ayrımsal değerlerin ortadan

<sup>338</sup> Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyîd Mahmûd el-Elûsî, *Rûḥu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Aẓîm ve's-Seb'î'l-Meṣnâi*, thk. Seyyîd Muhammed Seyyîd – Seyyîd 'Imran, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005, IX, s. 250.

<sup>339</sup> Temmâm Hassân, *el-Ârabiyye Ma'âni ve Mebnâhâ*, s. 213.

<sup>340</sup> Mustafa Hamîde, *Nizâmu'l-İrtibâṭ*, s. 196-202.

<sup>341</sup> Temmâm Hassân, *el-Ârabiyye Ma'âni ve Mebnâhâ*, s. 211-212; Kaddûr, *Mebâdiu'l-Lisâniyyât*, s. 289.

kalkmasını doğurduğundan, kanaatimizce Arap dilinde meydana gelen anlam karışıklıklarının sebeplerindedir.

Mutâbâkâtta kişi, sözün yönünü ifade eder ve dilbilgisel açıdan muhatap, gaib ve konuşanın kendisi olmak üzere üç çeşittir. Adet ise, fiilin faille, mübtedanın haberle, sıfatın mevsufla müfred, tesniye ve çoğulluk bakımından uyması durumudur. Cinsiyet ise Arapçada bütün varlıklarda gözetilen dilsel bir ayırım olduğu için her türlü isnatta, sıfat ve mevsufta, tabilerde – irâb, kişi, adet, cinsiyet yönüyle önceki öğeye uyan öğelerde – cümleyi oluşturan öğelerin cinsiyet bakımından bir birine mutabık olması beklenir. Belirlilik, nesnenin dilsel ve aynı zamanda zihinsel zeminde tekil olarak bilinmesi durumunu ifade eder. Belirlilik ve belirsiz olma isim ve sıfatlarda olur. İsimlerdeki belirsizliğin giderilmesini sağlayan ال'a lam-ı tarif (belirlilik lâmı) adı verilirken, sıfatları belirli yapan belirlilik lamına (ال) ismi mevsul (bağ ismi) adı verilir.<sup>342</sup>

Yukarıda işaret ettiğimiz açılardan öğeler arasında mutâbâkât (uygunluk) olmazsa öğelerin işlevleri yanında anlamları da karışacaktır. Meselâ, الطُّلَابُ الْمُتَمَيِّزُونَ "Derslerinde başarılı öğrenciler geziye gidecek." cümlesinde "الطُّلَابُ" ve "الْمُتَمَيِّزُونَ" öğelerinin her ikisi ref alâmeti almalarıyla irâb; ikisinin de çoğul olmasıyla adet, ikisinin de müzekker olması bakımından cinsiyet ve her ikisine belirlilik lâmı almalarıyla belirlilik bakımından uyum (mutâbâkât) içindedir. Arkadan gelen سَيَذْهَبُونَ fiili çoğul ve müzekker kipinde gelip önceki öğeyle (الطُّلَابُ) uyum içinde olmuştur. Cümlenin öğeleri arasındaki bu uyumda herhangi bir uyumsuzluk, cümlenin anlamını değiştirebileceği gibi yanlış anlamalara da sebep olacaktır.

Meselâ, الطُّلَابُ ve الْمُتَمَيِّزُونَ arasındaki irâb karinesini kaldırdığımızda ve ikinci öğeyi الْمُتَمَيِّزِينَ şeklinde nasb kabul edersek, bu öğe artık sıfat olmaktan çıkar. Bu durumda anlam, "Öğrenciler, derslerde başarılı öğrenciler, geziye gidecek." halini alır ve nahivde ihtisasın konusu olur.

Yukarıdaki cümlede kişi uyumunu bozacak olursak doğrudan bir karışıklığa sebep olacaktır. Çünkü الطُّلَابُ الْمُتَمَيِّزُونَ فِي ذُرُوسِهِمْ سَيَذْهَبُونَ إِلَى الرَّحَلَةِ ifadesinde الْمُتَمَيِّزُونَ

<sup>342</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 212.

lafzının *الْمَتَمِّيزِ* veya *الْمَتَمِّيزَانِ* şeklinde değiştirilmesi veya *سَيَذْهَبُونَ* fiilinin tesniye, tekil kiplerinde çekilmesi anlamı açıklamak yerine kafa karışıklığına sebep olacaktır.

Aynı durum cinsiyet ve belirlilik uyumlarında da geçerlidir. Daha sonra gelen bir nesneyle önceki nesnelere arasında ilişki kurabilmek, yani bağ karinesini inşa edebilmek için mutâbâkât karinesi zorunludur. Yukarıdaki cümlelerin belirlilik ve cinsiyet bakımından uyumsuz bir örnekliğinde anlamın ne kadar karışacağı aşağıda görülebilir.

*الطُّلَابُ مَتَمِّيزَانِ فِي دُرُوسِهِمْ سَتَذْهَبِينَ إِلَى الرَّحَلَةِ* bu cümlelerin tercümesi yapılacak olursa "(Erkek) öğrenciler sen (bayan) geziye gidecek derslerinde başarılı iki kız öğrencidir." şeklinde anlamsız bir tercüme ortaya çıkar. Görüldüğü üzere mutâbâkâtın olmadığı ifadelerde iltibas bile söz konusu olmayabilir. Çünkü iltibasın olabilmesi için öncelikle anlamın olması gerekir.

### 2.2.7. Edât

Edât, cümleyi söyleyenin farklı anlamları ifade etmek için kullandığı ve sözün gerektirdiği kelimedir.<sup>343</sup> Bunlar, bağımsız dilbilgisel anlambirimleri (morfepler) olmaları<sup>344</sup> yanı sıra sözlük anlamı boşaltılmış kelimeler olup<sup>345</sup> bu öğelerin anlamı bağlamda ortaya çıkar.

Edâtların dilde icra ettikleri fonksiyonun ne kadar önemli olduğunu gören nazım teorisyeni ‘Abdulkâhir el-Cürçânî, edâtlar arasındaki uyumu sözün tercih edilme sebeplerinden sayarak,<sup>346</sup> edâtın, dilde anlamın inşa edici ana unsurlarından olduğuna işaret etmiştir.

Edâtlar, cümle başına gelen (nesh edâtları, olumsuzluk, tekid, istifham, nehiy, temenni, terecci, arz, tahziz, yemin, şart, taaccüp, nidâ edâtları gibi...) ve kelimelerin başına gelenler (harfî cerler, atıf, istisnâ, maiyyet, tenfîs edâtları gibi...) olmak üzere genelde ikiye ayrılır ve cümle başına gelenler çoğunlukla cümle

<sup>343</sup> el-Lebedî, *Mu ‘cemu’l-Muṣṭalahât en-Naḥviyye ve ‘ş-Şarfiyye*, s. 10.

<sup>344</sup> Muhammed Muhammed Yûnus ‘Ali, *el-Ma‘nâ ve Zilâlü’l-Ma‘nâ*, s. 333.

<sup>345</sup> Hurşîd, *Emnü’l-Lebs*, s. 82.

<sup>346</sup> ‘Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, s. 109.

başında bulunurken, kelimelerin başına gelenler her zaman kelimelerden önde gelirler.<sup>347</sup> Yani cümle başına gelen öğelerde esneklik söz konusu olup cümle ortasında gelme durumları olabilir. Oysa kelime başına gelenler kelimedenden sonra getirilemez.

Edâtlar bağlamdan bağımsız ifade ettikleri anlamlar sayesinde cümlenin anlamını belli bir anlam sahasında sınırlı tutabilirler. Meselâ, هَلْ'in bulunduğu bir cümleye başladığımızda akla ilk gelen bu cümlenin bir soru cümlesi olacağıdır. Sözlük anlamından boşaltılmış kabul edilmelerinin sebebi de anlamı tam belirlememeleri ve böylece anlamın belli bir saha içinde muğlak/belirsiz kalmalarıdır. Cümlenin ilerisinden هَلْ'in sahip olabileceği diğer anlamlar belli olur ve kastedilen anlam şekillenir. Bu şekilde sözün ifade edebileceği anlam ihtimalleri edâtlar sayesinde sınırlanmış olur. Bu yönüyle edâtlar bir tür kayıt vazifesi de görürler.

Edâtlar, anlamı belli bir alanda tutmak yanında yerine göre anlamı belirleyecek son karine de olabilirler. Meselâ;

إِنَّ هَذَا لِمُحَمَّدٍ "Bu kesinlikle Muhammettir."

إِنَّ هَذَا لِمُحَمَّدٍ "Bu kesinlikle Muhammedindir."

Birinci cümlede pekiştirme işlevi gören lâm (ل) harekesinin fetha olmasıyla ikinci cümledeki harfi cerden ayrılmış ve birinci cümlenin anlamını ikincisinden bu şekilde ayırt etmiştir. Birinci cümlede tekid ilişkisi varken, ikinci cümlede nisbet ilişkisi vardır.

Arapçada دَخَلَ fiilinin فِي ile kullanılıyor olması ancak anlam karışma ihtimalinin olmadığı durumlarda فِي olmadan, doğrudan kullanılabilmesine verilen ruhsat<sup>348</sup> aslında فِي harfi cerinin anlam karışmasının önlenmesinde ne derece önemli rol oynadığının göstergesidir.

Belirlilik ifade eden elif lâm (ل) cümlenin yüzeysel yapısında katkı sağladığı gibi derin yapısının anlaşılmasında da etkindir. Bundan dolayı cümlede mütne ileylehin (özne) belirli olması öngörülür; belirsiz olan birşeyden haber

<sup>347</sup> Temmâm Hassân, *el-Ârabiyye Ma'âhâ ve Mebnâhâ*, s. 224.

<sup>348</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 159.

vermek, anlamı yokluktan ancak ibham seviyesine çıkartır. İfadeyle kastedilen şeyi, sözü söyleyenin istediği şekliyle, karşı tarafın anlayabilmesi için belirliliği belirtecek edâtlardan birini kullanmak zorunludur. *فِي دَارِ رَجُلٍ* "Bir evde bir adam var." cümlesi muhataba yeni bir şey ifade etmez çünkü her zaman bir evde bir kişi bulunabilir.<sup>349</sup> Yani *فِي دَارِ رَجُلٍ* muhataba yeni bir şey ifade edebilmesi için belirli bir kişinin veya evin olması gerekir.

*ف, و, ثُمَّ, ك, إِنَّ, مَا, هَلَّا, هَلْ, مِنْ, مُنْذُ, أ, لَوْ, مَتَى*, vb. edâtlar cümleye kattıkları anlamla, kastedilen anlamın ortaya çıkmasında parça düzeyinde rolü oynarlar. Edâtlar anlamların ibrazında irâbdan daha etkindirler, çünkü vakıf durumunda irâb alameti düşer ve anlamın işaretçisi ortadan kalkar.<sup>350</sup> Oysa vakıf, edâtların anlama olan katkılarını ortadan kaldırmaz.

### 2.2.8. Eşdizim

Arapçada tedâmm (تَضَامٌ) olarak kullanılan bu kavramın iki temel anlamı vardır. Birincisi; bir cümleyi öne veya arkaya almak, ifadeler arasını birleştirmek veya ayırmak vb. sözü diğer sözlerden farklı kılacak yolları ifade eder. İkincisi ve bizim ilgilendiğimiz anlamı da; dilin bir ögesinin bir başka ögeyle kullanılabilirliği veya kullanılamaz oluşudur. Bir ögenin kullanımında başka bir ögeyle sıkı ilişki içinde olması ve bu ögeler arasında birlikteliğin olması durumuna telâzüm; ögelerin yerine getirdiği dilsel işlev bakımından birlikte kullanılamaz oluşuna da tenâfi denir.<sup>351</sup> Bunun yanında dilsel kuralların belirlemediği sözlüksel ve örfi kullanımlara dayanan, *صَاحِبِ* kelimesiyle birlikte sık sık *الْفَحَامَةُ*, *المَعَالِي*, *السُّمُورِ*, *جَلَالَةَ*, *السُّمُورِ*, *المَعَالِي*, *الْفَحَامَةَ* gibi birliktelikleri ifade eden tevârüd kavramı vardır.<sup>352</sup>

Yapısalcılıkta dilin iki farklı veçhesini oluşturan dizimsel (terkîbî/i'tilâfî/senkronik) ve dizgisel (tebadülî/istibdâlî/diyakronik) ilişkilerinden

<sup>349</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 158.

<sup>350</sup> ez-Zeccâcî, *el-Lâmât*, thk. Mâzin el-Mübârek, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985, s. 99.

<sup>351</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 216-217.

<sup>352</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 95.



dizimsel ilişkiler kısmında yer alan eşdizim, dilsel öğelerinin birbiriyle kullanılabilirliğine göre tasnifini ifade eder.<sup>353</sup>

Buna göre, harfi cerin isim gerektirmesi, fiilin fail gerektirmesi, ismi mevsulün sıla cümlesini gerektirmesi telâzüm iken; harfi cerden sonra fiilin gelmemesi tenâfinin örneği olup ve bunların başka pek çok örneği vardır.

Eşdizim karinesi, her ne kadar yapısalcılığın ortaya koyduğu bir kavram olsa da, lafzî yönü olduğu gibi anlamsal boyutu da vardır. Harfi cerin, kendisinden sonra ismi gerektirmesi gibi dilde bir bileşenin başka bir bileşeni gerektirmesi lafzîdir. Ancak mefhumlar lafız seviyesine gelmeden önce de bir eşdizim sürecini zihinde yaşarlar. Bu da dilin mantıkla – varlıkları rasyonel çerçevede değerlendirip kategorize etme kabiliyetiyle – eşyayı ele alış tarzı, eşyaya yaklaşımla yani ona değer yüklemesiyle sıkı ilişki içindedir. Cümleleri kurarken akıl ve mantık kuralları etkin olmakla birlikte uzlaşım olan dilin kullanımında daha çok dil mantığına veya diliçi dünya görüşüne göre hareket ederiz. Yani diliçi dünya görüşü tamamen akıl ve mantık kurallarına tabi olmadığı gibi dilbilgisi kuralları da diliçi dünya görüşüne tabidir. Diliçi dünya görüşü ise akli kullanma seviyesi başta olmak üzere inanç, adet ve toplumsal mutabakatın sağlandığı esaslar üzerine inşa edilir. Bundan dolayı eşdizim karinesi aslında dilin derin yapısıyla da ilgilidir. Çünkü dizimsel kurallar orada örgütlenir. Bir örnek verecek olursak;

“İpsiz sapsız insanlarla arkadaş olma!”

Bu cümlede “ipsiz sapsız” ifadesini dikkate alırsak mantık bakımından bu ifadeden sonra gelen; “iş”, “çalışma”, “araç-gereç” gibi ipin ve sapın gerçek olarak kullanıldığı anlam alanlardan olmalıydı. Çünkü varlık alanında düz mantıkla baktığımızda ip birşeyleri taşımaya, çekmeye, bağlamaya yarayan bir araçtır. Sap kelimesinin farklı anlam alanları olmakla birlikte bu örnekte iple birlikte kullanılmıştır. Çünkü sap bir aracı tutmayı sağlayan, o araçla iş yapmayı kolaylaştıran veya iş yapmayı mümkün kılan bir nesnedir. Cümle içerisinde düşündüğümüzde “ipsiz” ve “sapsız” ifadelerinde ilk bakışta akla gelmeyen ancak yine de mantıksal bir bağlantısı ve sonuçları olan bir anlama götürür. Bahsi geçen

---

<sup>353</sup> Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi 'l-Ḳur'ân*, I, ss. 147-154.

"ipsiz sapsız" ifadesinin "işi gücü olmayan, faydalı olmayanlar" anlamında kullanıldığını görürüz.

Eşdizim karinesi mübteda-haber, sıfat-mevsuf, matuf-matuf aleyh, harfi cer-mecrur gibi yerlerde de görülür. Bu eşdizimsel öğelerden birinin hazfedilebildiği durumlar vardır. Bu da var olanın olmayana delâlet etmesi ve artık onun varlığını gerektirmemesi durumunda mümkündür. Bu durumu İbn Mâlik şöyle açıklar.<sup>354</sup>

وَحَذْفُ مَا يُعْلَمُ جَائِزٌ كَمَا      تَقُولُ زَيْدٌ بَعْدَ مَنْ عِنْدَكُمَا  
وَفِي جَوَابِ كَيْفَ زَيْدٌ قُلْ نَدْفُ      فَزَيْدٌ اسْتَعْنَى عَنْهُ إِذْ عُرِفَ

"Bilinen şeyin hazfi mümkündür. "Sizde kim var denildiğinde?" "Zeyd" demen gibi."

"Zeyd nasıl?" sorusuna 'hasta' diye cevap ver; zira Zeyd bilindiği zaman onu zikretmeye gerek yok!"

Meselâ, tesviye (eşitlik) hemzesiyle م arasında telâzümde bunu görebiliriz. "Kalkman veya oturman benim için fark etmez." ifadesinin asıl hali سواء عَلَيَّ قُمْتَ أَمْ قَعَدْتَ iken aynı anlamı hemzeyi kullanmadan verebilmektedir. Aynı durum أَتَأْكُلُ؟ cümlesi için de geçerlidir. Çünkü uygun tonlamayla birlikte hemze kullanmadan sadece "تَأْكُلُ" diyerek de aynı anlamı vermek mümkündür. Cevap cümlesi, haber cümlesi gibi fer'i cümleler de anlam karışmasını engelleyen karine olduğu zaman hazfedilebilir.<sup>355</sup>

el-Eşmûnî, sadece fiilin başına gelen bir edât, isimden önce geldiğinde bu ismin mübteda kabul edilip ref kılınması doğru değildir, çünkü bu durumda (sadece fiillere özel) bu edâtlar vaz edildiği fiillere özel olma özelliklerinden kopartılmış olur.<sup>356</sup> açıklamasını yaptığında, anlaşılan o ki, adı konmamış bir eşdizimden bahsetmekteydi.

Cümlenin bileşenleri çok olmakla birlikte, ifade ettiği anlam aslında tektir.<sup>357</sup> Dili oluşturan öğeler kastedilen tek anlamı kelimeler düzleminde net bir

<sup>354</sup> es-Suyûtî, *Şerhu's-Suyûfî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, s. 126.

<sup>355</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 220-221.

<sup>356</sup> es-Sabbân, *Haşiyetü 'ş-Şabban*, II, s. 106.

<sup>357</sup> Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 388.

şekilde serd etmesi için birbiriyle sıkı ve düzenli ilişki içinde olurlar. Dilbilgisel bir işlevin başka bir dilbilgisel öğeyi gerektirmesi durumu işlevsel bir gerekliliktir.<sup>358</sup>

- رَأَيْتُ رَجُلًا يَبْسِمُ "Gülümseyen bir adam gördüm."

- رَأَيْتُ الرَّجُلَ يَبْسِمُ "Adamı gülümserken gördüm."

- رَأَيْتُ الرَّجُلَ الَّذِي يَبْسِمُ "Gülümseyen adamı gördüm."

Yukarıdaki üç cümlede “يَبْسِمُ” cümlesinin dilbilgisel işlevini değiştiren kendinden önce gelen öge olmuştur. Birinci cümlede “يَبْسِمُ” cümlesinden önce gelen kelimenin nekre olması sebebiyle “يَبْسِمُ” sıfat işlevi görmüştür. İkinci cümlede “يَبْسِمُ” cümlesinden önceki kelime marife geldiği için “يَبْسِمُ” hâl işlevi görmüştür. Üçüncü cümlede ise “يَبْسِمُ” sıla cümlesi olmuştur.

Anlam bu gereklilikler çerçevesinde teşekkül eder ve cümledeki her öge sahip olduğu dilbilgisel nitelikler çerçevesinde, anlamı kelimeler düzleminde temsil etmek üzere diğer dilbilgisel öğelerle bağlantı kurar.

Eşdizime mukabil, طَابَ fiilinin fail, قَتَلَ fiilinin de mefûl gerektirmesi gibi sözde anlamsal/mantıksal gereklilikler de vardır.<sup>359</sup> Ancak eşdizim lafzî karine iken bu ikincisi manevî karinedir.<sup>360</sup> قَتَلَ مُحَمَّدٌ نَفْسًا "Muhammet birini öldürdü." ifadesiyle طَابَ مُحَمَّدٌ نَفْسًا "Muhammet'in psikolojisi iyi oldu." arasındaki fark birincisinde anlamsal-mantıksal bir gereklilik varken ikincisinde anlamsal-işlevsel bir gereklilik vardır. Birincisi manevi ikincisi de lafzîdir.

### 2.2.9. Vakıf

Vakıf, kelimenin sonunda sözü kesmektir.<sup>361</sup> Bu karine, sözü sözden veya sözün kendi içindeki bir parçasını diğer parçasından ayıran, prensip olarak anlamın anlambilgisi ve dilbilgisi dolayısıyla da edimbilgisi düzeyinde kabul edilebilir

<sup>358</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 84'ten naklen Muhammed Yûnus 'Ali, *Vaşfu'l-Lüğeti'l-Ârabiyye Dilâliyyen*, s. 308.

<sup>359</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 85'ten naklen Muhammed Yûnus 'Ali, *Vaşfu'l-Lüğeti'l-Ârabiyye Dilâliyyen*, s. 308.

<sup>360</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 86.

<sup>361</sup> Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal fî 'İlmiş-Şarf*, s. 429.

seviyeye vardığının bir işareti olan sesin veya metnin kesintiye uğratılması işidir. Bu kesinti kısa veya nihai olabilir. Sözün sonundaki kesinti nihai iken, kelimeler ve cümleler arasındaki kesintiler kısa sürelidir.

Dili kullanırken, dilbilgisinde bilişsel üç olguyu kullanırız; irtibat, vasl ve fasl.<sup>362</sup> Bir öge hakkında konuşurken onu başka bir ögeyle ilişkilendirmek irtibat, bu irtibatta ortak olan öğeleri ekleme işlemi vasl, irtibat dışında tutmak istediğimiz öğeleri ayıklama da fasl işidir. Vakıf, üçüncü işlevi görür.

Yazıda olduğu gibi sözde de dil, çizgiseldir, bununla birlikte tekdüze bir süreklilik, farklılıkların olmadığı ardıllık insan zihni için “süreklilik”, “ardıllık” dışında hiçbir şey ifade etmeyecektir. Hatta süreklilik ve ardıllığın fark edilebilmesi için dahi sürekliliğin ve devamlılığın varlığına dair bir değişim, bir işaret, dilbilimsel bir kavramla ifade edecek olursak, ayrımsal değerlere ihtiyaç vardır. Vakıf bunlardan biridir.

Sözün öğelerine ayrılıp anlamın zihinde tekrar inşası için gerekli olan vakf,<sup>363</sup> sözlü hitapta doğrudan uygulanırken, yazılı hitapta işaretlerle gösterilir. Sözün neresinde, nasıl, hangi ton ve hangi vurguyla durduğumuz sözün anlamını değiştirdiği gibi bazen durmamak kastedilen mananın anlaşılmasına mani olur. Bunun örnekleri günlük hayatta çok olduğu gibi, özellikle yazılı dilde bu daha çok göze çarpmaktadır. Sözlü dilde tonlama, vurgu, jest ve mimiklerle sözün desteklenmesiyle anlamın doğru anlaşılması sağlanabilirken, yazılı dilde sözün harf ve işaretlerden öte bir destekleyicisi yoktur.

İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) vakıf, kelimeyi sonrakinden ayırmaktır,<sup>364</sup> şeklindeki tanımı, vakfın dilde olabilecek süreklilik ve ardıllığı ortadan kaldıran işlevine işaret eder. İbn Hişâm'ın aktardığına göre bir hoca, öğrencisi وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوَجًا (۱) قَيِّمًا<sup>365</sup> "...ve onda hiçbir eğrilik yapmayan..." ayetlerindeki قَيِّمًا kelimesinin

<sup>362</sup> Mustafa Hamîde, *Nizâmu'l-İrtibât*, s. 133.

<sup>363</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, s. 100.

<sup>364</sup> el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbn Hâcib*, thk. Muhammed Nûr el-Hasan – Muhammed ez-Zefzaf – Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1982, II, s. 271.

<sup>365</sup> el-Kehf 18/1-2.

عَوَجًا kelimesinin sıfatı olduğunu söyleyince, böyle bir yanılığın ortadan kaldırmak üzere عَوَجًا kelimesi üzerinde duran kurraya rahmet okumuştur.<sup>366</sup>

Faslın gerçekleşip yeni bir inşanın kurulması için, vakfın yapılacağı yerden sonra gelen ifadenin öncekiyle bağlantısı olmaması gerekir; nitekim bu tür vakfa tam vakıf denmiştir.<sup>367</sup>

Vakfın işaretçisi anlamdır. Anlamı sağlıklı bir şekilde muhatabın zihnine ulaştırmak için, muzaf ileyh olmaksızın muzaf üzerinde; sıfat olmaksızın mevsul üzerinde; tekid olmaksızın müekked üzerinde; matuf olmaksızın matuf aleyh üzerinde; bedel olmaksızın mübdel üzerinde; إِنَّ, كَانَ, ظَنَّ ve benzerlerinde (kardeşlerinde) bu fiillerin isimleri olmadan bu nakıs fiiller üzerinde durmak veya bunlar olmaksızın isimleri üzerinde durmak; istisna olmaksızın müstesnâ üzerinde durmak, sıla cümlesi olmaksızın ismi mevsul üzerinde durmak, mütaallakı olmaksızın harfi cer üzerinde, cevap cümlesi olmaksızın şart cümlesi üzerinde durmak doğru değildir.<sup>368</sup>

Vakfın anlam üzerindeki etkisini somutlaştırmak için vakıf yapılacak yerin belli olmamasından kaynaklanabilecek anlam ihtimallerine birkaç örnek verecek olursak: <sup>369</sup> ذَلِكُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ "Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir." Bu ayetten çıkarılabilecek bir anlamı yukarıda sunduk. Oysa vakıf yerine göre pek çok anlam ortaya çıkacaktır.<sup>370</sup> Bunlardan üç tanesini vermekle yetinelim.

I) ذَلِكُ الْكِتَابِ - لَا رَيْبَ فِيهِ - هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ "İşte bu kitap! Onda şüphe yoktur ve sakınanlar için yol göstericidir."

II) هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - لَا رَيْبَ - فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ "İşte bu kitap! Şüphesiz, sakınanlar için onda hidayet vardır."

III) ذَلِكُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ - هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ "Bu kitapta şüphe yoktur! O sakınanların hidayet kaynağıdır."

<sup>366</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 258.

<sup>367</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, s. 250.

<sup>368</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, s. 250.

<sup>369</sup> el-Bakara 2/2.

<sup>370</sup> Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, ss. 42-46.

Farklı yaklaşımlara sebebiyet veren vakıfla ilgili bir başka örnek: *فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ*<sup>371</sup> "Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir." Verdiğimiz anlama göre biri saptırılmayı hak eder ve Allah o kişiyi saptırır. Fakat bu ayet "Allah sapmak isteyeniyi saptırır, hidâyet isteyeniyi de doğru yola iletir." şeklinde anlaşılmasına dilbilgisel herhangi bir engel yoktur.

### 2.2.10. Tonlama ve Vurgu

Tonlama (تنغيم), cümlenin ezgisini oluşturan seslemi (hece) ya da sesbirimini (fonem) aşan boyuttaki öğeler üstünde yer alan yükseklik değişikliklerine verilen addır.<sup>372</sup> Buna Türkçede titreleme de denir. Titreme arttıkça sıklık oluşur. Sıklık çok olduğunda ses tizleşir; az olduğunda da ses pesleşir. Bundan dolayı tonlama sesin tiz veya pes söylenişi olarak da kabul edilir.<sup>373</sup>

Vurgu (نبر) ise; bir sözcükteki ya da sözcük öbeğindeki bir seslemi (hece) öbürlerine oranla daha belirgin, baskılı kılma işlemidir.<sup>374</sup> Arapça vezinler üzerinden incelenen bir dil olmasından dolayı, vurgu soyut vezinler üzerinde de teorik olarak incelenebilmesiyle diğer dillerden ayrılır.<sup>375</sup> Böylece Arapça açısından iki tür vurgu olur; salt teorik vurgu ve pratikte ortaya çıkan vurgu.<sup>376</sup>

Örneğin, "En iyi denizde yüzme öğrenilir." cümlesi iki farklı şekilde anlaşılabilir. Eğer yüzmenin en iyi denizde öğrenilebileceğini kastediyorsak tonlamayı "en iyi" üzerinde yaparız; eğer kastettiğimiz yüzme işinin iyi denizde öğrenileceği ise bu durumda tonlama "en iyi denizde" üzerinde yapılır.

Vurgu her dilde olduğu gibi Türkçede de çok önemlidir. Meselâ, "Aydın" sözcüğü eğer şehrin adı olarak kullanılmışsa vurgu "Ay" hecesi üzerinde olur.

<sup>371</sup> İbrahim 14/4; benzer örnek: Müdessir 74/31.

<sup>372</sup> Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: ABC Kitabevi, 1998, s. 203.

<sup>373</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Yönleriyle Dilbilim*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009, II, ss. 67-68.

<sup>374</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 170; Kemâl Bısr, *İlmü'l-Eşvât*, Kâhire: Dâru'l-Garîb, 2000, s. 512; Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 221.

<sup>375</sup> Gerçi Arapçada vurgunun olup olmadığı bazılarınca tartışmalı olup tartışmalar için bkz. Kadri Yıldırım, "Arap Dilinde "Nabr" (Vurgu)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, (İzmir 2013), ss. 163-191.

<sup>376</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 172.

Aydın sözcüğü ile bir şahıs kastediliyorsa bu durumda "dın" hecesi üstüne vurgu yapılır.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere tonlama sözcükten küçük birimlerde olurken vurgu fonksiyon icra eden en küçük dilsel öge olan sesbirim (fonem) ve onun üstü birimlerde olmaktadır. Tonlama sesin titreştirilmesi iken vurgu sesin netleştirilmesi, belirginleştirilmesidir. Tonlama sayesinde kelime diğer kelimelerden ayrılır.<sup>377</sup> Teknik tanım ve detaylar aslında bu iki dilsel olgunun dilde ne kadar etkili olduğuna işaret eder.

Sözün sahibi açısından maksadın tebliğ edilmesi, sözün alıcısı bakımından da anlamın sınırlandırılması ve maksadın tespiti için tonlama ve vurgu, sözlü dilin belirleyici öğelerindendir. Aynı kelimelerle haber verme, soru, şaşkınlık, yeme gibi ifadelerin her birini gerçekleştirebildiğimizden, tonlama ve vurgu sayesinde sözlü dil yazılı dilden çok daha fazla avantajlı olmaktadır. Bu ifade türlerinin her birinin kendine has tonlaması vardır ve bu ifadelerin her birinin tonu diğerinden farklıdır.<sup>378</sup> Bu özelliklerinden dolayı vurgu ve tonlama konumsal ve bağlamsal iki olgu olup<sup>379</sup> etkileri sözün icrası sırasında gözlemlenir. Hatta bunun belli kuralları vardır ve bu kurallar gereğince dil telaffuz edildiğinde kastedilen anlam doğru bir şekilde ifade edilmiş olur.<sup>380</sup>

Çince sadece tonlama farkıyla "ma" sözcüğü; yüksek-düz tonla "anne", tiz ve yükselen tonla "kenevir", alçak ve yükselen tonla "at", inen(inici) tonla da "azarlamak" anlamlarına gelir.<sup>381</sup> Herhangi bir söz ortamında bu anlamlar arasındaki herhangi bir karışmanın engellenmesi ve muhatabın istenilen anlama yönlendirilmesi ancak tonlama sayesinde olmaktadır.

Yazılı dilde haber gördüğümüz bir ifade, sesle birlikte kulağımıza geldiğinde soru, istifham, alay vb. ifadeleri taşıyabilir. "Ali cesurdur." ifadesini ele alacak olursak; "cesurdur" kelimesine yapılacak bir vurgu Ali'nin cesaretine var olan kuvvetli bir inancın işareti olacaktır. Oysa "Ali" ismi üzerine yapılacak bir

---

<sup>377</sup> Kemâl Bısr, *İlmu 'l-Eşvât*, s. 515.

<sup>378</sup> Temmâm Hassân, *el-Ârabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 228; Kemâl Bısr, *İlmu 'l-Eşvât*, s. 520. Daha fazla detay için bkz. Kemâl Bısr, *İlmu 'l-Eşvât*, s. 520-524.

<sup>379</sup> Temmâm Hassân, *el-Ârabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, ss. 170, 308.

<sup>380</sup> Temmâm Hassân, *el-Ârabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, ss. 172-175.

<sup>381</sup> Leonard Bloomfield, *Language*, Londra: Compton Printing, 1973, s. 116.

vurgu veya tonlamadaki bir değişiklik ile Ali'nin cesaretine şüpheli bir bakışın ifadesi ortaya çıkar. Bunun ötesinde yine "cesurdur" yüklemine yapılacak bir vurgu veya tonlamayla alay söz konusu olabilir.

Vurgu ve tonlama bu etkileriyle cümlenin bazı öğelerinin zikredilmesini gereksiz kılacak kadar etkilidir. Öyle ki onlar sayesinde ifadede sıfat gerekmebilir.<sup>382</sup> Çünkü zikredilecek vasıf, seste yapılacak bir değişiklikle de ima edilebilir. Meselâ "Ali...!" ifadesinde Ali sözcüğüne yapılacak tonlama veya vurgu "Çok iyi olan Ali", "Nefret ettiğim Ali" vb. anlamlar ifade edilebildiği gibi ismin sonuna yapılacak vurgu ve tonlamayla karşı tarafı Ali hakkında bir şüpheye de sevk edebilir böylece Ali hakkında olumlu veya olumsuz bir ima söz söylemeden de ulaştırılabilir.

Arap dilinde farklı dilbilgisel anlamlar (soru, ünlem, talep, alay...) belirli edâtlarla, dilbilgisel şablonların oluşturulmasıyla ifade edilirken, aynı anlamlar bu dilbilgisel şablonlardan ayrı olarak sadece sessel özellikler (vurgu, tonlama) kullanılarak da ifade edilebilir.<sup>383</sup> Bu yönüyle ses, dilin anlamlarını idrak etmede diğer dilsel öğelere yardımcıdır. Hatta birinin dudaklarını kapatıp sadece tonlamasından, kelimeleri telaffuz etmeden bile ifade edeceklerinin bir kısmını anlayabilir, cümlenin soru, ispat, tekid vb. olduğunu çıkartabiliriz. Ayrıca tonlama yazı dilindeki noktalama işaretlerinin yerini tutar, fakat anlama onlardan daha iyi delâlet eder.<sup>384</sup>

Arapçada sesli harflerinin her zaman belirtilmemesinden dolayı tonlama ve vurgu daha da önem kazanmaktadır. Vezinlerin dolayısıyla kelimelerin ve anlamların ayırt edilmesi için sesin titremişimi, yüksekliği veya alçaklığı, hafifliği veya sertliği anlamın ibraz edilmesinde önemli rol oynar. Örneğin, فَعْلٌ, فَعْلٌ, فَعْلٌ, فَعْلٌ kelimeleri vurgu sayesinde meydana getirilen farklılıklarla birbirinden ayrılır.<sup>385</sup> فَعْلٌ'un فَعْلٌ'den ayırt edilmesi için uzatmanın yanında kelimelerin ilk bölümlerini net ve anlaşılır bir şekilde seslendirmek gerekir.

<sup>382</sup> İbn Cinnî, *el-Haşîiş*, II, ss. 354-355.

<sup>383</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 226.

<sup>384</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 226.

<sup>385</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 171.



Vurgu sayesinde cümle içinde dikkat çekmek istediğimiz ögeyi ön plana çıkartır, önemsiz gördüğümüzü de vurguladığımız kelimenin gölgesinde bırakırız. Böylelikle muhataba anlama dair işaretler sunmuş oluruz. Bu da şüphesiz anlamın belirlenmesi ve iltibasın izale edilmesinde büyük rol oynar. Yine Arapçada اذْكُرْ الله ile اذْكُرِّي الله cümlelerini ayırt etmemizi sağlayan birincisinde hemze üzerinde, ikinci cümlede kur (كُر) hecesi üzerindeki vurgudur.<sup>386</sup>

Bunların yanı sıra vurgu ve tonlamayla birlikte jest ve mimiklerin yardımıyla sözlü dilde asla akla gelmeyen ifadeler ve hatta sözlü dile aktarılamayan ifade türlerini bulmak mümkündür. Sevinç, hüznün, kızgınlık, alay, hafife alma, tuhaf bulma, şaşırma gibi ruh halleri bunlardandır. Yazı zamana direnme, hatırlatma imkânıyla anlamı ifade etmede sözden daha etkiliyken; söz vurgu, tonlama, jest ve mimikler sayesinde anlamı daha iyi sunar. Ses ve görüntü kayıtları bu iki özellikleri yanında aynı anda bağlamı da ihtiva ettiklerinden anlamın en güvenilir tebliğ edicisi durumundadır.<sup>387</sup>

Bu durumda vurgu ve tonlama, cümlede sözün öğelerini ayırt etmek suretiyle dilbilgisel; bu öğelerle bağlam içinde kastedileni ayırt ederek anlambilimsel ve hangi sözün hangi ortamda kim tarafından ve kime yöneltildiği ayırt ederek edimibilimsel işlevler görmesi yanında anlamı ulaştırmada yazılı dilin ölçüleriyle sınırlı kalmamakta, vurgu, tonlama, jest, mimik ve bağlamsal öğeleri de kullanarak daha başarılı olmaktadır.

Meselâ, لا وشفاك الله "Hayır...! Olamaz...! Allah şifa versin!" ifadesi yazılı olduğu zaman لا'dan sonraki و'ın zikredilmesi doğru anlam açısından hayati önem arzeder, zira و'ın yokluğu anlamı bedduaya "Allah şifa vermesin!" çevirecekken, و'la birlikte anlam yukarıdaki gibi duaya dönüşecektir. Bir başka örneklik Ömer b. Ebû Rebîa'nın (ö. 93/711-12) şiirinde mevcuttur.<sup>388</sup>

تَمَّ قَالُوا تُحِبُّهَا قُلْتُ بَهْرًا  
عَدَدَ النِّجْمِ وَالْحَصَى وَالتُّرَابِ  
(*el-Hafîf*)

"Daha sonra dediler ki: Onu seviyorsun? Dedim ki: Elbette!"

<sup>386</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 308.

<sup>387</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 227.

<sup>388</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 227.

*Yıldızlar, çakıl taşları ve toprak (zerreleri) adedince seviyorum."*

Şiirde geçen "تحبها" "onu seviyorsun" ifadesinin soru, ayıplama, azarlama, kabule zorlama vb. anlamlardan hangisinin kastedildiğini en iyi tonlama belirler.<sup>389</sup> Bu noktada bağlamın anlamı belirlemede rolü de çok büyüktür, ancak kelime üzerinde yapılacak bir tonlama bağlama ihtiyaç bırakmayacak şekilde anlamı ifade edebilir.

Soru edâtı olan كَمْ ile haber ifade eden كَمْ yine tonlama ile ayırt edilir.<sup>390</sup> كَمْ كَمْ cümlesi hem "Sınıfta kaç öğrenci var?" anlamını ifade eder hem de "Sınıfta ne kadar da öğrenci var!" anlamını ifade eder. Bu ayırım tonlama ile mümkündür. Oysa yazı dilinde bu ayırımın yapılabilmesi için farklı karinelere ihtiyaç vardır.

Tonlamanın ünlemde de büyük rol oynadığı açıktır. يا "Ah!", النجدة! "İmdât!", يا ترى! "Acaba!", يا إلهي! "Aman Allahım!"... vb. ifadeler tonlamayla birlikte asıl anlamlarını ifade eder. Bu ifadeler cümle içerisinde farklı dilbilgisel (soru, pekiştirme, ispat gibi...) ve anlambilgisel (üzüntü, sevinç, şüphe, azarlama, itiraz, aşağılama gibi...) anlamlarda kullanılmaya müsait iken kastedilen anlamı belirleyen tonlamadır.<sup>391</sup>

Tonlama anlamı belirtmeye, şekillendirmeye ve sözün sahibinin maksadını ulaştırmaya yönelik bir olgudur. Bunun en güzel örneğini şu ayette görürüz.

<sup>392</sup>فَإِذَا بَرِقَ الْبُصْرُ (۷) وَخَسَفَ الْقَمَرُ (۸) وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ (۹) يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ (۱۰)

*"Gözler kamaştığı,(7) ay karanlığa gömüldüğü,(8) güneş ve ay bir araya getirildiği zaman,(9) o gün insan "kaçış nereye?" diyecektir,(10)."*

Surenin 7., 8. ve 9. ayetlerindeki vurgu aynı iken anlamı tamamlayan 10. ayette tonlama değişmekte yani düşmektedir.<sup>393</sup>

<sup>389</sup> Temmâm Hassân, *el-‘Arabiyye Ma‘âhâ ve Mebnâhâ*, s. 228.

<sup>390</sup> es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-‘Arabiyye*, s. 73.

<sup>391</sup> Temmâm Hassân, *el-‘Arabiyye Ma‘âhâ ve Mebnâhâ*, s. 228.

<sup>392</sup> el-Kıyame 75/7-10.

<sup>393</sup> Temmâm Hassân, *el-‘Arabiyye Ma‘âhâ ve Mebnâhâ*, s. 230.

Tonlamanın anlam üzerindeki etkisi yanında sesbilgisel (fonetik) özellikleri de vardır ancak çalışmamız açısından detay sayıldığı için burada onlara değinmeyeceğiz.<sup>394</sup>

### 2.2.11. Bağlam Karinesi

Bağlam (siyak), mücmeli açıklayan, ihtimalli olanı kesinleştiren, kastın dışındaki ihtimalleri ortadan kaldıran, umumi olanı hususileştiren, mutlağı ve anlam çokluğunu mukayyet kılan sözü irad edenin kastına işarette bulunan en önemli karinedir.<sup>395</sup>

Sözün veya metnin anlaşılmasında en önemli karinelere olan bağlam, hem somut ve lâfzi hem de manevi unsurlar içerir.<sup>396</sup> Bağlam, manevi ve lâfzî karinelerin ikisini de kuşatmakla birlikte lâfzî karineler daha ağırlıklı olduğu için bağlam karinesini lafzî karineler altında ele almayı uygun gördük. Bağlamın bizzat kendisi anlamın hem dilsel hem de dilötesi öğelerden oluştuğuna dair en önemli kanıttır. Anlam sadece dilsel öğelerden anlaşılabilseydi, bağlama ihtiyaç kalmazdı. Ancak bağlam olmadan hiçbir metnin hakkıyla anlaşılamayacağı açıktır.

Bağlam, bir sözün anlaşılmasında gerekli olan sözlükbilgisi, dilbilgisi, hakikat-mecaz ve bunların dışındaki lafzî ve manevi karinelerin esasını oluşturan platformdur. Çünkü bütün dilsel karineler bağlamda varlık bulur ve bağlam bu karinelerin taşımadığı sosyo-kültürel, örfi, coğrafi, siyasi, ekonomik vb. karinelerle dili kuşatır. Fakat bağlamın etkisi bu sıraladıklarımızdan daha fazladır; çünkü anlama eylemi çeşitli parçalardan oluşan bir bütün olup tasarım şeklinde tahakkuk eder. "Hiçbirşeyden çekmedi dilden çektiği kadar." ifadesini anlayabilmek için buna bir bağlam tasarlamak zorundasınız ve bu sözün serdedildiği gerçek bağlam bilgisi sizde olmadığı zaman bu boşluğu siz takdir edersiniz. Bir dili öğrenme gayreti ve bu uğurda karşılaşılan sıkıntılarla örülü bir bağlamda bu cümle farklı

---

<sup>394</sup> Detaylar için bkz. Temmâm Hassân, *el-‘Arabîyye Ma‘nâhâ ve Mebnâhâ*, ss. 228-231.

<sup>395</sup> Ebu Bekr b. Eyyûb b. Kayyim el-Cevzî, *Bedâi‘ u‘l-Fevâid*, ‘Ali b. Muhammed el-‘Umran, el-Cidde: Dâru ‘Aleml-Fevâid, 2005, IV, s. 9.

<sup>396</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 237.

anlam ifade ederken; diline hâkim olamayan, dil sürçmelerinden çok muzdarip olan bir kişi hakkında konuşurken bu cümle farklı anlam ifade edecektir.

Bağlamından kopan bir metinde, anlamın dayanaklarını oluşturan öğeler ortadan kalkar ve anlam esnekleşir ve farklı hallere bürünür. Bağlamından kopan bir metinde hiçbir zekâ anlamı aslına irca edemez, sadece tahmin edebilir ve anlam tahmin edilmeye başlanırsa sözün ardındaki iradenin yerini, dolaylı muhatapların arzuları, beklentileri alır ve bu takdirde sözün bir muradı kalmaz.<sup>397</sup>

Bütün dilsel olaylar ancak bağlam içinde gerçekleşir. Bu çoğu zaman dikkatlerden kaçmakta, yazılı bir metin veya nakledilen bir diyalog, bağlamından kopuk, sadece o anda metne veya rivayete dair belli belirsiz duyulan veya bilinenle değerlendirilir. Sıradan bir konuşma ortamını düşündüğümüzde muhatapların sözlerini karşı tarafın bilgi, kültür ve anlayış seviyesinin yanı sıra onları kuşatan koşullara göre inşa ettiklerini görürüz. Siyasetçi dahi konuşurken yirmi, elli veya yüz yıl sonra nasıl anlaşılacağını kestiremeyebilir. Belli bir bağlamda söylenmiş bir söz övülür ve yüceltilir; fakat aynı söz başka bir bağlamda ayıplanır veya umursanmaz. Bu iki sonucu doğuran bağlamsal koşulların farklılığıdır.

Edimbilimin yapısalcılığa yaptığı en büyük eleştirisi, yapısalcılığın kastı, bağlamı görmezden gelip dili şekilseller içine hapsetmesidir. Edimbilim bu eleştirisiyle, dilin figüratif veçhesini aşan, konuşanın bulunduğu bağlamını, niyetini ve sözün nerede kim tarafından ve kime yöneltildiğini hesaba katan bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmıştır. Bu da bağlamın metni anlamada ne kadar hayati rol oynadığına işaret eder.

Metin, bağlamında anlaşıldığı gibi, söz de bağlamında anlaşılır çünkü metinde cümleler nasıl birbiriyle irtibatlı olur ve birbirinin anlamını tamamlarsa, sözde de konuşanın ifadeleri birbiriyle irtibatlıdır.

Bağlamdan uzaklaşmak, bağlamı oluşturan unsurlar arasındaki irtibatın ihmalini ve bundan doğan her türlü dilbilgisel ve anlamsal boşluğun sözün alıcısı tarafından takdir edilmesini ve bunun sonucunda ana gaye olan anlamın değişmesini doğurabilecektir.

---

<sup>397</sup> Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 64.

Kelimeler, ifadeler, anlamlar bağlam içinde sınırlanır ve bağlam içinde anlam ihtimallerinden emin olunur. Bir kelimeyi bir cümle içerisinde kullandığımızda o kelimenin anlamı, sadece onun için seçtiğimiz anlam olur; seçtiğimiz anlamın ne azı ne de fazlası olur.<sup>398</sup> Bazen karineler, dilde anlamın işaretçisi olan “farklılığı” yani ayırimsal değeri ortaya koymayabilirler. Bu durumda diğer karineler yetersiz kalır ve en büyük karine olan bağlam belirleyici olur.

أَحْبَبْتُ الْجَوَّ وَحُلُولَ الرَّبِيعِ<sup>399</sup>

Bu cümleyi karineler açısından ele aldığımızda “حلول الربيع” birinci mefûle atıf mı yoksa mefûlü meah mı olduğu ayırt edilemez. Çünkü cümlenin anlamı karineler tarafından tam sınırlandırılmamıştır. "Havayı ve baharın gelişini sevdim." veya "Bahar geldiğinde havayı sevdim." anlamlarından hangisinin kastedildiğini buradaki dilbilgisel veriler sınırlamamaktadır. Bu ifadenin anlaşılabilmesi için bağlam karinesine ihtiyaç vardır.

Bunun yanı sıra bağlam, kelime sıralamasıyla sınırlı bir şey değildir,<sup>400</sup> ifade etme eyleminde, kastedileni anlamada ilk muhataba yardımcı olabilecek her türlü unsur bağlam kapsamına girer. Söz ancak belli bir bağlamda söylenebilir ve her bağlam kendi anlamını kendi içinde barındırır. Bu açıdan bakıldığında bağlam dilsel ortamın fertleri arasında ortak inanışlar, tarih bilgisi, fikirler, örfleri de içine alır. Bu da dilsel bağlam yanı sıra kültürel bağlamı teşkil eder.<sup>401</sup>

Dilin kullanımını dikkate aldığımızda bağlamsal anlamla birlikte bir takım yan anlamlar da oluştuğunu bu anlamların kavramı bozmadan renklendirdiğini görürüz, bu yan anlamlara değer adı verilir ve bunları incelemek deyişbilimin (stilistik) konusudur.<sup>402</sup> "Saksıyı çalıştır." ifadesinde "saksı"nın bağlamsal anlamı "kafa"dır. Ancak sözcük oldukça gevşek çağrışımsal bağlantılarla gülünçlük, yergi, yüksek düzeyden olmayan kişiler vb. anlamları da uyandırır.

<sup>398</sup> Stephen Ullmann, *Devru'l-Kelime fi'l-Lüğa*, trc. Kemal Muhammed Bişr, el-Kâhire: Mektebetü'l-Şebâb, 1975, s. 57.

<sup>399</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 112.

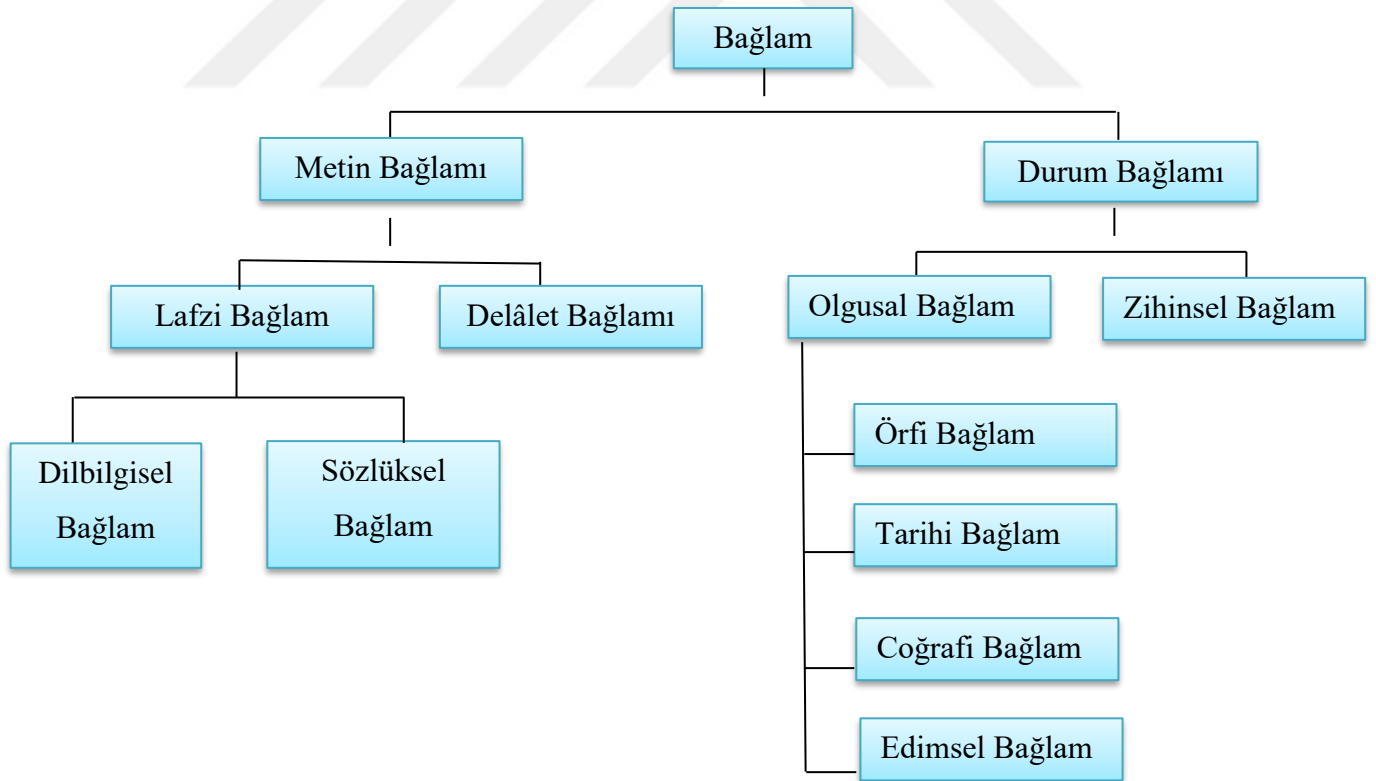
<sup>400</sup> Şerîf İsteytiye, *el-Lisâniyyât*, s. 204.

<sup>401</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naĥvî*, 8'den naklen Muhammed Yûnus 'Ali, *Vaşfu'l-Lüğati'l-Arabiyye Dilâliyyen*, s. 138-140.

<sup>402</sup> Pierre Guiraud, *Anlambilim*, trc. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1999, s. 43.

Arapça klasik kaynaklar günümüzde olduğu gibi okunup kontrol ettirilen, gözden geçirilen, dizgi vb. düzenlemeler yapılan eserler olmadığı için dilleri nisbeten daha kapalıdır. Fakat klasik kaynaklara baktığımızda bu kapalılık günümüzde olduğu derecede değildi, onlara göre var olan ancak bizce ortadan kaybolan karineler yanında çünkü sözlerinde önce ve sonra söyledikleri ve hallerinin de işaret ettiğiyle maksatlarını açıklayabiliyorlardı.<sup>403</sup> Günümüzde bu tür metinlerin iyi anlaşılabilmesi için bağlam karinelerinden ne kadar fazla istifade edilirse o oranda anlaşılacak anlam teyid edilmiş olur.

İki kişinin konuştuğu bir ortamı kuşatan koşullar bağlamın parçası olduğu gibi, bir metinde geçen ve anlamı sınırlayan doğrudan ve dolaylı imalar bağlam kapsamına girebilmektedir. Diyaloğun geçtiği ortama durum bağlamı adı verilirken, metnin içerdiği hususlara metin karinesi adı verilir. Bağlam esasta metin bağlamı ve durum bağlamı (metin-dışı bağlam) olmak üzere ikiye ayrılır. Bağlama dair yapacağımız bu tasnif dışında bağlamı farklı kategorilere ayırmak mümkündür. Fakat biz aşağıdaki tasnifi<sup>404</sup> esas alacağız.



<sup>403</sup> İbn Cinnî, *el-Munşif*, s. 228.

<sup>404</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 238.

### 2.2.11.1. Metin Bağlamı

Metni, anlamsal bütünlüğü olan dilbilgisel öğelerin oluşturduğu bütünlük kabul edersek bu bütünlüğü oluşturan bağ ve bağlantılar metin bağlamını oluşturur. Bu yönüyle metin bağlamı diğer pek çok karineyi içerir. Metnin anlaşılabilirliği anlam karineleri yanında, onu oluşturan karakterlerin yani yazının açık ve net oluşuyla da ilgilidir.

Arapça sesli harflerin yazıda ender durumlarda hareketlerle belirtildiği dillerdendir. Bunun sonucu olarak bu dilde yazılan bir metin farklı ihtimalleri barındıran bir biçimle okuyucunun önüne gelir. Dolayısıyla Arapçada önce metni anlamamız gerekir ki, sonrasında düzgün olarak okuyabilelim.<sup>405</sup> Okumanın gerçekleşebilmesi için de karineler aracılığıyla var olan ihtimallerden birini tercih etme yoluna gidilir.

Arapça bir metinde bir kelime aynı anda birden çok ihtimali barındırdığında okuyucunun bu farklı ihtimallerden doğru olanı tespit edebilmesiyle (okuyucunun yeterliliği); bir metnin kelime bazında değil de bütün olarak farklı okuyuş ihtimallerini (iltibas) barındırıyor olmasının ayırt edilmesi gerekir.<sup>406</sup> Çünkü okuyucu metindeki karineleri bir bütün halinde hesaba katıp ona göre okuma eylemini gerçekleştirir. Bununla birlikte okuyucunun Arap diline hâkimiyetinin ihtimalleri asgariye indirmede çok büyük rol oynadığını eklememiz gerekir.

#### 2.2.11.1.1. Lafzî Bağlam

Lafzî bağlam metni oluşturan lafızların meydana getirdiği bütünlüğü ifade eder. Bu bağlam da dilbilgisel ve sözlüksel bağlamdan oluşur. İbn Kuteybe (ö. 276/889), birden fazla anlamı olan isimlerle kastedilene tespit etmede sözün öncesi ve sonrası dikkate alınır<sup>407</sup> diyerek lafzî bağlama işaret etmiştir. Lafzî bağlamı da daha alt kategorilere ayırmak mümkündür. Bunları şöyle sıralayabiliriz.

---

<sup>405</sup> el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 61.

<sup>406</sup> ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs*, s. 131.

<sup>407</sup> İbn Kuteybe, *el-Mesâilü ve'l-Ecvibe fi'l-Ĥadîsi ve't-Tefsîr*, thk. Mervân el-'Atıyye – Muhsin Harabe, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1990, s. 45.

### 2.2.11.1.1.1. Dilbilgisel Bağlam

Nice anlamlı söz vardır ki bağlamından kopunca anlamsızlaşır ve hatta dilbilgisi açısından “yanlış” kabul edilmiş olur. Meselâ yerine göre, kişiye هَذَا أَنْتَ "Bu sensin." denilmesi dilbilgisi yönüyle yanlıştır.<sup>408</sup> Çünkü kişiye kendisini göstermek, kişiye bilgisi zarûri olan, beyanı ve izahı gerektirmeyen bir husus olması sebebiyle mantıksal ve dilbilgisel hata olur. Burada Sîbeveyh'in mantık hatasından dolayı dilbilgisel olanı da hatalı görmesi ayrıca irdelenmesi gerekir.

Yine Sîbeveyh'e göre رُوِيَ isim-fiili, müfred ve çoğul için kullanılabilirdiğinden bir topluluğun bulunduğu yerde رُوِيَ ifadesini kullanmak anlam belirsizliğine yol açacağı için ifadeyi muhataba özel kılmak için رُوِيَكَ şeklinde ifade edilmelidir.<sup>409</sup> Bu da bağlama göre dil kaidesinin değişmekte olduğunu, birinci durumdaki kuralın ikinci durumda farklılaştığını gösterir.

ez-Zemahşerî'ye göre isimlerin zaman zarfıyla birlikte kullanılmasından bir anlam çıkmayacağı için böyle bir kullanım dilbilgisi açısından doğru değildir.<sup>410</sup> "Bu gece Ahmet..." ifadesine bir takdirle ilavede bulunulmadığı müddetçe anlamsız kalacaktır. Ancak, Zemahşerî, اللَّيْلَةَ هِلَالٌ "Bu gece hilâl (görünecek)" gibi bir ifadeyi bağlam karinesiyle kayıtlı olması şartıyla kabul eder. Bu da hilâli görmeyi bekleyen insanlar için الْهَيْلَةَ حُدُوثُ الْهَيْلَةِ vb. takdirleriyle mümkündür.<sup>411</sup> Dolayısıyla bağlam bu yönüyle dilbilgisi kuralının belirleyicisi olur, çünkü dilbilgisi kuralları, toplumun kabul edeceği şartlarda, anlamla ve eşyanın tabiatıyla girdikleri ilişkiye göre şekillenir.

Bunun bir benzerini aşağıdaki ayette görürüz:

طه <sup>412</sup> "Tâ Hâ. (Ey Muhammed!) Biz Kur'an'ı sana sıkıntı çekesin diye değil, ancak (Allah'ın azabından) korkacaklara bir öğüt (bir uyarı) olsun diye indirdik." Ayette geçen لَا

<sup>408</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 141.

<sup>409</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 244.

<sup>410</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, I, s. 230-231.

<sup>411</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, I, s. 231.

<sup>412</sup> Taha 20/1-3.



istisna edâtı لَكِنْ "ama, fakat" anlamına gelen ve istidrak (farkına varma, idrak etme) ifade eden bir anlamda kullanılmış<sup>413</sup> olduğunu dilbilgisel bağlamdan anlıyoruz.<sup>414</sup>

Arapçada muzari fiilin muhatap müzekker ile gaib müennes çekimleri arasında ayrımsal değer olmadığı için şekil bakımından aynıdır. Yani bağlam dışında "تَذَهَّبُ" fiilinin delâlet ettiği anlam hem muhatap eril, hem gaibe dışı için geçerlidir ve "sen (erkek) gidersin veya gideceksin", "o (bayan) gider veya gidecek" anlamlarından birini verebilir. Bu sözcüğün kullanıldığı bir metinde anlamını sınırlayacak olan dilbilgisel bağlamdır.

### 2.2.11.1.1.2. Sözlüksel Bağlam

Bu karine, bir topluluğun nesne ve oluşları ifade etmede kullandıkları dilsel öğeleri ifade eder.<sup>415</sup> Metin sadece dilbilgisel bağlamla oluşmaz. Dilbilgisel işlevlerin yanında bu işlevlerin hizmet ettiği, anlamı oluşturacak sözlük anlamları da önemlidir ve bu ilişkiler sözlüksel bağlamı oluşturur. Meselâ, قَرَأْتُ الشَّجْرَةَ ثُمَّ تَمَدَّدْتُ "Ağaç okudu sonra dallarını uzattı." cümlesi için dilbilgisel şartlar yerine getirilmiş ancak sözlüksel irtibat kurulamamıştır deriz. Bundan dolayı anlaşılacak belli bir anlam ifade etmez.<sup>416</sup>

Kelimeler bizzat kendileri bilinsin diye vaz edilmemiştir; fakat birbiriyle bir araya gelerek oluşturdukları anlamlar sebebiyle vaz edilmiştir.<sup>417</sup> Bu da bir dili konuşanların kullanımda meydana gelen uzlaşılarının ürünü olan sözlüksel irtibatın sağlıklı bir şekilde kurulmasıyla olur.

Aynı nesneyi ifade etmede farklı sözcüklerin kullanılması veya aynı sözcüğe farklı anlamların yüklenmesi sebebiyle meydana gelen farklı veya yanlış anlamlar sözlüksel bağlamın bilinmemesinden kaynaklanır. Yani bir toplulukta belli bir durum için yaygın olarak kullanılan sözcükleri bilmek sözlüksel bağlamı bilmektir.

<sup>413</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 49; Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, VI, s. 213.

<sup>414</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 238.

<sup>415</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabîyye Ma'âni ve Mebnâhâ*, s. 313.

<sup>416</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 240.

<sup>417</sup> Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 495.

### 2.2.11.1.2. Delâlet Bağlamı

Sözün bir kısmının ifade ettiği anlam diğer bir kısmının anlamını açıklayabilir. Bu da delâlet bağlamını oluşturur. Üzerinde çokça çalışmaların yapıldığı bir metin olarak Kur'ân için "bir kısmı diğer kısmını açıklar" ifadesi delâlet bağlamının Kur'ân'da kastın tespitinde çokça müracaat edilen bir karine olduğunu gösterir.<sup>418</sup>

وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ<sup>419</sup> "Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin için bir ısınma ve birçok faydalar vardır. Hem de onlardan yersiniz." ayetinde خَلَقَهَا ve لَكُمْ lafızları üzerinde durarak iki farklı anlam ortaya çıkar. Birincisinden çıkacak olan anlam yukarıda verdiğimiz anlamdır. İkincisinden yani لكم üzerinde durulduğunda ise çıkacak anlam: "Hayvanları sizin için yarattı. Onlarda ısınma ve birçok faydalar vardır. Hem de onlardan yersiniz." Fakat ayetin hemen ardından gelen وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ<sup>420</sup> "Onları akşamleyin getirirken, sabahleyin salıverirken de sizin için bir güzellik vardır." ayeti, birinci ayette خَلَقَهَا üzerinde durulması gerektiğini açıklamakta böylece ta'lik problemi olarak bilinen لكم terkindeki lâm'ın mütaallakını da açıklamış olmaktadır.<sup>421</sup> Bu da delâlet bağlamı sayesinde olmuştur.

Bunun bir başka örneğini şu ayette görürüz: Hz. Yakûb oğullarına وَقَالَ يَا بَنِيَّ<sup>422</sup> "Ey oğullarım! Bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin... dedi." şeklindeki tavsiyesinin sebebini öğrenmek istediğimizde çok farklı cevaplar elde etmemiz mümkündür.<sup>423</sup> Fakat bir önceki ayeti dikkate aldığımızda, "Babaları, 'Kuşatılıp çaresiz durumda kalmanız hariç, onu bana geri getireceğinize dair Allah adına sağlam bir söz vermedikçe, onu sizinle göndermeyeceğim'" demesi ve ona güvencelerini verdiklerinde, "Allah söylediklerimize vekildir" şeklinde tevekkül etmesi; yine ayette geçen "kuşatılma"

<sup>418</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 241.

<sup>419</sup> en-Nahl 16/5.

<sup>420</sup> en-Nahl 16/6.

<sup>421</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 244.

<sup>422</sup> Yusuf 12/67.

<sup>423</sup> Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Şemsüddîn el-Kurtûbî, *el-Cami ' li Ahkâmî'l-Şur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, er-Riyâd: Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, 2003, IX, ss. 226-227.

durumunu dikkate alındığında, ayrıca daha önceki ayetlerde de zikredildiği gibi bir önceki seferlerinde iyi bir muamele görmemiş, hırsızlıkla itham edilmiş olmalarından<sup>424</sup> dolayı oğullarının topluca kuşatılıp alikonmasından korktuğu için onların farklı farklı kapılardan girmelerini istemiş olduğunu anlarız.<sup>425</sup> Yukarıda sıraladığımız hususların her biri bağlamın delâlet ettiği karinelere dir.

### **2.2.11.2. Durum Bağlamı**

Gerçeklik bağlamı olarak da bilinen durum bağlamı, bir metni anlamada örf, tarih, coğrafya veya diğer öğelerden yardım alınmasını ifade eder.<sup>426</sup> Zikredilen bu hususlar evrendeki gerçekliklere tekabül ettiğinden dolayı bunlar aynı zamanda olgusal bağlamı oluştururlar. Herhangi bir metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için anlatı öncesi yapılan serimlemelerin her çeşidi durum bağlamı kapsamında değerlendirilebilir. Durum bağlamı, esas aldığımız tasnif çerçevesinde farklı başlıklara ayrılır. Bu tasnifler, aslında aynı noktanın farklı bakış açılarından incelenmesidir.

#### **2.2.11.2.1. Olgusal Bağlam**

Söz edimini kuşatan somut gerçekliklerin oluşturduğu bağlantılar olgusal bağlamı oluşturur.<sup>427</sup> Olgusal bağlamın da farklı türleri vardır:

##### **2.2.11.2.1.1. Örfi Bağlam**

Bu bağlam türü, belli bir topluluğun örfünü bilmekle ilgili olup, o toplumda tedavülde olan uygulama, tavır ve ayırt edici özelliklerinin bilinmesiyle alakalıdır. Toplumdaki uygulama, tavır ve ayırt edici özelliklerin her birine örf denir. Birey kaçınılmaz olarak belli bir örf ortamında olacağı için, bu örf onun üreteceği metnin anlaşılmasında büyük rol oynayacaktır.<sup>428</sup>

---

<sup>424</sup> İlgili ayetler için bkz. Yusuf 12/60, 62.

<sup>425</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 247.

<sup>426</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 248.

<sup>427</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 248.

<sup>428</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 249.

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى<sup>429</sup> "Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın." ayetinde geçen "önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi" ifadesi mübhem bir ifade olup bu ifadeden kastedileni ayetten çıkarmak mümkün değildir. Zira ayetten de anlaşılacağı üzere bu durum o dönem kadınlarının bir âdetidir.

#### 2.2.11.2.1.2. Tarihsel Bağlam

Metnin anlaşılması tarihsel olayların bilinmesine bağlı olduğu durumlarda tarihsel bağlam kastın keşfinde kilit rol oynar.<sup>430</sup>

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ<sup>431</sup> "Allah seni affetsin! Onlara niçin izin verdin?" Bu ayette bahsedilen iznin ne hakkında olduğunu, nasıl gerçekleştiğini bilmeden kastedilen anlamın keşfedilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı bahsi geçen affetmenin nasıl ve hangi olayla ilgili olarak gerçekleştiği yani olayın tarihsel yönü bilinmeden kastedilen anlam tam olarak anlaşılabilir.<sup>432</sup>

Kur'ân'da bunun benzer örnekleri çokça mevcuttur. Konunun açıklığı daha fazla örnek gerektirmedikinden bir örnekle yetiniyoruz.

#### 2.2.11.2.1.3. Coğrafi Bağlam

Bazen metni anlamak orda geçen coğrafi bilgilerin bilinmesine bağlı olur. Kur'ân'da özellikle Hz. Musa (a.s.) kıssalarında sıkça geçen, Tur Dağı, Sina Yarımadası gibi coğrafi bilgilerin serdedildiği konularda coğrafi bağlamın bilinmesi anlamın tespitinde önemli rol oynar. Yine Hz. Nuh'un gemiyle hangi dağın üzerine indiği kesin bilseydi ayetin anlaşılmasına yönelik daha sağlam çıkarımlar yapılabilirdi. Mekke, Kâbe, Mısır, Nil Nehri ve benzeri bağlamla ilgili diğer coğrafi bilgiler, Kur'ân metninin anlaşılmasında kilit rol oynamaktadır.<sup>433</sup>

<sup>429</sup> el-Ahzab 33/33.

<sup>430</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 249.

<sup>431</sup> et-Tevbe 9/43.

<sup>432</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 250.

<sup>433</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 251-252.

#### 2.2.11.2.1.4. Edimsel Bağlam

Edimsel bağlam, sözün cereyan ettiği ortamın bilinmesiyle ilgilidir.<sup>434</sup> Bu açıdan durum bağlamının özel bir durumu kabul edilebilir. Dolayısıyla sözün vurgusu ve tonu da bunun kapsamına girer. مَا هَذَا "Bu nedir" ifadesinin gerçek anlamda soru mu, inkar mı, alay mı olduğu ancak edimsel bağlamın bilinmesinden geçer.<sup>435</sup> Bunun örneklerine Kur'ân'da sıklıkla rastlarız. Müfessirlerin bazı ayetlerde geçen ifadelerin dilbilgisel anlamını keşfetmede karşılaştıkları zorluk edimsel bağlamın yokluğundan kaynaklanır.

وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ<sup>436</sup> "Senin başıma kaktığın bu nimet (gerçekte) İsrailoğullarını köleleştirmen(in neticesi)dir." Bu ayet, Firavun'un Hz. Musa (a.s.)'a yaptığı iyiliklere karşılık nankör olduğunu söylemesine karşın Hz. Musa (a.s.)'ın Firavun'a verdiği bir cevaptır. Bu ayet yukarıda mealini verdiğimiz şekilde anlaşılabilir gibi bazı müfessirler bu cevabın bir inkâr olduğunu ifade ederler.<sup>437</sup> Yani ayetin sonunda bir soru işareti olsaydı ayeti, "Senin İsrailoğullarını köleleştirmen benim başıma kaktığın bir nimet mi şimdi?" anlamını ifade edebilir. Edimsel bağlam hakkında bilgimiz olsaydı bu iki anlam arasında çok daha kolay bir tercih yapardık veya tercihe mahal bırakmayacak bir durum da olabilirdi.

#### 2.2.11.2.2. Zihinsel Bağlam

Belli bir metni zahiri anlamdan kabul edilebilir anlama sevk eden anlam zihinsel anlamdır.<sup>438</sup> Anlamın tespitinde psikolojik, bilişsel ve algısal işlev gören unsurların oluşturduğu örüntü zihinsel bağlamı ifade eder. Bunlar sayesinde bazı metinler anlaşılır ve kabul edilebilir hale gelir.

<sup>434</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 253.

<sup>435</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 253.

<sup>436</sup> eş-Suara 26/22.

<sup>437</sup> Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nahhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir – Muhammed Ravzân - Muhammed 'Abdulmunim; el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007, II, s. 288; Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebu Mansûr el-Matûridî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basilûm, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2005, VIII, s. 98.

<sup>438</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 253.

Meselâ, وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ<sup>439</sup> "Ancak müslümanlar olarak ölüň." ifadesi aslında dilbilgisel anlamda nehiy (yasaklama) ifade eder. Bu ayetin literal anlamı "Ölmeyin! Fakat müslümansanız bu hariç" şeklindedir. Fakat Kur'ân'ın bütününün bize sunduğu zihinsel bağlam sayesinde burada kastedilen şeyin ölümden nehiy değil yukarıda verdiğimiz anlamı, yani ölmeden önce kesinlikle müslüman olmayı emrettiğini anlarız.<sup>440</sup>

Bu karinelerin yanında konuşan kişinin his ve tavırları, onun dinleyenle ilişkisi, bilgi seviyesi, inancı, psikolojik durumu ve akli karineler (eşyanın tabiatı) anlamın tespitinde büyük rol oynayacaktır.<sup>441</sup>

### 2.3. KARİNELERDE RUHSAT

Karine anlama tabidir, anlam da karineye; anlamın gerektirdiği kadar karineye yer verilir ve anlamın anlaşılabilirliği ölçüsünde karineye olan ihtiyaç azalır. Karinenin ortaya çıkışı veya bir karinenin yerine başka bir karine ikame etme işlemi "anlamın selâmeti"ne bağlıdır. Bundan dolayı "anlamın selâmeti" sağlandığı durumlarda dilbilgisel kurala bağlı kalınmayabilir, çünkü dilbilgisel kurallar da anlama tabidir. O halde, anlam karışmasının söz konusu olmadığı durumlarda sözün teşekkülü kurallara uygun gerçekleşmeyebilir, işte buna ruhsat denir.<sup>442</sup> Bir sözün "yanlış", "zayıf" vb. sıfatlarla nitelenmesi bağlamdan anlaşılır. Yani anlam, özellikle ilk bağlamında net değilse, kastı muhataba ulaştırmıyorsa sözün tamlamasında zayıflıktan veya yanlışlıktan bahsedilebilir. Anlam karışması ihtimali olan yerde ruhsat olamaz, dil hatası olur.<sup>443</sup> Çünkü karinenin işlevi anlamı ortaya çıkartmak iken; karineyi ortadan kaldırmak olan ruhsat, karine olmaksızın kastın anlaşılabilmesine işaret eder.

<sup>439</sup> Ali İmran 3/102.

<sup>440</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 253.

<sup>441</sup> Haydar Câsim Câbir ed-Dinânâvî, *el-Şaşdiyye ve Eşeruhâ fi Tevcihi'l-Ahkâm en-Nahviyye Hattâ Nihâyeti el-Şarni'r-Râbi 'el-Hicrî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Mustansiriyye Üniversitesi Eğitim Fakültesi, el-İrak: 2015, ss. 114-131.

<sup>442</sup> Temmâm Hassân, *el-Beyân fi Revâi 'i'l-Kur'ân*, I, s. 9.

<sup>443</sup> Temmâm Hassân, *el-Beyân fi Revâi 'i'l-Kur'ân*, I, s. 9; Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 233.

Pek çok karine anlamı ibraz etmek üzere farklı şekillerde işbirliği yapar. Bu işbirliği anlamın açık ve net olduğu yerlerde karinelere birini gereksiz kılabilir.<sup>444</sup>

Uzlaşılan kuralların dışına çıkma olarak bilinen sapmak, ancak iltibastan emin olduğu zaman mümkün olur.<sup>445</sup> Buralarda anlamı ayakta tutacak başka karine devreye girer ve sapmanın doğurduğu karine boşluğunu doldururlar. Bu da bir tür ruhsattır. Bundan dolayı sapmanın olduğu her yerde ruhsat da söz konusudur.

Ruhsatın söz konusu olduğu yerde, bireyin dili kullanmasıyla ilgili ilişkiler ağı devreye girer. Bu ağlar, dil kullanıcılarını kuşatan ve o koşullarda ruhsatlı dil kullanımını mümkün kılan, karşı tarafın kastı anlamasını sağlayan dilbilgisel, anlambilgisel ve edimbilimsel unsurlardır.

Şu ana kadar farklı anlam karinelerinin anlamı ibraz etmek için nasıl işlev görüp işbirliği yaptığını gördük. Şimdi, bazı karinelerin nasıl diğer karinelere ihtiyaç bırakmadığını ve bunun sonucunda dilin kullanımında öngörülen kullanımdan sapıldığını göreceğiz.

### 2.3.1. İrâb Karinesinde Ruhsat

İrâb, anlamın her türlü şüpheden, bulanıklıktan uzak bir şekilde karşı tarafa ulaştırılmasında diğer karineler gibi bir karine olduğu için bu karineye ihtiyaç bırakmayacak başka bir araç bulunduğu bu karine terk edilebilir. Daha önce bahsettiğimiz gibi, dilde aslanan karineler ve lafızlar değil anlamdır.

Her ne kadar bazı Arap dili alimleri “mebni”yi, “gayr-ı munsarif”i ve “mahalli irâb”ı harekeye ihtiyaç olmayan yerler olarak zikretseler de biz bu konuları irâb karinesinin işlevsel olmadığı yerler olarak görmekteyiz. Bu durumlarda anlamı ulaştırmada işlev gören diğer karineler devreye girmektedir. İrâbda ruhsat Arapçada hemen her konuda örneği bulunabilecek bir olgudur.<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup> Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi 'l-Kur'ân*, I, s. 9.

<sup>445</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 132.

<sup>446</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 123.

Aşağıdaki örnekleri<sup>447</sup> incelediğimizde Arapçada irâbın nasıl görmezden gelinebildiğini görebiliriz.

1. خَرَقَ الثَّوْبَ الْمِسْمَارَ<sup>448</sup> "Elbise çiviye deldi.", kastedilen anlam "Çivi elbiseyi deldi."dir. Fakat elbisenin çiviye delemeyeceği bilindiğinden irâb kuralları gereği verilecek anlam olan "Elbise çiviye deldi." değil, "Çivi elbiseyi deldi." şeklinde olur. Irâb kaideleri gereği elbise fail olup çivi mefûldür ve buna göre doğru anlam "Elbise çiviye deldi."dir. Bununla birlikte, kabul edilen, yorumlanan anlam elbisenin mefûl çivinin fail olduğu "Çivi elbiseyi deldi." anlamıdır. Burada anlam belirsizliğine izin verecek bir durum olsaydı böyle bir kullanıma müsaade edilmezdi.<sup>449</sup>

2. جُحِرُ ضَبِّ خَرِبٍ, terkinin anlamı "Harab olmuş kertenkele yuvası"dır. Bu ifadeyi incelediğimizde "haraplık" kertenkelenin sıfatı mı yoksa yuvanın sıfatı mıdır? Irâb açısından bakacak olursak, haraplık kertenkelenin sıfatıdır, fakat anlam açısından bakarsak "harab olma"nın yuvaya ait bir sıfat olması gerekir. Çünkü Arap dilbilimcilerine göre خَرِبٌ (harab olmuş) sıfatı ضَبِّ (kertenkele) için kullanılmayacağından dolayı خَرِبٌ kelimesinin harekesi damme veya kesre olması anlamda değişiklik yapmayacaktır. Burada mefûl anlamı harekesine uymayan bir durum olup, sadece yakınlık (mücâveret) sebebiyle asli olan irâb alameti ihmal edildi.<sup>450</sup>

Diğer taraftan "harab olma"yı kertenkele için mecâzî anlamda kullanılma ihtimali var. Bunu kastedecek bir yazarın herhalde yapacağı ilk şey cümlenin yapısında değişikliğe gitmek veya farklı karinelerle bu anlamı ifade etmeye çalışmaktır veya bağlama göre bir karine ikame etmektir. O halde karine aracılığıyla, bağlama bağlı olarak kelimelere mecâzî anlamlar yüklendiğinde lafızların ilişkileri sözlüksel anlamı vermiş gibi kılacağını<sup>451</sup> söyleyebiliriz.

<sup>447</sup> Temmâm Hassân, *el- Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 234-235.

<sup>448</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, II, s. 61; es-Suyûtî, *Hem'û'l-Hevâmi'*, II, s. 6; Temmâm Hassân, *el- Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 234.

<sup>449</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, II, s. 61.

<sup>450</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 67; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, I, s. 211.

<sup>451</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lügaviyye*, s. 114.



3. <sup>452</sup> إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ "Bunlar (ikisi) kesinlikle sihirbazdır." İfadesinde vezin karinesi, eşdizim karinesi ve sıralama karinesine binaen irâb karinesi göz ardı edilmiştir. Bundan dolayı dil kuralları gereği هذين olması gereken işaret ismi, isim ve haber arasında ses uyumu olması için هذان olarak gelmiştir.<sup>453</sup>

4. <sup>454</sup> ...إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى "Şüphesiz inananlar (müslümanlar) ile Yahudiler, Sabiiler ve Hıristiyanlar..." ayetinde de aynı durum gözlemlenmektedir. Zira atıf harfi olan vâv sayesinde edât karinesi vücuda gelmekte ve anlam karışıklığı ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Fakat ayette وَالصَّابِئُونَ kelimesi dilbilgisi kuralları gereği mansub olmalıydı. Fakat anlamın karışma durumu söz konusu olmadığından irâb karinesi görmezden gelinmiştir.<sup>455</sup>

Bununla birlikte bu durumu farklı anlayan ve bu kullanımı, Allah Sabiileri farklı tutularak semâvi dinlerden olmadığına işarete bulunmuştur,<sup>456</sup> şeklinde yorumlayanlar da olmuştur. Fakat bu bakış açısının önünde cevabı zor bazı sorular vardır. Meselâ, Allah Sabiileri ayırt etmek için böyle bir dilbilgisel kullanıma mı tevessül eder? Zira böyle bir durumu kabul etmemiz durumunda Kur'ân'ı okuyacak insanların çoğu böyle bir çıkarıma asla gitmeyecektir, çünkü bu detaydır ve çıkarımı kolay bir husus olmadığı gibi uzak ihtimalli bir yorumdur. Yine Kur'ân için "açık, net" nitelimesinde bulunan Allah böyle önemli bir mesajı böyle gizli, imalı bir şekilde mi sunar?

İ'nin ismine matuf olan الصابئون kelimesinin neden merfu bırakıldığı sorusunun cevabını vermek için çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kur'ân'da üç yerde<sup>457</sup> إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا şeklinde gelmiş, iki yerde صَابِئُونَ kelimesi mansub bir yerde de merfu bırakılmıştır. Bunun sebebi olarak bir öncekine tabi olduğu açık olduğundan dolayı (tebe'iyet karinesi) irâb karinesine ihtiyaç kalmadığı söylenebilir.<sup>458</sup>

<sup>452</sup> Taha 20/63.

<sup>453</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 252; Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü 'l-Lafziyye*, c. XI/sy. I, s. 54.

<sup>454</sup> el-Maide 5/69.

<sup>455</sup> Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü 'l-Lafziyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 235; Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü 'l-Lafziyye*, c. XI/sy. I, s. 55.

<sup>456</sup> Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü 'l-Lafziyye*, c. XI/sy. I, s. 55.

<sup>457</sup> el-Bakara 2/62; el-Maide 5/69; el-Hac 22/17.

<sup>458</sup> Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü 'l-Lafziyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 235.

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir nokta var. İki ayette irâb karinesine riayet edilmiş, bir yerde edilmemişse bu durum irâbın aslında nahivcilerin üzerinde durduğu kadar Arapça dilbilgisinin merkezinde bir konu olmadığını, anlamın karışma ihtimali olmadığı durumda terk edilebilen bir karine kabul edildiği tezini desteklemektedir. Zira dilde aslanan ve ana gaye manadır, onun aracı olan lafızlar ve karineler değil.

5.

وَلِكِنَّ الْبُرِّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ  
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا  
وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ<sup>459</sup>

"Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır." Ayette وَالْمُوفُونَ lafzının مَنْ آمَنَ'ye matuf olduğu görülmektedir. Ancak asıl mesele ondan da sonra gelen وَالصَّابِرِينَ ifadesinin nereye atfedileceğidir. Anlaşılan o ki, burada anlam açık olduğundan dolayı irâb karinesine ihtiyaç kalmamıştır.<sup>460</sup> Fakat Kur'ân'ın dilbilgisel yönüyle ilgilenen âlimlere baktığımız zaman وَالصَّابِرِينَ kelimesinin ya ذَوِي الْقُرْبَىٰ'ya atfedildiğini ya da övgü ifade etmek üzere takdiri bir fiille nasb edildiğini ifade ederler.<sup>461</sup> Fakat bu âlimlerin hiçbiri bu durumu irâb ruhsatı olarak görmemiştir.<sup>462</sup>

<sup>459</sup> el-Bakara 2/177.

<sup>460</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabîyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 235.

<sup>461</sup> Ebu Zekerîyya Yahya b. Zeyad b. 'Abdullah el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, dzn. İbrahim Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2002, I, s. 78; Ebu 'Ubeyde Ma'mer el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2002, s. 38; en-Nahhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, s. 107; Ebu Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *Müşkilü Î'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, el-İran: Süleymanzade Matbaası, 1816, I, s. 156; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 218; el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğarîbi Î'râbi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Re'fet el-Cemâl, el-İran: Süleymanzade Matbaası, 1816, I, s. 113; el-'Ukberî, *et-Tibyân fî Î'râbi'l-Kur'ân*, el-Kâhire: Şeriketu'l-Kuds, 2008, I, s. 127; Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd v.dğr., Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010, II, s. 10.

<sup>462</sup> Gerçi وَالصَّابِرِينَ lafzını الصَّابِرُونَ okuyan kâriiler de mevcuttur ve bu kıraate göre bu ruhsattan bahsedilemez. Kıraatler için bkz. Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, II, s. 10.

6.

لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ  
وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا<sup>463</sup>

"Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler. O namazı kılanlar, zekatı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz."

Ayet muhaffef لَكِنَّ ile başlar, لَكِنَّ'in ismi olan الرَّاسِخُونَ kelimesi de merfu olunca, artık لَكِنَّ'in amel etmemesi gerekirdi. Çünkü ilk gelen lafız nasbedilmeye laha layıktır. Ancak daha sonra gelen وَالْمُقِيمِينَ lafzının mansub olduğunu görüyoruz. Kur'ân irâbıyla ilgilenen alimlerden bazısı bu durumu klasik irâb tahlilleri ve anlam incelikleriyle açıklamaya çalışmışlar,<sup>464</sup> ancak Ebu 'Ubeyde'nin (ö. 211/826) bu durumu zorlama irâb yorumlamalarına veya anlam inceliklerine tevessül etmeden, "Araplar, söz uzadığı zaman sözü merfûluktan mansûba çevirirler, daha sonra tekrar refe dönerler..."<sup>465</sup> şeklinde açıklaması bu kullanımın irâb karinesine ihtiyaç kalmamasından dolayı<sup>466</sup> olduğu fikrini güçlendirmektedir.

### 2.3.2. Sıralama Karinesinde Ruhsat

Lafzî karinelere olan sıralama, daha önce belirttiğimiz gibi Arap dilinde zorunlu olan ve zorunlu olmayan olarak ikiye ayrılır. Bu zorunluluğu doğuran etkenin de anlamın selameti olduğuna işaret etmiştik. Anlam, sıralama dışındaki karineler sayesinde farklı anlamalara ve belirsizliğe kapı aralamıyorsa sıralamanın bir önemi kalmamakta fiil-fail, mübteda-haber ve cümlenin diğer öğeleri üslup gereği yer değiştirebilmektedir.<sup>467</sup>

<sup>463</sup> en-Nisa 4/162.

<sup>464</sup> en-Nahhâs, *Î râbu'l- Kur'ân*, I, s. 301-302; Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü Î râbi'l- Kur'ân*, I, s. 251; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 577; el-Enbârî, *el-Beyân*, I, s. 239-240; el-'Ukberî, *et-Tibyân fî Î râbi'l- Kur'ân*, I, s. 351.

<sup>465</sup> Ebu 'Ubeyde, *Mecâzu'l- Kur'ân*, s. 24.

<sup>466</sup> Temmâm Hassân, *el-Ârabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 235.

<sup>467</sup> Temmâm Hassân, *el-Ârabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 236 Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü'l-Lafziyye*, c. XI/sy. I, s. 60.

كان عليّ جالسًا "Ali oturuyordu." cümlesinde öğelerin yer değiştirmesi anlam bakımından esaslı bir değişikliğe sebep olmaz. Bununla birlikte vurgu, alay, soru, ünlem vb. sebeplerle cümle öğelerinin sıralamasında değişikliğe gidilebilir.<sup>468</sup> Ancak, daha önce gördüğümüz üzere, كَانَ هَذَا أَخِي "Bu kardeşimdi." cümlesinde böyle bir şey mümkün değildir; çünkü bu cümlede öğelerin yer değiştirmesi maksada aykırı anlamların çıkarımına sebep olabilir. I. cümlede sıralamanın yanı sıra irâb karinesi de var iken, II. cümlede irâb karinesi açık olmadığı için, anlam diğer karinelerin güvencesinde kalmıştır.

Aynı şekilde أُعْطِيتُ عَلِيًّا هَدِيَّةً cümlesindeki sıralama zorunlu olmayıp dilsel kullanım gereği öğelerin sıralamasında değişiklik yapılabilir. Ancak dilbilgisi bakımından aynı olan أُعْطِيتُ عَلِيًّا زَيْنَبَ cümlesinde böyle bir değişiklik mümkün değildir.<sup>469</sup> Çünkü ikinci cümlede her iki öge "verilmeye" ve "almaya" müsaittir. Sıralamada yapılan bir değişiklik sonucunda kimin kime verildiği karışacağından, anlamlar da karışacaktır. Oysa sıralamaya bağlı kalındığında أُعْطِيتُ عَلِيًّا زَيْنَبَ "Zeyneb'i Ali'ye verdim." anlamını ifade edecekken; أُعْطِيتُ زَيْنَبَ عَلِيًّا cümlesi de "Ali'yi Zeyneb'e verdim." anlamında olacaktır.

### 2.3.3. Bağ Karinesinde Ruhsat

Cümlede bağ işlevini gören pek çok öge olmakla birlikte bir karineye dayanarak ihlâl edilen bağ karinesi çoğunlukla zikri geçen bir öğeye atıfta bulunan dönüş zamirinde görülür. Nahivcilere göre sıla cümlesinden ismi mevsule dönen bir zamirin bulunması gerekirken, وَإِذَا رَأَوْكَ إِنِّي تَجِدُونَكَ إِلَّا هُرُؤًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا <sup>470</sup> "Seni gördüklerinde, 'Bu mu Allah'ın elçi gönderdiği!' diye seninle alay ederler." ayetinde ismi mevsulden sonraki sıla cümlesinden önceki isme dönen bir zamir bulunmamaktadır. Bağ karinesiyle ilgili kural dikkate alındığı zaman sıla cümlesi لَا بَعَثَهُ اللَّهُ رَسُولًا <sup>471</sup> şeklinde olması gerekirdi. Ancak vezin, rütbe, birliktelik, mutâbâkât<sup>471</sup>

<sup>468</sup> Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi 'l-Kur'ân*, I, s. 227.

<sup>469</sup> İbn Hâcib, *el-Îzâh fî Şerhi'l-Mufaşşal*, II, s. 60.

<sup>470</sup> el-Furkan 25/41.

<sup>471</sup> Temmâm Hassân, *el-Karâinü 'l-Lafziyye*, c. XI/sy. I, s. 57.

ve bağlam karineleri sayesinde cümle farklı anlamlara imkân vermediğinden bu şekilde kullanımı mümkündür.

وَآتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا <sup>472</sup> "Birinin başka biri adına birşey yapamayacağı günden sakının." ayetinde sıfat cümlesinden يَوْمًا kelimesine bir zamir bulunmama ile birlikte diğer karineler sayesinde anlam bellidir. Bağ karinesi dikkate alınacak olsaydı cümle muhtemelen şöyle olabilirdi: وَآتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي فِيهَا نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا.

#### 2.3.4. Mutâbâkât Karinesinde Ruhsat

Mutâbâkât öğeler arasındaki irâb, kişi, adet, cinsiyet ve belirlilik açısından olduğundan Arap dilinde çoğunlukla fail, haber, hal, sıfat ve mevsullerde<sup>473</sup> bu karinenin askıya alındığı görülür.

وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ <sup>474</sup> "Bunun ardından melekler de destekçidirler." ayetinde melekler çoğul sigasıyla gelmişken bu mübtedanın haberi olan ظَهِيرٌ (destekçi) müfred sigada sunulmuştur. Ayeti farklı şekilde yorumlayanlar olmakla birlikte, burada mutâbâkât karinesinin ihlâli ve dolayısıyla bir ruhsat hali görenler de vardır.<sup>475</sup>

فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ <sup>476</sup> "Daha sonra yeryüzüne ve ona 'İster gönüllü ister gönülsüzce, gelin!' dedi, (Bunun üzerine) 'gönüllü olarak geldik' dediler." Ayetin sonunda dil kuralları çerçevesinde bakıldığında طَائِعِينَ şeklinde kullanılması, çoğulu tesniye ve müzekkeri müennes yerine kullanmak olur. Fakat anlamın karışma ihtimali söz konusu olmadığından böyle bir kullanım mutâbâkâta ruhsat kabul edilir.<sup>477</sup>

<sup>472</sup> el-Bakara 2/48.

<sup>473</sup> Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 126.

<sup>474</sup> et-Tahrim 66/4.

<sup>475</sup> Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü'l-Lafziyye*, c. XI/sy. I, s. 56.

<sup>476</sup> Fussilet 41/11.

<sup>477</sup> Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi 'l-Ķur'ân*, I, s. 236.

### 2.3.5. Eşdizim Karinesinde Ruhsat

Eşdizimin, bir ögenin başka bir ögeyi gerektirmesi veya bir ögenin yanına başka bir ögenin gelememesini öngören dizimsel bir ilişki olduğunu daha önce görmüştük. Cümledeki bir ögenin gerektirdiği başka bir ögenin zikredilmemesi veya bir ögenin yanında bulunmaması gereken ögelerin bulunması bu türdendir. Bundan dolayı Arapçada bir karineye binaen yapılan her hazif eşdizim karinesinin ihlâlidir;<sup>478</sup> ancak anlam karışıklığına sebep vermeyeceği durumlarda eşdizim karinesinin ruhsatı kabul edilir. Muzafın, muzaf ileyhin, mübtedanın, haberin hazfedilmesi de bu ruhsat türündendir.

“*Bize ne müjdeleyici bir peygamber geldi, ne de bir uyarıcı’ demeyesiniz diye...*”<sup>479</sup> ayetinde *من*’in zaid olarak gelişi, iltibasa mahal vermeyeceğinden eşdizim karinesi kabul edilebilir.<sup>480</sup>

### 2.3.6. Edât Karinesinde Ruhsat

Edât anlamın belirlenmesinde, sınırlandırılmasında önemli rol oynarken diğer karineler sayesinde bu karinenin icra ettiği işlev mevcut kalır ancak edât hazfedilebilir. Atıf harfinin hazfedilip onun ifade ettiği anlamı tonlama yardımıyla nidâ harfiyle belirtmek edât karinesinin ruhsatındandır.<sup>481</sup>

“*Dediler ki, Allah'a yemin olsun ki, halâ Yusuf'u sayıklıyorsunuz.*”<sup>482</sup> Bu ayette gramer kuralları gereği *فتى* olumsuzluk harfiyle kullanılmalıydı. Ancak olumsuzluk olmamakla birlikte eşdizim karinesinden anlam belirlenmiş olmaktadır.<sup>483</sup> el-Ferrâ'ya (ö. 207/822) göre cümlede yemin olmasından dolayı olumsuzluk edâtı (ل) hazfedilebilir, aksi takdirde zikredilmesi gerekir.<sup>484</sup> Bu da bir karinenin başka bir karineye ihtiyaç bırakmamasıdır ve bir tür ruhsattır.

<sup>478</sup> Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü 'l-Lafziyye*, c. XI/sy. I, s. 59.

<sup>479</sup> el-Maide 5/19.

<sup>480</sup> Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü 'l-Lafziyye*, c. XI/sy. I, s. 60.

<sup>481</sup> Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü 'l-Lafziyye*, c. XI/sy. I, s. 239.

<sup>482</sup> Yusuf 12/85.

<sup>483</sup> Temmâm Hassân, *el-Ķarâinü 'l-Lafziyye*, c. XI/sy. I, s. 239.

<sup>484</sup> el-Ferrâ, *Me'âni'l-Ķur'ân*, I, s. 364.

### 2.3.7. Tonlama Karinesinde Ruhsat

Anlamın belirlenmesinde en önemli karinelere olan tonlama, özellikle metinde bulunmadığından bunun yerine noktalama işaretleri (virgül, ünlem, soru işareti vb.) kullanılır. Bu sayede anlamın ne olduğu, cümlede neyin kastedildiği anlaşılır.

هل رأيت الولد! cümlesi ile هل رأيت الولد؟ cümlesinin anlam farkı tonlama karinesiyle ortaya çıkar. Anlamı lafzî karinelere hapsedmede en aşırı fikirleri ortaya koyan postyapısalcılar dahi sözün – belli bir bağlamda ve belli bir kişiye yöneltilmiş ifadenin – anlamı metinden çok daha doğru ve kesin bir biçimde yöneltebileceğini ifade etmektedirler.<sup>485</sup> Bu da anlamın algılanacağı en ideal yerin ilk bağlam olan sözün irad edildiği makam olduğunu doğrular.

---

<sup>485</sup> Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 207.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İLTİBAS TÜRLERİ

Birinci bölümde dil kullanıcısının anlamı garanti altına almak için çeşitli dilsel, durumsal ve bağlamsal karineleri nasıl etkin kıldığını ve bu vesileyle anlamlar arasından kastedilenin nasıl ayırt edildiğini örneklerle sunmaya çalıştık. Fakat anlam kurallarla zapt edilemeyecek kadar kaygan, esnek ve değişime açık olabildiği gibi büyük oranda bağlama bağlı olduğundan hiçbir dil anlam karışıklığından ve dilsel belirsizlikten tam ve kesin olarak kurtulamaz. Bu bölümde Arapçada yapısal işlev çokluğundan kaynaklanan anlam belirsizliğini farklı başlıklar altında ele almaya çalışacağız.

Şüphesiz bu iltibas türleri Arapçadaki bütün belirsizlikleri kapsamadığı gibi burada yer verdiğimiz iltibas türleri sıkça rastlanan ve öngörülebilir belirsizlikler olup, iltibasla ilgili çalışmalarda ve diğer kaynaklarda tespit edebildiğimiz belirsizlik türleriyle sınırlıdır.

Her dilin de bir sistemi vardır. Dilin kullanım gayesi olan iletişim veya bildirişim, dile ait sistemden ya da dilin kullandığı kodlardan kopmadığımız zaman gerçekleşir. Dilin, üzerinde uzlaşılan kurallarını bilmemek veya bildiği halde dikkate almamak, o dilde iletişimi gerçekleştiremeyeceğimiz anlamına gelir. Dil bir çeşit şifreleme (kodlama) ve deşifre etme (çözme, dekode etme) işidir. Duygu, düşünce, amaç veya söylemeye layık gördüğümüz her şeyi alıcının deşifre edeceğini varsayarak harfler veya işaretler temelinde dilin sistemine uygun bir şekilde kodlarız. Muhatap da bu kodları deşifre eder ve mesajı anlar. Dilbilgisi, anlambilgisi, sözlükbilgisi ve edimbilgisi bu şifreleme ve deşifre etme işlemlerinin kurallarını oluşturur. Bu kurallara baştan uymamak zaten sisteme aykırı bir durum olduğu için bunu iltibas kabul etmemiz söz konusu değildir. Çünkü iltibas, daha önce bahsettiğimiz gibi dilin yerleşik kuralları çerçevesinde farklı anlamalara sebep olması durumudur. Bundan dolayı dilin kabul edilmiş kurallarına aykırı gelen durumları burada dikkate almayacağız.



Arapçada irâb karinesi diğer bütün karinelere baskın gelmiş, dil kitaplarında irâb karinesine verilen ağırlık diğer karinelere verilmemiştir. Klasik dönem Arapça âlimleri sözün oluşum merhalesini atlayıp doğrudan sözü yapı seviyesinde incelemişler, anlamdan yapıya değil, yapıdan anlama gitmişlerdir ve bunun sonucunda yapıyı asıl, anlamı fer' görmüşlerdir.<sup>486</sup> Oysa olması gereken anlamın asıl, yapının fer' olmasıydı.<sup>487</sup> Nahve ve irâba odaklanmayan; yapıyı değil yapının gayesini; aracı değil amacı esas alan erken dönem çalışmaları da olmuştur. 'Abdulkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *Delâilü'l-İ'câz* adlı eseri bu türden eserler arasında sayılabilir. el-Cürcânî, lafızların amaç değil araç olduğunu, harflerin yan yana dizilmesinin fesahat olmadığını belirtmiştir.<sup>488</sup>

Arapça yazılmış bir metni okuyabilmek, metnin konusuyla ilgili altyapı, farklı seviyede metinlere aşinalık, kelime bilgisi, her kelimenin dildeki yazım, ses, sarf, yapı ve gönderim bilgisi yanında üslupla ilgili bilgi sahibi olmayı gerektirir.<sup>489</sup> Anlamları tespit etmek ve bu anlamlardan kastedileni kastedilmeyenden ayırt edebilmek için burada zikredilen edinimler büyük önem arz eder.

İltibasın dilbilgisel hata olmadığını daha önce belirtmiştik. Ancak dilbilgisel çerçevede açıklayacak olursak, iltibas, dilsel yapının aynı öğeleri arasında birden fazla ve farklı dilbilgisel bağlarla irtibat kurabilmesine olanak veren durumdur. Dil kuralları da her toplumda temel amacı "anlam berlisizliğinden sakınma" olan esastan yola çıkar.<sup>490</sup>

Şimdi farklı seviyelerde meydana gelen iltibasın hangi dilsel kullanımlarda gerçekleştiğine dair bazı örnekler verelim.

### 3.1. SESE DAYALI İLTİBAS

Ses dilsel mesajın iletiminde kullanılan en uygun ve yaygın kanaldır. Konuştuktan sonra ortadan kalkması, pek çok fiziksel engeli (duvar, mesafe vb.)

---

<sup>486</sup> Hamîde, *Nizâmu'l-İrtibât*, s. 70.

<sup>487</sup> Hamîde, *Nizâmu'l-İrtibât*, s. 69.

<sup>488</sup> 'Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 380, 385.

<sup>489</sup> ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs*, s. 128.

<sup>490</sup> Hamîde, *Nizâmu'l-İrtibât*, s. 72.

aşabilmesi, insana verilen doğuştan yetiyle kolayca kullanılabilir olması gibi özellikleriyle en tasarruflu, partik ve uygun araçtır.

Pratikteki işlevselliği yanında anlamın ulaştırılmasındaki etkin rolü de sesi çok değerli kılar. Çünkü anlamın sestem yazıya inişi anlamı ifade eden yardımcı unsurları dışarda bırakmaktadır. Nitekim Hz. İbrahim (a.s.)'ın فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي dedi." ayetinde Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre aslında Hz. İbrahim'in هذا رَبِّي "İşte Rabbim" ifadesi inkâr anlamındaydı.<sup>492</sup> Yani Hz. İbrahim bu sözü söylerken soru kalıbında sormuş fakat kastettiği inkârdı. Söz yazıya inince kastı sorudan ayırt eden vurgu, tonlama karinesi kayboldu ve bunun sonucunda inkâr anlamı dilbilgisel karinelere bağlı olarak soru anlamına dönüştü.

Ses anlamın izharında bu kadar büyük rol oynamakla birlikte, bazı durumlarda ses bile anlamın ayırt edilmesinde yazıdan daha yetersiz kalabilir. Meselâ جاء مُعَلِّمُوا المدرسة "Okulun öğretmenleri geldi." cümlesini duyan biri, telaffuz edenin موا noktasındaki vurgu ve tonlamasındaki bir eksikliğe bağlı olarak bir öğretmen mi birden fazla öğretmen mi geldi ayırt edemeyebilir. Çünkü ses bazında معلم المدرسة ile معلمي المدرسة arasında fark yoktur. Bu sessel bir benzeşme olup Arap dilinde bununla ilgili pek çok örnek mevcuttur.

Bir başka örnek: طَارِدُونِي örneğindedir. Çünkü bu cümleyi ses olarak ele aldığımızda iki farklı ihtimal gözükecektir. "Önümde uçtu" طَارِدُونِي ve "Beni kovaladılar."

Bir başka örnek olarak جاءك محمد cümlesini ses yönüyle ele alalım. Bu cümlede vakıf halinde son harfin sakin telaffuz edileceği dikkate alınır, bağlam ve hal karinesinin yeterli olmaması durumunda iki farklı anlam ortaya çıkacaktır:

Birincisi, جاءك محمد "Sana Muhammed geldi." olacak iken;

İkincisi, جاءك محمد "Muhammed gibi geldi" olacaktır.

<sup>491</sup> el-Enam 6/76.

<sup>492</sup> Ebu 'Abdullah Fahreddin Muhammed b. 'Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrül-Kebîr = Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, XIII, s. 52.

493 وَيَكَاَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ "Vay, kafirler nasıl da hidâyet bulmaz." ayeti el-Halîl ve Sîbeveyh'e göre وَيَكَاَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ şeklinde yazılmalıdır.<sup>494</sup> Onlara göre Kur'ân'ın sestem yazıya dönüştürüldüğü sırada ses öğelerinin doğru bir şekilde ayrıştırılmamasından kaynaklanan bir hata olmuştur.

495 وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ "Senin İsrailoğullarını köleleştirmen başıma kaktığın bir nimet(midir?)tir." Bu ayette inkârî bir soru olma<sup>496</sup> ihtimali yüksek görünmektedir; buna göre Hz. Musa (a.s.) Firavun'un İsrailoğullarını köleleştirmesini nimet göstermeye çalışmasına karşı çıkıyor. Bunun yanında Hz. Musa (a.s.)'ın beni bırakıp da İsrailoğullarını köle edinmen bana bir nimettir, şeklindeki yorum da kabul edilen yorumlardandır.<sup>497</sup>

Yine el-Müseyyeb b. 'Als'ın (ö. 575) şu beytinde aynı durumu görürüz.

وَعَلَّتْ بِهِمْ سَجْحَاءُ جَارِيَةٌ تَهْوِي بِهِمْ فِي لُجَّةِ الْبَحْرِ  
(el-Kâmil)

"Güzel bir kız onların aklını aldı da onları denizin derinliklerine yuvarladı."

Bu beytin başında bulunan vâv harfi atıf harfi olabileceği gibi وغل kökünden fiilin aslında da olabilir. Vâv atıf olursa fiil mastarı غليان olan "kaynamak, coşmak" anlamına gelir; fiilin kökünden olursa, mastarı وُغُول olup "bir şeye dalmak, girmek." anlamına gelir.<sup>498</sup>

499 فَلَا يَخْرُكُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ "(Ey Muhammed!) Artık onların sözü seni üzmesin. Çünkü biz onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da biliyoruz." ayetinde "إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ" kısmı, her ne kadar diğer karineler dikkate alındığında zayıf kalsa da قولهم sözünü açıklıyor olma ihtimali dilsel çerçevede mümkündür.<sup>500</sup> Bu durumda "Biz onların gizlediklerini de açığa

<sup>493</sup> el-Kasas 28/82.

<sup>494</sup> İbn Cinnî, *el-Haşîiş*, III, s. 166.

<sup>495</sup> eş-Şuara 26/22.

<sup>496</sup> en-Nahhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 288; el-Matûridî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, VIII, s. 98.

<sup>497</sup> el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, s. 175; en-Nahhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, s. 289.

<sup>498</sup> Mehdî Es'at 'Arâr, *Zâhiretü'l-Lebs fi'l-'Arabiyye, Cedelü't-Tevâşul ve't-Tefâşul*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2006, s. 92.

<sup>499</sup> Yasîn 36/76.

<sup>500</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 20.

vurduklarını da biliyoruz” onlara ait bir söz gibi anlaşılabilir. Bu anlam diğer karinelerle elenebilse de dilbilgisel olarak geçerli ve mümkün bir anlamdır.

Sesle ilgili anlam karışıklıkları diğerlerine göre çok daha az ve zayıf olmaktadır. Çünkü ses vurgu ve tonlamanın yanında bağlamı da gerekli kılacağı için anlam ihtimallerinden hangisinin maksad olduğunu ayırt etmek çok daha kolay olacaktır. Fakat yine de bunun anlam ihtimallerine açık olan bir konu olduğuna burada işaret etmek gerekir.<sup>501</sup>

### 3.2. SARFLA İLGİLİ İLTİBAS

İbn ‘Usfûr’a (ö. 669/1270) göre, sarf ilmi diğer Arapça ilimlerine öncelenmelidir, çünkü bu ilim, kelimeyi, yapıdan soyutlanmış bir şekilde, müstakil olarak ele alır.<sup>502</sup> Her ne kadar dili konuşanlar dil üzerinde uzlaşırken veya dili geliştirirken kelimeyi yapıdan soyutlayan bu metodu takip etmediyseler de, sözün bütününe meydana getiren öğelerin tekil haldeki bilgisi bütünün içinde işlevlerini kavramada katkı sağlayacaktır.

Arap dili açısından, kelimedeki meydana gelen değişikliklerden bazısı anlamla ilgili iken bazısı anlamla irtibatlı değildir.<sup>503</sup> Anlama dair olan değişimler ayrımsal değerleri teşkil ederken, anlama dair olmayan değişimler de telaffuz kolaylığı (siklet, taazzür), güzellik gibi salt sesle ilgili sebeplere dayanır.

#### 3.2.1. Sıfat, İsim ve Mastarın Benzeşmesi

Sözcüklerin anlamlarında ve işlevlerindeki değişiklik dilin özünde var olan sürekli değişimin en bariz alâmetidir. Bir sözcük sıfat veya isim; mastar veya isim; mastar veya sıfat olarak kullanılabilen olup bu geçişlilik, karine yokluğunda anlam karışmasına sebep olmaktadır.

---

<sup>501</sup> Her ne kadar gerçekleşmesi zayıf olsa da konuyla ilgili Kemal ez-Zeytûnî pek çok örneği ve bu örneklerin kombinasyonlarını sunmuştur. Ayrıntılar için bkz. ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs*, ss. 197-205.

<sup>502</sup> İbn ‘Usfûr, *el-Mumtî ‘ul-Kebîr fi't-Taşrîf*, thk. Fahreddin Kabave, Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996, s. 33.

<sup>503</sup> Ebu Hayyân, *İrtişâfü'd-Darab*, I, s. 22.

Meselâ *إمام* sözcüğü Arapçada sıfat olarak önder, lider; isim olarak da cemaate imamlık yapan kişi anlamını ifade eder. Bu durumda *مَحْمَدٌ إِمَامٌ مُّمْتَنَزٌ* cümlesinin iki farklı anlamı olmaktadır. Birincisi, "Muhammed çok iyi bir imamdır."; ikincisi de "Muhammed çok iyi bir liderdir." Başka bir karine olmadığı zaman, bu cümleyle kastedilen imamlık mı yoksa liderlik mi belli değildir.

Yine *بِر* kelimesinin duruşta son harfinin sakin okunacağı dikkate alınırsa veya – Arap dilinde çoğunlukla olduğu gibi – harekesiz bir metinde ortaya çıkması durumunda dört farklı işlevi olacaktır:

Bir fiil olarak "iyi oldu", "iyi davrandı" anlamına gelmesi,

Mastar olarak "iyi olmak", "iyi davranmak" anlamına gelmesi,

Sıfat olarak "iyi" anlamına gelmesi,

İsim olarak "yeryüzü" anlamına gelmesi şeklinde farklı anlamlar ifade edecektir.

Bu farklı kullanımlarda isim, sıfat, mastar ve fiil benzeşmekte ve diğer karinelerin yokluğunda bu benzeşme iltibasa sebep olmaktadır.

*هَذَا رِبَاطٌ جَيِّدٌ* cümlesini ele aldığımızda bu cümledeki *رِبَاطٌ* sözcüğü hem isim hem de mastar olabilmektedir.<sup>504</sup> İsim kabul edersek cümlenin anlamı "Bu kuvvetli bir ip." olurken; mastar kabul edersek anlamı, "Bu çok iyi bir yer tutma/savunma." olur.

*لَيْسَ لِهَذِهِ الْمُعْضِلَةِ كَاشِفَةٌ* cümlesinin iki farklı anlam ihtimali vardır. Çünkü *كاشفة* sözcüğü hem mastar hem de sıfat olmaya uygundur.<sup>505</sup> *كاشفة* mastar kabul edilmesi durumunda cümle "Bu problemin çözümü yok." anlamına gelirken; *كاشفة* sıfat kabul edilirse, cümlenin anlamı "Bu problemin çözeni yok." anlamına gelecektir.

Aynı durum, *وَلَا تَرَآلُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ*<sup>506</sup> "Onların daima bir hainliğini görürsün" ayetinde de geçerlidir. Çünkü *خائنة* kelimesi "hain" anlamında sıfat olabileceği gibi, "ihamet" anlamında mastar da olabilir.<sup>507</sup>

<sup>504</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, رِبَط, mad., V, s. 302.

<sup>505</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, رِبَط, mad., IX, s. 300.

<sup>506</sup> el-Maide 5/13.

<sup>507</sup> Ebu 'Ubeyde, *Mecâzu'l- Kur'ân*, s. 70; el-Enbârî, *el-Beyân*, I, s. 90.

Arap dilinde ortak kullanımlar bunlarla sınırlı olmayıp, isim türlerinden sıfatı müşebbehe, ismi zaman, ismi mekân, ismi fail ve ismi mefûl arasında geçişler ve birinin diğerinin yerine kullanıldığı durumlar çoktur.

Meselâ, مَا لَهُ مَعْقُولٌ sözü Araplar arasında "Aklı yok." anlamında kullanılır ve bu cümledeki مَعْقُولٌ aslında isim olan عَقْلٌ yerine kullanılmıştır.<sup>508</sup> Yine Kur'ân'da حَجَابًا مَسْتَوْرًا<sup>509</sup> ayetinde مستورا lafzı ismi mefûl şeklinde gelmiş ancak ismi fail – سَاتِرٌ – anlamını ifade eder.<sup>510</sup>

### 3.2.2. Sözcüklerin Anlam Zenginliği

Klasik metinlerde karşımıza çıkan bir sözcüğü Arapça sözlüklerde aradığımız zaman o kelimeye dair çok sayıda anlam bulmak mümkündür. Dağılımı çok fazla olmayan bir fiili örnek verecek olursak, طَرَقَ fiilinin sadece sülâsiden kullanımı için İbn Manzûr (ö. 711/1311) sözlüğünde 11 farklı anlam sıralamıştır.<sup>511</sup> Bu sadece fiil ve sülâsi babdaki anlam farklılıkları olduğuna göre bu köke ait isimlerin ve farklı baktan fiillerin anlam farklılıkları tahminen 40'a yakındır. Anlamların çoğalması, Arap dilinde olmayan farklı ve yeni anlam ifade ettiği manasına gelmemektedir; bu durum çoğunlukla eşanlamlılığı ve eşsesliliği (müşterek lafız) çoğaltmasıyla sonuçlanmaktadır. Yani طَرَقَ sözcüğü, başka pek çok kelimeyle ses ve anlam bakımından ortaklık (iştirak) ilişkisine girmekte böylece anlamların karışmasını kolaylaştırmaktadır.

Bir bedevinin hayatında olduğu gibi her ayrıntı için bir sözcük kullanmak günümüz insanı için çok daha zorlaşmıştır; çünkü bedevinin hayatında var olan detaylar çok fazla olmadığı gibi, sade bir hayat yaşamamanın verdiği avantajla her bir detay için farklı kelime kullanması onu çok fazla yormamış olsa gerektir. Oysa

<sup>508</sup> 'Arâr, *Zâhîretü'l-Lebs*, s. 120.

<sup>509</sup> el-İsra 17/45.

<sup>510</sup> İbn Fâris, *eş-Şahîbî*, s. 237; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, s. 644.

<sup>511</sup> Bu anlamlar; 1- Fal bakmak. 2- Vurmak, dokunmak. 3- Yün vb. dokumak, kaldırmak. 4- Göl vb. durgun suda küçük abdest görmek. 5- Deve ve hayvan için döllemek, insan için hamile bırakmak. 6- Evlenmek. 7- Gece vakti (birinin evine) gelmek. 8- Zayıflamak, güçsüz kalmak, gevşemek. 9- Üst üste koymak, giyinmek. 10- Çocuğun/yavrunun annenin rahminde sıkışması. 11- Hayvanın kulağına işaret koymak. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, طَرَقَ mad., X, ss. 215-225.

günümüzde bireyi meşgul eden o kadar fazla ayrıntı ve bu ayrıntıların her biri için o kadar fazla sözcük var ki günümüz dünyasında yaşayan bireyin bütün sözcüklere ve kullanımlara hâkim olması çok zordur.

Arap dilinde fiiller zıt anlamları da içinde alacak geniş kullanım çeşitliliğine sahiptir. Bu durum karinelerin anlamı belirlemesini zorlaştırmaktadır; çünkü elenecek anlam ihtimalleri fazlalaşmaktadır. Meselâ; *وَإِغْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ*; <sup>512</sup>“Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et.” ayetinde يقين kelimesi farklı anlamlamalara muhtemeldir. Nitekim müfessirlerin bir kısmı bu kelimeyi “ölüm” şeklinde anlarken, bazıları “kesin bilgi” veya “zafer” şeklinde anlayabilmiştir.<sup>513</sup>

جَاءَ الرَّجُلُ قَوْمَهُ فَأَضَلَّهُمْ. Bu örnekte أَضَلَ fiiline bağlı olarak iki farklı anlam ortaya çıkacaktır. Birincisi, "Adam kendi kavmine geldi ve onları saptırdı.", ikincisi, "Adam kendi kavmine geldi ve onları sapkın buldu." Bu anlam ihtimallerinin sebebi أَضَلَ fiilinin hem "sapkın halde bulmak", hem de "saptırmak" şeklindeki çokanlamlılıktan kaynaklanmaktadır.<sup>514</sup>

Bu tür örnekler Arapçada çok olup biz konuyu ortaya koyacak bu kadar örnekle yetinmeyi yeğliyoruz.

### 3.2.3. Vezin Ortaklığı

Vezin her ne kadar dil için bir tasvir metodu olarak dile sokulduysa da daha sonra bu tasvir metodu Arap dili araştırmalarının merkezine oturmuştur. Bunun dil araştırmaları için özellikle de dil üzerine yapılan anlambilimsel araştırmalar için sağlıklı bir yöntem olduğunu düşünmesek de burada vezni işlevsel bir öge olarak değil, tasviri bir unsur olarak kullanacağız. Çünkü bir vezin hakkında ne kadar inceleme yapılırsa yapılsın, dil kullanıcısı açısından bir vezni diğerinden ayırt edecek temel unsur anlamdır.<sup>515</sup>

<sup>512</sup> el-Hicr 15/99.

<sup>513</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 567; Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, V, ss. 455-456.

<sup>514</sup> ‘Arâr, *Zâhîretü'l-Lebs*, s. 112.

<sup>515</sup> ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs*, s. 217.

Arap dili, üzerinde uzlaşılan yazının doğal sonucu olarak, her ne kadar suni olsalar da şekilsel benzerliklerden yola çıkarak vezinler üzerine inşa edilmiş bir dil kabul edilir ve bu vezinlere bağlam dışında yüklenen anlamlar vardır. فاعل veznine faillik anlamının verilmesi bu türdendir. Bu vezinler çok fazla olmakla birlikte kullanımda bazı vezinler ortaklaşmakta ve bir vezin farklı dilbilgisel işlevler için kullanılabilir. Örneğin فَعِيل vezni isim (فَضِيْب, parmaklık), fail anlamında sıfat (كَرِيْم, cömert), mefûl anlamında sıfat (مَرِيض, hasta) ve mastar (صَهِيْل, atın kişnemesi) olabilmektedir.<sup>516</sup> Böylelikle vezin ortaklığı farklı anlamların aynı vezinde (şekilde) temsil ediliyor olmasına sebep olmaktadır.

القاعة لا قِيَام في القاعة cümlesi "Salonda ayakta durulmaz!", "Salonda ayakta duranlar yok." anlamlarının ikisini ifade eder ve belli bir bağlamda diğer karineler bu anlamlardan birini belirlemezse iltibas durumuyla karşı karşıya kalırız. Bunun sebebi قائم ismi failinin çoğuluyla قَام fiilinin mastarı arasındaki şekilsel benzerliktir. Bu şekilsel benzerliğe vezin ortaklığı adı verilmektedir.

Vezin ortaklığı isim ve sıfatlarda olduğu gibi; isim, sıfat ve diğer çekimlenmiş öğeler arasında da görülür. Meselâ, اَنَا أَكِيْلُهُ cümlesinde أَكِيْل hem أَكَل fiilinin mefûl anlamındaki sıfatı yani yenen (مَأْكُوْل) anlamında hem de كَال fiilinin muzari tekil mütekellim kipidir. Bu durumda cümlenin anlamı "Ben onu tartarım." ile "O beni yiyecek" anlamları arasında gidip gelir.

Bunun yanında Arap dilinde bazı fiillerin ismi faili ve ismi mefûlü, مُخْتَار; ismi mefûl ile mimli mastarı, مُشْتَرَك; ismi zamanı ve ismi mekanı, مُنْطَلَق; mütekellim yâ'sına izafe edilmiş nakıs fiilden türemiş ismi failin tekili, tesniyesi ve cemi müzekker salimi, فَاضِي; başka bir kelimeye izafe olmuş nakıs fiilin müfred failiyle cemi müzekker salimi, مَرَزْتُ بِمُجْرِي الْخَيْل (At koşturana/koşturanlara uğradım.); üç harften fazla olan bazı kelimelerin ismi tasğirinde (مُخْرَج, مُخْرَج kelimeleri مُخْرِج) vezin ortaklığından kaynaklanan anlam çoğalması görülebilir.<sup>517</sup>

<sup>516</sup> İmîl Bedî' Ya'kûb, *Mu'cemu'l-el-Evzân eş-Şarfiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2004, s. 217.

<sup>517</sup> Daha fazla ayrıntı ve örnek için bkz. ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs*, ss. 155-253.



Vezin ortaklığının görüldüğü bir diğer durum müfred-çoğul kelimelerin ortak vezinde olması; فُلُك (gemi/ler); دِلَاص (parlak/lar); هِجَان (beyaz deve/ler); قُرَاء (okuyucu/lar) örneklerinde olduğu gibi.<sup>518</sup>

Pekçok fiil vezni başka fiil vezinleriyle ortaktır. Örneğin; اِفْعَال babı ve sülâsi babların meçhul fiili, جَرَى → أُجْرِي; أُجْرِي → أُجْرِي. اِفْعَال babının ilk harfi olan tâ'nın hazfedildiği durumlarda مُفَاعَلَة babıyla karışması bu tür belirsizliktendir. اِنْتَابًا تَنَازَعًا cümlesindeki fiiller مُفَاعَلَة babından olma ihtimalleri olduğu gibi, تَفَاعُل babından da olabilirler. Çünkü Araplar peş peşe gelen aynı harflerden birini hazfetmek suretiyle dilde kolaylığa giderler.<sup>519</sup>

520 لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ "Bugün Allah'ın rahmet ettikleri hariç, onun azabından korunacak hiç kimse yoktur." Bu ayette عَاصِم ismi fail kalıbında olup ismi fail anlamında yani "Bugün Allah'ın azabından Allah'ın rahmet ettikleri hariç hiçbir koruyucu koruyamaz." anlamında olabildiği gibi yukarıda verdiğimiz anlamda yani مَعْصُوم "korunmuş" anlamında da olabilir. Yine عَاصِم ismi fail anlamını koruyarak, "Bugün Rahman olan dışında Allah'ın azabından koruyan yoktur." şeklinde de anlaşılabilir.<sup>521</sup>

Ecvef fiil ile orta harfi hemzeli (mehmuz) fiillerin ismi faillerindeki benzeşme yine bu türdendir. سَأَلَ ismi faili harici bir karine yoksa سَأَلَ'den mi yoksa سَأَلَ'den mi türedi anlaşılabilir; çünkü her iki fiilin ismi faili bu şekilde gelir. Bazı araştırmacılar yaptıkları araştırmaya göre bu şekilde 90 tür benzeşme olduğunu keşfetmişlerdir.<sup>522</sup>

Vezin ortaklığından kaynaklanan daha pek çok iltibas örneği vardır. Biz tezimizde daha çok ana noktaları ortaya koyma amacını güttüğümüzden dolayı anlam karışmasının vücut bulduğu bütün noktalara işaret etmeye çalışmıyoruz, böyle bir amaç zaten tezimizin sınırlarını aşmaktadır.<sup>523</sup>

<sup>518</sup> es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l- 'Arabiyye*, s. 71.

<sup>519</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l- Kıraât ve'l- İzâh 'anh*, thk. 'Ali en-Necdî Nâsîf – 'Abdulhalîm en-Neccâr – 'Abdulfettah İsmâîl Şîblî, İstanbul: Dâru Sezgîn, 1986, II, s. 111.

<sup>520</sup> Hud 11/43.

<sup>521</sup> Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, V, s. 227.

<sup>522</sup> ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs*, s. 161.

<sup>523</sup> Vezin ortaklığından kaynaklanan daha fazla iltibas örneği için bkz. ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs*, ss. 160-253.

Kelimedede aynı anda birden çok ihtimalin – vezin ortaklığının – olması belirsizliğin ana sebeplerindendir. Bu durumun görüldüğü bazı örnekleri aşağıda ele aldık.

Bazen kelimenin kökünün takdir edilmesine göre anlam çoğalması görülebilir.

عَرَفَنِي فَإِنَّهُ لَمْ (يخف) عَلَيَّ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِكَ.

Bu ifadede يخف kelimesi acaba لَمْ يُخَفْ olup kökü خَوْف olan kelime midir? Bu durumda anlamı "Bana senin durumundan korkulacak bir şey olmadığını öğretti." olur. Yoksa bir başka ihtimal olan خَفَاء kökünden olup ve لَمْ يُخَفْ olması mıdır? Bu durumda anlamı "Bana, senin durumunla ilgili gizli bir şey kalmadığını öğretti." olur. Görüldüğü üzere hareketlerde çok küçük bir değişiklik, anlamda büyük bir farklılık meydana getirmekte, cümle bir anlamdan bambaşka bir anlama dönüşmektedir.

Bazı durumlarda kelime türünün belli olmamasından dolayı iltibas ortaya çıkar. Kelimenin isim, fiil, mastar, zarf vb. kelime gruplarından hangisine ait olduğu anlaşılamaz.

Örnek: "Haberin bizzat görmek gibi olmadığını söyleyen doğru söyledi." إنَّمَا (صدق) قول القائل ليس الخبر كالعيان.

Bu ifadede صدق'nin fiil olarak mı yoksa mastar olarak mı okunacağı karışmaktadır. Çünkü bu vezin her ikisi için ortaktır.<sup>524</sup> Her ne kadar bu cümledeki durum okuyucuya ait yeterlilikle ilgili olup çözümsüz değilse de Arap dilinin barındırdığı farklı ihtimallerin aynı anda ortaya çıkmasından dolayı yazının okuyucunun işini zorlaştırdığını söyleyebiliriz.

Bazen kelimedeki asıl ve zaid harfin tespitine bağlı olarak iltibas ortaya çıkar. Kelimedede zaid harfin olup olmadığını kestirmek bazen yeterliliği aşan bir bilgiyi gerektirebilir. Meselâ, فعل، فَعَل، فَعَلَ (sülâsi mücerred) fiilleri muzari kiplerinde hareke ve şedde olmaksızın ayırt edilemeyecek ve karışacaktır.

<sup>524</sup> Ya'kûb, *Mu'cemu'l-el-Evzân eş-Şarfîyye*, s. 121.

Mezid fiillerde ismi faili ismi mefûlden ayırt etmek vezin kaynaklı iltibasın sebeplerindendir. Mezid fiillerin hepsinde ismi fail ile ismi mefûlü ayırt eden sondan bir önceki harfin harekesidir. Metinler harekesiz olduğu için bazı durumlarda okuyucunun zihni kelimenin failliği ve mefûllüğü arasında gidip gelmekte ve okuyucu açısından anlamda bir belirsizlik olmaktadır.

"Kral, Birzeveyh'e onu seçeceğini ve vezir yapacağını (bildiren) mektup yazılmasını emretti." أمر الملك بالكتابة إلى برزويه أنه (مفضل) ومثّخذه وزيرًا.

Bu örneği ele aldığımızda parantez içindeki kelimenin ismi fail mi yoksa ismi mefûl mu olduğu<sup>525</sup> okuyucunun zihninde gidip gelecektir. Bu ifadeyi doğru bir şekilde çözümlenmede dile hâkimiyet ve dile aşinalık büyük bir oranda etkili olmakla birlikte bu ifade ilk başta okuyucunun zihninde bir belirsizliğe sebep olacaktır.

Bazen fiilin failini tespit edememek iltibasın sebebi olabilir. Fiilin harekesi olmadığından bazen fiilin zamirinin kime döndüğü belli olmaz. Özellikle فعلت vezninde gelen fiillerde bu durum daha sık görülmektedir.

فعلت ذلك لأريك حقيقة قوم (كنت) أمس مثلهم (فنجوت).

Bu cümledeki belirsizliği bertaraf etmek için ek karinelere ihtiyaç var. Zira bu haliyle bu cümle iki şekilde anlaşılabilir:

Bunu, onlar gibi olup da daha sonra kurtulduğum bir topluluğun nasıl olduğunu göstermek için yaptım.

Bunu, onlar gibi olup da daha sonra kurtulduğun bir topluluğun nasıl olduğunu göstermek için yaptım.

Bazı durumlarda cümlede gerçek failin zikredilip zikredilmediği belli olmaz. Bu durumda fail (gerçek özne) ile naibi fail (sözde özne) karışır ve bu dilbilgisel işlev karışıklığına binaen anlam ihtimalleri de çoğalır.

قلت له: يا سيدي، ظننت أني ممن (يشاور) في هذا.

<sup>525</sup> Vezin ortaklığı için bkz. Eymen Emîn el-Ganî, *eş-Şarfu'l-Kâfi*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010, s. 143.

Bu cümlede fiilin malum mu yoksa meçhul kipinde mi çekildiğini anlamak için var olan karineler yetmemektedir. Bunu bilmek için ek karinelere ihtiyaç vardır. Aksi halde okuyucunun zihni iki anlam arasında gidip gelecektir.<sup>526</sup>

Ona dedim ki: Efendim, sandım ki ben bu konuda istişare edileceklerdenim.

Ona dedim ki: Efendim, sandım ki ben bu konuda istişare edeceklerdenim.

### 3.3. DİLSEL YAPIYA DAYALI İLTİBAS

Terkip, dilin dilbilgisel somut yönünü ifade eder ve anlamın garanti altına alınmasını sağlayan, anlamı taşıyan, sınırlayan ve belirleyen öğelerin birlikte meydana getirdiği düzlemdir. Bu düzlemde meydana gelen anlam çoğalması veya karışması ihtimallerini incelediğimizde, Arapçada başlıca şu noktalarda terkiбі (yapısal) belirsizliklerin ortaya çıktığını görürüz.

#### 3.3.1. Zamirin Mercii

Zamirler (adıllar) isimlerin yerine kullanılır ve her türlü somut nesnelere yanında soyut hususlar için de kullanılabilmesi bakımından ortaktırlar. Zamirin hangi isme döneceği problemi Arap dilinde sıkça rastlanan bir durumdur. Bunun pekçok örneği olmakla birlikte birkaç örnekle yetineceğiz.

نَصَحْتُ لِأُخْتِي أَنْ تَبْقَى مَعَ أُمِّي لِأَنَّهَا مَرِيضَةٌ "Kız kardeşime annemle kalmasını söyledim, çünkü o hasta." Görüldüğü üzere cümlenin Türkçesinde dahi belirsizlik meydana gelmiştir, bunun sebebi "çünkü o" – لِأَنَّهَا – derken, "o" zamirinin kız kardeşe mi anneye mi işaret ettiğinin belli olmamasıdır.

إِلَيْهِ يَضَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ<sup>527</sup> "Güzel sözler ancak ona yükselir. Salih ameli de güzel sözler yükseltir." ayetinde يرفعه kelimesindeki hû zamiri hem كَلِمَ, hem de الْعَمَلُ الصَّالِحُ ismine dönebilir. Bu durumda anlam da doğal olarak değişecektir. Yukarıda ayetle birlikte verdiğimiz meale göre zamir العمل الصالح (salih

<sup>526</sup> Benzer örnekler için bkz. 'Arâr, *Zâhîretü'l-Labs*, ss. 113-121; ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs*, ss. 160-253.

<sup>527</sup> Fatır 35/10.

amel)'e dönmektedir. Eğer zamirin كَلِم (söz)'e döndüğünü kabul edersek bu durumda meal, "Salih amel güzel sözü yükseltir." olur. Ayrıca يرفع fiilinin failini Allah kabul edenlere göre de "Allah salih ameli yükseltir." olabilmektedir.<sup>528</sup>

Hiz. Ali'nin Hiz. Osman'ı öldürdüğü iddiası karşısında söylediği şu söz, zamirin merciinin anlamın ortaya çıkmasında ne kadar büyük rol oynadığına dair önemli bir örnektir. أَيُّهَا النَّاسُ تَزْعُمُونَ أَنِّي قَتَلْتُ عُثْمَانَ أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُ وَأَنَا مَعَهُ "Ey insanlar, benim Osman'ı öldürdüğümü iddia ediyorsunuz. Biliniz ki ben onunla birlikteyken/ben de onunla ölmüşken, onu Allah öldürdü." Bu ifadeden yola çıkan Hariciler معه'daki zamiri Hiz. Osman'a değil Allah'a irca ederek, bu ifadeyi Hiz. Ali'nin Osman'ı öldürdüğüne dair itiraf kabul ettiler.<sup>529</sup> Çünkü معه'daki zamiri Allah'a irca edersek bu durumda anlam, "Onu Allah ve ben öldürdük." olur.

### 3.3.2. İzâfet

İzâfet Arapçada dilcilerin ifade ettiği üzere مِنْ, ل ve فِي üç harfi cerin anlamını ifade eder.<sup>530</sup> Fakat bazı durumlarda bu harfi cerlerin anlamları karışabilmektedir. سَاءَ نَبِيَّكَ ضَرْبُكَ cümlesinde, "senin dövmen" ve "senin dövülmen" anlamlarının ikisi de mümkündür. Bundan dolayı cümlenin anlamı "Senin dövülmen beni üzdü." olabileceği gibi; "Senin dövmen beni üzdü." de olabilir. Bu ve benzeri kullanımlar Arapçada çok yaygın kullanıldığından cümlede kastedilen anlamın tespitinde daha fazla karineye ihtiyaç vardır.

Bağlam veya durum karinesi olmaksızın, يُكْرَهُ إِزْعَاجَ الطُّلَابِ cümlesiyle "Öğrencileri rahatız etmekten hoşlanmaz." veya "Öğrencilerin rahatsız etmelerinden hoşlanmaz." anlamlarından hangisinin kastedildiğini anlamak mümkün değildir.

كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ<sup>531</sup> "Hayır! İlahları, onların ibadetlerini inkâr edecekler." ayetinde verdiğimiz anlamın yanında, "Hayır, onlar o ilahlara ibadet ettiklerini

<sup>528</sup> Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, VII, s. 290.

<sup>529</sup> el-Batalyevsî, *el-İnşâf fi't-Tenbîh 'ale'l-Me'ânî ve'l-Esbâb elletî Evcebet el-Ḥilâfe beyne'l-Müslimîn fi Ârâihim*, thk. Muhammed Ramazan ed-Dâye, es-Suriye: Dâru'l-Fikr, 1987, ss. 56-57.

<sup>530</sup> İbn Hişâm, *Ḳaṭru'n-Nedâ*, s. 377.

<sup>531</sup> Meryem 19/82.

inkâr edecekler." anlamı da muhtemeldir.<sup>532</sup> Bunun sebebi muzaf ileyhin fail veya mefûl olabilme imkânıdır.

### 3.3.3. İrâb Alâmetinin Olmaması

İrâb alâmetlerinin Arap dilindeki rolüne daha önce değinmiştik. Buna göre irâb alâmeti olmadan anlam daha az karineye emanet edilmiş olacaktır. Anlamı üstlenen alâmetlerin veya karinelerin çoğalmasının, anlamın selameti açısından daha güvenli olacağı kesindir. Çünkü Arap dilinde belirli ve az sayıda irâb alâmeti varken, ifade edilecek sarfî ve nahvî anlamlar çok fazladır. Arap dilinde mebni kelimelerde, mankus, maksur, mütekellim yâ'sına muzaf isimlerde, isnâdî terkipler, zaid harfî cerle mecrur isimlerde, özellikle nakıs fiillerde irâb alâmeti ortaya çıkmaz. Bu durum okurun irâb karinesi olmaksızın anlamı tespit etmesi demektir.

Meselâ, رَأَيْتُ رَفِيقَ أُخِي مُصْطَفَى cümlesinde Mustafa (مصطفى)'nın konuşan kişinin kardeşi mi yoksa kardeşinin arkadaşı mı olduğu belli olmayacaktır. Aynı cümleyi irâb alan bir isimle bitirecek olsaydık, meselâ, رَأَيْتُ رَفِيقَ أُخِي مُحَمَّدًا dersek "Kardeşimin arkadaşı Muhammed'i gördüm." olur ve anlam ihtimali ortadan kalkardı. Aynı şekilde bu cümle رَأَيْتُ رَفِيقَ أُخِي مُحَمَّدٍ şeklinde harekelenirse, "Kardeşim Muhammed'in arkadaşını gördüm." olur ve yine anlam ihtimali söz konusu olmaz.

Şu iki cümleyi incelediğimizde رَأَيْتُ حَقِيبَةَ هِنْدِ الْمَفْقُودَةِ ve رَأَيْتُ حَقِيبَةَ هِنْدِ الْمَفْقُودَةِ birincisinin anlamı "Kayıp Hind'in çantasını gördüm."; ikincisinin anlamı ise "Hind'in kayıp çantasını gördüm." olur. Bu ayrımı son kelimedeki irâb alâmetinin ortaya çıkıyor olması sayesinde yaparız. Oysa, رَأَيْتُ أَخَا خَالِدِ الْأَعْمَى cümlesinde irâb alâmetinin yokluğundan dolayı kör olan Halit mi yoksa onun kardeşi mi bilemeyiz. Bu durumda karşımıza iki ihtimal çıkar; birincisi, "Halit'in kör kardeşini gördüm." ikincisi de "Kör Halit'in kardeşini gördüm." ve bu cümlelerden birini tercih edebilmek için daha fazla karineye ihtiyaç vardır.<sup>533</sup>

<sup>532</sup> el-Enbârî, *el-Beyân*, II, ss. 102-103; 'Ukberî, *et-Tibyân*, II, s. 189.

<sup>533</sup> Daha fazla örnek için bkz. 'Arâr, *Zâhiretü'l-Lebs*, ss. 126-140.

### 3.3.4. Ta'lik

Ta'lik, kavram olarak 'Abdulkâhir el-Cürcânî'ye ait olduğu düşünölmektedir.<sup>534</sup> Ta'lik lafzî, manevi ve durumsal karineler aracılığıyla dilbilgisel anlamlar arasında irtibat kurmaktır<sup>535</sup> şeklinde anlaşılabilir. Bu durumda, arada kurulan irtibat anlamın ilk adımı olması yönüyle anlambilimin nüvesini teşkil etmekle kalmaz, ayrıca dilbilgisi bakımından da önemli rol oynar. Ta'lik kavramı çok iyi anlaşılırdı nahivde amel kuramının gereksizliği fark edilecekti, çünkü bir cümledeki lafzın dilbilgisel işlevini ta'lik belirler.<sup>536</sup>

Ta'lik dilbilgisel işlevler yanında dizimsel ilişkileri düzenlemede de rol oynar, çünkü ifadenin bileşenleri arasındaki irtibat, dizimsel ilişkilere göre şekillenir.

Arap dilinde ta'lik belirsizliğine bağılı olarak anlam ihtimalleri ortaya çıkmaktadır. Meselâ, مَرَزْتُ بِأُمَّهَاتِ الطَّالِبَاتِ اللّوَاتِي ذَهَبْنَ إِلَى الرَّحَلَةِ cümlesinde sıra cümlesinin mutaallakının anneler mi yoksa öğrenciler mi olduğu belli değildir. Bu durumda cümlenin anlamı, "Geziye giden kız öğrencilerin annelerine uğradım." olabileceğı gibi; dilbilgisel olarak "Kızların geziye giden annelerine uğradım." şeklinde olma imkânı da vardır. Bu ihtimal dilin dizimselliğı yanında lafızlar arasındaki ta'lik ilişkisinin esnekliğinden de kaynaklanmaktadır.

اَشْتَرَيْتُ قَلَمَ حَبْرٍ اَسْوَدَ cümlesinde de aynı durum söz konusudur. اَسْوَدَ sıfatının bağlanacağı öge "kalem" mi yoksa "mürekkep" mi olduğu dilsel karineler seviyesinde belli değildir. Bundan dolayı bu cümlenin anlamı, "Siyah renkli dolmakalem satın aldım." yanında, "Siyah yazan dolmakalem satın aldım." da olabilir.

Ta'like dayalı anlam ihtimallerinin ortaya çıktığı başka bir konu harfi cerlerdir. Çünkü harfi cerler şibhi cümle şeklinde yüklem veya tümleş olabilediğı gibi bazen sıfat da olurlar.

<sup>534</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 188; Hamîde, *Nizâmu'l-İrtibât*, s. 9.

<sup>535</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 188.

<sup>536</sup> Temmâm Hassân, *el-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 189.

Meselâ, *مِنْ الْقَرْيَةِ جَاءَ الرِّجَالُ وَالْأَوْلَادُ مِنَ الْقَرْيَةِ إِلَى الْمُحَاصِرَةِ*, çocukların ve erkeklerin hâl mi yoksa cümledeki tümleş mi belli değildir. Bu durumda cümlelerin iki farklı anlamı olur. Birincisi, "Adamlar ve çocuklar köyden konferansa geldi."; ikincisi, "Köylü adamlar ve çocuklar konferansa geldi."

*حَنِيفًا* "Hakka yönelen İbrahim'in dinine uy!" ayetinde *حَنِيفًا* kelimesi muhatabın yani Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s) hali olabileceği gibi Hz. İbrahim (a.s.)'in da hali olabilir.<sup>538</sup>

*كَافَّةً* "Müşriklerle topyekûn savaşın." ayetinde *كَافَّةً* haldir, ancak savaşın mı yoksa müşriklerin mi bu dilsel karineler düzeyinde belli değildir. Çünkü *كَافَّةً* hem savaşın hem de müşriklerin hali olabilir.<sup>540</sup> Bu durumda anlam "Birlikte olun ve öylece müşriklerle savaşın." şeklinde de olabilir.

### 3.3.5. Cümle Esnekliği

Cümle esnekliği, cümlede dilbilgisel veya dizimsel işlevlerin kendi içinde karışmaya uygun olmasıdır. Bu da bir cümleyi oluşturan öğelerin esnekliğine işaret eder.

*عَلِمْتُ أَنَّهُمْ اشْتَرَوْا السَّيَّارَةَ قَبْلَ سَفَرِي* cümlesinde *قَبْلَ* zarfının ilişkisi satın almak mı, bilmek mi olduğu belli değildir.<sup>541</sup> Bu durumda iki farklı anlam söz konusu olmaktadır. Bunlardan birincisi, "Onların arabayı satın aldıklarını, yolculuğumdan önce biliyordum."; ikincisi ise, "Onların yolculuğumdan önce arabayı satın aldıklarını, biliyordum." Bunlardan hangisinin kastedildiğini var olan karinelerle kestirmek bu cümlede mümkün değildir.

Aynı cümlelerin benzeri, *يَوْمَ فَزَزْتُ أَنْ أُسَافِرَ إِلَى إِسْطَنْبُولَ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ* cümlesinde de *يَوْمَ* zarfının "karar vermek" fiiliyle mi yoksa "yolculuk yapmak" fiiliyle mi ilişkili

<sup>537</sup> en-Nahl 16/123.

<sup>538</sup> Mekki b. Ebî Tâlib ve Ebu'l-Berekât el-Enbârî *حَنِيفًا* lafzının Hz. İbrahim (a.s.)'in hâli olmasını zayıf görmekle birlikte Ebu Hayyân ve başka dilciler *حَنِيفًا* lafzının Hz. İbrahim'in hâli olabileceğini ifade ederler. Bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *Müşkilü İ'râbi'l- Kur'ân*, I, s. 459; el-Enbârî, *el-Beyân*, II, s. 63; Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, V, s. 529.

<sup>539</sup> et-Tevbe 9/36.

<sup>540</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 261.

<sup>541</sup> Benzer örnekler için bkz. 'Arâr, *Zâhiretü'l-Lebs*, ss. 140-144.



olduğunu durumsal veya bağlamsal karine olmadan belirlemek mümkün değildir. Bu durumda bu cümlenin iki farklı anlamı mümkün olur. Birincisi, "Pazartesi günü İstanbul'a gitmeye, karar verdim."; ikincisi, "İstanbul'a gitmeye, Pazartesi günü karar verdim." olur.

### 3.3.6. Hazif

Hazif varlığı asıl kabul edilen bir ögenin, karineye binaen arzi olarak ortadan kaldırılmasıdır. Hazif daha çok sözlü dilde görülür, çünkü sözlü dilde durumsal veya bağlamsal karine anlam belirsizliğini engeller.<sup>542</sup> Bir cümlenin dilbilgisel öğeleri ilk bakışta yeterli gibi görünse de bazen teamül gereği hazfedilmiş öğeler anlam ihtimallerinin çoğalmasına sebep olur.

Meselâ, *هُوَ لَا يَفْقَهُ إِلَّا قَلِيلًا* cümlesine iki farklı anlam takdir edilebilir. Bunun sebebi *هُوَ لَا يَفْقَهُ إِلَّا قَلِيلًا* ögesinin mefûlü mutlak veya mefûlü bih olabilmesidir. *هُوَ لَا يَفْقَهُ إِلَّا قَلِيلًا* şeklinde takdir edilirse anlamı, "Onun anlayışı kıttır." olurken; *هُوَ لَا يَفْقَهُمْ إِلَّا قَلِيلًا* şeklinde takdir edilirse bu durumda anlamı, "O, çok az şeyden anlar." olmuş olur.

*إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ*<sup>543</sup> "O şeytan (sizi) ancak kendi dostlarından korkutuyor." Ayette geçen *خَوِّفَ* fiili şeddesiz olduğu zaman bir mefûl alırken şeddelendikten sonra iki mefûl alır, fakat bir mefûlün hazfi mümkündür. Bu durumda hazfedilen mefûl farklı şekilde takdir edilebilir. Birinci takdire göre *يُخَوِّفُكُمْ أَوْلِيَاءَهُ* (sizi dostlarıyla korkutuyor) şeklinde olurken; ikinci takdire göre *يُخَوِّفُ* (o kendi dostlarını (münafıkları) kâfirlerin şerrinden korkutur.) şeklinde olur.<sup>544</sup>

Arapçada bazen sözün tam olup olmadığı belli olmaz. Bu durumda takdir etmek veya etmemek anlamın tamamlanmasında büyük rol oynayacaktır. Örneğin *الْجُلُوسُ عِنْدَكَ* cümlesinin dilbilgisel öğeleri bakımından eksik olduğu açıktır. Fakat bu cümlenin anlamı takdir edilecek öğeye göre değişecektir. *الْجُلُوسُ عِنْدَكَ نَافِعٌ*

<sup>542</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, I, s. 239.

<sup>543</sup> Ali İmran 3/175.

<sup>544</sup> Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, III, s. 125.

şeklinde takdir edersek, "Senin yanında oturmak faydalıdır." anlamını ifade ederken farklı takdirlere göre farklı anlamlar kazanacaktır. Fakat bundan daha karışık durumlar da mevcuttur. Meselâ, هِيَ تُحِبُّهُ أَكْثَرَ مِنْكَ cümlesi farklı anlamları ihtiva eder.<sup>545</sup> Bunlardan biri, "O, onu senden çok seviyor." iken, diğeri de, "O, onu seni sevdiğinden daha çok seviyor." Fakat bu cümleyi, هِيَ تُحِبُّهُ أَكْثَرَ مِمَّا تُحِبُّهُ veya هِيَ تُحِبُّهُ şeklinde olsaydı bu karışıklık olmazdı.

<sup>546</sup> "Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyordu, 'Rabbimiz bizden kabul buyur'..." ayette hazfedilmiş bir parça var. Bu parça okuyucunun takdirine kalmıştır. Her ne kadar çok fazla alternatifi olmasa da yine de okuyucunun takdirine göre yorumlar farklılaşabilecektir. Çünkü Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyordu, o zaman Rabbimiz bizden kabul buyur "dediler, diye dua ettiler, yakardılar" şeklinde bir takdir zorunludur.<sup>547</sup>

Hazif çerçevesinde kabul edilebilecek bir başka örnek, أَعْطَيْتُ زَيْدًا كَمَا أَعْطَيْتُ عَمْرًا "Zeyd'e verdiğim gibi, Amr'a da verdim." Bu cümlede bir denklik mi yoksa eşitlik durumundan mı bahsedildiği açık değildir. Çünkü bu cümle "Zeyd'e verdiğimin aynısını – aynı şeyi – Amr'a da verdim." anlamına gelebildiği gibi "Zeyd'e nasıl verdimsem – aynı şey olmasa da – Amr'a da verdim." anlamına da gelebilir.<sup>548</sup> Cümlede vurgulanmaya çalışılan, iki kişiye yapılan "verme" eylemi mi; yoksa "verilen şeyin" aynı olduğu mu? Bu verilen şey açıkça ifade edilmedikçe kapalı kalacaktır. Nitekim aynı sebeple يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ <sup>549</sup> "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı." ayetinde bizden öncekilerle bizlere emredilen oruç ibadetinde ortak nokta tutulan gün sayısında mı yoksa oruç tutma ibadetinde mi olduğu ihtilafı bir konu olmuştur.<sup>550</sup>

<sup>545</sup> 'Arâr, *Zâhîretü'l-Lebs*, s. 148.

<sup>546</sup> el-Bakara 2/127.

<sup>547</sup> 'Arâr, *Zâhîretü'l-Lebs*, ss. 147.

<sup>548</sup> el-Batalyevsî, *el-İnşâf*, s. 67.

<sup>549</sup> el-Bakara 2/183.

<sup>550</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 223.

### 3.3.7. Harfi Cerler ve Çokanlamlılıkları

Harfi cerler hem isim cümlelerinde hem de fiil cümlelerinde anlamın teşekkülünde büyük rol oynarlar. İsim cümlesinde ta'lik olarak bilinen anlamın hangi öğeye hamledileceği konusu çoğunlukla harfi cerle belli olur. Bazı fiillerin anlamı harfi cere bağlı olarak değiştiği için harfi cerler anlamın hangi öğeye ve hangi anlamla yükleneceği konusunda belirleyici rol oynarlar.

Bundan dolayı <sup>551</sup> وَتَزَعَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ ayetinde "Onlarla evlenmeyi istersiniz..." ve "Onlarla evlenmekten kaçınırsınız..." anlamlarının ikisi de mümkündür.<sup>552</sup> Aynı kullanım aşağıdaki beyitte mevcuttur:

وَيَزَعَبُ أَنْ يَبْنِيَ الْمَعَالِي خَالِدٌ وَيَزَعَبُ أَنْ يَرْضَى صَنِيعَ الْأَلَامِ  
(et-Tavîl)

Beytteki يَزَعَبُ fiili aslında عن veya في harfi ceri ile kullanılır. Şair<sup>553</sup> herhangi birini kullanmadığından dolayı, beytte iki farklı anlam ihtimali meydana gelmektedir. Birinci yerde geçen يَزَعَبُ fiilinden sonra عن takdir edilirse anlam gereği ikincisinde في takdir edilmelidir. Bu durumda beyt yergi olur; birinci يَزَعَبُ fiilinden sonra في ikinci kısımdaki fiilden sonra da عن takdir edilirse bu durumda beyit övgüye dönüşür.<sup>554</sup> Birincisine göre anlamı:

"Halit şeref/haysiyet inşa etmekten sakınır; adilerin işlerine rıza göstermeyi sever."

İkinci anlama göre de:

"Halit şeref/haysiyet inşa etmeyi sever; adilerin işlerine rıza göstermekten sakınır."

Bu iki zıt anlam harfi cerin kullanımıyla ilgili olup, harfi cer zikredilmediği sürece her iki anlama da gelebilir.

<sup>551</sup> en-Nisa 4/127.

<sup>552</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 558.

<sup>553</sup> İbn Hişâm'ın İbn Sîde'den naklettiği bu beytin kime ait olduğunu kaynaklarda tespit edemedik. Aynı şekilde çalışmamızda istifade ettiğimiz İbn Hişâm'ın *Muğni'l-Lebîb 'an Kutûbi'l-E'arîb* adlı eserini yayına hazırlayanlar da beytin sahibini tespit edemediklerini belirtmişlerdir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 242.

<sup>554</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, ss. 242-243.

Harfi cerlerin ifade edeceği anlamlar çeşitli olması sebebiyle farklı anlam ihtimallerinin doğmasına sebep olmaktadır. Meselâ, جِئْتُ بِشَيْءٍ مِنَ الذَّهَبِ cümlesinde من harfi ceri iki farklı anlama gelebilmekte ve böylece cümlenin anlamının çoğalmasına sebep olmaktadır.<sup>555</sup> Birincisi teb'iz (parça) anlamı olup buna göre cümlenin anlamı, "Bir parça altın getirdim." olur; ikincisi ise cins anlamı olup buna göre cümlenin anlamı, "Altından bir şey getirdim." olur.

Aynı şekilde bâ (ب) harfi ceri, فُلَانٌ فُتِنَ بِالْمَدِينَةِ cümlesinde zarf anlamı ifade ettiği gibi, sebebiyet de ifade edebilir.<sup>556</sup> Buna göre cümlenin iki farklı anlamı olacaktır. Birincisine göre; "Falancı kişi şehirde büyüldü.", ikincisine göre de; "Falancı şehirle büyüldü/şehre tutuldu." olacaktır.

557 وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ayette geçen مَنْ nahiv bakımından şart edâtı olabildiği gibi ismi mevsul de olabilmektedir.<sup>558</sup> Şart edâtı olduğu zaman anlamı, "Kim hayır yaparsa, Allah karşılığını veren ve bilendir."; ismi mevsul olduğu zaman ise; "Hayır işleyene Alla karşılığını verir ve onun hayrını bilir." şeklinde olur.

### 3.3.8. Dilbilgisel Zamanların Karışması

Arap dilinde fiil genelde zaman bakımından mazi ve muzari olarak ikiye ayrılır. Her ne kadar muzariyi şimdiki ve gelecek zaman olarak taksime tabi tutanlar olduysa da hal ve müstakbel için farklı kipler yoktur. Bir fiilin hal veya muzariye delâlet ettiğini ek karinelerden anlarız. Mazi ve muzarinin kipleri farklı olsa da bazen bu zamanlar karışabilmekte ve fiil aynı anda iki farklı anlama gelebilmektedir. Meselâ, كَلَّمَا لَعَبْتُمْ خَسِرْتُمْ "Ne zaman oynasanız/oynadıysanız kaybediyorsunuz/kaybettiniz." cümlesi maziye işaret edebileceği gibi muzariye de işaret edebilir.

<sup>555</sup> 'Arâr, *Zâhîretü'l-Lebs*, s. 150.

<sup>556</sup> 'Arâr, *Zâhîretü'l-Lebs*, s. 150.

<sup>557</sup> el-Bakara 2/158.

<sup>558</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü İ'râbi'l- Kur'ân*, I, s. 153; el-Enbârî, *el-Beyân*, I, s. 103; el-'Ukberî, *et-Tibyân*, I, s. 115.

### 3.3.9. Cümlenin Uzunluğu

Cümle uzunluğu hafızayı, dikkati ve irtibat kurma işlemini zorlaştırması bakımından anlamın tespiti önünde engel olabilmektedir. İlk dilcilerden el-Müberred, eseri *el-Muktedab*'da buna özel başlık açmıştır.<sup>559</sup> Biz bu örneği detaya girmeden söz konusu cümle uzunluğunun karakterini ortaya koyacak şekilde sunmaya çalışacağız.

الضَّارِبِ الشَّاتِمِ المَكْرَمِ المَعْطِيهِ دِرْهَمًا القَائِمِ فِي دَارِهِ أَخُوكَ سَوَاطًا أَكْرَمَ الآكِلِ طَعَامَهُ غُلَامُهُ زَيْدٌ  
عَمْرًا خَالِدٍ بَكْرًا عَبْدَ اللهِ أَخُوكَ.

"Evde olan kardeşin Zeyd ona para verene ikramda bulunan Amr'a hakaret eden Bekr'i kırbaçla döven Abdullah'a, yemeğini yiyen kardeşin Halit'in çocuğu ikram etti."<sup>560</sup>

Bu ve benzeri cümleler bir meramın ifadesinden öte bulmacaya daha çok benzemektedir. Zaten el-Müberred'in bu durumu ele aldığı konunun başlığı olarak "Öğrenenlerin sınıandığı uzun konular" şeklinde isimlendirmesi bunun bulmacaya daha yakın olduğunu teyit etmektedir. Ancak, bu uç bir örnek olmakla birlikte, Arapçada cümle uzunluğundan dolayı anlamların karıştığı pek çok başka örnek vardır.

### 3.3.10. İşlevsel Anlamın Çokluğu

İşlevsel anlamların çokluğu, Arap dilinde anlamın çoğalmasına sebep olan en önemli etkenlerdendir. Aynı ögenin çeşitli işlevleri icra edebilmesinden kaynaklanan ve çoğunlukla bir ögenin işlev çokluğundan dolayı, herhangi bir

<sup>559</sup> el-Müberred, *Muktedab*, I, s. 160.

<sup>560</sup> Tercüme-yi el-Fârikî'nin (ö. 391/1000) el-Müberred'in bahsi geçen eserine yaptığı şerhte tercih ettiği iraba göre yaptık. el-Fârikî'nin irab tahlili: الضَّارِبِ الضَّارِبِ'ın mefûlü; الشَّاتِمِ الضَّارِبِ'ın mefûlü; المَكْرَمِ الضَّارِبِ'ın mefûlü; سَوَاطًا الضَّارِبِ'ın mefûlü mutlakı; طَعَامَهُ الآكِلِ'ın mefûlü; غُلَامُهُ الآكِلِ'ın mefûlü; دِرْهَمًا المَعْطِيهِ'ın ikinci mefûlü, الآكِلِ'ın faili; القَائِمِ الآكِلِ'ın faili; زَيْدٌ الآكِلِ'ın faili; بَكْرًا المَكْرَمِ'ın bedeli; عَمْرًا المَكْرَمِ'ın bedeli; عَبْدَ اللهِ الشَّاتِمِ'ın bedeli; أَخُوكَ الضَّارِبِ'ın bedeli; خَالِدٍ غُلَامِهِ'ın hû (هـ) zamirinin bedeli; ikinci أَخُوكَ الآكِلِ'ın bedelidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Müberred, *Muktedab*, I, s. 160, dipnot 1.

bağlamda hangi anlamda kullanıldığının tespit edilememesi durumunu ifade eder.<sup>561</sup>

Her işlevsel anlama özel bir irâb alameti olmadığı için aynı irâb alâmeti farklı işlevsel anlamlar için de kullanılmak durumunda kalınmıştır. Bunun neticesinde Arap dilinde aynı ayrımsal değerler yer yer farklı sarfî ve nahvî işlevleri ifa edebilme ihtimaline kapı aralamış ve hangi işlevsel anlamın etkin kılınacağı okura/dinleyene/alıcıya bırakılmıştır. Her ne kadar dilsel, bağlamsal ve durumsal karineler sarfî ve nahvî işlevlerden hangisinin aktif olacağını belirlese de bu karinelerin yetersizliği durumunda tercih okurun/dinleyicinin/alıcının olacaktır.

Meselâ, *إذْ* zaman zarfı olduğu gibi sebep bildiren edât da olabilir.<sup>562</sup> Bu durumda her iki işleve göre iki farklı anlam ortaya çıkacaktır. Bunlardan biri, "Muhammed evde olduğu için eve gittik."; bir diğeri de, "Muhammed evde iken eve gittik." Bağlamından koparılmış böyle bir cümlede, Arapça dilbilgisi açısından bu iki anlamdan birini diğere tercih edecek bir sebep bulunmayıp burada farklı karinelere ihtiyaç vardır.

*فَارِسًا* cümlesinde *فَارِسًا* kelimesi mansup olup iki farklı yapısal işlev için ortak alâmet olmuş durumdadır. Çünkü *فَارِسًا* hem hal hem de temyiz olabilmekle birlikte bu iki işlevsel anlam, aynı irâb alameti (nasb/fetha) ile belirtilmiştir. Bu durumda *فَارِسًا* hem temyiz hem de hal olabilmektedir.<sup>563</sup> Elbette bunun etkisi sadece dilbilgisel çözümlenelerde değil, anlam boyutunda da kendini gösterecektir. Yukarıdaki cümleyi hal ve temyiz olarak iki farklı şekilde tercüme ederiz. Buna göre *فَارِسًا* hal olduğu zaman anlam: "O süvariyken ne iyi oluyor!"; *فَارِسًا* temyiz olduğu zamanki anlam: "Onun süvariliği ne iyi!" olur.

Dilin işlevsel anlamları salt dilbilgisel olup dilbilgisi, öğelerinin ayırt edilmesini ve böylece anlamın belirlenmesini sağlar. Fakat bazen farklı dilbilgisel anlamlar aynı noktada aynı anda var olabilme imkânı bulur. Bu durumda bu anlamlardan birini seçmek için bir karine bulunmazsa anlamlar karışır. Meselâ,

<sup>561</sup> 'Arâr, *Zâhîretü'l-Lebs*, s. 160.

<sup>562</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, ss. 166-169.

<sup>563</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, s. 189.

وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا<sup>564</sup> "Allah'a (azabından) korkarak ve (rahmetini) umarak dua edin." ayetinde خَوْفًا ve طَمَعًا lafızları mefûlü lieclih olabildiği gibi hal de olabilirler. Yukarıdaki mealde hal olarak verilmiştir. Bundan başka bu ayetin anlamı "Allah'a (azabından) korktuğunuz ve (rahmetini) umduğunuz için dua edin." şeklinde olmasına dilsel hiçbir mani yoktur.

Yine يَمَنْ عَلِمْتُ مَنْ قَامَ cümlesinde مَنْ hem ismi mevsul hem de soru edâtı olabilmektedir.<sup>565</sup> Bu durumda anlamlar "Kalkanı biliyorum." ve "Kim kalktı biliyorum." Olmakta; ancak bu durumda bunlardan herhangi birini seçmek için elimizde karine bulunmamaktadır.

أَنَا أَعْرِفُ مَا لِي مِنْ حَقِّ عِنْدَكَ cümlesindeki مَا edâtı üç farklı anlamı ifade edebilmekte<sup>566</sup> ve cümlenin anlamı buna göre üçe çıkmaktadır.

a) مَا'nın olumsuzluk edâtı kabul edilmesi, buna göre anlam: "Benim sende hakkım olmadığını biliyorum."

b) مَا'nın ismi mevsul kabul edilmesi, buna göre anlam: "Benim sende olan hakkımı biliyorum."

c) مَا'nın soru edâtı kabul edilmesi, buna göre de anlam: "Benim sende olan hakkımın ne olduğunu biliyorum?" şeklinde olur.

Bunun benzerini مَا فَعَلْتُ cümlesinde görürüz. Zira bu cümledeki مَا hem ismi mevsul hem de mastar mimi olmaya uygundur. Bundan dolayı iki şekilde irâb alabilir ve Türkçeye tercüme edilmesi durumunda çok fazla anlam farkı olmasa da farklı anlamları vardır. Bu cümlenin birinci durumda tercümesi, "Ne yaptığımı bildim." iken, ikinci durumda anlamı, "Yaptığımı bildim." olur.

Arap dilinde işlevleri farklı olan ancak aynı şekilsel (morfolojik) özellikleri olan مَا bazen soru edâtı olurken bazen de haber ifade eder. Bir başka karışma hali ilk harfleri aynı olan isimlerde terhim durumundaki benzeşmeden kaynaklanmaktadır. Meselâ, صَادِق, صَادِر, صَادِح isimleri terhim durumunda hepsi صَاد olacak ve isimler karışacaktır.

<sup>564</sup> el-Araf 7/56.

<sup>565</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, s. 621.

<sup>566</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, ss. 569-598.

Yine *من* harfi cerinin on beş anlamı olduğu zikredilir,<sup>567</sup> Razî'ye göre *إِنْ تُبْدُوا* <sup>568</sup> *الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ* "*Sadakaları açıktan verirseniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da keffaret olur.*" ayetinde *من* harfi cerinin üç işlevsel anlamı olur: Birincisi "bazı" anlamı veren *من* (*min*'i-*teb*'iziyye); bu durumda anlam "günahlarınızdan bazısı örtülür". İkincisi sebep anlamı veren *من*, bu durumda anlam "Size günahlarınızdan dolayı keffaret olur" şeklinde olur. Üçüncüsü ise zaid *من*, bu durumda anlam "sizin bütün günahlarınızı örteriz" şeklinde olur.<sup>569</sup>

İşlev karışmasının görüldüğü bir diğer öge lâmi tarif (ال) olarak bilinen fakat ismi mevsul, belirlilik (ahdiyyet) ve cins için olabilen ve zaid olan lâmi tarif olmak üzere dört farklı şekilde karşımıza çıkabilmektedir.<sup>570</sup> Bu durumda aynı ögenin farklı işlevleri icra ederken yer aldığı farklı durumları görürüz. *أَحَبُّ الْكِتَابِ* cümlesindeki elif lam, hem belirli bir kitabın kastedildiğini ifade eden ahdiyyet (belirlilik) elif lamı olabildiği gibi cinsiyet anlamında da olabilir. Bu durumda birincisine göre anlam " (O) kitabı seviyorum" olurken; ikincisine göre anlam " (Her türlü) kitabı seviyorum" olur.<sup>571</sup>

Lâmi tarifte görülen durum, nekrelikte de görülür. Zira bir sözcüğün nekre olması sadece marife olmadığı anlamına gelmez. Örneğin *رَجُلٌ أَتَانِي رَجُلٌ* cümlesinde *رَجُلٌ* (adam) sözcüğünün nekre bırakılması sadece nakireliğe işaret etmez aynı zamanda erkeklik yönü güçlü, adam gibi adam anlamında da kullanılabilir.<sup>572</sup>

Anlamın değişmesine ve dolayısıyla anlam çoğalmasına sebep olan tartışmalı konulardan biri de illâ (لا)'nın atıf harfi vâv anlamında olup olmayacağı konusudur. Küfeliler, Kur'ân'da ve Arapların diğer kullarımlarında لا'nın bu anlamda çokça kullanıldığını iddia eder ve buna dair delil gösterirler; Basrahlılar ise bunun istinâ harfi olduğu konusunda ısrar ederler.<sup>573</sup> Bu iki farklı görüşe göre لا

<sup>567</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, ss. 208-215.

<sup>568</sup> el-Bakara 2/271.

<sup>569</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, s. 82.

<sup>570</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, ss. 106-110.

<sup>571</sup> es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l- 'Arabiyye*, s. 77.

<sup>572</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 55.

<sup>573</sup> el-Enbârî, *el-İnşâf*, ss. 232-233.



574 *يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ* ayetinin anlamı da değişecektir. Küfelilere göre bu ayetin anlamı "*İnsanların ve zalimlerin elinde size karşı bir koz olmasın*" şeklinde olur. İllâ (إلا)'nın istisna harfi olduğunda ısrar eden Basralılara göre ayetin anlamı "*Zalimlerin dışındaki insanların elinde size karşı bir koz olmasın.*" şeklinde olur.

Dilsel öğelerde aslanan işlev olduğu için, edâtın işlevindeki çokluk, anlam çoğalmasına sebep olmaktadır. ما edâtının nefiy harfi, mastariyyet harfi, ismi mevsul olabilmesi;<sup>575</sup> إن edâtının olumsuzluk edâtı, şart edâtı ve şeddeli إن'in hafifletilmiş olabilmesi<sup>576</sup> bu türdendir. Bu öğelerde dilsel işlev ihtimali artmakta ve bunun neticesinde anlam da çoğalmaktadır. مَا لَكَ خَيْرٍ cümlesi "Sende hayır yok", şeklinde anlaşılabilen gibi; "Senin hayrının olduğu..." anlamına da gelebilir.

Arapçada bir cümlenin aynı anda birden fazla irâb alabilmesi cümlenin esnekliği yanında işlev edâtının anlam çokluğuna da işaret eder. ذَرَهُ يَقُولُ ذَاكَ ifadesi iki farklı şekilde irâb edilebilir ve buna bağlı olarak anlamı da değişebilir. Birinci ihtimale göre ذَاكَ يَقُولُ hal kabul edilir ve anlam "Bırak böyle söylesin." olur. İkinci ihtimale göre ذَاكَ يَقُولُ istinaf cümlesi kabul edilir ve bu durumda anlam "Onu bırak, böyle diyor." olur.

Buna benzer bir durumu فَتَحَدِّثْنِي أَنْتَ لَا تَأْتِينِي فَتَحَدِّثْنِي ifadesinde görürüz. Çünkü ikinci cümlenin başındaki fâ (ف) harfi bir sonraki cümlenin atıf ve istinaf olarak iki farklı anlam kazanmasına müsaittir.<sup>577</sup> Buna göre atıf anlamı verdiğimizde anlam, "Ne bana geliyorsun ne de konuşuyorsun." iken; istinaf anlamı verdiğimizde "Bana gelmiyorsun, ama benle konuşuyorsun." olur.

578 *اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا* "Allah, gökleri gördüğünüz herhangi bir direk olmadan yükseltendir." ayeti iki farklı anlam ihtimali taşır. Mealde verdiğimiz anlamı göre تَرَوْنَهَا cümlesi, عَمَدٍ (direk) sözcüğünün sıfatıdır. Ancak bu cümle aynı

<sup>574</sup> el-Bakara 2/150.

<sup>575</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, ss. 569-598.

<sup>576</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, ss. 55-62.

<sup>577</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, ss. 324-336.

<sup>578</sup> er-Rad 13/2.

zamanda "Allah, işte gördüğünüz üzere, gökleri direk olmadan yükseltendir." anlamına da gelebilmektedir.<sup>579</sup>

İşlevlerin karışmasına bir başka örnek soru ve şart edâtı olarak kullanılan اُنَّى'da görülür. اُنَّى, "nasıl", "nereden", "ne zaman" anlamını da ifade eder. Bu anlamlardan birini tercih etmemizi sağlayacak bir karine gerekir. Fakat bağlam ve durum karinesi olmaksızın, اُنَّى جئتَ؟ cümlesini gördüğümüz zaman bunun "Nasıl geldin?" veya "Nereden geldin?" anlamlarından hangisi için kullanıldığını anlamamız mümkün değildir.

ما رأيْتُ فَرَسًا سَابِقًا cümlesinde de aynı durumu görürüz. سَابِقًا lafzı hem hal, hem de sıfat olma imkanı vardır. سابقًا hal olursa cümlenin anlamı, "Daha önce hiç at görmedim." olurken; سابقًا sıfat olursa cümlenin anlamı, "Geçen at görmedim." olur.

İrâb alametinin farklı ihtimalleri engellemediği en tipik örneklik mümeyyizin mümeyyezle isim tamlaması olabildiği durumdur. Meselâ, اشْتَرَيْتُ قَدَحَ مَاءٍ cümlesinden iki farklı anlam anlaşılabilir.<sup>580</sup> Bunlardan biri, "Su kadehi (bardağı) satın aldım." iken; diğeri "Bir kadeh (bardak) su satın aldım." şeklindedir.

كُلُّ شَيْءٍ تَرَكْتَهُ لَكَ cümlesi iki farklı anlam ihtiva etmektedir. Bunlardan birincisinde لك haber kabul edilir ve cümlenin anlamı: "Bıraktığı her şey senindir." olur. İkinci durumda ise haber تركه لك kabul edilir ve anlam, "Herşeyi sana bıraktı." olur.

Cümlenin esnekliği altında da işleyebileceğimiz ve anlam ihtimallerinin çoğalmasına sebep olan bir diğer konu atıf harfi olan vâvın cümlede zaid olarak bulunması meselesidir. Basralılara göre bu mümkün değil iken, Küfeliler bunun örneklerinin Kur'ân'da bile çokça bulunduğunu delil göstererek, vâvın zaid olmasını mümkün görürler.<sup>581</sup> Bu noktada tartışmanın bizi ilgilendiren tarafı ise bunun farklı anlam ihtimalleri doğuruyor olmasıdır.

Meselâ, حَتَّى إِذَا جَاءَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا <sup>582</sup> "Cennete vardıklarında oranın kapıları açılır..." ayetindeki vâv Küfelilere göre zaidir, çünkü vâv'la başlayan cümle حَتَّى

<sup>579</sup> el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, s. 367.

<sup>580</sup> es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-'Arabiyye*, s. 17.

<sup>581</sup> el-Enbârî, *el-Înşâf*, s. 366.

<sup>582</sup> ez-Zümer 39/73.

إِذَا جَاءَهَا cümlesinin cevabıdır.<sup>583</sup> Basralılar ise ayette geçen vâv'ın atif harfi olduğunu ve şart cümlesinin cevabının da gizli olduğunu söylemişlerdir. Bu bakış açısına göre ayetin anlamı yapılacak takdirle birlikte şöyle olacaktır: "Cennete varıp da kapıları açıldığında kazanmış ve nimetlendirilmiş olurlar."<sup>584</sup>

### 3.4. SÖZLÜĞE DAYALI İLTİBAS

Sözlük her ne kadar anlamın ortaya çıktığı veya vücut bulunduğu saha değil ise de, pratikte üretilen ve tedâvül edilen anlamların kaydedildiği ve saklandığı kaynaktır. Sözlük, belli bir dönemde kullanılan anlamı kaydetmesiyle statikliği temsil etse de belli bir topluluğun kullandığı anlamların sicili ve müracaat edilen bir kaynak olması yönüyle dilde önemli bir yere sahiptir. Farklı dönemlerdeki dilsel kullanımları da içeren sözlük, dilin değişimiyle ortaya çıkan farklı anlamları aynı anda barındırır. Bu da, anlamı belirleyecek karine yokluğunda, anlam ihtimallerinin çoğalmasına ve iltibasa sebep olabilmektedir. Sözlüğe bağlı olarak ortaya çıkan anlam ihtimallerinden bazıları şöyledir:

#### 3.4.1. Eşadlılık

Arapça, eşadlılığın (lafız ortaklığı=müşterek lafız) çok rastlandığı bir dildir. Konuşulduğu coğrafyanın genişliği, bu dile dair kayıtların kapsadığı sürecin uzunluğu, bu dil üzerinde farklı zaman ve mekânlarda çok incelemelerin yapılmış olması ve her incelemenin bilgi değeri olarak kabul edilmesi gibi sebeplerle lafız ortaklığı Arap dilinde çok yaygın karşılaşılan bir dilsel olgu haline gelmiştir. Bunun zorunlu veya şartlara bağlı olarak gelişen bir olgu olduğu konusunda farklı fikirler mevcuttur.

Küfe dil önderlerinden Sa'leb'in<sup>585</sup> (ö. 291/903) bir lafzın iki farklı veya zıt anlam için vaz olunması mümkün olsaydı bu beyan değil bilmece ve bulmaca

<sup>583</sup> el-Enbârî, *el-İnşâf*, s. 366.

<sup>584</sup> el-Enbârî, *el-İnşâf*, s. 367.

<sup>585</sup> Tam adı, Ahmed b. Yahya b. Zeyd b. Seyyâr Ebu'l-'Abbas Sa'leb'dir. Bkz. Yakût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Udebâ, İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, thk. İhsân 'Abbâs, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1993, II, s. 536.

olurdu<sup>586</sup> dediği nakledilse de Arap dilinde eşadlılığı kabul eden pek çok dilci vardır. Lafız ortaklığı her dilde görülen bir durumdur, bundan dolayı lafız ortaklığı zemininde dillerde anlama problemleri görülmesi normaldir. Şu farkla ki, Arap dili bin dört yüz yıldan daha fazla bir dönemi içine alan dil tarihi boyunca anlamı çoğalan, çeşitlenen çok sayıda kelimeyi barındırır. Bunda Arap dilcilerinin dile yaklaşımının etkisi büyüktür, çünkü Arapçada asırlardır kullanılan bir sözcüğün günümüzde rahatça kullanılması bizi tarihi olmayan bir dil ile karşı karşıya bırakır. Aynı durum kültürde de mevcuttur. Günümüz Arap kültür tarihinin yaşadığı zaman, durağan karakter taşımaktadır. Bundan dolayı, söz konusu tarih bize Arap düşüncesinin gelişimini ve bir halden diğerine intikalini sunmaksızın, eskiyle yeninin eşzamanlı olarak tek bir zamanı yaşadığı eski kültürün ürünlerinin de yer aldığı bir "pazar" veya "fuar" gibidir.<sup>587</sup> Böyle bir durumda, Arap dilciler bir dil ve anlambilim gelişim tarihi telif etmediklerinden dolayı farklı zamanların veya aynı zamanın olmakla birlikte farklı coğrafyaların kullanımları, anlam karışmasına sebep teşkil etmiştir.

Eşadlılığa bağlı olarak ortaya çıkan iltibas örnekleri çok fazla olmakla birlikte, biz konuyu açıklayacak birkaç örnekle yetineceğiz. Meselâ, مُحَمَّدٌ لَا يُجِيدُ هِجَاءَ هِجَاءِ cümlesinde هِجَاءُ hem "hiciv" hem de "okuma-yazma" anlamına geldiği için cümlede bu anlamlardan hangisinin kastedildiği belli değildir. Bunlardan ilkinde göre anlam, "Muhammed yergiyi (hiciv) beceremez." İken; diğerine göre "Muhammed okuma-yazmayı bilmez." olur. Yine, أَمْرٌ هَذَا أَمْرٌ لَا أُرْتَضِيهِ cümlesinde أَمْرٌ kelimesi "emir" ve "durum" anlamlarına gelebilmektedir. Bu durumda cümlenin iki farklı anlamı olur. Birincisi, "Bu kabullenebileceğim bir emir değil."; ikincisi de "Bu razı olacağım bir durum değil." olur.

اهْبُطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ<sup>588</sup> "İnin şehre! İstedikleriniz (orada) var!" ayetinde مِصْرٌ kelimesinin bilinen meşhur Mısır diyarı da olabilir; bunun yanı sıra şehirlerden bir şehir de olabilir.<sup>589</sup> Bu ayette hangisinin kastedildiğini belirleyecek kesin bir

<sup>586</sup> es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, s. 303.

<sup>587</sup> el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 53.

<sup>588</sup> el-Bakara 2/61.

<sup>589</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, s. 242; el-Ferrâ, *Me âni'l-Şur'ân*, I, s. 41.

kanıt elimizde yok. Bundan dolayı ayette kastedilen şehir, bilinen Mısır mı yoksa şehirlerden bir şehir mi olduğu bilinmemekte ancak bir tercih yapılabilir.

Lafız ortaklığının farklı anlam ihtimallerine sebep olmasının Kur'ân'daki en çarpıcı örneklerinden biri <sup>590</sup> وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ "Boşanmış kadınlar üç kuru beklerler." ayetinde görülür. Çünkü "kurû" (قروء) lâfzını Hanefiler "temizlik dönemi" kabul ederken; Şafiiler "âdet dönemi" kabul etmişlerdir.<sup>591</sup>

Lafız ortaklığının doğurduğu anlam çoğalmasına bir diğer örnek, فَلَمَّا خَرَّ <sup>592</sup> تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ "Süleyman'ın (cesedi) yere düşünce cinler anladılar ki, eğer gaybı bilmiş olsalardı aşağılayıcı azap içinde kalmamış olacaktı." cümlede تَبَيَّنَتِ fiili "ortaya çıktı" anlamına geldiği gibi "anladı, fark etti" anlamlarına da gelebilir.<sup>593</sup> Yukarıda verdiğimiz tercüme ikinci anlama göre yapılmış olup birinci anlama göre: "Süleyman'ın (cesedi) yıkılınca cinler eğer gaybı bilmiş olsalardı aşağılayıcı azap içinde kalmamış olacaktı gerçeği ortaya çıktı." olur.

### 3.4.2. Lafzın Umumiliği

Lafzın kitle, topluluk gibi umumu kapsayan bir anlamı olduğu zaman, kastedilen anlamın kitle veya topluluğun belli bir kısımıyla sınırlı olup olmadığına dair karine yoksa anlamın hususi mi yoksa umummi mi olacağı karışacaktır. Bu konuyu üçüncü bölümde anlam yönüyle ayrıca ele alacağız.

<sup>594</sup> إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا يَبِينُهُمْ "Şüphesiz Allah katında din İslam'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler."

<sup>590</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>591</sup> 'Abdulvehhab 'Abdusselâm Tavîle, *Eşerü'l-Lüğa fi İhtilâfi'l-Müctehidîn*, el-Kâhire: Dâru's-Selâm, 2002, s. 99-103.

<sup>592</sup> Sebe 34/14.

<sup>593</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab*, XIII, بين mad., s. 67.

<sup>594</sup> Ali İmran 3/19.

Bu ayette "kitap verilmiş olanlar"la kimin kastedildiği hususu ihtilaf konusu olmuştur ve bazıları Yahudiler olduğunu söylerken bazıları da Hıristiyanların kastedildiğini ileri sürmüştür.<sup>595</sup>

### 3.4.3. Zıt Anlamlılık

Bir sözcüğün zıt anlamları ifade etme durumu Arapçada yaygın görülen bir olgudur ve bu olgu bazen anlam karışmalarının sebebi olmaktadır. اشْتَرَيْتُ الْقَمِيصَ cümlesinden, başka bir karine yoksa, kastedilen "Gömleği satın aldım." veya "Gömleği sattım." olabilecektir.<sup>596</sup>

رَاعَ cümlesinde رَاعَ fiilinin hem "hoşuna gitmek" hem de "korkutmak" anlamlarının ikisi de mümkündür.<sup>597</sup> Bu durumda cümlenin "Televizyondaki savaş sahneleri hoşuna gitti." veya "Televizyondaki savaş sahneleri seni korkuttu." anlamlarının her ikisi bu cümle için mümkündür.

Yukarıdaki durumu, وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْبًا<sup>598</sup> "Onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı." ayetindeki وَرَاءَ kelimesinde görürüz. Zira bu kelime hem "gerisinde, arkasında" hem de "önünde, ilerisinde" anlamlarına gelebilmektedir.<sup>599</sup>

وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ<sup>600</sup> "Azabı gördüklerinde, için için derin bir pişmanlık duyarlar." Ayetinde geçen أَسْرَ fiili, hem "gizlemek" hem de "açıklamak" anlamlarına geldiğinden müfessirler bu ayeti farklı anlamışlardır. Bazılarına göre azabı gördüklerinde pişmanlıklarını gizlemiş iken; bazılarına göre de azabı görünce pişmanlıklarını açığa vurdular.<sup>601</sup>

<sup>595</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 141; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX, s. 226.

<sup>596</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987, s. 72.

<sup>597</sup> Ahmed Muhtar 'Ömer, *Mu'cemu'l-Lügati'l-Arabiyye el-Mu'aşıra*, II, s. 960.

<sup>598</sup> el-Kehf 18/79.

<sup>599</sup> Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, VI, s. 145.

<sup>600</sup> Yunus 10/54.

<sup>601</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 340; Ebu Hayyân, *el-Baḥr*, V, ss. 167-168.

### 3.4.4. Kelimenin Delaletindeki Kapalılık

Kelimelerin ifade ettiği anlamlar anlam belirsizliğinin sebebi olabilmektedir. قَلِمًا رَأَيْتُ مِثْلَكَ ifadesi "Senin gibisini çok az gördüm" anlamını ifade ederken, aynı zamanda "Senin gibisini görmedim" anlamına da gelir. Bunun sebebi قَلِمًا'nın her iki anlamı ifade edebiliyor olmasıdır. Benzer durumu Kur'ân'da da görebiliriz. 602 فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ "Ne de az inanıyorsunuz..." ayetindeki قَلِيلًا lafzının hiç inanmamak anlamını ifade ettiği ileri sürülen fikirlere dendir.<sup>603</sup>

Bunun bir diğer örneğini حَلَفَ fiilinde görürüz. Çünkü حَلَفَ أَنْ يَضْرِبَكَ cümlesinin anlamı hem "Seni dövmeyeceğine yemin etti" hem de "Seni döveceğine yemin etti" olabilir.<sup>604</sup>

Yine لا يَكَاد ifadesini Araplar hem gerçekleşen hem de gerçekleşmeyen olgular için kullanır.<sup>605</sup> Buna göre لَمْ أَكُذِّ أَرَاهُ ifadesi "Onu zar zor gördüm." veya "Onu (az kalsın görecektim fakat) göremedim." anlamına gelebilmektedir.

### 3.4.5. Anlam Alanları

Anlam alanı bir sözcüğün kullanılması mümkün anlam sahalarını ifade eder. Meselâ, المَعْدِي lafzı hukukta "hakka tecavüz eden" için kullanılırken, dilbilgisinde nesne alan – geçişli – fiil için kullanılır.<sup>606</sup>

القَدِيم lafzı felsefecilerin dilinde Allah için kullanılırken günlük dilde "eski" anlamında kullanılır.<sup>607</sup>

النَّضْب hukukta dolandırıcılık iken; dilbilgisinde kelimeyi fethalamak veya nasb halleri olarak bilinen şekilde kullanmaktır.<sup>608</sup>

<sup>602</sup> el-Bakara 2/88.

<sup>603</sup> ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, s. 164.

<sup>604</sup> el-Ferrâ, *Me âni'l-Kur'ân*, III, s. 44.

<sup>605</sup> el-Ferrâ, *Me âni'l-Kur'ân*, II, s. 7.

<sup>606</sup> Anlamlar için bkz. Ahmed Muhtar 'Ömer, *Mu'cemu'l-Lügati'l-'Arabiyye el-Mu'aşıra*, II, s. 1473.

<sup>607</sup> Anlamlar için bkz. Ahmed Muhtar 'Ömer, *Mu'cemu'l-Lügati'l-'Arabiyye el-Mu'aşıra*, III, s. 1786.

<sup>608</sup> Anlamlar için bkz. Ahmed Muhtar 'Ömer, *Mu'cemu'l-Lügati'l-'Arabiyye el-Mu'aşıra*, III, s. 2218.

الْحَبْرُ lafzı bir dilciyle bir gazetecinin gözünde çok farklı anlamlar ifade edecektir.<sup>609</sup>

Meselâ, *لَنَا فِي الْقَصْرِ رُخْصَةٌ* cümlesi fıkıhçı için "Namazı kısaltma ruhsatımız var." anlamını ifade ederken bir dilci veya şair bu ifadeden memdûd kelimenin – *صحراء* – *سما* – son harfinin hazfini anlayabilir.<sup>610</sup>

### 3.4.6. Lehçe Farklılıkları

Arapça farklı kabilelerde, farklı lehçelerle konuşulan bir dil iken, günümüzde farklı ülkelerin lehçeleri olarak ortaya çıkmıştır. Eskiden konuşulan lehçelerin başında Kays, Temîm ve Esed kabileleri gelir ve kelimelerin anlamlarında, irâbında ve çekiminde bu kabileler esas alınmıştır, fakat bunlar dışında Hüzeyl, Kinâne, Tay kabileleri de dikkate alındığı olmuştur.<sup>611</sup> Bu kabilelerin her biri dili belli noktalarda diğerlerinden farklı kullanmıştır.

Örneğin Kinâne, Beni Haris b. Ka‘b, Beni ‘Anber, Beni'l-Huceym, Bekr b. Vâil, Zubeyd, Has‘am, Hemdân, Fezâre, ‘Uzre ve Rabi‘a kabilelerinden bazıları tesniyede üç farklı irâb durumunda – ref, nasb, cer – aynı irâb alâmetini yani elifi kullanırlar.<sup>612</sup> Buna göre *رَأَيْتَ الطَّالِبَانَ*, *مَرَزْتُ بِالطَّالِبَانَ* cümlelerinin hepsi doğru olacaktır. Bunlar dışında esma-i hamsenin kullanımında,<sup>613</sup> *ما* edâtının amel ettirilmesinde,<sup>614</sup> fiillerin okunuşundaki harekelerde, harflerin sakin veya harekeli oluşunda, harfin başka bir harfle değiştirilmesinde (ibdâl), illet harfleri ve onlara bitişen birtakım harflerin başka bir harfe çevrilmesinde (kalb), hazifte, imâlede, müennes ve müzekker kabul etmede vb...<sup>615</sup> Bunların yanında farklı lehçeler zıt anlamlılığın ortaya çıkmasında da rol oynamış,<sup>616</sup> böylece dilde dilbilgisel, anlambilimsel, sessel (fonetik) ve yazımsal farklılıklar sözün veya metnin farklı anlaşılmasına sebep olmuştur.

<sup>609</sup> Anlamlar için bkz. Ahmed Muhtar ‘Ömer, *Mu‘cemu'l-Lügati'l-‘Arabiyye el-Mu‘aşıra*, I, s. 608.

<sup>610</sup> Anlamlar için bkz. Ahmed Muhtar ‘Ömer, *Mu‘cemu'l-Lügati'l-‘Arabiyye el-Mu‘aşıra*, III, ss. 1821-1822.

<sup>611</sup> es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, s. 167.

<sup>612</sup> İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, I, ss. 58-59; es-Suyûtî, *Hem‘u'l-Hevâmi*, I, s. 134.

<sup>613</sup> İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, I, s. 49; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, s. 203.

<sup>614</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 57; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, s. 203.

<sup>615</sup> İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, ss. 50-54; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, ss. 202-203.

<sup>616</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 11.



Meselâ, Hilâl Kabilesi'ne göre مُقَوَّر “kilolu” anlamında iken, diğer kabilelerde “zayıf” anlamında kullanılır.<sup>617</sup> سَاجِد kelimesi bazı kabilelere göre eğilen anlamında iken, Tay Kabilesi'nde ayakta duran anlamındadır.<sup>618</sup> لَمَق fiili Beni 'Ukayl kabilesine göre “yazmak” anlamında iken, Kayslılar bu fiili “silmek” anlamında kullanır.<sup>619</sup>

### 3.4.7. Anlamsal Gelişim

Değişim ve gelişim dil ile sıkı irtibatı olan iki kavramdır. Dil topluma var olduğundan, değişim ve gelişim toplumdan ayrı düşünülemez. Dil de her türlü değişim ve gelişimden payını alır. Süreç içerisinde bazı kelimeler ölür onların yerine başkaları gelir, bazılarının anlamı daralır, bazılarının da genişler. Bundan dolayı tarihsiz bir hüviyet arz eden Arapça metinler ve özellikle Kur'ân veya Hadis metinleri incelenirken bu gerçekliğin hesaba katılması zorunludur. Çünkü 'Arâr'ın dediği gibi eğer İmru'l-Kays (ö. 25/645) günümüzde yaşasaydı iletişimi çok zayıf olurdu, çünkü bilgisayar, telefon, televizyon, radyo vb. kendi zamanında olmayan pek çok nesne ismi ve bildiği kelimelerde de büyük farklılıklarla karşılaşacaktı. Günümüzde yaşayan bir Arap, cahiliye devrine dönecek olsa, binlerce anlamı olan deve türleri, farklı farklı özellikleri olan kılıçları bilemeyeceği gibi İmru'l-Kays günümüze gelse çeşit çeşit arabalar karşısında aynı şaşkınlığı yaşayacak ve bütün arabalar ona aynı gözükecektir.<sup>620</sup>

Değişim ve gelişim sadece kelimelerin anlamında değil, dilin yapısında da vuku bulur. Bu değişimin en büyük kanıtı Arapça'nın farklı lehçelerde ve farklı halk ağzıyla konuşuluyor olmasıdır. Bununla birlikte bizzat fasih Arapçada da değişimin ve gelişimin izleri görülebilir, fakat bu izler zayıftır. Asırlar boyunca yazılan kuralcı (normatif) dilbilgisi kitapları dilin kalıplaşmasına sebep olmuştur.

Lafızlardaki anlam değişimine birkaç örnek verecek olursak;

<sup>617</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 256.

<sup>618</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 256.

<sup>619</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 28.

<sup>620</sup> 'Arâr, *Zâhîretü'l-Lebs*, ss. 185-186.

مَأْتَم, kelimesini incelediğimizde anlamında büyük bir değişimin olduğunu görürüz. Çünkü İbn Kuteybe مَأْتَم kelimesine belâ ve ağıt anlamlarını yükleyenlerin hata yaptığını, مَأْتَم'in aslında iyi veya kötü her türlü münâsebet için kadınların toplanmasını ifade ettiğini söyler.<sup>621</sup>

Yine طَرَب kelimesi hakkında İbn Kuteybe, bu kelimenin sadece sevinç ve neşe hali için kullanıldığını, oysa gerçekte طَرَب hem sevinç ve neşe halinde hem de üzüntü ve keder halinde insanı kuşatan hafiflik duygusu ifade ettiğini söyler.<sup>622</sup>

Bir başka anlam gelişimini تُخَفَّة kelimesinde görürüz. Bu kelime önceden fesleğen vb. meyvelerin taze olanı; kişiye ikram edilen her türlü güzel şey<sup>623</sup> anlamında kullanılırken günümüzde estetik, tarihi veya sanatsal değeri olan sıradışı nesnelere, hatıra babından hediye edilen sanatsal değeri olan şey ve eşsiz sanatsal değeri olan nesnelere için kullanılmaktadır.<sup>624</sup>

Anlam gelişiminin çok net fark edildiği kelimelerden bir diğeri de بَرِيد'dir. Önceden mesafe, elçi ve haberci anlamlarında kullanılırken<sup>625</sup> günümüzde normal veya elektronik posta anlamında kullanılır olmuştur.

Yine Harîrî (ö. 516/1122)'ye göre قَعَد - قُعُود ile جُلُوس - جَلَس farklı olup قَعَد, ayakta duranın oturması iken; جَلَس yatan veya uyuyanın oturma pozisyonu almasıdır, yani قَعَد yukarıdan aşağı, جَلَس fiili ise aşağıdan yukarıya doğru olur.<sup>626</sup> Oysa günümüzde bu iki fiil eş anlamlı kullanılmaktadır.

Kılıcın asli savaş aracı olduğu eski dönemlerde کَلِيْج enli olursa صَفِيْحَة, yumuşak olursa قَضِيْب, parlarsa خَشِيْب, ince olursa مَهْو, üzerinde kesmeden kalma çizgiler varsa مُنْقَر, çok keskin olursa مَقْضَل, مَحْضَل, مَحْذَم, جُرَاز, غَضْب, حُسَام, قَاضِب, قَاضِب, kemiği kırıp geçecek kadar keskin olursa, مُصَيْم ve daha başka adlar alırdı.<sup>627</sup> Oysa günümüzde neredeyse bütün kılıçlar Arapçada سَيْف kelimesiyle ifade edilir.

<sup>621</sup> İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâli, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981, s. 24.

<sup>622</sup> İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, ss. 22-23.

<sup>623</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IX, تحف mad., s. 17.

<sup>624</sup> Ahmed Muhtar 'Ömer, *Mu'cemu'l-Lügati'l-'Arabiyye el-Mu'aşıra*, I, s. 286.

<sup>625</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, III, برد mad., s. 87.

<sup>626</sup> Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî, *Dürretü'l-Gavvâş fi Evhâmi'l-Havâş*, thk. 'Abdulhafîz Fargalî - 'Ali el-Karanî, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996, s. 518.

<sup>627</sup> Ebu Mansûr 'Abdumelik b. Muhammed b. İsmail es-Se'alibî, *Fıkhul-Lüğa ve Esrârul-'Arabiyye*, thk. Yasîn el-Eyyûbî, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2000, s. 276.

### 3.4.8. Anlam Değeri

Anlama, bireysel bir eylem olduğundan ve her seferinde bu eylem yeniden yapıldığından, ortaya çıkan anlam, başkalarının anladıklarıyla ortak yönleri olmakla birlikte, kişiye özeldir. Bir bireyin bir lafız veya ifadeden anlayacağı şeyle başka bir bireyin anladığı şey arasındaki fark, iki bireyin eğitim, kültür, çevre, ilgi ve deneyimiyle doğrudan ilgilidir. Sosyal bilimci için matematiğin ifade ettiği anlamın bir matematikçi veya fizikçi için aynı olmayacağı kesindir. Sosyal bilimcinin matematik mefhumuna yüklemiş olduğu bilgi ve değer onun matematikten anladığıyla paralel olduğu gibi meşgul olmadığı bir alan olmasından dolayı matematik alanıyla kurduğu irtibat naif ve muhtemelen duygudan yoksun olacaktır. Oysa bir matematikçi için "matematik" problemler, teoriler, kanunlar, farklı başlıklar altında sıralanmış – soyut matematik, sayılar teorisi, cebirsel geometri, grup teorisi, analiz, topoloji, çizgi kuramı genel matematik, kategori teorisi, matematiksel mantık, türevsel denklemler, integral, asal sayılar vb... – konular gibi pek çok husus aklına gelecek ve matematik kavramıyla kurduğu irtibat çok daha farklı olacaktır. Sosyal bilimcinin matematikle kurduğu irtibat, büyük ihtimalle matematikçinin sosyal bilimlerle kurduğu irtibata benzer olur.

Belki de bu yüzden felsefeyle ilgilenmeyenler çoğunlukla felsefeye mesafeli yaklaşır ve felsefenin okutulmasında fazla fayda görmezler. Bu durum kişinin ilgi, bilgi ve tecrübesiyle bir alanla veya kavramla kurduğu duygusal bağın nasıl olacağının işaretçisidir. Bir Hıristiyan için İslam'ın anlamı, Müslüman için Hıristiyanlık'ın anlamı o dinin müntesiplerinden çok farklı olacaktır.

Burada belirleyici faktör bireyin alana dair edinimleri ve bu vesileyle zihin dünyasında oluşturduğu yan anlamlar, çağrışımlar, duygusal anlamlar, bireysel tecrübelerle dayalı çıkarımlardan oluşan "anlama" eyleminin mahiyetidir.

Bireyler farklı zaman, zemin, çevre, kültür ve psikolojik şartlarda yaşadıklarından bir yazarın bir sözcükle kastettiği anlamın aynı şartlarda yaşamayan biri tarafından anlaşılması imkânsız derecesinde zor olacaktır. Bu da anlamın öznelliğini ve farklı anlamaların anlaşılmasını doğurmaktadır. Dolayısıyla

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ <sup>628</sup> "(Makbul olan din) Allah katında İslâmdır." ayetini İslam'a inanan biriyle inanmayan birinin anlayışı çok farklı olacaktır. Yine annesini kaybeden birinin "Annenin değeri büyüktür." ifadesine yüklediği anlamla, annesi hayatta olan birinin yüklediği anlam muhtemelen farklı olacaktır. Bu farklılık da esasta duygusal anlamdan kaynaklanır.

Anlamsal değer farklılığından kaynaklanan her türlü farklı anlama temel anlamı farklılaştıracak seviyede gerçekleşirse, böyle bir anlamın iltibasa konu olduğunu söyleyebiliriz.

### 3.5. ÜSLUBA DAYALI İLTİBAS

Her dilde olduğu gibi Arapçada da bir şeyi ifade etmede çok farklı üsluplar kullanılır. Sözü inşa eden, durum gereği meramını en iyi ifade edecek şekli seçer ve sözünü ona göre irad eder.

Arap dilinde söz genelde ikiye ayrılır: Haber ve İnşa. Bunun dışında farklı tasnifler de görmek mümkündür.<sup>629</sup> Birazdan zikredeceğimiz üsluplar arasındaki bu geçişlik ve buna bağlı olarak meydana gelen iltibasta dilin yapısı, kullanımı, kültür ve toplum dokusunun etkili olduğu kanaatindeyiz. Örneğin doğu toplumlarında şiirsel dil, söz sanatları ön plandayken bu dilin kullanımı batı toplumlarında nisbeten daha az olduğu kanaati yaygındır. Etkileyici dilin daha sık kullanıldığı bir ortamda üslupların karışma ihtimali, sembolik dilin kullanıldığı ortama oranla daha yüksek olacaktır. Burada bazı üslupların karışmasını ele alacağız.

#### 3.5.1. Emir Diğer Üsluplarla Karışması

Emir, aslında bir iş veya eylemin gerçekleşmesine yönelik üstün asta yönelttiği talimat ve buyurma işidir.<sup>630</sup> Buna bağlı olarak ifadenin emir verenin emir

---

<sup>628</sup> Ali İmran 3/19.

<sup>629</sup> es-Suyûtî'nin rivayetine göre bazıları sözü 16 kısma ayırmıştır. Bunlar Emir, Nehiy, Haber, Soru, Taleb, Nidâ, İnkâr, Temenni, İğlâz,<sup>629</sup> Pişmanlık, Sınama, Teşbih, Mecâz, Dua, Taaccüb, İstisnadır. Bkz. es-Suyûtî, *Hem'û'l-Hevâmi*, I, s. 47.

<sup>630</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l- Ulûm*, s. 428.

alandan rütbe, konum vb. hiyerarşik bir üstünlüğü olmalıdır, aksi durumda karinelere göre dua, iltimas, ibaha vb. anlamları ifade eder.<sup>631</sup> “Buyruk verebilme” ve “buyruk alabilme” ölçüleri zaten Arapça’da farklı üslupların ayırt edilmesinde kıstastır. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا ifadesi dilbilgisel seviyede emirdir. Ancak bahsi geçen kıstaslarla ve anlambilim açısından bakılırsa emir değil dua olduğunu anlarız.<sup>632</sup> Çünkü alt makamdan üst makama yapılmış emir kipindeki bir fiildir. Üst makam Allah olunca, söz ancak dua olmuş olur.

Arapçada emir anlamı dört şekilde verilir: Emir kipindeki fiil, lâm bitişmiş muzari fiili, emir anlamındaki isim-fiiller<sup>633</sup> ve emir fiilin yerini tutan mastarlar.<sup>634</sup> Emir verme, diğer üsluplarla karışma durumu olmadığı zaman bu dört tür emir kalıbı dışında da gelebilir.<sup>635</sup> Fakat emir (buyruk) anlamı, bunlar dışında ifade edildiği zaman diğer anlamlarla karışabilmektedir. Emrin en çok karıştığı diğer anlamlar; takrîr (açıklama), inkâr, kötüleme, şaşırma, alay etme, uyarma...<sup>636</sup> gibi anlamlardır.

Meselâ, أَخُوكَ "Sana bir dirhem yeter." ifadesinin dilbilgisel yapısı حَسْبُكَ دِرْهَمٌ "Kardeşin gidiyor." ifadesiyle aynı olup haber ifade eder. Oysa birincisinde kastedilen anlam emirdir.<sup>637</sup> Yani, "Sana bir dirhem yetsin." kastedilmektedir.

Bunun benzerini Kur’ân’da görmekteyiz. وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ<sup>638</sup> “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) bekler(sin)ler.” Bu ayetin emir mi yoksa haber mi verdiği âlimler arasında tartışma konusu olmuştur.<sup>639</sup>

Bunun bir başka örneği; وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ<sup>640</sup> “Anneler çocuklarını iki tam yıl emzir(ir/sin)ler.” Ancak bu ayette emir anlamının olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. İbnü’ş-Şecerî bir önceki örnekte âlimlerin “emir”

<sup>631</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l- Ulûm*, s. 428.

<sup>632</sup> İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl*, II, s. 170; İbn Ya’îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, IV, s. 289.

<sup>633</sup> İbn Ya’îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, IV, ss. 289-293.

<sup>634</sup> İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl*, II, ss. 172, 186.

<sup>635</sup> İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl*, II, s. 170.

<sup>636</sup> Ulfe Yûsuf, *Ta’addüdü'l-Ma’âna fi'l-Kur’ân*, s. 175.

<sup>637</sup> el-Batalyevsî, *el-İnşâf*, s. 94.

<sup>638</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>639</sup> Bkz. Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, II, s. 196.

<sup>640</sup> Bakara 2/233.

anlamında ittifak etmelerini bu ayetin de emir anlamında olduğuna işaret kabul etmiş ve buna benzer pek çok ayetin de emir anlamı ifade ettiğini belirtmiştir.<sup>641</sup>

Emir anlamının diğer anlamlarla karıştığı örneklerden bir diğeri, لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ<sup>642</sup> "Ona (Kur'ân'a) ancak temizlenmiş olanlar dokunur." ayetidir. Bu ayette Kur'ân'a temiz olmayanların dokunmadığına dair bir haber mi veriyor ya da muzari fiille, temiz olmayanlar tarafından Kur'ân'a dokunulmaması emrini mi veriyor yoksa müşriklerin Kur'ân'ı cinler indiriyor iftirasına cevap olarak ona ancak temizlenmiş meleklerin dokunabildiğine dair haber mi veriyor noktasında ulema farklı düşünmüştür.<sup>643</sup>

### 3.5.2. Nehiyde Anlam Karışması

Emirde olduğu gibi nehyde de hüküm üstten asta doğru olur.<sup>644</sup> Emirde herhangi bir fiilin icrasının gerekliliği muhataba iletilirken; nehyde de fiilin icrasından kaçınılması bildirilir. Nehyetme edâtı olarak Arapçada sadece ن kullanılır ve karineye bağlı olarak nehy dışında, dua, iltimas, istek gibi anlamları ifade edebilir.<sup>645</sup> Ancak aynı edât olumsuzluk edâtı olarak da kullanılmaktadır. Bundan dolayı bazı durumlarda bu iki edâtın hangisinin işlev gördüğü tespit edilememekte ve orada nehy mi olumsuzluk mu kastedildiği anlaşılamamaktadır. Tefsir alimleri وَأَتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمْتُمْ خَاصَّةً وَعَلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ<sup>646</sup> "Sadece içinizden zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan bir azaptan sakının ve bilin ki Allah azabı çetin olmandır." veya "Azaptan sakının, özellikle sizden zulmedenlere erişmesin! Bilin ki Allah azabı çetin olmandır." ayetinde "لَا تُصِيبَنَّ" ifadesindeki ن'nin nehy mi olumsuzluk mu olduğu tartışılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>647</sup>

<sup>641</sup> İbnü's-Şecerî, *Emâlî*, I, s. 392.

<sup>642</sup> el-Vakıa 56/79.

<sup>643</sup> Krş. Ebu 'Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecme 'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005, IX, s. 290; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, s. 197.

<sup>644</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 429.

<sup>645</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 429.

<sup>646</sup> el-Enfal 8/25.

<sup>647</sup> Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib Ebu Ca'fer et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000, XIII, s. 476; Ebu Hayyân, *el-Baħru'l-Muħîṭ*, IV, s. 478; Muhammed et-âahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir

ez-Zemahşerî'ye göre istifham (soru sorma) metodu en belîğ nehiy yollarından iken,<sup>648</sup> emir ve nehiy anlamlarını ayırt etmek yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi bağlam bilgisi olmadan zorlaşmaktadır. Soru sorarak emir anlamını kastetmek için sadece dilsel öğeler yeterli olmayabilir.

Bundan dolayı müfessirler <sup>649</sup> "أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ" *"Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı (iki) ilah edinip dedin?"* ayetinin tam olarak ne anlam ifade ettiğiyle ilgili ortak bir görüşe varamadılar. Bu ayetin bazılarına göre takrîr (açıklama),<sup>650</sup> bazısına göre de kötüleme<sup>651</sup> anlamını ifade edebilmesine imkân veren Arapçanın dilbilgisel öğeleri arasındaki geçişkenlik ve anlamsal girişiklidir.

Aynı durumu <sup>652</sup> "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ" *"Allah'ı nasıl inkâr edersiniz?"* ayetinde görülür. Bir müfessir ayetteki soru edâtı كيف'ye şaşırma, ayıplama ve açıklama anlamı verirken<sup>653</sup> başka bir müfessir buna inkâr ve şaşırma anlamlarını yüklemektedir.<sup>654</sup> Bir başka müfessir de buna şaşırma ve ayıplama anlamlarını yükler.<sup>655</sup>

### 3.5.3. Duada Anlam Karışması

Dua, bir şeyin gerçekleşmesini tazarru içinde isteme eylemidir. Yapısı itibariyle belâgatta inşa kategorisine girer. Fakat bazı durumlarda bir cümlenin dua mı haber mi olduğu karışabilir. Bunun ayrımı için bağlam veya hal karinesine ihtiyaç vardır; çünkü hal karinesiyle birlikte dua haber formunda gelebilir.<sup>656</sup> Bundan dolayı *اللَّهُ مُحَمَّدًا* cümlesinin inşa mı haber mi olduğu ancak hal

b. 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-Tenvîr, Taḥrîrû'l-Ma'nâ's-Sedîd ve Tenvîrû'l-'Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984, IX, s. 317.

<sup>648</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 661.

<sup>649</sup> el-Maide 5/116.

<sup>650</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkil'il-Ḳur'ân*, s. 279.

<sup>651</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, XII, s. 142.

<sup>652</sup> el-Bakara 2/68.

<sup>653</sup> el-Kurtûbî, *el-Câmi'*, I, ss. 248-149.

<sup>654</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I, s. 125.

<sup>655</sup> el-Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, I, s. 28.

<sup>656</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, II, s. 171.

karinesiyle bilinebilir. Karine olmadığı zaman, "Allah ona rahmet etsin!" veya "Allah ona rahmet etti." anlamlarından hangisinin kastedildiği belli değildir.

Yine *السلام عليكم* cümlesi, müslümanların – veya temenni ve güzel söz anlamında gayri müslimlerin – kullandığı bir söz olarak inşadır fakat aynı söz "kurtuluşu, barışı" haber veren birinin sözü olarak haber de olabilir ve bunun ne olduğunu ancak hal karinesi belirler.<sup>657</sup>

<sup>658</sup> قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنَّ اللَّهَ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابِ "Korkanların içinden Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam şöyle demişti: Onların üzerine kapıdan girin." ayette geçen *أَنَّ اللَّهَ عَلَيْهِمَا* cümlesi dua olabileceği gibi haber cümlesi de olabilir. Yukarıda verdiğimiz meal haber anlamında iken dua anlamı kabul edilirse ayetin meali şöyle olacaktır: "Korkanların içinden iki kişi, Allah kendilerine nimet versin, şöyle demişti: Onların üzerine kapıdan girin."

#### 3.5.4. Bedduada Anlam Karışması

Arap dilinde maksatların karışmasına verilebilecek en çarpıcı örneklerden biri de, bedduanın olumsuzlukla karıştığı durumlardır. *لا* edâtı, atıf işlevi gördüğü zaman, kendinden sonra geleni öncekinin hükmünden çıkartır.<sup>659</sup> *مَرَرْتُ بِعَلِيٍّ لَا بِمُحَمَّدٍ* "Ali'ye uğradım, Muhammed'e değil." ifadesi "uğrama" fiilinin Ali'de gerçekleştiğini bu hükmün Muhammed'de geçerli olmadığını belirtir.

Çoğu âlime göre, *لا* atıf harfi mazi fiille birlikte pek kullanılmaz,<sup>660</sup> mazi fiiliyle birlikte kullanılmasının şartı bedduanın olumsuzlukla karışmamasıdır.<sup>661</sup> *قام* *عَلِيٍّ لَا قَعْدَ* cümlesi iki şekilde anlaşılabilir: "Ali kalktı oturmadı", bu durumda *لا* atıf

<sup>657</sup> Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'nâ fi'l-Kur'ân*, s. 159.

<sup>658</sup> el-Maide 5/23.

<sup>659</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, V, s. 25.

<sup>660</sup> İbn Fâris, *eş-Şaḥibî fî Fıkhî'l-Lüḡa*, s. 169; Ali b. Muhammed en-Nahvî el-Herevî, *Kitâbu'l-Uzhiyye fî 'İlmi'l-Hurûf*, thk. 'Abdulmu'in el-Mellûhî, Dimaşk: Mecma'î'l-Lüḡa el-'Arabiyye, 1993, s. 150; Ahmed b. 'Abdunnûr el-Mâlikî, *Raḡfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, Dimaşk: Mecma'î'l-Lüḡa el-'Arabiyye, 1974, s. 259; el-Hasan b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cenâ'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Fahreddin Kabave – Muhammed Nedîm Fadıl, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 1992, s. 295.

<sup>661</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, II, s. 60; el-Murâdî, *el-Cenâ'd-Dânî*, s. 295.



harfi olur. Bir diğer anlaşılma şekli “Oturmayasica Ali kalktı”, bu durumda da , لا beddua anlamı ifade etmiş olur.

### 3.5.5. Nidâda Anlam Karışması

Nidânın haber mi, inşa mı olduğu Arap dilcileri tarafından tartışılmış ve bu konuda herkes birtakım kanıtları ileri sürmüştür.<sup>662</sup> Nidânın haber veya inşa kabul edilmesine göre takdir edilen öğeler de değişmektedir. Bazı dil âlimleri nidâda, amil olan –münâdayı nasb eden veya ref eden – ögenin hazfedilme sebebi iltibası gidermektir derler.<sup>663</sup> Çünkü يا عَبْدَ اللَّهِ ifadesi yerine اذْعُو عَبْدَ اللَّهِ denirse, اذْعُو fiilinin haber mi inşa mı olduğu belli olmamaktadır. Nidâ fiilinin hazfedilme sebebi sadece anlam belirsizliğiyle sınırlı değildir, çünkü dilciler bundan başka sebepler de zikretmişlerdir.

Nidânın yerine göre; uyarı, ağıt, imdât, şaşkınlık, pişmanlık gibi farklı edâtlarla on bir tane farklı anlamı ifade edebilen kullanımı mevcuttur,<sup>664</sup> fakat herhangi bir kullanımında bunlardan hangisini ifade ettiğini elbette durum veya bağlam karinesi belirleyecektir.

Örneğin, اَمَّنْ هُوَ قَائِمٌ آتَاءَ اللَّيْلِ <sup>665</sup> "(Böyle bir kimse mi Allah katında makbuldür.) yoksa gece vakitlerinde, secde halinde ve ayakta..." ayetinde hemzenin (î) nidâ harfi olma ihtimali de mevcuttur.<sup>666</sup> Bu durumda anlamı, "Ey gece vakitlerinde, secde halinde ve ayakta..." şeklinde olacaktır.

### 3.5.6. Taaccüb İfadelerinin Karışması

Şaşkınlık, hayranlık, tuhaf bulma gibi anlamları içeren taaccüb diğer ifade türleriyle karışabilmektedir. Bu durumda, sözün muhatapta yapacağı öngörülen etki

<sup>662</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, ss. 184-187, I, s. 291; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, III, s. 242; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, I, ss. 316-317; es-Suyûtî, *Hem'û'l-Hevâmi*, IV, s. 26.

<sup>663</sup> 'Abdulkâhir el-Cürcânî, *el-Mukteşid*, I, s. 95; 'Abdulazîz b. Cum'a el-Kavvâs el-Mevsilî, *Şerhu Elfiyeti İbn Mu'îf*, thk. 'Ali Mûsa eş-Şûmalî, er-Riyad: Mektebetü'l-Hâncî, 1985, II, s. 1037.

<sup>664</sup> Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'ânâ fi'l-Kur'ân*, s. 184.

<sup>665</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>666</sup> el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, s. 297.

dikkate alınırsa gerçek anlam tespit edilebilir. Lafzın kendisine bakılınca farklı anlamlara gelebilen ve böylece yanlış anlamalara sebep olan ifadeler çok fazladır. "Aman ne hoş" sözü, yerine göre güzel bir şeye sevinme olabileceği gibi ısrarcı ve alaycı bir eleştiriyi de ifade edebilir. Daha önce belirttiğimiz üzere Arap dili – her ne kadar biz bu yaklaşımı benimsemesek de – kalıplar üzerinden incelenen bir dil olmuştur. Arapçada kullanılan kıyasi taaccüb kalıpları iki tanedir.<sup>667</sup> Bu kalıplar مَا أَفْعَلَهُ ve أَفْعَلُ بِهِ kalıplarıdır. Taaccüb, şaşırtacak derecede, beklenmeyen bir durum veya fiil karşısında hissedilen ruh halinin ifadesidir. Bu kalıplardan أَفْعَلُ بِهِ kalıbına bâ harfinin eklenme gerekçesini dil âlimleri, emir fiil olan أَفْعَلُ ile karışmasını önlemek şeklinde açıklamışlardır.<sup>668</sup>

Aynı şekilde أَيُّ’da taaccüb anlamında kullanılır. أَيُّ’nun soru anlamında kullanılmayıp taaccüb ifade ettiğini belirtmek için başına اللهُ سُبْحَانَ اللهِ gibi ifadeler eklenebilir.<sup>669</sup>

Meselâ, Araplar اللهُ مَا أَحْسَنَهُ "Allah kahretsin, ne kadar da güzel!" veya اللهُ مَا أَشْرَاهُ "Allah kahretsin, ne kadar iyi bir şair!" gibi ifadeleri beddua gibi gözükse de aslında şaşkınlık ve hayranlık belirten ifadelerdir.<sup>670</sup>

Yine كَمْ ضَيْفٍ نَزَلَ عَلَيْهِ ve كَمْ بَطَلٍ قَتَلَ زَيْدٍ "Zeyd nice kahramanlar öldürdü!" ve "Ona niceleri misafir oldu!" ifadelerinde ilk anda övgü olduğu düşünülebilir, oysa asıl kastedilen anlam birinci cümlede Zeyd'in kahraman öldürmeyen biri olduğu, ikinci cümlede de hiç misafir ağırlamadığıdır.<sup>671</sup>

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere taaccüb ifadeleri kolaylıkla diğer ifade türleriyle karışabilmektedir. Bunun önüne geçmek için durum karinesi veya kastı belli edecek ek bir karineye ihtiyaç olduğu açıktır.

<sup>667</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 72; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, I, s. 98.

<sup>668</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, I, s. 101.

<sup>669</sup> İbnü's-Şecerî, *Emâlî*, III, s. 44.

<sup>670</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkil'il-Ķur'ân*, s. 276.

<sup>671</sup> el-Batalyevsî, *el-İnşâf*, s. 105.

### 3.5.7. Yeminde Anlam Karışması

Yemin ettikten sonra gelen cevapta tekîd “nûn”u (ن) vb. bir yardımcı öge bulunmazsa, yeminin cevabıyla şimdiki zaman karışabilir.<sup>672</sup> Çünkü Arapçada yemin edilen şey hafzedilebilir. Bu durumda وَاللَّهِ لَيَقُومَنَّ زَيْدٌ denildiği zaman yeminden dolayı bunun geleceğe dair bir haber verme olduğu anlaşılır. Ancak وَاللَّهِ hafzedildiği zaman زَيْدٌ لَيَقُومَنَّ denildiğinde bunun sadece bir tekîd olduğu zannedilebilir. Bundan dolayı fiilin sonuna nûn eklemek suretiyle bu anlam karışıklığı giderilmek istenmiştir.<sup>673</sup>

### 3.5.8. Açık ve Gizli Anlamların Karışması

Sözde aslolan, maksadı doğrudan ifade etmek olmakla birlikte, bazen maksat sözün ilk anlamında bulunmayabilir. Bu ifade türleri mecaz, kinaye, tariz, melahin, tevil, mesel gibi isimler alır.<sup>674</sup> Bu ifadelerde anlam lafız üzerinde ikinci kez düşünerek, yani lafzın anlamının gerektirdiği bir anlamla, başka bir ifadeyle, anlamın anlamıyla tespit edilir.

Hakikat sözün doğrudan ilk akla gelen anlamı iken, mecaz ise bir sebepten dolayı ve bir karineye bağlı olarak bir sözü akla gelen ilk anlamı dışında kullanmaktır.

Huzeyfe Hz. Ömer'in huzuruna vardığı zaman Hz. Ömer ona "Nasılsın?" sorusunu sorduğunda cevap olarak:

أَضْبَحْتُ أَحِبُّ الْفِتْنَةَ، وَأَكْرَهُ الْحَقَّ، وَأَصْلَبِي بَعِيرٍ وَضَوْءٍ، وَلِي فِي الْأَرْضِ مَا لَيْسَ لِلَّهِ فِي السَّمَاءِ

"Fitneyi sever, hakkı sevmez, abdestsiz namazda (salatta) bulunur oldum ve yeryüzünde bende Allah'ta gökyüzünde olmayanlar var." deyince Hz. Ömer kızdı fakat Hz. Ali araya girerek: Doğru söylüyor, fitneyi sever oldu yani malını ve çocuklarını; hakkı sevmez oldu yani ölümü; abdestsiz salatta bulunması da Hz.

<sup>672</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, ss. 106-109.

<sup>673</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, ss. 106-109.

<sup>674</sup> es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l- 'Arabiyye*, ss. 22-26.

Peygamber (s.a.s)'e abdestsiz salavat getirmesi; Yeryüzünde kendisinde olupta gökyüzünde Allah'ta olmayan çocukları ve eşi olmasıdır, dedi.

Bu diyalogda Huzeyfe "üslûbu'l-hakim" sanatıyla konuştuğu için, maksadı Hz. Ali açıklayınca ortaya çıktı. Hz. Ömer bu sözü bağlamında işitmiş olmasına rağmen kızması yani lafızları ilk anlamlarıyla anlaması mümkün olduğuna göre, bu sözün bağlamından kopartılmış olduğu zaman çok zorlama yorumlara veya anlamlandırmalara maruz kalacağı açıktır.

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ <sup>675</sup> "Nihayet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca (sular coşup taşınca)..." ayetinin tercümesindeki hem hakiki hem de mecazî anlamı verdik. Birinci anlam, yani tandırın kaynaması hakiki; ikinci anlam, yani suların coşup taşması ise mecâzî anlamdır. Bunlardan hangi anlamın kastedildiği üslupla ilgili olup, hakikat ve mecazdan hangisinin kastedildiği kesin değildir.

Yine رأيت أسدًا "Aslan gördüm." ifadesini ele aldığımızda. أسد "Aslan" Araplar açısından cesaretin sembolü olduğuna göre, bu ifadeyi söyleyen biri "Cesur birini gördüm" mü demek istiyor; yoksa gerçek anlamda "Aslan gördüm" mü demek istiyor. Bu durumu belirleyecek olan ek karinelere göre.

رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ <sup>676</sup> "Ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana boyun eğiyorlardı." Bu ayette ve diğer rüya ayetlerinde gerçek anlamın yorumla ortaya konduğunu görürüz. Bu türden dilsel kullanımlarda kastın anlaşılması oldukça zordur.

Arap dilinde dolaylı olarak anlaşılacak bir başka ifade, فِي بَيْتِكَ فَأَرَّ "Evinde fare var." ifadesidir. Bu ifadeden kastedilen evinde "günahkâr" olduğu mu yoksa gerçek anlamda muhatabın evinde bir fare olduğu mudur?<sup>677</sup> Bu ifadenin iki anlamı da karinelerin yetersiz kaldığı durumda muhtemel kastedilen anlam olarak kalacaktır.

<sup>675</sup> Hud 11/40.

<sup>676</sup> Yusuf 12/4.

<sup>677</sup> es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l- 'Arabiyye*, s. 25.

Buna benzer bir başka ifade; *لَا تَعْرِفُ مِنْ أَيْنَ تُؤَكَّلُ الْكَتِفُ*. Bu ifadenin literal anlamı "Omuzun nereden yeneceğini biliyor."dur. Fakat bu ifade, işini aşırmasını bilmek, meselelere nasıl yaklaşacağını bilmek anlamında deyim olarak kullanılır.<sup>678</sup> Bu kullanımı bilmek bu ifadenin bu anlamda kullanıldığını bilmeye bağlıdır. Bu da anlamın anlamını bilmektir. Anlamın anlamını bilmek bir dili anlamakla mümkün hale gelmez, ek karinelere ihtiyaç vardır.

Örfi kabullerin bilinmesinin dili anlamada büyük rol oynadığına güzel bir örnek daha Ebu'l-Hasan b. Tabataba el-'Alevi'ye (ö. 322/934) nisbet edilen şiirinde görürüz;

لَا تَعَجَّبُوا مِنْ بَلِي غَلَابَتِهِ قَدْ زَرَّ أَرْزَارُهُ عَلَى الْقَمَرِ

(*el-Münseric*)

*“Elbisesinin eskimiş olmasına şaşırmayın; zira o düğmelerini ayın üstüne ilikledi.”*

Bu beyitte eskimişlikle ay arasında kurulan bağı anlamak için ay ile elbisenin eskimesi arasında Araplarda kurulan bağı bilmek gerekir. Zira Araplar ayın vurduğu elbisenin eskidiğine inanırlar.<sup>679</sup> Sevdiğinin elbisesinin eski olmasını tenkid edenlere karşı şair, elbisesinin eskimiş olmasının çok normal olduğunu, çünkü o elbisesinin altında bir ay olduğunu söyleyerek sevdiğinin elbisesinin eskimişliğinin sebebini açıklar. Ay ile elbise eskimesi arasındaki bu örfi bağın bilinmesi, kastedilen anlamın anlaşılması için zorunludur.

### 3.6. VAKFA DAYALI İLTİBAS

Vakfın bir karine olarak anlamın tespitinde nasıl rol oynadığını karineler başlığı altında sunmuştuk. Fakat vakfın nerede olacağı belli olmayan metinlerde veya yanlış yerde durulduğu zaman anlamın nasıl değişeceğine dair çok fazla örnek vardır. Biz iki örnekle yetinmeyi uygun buluyoruz.

<sup>678</sup> Ahmed Muhtar 'Ömer, *Mu'cemu'l-Lügati'l-'Arabiyye el-Mu'aşıra*, I, s. 107.

<sup>679</sup> es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-'Arabiyye*, s. 26.

680 *خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً* "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır." Bu ayette durulacak üç yere *أبصارهم*, *سمعهم*, *قلوبهم* göre anlam değişecektir. Bu organlardan hangisine mühür vuruldu ve hangisinde örtü var sorusunun cevabı vakfa göre belirlenecektir. Buna göre *سمعهم* lafzı *قلوبهم*'e atfedilirse anlam yukarıda verdiğimiz gibi olur; fakat *قلوبهم* üzerinde durulursa anlam "Allah onların kalplerini mühürlemiştir; Onların kulakları ve gözleri üzerinde perde vardır." olur. Bu durumda bu ayette iki anlam ihtimali görülmüş olur<sup>681</sup> ve bunun sebebi de vakıftır.

Aynı durum *فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ* 682 "O halde orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar." ayetinde görülür. *سنة* kelimesi üzerinde durulduğunda yukarıda verdiğimiz anlam çıkarırken; *عليهم* üzerinde durulduğunda anlam "Orası onlara haram kılınmıştır, kırk yıl yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşacaklardır." olur.<sup>683</sup>

### 3.7. BAĞLAMA DAYALI İLTİBAS

Bağlam, karinelerin en güçlüsü ve en esaslısı olmasından dolayı bir metnin anlaşılmasında hayati rol oynar. Bir metnin bağlamı, metni oluşturan öğelerin oluşturduğu bütün olarak metin-içi bağlam ve metnin üretildiği ve irtibat halinde olduğu metin-dışı bağlam olarak ikiye ayrılabilir.

Metin-dışı bağlam (dilötesi unsurlar) metin-içi bağlama nisbetle daha büyük önem arz eder, çünkü metin-içi irtibatlar sınırlıdır oysa metin-dışı bağlamda ihtimaller çok fazladır. Bundan dolayı metin-dışı bağlamdan kopuk bir metnin başına gelebilecek en kötü anlama şekli, okurun metne dair bağlamı bilmeden, sözü mutlaklaştırması veya metni kendisinin ürettiği bağlamı esas alarak anlamasıdır. Çünkü bağlamın sağlıklı bilgisi, metni doğru anlamayı temin edecek en önemli karinedir. Dolayısıyla bir metne dair önbilgiden veya niyetten doğan yaklaşım

<sup>680</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>681</sup> Bedereddîn Muhammed b. 'Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Ķur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006, s. 443.

<sup>682</sup> el-Maide 5/26.

<sup>683</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 239.

metnin dilbilgisel karinelerinden önce okuru zaten yönlendirecek ve metne dair algısını şartlandırmak suretiyle dilbilgisel öğeleri belli bir anlamı ifade etmek üzere işlevselleştirecektir. Bu durumda metnin ve anlamın selametini sağlayacak en güvenilir unsur bağlam ve durum karinesi olacaktır.

Bu bakımdan metnin dış bağlamını en iyi sunacak olan sağlıklı, tutarlı ve gerçekçi bir tarih bilgisi olacaktır. Çünkü metinler belli bir döneme ait olmakla birlikte zamana karşı direnebilmeleriyle farklı çağlara hitap ederler. Yansıttıkları dönemin siyasi, dini, ahlâki, coğrafi, ekonomik şartları o metnin anlaşılmasında önem arz eder. Metindışı bağlamın bilinmemesi tarihi oluşturan dinamiklerin farklı yorumlanmasına ve metnin farklı tarih perspektiflerine hizmet etmesiyle sonuçlanabilir. Günümüzde hadislerin kabulü veya reddi; kabul edilen hadislerin yorumlanma şekli ve dolaylı olarak bununla ilgili tartışmalar daha çok metindışı bağlamın bilinmemesinden kaynaklanır. Bağlamın bilinmemesi metni manipülasyona, farklı tarih algılarına, anakronizme ve hatta tarihi yeniden üretmeye sebebiyet verebilir.

### 3.7.1. Zamirlerin Merciiinin Karışması

Karinelerden hiçbiri, konuşanı ve muhatabı kuşatan dil dışı bağlam karinesi kadar etkin değildir. Buna bağlı olarak bağlamın yokluğu, metni ve sözü olgusal bağlamdan kopardığı için sözü farklı şekillerde anlaşılır hale getirir. Aşağıdaki ayeti dikkate alacak olursak;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا  
أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (٢٩) وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُضَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ  
يَسِيرًا<sup>684</sup>

*"Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helak etmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir. (29) Kim haddi aşarak ve zulmederek bunu yaparsa, onu cehennem ateşine atacağız. Bu, Allah'a pek kolaydır."*

<sup>684</sup> en-Nisa 4/29-30.

Ayette geçen ذلك işaret zamiriyle neye işaret edildiği müfessirler arasında farklı yaklaşımlara konu olmuş ve bazıları bunu "malları batıl yollarla yemek ve haksız yere kişi öldürmek" şeklinde anlarken, bazıları da "bu surede geçen 'Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir.' ayetinde geçen haramlar" olarak bir başka grup da "surenin başında bahsettiği yasaklar" olarak anlamıştır.<sup>685</sup> Bağlam dışında bu işaret zamirinin neyle ilgili olduğunun anlaşılması ancak özel bir açıklamayla mümkündür.

### 3.7.2. Zaman ve Mekânın Bilinmemesi

Olayları bağlamından kopararak anlamak metin düzleminde sadece bir bağlam problemi oluşturmaz. Elbette bağlam, anlama unsuru olan büyük [metin=olay] ve küçük [lafız=manâ] birimlerin anlaşılmasında çok etkilidir, fakat tarihin araya girmesiyle başka bir farklılık söz konusu olacaktır. O da lafız-anlam ilişkisindeki değişimdir. Zira lafız-anlam ilişkisi ızdırarî değil, istidlâli olduğu için zamanla değişir ve bu değişimle birlikte tarihsel bir metni eline alan okurun karşılaştığı lafızların anlamlarının, kendi çağından veya müracaat ettiği sözlüklerin yazıldığı dönemden farklı olması muhtemel olacaktır. Bu durum dildeki değişimin doğal sonucudur.

Zaman ve mekân zarfları Arap dilinde mutlak ve mukayyed olmakla birlikte bunun dışında bilinen bir zaman ve mekâna işaret etmesi bakımından dilde belirsizliğin sebebi olabilmektedir. Meselâ aynı odada oturan iki kişiden biri, لِنَلْتَقِ "Yarın burada buluşalım." dediğinde, cümledeki هنا bağlamda tek anlam ifade ederken bağlamından koparılıp bu söz aktarıldığı zaman ve kastedilen mekânı bildiren bir karine olmadığında belirsizlik ortaya çıkacaktır. Cümledeki "غدا" zaman zarfının tam olarak hangi güne denk geldiğinin bilinmemesinde de aynı durum söz konusudur. Tarihi herhangi bir metinde، التَّقَى الْأَمِيرَانِ مَرَّةً أُخْرَى بَعْدَ تِلْكَ السَّنَةِ "İki sultan o yıldan sonra tekrar karşılaştı." İfadesinde "o yıl" ile kastedilenin bilinmesi iltibasî engelleyebileceği gibi, bilinmemesi de iltibasî doğurabilir.

---

<sup>685</sup> et-Tabersî, *Mecme 'u'l-Beyân*, III, s. 58.





## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ANLAM, YORUM ve İLTİBAS

Şu ana kadar ele aldığımız iltibas kavramının en genel özelliği dil öğelerinin işlev çokluğundan kaynaklanıyor olmasıydı. Genel olarak seste, sözcükte veya dilbilgisel öğelerdeki biçim özdeşliği, kastedilenle kastedilmeyen dilsel işlevlerin karışmasına sebep oluyordu. Anlamın, dilsel eylemin özünü oluşturduğunu kabul edersek, şu ana kadar gördüğümüz hususların dilsel yapıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu bölümde ise yapıların varoluş sebebine, yani anlamın bizzat kendisine yoğunlaşacak ve anlamın kendisinde görülen belirsizliğe işaret edecek ve iltibasla ilişkisini irdeleyeceğiz.

Birinci bölümde anlamı belirtecek ve anlamların karışmasını engelleyecek karinelerden bahsederken gördük ki sözcük, edât, cümle ve benzeri her türlü dilsel öge anlam için vardır. Bir dil sisteminde anlam yoksa dilbilgisi, sesbilgisi, anlambilgisi, edimbilgisi hükümsüz kalacaktır. O halde sembollerin meşruiyeti ve geçerliliği kendi zatlarından değil gönderimde buldukları kasıtsal mefhumlarda aranmalıdır.

#### 4.1. ANLAM, ANLAMAK VE KASIT

Anlam, en genel biçimiyle bir kelimedenden, bir sözden, bir davranış veya olgudan anlaşılan şey, bunların hatırlattığı düşünce veya nesne, mana, fehva, valör<sup>686</sup> şeklinde anlaşılır. Biraz daha teknik ve bizim de kullandığımız anlamı, beş duyu organıyla gerçekler dünyası olan doğadan, dil yoluyla da toplumsal uzlaşılarla dayalı saymacalardan oluşmuş yapay bir dünya olan dil ve düşünce dünyasından alınan bilgilerin kişinin önceki bilgileri ışığında yorumlanmış biçimine denir.<sup>687</sup>

Anlam kavramının geçmişte olduğu gibi günümüzde de üzerinde uzlaşılan bir tanımı yoktur. Bunun sebebi, kanaatimizce, anlamın belli bir süreci kapsayan öznel bir eylem şeklinde ortaya çıkmış olmasıdır. Her anlama eylemi aynı zamanda

---

<sup>686</sup> Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005, s. 101.

<sup>687</sup> Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013, s. 115.

doğrudan ya da dolaylı olarak somut gerçeklikten kopuşla başlayan bir soyutlamayı içerir. Soyutlama aşaması bireysel/özel bir faaliyet olduğundan, bunun yanında bireyin diliçi dünya bakışına göre şekillendiğinden, bu eylemin mahiyeti bireyden bireye farklılık arz eder. Bundan dolayı "anlama" faaliyetinin en can alıcı noktasının soyut, bireysel ve gözlemlenemeyen zihinsel veçhesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu zihinsel eylem hissedilenden algılanana bir sıçrayışı temsil etmesi bakımından ayrıca önemlidir. Bunun yanı sıra anlamın illa da varlıktan dile doğru gitmesi gerekmez. Kişi, kurgulayarak veya hayal kurarak da anlamlı şeyler üretebilir.

Anlamın Arapça karşılığı manâdır. Manânın, Arapçada yorum ve tefsir yerine kullanıldığı ifade edilmiş, bir sözün anlamı o sözün maksadı olduğu belirtilmiştir.<sup>688</sup> Bu tanım tek anlamlı bir dilsel yapı için geçerli olmakla birlikte birden fazla anlam ihtimali olan yapılarda, bizi, bütün muhtemel anlamların kasıt olup olmayacağı problemiyle baş başa bırakır. Ayrıca anlam; içerik, kasıt, zihni imaj (suret) kavramlarını ifade etmek üzere de kullanılmış olup bir şeyin anlamı, "O nedir?" sorusunun cevabı olması bakımından onun mahiyeti; dış âlemdeki varlığı itibarıyla "hakikati" ve diğer varlıklardan ayrılması bakımından da "kimliği" olduğu belirtilmiştir.<sup>689</sup>

Arap dilinde anlamla irtibatlı farklı çalışmalar olmakla birlikte anlamın ilk tanımı el-Câhız (ö. 255/869) tarafından bize nakledilmekte olup, "bazı lâf ebeleri ve anlam tenkitçileri" dediği kişilerden rivayetle anlamın, "zihinde tasavvur edilen, zihni meşgul eden, akılda kalan..." bir şey olduğunu belirtir.<sup>690</sup> 'Abdulkâhir el-Cürcânî ise, anlamı lafızla birlikte insanın kalbine (zihnine) giren bir şey kabul eder.<sup>691</sup> İbn Sînâ (ö. 428/1037) belki de anlamın gerçeklikle irtibatlı en net tanımını yapmıştır. Buna göre anlam, nesnelerin insan zihninde oluşturdukları imajlar ve etkilerdir.<sup>692</sup> el-Gazzâlî (ö. 505/1111) yazının lafza, lafzın da insan zihnindeki

---

<sup>688</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, 1. c. mad., XV, s. 106.

<sup>689</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l- 'Arûs*, 1. c. mad., XXXIX, s. 123.

<sup>690</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, s. 75.

<sup>691</sup> 'Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa fî 'İlmi'l-Beyân*, thk. Muhammed el-İskenderânî – M. Mes'ûd, Beyrut: Dâru'l-Kitâb el- 'Arabî, 1998, s. 25.

<sup>692</sup> Ebû 'Alî el-Hüseyin b. 'Abdillâh b. 'Alî b. Sînâ, *Yorum Üzerine*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, ss. 2-3.

anlama delâlet ettiğini, zihindeki anlamın da ayanda var olanın örnekliliği olduğunu söyleyerek,<sup>693</sup> İbn Sînâ'ya benzer bir yaklaşım sergilemiştir.

Günümüzde özellikle Arap dilinde anlam üzerine yapılan inceleme ve araştırmalarda anlam daha çok tasarım (tasavvur) olarak kabul edilmiştir.<sup>694</sup> Fakat tasarım, daha çok mantıkçıların ve filozofların ileri sürdüğü ve üzerinde durduğu bir tanımdır. İbn Sînâ anlamın tanımını yaparken insanda var olan algı gücünden yola çıkarak tasarımın (tasavvurun) insan zihnindeki mahiyetine, işlevine ve zihindeki etkisine daha sonra bunun bir göstereni olarak lafza değinmiş olması<sup>695</sup> oldukça ilgi çekicidir. Çünkü dilci kimlikleri ön planda olanlar anlamın tanımını yaparken öncelikle kelimedenden başlarlar.<sup>696</sup> Başka bir ifadeyle, dilciler anlamın tanımını yaparken kelimenin kendisinden veya kökünden yola çıkarak nesnelere, gerçekliklere giderken; mantıkçılar nesnelere, gerçekliklerden yola çıkarak kelimeye varırlar. Bu durum dilcileri, anlamın kaynağını lafız ve kelimeler gören ve niyeti anlamdan ayıran yapısalcılara; mantıkçı ve filozofları da nesneyi anlamın kaynağı gören mantıkçı pozitivistlere yaklaştırmaktadır.<sup>697</sup>

Bu tanımlar ve başka yaklaşımlar dikkate alındığında anlamın tanımında da bir tür belirsizliğin olduğu açıktır. Dil ekolleri anlamı, dile öngördükleri görev çerçevesinde tanımlayacaklarından, dile yaklaşım anlamın ne olacağı noktasında belirleyici olacaktır. Meselâ davranışçı yaklaşıma göre anlam, etkiye verilen tepki iken, mantıkçı pozitivistin gözünde anlam deneyin kendisi olacaktır.

Bunların yanı sıra anlam tek boyutlu değildir. Bir sözcüğün dilsel sistem içindeki yerine işaret etmesiyle dilbilgisel anlamı, aynı ögenin diğer dilsel öğelerle kurduğu irtibatla semantik anlamı, yine gerçeklik zemininde bir nesneye gönderimde bulunmasıyla edimsel anlamı olur.

Yine anlamı basit ve bileşik olması yönüyle ele aldığımızda, kelimenin anlamı, ifadenin anlamı ve söylemin anlamı olmak üzere farklı anlam seviyesinden

---

<sup>693</sup> Ebu Hâmid el-Gazzâli, *Mî 'yâru'l- 'İlm fi'l-Manṭık*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l- 'İlmiyye, 1990, s. 47.

<sup>694</sup> Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Ma 'na'l-Lügavî, Dirâse 'Arabiyye Muaşşala Nâzariyyen ve Taḥkîkiyyen*, el-Kâhire: Mektebetü'l-Adâb, 2009, ss. 61-67.

<sup>695</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, ss. 2-3.

<sup>696</sup> Cebel, *el-Ma 'na'l-Lügavî*, ss. 61-67.

<sup>697</sup> Dil-düşünce ilişkisi için ayrıca bkz. Hasan Ayık, "Dil Düşünce İlişkisi", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Babil Yayıncılık, 2006, IV, ss. 337-347.

bahsedebiliriz. Anlam bu üç seviyenin herbiri için kullanmakla birlikte herbir yapının anlamının diğerlerinden farklılık arz ettiği açıktır. Örneğin, sözcüğün anlamı bağlam olmadan tam olarak bilinemez. İfadenin anlamı ise sözcüklerin anlamlarının birleşiminden daha fazla bir şeydir. Söylem ise ne kelimelerin ne de ifadelerin sayısal toplamıdır. Bu durumda bu sözel yapıların bir araya gelişi lafız düzeyinde sayılabilir ve ayrışabilir görünse de anlam bakımından parçalarına bölünemez. Çünkü ifade ve söylemin anlamı, işarete bulunduğu ve belirttiği gerçeğe ve olgusal bütüne kendini oluşturan lafızlardan daha yakındır. İfadenin anlamını bölmek, “Gitme!” ifadesinin olgusal karşılığını bölmek olacağından imkânsızdır.

Hangi anlam kuramını esas alırsak alalım, kelimeler olmadan asla anlayamayız ve her zaman dil ile sınırlıyızdır.<sup>698</sup> İnsanın, tarihin ve kültürün sözkonusu olduğu yerde çokanlamlılık her zaman var olacaktır.<sup>699</sup> Bu durumda bize düşen, dilsel işaretlerin ve dilbilgisel işlevlerin doğurduğu iltibası görmek ve metne dair karineleri artırmada teenniyle hareket etmektir.

Anlam insan hafızasının tümelleştiren, birleştiren, hatırlayan, canlandıran ve canlı tutan yetisinin ürünüdür diyebiliriz. Anlam ya inşa edilen bir bağlantı ya da bağlantıların merkezindeki unsurdur. Bu bağlantı küllî veya cüzî olabilir. Bundan dolayı bir deyim (sözcüğün) anlamlı olması, bu deyim (sözcüğün) "anlam"ı olması şeklinde değil, bu deyim (sözcüğün) anlamı şeklinde tanımlanması gerekir.<sup>700</sup> Sözcüğü anlamamızı mümkün kılan sözcüğün bizzat kendisi değil, bize sözcük hakkında bilgi sunan teorik, gözlemsel veya deneysel edimlerdir. Bu edimler eşyanın özünü kuşatmaz, onlar hakkında bilgi sahibi olabilir. Bundan dolayı bir cümle, bir şeyin ancak nasıl olduğunu söyleyebilir, ne olduğunu değil.<sup>701</sup>

Dilbilimde mesajı (anlamı) koda (şekle), (dilsel) olayı sisteme, niyeti (dilsel) yapıya, eylemin iradiliğini eşzamanlı (senkronik) sistemler içindeki

---

<sup>698</sup> Brice R. Wachterhauser, *Hermeneutics and Modern Philosophy*, New York: State University of New York Press, 1986, s. 10.

<sup>699</sup> Doğan Özlem, “Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam”, *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*, Der. Sibel Kibar v. dğr., İstanbul: Legal Kitapevi, 2010, s. 278.

<sup>700</sup> Teo Grünberg, *Anlam, Belirsizlik ve Çok Anlamlılık*, s. 40.

<sup>701</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 33.

kombinasyonlar sistematikliğine feda etmek<sup>702</sup> sadece modern döneme has bir problem olmayıp, Arapça dil incelemelerinde eskiden beri zaman zaman kendini hissettiren, lafzı ve yapıyı önelemekle sonuçlanan tarihi bir gerçekliğe sahiptir. Oysa mesaj yoksa kod anlamsızlaşır; dilsel olay yoksa sistem boşlukta kalır ve varlık zemini bulamaz; niyet olmayan yerde de yapı var olmaz; irade olmazsa sistemler oluşmaz. Dolayısıyla irade, anlam ve kasıt dilsel eylemlerin altyapısını oluşturur. Dilsel öğelerle kasıt arasındaki mukabiliyet açısından bu ayrımlar önemlidir, çünkü iltibas tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Anlam araştırmalarında önümüze çıkan en büyük problemlerden bir diğeri anlamın niteliğidir. En ideal anlama şekli belki de Schleiermacher'in belirttiği gibi metni yazarının anladığı gibi, hatta ondan daha iyi anlamaktır.<sup>703</sup> Bu da hangi söylem olayının, söylemin ifadesine tekabül ettiğini okumak ve hangi sözel ve tekstüel otonominin söylemin objektif anlamına tekabül ettiğini açıklamaktır.<sup>704</sup> Biz bu türden bir anlamın imkânıyla değil ancak böyle bir anlamın konusu olan anlamla ve bu anlamın çoğalma durumuyla ilgileniyoruz. Başka bir ifadeyle yazarın bilgisi, tecrübesi, sosyal, iktisadi ve insani ilişkilerinin durumunu belirlediği ve aynı zamanda anlamın da üretildiği ortamla ve yazarın kastıyla sınırlı olan seçimiyle<sup>705</sup> meydana gelen metin ve buna mukabil okurun doğru anlamakla sorumlu olduğu anlama odaklanıyoruz.

Anlamak aynı zamanda anlamlandırmaktır; çünkü anlamak seçmektir ve belli bir olguyu anlayan birey bu anlama faaliyetini kendi bağlamından hareketle yapacağı için tarih her dönemde yeniden üretilecektir. Bu itibarla anlamın tarihselliği ve dilsel olayın yeniden üretilebilirliği meselesi anlamın bir veçhesini oluşturur. Bu durumda tarihsel şartları dikkate almadan gerçekleşecek her türlü anlama eylemi, sözün sahibinin kastını ihmal eder ve sözü bağlamından koparır. Böyle bir anlamadaki söz konusu anlam, yazardan daha çok okura ait olur.

---

<sup>702</sup> Ricoeur, *Yorum Teorisi*, s. 6.

<sup>703</sup> Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, ed. Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 33.

<sup>704</sup> Ricoeur, *Yorum Teorisi*, s. 94.

<sup>705</sup> Salâh Fadl, *İlmü'l-Üslûb Mebâdiuhu ve İcraâtuhu*, el-Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1998, s. 204.

Bununla birlikte tarihsel şartları dikkate alan anlamının nesnel olduğundan bahsedemeyiz. Her anlam, bizden öncekilerin kendi öznellikleri doğrultusunda ortaya koydukları bir yorumun ürünü olarak varoluş bulur.<sup>706</sup> Yani anlamlar aktarılırken öznelliklerden ve belirsizliklerden asla kurutulamaz. Fakat tarihsel şartların dikkate alınması, paylaşılabilir anlam ufkunun idrak edilmesinde yardımcı olacaktır.

Kullanıcının bir lafzı veya dilsel yapıyı bir anlam için kullanması, onun ifade etmek istediği anlam için en uygun olanı seçmesi demektir. Bu itibarla ifade etme eyleminde, daha önce iradeyle açıkladığımız seçme eylemi vardır. Diğer yandan anlayan (anlamlandırılan) kişi de sözün sahibi tarafından seçilen lafız ve yapılara, tedavülde bulunan anlamlardan birini seçmek durumunda kalır ve böylelikle seçme eylemi anlayanda da mevcut olur. O halde, ifade etmek seçmek olduğu gibi anlamak (anlamlandırmak) da seçmektir diyebiliriz. Bu seçim bir dili yeni öğrenen birinin sözlüğü açarak seçmesi şeklinde gerçekleşebileceği gibi on parmak yazan birinin düşünmeden bir tuşa basması gibi, o dili iyi bilen birinin düşünmeden seçmesi şeklinde de olabilir.

Fakat anlamlar, sanıldığı gibi insanın zihninde taşıdığı, istediği zaman terk edebileceği veya yerine bir başkasını koyabileceği enstrümanlar değildir.<sup>707</sup> Çünkü kişi anlamlar olmadan seçme işini de yapamaz. Seçme işlemi birinci bölümde sıraladığımız karinelerle olur ve ne kadar fazla karine varsa seçimin o kadar isabetli olacağı söylenebilir.

Anlam mantıkçı, usulcü, kelamcı ve dilci açısından değişebilir. Bu metodik yaklaşım farklılıkları anlam türlerine ve anlamın farklı veçhelerinin varlığına işaret eder. Fakat bir dilci için aslolan dilin kullanımınıdır. Kullanım, dilin bağlam koşullarını da içerdiğinden ve doğrudan kasıtlı irtibatlı olduğundan anlamın incelenmesi için en uygun vasattır. Bu bakımdan bağlamından kopuk bir metinde iltibasın var olması daha muhtemeldir ve edimsel bağlama yaklaştıkça kastedilmeyen anlamların elenmesi daha kolay olur.

---

<sup>706</sup> Doğan Özlem, "Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam," s. 279.

<sup>707</sup> Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 26.

Anlamın bir başka niteliği de bütüncül olmasıdır. Bütün (tam) olmayan anlam olamaz. Anlam başı sonu belli olan irtibatları ve konumları ifade eder ve kavranabilmesinin de önşartıdır. Anlama ise, bir anlamın diğer anlamların neresinde konumlandığını ve diğer anlamlarla kurduğu irtibatı bilmektir. Bundan dolayı Schleiermacher'e göre anlama, daima önceden bilinene bir başvuruyu içerdiğinden dairesel ve diyalektik bir akış içerisinde işleyen yaratıcı bir yeniden-formüllendirme ve yeniden-yapılandırma'dır.<sup>708</sup> Yani kişi anlarken, büyük oranda yine kendine referansta bulunur; bu da ortak ve nesnel anlamı zayıflatan, ufukların buluşmasını zorlaştıran bir durumdur.

Dil, onsuz soyutlamanın ve anlam aktarımının imkânsız olması bakımından olumlu bir araç, ancak araçsallaştırılması sebebiyle aynı zamanda asli işlevi önündeki engeldir. Anlama dünyasında temel fenomen dili anlama değil, "dil aracılığı ile" anlamadır.<sup>709</sup> Bu faaliyette anlama işi belli şartlar altında gerçekleşen bir oluş biçimidir. Bu oluş hem epistemolojik hem de ontolojik yönü olan bir fenomendir.<sup>710</sup> Bu fenomene müdahil olan unsurların tespiti hermenötiğin üzerinde durduğu hususlardandır. Anlama – bilinç gibi – herhangi bir şeyin aygıtı olmayıp, kişinin, onun içerisinde ve onun sayesinde yaşadığı bir ortamdır. Yediğimiz yemeği tadarken, başka birinin aynı yemekten bizimle aynı tadı algıladığını bilemememiz gibi, başkalarının anlama eylemlerinin bizim anlamalarımızla aynı olduğundan asla emin olamayız. O asla nesnelleştirilemez, çünkü tüm nesnelleştirmeler zaten anlamının kapsamı içerisinde gerçekleşmektedir.<sup>711</sup> Dildeki bu "aracılığıyla anlama" (araçsallık) ile "... için anlama" (amaçsallık) arasındaki ilişki belirsizliğin ortaya çıkma sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkar.

Anlama eylemindeki bilişsellik ve insanın birden fazla algısal süreci eşzamanlı olarak yürütememesi durumu, dilsel yapıda birden fazla anlam olsa da, anlayan kişinin tek seferde ancak bir anlamı algılayacağını ima eder. Anlamı imaj, ilişki veya bir sözcüğün gönderimde bulunduğu nesne kabul etsek dahi, aynı algısal süreçte ancak tek bir anlam ve anlama olacaktır. İnsan zihni farklı algısal süreçleri

---

<sup>708</sup> Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 30.

<sup>709</sup> Richard Edward Palmer, *Hermenötik*, trc. İbrahim Görener, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008, s. 87.

<sup>710</sup> Palmer, *Hermenötik*, s. 37.

<sup>711</sup> Palmer, *Hermenötik*, s. 294.



eşzamanlı yürütemez ve bu durum anlamada olduğu gibi söz inşa etmede de geçerlidir. Aynı dilsel yapıya eşzamanlı olarak farklı anlamlar yükleyemediğimiz gibi, farklı kasıtları aynı anda düşünemeyiz. Bu gerçeklik, aynı dilsel yapıda ancak bir anlamın olması gerektiğini ve insan doğasına uygun olanın bir dilsel yapıyla bir anlamın kastedilmesi olduğunu gösterir.

Dilsel yapı ancak bir kastın ürünüdür.<sup>712</sup> Belki de kasıt olmaksızın anlam olmayacağından, Arapçada anlamın kasıt olduğu ifade edilmiştir.<sup>713</sup> Cümlelerin anlamını belirleyen de bu kastın ürünü olan iletişimsel niyettir.<sup>714</sup> Dil, kasıt olmaksızın imkân sahasında varken, niyet ederek ve kastederek onu varlık sahasına taşırız. İbn Cinnî kastın dildeki rolünden dolayı dili, toplulukların kasıtlarını ifade ettikleri ses topluluğu<sup>715</sup> şeklinde tanımlar. Bu bağlamda et-Tehnevî, dilcilerin mantıkçılardan farklı olarak, bir şeyin anlamlı kabul edilebilmesi için orada kastın olmasını şart koşmalarına<sup>716</sup> dikkat çeker. Yine eş-Şâtıbî, kasıt olmaksızın söylenen sözün gafilden, uyuyandan ve deliden sadır olmuş söz olduğunu ifade eder.<sup>717</sup>

İltibasta, anlamı ve anlamayı şekillendiren iki kavram önem arz eder; "aklın yönelimi" ve "kasıt".<sup>718</sup> Çünkü dilsel karineler aklı yönlendirir ve belli bir anlamı kasıt olarak ortaya koyar. O halde, iltibastan bahsedebilmemiz için öncelikle söylenen sözün kasıt içermesi gerekir, kasıt yoksa iletişimsel bir anlam da olmayacaktır. Farklı kasıtların tek dilsel yapıda sunulması ise, ilerde değineceğimiz üzere beyan değil en iyi ihtimalle bilmece olur. Dilde kastın olması, karşı tarafı şaşırtmadan, onun ilgisini anlayabileceği bir noktaya yoğunlaştırmasını istemek, dikkatini belli bir noktaya çekmek demektir. Bu da aynı dilsel yapıda ancak bir anlamın olmasını gerektirir. Hiçbir şey söylememek imkân dâhilindeki bütün

---

<sup>712</sup> Hasan Tabl, *el-Ma'nâ fi'l-Belâğa el-'Arabiyye*, el-Kâhire: Dâru'l-Fikr el-'Arabî, 1998, s. 74.

<sup>713</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV, ٤٤٠ mad., s. 105; el-Cürçânî, *et-Ta'rifat*, s. 218; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 710.

<sup>714</sup> Muhammed Yûnus 'Ali, *el-Ma'nâ ve Zilâlü'l-Ma'nâ*, s. 315.

<sup>715</sup> İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, I, s. 76.

<sup>716</sup> Muhammed 'Ali et-Tehnevî, *Mevsu'atu Keşşâfi İştlâhâti'l-Funûn*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, I, ss. 792-793.

<sup>717</sup> eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, III, 375. Usulcülerin – hüküm içermesi bakımından – söylemde "kasıt" şart kabul etmeleriyle ilgili ayrıca bkz. el-Beşîr et-Tehâlî, *el-Hitâbu'l-İştibâhî fi't-Türâsi'l-Lisânî el-'Arabî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehide, 2013, ss. 107-134.

<sup>718</sup> el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Nahvî*, s. 3.

kasıtları kastetmek olduğu gibi, söylenen bir şeyin çokanlamlı olması hiçbirşey söylememeye yakındır.

Bunun ötesinde dilsel karineler anlamı teke indirgeyemiyorsa, sözün söylenme sebebinin (kastın) bilinmesi, anlamın tayini için zorunlu olabilir. Nitekim ilk dönem dil âlimleri, metni onu söyleyenden ayrı ele almamış, söyleyenin niyetiyle ilgilenmiş, metni söyleyenin niyetini dikkate alarak anlamışlar ve dil kurallarını tespit ederken pek çok yerde söyleyenin niyetini hesaba katmışlardır.<sup>719</sup> Fakat bireyin kendi beyanı olmaksızın onun niyeti hakkında bilgi sahibi olmak kabaca "niyet okumak" görülebilir. Bu da bilindiği üzere hiçbir zaman güvenli bir yol değildir ve dilin belirsizlik sebeplerindedir. O halde, her durumda, anlam veya niyete dair karineye ihtiyaç vardır. Bu karine dilsel öğelerden olabileceği gibi dilötesi öğelerden de olabilir.

Bu durum anlamın her zaman zorunlu olarak kasıtlı örtüşemeyeceğinin bir başka işaretidir ve karinelerin kastı tayin etmede yetersiz kalmaları yine muhatabı tercihle baş başa bırakacaktır. Bu da dilin işlevini yerine getirmedeki zaaflarından biri olarak görülebilir. O halde, dilde temsil edilenle niyet edilen arasındaki uyum ve tutarlılık tam da dile güvenini ve işlevselliğini veren şeydir. Temsil edilenin niyet edilenle örtüşmesi gramatik, semantik ve pragmatik doğruluk anlamına gelir fakat bu doğruluklar, bahsettiğimiz mutâbâkât için yetersiz oldukları da açıktır.

Kasıt ve anlam arasındaki farkın en iyi gözlemlenebildiği yerlerden biri de mecaz, teşbih ve kinaye gibi kullanımlarda görülebilir. Bu tür dilsel kullanımlarda söylenen şeyle kastedilen arasında fark vardır. “أَنْتَ أَسَدٌ” “Sen aslansın.” gibi bir ifade muhataba hayvaniliğini değil, onun cesaretini dile getirmek için yöneltilir. Yani muhataba “aslan” denilmiş ancak “cesur” kastedilmiştir.

Anlam ve kasıt arasında sıkı ilişki kuran yaklaşımlardan biri fenomenolojik yaklaşımdır. E. Husserl'in kurucusu olduğu kabul edilen bu yaklaşımın üç ana temeli vardır: Mahiyet, niyet ve düşünmek.<sup>720</sup> Bu yaklaşım varlığı nesnel olarak değil, bilinç tarafından algılanan olgular olarak ele alır. Zira buna göre nesnelere

<sup>719</sup> Cezâ el-Mesarive, "Eşerü'n-Niyye fi'd-Ders en-Nahvî 'inde'l-'Ulemâ," *el-Mecelle el-Ürdüniyye fi'l-Lügati'l-'Arabiyye ve Âdâbiha*, c. II/sy. 2, (Nisan 2006), s. 25.

<sup>720</sup> Semâh Râfi' Muhammed, *el-Fînûmînûlociya 'inde Husserl, Dirâse Nakdiyye fi't-Teçdidi'l-Felsefi el-Mu'aşır*, el-Irak: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyye el-'Amme, 1991, s. 57.

bildiğimiz veçheleri öznel, nesnel, nesnelin her ne kadar nesnel varlıkları olsa da bizim tarafımızdan bilinemez.<sup>721</sup> Bu yaklaşım anlamın epistemik değerinin varsayıldığı kadar nesnel olmadığını vurgulayarak anlamın doğrudan ulaşılmazlığına işaret eder ve böylece anlamın kesin ve doğrudan bilinmezliğinden doğan belirsizliği anlamın doğasına dahil eder, çünkü anlam bilincin birbirine bağladığı "yönelen/kasteden", "yönelim/kasıt" ve "yönelinen/maksût" kapalı devresinde ortaya çıkar. Düşünülen olmadan düşünmenin, algılanan olmadan algının imkânsızlığını esas alan bu anlayış bilinç olmadan nesnelin kendi başına anlamı olmadığını öne sürer.<sup>722</sup>

Fenomenolojik yaklaşıma göre anlam, algı öncesi var olan varlığın anlamını ifade eder, ifade de öznel anlamın görünümü veya vücut bulmasıdır.<sup>723</sup> Öznel evrenle nesnel evren arasındaki irtibatın ürünü olan anlam hiçbir zaman diğerlerinininkiyle aynı olmayacaktır. Çünkü özel bir deneyimi ifade eden bu irtibat bireyden bireye değişiklik arz edecek ve anlam her zaman belirsizliğe bulaşmış olacaktır. Bunun yanı sıra Husserl'e göre anlam, niyetin konusu olup konuşan ve dinleyence psikolojik işlemlere indirgenemeyeceği gibi psikolojik ve zihinsel işlemlerden de bağımsız değildir.<sup>724</sup>

Anlamı kasıtlı birlikte ele alan bir başka dilbilimsel yaklaşım edimbilimdir. Mantıkçı Pozitivistlerin dili, önermeler yekünü ve "doğru"- "yanlış" esasında ele aldığını gören John L. Austin, "lanet olsun..." gibi bazı dilsel kullanımların "doğru" veya "yanlış" kıstasına tabi tutulamayacağını fark etmiş ve dil kullanımını niyet esasında ele almıştır. Edimbilim dilsel yapıyı, farklı durumlardaki uygulamalarıyla, yani onu belli bir konuşandan sadır olmuş, belli lafızlarla bilinen bir iletişimsel bağlamda belirli bir iletişimsel amacı gerçekleştirmek üzere bilinen bir muhabata yönlendirilmiş bir söz olarak kabul eder.<sup>725</sup> Böylelikle edimbilim, dilsel yapıdan neşet eden farklı ihtimalleri eleyip konuşanın kastının yöneldiği anlamı tespit etmeye çalışır.

---

<sup>721</sup> Fuâd Zekeriyya, *Nazâriyyetü'l-Ma'rife ve'l-Mevkifu't-Tabî'î li'l-İnsân*, Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2005, s. 103.

<sup>722</sup> Muhammed, *el-Fînûmînûlociya 'inde Husserl*, s. 201.

<sup>723</sup> İbrahim Ahmed, *Anfülücia'l-Lüğa 'inde Martin Heidegger*, el-Cezair: Dâru'l-'Arabiyye, 2008, s. 57.

<sup>724</sup> Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, trc. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 80.

<sup>725</sup> Mes'ût Sahrâvî, *et-Tedâvüliyye 'inde Ulemâ'l-'Arab, Dirâse Tedâvüliyye li Zâhîret "el-Ef'âlu'l-Kelâmiyye" fi't-Türâşi'l-Lisân el-'Arabî*, Beyrut: Dâru't-Tali'a, 2005, s. 26.

"Bugün hava çok güzel." ifadesi, salt figüratif unsurları bakımından incelenecek olursa farklı bağlamlarda farklı anlamları kastedebilir. Bu kasıtlardan bazıları şunlar olabilir: "Gezi, piknik vb. bir faaliyete gitme isteği", "Birini gezi, piknik vb. bir faaliyete davet etme", "Havanın güzelliğinin verdiği neşe ve canlılığın ifadesi...", "Havanın güzelliğine işaret ederek karşı tarafa neşe ve canlılık verme isteği." Yukarıdaki cümlenin söylendiği bağlam veya söyleyenin durumu dikkate alınarak hangi anlamın kastedildiğini tespit etmek edimbilimin amacını oluşturur.

Dil sadece betimleme, bildirme işlevi görmez; bunun yanında icraî (performatif) sonuçları olan işlevsel bir araçtır.<sup>726</sup> Nikâh masasında taraflardan birinin evlenmeyi kabul ettim demesiyle sadece bir söz söylemiş olmaz, aynı zamanda evlenmiş olur ve bu evliliğin sorumluluklarından yükümlü hale gelir. Yine bir baba çocuğuna "Dişlerini fırçala." dediği zaman sadece bir söz söylemiş olmaz, babanın bu sözü çocuğun dişlerini fırçalamasıyla sonuçlanır. Sözün sahibi, dilsel ortamı kuşatan şartların yardımıyla, sözü farklı anlam ihtimalleri ihtiva etse de, kastını muhataba iletebilir. Burada dinleyen, karine işlevi gören durum ve bağlam yardımıyla farklı anlam ihtimalleri önünde şaşkınlığa düşmeden kastı anlar. Bu edimbilimin üzerinde çokça durduğu dilin fiilen kullanıldığı bağlamın ve şartların yanı sıra sözü söyleyenin niyetinin de hesaba katılması gerektiğini vurgulayan ilkedir.

Kasıt ve anlam arasındaki sıkı ilişkiye işaret ettikten sonra, P. Grice'ın işaret etmiş olduğu işbirliği ilkesine değinmemiz gerekir. İşbirliği ilkesi özetle sözün kasıtla örtüşmesi ve muhatabın anlayabileceği bir sözün irad edilmesini ifade eder.<sup>727</sup> Çünkü sözü söyleyenin amacı alay, kandırma, ayartma vb. olduğu zaman söz asli işlevini yitirecek, tamamen muhatabın idrakine ve onu kuşatan şartlara göre anlam kazanacaktır.

---

<sup>726</sup> John Langshaw Austin, *Söylemek ve Yapmak*, trc. R. Levent Aysever, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, ss. 43-44; John Rogers Searle, *Söz Edimleri, Bir Dil Felsefesi Denemesi*, trc. R. Levent Aysever, Ankara: Ayraç Yayınları, 2000, s. 13.

<sup>727</sup> 'Abdulhâdî b. Zâfir eş-Şehrî, *İstrâtüciyyâtul-İhtâb, Muḳârebe Lüğaviyye Tedâvüliyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Cedîd el-Müttehîde, 2004, s. 96.

Anlam ve kasıt arasında birebir ilişki kuran ve kasıt olmadan anlamın da olmayacağını söyleyen yaklaşımlardan bir diğeri hermenötiktir. Hermenötik soruşturmanın amacı da yazarın ve yorumcunun ruhları arasındaki gizemli iletişimi ortaya sermek değil, nasıl olup da metinleri ve sözleri anlayabildiğimizi açıklamaktır.<sup>728</sup>

Kullanılan dil, işaret, karakter ne olursa olsun; belli bir kasıt ifade etmek, öğrenilen bir şeydir ve bu öğrenme bireyden bireye farklılık gösterir. Belli bir dili, işaret sistemini ne kadar benzer ve yakın derecede bilirsek kastın ifadesi o kadar güvenli olur. Fakat bununla birlikte kasıt ve anlam dile döküldüğü sürece asıl kaynağından kopmuş, dilin veya sembollerin güvencesine terk edilmiş olur. Çünkü asıl kasıt, dilsel değil aklı veya zihinsel kasıttır.<sup>729</sup> Dilin kasıt ifade etmesi ise ızdırârî değil istidlâlî bir işlem olduğundan, anlamın ve kastın tespiti her zaman dinleyenin gayretini ve gerekli bağlam bilgisiyle donatılmış olmasını zorunlu kılacaktır.

Yukarıda zikrettiğimiz anlam ve kasıt arasında zorunlu ilişki gören yaklaşımlar yanında dil ile dil dışı bütün ilişkileri kesen ve yok sayan yapısalcılık gibi yaklaşımların olduğuna işaret etmemiz gerekir. Anlam ile kasıt arasındaki ilişki kesildiği zaman, dilin yapısı anlamın kaynağı haline gelir. Bundan dolayı yapısalcılığın araç olana amaç muamelesi yaptığını söyleyebiliriz. Yine gösterilenin pahasına "gösterenin diktatörlüğünü" tesis ederek, dilin işleyişinin belirsizliğini hasıraltı eder.<sup>730</sup> Bu yaklaşıma eleştirel cevabı Terry Eagleton'un sözleriyle vermeyi tercih ediyoruz:

Dili anlammanın en iyi yolu, onu bireyin ifadesi olarak görmek olmasa da, dil bir şekilde kesinlikle insan özneleri ve onların niyetleriyle ilgilidir; yapısalcılığın sunduğu resim de işte bunu açıklamaz. Bir an yine daha önce bahsettiğim duruma dönelim: Odada cereyan olduğu için kapıyı kapatmanızı söylemiştim. Daha sonra da sözlerimin taşıdığı anlamın, benim kişisel niyetimden bağımsız olduğunu, yani anlamın benim zihinsel sürecimden ziyade adeta dilin bir işlevi olduğunu söylemiştim. Belli bir pratik durumda kelimeler, ben onlara keyfî bir şekilde ne anlam yüklemek istersem

<sup>728</sup> Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 52.

<sup>729</sup> John Searle, *el- 'Aklu ve'l-Lüğa ve'l-Mucteme*, *el-Felsefe fi'l- 'Álemi'l-Vaқи* ̂, trc. Sa'ıd el-Gânimî, Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye, 2006, s. 136.

<sup>730</sup> Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, s. 112.

isteyeyim, kendi anlamlarını taşırlar. Peki ya seni sandalyeye bağlamak için yirmi dakika uğraştıktan sonra kapıyı kapamanı söylemişsem? Ya kapı zaten kapalıysa ya da ortada hiç kapı falan yoksa? O zaman haklı olarak bana "Ne demek istiyorsun?" diye sorarsın. Bu, senin *kelimelerimin* anlamını anlayamadığımı göstermez; yalnızca kelimelerimin *anlamını* anlayamayışıdır. Bu durumda sana bir sözlük uzatmam da bir işe yaramaz. Bu durumda "Ne demek istiyorsun?" gibi bir soru, bir insan öznenin niyetlerini sormak anlamına gelir ve niyetleri anlamadığım takdirde kapıyı kapama talebi anlamsızdır.<sup>731</sup>

Niyeti ıskalayan yaklaşıma getirilen bu eleştiri kastı ve anlamı verili ve ulaşılması kesin gören bir anlayışı akla getirmemelidir. Bir metni bütün boyutlarıyla anlamak imkânsız derecesinde zordur. Çünkü yaratıcı bir anın tezahürü olarak metin, yazarın iç hayatının tümüne ait olup tam anlama bu objektif ve sübjektif bütün içinde gerçekleşebilir.<sup>732</sup> Bu da yazarı bilişsel, varoluşsal ve tecrübi veçheleriyle bilmeyi gerektirir. Bu bilmenin imkânı şöyle dursun, tanımak zaten ötekileştirmeyi, onu bilgi ve algının nesnesi haline getirmeyi gerektirir, bu da bahsedilen anlamda bilmeye çelişir. Bundan dolayı bir metni yazarı gibi anlama imkânı yoktur.<sup>733</sup> Bununla birlikte bir yazarın kastettiklerinin genel olarak anlaşılması mümkündür,<sup>734</sup> çünkü yazarla aramızda dil, varlık, gerçeklik gibi müşterekler söz konusudur.

Dilin kurallarını bilmek, kullanılan dilsel ifadelerin anlamlarını bilmeye yetmeyebilir, çünkü kelimelerin sözlük anlamlarına duyulan ihtiyaç yanı sıra konuşanlar dili her zaman literal anlamıyla kullanmazlar, bu da dinleyen konuşanı anlaması için başka pek çok unsurun bilmesi ihtiyacını doğurmaktadır.<sup>735</sup> Bu bakımdan üslup, dilsel sanatlar ve toplumsal bağlam en az dil kuralları kadar anlama eyleminde önemlidir.

Dilin kullanım yerleri dikkate alındığında dilsel işlevin haber vermekle sınırlı olmadığı görülür. Dil salt bir bildirim aracı olarak kullanıldığı gibi bazen,

---

<sup>731</sup> Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, ss. 124-125.

<sup>732</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II, s. 41.

<sup>733</sup> Bu ifademiz, Schleiermacher'in okurun yazarı ondan daha iyi anladığı yaklaşımına bir cevap olarak görülmemelidir. Schleiermacher'in bu ifadesi sözün inşasında farkına varılmayan süreçlere işaret etmeye çalıştığından burada kastettiğimizden farklıdır. Bkz. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, s. 33.

<sup>734</sup> Câbir ed-Dinînâvî, *el-Şaşıyye ve Eşeruhâ fi Tercihî'l-Ahkâm en-Nahviyye*, s. 45.

<sup>735</sup> Muhammed Muhammed Yûnus 'Ali, *el-Ma'âna ve Zilâlü'l-Ma'âna*, s. 141.

bireyin kendini ifade etme ihtiyacını gidermek dışında amacı olmayan dışavurum veya etkileme aracı olarak da karşımıza çıkabilir. Bu çerçevede dilin iki kullanımını görürüz; sembolik kullanım ve etkileyici kullanım. Katı sembolik dilde sözcüklerin doğrudan veya dolaylı etkileri onların kullanımlarıyla alakasızdır; etkileyici dilde ise tavır, ruh hali, istek, duygu ve hisleri etkileyebilecek her türlü sözel araç kullanılır.<sup>736</sup>

Bu iki temel işlevin farklı isimlerle karşılandığını görürüz. Dilin gönderimsel veya işaret etme işlevinden zihinsel, algısal ve sunumsal işlevler olarak da bahsedilirken; dilin etkilemek amacı güdülen diğer işlevinden duygusal dil olarak da bahsedilir.<sup>737</sup> Birincisi için doğruluk, ikincisi için güzellik kavramını kullananlar da olmuştur.<sup>738</sup> Birincisinde dil olgusal bir gerçeklik hakkında bir gönderimde bulunurken, diğeri alıcıda etki yaratma amacı güder. Etkileyici dilde dilin kullanımı temelde çağrışıma dayandığı için, muhatapta etki yaratacak istiare, teşbih ve kinâye gibi her türlü belâğî sanatı sıkça kullanılırken, sembolik dilde bu tür kullanımlar çok daha azdır. Etkileyici dil şiir dili, sembolik dil ise felsefe dili olarak ön plana çıkar. Etkileyici dilde çağrışım esas iken, sembolik dilde gönderim esastır.<sup>739</sup> Yine aynı durum bilim ve sanat ayrımında da gözüktür. Bilim daha çok zihinsel anlamı esas alırken, sanat izlenimsel anlamı esas alır; bilimde tümevarım, kural, inceleme, sonuç, kıyas vb. kavramlar öne çıkarken; sanatta hayal, ilham, çağrıştırma, öznellik ve bazen akıl ve mantık kurallarından sıyrılmaya çalışma vardır.<sup>740</sup> Etkileyici diller muhkem ifadeler içermedikleri için tefekküre değil, tahayyüle yol açarlar; daha da önemlisi muhkematı haiz olmadıklarından çelişkileri giderecek ölçüt de ortada yoktur ve bu durumda boşlukları muhatap dolduracak ve dolayısıyla metnin anlamını muhatabın kendisi verecektir.<sup>741</sup>

Bu iki kullanım türü çokanlamlılık ve tekanlamlılık açısından da önemli sonuçlar doğurmaktadır. Mesela, sembolik dil mesajını iletirken anlamın tek olduğu varsayımına dayanırken, etkileyici dilde anlamın tek olması, çok olması hatta

---

<sup>736</sup> Ogden, Richards, *The Meaning of Meaning*, s. 235.

<sup>737</sup> Jean Cohen, *Binâu Lüğati's-Şi'r*, trc. Ahmed Dervîş, el-Kâhire: el-Heyetü'l-'Amme li Kusûri's-Sekâfe, 1990, s. 201.

<sup>738</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 260.

<sup>739</sup> Jean Cohen, *Binâu Lüğati's-Şi'r*, s. 201.

<sup>740</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, ss. 259-260.

<sup>741</sup> Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 62.

anlamın olup olmaması dahi önem arzetmeyebilir. Örneğin postyapısalcılıkta var olduğu haliyle nesnel bir anlam kabul etmeme veya sembolik sürrealizmde olduğu gibi belli kurallarla kendini sınırlı tutmama tavırları bildirişim amacı gütmaz. Hatta sembolik sürrealizmde çokanlamlılık övülen bir durum olarak karşımıza çıkar.<sup>742</sup> Bunun ötesi, sembolik dil ile etkileyici dil aynı nesneden bahsetse dahi yöntemleri farklıdır ve ikisi aynı anda bir algıda bulunamazlar, çünkü etkileyici dilin ilk işi sembol ile düşünce arasını ayırmaktır.<sup>743</sup> Diğer yandan, anlamın karışmasını engellemek, bilgiyi veya düşünceyi net bir biçimde ulaştırmak ve belirsizlikten kaçınmak amacıyla sembol ile düşünceyi tek ve belirli bir biçimde birbirine bağlamak da sembolik dilin esas amacıdır. Bundan dolayı yazarken veya okurken iki dil kullanımını ayırt etmek ve işlevlerini karıştırmamak, iki tür dilsel kullanımın hedeflerindeki farklılık açısından, dilin kullanıcısı için büyük önem arz etmektedir. Bu ayırmadan kastımız, sembolik dil ile etkileyici dil arasına kesin çizgiler koymak ve şiirde sadece etkileyici dilin, felsefede veya fikir kitaplarında da sadece sembolik dilin kullanıldığını ifade etmek değildir. Çünkü bu imkânsızdır.<sup>744</sup> Üzerinde durduğumuz husus bu iki dilsel kullanımın farkına varmak ve yazarın niyetini tespit ederken, yorum yaparken veya söylemi çözümlerken bu hususu göz önünde tutmaktır.

Anlamak, anlatmak veya anlaşmak dilin temel fonksiyonlarıdır. Fakat bunların yanında dil, birilerini ayartmak, kandırmak, kışkırtmak, yönlendirmek, bir şeylere duygusal olarak hazırlamak için de kullanılabilir. Bu işlemleri doğal dil hızında ve tasarrufunda ve bir o kadar da etkin bir şekilde gerçekleştirecek bir sistem henüz insanoğlu tarafından icat edilmemiş görünüyor. Her ne kadar bazı filozoflar bu uğurda çaba sarf etmiş, hatta yapay diller ortaya koymuşlar ise de doğal dil gibi yayılmamış, revaç görmemiştir. İdeal bir sistemi varsayarsak bu sistemde şu özelliklerin bulunması beklenir:<sup>745</sup>

- Belirsiz olmamak.

---

<sup>742</sup> Muhammed Muhammed Yûnus 'Ali, *el-Ma'âna ve Zîlâlü'l-Ma'âna*, s. 195.

<sup>743</sup> Jean Cohen, *Binâu Lüğati's-Şi'r*, s. 217.

<sup>744</sup> Stephen Ullmann, *Devru'l-Kelime fi'l-Lüğâ*, s. 95.

<sup>745</sup> Adrian Akmajian, Richard A. Demers, Ann K. Farmer, Robert M. Harnish, *Linguistics, An Introduction to Language and Communication*, London: MIT Press, 2010, s. 371.



- Göndergenin belirli olması. Başka bir ifadeyle, ifadede bahsedilen referansın, gönderimde bulunan tarafından ifadelerle belirlenmiş olması.

- İfadelerin üretme, duyma/okuma ve anlama işlemleriyle sınırlı kalmaması. Yani bağlantıyı iletişimsel niyetin belirlemiş olması. Bu, kimin kime ve neden konuştuğunu bilmesi bakımından çok önemlidir.

- Konuşanların literal ifadeler kullanmaları. Şaka ve alay amaçlı; istiare veya teşbih içerikli ifadelerin kullanılmaması. Bu da kastın tespiti için önemlidir.

- Konuşanların dolaysız ifadeler kullanmaları. Kinâi ifadelerin kullanılmaması bu açıdan önemlidir.

- Konuşanların kelimeleri sadece bir şeyleri tebliğ etmek için kullanmaları. Ayartmak, aldatmak, kışkırtmak vb. durumlarda, dinleyiciye tebliğde bulunmaktan çok onu belli bir amaç için kullanma ön plana çıkar.

Kullanılan günlük dil bu ilkeler çerçevesinde değerlendirilecek olursa bu dilin oldukça eksik kaldığı görülecektir. Ancak buna benzer ilkeleri klâsik Arap dilbilimcilerde görmek mümkündür. Söz sadece ağızdan çıkan kelime topluluğu veya yazı değildir. Kendisinden anlamın meydana geldiği şey lafız, yazı, işaret veya lisanı halin ifade ettiği şey olsun bunların hepsi sözdür (kelâm)<sup>746</sup> ve her kim farklı şekillerde anlaşılabilir bir söz söylerse, maksadına delâlet edecek bir işaret koyması gerekir. Çünkü söz, "anlam" ve "beyan" için vardır.<sup>747</sup>

#### 4.1.1. Anlam ve Çokanlamlılık

Anlamın doğal veya yapay; tekanlamlı veya çokanlamlı olması ile ilgili ilk tartışmalar Platon'un Kratylos adlı eserinde aktarılan, tek ve doğal anlamı savunan Heraklitos'un fikirlerine karşı, kelimelerle nesnelere arasındaki bağın raslantısal olduğunu ve sözcüklerin çokanlamlı olduğunu ileri süren Demokritos'un fikirleri bu konudaki en eski tartışmalardan olup bu tartışma daha sonra tek anlamcı ve

---

<sup>746</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab*, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2006, s. 54.

<sup>747</sup> el-Müberred, *Mâ İttefeka Lafzihû*, s. 8.

çokanlamcı çerçevede Parmanides ve Elea Okuluyla sofistler arasında sürdürülür.<sup>748</sup>

Daha sonra gelen Descartes, Bacon, Locke gibi bilimsel düşüncenin ataları, bilimsel bilginin ve bilimin dilden ve söylemden bağımsız olduğuna inanıyor, bilginin nesnellliğini bozan ve bilimsel hakikati tahrif eden şeyin dil ve söylem olduğunu ileri sürüyorlardı.<sup>749</sup> Ardından gelen hermeneutik teorisyenler ise, bütün meşru bilgi iddialarının kesin mantıksal çıkarımlarla/muhakemeye türetilbileceği yolundaki rasyonalistik bir kendi başlarına apaçık hakikatler takımı keşfetme idealini gerçekleştirmenin imkânsız olduğunu öne sürdüler.<sup>750</sup> Zaman içinde, mantıksallıktan daha çok tarihsel saiklerle, yazarı görmezden gelen, metni yazardan tamamen kopararak anlamaya çalışan akımlar ortaya çıkmış<sup>751</sup> ve bunun yanında “nesnel olarak geçerli yorum”dan bahsetmenin saflık olacağını<sup>752</sup> söyleyen fikirler takip etmiştir. Bununla birlikte nesnenin, nesnel olarak geçerli bir yorumuna makul ölçülerde erişmeye gayret edilebileceğini<sup>753</sup> ve kastedilmiş bir anlamın lingüistik işaretlerle aktarılabilirliğini söyleyen<sup>754</sup> yorumbilimciler olmuştur.

Lafızların, anlamı çağrıştıran işaretler olduğunu ve lafızla anlam arasında zorunlu bir bağ olmadığını gördüğümüzde, bir anlamı birden fazla lafzın çağrıştırabileceğini doğal olarak kabul etmiş oluruz. Burada gösteren (lafız), gösterilen (nesne) ve gösterge (anlam) olmak üzere üç taraf görürüz. Bizim çokanlamlılık olarak bahsettiğimiz çoğalma işi gösterilende değil, gösterenden anlama doğru giden irtibatta görüldüğünden birden fazla lafzın veya gösterenin aynı anlamı ifade etmesi anlam çoğalması olmadığı gibi,<sup>755</sup> iltibas da değildir.

Arapça dil âlimlerinde ilk dönemlerden itibaren kuralcı (normatif) gramer anlayışı yaygın olmakla<sup>756</sup> birlikte Arap dilinde belirsizlik, ibham, teşabüh vb. dilin

---

<sup>748</sup> Doğan Özlem, “Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam,” s. 264.

<sup>749</sup> Edibe Sözen, *Söylem*, s. 12.

<sup>750</sup> Wachterhauser, *Hermeneutics and Modern Philosophy*, s. 13

<sup>751</sup> Hirsch, *Validity in Interpretation*, ss. 1-6.

<sup>752</sup> Palmer, *Hermenötik*, s. 79.

<sup>753</sup> Palmer, *Hermenötik*, s. 91.

<sup>754</sup> Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 66.

<sup>755</sup> Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'nâ fi'l-Kur'ân*, s. 23-24.

<sup>756</sup> Bunun en güzel örneğini İbn Mâlik'in *Elfiye*'sinde görürüz: "مُؤَاذِمَةٌ فَمَا أُبَيِّحُ أَفْعَلَ وَدَعَّ مَا لَمْ يَبِيحْ" "Müsaade edileni yap, müsaade edilmeyenden sakın." Bkz. es-Suyûtî, *Şerhu's-Suyûtî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, s. 210.

iletişimsel işlevini zorlaştıran kavramlar dilde varolagelmiştir. Oysa kuralcı gramerin kaçınmaya çalıştığı şeylerin başında iltibas vardı. İltibası ortadan kaldırmanın zorunlu olduğunu,<sup>757</sup> zira dilin temel hedefinin ve varoluş sebebinin mesajı karşı tarafa ulaştırmak olduğunu daha önce belirtmiştik. İltibastan sakınmanın temel gaye olması itibariyle hiçbir dil bu hususu ihmal edemez. Çünkü iltibaslı bir dil anlama ve anlatma aracı olamaz.<sup>758</sup>

Kasıt, hüküm veya haber içeren sembolik dil kullanımında esastır. Yani bir meramın karşı tarafa iletilmesi endişesi güden dil kullanımı, iltibastan sakınmak için her türlü önlemi almalıdır. Bu yaklaşım hem tefsiri hem diğer temel dini kaynakları anlamada yaygın olarak kullanılmıştır. Ancak bazı âlimlerin Kur'ân ve hadiste nassın<sup>759</sup> çok az olduğunu söylemeleri<sup>760</sup> ve bugün Kur'ân'da bazı ifadelerin iltibaslı görünmesinin Kur'ân'ın dilbilgisel bir metin değil, bir söylem olmasının ve Arapçanın bazı karakteristik özelliklerinin sonucu olduğu kanaatindeyiz. Bu tartışmayı girişte yaptığımız için daha fazla ayrıntıya girmeye gerek görmüyoruz.

Âlimlerin genel olarak Kur'ân'ı ve hadisleri tek anlam (nass) esasında ele aldıklarını söyleyebiliriz. Yani Kur'ân'ın ve hadisin bir ifadesinden anlamlar değil, belli bir anlamı çıkarmaya çalıştılar. Çünkü Kur'ân ve hadis, akide ve ilkelerin kaynağı olmaları yanı sıra ahlaki öğretilerin de kaynağıdır. Akide, ilke, öğreti gibi esaslar sembolik dilin konusudur ve dolayısıyla Kur'ân ve hadislerin bu yaklaşıma göre irdelenmesi gayet doğaldır. Âlimler, esası anlamı tespit etmek olan bir yaklaşım sergilemekle birlikte Kur'ân'ı anlamaya çalıştıklarında kastı belli olandan kastı belirlenemeyene doğru bir delâlet sıralaması yapmışlardır. Bu esasa göre kastın net olduğu dilsel yapı için “nass”; anlam ihtimali olmakla birlikte kastın açık olduğu metin için “zahir”; bir karineyle anlam ihtimallerinden birinin tercih edildiği durum için tevîl, anlam ihtimalleri arasında tercih yapacak bir karinenin

---

<sup>757</sup> el-Enbârî, *Esrâru'l- Arabiyye*, thk. Muhammed Behce el-Baytâr, Dımaşk: el-Mecme' u'l- 'İlmî el- 'Arabî bi Dımaşk, ts., s. 25.

<sup>758</sup> Temmâm Hassân, *el- Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 233.

<sup>759</sup> Nass kavramıyla tek anlamı olan ifade kastedilmektedir. Bu anlam için bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, III, s. 83; el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 237; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 765.

<sup>760</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, III, s. 83.

bulunamaması durumu,<sup>761</sup> ki bunun adı bazı bazen icmal veya kapalılık<sup>762</sup> bazen de iltibas olur,<sup>763</sup> şeklinde anlama biçimlerinden bahsettiler. Bu tartışmalar aslında ihtimalin iletişimsel dilde olumsuz olduğunu kanıtlamaktadır.

#### 4.1.2. Anlam İhtimallerinin Bulunduğu Durum

Metin, söz veya ifade belli bir kasıt için inşa edilir ve o kasta uygun işlev görmesi beklenir. Schleiermacher'e göre metnin çokanlamlı olmasına karşılık yazarın niyeti/amacı tektir ve önemli olan da yazarın niyetini/amacını kavramaktır.<sup>764</sup> Aynı dilsel yapıyla birden fazla kastedilen anlamın ifade edilmesi, bulmacaya yakın bir kullanım olduğundan her okur dilsel yapıda zuhur eden farklı ihtimalleri göremeyecektir. Bu durumda kasıtlardan bir kısmı karşı tarafa ulaşacaktır. Bu da bir dilsel yapıda birden fazla kastın olmamasını gerektirir, çünkü muhatap kendisine tevcih edilen sözde hangi anlamın kastedildiğini anlamayacaktır. Sözün muhtemel bütün anlamlarının kastedildiği varsayılırsa, bu durumda ihtimallerin herbirinin kastedildiği bilgisinin muhataba verilmesi gerekecektir. Muhtemel anlamlar, bir babanın çocuğunu manava gönderip "Meyve al." demesi gibi değildir. Çocuk babasına "Elma mı armut mu?" diye sorduğunda, "İkisi de olabilir" demesi gibi algılanırsa bunun icmal kabul edildiğini birinci bölümde söylemiştik. Böyle bir ifadede "meyve al" cümlesinin anlamına dikkat etmemiz gerekir. Bu cümlenin anlamı, babanın çocuktan gidip meyve almasını istemesidir, şu veya bu meyveyi alma talebi isteği bu cümlenin anlam ihtimallerinden değildir. O halde bu cümlenin anlamı aslında tektir, fakat babanın talebinin çocuğu seçenekler önünde bırakması cümlenin kendisiyle ilgili değil, cümlenin gerektirdiği fiilin doğasıyla ilgili bir problemdir. Bu da bizim iltibas tanımımızın dışındadır.

---

<sup>761</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, s. 83.

<sup>762</sup> Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Mefhûmu'n-Naş, Dirâse fi 'Ulûmi'l- Kur'ân*, Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el- 'Amme li'l-Kitâb, 1990, s. 202.

<sup>763</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 185, *el-Hulâsa en-Nahviyye*, s. 24, *Mağâlât fi'l-Lüğa ve'l-Edeb*, I, s. 180, II, 35

<sup>764</sup> Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri II*, s. 39.

İkinci bölümde türleriyle birlikte üzerinde durduğumuz karinelerin yetersiz kaldığı durumlar, mümkün anlam ihtimallerinin ne kadar çok olabileceğine işaret etmektedir. Bu açıdan anlam, karinelerin anlamı sınırlamada başarılı ve başarısız olması şeklinde iki kategoride ele alınabilir.

#### 4.1.2.1. Karine ve Tek Anlam

Anlam ihtimalleri her dilsel yapıda bulunabilir, aslolan ihtimalleri teke indirecek metin-içi ve metin-dışı karinelerin bulunmasıdır. Bir sözün bağlamından koparılması suretiyle ortaya çıkan anlam çoğalmasının iltibas olmadığını, herhangi bir sözde iltibas var diyebilmemiz için ilk bağlamda farklı anlamlara muhtemil olması gerektiğini daha önce belirtmiştik. Bundan dolayı Kur'ân'da var olan farklı anlamlara muhtemil olma durumlarını iltibas kabul etmemiştik. Daha önce ifade edildiği gibi, Kur'ân'da iltibasın varlığını iddia etmek, Peygamber (s.a.s)'in kastını anlayamadığı ayetlerin olduğu anlamına gelir ki böyle bir durumun olmadığı hem pratik düzeyde hem de inanç çerçevesinde açıklamayı gerektirmeyecek ölçüde açıktır.

Anlam ihtimalleri birinci bölümde sıraladığımız karineler veya daha fazlası sayesinde elenir. Meselâ, عين sözcüğünün pek çok anlamı vardır, ancak فِيهِمَا عَيْنَانِ 765 "Oralarda akan iki ırmak vardır." ayetinde karineler sayesinde عَيْنِ kelimesinin "ırmak" anlamında kullanıldığını anlarız. Dilin kullanımında beklenen de budur.

Sözlü veya yazılı dilde anlam her zaman dilsel karinelerle sınırlanamaz. Anlamın sözden yazıya geçişiyle vurgu, tonlama gibi karinelere mahrum kalması, lafzî karinelerin yetersizliği ve benzeri ikinci bölümde sıraladığımız sebeplerle anlam teke indirgenemeyebilir. Böyle bir durumda, anlam tercihini, en kuşatıcı, en açık, en makul olan, en çok işe yarayan gibi teorik veya pratik argümanlarla yapmak isabetli olmayabilir. Bu yaklaşımın eksikliği, yazarın her zaman en kuşatıcı, en açık, en makul veya işe yarayan anlamı kastemeyeceği gerçeğinde görülebildiği gibi bu yaklaşımların haddi zatında öznel olduklarında da

---

<sup>765</sup> er-Rahman 55/50.

görülebılır. İhtimaller karşısında, sözün bağlamına nüfuz etmeye çalışarak karineleri artırmak ilkece en doğru olanı olduğunu düşünüyörüz. Bunu yapamıyorsak, bir sözün birden fazla kastedilmiş anlamı taşımayacağını kabul etmek, metnin ihtimal verdiği bütün anlamların maksut olduğunu söylemekten daha güvenilir olacağı kanaatindeyiz. Bu yaklaşım, muradı tespit etmeye çalışanın karine arayışını terk edip var olan bütün anlam ihtimallerini kastedilmiş kabul etmesini engelleyecek olması bakımından ayrıca önemlidir.

#### 4.1.2.2. Karinelerin Yetersiz Kaldığı Durum

Metnin farklı anlamlara ihtimal vermesi, muhataba anlamlardan birini, ikisini veya hepsini etkin ve geçerli kılma yetkisini verdiği için çokanlamlı bir metne karşılaşan tek anlamlı bir metni okuyandan daha geniş tasarruf yetkisine sahip olur. Bu yetki meşru olmadığı gibi kastı gölgeleyen, buharlaştıran ve iletişimsel niyeti görmezden gelebilmeyi doğurmaktadır. Muhatabın anlama faaliyeti içerisinde belirleyici konuma gelmesi, daha açık bir ifadeyle sözün sahibinden rol çalmasıdır. Bu da "yazarın ölümü" olarak nitelenen "son"a yol açan tavır-alıştır.<sup>766</sup>

Dilciler genel olarak sözün muhtemel anlamlarından hangisinin kasıt olduğuna işaret edecek bir karine bulunması, yani bir ifade çokanlamlı olursa hangisinin kasıt olduğuna işaret edecek karinenin ihdas edilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır.<sup>767</sup> Kur'ân'da kastın ne olduğuna dair karine bulunmadığı durumlarda bazı dilciler, müfessirler ve fıkıhçılar muhtemel anlamların hepsinin kastedilmiş manalar olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>768</sup> Bazı mantıksal olgucuların<sup>769</sup> veya yapısalcıların kabul ettiği gibi doğruluğu anlamsal değil<sup>770</sup> sözdizimsel kabul edersek doğruluğu metne ve metinsel bağdaşıma dayandırırız aynı dilsel yapıyla

---

<sup>766</sup> Cündioğlu, *Kur'anı Anlamanın Anlamı*, s. 20.

<sup>767</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, ss. 84, 224, 308; el-Müberra, *Mâ İttefeka Lafzühü ve İhtelege Ma'nâh*, s. 8.

<sup>768</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 449; Süleyman b. 'Abdülkavî et-Tûfi, *el-İksir fi İlmi't-Tefsîr*, thk. 'Abdulkadir Hüseyin, el-Kâhire: Mektebetü'l-Adâb, 2002, s. 41; es-Sâmerrâi, *el-Cümletü'l-Arabiyye*, s. 142, Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 362.

<sup>769</sup> Bertrand Russell, *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, trc. Ezgi Ovat, Ankara: İtalik Yayınları, 2013, s. 162.

<sup>770</sup> Anlamsal doğruluk tecrübe edilebilene dayanan doğrulamayı ifade eder. Ayrıntı için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, ss. 1068-1069.

birden fazla kastın ifade edilebileceğini kabul edebiliriz. Hatta böyle bir yaklaşım hakikat, gerçeklik, nesnel doğruluk gibi katı kavramları olmayan sanat eğilimli ekollerde hoş karşılanabilir hatta övülebilir. Ancak bu yaklaşım, Kur'ân'da olduğu gibi, metni hükümün istinbat kaynağı gören, varlığın belli bir hakikati olduğunu kabul eden, dili hükümün tebliği için uygun bir araç gören yaygın İslam anlayışında problemler doğuracaktır.

Bundan dolayı karinelerin ihtimalleri sınırlamadığı durumda, kastedilen anlama ulaşma ihtimali daha düşüktür. Zira böyle bir burada dilsel (sözlü-yazılı) karineler ve hal karineleri anlam ihtimallerini teke indirgemede yetersiz kalacak ve anlam birinci derecede okurun dilsel karineleri bilmesine; ikinci olarak da hal karinelere yükleyeceği anlam ve bu karinelerle metnin anlamı arasında kuracağı irtibata göre şekillenecektir. Bunun da bireyin inanış, kültür, eğilim vb. onun bireyselliğini oluşturan zemin üzerinde gerçekleşeceği ve farklı görüşlere götüreceği açıktır.

Başka bir şekilde söyleyecek olursak; anlam çoğalması, anlamın belirlenmesindeki farklılıklara dayanır.<sup>771</sup> Bunun önüne geçmenin en güvenilir yolu okuru, dilbilgisel veya sözlüksel tercih önünde bırakmamaktır. Bununla birlikte okur tercih etme durumunda kalırsa, lafzî ve manevi karineleri tükettikten sonra, muhtemel anlamların hepsi geçerlidir demek yerine ilgili alanda, anlamlardan birini tercih etmesine yardım edecek kaynaklardan istifade etmeye çalışmalı, ardından içtihadvari bir çabayla anlamlardan birini seçmelidir. Bu içtihad ne kadar karineyle beslenirse tercih o kadar güçlü olur.

Anlam ihtimallerinin hepsini doğru ve geçerli kabul etme yaklaşımına mantık çerçevesinden bakacak olursak; bir önermenin çokanlamlı olması anlamlarından hiçbirinin ne doğru ne de yanlış olması demek olacaktır.<sup>772</sup> Oysa temelde Kur'ân ve hadisler ahkâm ve adâb çerçevesinde belli bir gerçeklikten, hakikatten bahseder. Muhatapı ne doğrulanabilen ne de yanlışlanabilen bir ifadeyle baş başa bırakmak aslında hiçbir şey söylememek olmakla birlikte, böyle bir söz beyandan çok bilmece ve bulmacaya yakın olacaktır.

---

<sup>771</sup> Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'nâ fi'l-Kur'ân*, s. 71.

<sup>772</sup> Teo Grünberg, *Anlam, Belirsizlik ve Çokanlamlılık*, s. 71.

Markete girdiğimizde isteklerimiz zihnimizdeki eşzamanlı olarak varolmakla birlikte onları sıraya koyarak, zamansal çizgide herbirini ayrıca algılanabilir talepler olarak ortaya koymak zorunda kalırız. Talepleri sıralamanın, maksadın hâsıl olmasına yönelik daha tedbirli, sağlam ve insani olduğunu bildiğimizden dolayı bütün isteklerin aynı anda gerçekleşmesini beklemeyiz. Aynı durumun sözel ihtimaller için geçerli olduğunu düşünürsek bir dilsel yapının içine eşzamanlı olarak farklı anlamları derc etmek, en azından insan doğası açısından, hoş karşılanacak bir durum olmayacaktır. Çünkü alıcının bu anlamlardan hangisini veya kaç tanesini yakalayabileceği hususu bir başka belirsizlik konusu olacaktır.

Başka bir açıdan bakacak olursak anlam ihtimallerinin olduğu bir metinde, metnin fesahati ve belâgatı tartışma konusu olacaktır. Burada belîğ veya fasih olmanın ölçüsü maksadı muhatabın zihnine etkin biçimde ulaştırmak ise anlamların birden fazla olduğu durumlarda metnin belagati ve fesahati tartışılır hale gelecektir. Çünkü farklı anlamlara muhtemel bir metnin bütün ihtimalleri kasıt olsa da, bu kasıtları herkes her zaman fark edemeyecektir. Burada dolaylı olarak Kur'ân'ın belîğ veya fasih olmadığını kesinlikle ifade etmiyoruz. Kur'ân'ın belâgatı ve fesahati tam olarak ilk muhataplarıyla ilgili bir durum olduğunu düşünüyoruz. Peki, şu anda elimizdeki Kur'ân belîğ ve fasih midir? Evet, belîğdir ve fasihtir fakat bu hazzı ve tadı Kur'ân'ın her yerinde kavrayacak bağlamsal ve durumsal karinelerin bir kısmından mahrum olduğumuzu kabul etmek durumundayız.

Tekrar anlam ihtimallerine dönecek olursak, kastın aynı anda iki veya daha fazla olması zor olmakla birlikte imkânsız değildir. Ancak beyanın amacı kastın kolayca muhataba aktarılması olduğu müddetçe, birden fazla kastın aynı yapı içinde sunulması en iyi ihtimalle kötü bir üslup olacaktır. Bunun sebebi, kullanılan üslubun bilmeceye benzemesi ve muhatabı farklı kasıtları tespit etmesi için bolca gayret sarf etmek zorunda bırakmasıdır. Diğer yandan, birden fazla kastın aynı yapı içinde sunulduğu bir dilsel yapıda iltibas mı yoksa icmal mi olduğu başka bir muamma olacaktır. Çünkü sözün sahibinin anlamların hepsini mi yoksa sadece bir kısmını mı kastettiği ayrıca bir karine gerektirecektir.

Bir sözün aynı anda birden fazla anlamı olduğunu söylediğimizde, bir ölçüde ayartılmış oluruz. Çünkü çokanlamlı bir dilsel yapıda, sadece bağlamın



belirlediği anlam bilinç seviyesine çıkar, geriye kalan anlamlar ise mutlak olarak atılır ve yok olur.<sup>773</sup>

Karinenin olmadığı durumlarda fıkıh, kelim, tefsir, hadis veya dil metinlerinde anlamın tespiti okura havale edilmiş olur ve kastedilen anlamın elde edilmesi ihtimal seviyesinde kalır. Bu açıdan bakılacak olursa en gelişmiş dil, dilbilgisel düzeyde farklı anlam ihtimallerine kapı aralamayan dil olur.

Aynı anda birden fazla şeyi ifade etmenin ustalığı okuyucuda bıraktığı bilmece tadı ve bu bilmecenin çözümüne dair sunulan açıklamalar, bir şiiri tahlil etmenin hazzını verebilir. Fakat bu hazzı ilahi hitabın metninde aramanın doğru olmayacağını düşünüyoruz.

Bir yerde anlam tercihi varsa daha önce ifade ettiğimiz gibi karine eksikliği söz konusudur. Hissin kaynağı gözlem ve yorum; sezginin kaynağı ise öznel izlenimdir. Her iki durumda da tenkid eden (okur) dilsel bileşenlerin belirsizliğe imkân vermesi, yorum ve etkilenimin ölçü ve kıyasa uygun olmaması sebebiyle konuşanın (yazarın) maksatlarını yanlış anlayıp anlamadığına emin olamaz.<sup>774</sup>

Çokanlamlılığın doğurduğu bir başka problem, olgusal doğrulama problemidir. Yani, bir durumla ilgili çelişik ifadeler söz konusu olduğu zaman hangisinin kastedildiğini anlamamanın doğurduğu algısal tereddüt ve tercihle ilgili kararsızlıktır. Öyle veya böyle, belli ölçüde nesnel anlamı kabul edenlerin farklı anlam ihtimallerini kabul etmeleri dolaylı olarak dil ile gerçeklik arasındaki bağlantıyı da etkileyecektir. Dilsel haber gerçekliğe tabi olduğuna göre – bunun aksi imkânsızdır, çünkü bu durumda yalandan bahsedemeyiz – varlıkta üçüncü halin imkânsızlığı gereğince söz çelişik ihtimaller barındırdığında sözde iltibas olur. Elbette üçüncü hal aynı zaman ve mekân koşullarına bağlıdır ve zaman-mekân bildiriminin yapıldığı olgular için bahsedilen yüklem için farklı ihtimaller için geçerli olduğunu söylemek çelişkidir ve özellikle iletişimsel dilde kabul edilemez.

Burada işaret etmemiz gereken bir başka husus, olumsuz ifadelerde ortaya çıkan belirsizlik durumudur. Bu durum, gerçekliğin bilinmesi bakımından

---

<sup>773</sup> Joseph Vendryes, *el-Lüğa*, trc. ‘Abdulhamîd ed-Devâhilî - Muhammed el-Kassâs, Mısır: Mektebetü'l-Anclo el-Mısriyye, 1950, s. 228.

<sup>774</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 121.

önemlidir. Olumlu bir ifadenin belirttiği gerçeklik sözün inşa edeni açısından aynı haysiyetten sadece bir tane olur. Fakat aynı hususta herhangi bir olumsuzluk ifadesi, o gerçeklik hakkında söylenebilecek sayısız yargıdan sadece biridir. Bu yargıların çok olması çok anlamlılık değil, söz konusu ifadenin olumlu olmamasından kaynaklanan çıkarsamaların ve yorumların çokluğuyla ilgilidir ve bu türden çokanlamlılık zaten bizim tezimizle ilgili değildir.

Günümüzde aynı yapının farklı anlamlara muhtemel olması Kur'ân'da yadsınamaz bir durum olarak karşımızdadır. Bu durumu ilahi hitap açısından eksiklik görüp inkâr etmeye çalışmak yerine bu olgunun sebepleri üzerinde düşünmek ve Arapçanın imkân verdiği anlamlardan hangisinin tercih edilmesi gerektiğine dair tefsir, hadis, tarih gibi ilimlerden de yardım alarak içtihadta bulunmak daha sağlıklı bir tutum olacaktır. Bunun sayesinde Kur'ân'ı suistimallerden korumuş, Kur'ân'ı tüketerek güç elde etmeye çalışanları engelleyemezsek de en azından istismarlarını zorlaştırmış oluruz.

Kur'ân'da görülen anlam ihtimallerinde, Arapçanın yapısı ve Kur'ân'ın özellikle ilk bağlamından kopmuş olması büyük rol oynamaktadır. Bu durumu fark edenlerden biri olan Temmâm Hassân, bütün müslümanların Arapça harfleri kullanma projesine davet eder; fakat özellikle harf benzerlikleri ve sesli harfin bulunmamasının doğurduğu zayıflığı itiraf eder ve bunun telafisi için yeni sembollerin türetilmesinin gerekebileceğini ekler.<sup>775</sup>

Kur'ân'ın ilk bağlamından uzaklaşması ve Arapçanın yapısından ortaya çıkan iltibas, müteşabih ile karıştırılmamalıdır. Biz, müteşabihin bazı tanımlarını esas aldığımızda olumlu belirsizlik olduğunu ve ilahi hitabın sıradan insan aklına hitap edebilmesinin en iyi yollarından biri olduğunu düşünüyoruz. Kur'ân'ın esnek hitap tarzı, kesin ve katı ifadelerle dolu bir anayasa kitabıyla karşılaştırıldığında, insan psikolojisine daha uygun olduğu açıktır. Kur'ân'da geçen anlamı belli fakat mahiyeti belirsiz ifadeleri müteşabih kabul edersek, bu tanım bizim olumlu iltibas olarak bahsettiğimiz durumla uyum halindedir. Gerçi müteşabih kavramı ile ilgili

---

<sup>775</sup> Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, s. 144.

oldukça fazla tartışma vardır. Biz bahsettiğimiz anlamdaki müteşabih in olumlu etkisine işaret etmek istiyoruz.<sup>776</sup>

## 4.2. ÇOKANLAMLILIK ve İLTİBAS

Bilimsel makaleler ve hukuki metinleri gibi ağırlıklı olarak sembolik dili kullanan yazın türlerinin karşı tarafa taşımaya çalıştığı belli bir içeriği veya kastı olduğunu kabul etmekteyiz. Bu tür metinlerin farklı okumalarında değişen şeyin anlam değil, okurların anlamla olan irtibatı olduğunu<sup>777</sup> söylemek mümkündür. Buna karşın etkileyici dilin kullanıldığı şiir, deneme ve roman metinlerinde anlaşılması istenen anlamlardan çok okurun tecrübe etmesi umulan his ve algı biçimleri ön planda olduğu görülür.

Dil, istediğimiz zaman terk edebileceğimiz bir alet olmadığı gibi,<sup>778</sup> doğal dili kullandığımız sürece belirsizlikten hiçbir zaman emin olamayız.<sup>779</sup> Bu belirsizlikler dilbilgisel işlev çokluğu ve sözlüksel çokanlamlılıktan kaynaklanmadığı sürece, eksiklik olarak değil, söylemin konusuna yeni kavrayışlar sağlayabilen anlam kaynağı olduğunu<sup>780</sup> düşünebiliriz. Bu anlamda iltibas (olumsuz belirsizlik) kastın belirsizleşmesi iken; olumlu belirsizlik paylaşılabilen ve aynı zamanda kastedilen bir anlamla ilgili özenin anlamlandırma yetisi ve analiz ufku olduğunu söyleyebiliriz. Bu belirsizlik olmasaydı etkileyici bir metni hayal gücümüz ölçüsünde farklı yorumlayamaz, bunun sonucunda da, dilin dar, katı ve kesin sınırlarında mahkûm kalırdık. Ancak dilin, bireyi özgürleştiren belirsizliğinin dilbilgisel işlev çokluğundan değil, anlamın bizzat kendisinin, yorumlanabilir

---

<sup>776</sup> ez-Zemahşerî'nin müteşabih ayetlerin varoluşu ile ilgili ortaya koyduğu kanaatlerini paylaşmamakla birlikte müteşabih kavramına yüklediği anlam bizim olumlu iltibasla oldukça yakındır. "Eğer Kur'ân'ın hepsi muhkem (kesin) olsaydı insanlar anlaşılma kolaylığından dolayı onu hemen kapar, akıl yürütme ve istidlâl yollarından olan incelemeyi ve teemmülü terk ederlerdi. Böylelikle Allah'ı ve O'nun birliğini bilmeyi mümkün kılan akıl yürütme ve istidlâl yolu kapanmış olurdu. Ayrıca yorumlama faaliyetinin (müteşabih) olduğu yerde, doğru olan ile doğruluğu belirsiz olanı ayırt etme işlemi ve imtihan vardır. Yine ilim ehlinin belirsiz olanın (müteşabih) anlamlarını belirlemek için karşılıklı akıl yürütmeleri ve kendilerini yormaları önemli faydalar ve muazzam bilgiler elde etmeleri yanında Allah katında dereceye mazhar olmalarına vesiledir." ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 333.

<sup>777</sup> Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 8.

<sup>778</sup> Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 71.

<sup>779</sup> Wachterhauser, *Hermeneutics and Modern Philosophy*, s. 250.

<sup>780</sup> Wachterhauser, *Hermeneutics and Modern Philosophy*, s. 34.

oluşundan kaynaklanması gerektiğine tekrar işaret etmemiz gerekir. Bundan dolayı biz, dilbilgisel işlev çokluğuna dayalı belirsizliği olumsuz; anlamın doğasından kaynaklanan belirsizliği de olumlu görüyoruz.

Örneğin, سَاءَ نِي ضَرْبُكَ cümlesinin hem "senin vurman" hem de "senin vurulman" şeklinde iki farklı anlama gelmesini olumsuz belirsizlik kabul ederken; سَاءَ نِي نَظْرَتُكَ إِلَيَّ "Bakışların beni incitti." ifadesinde var olan esnekliği olumlu belirsizlik kabul etmekteyiz.

Arap dilinin, iltibasın ortaya çıkışını kolaylaştıracak bir yapısının olduğunu daha önce de zikretmiş, Temmâm Hassân'ın bununla ilgili görüşüne ayrıca işaret etmiştik. Aynı durumu Fâzıl Salih es-Samerrâî'de de görürüz. es-Sâmerrâî Arapçada giriftliği kabul etmekle birlikte, bu durumun her zaman olumsuz olmayacağını ifade eder ve bu durumu kullanımı kolay bir aleti, kullanımı girift başka bir alete kıyaslayarak açıklar.<sup>781</sup> Bireyin özgün düşünüşünün bir biçimi veya derin kavrayışının bir tezahürü olarak anlamın doğasında ve yorumda olabilecek giriftliği olumlu kabul edebiliriz. Fakat giriftlik dilbilgisel öğelerde olduğu zaman, bunun iltibas olacağı kanaatindeyiz. Bu durumda şu soruyu sormamız gerektiğini düşünüyoruz. Aynı işlevi gören aletlerin girift olanı mı yoksa basit olanı mı daha makbuldür? Giriftlik külfetten başka bir şeye sebebiyet vermiyorsa elbette basit olan daha kullanışlı olacaktır.<sup>782</sup>

Anlam kavramına, çoğunlukla anlama eyleminden daha fazla vurgu yapılır. Oysa anlam, tahakkuk etme biçimleriyle var olur ve bu biçimler anlama eylemlerine tekabül eder. Anlama eylemi psikolojik safhalar dahil olmak üzere karmaşıktır ve burada değinemeyeceğimiz kadar detaylıdır. Biz burada anlamın ve dolayısıyla anlama eyleminin seviyelerine ve iltibasla olan irtibatına işaret edeceğiz.

<sup>781</sup> es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l- 'Arabiyye*, ss. 43-44.

<sup>782</sup> Biz ilke olarak her dilin kendi kullanıcılarının ihtiyacına göre şekilleneceğini kabul ediyor ve dillerin iyisinin kötüsünün olamayacağını, fakat dilin, doğal gelişimine bırakılmadığı zaman daha az kullanışlı olabileceğini düşünüyoruz. Fâzıl Salih es-Samerrâî'nin, "Diğer diller Arapçayla kıyaslandığı zaman geri kalmış, hatta Arapçaya ilerlemişlik yönünden yaklaşamazlar bile..." (es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l- 'Arabiyye*, s. 44.) ifadesi burayla birlikte dikkate alındığında bu ifadenin dil taassubiyetiyle söylenmiş olduğu kanaatindeyiz.

#### 4.2.1. Anlama Seviyeleri

Anlam, sadece özne ile yüklem ilişkilerinden oluşan öznel bir yapıya değil, zamansal bir olayı, zaman aşırı bir sistem formülasyonundan çıkarılmakla veya bu ilişkiyi tespit etmekle sınırlı değildir. Anlam, özne ile yüklem ilişkilerinden doğabilecek her türlü doğrudan ve dolaylı gönderimi içermesi yanında farklı zamansal ve uzamsal unsurları çağrıştırmaları ve onlar arasında farklı ilişkiler inşa etmesiyle çatallanır ve müdâhil unsurlar çoğaldıkça anlam daha karmaşık hale gelir. Bu tarz anlam inşalarında yan anlamlar daha fazla önem kazanır. Dilsel olay ile anlamın söylem linguistiğinde birbirine eklenişini,<sup>783</sup> bununla açıklayabiliriz.

Sembolik dilde anlam, varlık hakkında fikir veren genel anlamlı veya tekil öğeler içerebilir. Bazı araştırmacılar bu durumu üç kategoriye ayırmış olmakla birlikte<sup>784</sup> biz anlam bakımından bu durumu tümel ve tekil olarak iki seviyede ele almayı uygun gördük. Genel anlam, birden fazla tekili kapsayan üst kategoridir. Tekil ise bizzat varlığın kendisi, yani işaret edilendir. Meselâ, الطَّالِبُ هُوَ الَّذِي يَنْشُدُ الْعِلْمَ, "Öğrenci, ilim peşinde koşandır." cümlesi genel niteliklerden bahseder. Cümledeki öğelerini ele aldığımız zaman tekil ve belirli bir nesne olmadığını görürüz. Bu da genel düzeyinde bir anlamdır ve bu cümleyi anlama işi de genel düzeyde gerçekleşir. Oysa عَلِيُّ طَالِبٌ "Ali öğrencidir." cümlesi – Ali'nin bilindiği varsayılırsa – bir tekil ve o tekile yüklenen bir genel anlamdan oluşur. Bu cümle her iki ögesi tümel öğeden oluşan cümleye göre daha belirlidir ve anlamda belirlilik arttıkça çıkarsamalar (imalar) daha fazla ve net olur.

عَلِيٌّ ذَهَبَ إِلَى الْمَدْرَسَةِ صَبَاحًا "Ali sabah okula gitti." cümlesi ise yine genel ve tekil anlamların bir arada kullanıldığı bir cümledir. Cümlede "gitmek" ve "sabah" genel; "okul" ve "Ali" sözcükleri ise tekildir. Ancak Ali'nin tam olarak hangi sabah okula gittiğini bildiğimizde "sabah" sözcüğünün anlaşılması, hangi "sabah" olduğunu bilinmediğimizden farklı olacaktır. Yine sözcüklerin tekil olması, onların bizzat bilindiği anlamına gelmeyebilir. Bu örnekte olduğu gibi "Ali sabah okula

<sup>783</sup> Ricoeur, *Yorum Teorisi*, s. 17.

<sup>784</sup> Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'nâ fi'l-Kur'ân*, ss. 60-61.

gitti." cümlesini duyduğumuzda anlarız fakat; "Ali" ve "okul" tekillerinin gerçekliklerini bilmediğimiz için anlamamız genel seviyesinde kalır. Genel seviyede anlama, bilinen bir olgunun hükmünü bilinmeyen bir olguya atfetmeyi (tümevarımı) içerir. Yani biz Ali'nin okula "gidişini" aslında görmedik ve gerçekte bilmiyoruz, ancak onu bildiğimiz, tecrübe ettiğimiz diğer "gitmeler"e kıyasla anlıyoruz.

Bu iki anlama seviyesi yorumlarda ve çıkarımlarda çok etkili olmaktadır. Anlamanın ikinci derecede (genel anlam seviyesinde) kalması, belli ölçüde belirsizlik içermekle birlikte, belli bir anlama türü olup değerlidir ve üzerinde yorum yapılabilir; fakat tekil hakkında bilgi aradığımız zaman genel seviyesindeki anlama gayenin hasıl olmasını sağlamayacaktır. Bu durumlarda ek bilgilerin istenmesi gerekir.

Kur'ân'da anlama seviyesi çoğunlukla genel seviyede olup çoğu yerde kâfi gelmektedir; çünkü Kur'ân'dan çıkartılan ilkeler, hükümler zaten geneldir ve Kur'ân'ın tarihüstü oluşu bahsettiği anlamların genel seviyede olmasını mümkün kılar. Böyle bir gönderimde referansların zaman ve mekân boyutları ve diğer dildışı öğelerle irtibatlarının doğurduğu özel durum önem arz etmez. Bu ifadelerde anlam genel yargıya hizmet eder. Kur'ân'ın genel geçerliği, zamanın ötesine hükmetmesi, tarih üstü oluşu bu şekilde tahakkuk eder.

Burada asıl problem birinci (tekiller) seviyede olmayan anlamların iltibasa (anlam karışmasına) sebep olup olmayacağıdır. Çünkü iltibas olumsuz bir durum olmasından dolayı kaçınılması gerekir. Bu problem, kasıt ve kastın karşı tarafa ulaştırılması eylemi arasındaki tutarlılıkla ilişkili olduğundan, aslında üslupla ilgilidir.

Herhangi bir ifadenin ikinci anlam (genel) düzeyinde anlaşılmasının yeterli oluşu sözün inşasına dayalı beklentilere bağlıdır. Bahsettiğimiz konuda genel seviyede bilgi vermek istiyorsak, anlamanın bu seviyede kalmasında bir sakınca yoktur. Bunun en güzel örneği Kehf süresi 31-44 ayetlerinde görülür. Çünkü ayetlerde iki kişiden bahsedilir ve aralarında geçen münakaşa serdedilir, ancak kim oldukları ve hangi zaman diliminde yaşadıklarına dair herhangi bir malumat

verilmez. Burada bu anlama seviyesi yeterli olacağı için hitap sahibi (Allah) detay vermemektedir.

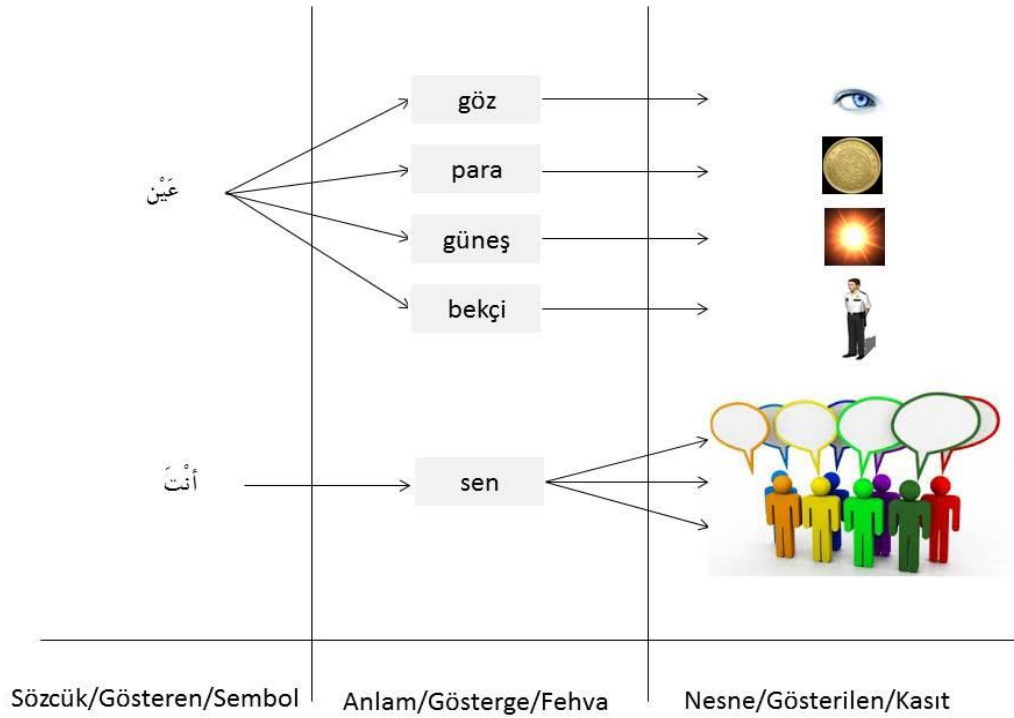
Aynı durum <sup>785</sup> وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ "Bu ağaca yaklaşmayın..." ayetinde Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yasaklandıkları ağacın hangisi olduğu veya hangi tür ağacın kastedildiği bizim tarafımızdan bilinmemesi bu türden bir kullanım olup iltibasa konu değildir. Aynı ayette tek bir ağacın mı, yoksa bir ağaç türü mü kastedildiği anlamın başka bir vechesini oluşturur ve mesajın özüne halel getirmediği için bunun bizler tarafından bilinmemesi yine iltibas kabul edilmez. Çünkü bunun bir tek ağaç mı yoksa bir ağaç türü mü olduğu zorunlu olarak Hz. Âdem ve Hz. Havva tarafından biliniyordu ve onların bu ağacı bilmemesi durumunda bir iltibastan bahsedilebilirdi. Oysa onların bunu bildiği Kur'an metninden anlaşılmaktadır.

Konuşan tarafından, söylemde işaret edilen tekile dair bir bilgi muhataba iletilmek isteniyorsa veya muhatabın tekile dair bilgisi sözün inşasındaki gayeyi anlamasında rol oynuyorsa bu durumda böyle bir bilginin söz içinde verilmesi veya muhatabın bu bilgiyi bağlamdan çıkarttığından emin olunması gerekir. Aksi takdirde sözün iltibaslı olduğu söylenebilir.

---

<sup>785</sup> el-Bakara 2/35.

Meselâ, bir öğretmen karşısındaki bir grup öğrenciye "İkiniz bu kitabı okuyup özetleyeceksiniz." dediği zaman, öğrenciler "ikiniz" sözcüyle kimlerin kastedildiğini anlamamış iseler, sözde iltibas olur. Fakat sözün geçtiği ortamda bu öğrenciler belliyse, kendilerinin kastedildiğini kesin bir şekilde anlamış iseler böyle bir durumda iltibastan söz edilemez. Kastedilen iki kişi dışındakilerin bu sorumluluktan muaf olduklarını ve o "iki kişiden" biri olmadıklarını bilmeleri iltibastan sakınmak için önemlidir. Bu durumu aşağıdaki tabloda görebiliriz:



Yukarıdaki tabloda birinci sütunda عين kelimesi ne açık ne de seçiktir. أَنْتَ ise açıktır fakat seçik değildir. Fakat دَمَعَتْ عَيْنَايَ "Gözlerim yaşardı." ifadesinde عين kelimesi bağlam sayesinde hem açık hem de seçiktir.

Yukarıdaki şekilde hem tümel hem de tekil düzeyde, sıfat veya sıfat yerine geçen herhangi bir nitelik eklenmesi anlamların ayrışmasını ve kastın belirlenmesini sağlayabilir. Örneğin, şekildeki örnekler göz önünde tutularak aşağıdaki cümleler şu şekilde incelenebilir:



- Ah... gözler kalbin kılavuzu değil midir!" ifadesinde etkileyici dil kullanılmış olmakla birlikte, "kalbin kılavuzu olmak" عين sözcüğünün anlamını belirlemeye yetmiştir. Çünkü gözün ikili kullanımı ve kalple ilişkilendirilmesi bunun göstergesidir.

- أَنْتَ يَا مُهْمَلِ الدُّرُوسِ، عَلَيْكَ بِالْإِتِّزَامِ! "Sen, dersleri ihmal eden, disiplinli ol!" sözünde ise "derslerini ihmal eden" nitelemesiyle kastedilenin belirlenmesi sağlanır. Sıfat eklemek sayesinde ayrışmayı sağlamak dilde çok sık başvurulan ve birinci bölümde tebe'îyyet başlığı altında ele aldığımız bir karinedir.

#### 4.2.2. İmalar

Belirli ve tek bir anlam inşa etmenin önemi, kastı öğrenmek veya keşfetmekle sınırlı değildir. Anlamı belirlemek onun dolaylı anlamlarını yani onun yorumlanması yoluyla üretilebilecek diğer anlamların sınırlarını da belirlemek olacaktır. Belli bir anlamın imalarına sınır koymak mümkün olmamakla birlikte, anlamın teşekkülü imaların tarzını ve türünü şekillendirir. İmaların, varlığı, kültürü ve çevreyi kuşattıkları düşünülürse tüketilmeleri imkânsız gözükmektedir. Çünkü tarihi, kültürü, onlardaki anlam zenginliğini tümüyle anlamak, kendi tarihselliği ile sınırlı insan için olanaksızdır.<sup>786</sup>

Örneğin مَرَزْتُ بِرَفِيقِي أَحِي مُحَمَّدٍ cümlesi, iki anlam ihtimalini barındırır. Birincisine göre anlam; "Kardeşim Muhammed'in arkadaşına uğradım.", diğerine göre ise; "Kardeşimin arkadaşı Muhammed'e uğradım." İki ihtimale göre farklı çıkarımlar yapılacaktır. Birinci anlama göre, kişinin Muhammed adında bir kardeşi olduğu sonucuna varacağız; oysa ikinci anlama göre kardeşinin adını değil, kardeşinin Muhammed adlı bir arkadaşı olduğu sonucunu çıkaracağız. Bu çıkarsamalar, kişi hakkında başka bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde farklı çıkarsamalar yapılabilecektir.

Herhangi bir metinde mevzu bahis edilen unsuru belirlemek imaları tüketmek anlamına gelmez.<sup>787</sup> Yazarın, belli bir nesneden bahsederken, nesne ile

<sup>786</sup> Doğan Özlem, "Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam," s. 279.

<sup>787</sup> Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 61.

hangi açıdan ve hangi derecede irtibat kurduğu, okur indinde her zaman belirsiz kalacak ve bu belirsizlik ölçüsünde yorum sınırsız olacaktır. Örneğin, “Denizi seviyorum.” ifadesinin, yüzmeyi, sahili, balıkları veya belli bir balık türünü, balık avlamayı, sörf yapmayı, denizin dibinde inci aramayı ve benzeri kurulabilecek her türlü irtibatı ima etmesindeki belirsizlik yorumun önünü açar.

İmalar bir söylemin boşluklarını doldurma işlevi görür. Fakat çıkarsamaların sağlıklı olması kastın bilinmesine ve bağlam bilgisine bağlıdır. Bağlam bilgisi olmadan yapılacak çıkarsamalar daha zayıf kalacaktır. Çıkarsamalar anlama işinin sağlıklı gerçekleşmesine vesile olduğu gibi temel anlamın sağlamasını da mümkün kılar. Bundan dolayı açık çelişki fark ettiğimiz sözleri yeniden gözden geçirir ve çelişkiyi gidermeye yönelik adımlar atarız.

Bu noktada girişte işaret ettiğimiz üzere varlığı, “gerçeklikte” ve “dilde” olmak üzere iki farklı kategoride ele almak önemlidir. Gerçekliği temele alan bakış açısına göre birşeyden bahsetmek için onun öncelikle var olması gerekir; dilsel bakış ise olmayan ancak varsayılan sanal varlıkları da kabul eder.<sup>788</sup> Buna göre "Kapıyı aç!" sözününün anlamlı olması için kapının kapalı olması gerekir. Oysa kapı zaten açık ise bu durumda "Kapıyı aç!" sözü sözel anlamını korumakla birlikte gerçeklikte anlamdan yoksun olur. Bunlardan birinci kullanım daha çok sembolik dilde görülürken, ikinci kullanım etkileyici dilde mecaz, teşbih, kinaye gibi söz sanatlarının yoğun olduğu hitap türlerinde daha çok görülür.

Bu yaklaşımdan yola çıkarak ez-Zemahşerî, فِيهِنَّ فَاصِرَاتُ الطُّرُفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ<sup>789</sup> "Oralarda bakışlarını sadece eşlerine çevirmiş dilberler vardır. Onlara eşlerinden önce ne bir insan, ne bir cin dokunmuştur." ayetinden yola çıkarak cinlerin de insanlar gibi cinsel ilişkiye girdiği sonucuna ulaşmıştır.<sup>790</sup> Bu anlam buradaki لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ ifadesini hakiki anlamda anlamamanın bir neticesidir, yani öncelikle طَمَّتْ fiiline hakiki anlamını yüklemiş daha sonra bu çıkarıma varmıştır. Oysa طَمَّتْ fiiline veya ifadeye mecâzî bir anlam yüklemiş olsaydı bu sonucu

<sup>788</sup> Ulfe Yûsuf, *Ta 'addüdü'l-Ma hâ fi'l-Ķur'ân*, s. 203.

<sup>789</sup> er-Rahman 55/56.

<sup>790</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, s. 442.

çıkarmayacaktı. "Ben hacıyım" diyen birinin sözünü hakikat kabul etmemiz onun Mekke'ye gitmiş ve Kâbe'yi tavaf etmiş olmasını gerektirmesi gibi.

Sözün temel anlamını (maksadını) belirleyecek olan yine bağlamın ve durumun kendisidir. Meselâ, herhangi bir yerde asılı "Bayan" yazısını ele alırsak. Bu yazı bir ticarethane, bir mağaza vb. yerde olduğu zaman "Burada bayanlara uygun eşyalar bulunur veya satılır." anlamını ima eder. Oysa aynı yazı bir tuvaletin üstünde olduğu zaman "Buraya erkekler giremez." anlamını ima eder. Birinci ima ile ikinci ima arasında büyük fark vardır. Meselâ birinci örneği dikkate alırsak, bir erkek "Bayan" yazan bir mağazaya girip herhangi bir bayan için bir hediye satın alabilir. Oysa ikinci örnekte her ne kadar erkek ihtiyacını o tuvalette giderebilecek olsa da oraya girmesi yasaktır ve bu yasak çıkarsama yoluyla anlaşılır. Anlam ile kasıt arasındaki farkın ne kadar ayrışabileceğini göstermesi bakımından bu örnekteki "Bayan" lafzının anlamıyla ne kastedildiği önemlidir.

İmalarla ilgili olarak karşımıza çıkabilecek bir diğer ihtimal, îmanın kastedilip sözün başka formda sunulması durumudur. Bu durumda kastın anlaşılması için yine karineler rol oynayacaktır. Söz sanatları, anlamın değil de imanın kasıt olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

#### 4.2.3. Hakikat-Mecaz-Kinâye

Sözcüğün delâletini, yaygın kabul edilen (hakiki) ve nadiren kullanıldığı (yan) anlamı olmak üzere ikiye ayırmamız mümkündür. Kullanıldığı zaman ya sadece hakiki anlamı kastedilir ya da sadece yan anlam kastedilir ya da kasıt tek olmakla birlikte hakiki anlam yan anlama çok yakın kullanılır. Bu kullanımlardan birincisine hakikat, ikincisine mecaz, üçüncüsüne de kinâye denir.<sup>791</sup>

Hakikat ve mecaz ayrımları kelimenin asli ve asli olmayan olmak üzere iki kullanımını öngörür. Kelimenin asli anlamını kasteden kullanıma hakikat, asli olmayan anlamı kasteden kullanıma mecaz adı verilmiştir.<sup>792</sup> Kinâye ise, algının bir

---

<sup>791</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l- Ulûm*, ss. 524-525.

<sup>792</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l- Ulûm*, s. 470.

öğeden başka bir öğeye geçiş yapacağı şekilde, birşeyi zikredip başka bir şey kastetmektir.<sup>793</sup>

Biz burada mecaz ve türleriyle ilgili tartışmalara girmek niyetinde değiliz. Fakat mecazı mürsel ile kinâyenin aynı olduğunu söyleyen çağdaş araştırmacılar olduğu<sup>794</sup> gibi kinâyenin üç türünden biri olan mevsuftan yapılan kinâyeyle mecazı mürseli aynı gören araştırmacılar da vardır.<sup>795</sup> Buna göre zina eden kadın için kullanılan *فُلَانَةٌ لَا تَزُدُّ يَدَ لَامِيسَ*<sup>796</sup> "Falancı kadın elini sürene yok demez." ifadesini mecazı mürsel kabul ederler. Her halükârda mecazı mürsel ve kinâye arasında bazen edimsel (pragmatik) bazen de semantik bir irtibat olduğu açıktır.

Kelimelerin "neye" işaret ettiğine değil de "nasıl" işaret ettiklerine baktığımız zaman günlük dil kullanımında fark etmeyeceğimiz çeşitli gönderim şekilleri görürüz. Bu gönderim şekillerini belirlediğimiz zaman, kelimelerle nesnelere arasındaki var kabul edilen ancak elle tutulamayan esnek fakat güvenilir, yapıcı olduğu gibi karine yokluğunda bir o kadar yıkıcı olan genel ilişkiyi görebiliriz. Örneğin, gördüğümüz birine hemen "uzun" veya "kısa" niteliğini yükleyebiliriz. Oysa genel bir kıyaslama ve değerlendirme bu niteliklerin uygunsuz olduğunu gösterebilir. Aynı şekilde benzerlik (teşbih) yoluyla kurduğumuz ilişkiler ve bu ilişkilere dayandırdığımız ifadeler kuşkulu ve varsaydıkları içeriksel benzerlik çoğu zaman güvenilir değildir.

Burada lâfızla nesnesi arasında olabilecek her türlü ilişkiyi değil, temel kabul ettiğimiz hakikat, mecaz ve kinâyenin iltibasla irtibatını ele aldığımızdan lafız nesne arasında oluşabilecek daha farklı ilişkileri ele almıyoruz.

Hakikat, mecaz ve kinâye üzerinde konuşmaya geçmeden önce dilin bu şekilde sanatsal kullanımını doğru bulmayan filozofların olduğuna işaret etmemiz gerekir. Dilin bu tarz (etkileyici) kullanımında muhatabı belâği sanatlarla yanıltma, karşı tarafın duygularını harekete geçirme işlemi olduğunu gören deneyciler

---

<sup>793</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l- Ulûm*, s. 512.

<sup>794</sup> Muhammed Gâlim, *et-Tevlîdu'd-Dilâli fi'l-Belâge ve'l-Mu'cem*, el-Magrib: Dâr Tûbkal, 1987, s. 98, dipnot: 26.

<sup>795</sup> ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs*, s. 301.

<sup>796</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Cürçânî, *Kinâyâtü'l-Udebâ ve İrşâdâtü'l-Buleğa*, thk. Mahmûd Şâkir el-Kattân, Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kitâb, 2003, s. 9.

(empiristler), balâgatın hatanın ve düzenbazlığın aracı olacağına dikkat çekmişlerdir.<sup>797</sup> Yine analitik felsefeyi temsil eden filozoflar da dilin yalın ve sade kullanımını esas kabul ederler. Bunun yanında Batı geleneğinde sanatsal (metaforik) dil kullanımını insan doğasının kaçınılmaz parçası kabul eden ve en basit gündelik ifadelerimizde dahi dilin bu kullanımının bulunduğuna işaret etmiş ve dili bu haliyle kabul etmeyi esas kabul eden düşünürler de mevcuttur.<sup>798</sup>

Fakat Arap dili geleneğine baktığımız zaman sözde sanatın olması, anlamın etkili ve akıcı bir şekilde, durumun gereğine uygun olarak karşı tarafa iletilmesinin doğal bir gereği olduğu yaygın kanaattir. Her ne kadar dilin sanatsal kullanımı – özellikle bağlamından kopmuş bir metinde – anlamın kavranmasını ve kastın tespitini zorlaştırırsa da Arapçada bu tarz etkileyici dil kullanımına sıkça rastlarız. Doğal dili kullanan sıradan bireyler hem etkileyici dil kullanmaktan haz alır hem de bu dili kullanarak söz edimleri kuramının etkisöz ediminden – sözün karşı tarafta gerçekleştireceği etkiden – daha fazla istifade eder.

Hakikî anlamdan mecazî anlama geçişin üç sebebi vardır: Anlam genişlemesi, tekîd (pekiştirme) ve benzetme.<sup>799</sup> Bu gayeler söz konusu olmadığında hakiki anlam kastedilir. Aslında dilin bir işaret aracı olması, lafızların gerçekliklere işaret eden sembol olmaları, külli anlamları olan fiillerin tekiller için kullanılması, aynı şekilde umum ifade eden isim ve sıfatların tekiller için kullanılması dilin "dolaylı" oluşuna işaret eder. Bunun farkında olan İbn Cinnî, dilin çoğunun hakikat değil mecaz olduğunu söyler.<sup>800</sup> Hatta dilde mecaz kabul ettiklerimiz zamanla hakikate dönüşür<sup>801</sup> ve bu şekilde dilin semantik boyutu sürekli canlı kalır. Bu yaklaşım dilin statik değil dinamik olduğuna işaret etmesi bakımından ayrıca önemlidir.

İltibas, sözün mecaz, teşbih veya kinâye yoluyla kullanıldığına işaret eden söz veya durum karinesinin işlevselliğini yitirmesiyle ortaya çıkar. Örneğin, يُخْرِجُ

---

<sup>797</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London: Thomas Tegg, 1825, s. 373.

<sup>798</sup> George Lakoff - Mark Johnson, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*, trc. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010, ss. 25-26.

<sup>799</sup> İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, II, s. 418.

<sup>800</sup> İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, II, s. 423.

<sup>801</sup> İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, II, s. 423.

الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجِ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ <sup>802</sup> "Diriyi ölüden çıkartır ve ölüyü canlıdan çıkartandır." ayetinde diriltmenin veya öldürmenin hakiki mi yoksa mecâzî mi olduğu müfessirler arasında tartışmalı olsa da her iki yaklaşım dilbilgisel kurallar ve dilsel kullanım çerçevesinde mümkündür.<sup>803</sup> Bu tartışmanın ortaya çıkış sebebi ifadenin hakikat veya mecaz anlamında kullanıldığına dair kesin bir karinenin olmayışıdır.

Kinâî sözlerin ortak özelliği, sözü inşa edenin maksadını doğrudan değil, fakat bazı işaretlerle vermesidir.<sup>804</sup> Bu işaretler benzerlik üzere inşa edilebildiği gibi; sebep-sonuç, parça-bütün, zaman, mekân, mahal, işlev gibi mecazî ilişkileri üzerine de inşa edilebilir ve bunların hepsi kendi arasında yer değiştirebilir. Sözü söyleyen bir öğeyi zikreder; sözün alıcısı söylenen unsurdan kastedilen unsura geçiş yapar. Bu geçişin lüzumuna işaret eden karine varsa bu kullanım mecaz veya kinâyeye olur; karine yoksa hakiki kullanım olur. Bu anlamda bir zamanlar mecaz olarak kullanılan sözcük daha sonra hakiki anlama dönüşebilir.

Mecazî ve kinâî kullanımın doğal sonucu olarak alışılmış belli dilsel kullanımlarda kural dışına çıkılır. Allah'a ait fiiller insana, insana ait fiiller diğer canlılara, diğer canlılara ait fiiller insana, belli bir varlık için kullanılan sözcüklerin başka varlıklar hakkında kullanılmasının hepsi bu çerçevede değerlendirilebilir. سَأَقِيْتُ الْحَرْبَ مَالِي <sup>805</sup> "Malımı savaşa içirdim." cümlesinde böyle bir durum söz konusudur. Çünkü "içme" fiili aslında insan veya hayvana ait bir eylem iken bu ifadede "savaş"a nisbet edildi. Ancak bu ifadenin hakiki anlamı eşyanın tabiatına aykırı olduğundan bunun bir mecaz olduğunu ve "Malımı savaşa harcadım." anlamına geldiğini anlarız.

Bir ifadede sözcüğün hakiki anlamda kullanıldığını söylemek dolaylı olarak anlamın zaten tespit edilmiş olduğunu gösterir. Bundan dolayı ikinci bölümde bahsettiğimiz dilbilgisel işlevsel çokluğa bağlı olarak ortaya çıkan çokanlamlılık, sözün hakiki veya mecâzî anlamının tespitinde de engel teşkil eder.

---

<sup>802</sup> el-Enam 6/95.

<sup>803</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, XIII, s. 97.

<sup>804</sup> ez-Zeytûnî, *Zâhîretü'l-İltibâs*, s. 285.

<sup>805</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâġe*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, s. 210.

Bazen karine aracılığıyla bir kelimenin sözlük anlamı kastedilmediği kesinleşir, bu durumda lafızla ilgili hakikat mecaz tartışmalarına mahal kalmaz. Nitekim *وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ* <sup>806</sup> "Onlara (anne-babaya) rahmet kanadını indir!" ayetinde insanda kanat olmadığından *جَنَاح* kelimesine sözlük anlamını yüklemek imkânsızdır.<sup>807</sup>

Bir sözün hakiki veya mecaz olma ihtimali bu açıdan iki farklı anlam ihtimalini barındırır. *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* <sup>808</sup> "Allah'ın eli onların eli üstündedir." ayetinde mecazın olması veya olmaması iki farklı gerçekliğe işaret edecektir. Bu ayette mecazın olmadığını söylemek bir grup için Allah'a el nisbet etmeyi gerektirirken; bu ayette mecazı kabul edenler *يَد* kelimesinin "güç, kuvvet, yardım..." vb. anlamda olduğunu kabul ederler. Ancak burada ilgi çeken husus, ayete mecaz anlamını vermenin açacağı yorum kapısı ve bu yorumların doğurduğu belirsizliktir. Bununla birlikte bu belirsizlik dilbilgisel işlevsel çokluktan kaynaklanmadığı için olumlu işlev görür.

Yine Adiy b. Hatim'in (ö. 67/686) *حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ* <sup>809</sup> "Beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye kadar..." ayetini hakiki anlamda anlamasına sebep olan sözün iki anlama gelebiliyor olmasıydı. Fahreddin er-Râzî bu ayette *مِنَ الْفَجْرِ* ibaresi bulunmasaydı bu durumun haklı görüleceğini ve Hz. Peygambere bu ayetin hangi anlamda kullanıldığı sorusunu sormanın mantıklı olacağını<sup>810</sup> belirtir.

Hakikat ve mecazın tartışıldığı bir diğer ayet; *وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لِلنُّزُولِ مِنْهُ الْجِبَالُ* <sup>811</sup> "Tuzakları yüzünden dağlar yerinden oynayacak olsa bile..." Bu ayette bahsedilen "dağların oynaması, yerlebir olması" bazılarına göre mecaz iken, bazılarına göre hakikat anlamı ifade eder.<sup>812</sup>

Kinâî kullanımlar daha çok kalıplamış ifadelerde görülür; bir Arabın bir başkasına *هَلْ لَكَ بَيْتٌ* dediğinde akla ilk gelecek olan şey onun gerçek anlamda evi

<sup>806</sup> el-İsra 17/24.

<sup>807</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, s. 447.

<sup>808</sup> el-Fetih 48/10.

<sup>809</sup> el-Bakara 2/187.

<sup>810</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, V, s. 118.

<sup>811</sup> İbrahim 14/46.

<sup>812</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, s. 544; el-Kurtûbî, *el-Câmi*, IX, s. 381.

olup olmadığıdır. Fakat bu ifadenin başka bir anlamı daha vardır, o da بَيْت sözcüğünün "eş, hanım" anlamında kinâi olarak kullanılmasında ortaya çıkar ve "Senin eşin var mı?", "Sen evli misin?"<sup>813</sup> anlamını ifade eder. Diyalog ortamında böyle bir ifadede ortaya çıkabilecek yanlış anlamaların düzeltilme olanağı yüksektir, fakat bağlam karinesinin durumu izah etmede yetersiz kalacağı bir ortamda bu sözün yanlış anlaşılmaya çok müsait olduğunu söyleyebiliriz.

Yine فُلَانٌ قَدْ لَبَسَ شِعَارَ الصَّالِحِينَ<sup>814</sup> ifadesinin literal anlamı "Fılan kişi iyilerin sembolünü giydi." olup bu ifadenin kinâi anlamı olan "Fakirleşti" anlamını tespit edebilmek için sözün kesinlikle bağlam veya durum karinesine ihtiyaç vardır.

Yine دُعِيَ فُلَانٌ فَأَجَابَ<sup>815</sup> ifadesi de "Fılan kişi davet edildi, o da kabul etti." şeklinde anlaşılırken bu sözün "öldü, rahmetlik oldu." anlamını da ifade ettiğini bilmek için sözün sahibinin hangisini kastettiğine işaret eden bir karineye ihtiyaç vardır. Karine olmadığı zaman bu söz muhtemelen hakiki anlamda anlaşılır ve ortada bir iltibasın olduğu fark edilmeyebilir.

Kinâye ile ilgili bir başka örnek; تَرَكْتُ الْبِلَادَ تَجَادَعُ أَفَاعِيهَا<sup>816</sup> "Diyarlarımı (memleketimi) yılanları birbirini yerken terk ettim." ifadesi hem hakiki anlamıyla hem de "Oranın eşkiyası, şer insanları birbirini yerken oraları terk ettim." anlamında anlaşılabilir.

هَذَا بَلَدٌ قَدْ شَبِعَتْ عَنْهُ "Bu diyarın koyunları doydular." ifadesinin kinâi mi yoksa hakiki mi olduğunu belirlemek başka karineler olmaksızın mümkün değildir. Çünkü hakiki anlamı anlaşılabilirdiği gibi, bolluk ve bereketi ifade etmek için de kullanılabilir.<sup>817</sup>

---

<sup>813</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâge*, s. 34. ez-Zemahşerî, aynı şekilde بَاتَ فُلَانٌ ifadesinin de "Fılan kişi evlendi." anlamında kullanılmakta olduğunu belirtir.

<sup>814</sup> es-Se'âlibî, *en-Nihâye fi'l-Kinâye, el-Kinâye ve't-Ta'rîz*, thk. Farac el-Havvâr, Tunus, Dâru'l-Me'ârif, ts., s. 127.

<sup>815</sup> İbn Muhammed el-Cürçânî, *Kinâyâtü'l-Udebâ*, s. 50.

<sup>816</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâge*, s. 53. Arapça ifadede تَجَادَعُ aslında تَجَادَعُ olup tâ harfi telâffuzu kolaylaştırmak için düşmüştür.

<sup>817</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâge*, s. 223.



Son olarak نَارَ الدَّمِ فِي وَجْهِهِ "Kan yüzüne sıçradı/kaynadı" ifadesi hem literal anlama hem de "Kızdı, sinirlendi." anlamına gelebilir.<sup>818</sup>

Allah'ın sıfatları ve Allah'ın görülmesi (ru'yetullah) hakkında yapılan tartışmaların ve varılan farklı sonuçların temel sebebi kelimeye hakiki veya mecâzî anlamın hamledilmesinden kaynaklandığı düşünülürse dilin sanatsal kullanımının anlama eylemini ne kadar etkilediği daha iyi görülebilir. Meselâ Allah'ın görülmesini imkânsız gören ez-Zemahşerî قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ <sup>819</sup> "Rabbim bana göster de sana bakayım." ayetine "Beni seni görmeye muktedir kıl" anlamı yüklemiş ardından da cisim ve araz olmayanın görülmesini muhal kabul etmiştir.<sup>820</sup> Yine وَجْوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ <sup>821</sup> "O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar." ayeti Bâkılânî (ö. 403/1013) için Allahın görülmesi (ru'yetullah) için delil iken<sup>822</sup> aynı ayetteki نَاطِرَةٌ lafzını ez-Zemahşerî "Allah'ı ummak, ümid etmek" şeklinde anlamıştır.<sup>823</sup>

Yine Kur'ân'da geçen saptırma (إضلال) ve hidâyet (هداية) fiilleriyle ilgili, er-Razî gibi düşünen müfessirler Allah'ın kulu saptırması (إضلال) ve hidâyete erdirmesi fiilini hakiki anlamda alırken;<sup>824</sup> ez-Zemahşerî bunu yardımsız, kendi haline bırakma ve lütfundan mahrum bırakma şeklinde yorumlamıştır.<sup>825</sup> Bu fikir ayrılıklarında, okurun anlamasında ve anlamlandırmasında metne karşı duruşunun ne kadar etkili olduğunu ayrıca görebiliriz.

Mecaz konusunda ortaya çıkacak iltibasın probleminin bir başka sebebi, mecazın nerede olduğuyla ilgili olacaktır.<sup>826</sup> Böyle bir anlam çoğalmasına örnek verecek olursak:

ذَهَبَ الْأَسَدُ "Aslan gitti."

<sup>818</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâge*, s. 49.

<sup>819</sup> el-Araf 7/143.

<sup>820</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, s. 147.

<sup>821</sup> el-Kiyame 75/22-23.

<sup>822</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, tsh. Richard Joseph McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957, s. 267.

<sup>823</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, s. 650.

<sup>824</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIX, ss. 81-82.

<sup>825</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, s. 518.

<sup>826</sup> Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'nâ fi'l-Kur'ân*, s. 258.

Bu cümleyi dikkate aldığımız zaman mecazın olup olmaması başlı başına bir tartışmayken; mecaz nerededir sorusunun cevabı başka bir tartışmadır. Çünkü "Gitmek" fiili bağlamına göre "öldü" anlamına gelebilir. Aynı şekilde "Aslan" kelimesiyle sıfat anlamında "yiğit" kastedilmiş olabilir. Bu durumda karşımıza farklı anlam ihtimalleri çıkacaktır:

Aslan gitti. ("aslan" ve "gitti" hakiki anlamda.)

Aslan gitti. ("aslan" cesur; "gitti" öldü anlamında ikisi de mecâzî anlamda.)

Aslan gitti. ("aslan" yiğit anlamında, "gitti" hakiki anlamda.)

Aslan gitti. ("gitti" fiiliyle "öldü" fiilinin kastedilmesi.)

Kinâyenin hakiki anlamla karışma ihtimali mecazın hakiki anlamla karışma ihtimalinden daha yüksektir. Bundan dolayı kinâî ifadelerin kullanıldığı yerlerde karineler daha güçlü olmalıdır. هذه الجارية مشغولة<sup>827</sup> "Bu cariye meşgul." ifadesinin "Bu cariyenin eşi/kocası var." anlamına geldiğini anlamak için herhangi bir mecaz kullanımından daha fazla karineye ihtiyaç duyulacaktır. Çünkü bu ifade "meşguliyet" lafzının içerdiği anlamdan dolayı, hakiki anlamı ifade etme ihtimali kinâî anlamı ifade etmesinden daha yüksektir. Bu tür kullanımlarda okur iki engelle karşı karşıyadır. Bunlardan birincisi, ifadenin hakiki anlam yanında bu anlamı da ifade ettiğini bilmek; ikincisi de karşılaştığı herhangi bir metinde bunun hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere dil her zaman farklı yorumlara imkân tanır ve her okur, eldeki karinelerle bağdaşan bir anlam inşa eder. Metni anlayan kişi, karşılaştığı kelimelere ve kelime gruplarına anlamlar varsaymak zorunda kaldığı gibi, aynı zamanda, alt anlamlarla bağdaşacak genel bir anlam veya bağlam da varsaymak zorundadır.<sup>828</sup> Bu durum yukarıda zikredilenler dışında insanın yaratılması; yeryüzünün, gökyüzünün, cehennemın konuşması; şehitlerin ölü kabul edilmemesi; sıradışı ve mucize kapsamına giren tarihsel olaylarda da geçerli olup bu olayların hakikat veya mecaz kabul edilmesinde müfessirler farklı yorumlara gitmişlerdir. Daha önce de belirttiğimiz üzere hakikat ve mecaz ayrımı

---

<sup>827</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâge*, s. 232.

<sup>828</sup> Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 237.

zaten iki farklı anlamı gerektirecektir, bundan dolayı bu zeminde başka bir anlam çoğalmasıyla karşı karşıya kalırız.

Arapçayla ilgilenenlerin bu iki durumu görmezden gelmesi ciddi anlam ve anlama problemlerine yol açacaktır. Özellikle Kur'ân üzerinde yapılacak tek yanlı ve mutlaklaştıran okumalar ötekileştirmeyi ve ardından şiddeti doğuracak seviyelere varan ayrılıklara götürebilecektir. Genelde dilin, özelde Arapçanın bu doğasını dikkate aldığımızda farklı ihtimallerin olabileceğini görmenin ve bilmenin farklı anlamları anlayışla karşılamayı ve fikir ayrılıklarına karşı daha müsamahakâr olmayı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Dil yukarıda örneklerini verdiğimiz kullanımlar üzere bina edilmiş, gücünü kullanımdaki uylaşımdan almış olsa da detaylar dikkate alındığında dilin, işleyişi bakımından kesin sonuçlar veren bir sistem olmadığını görebiliriz. Bu durumda, iltibastan (olumsuz belirsizlik) sakınmak için, anlamın, imkân ölçüsünde çeşitli karinelerle desteklendikten sonra dilin düzeneğine emanet edilmesinin daha ihtiyatlı olacağını, sözü anlarken dilin mecaz ve kinâyeden hâli olamayacağını; insanın olduğu her yerde bu kullanımların kaçınılmaz olduğunu bilerek önyargıların beslediği katı ve kesin yaklaşımlarla değil sözlü, yazılı, bağlamsal ve durumsal karinelerle anlamı keşfetmeye çalışmamız gerektiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak farklı anlamların meşruiyet kaynağı metin olduğu sürece, metin çok sayıda anlamın üretilebildiği kaynak olduğu için kasıtlarla vehimler her zaman yan yana veya iç içe okurun önünde duracaktır. Metinde dilbilgisel geçerliliği olan bir anlamın sözün sahibi tarafından kastedilmiş olup olmadığını test etme imkânı yoksa oradan üretilebilen bütün muhtemel anlamları kabul etmekle bu anlamlardan birini kasıt kabul etmek okurun inisiyatifinde kalmaktadır. Okurdan yazara, yani sözün istikametinde geriye doğru giderek yapacağımız analizde birden çok anlamın kastedilmiş olabileceğini kabul edebiliriz. Oysa yazardan okura doğru bakacak olursak, sözün inşa edeninin "aynı anda" birden fazla anlamı inşa edemeyeceğini veya etmeyeceğini, kastın tek olmasının insanın doğasına, algısına, aklın ve zihnin işleme biçimine çok daha uygun olduğunu görürüz. "Seni ne çok severim..." sözüyle bir kişi aynı anda hem ne kadar sevdiğini hem de hiç sevmediğini, dilsel yapıda ifade etse de kendisi kastedemez. Fakat bu iki anlamı

farklı inşa süreçleri sonrasında bu sözde birleştirebilir ve böyle bir üslubu seçerek muhatabı ihtimaller karşısında bırakmak isteyebilir. Bu durumda kastın muhatabı şaşırtmak, onunla alay etmek veya onun üzerinden çevredekilere mesaj vermek vb. bir şey olduğunu söyleriz. Ancak bireyin amacı, muhataba onu sevmediğini ifade etmek olsaydı, bu ifadeyi farklı anlamlara gelecek şekilde inşa etmez veya bu anlamlardan birini kayıt altına alacak bir karine ortaya koyardı. Aksi takdirde muhatabın bu sözden, onu çok sevdiği anlamını çıkartabileceği hesaba katar ve sözün yapısını değiştirirdi. Çünkü muradına aykırı bir mesajın karşı tarafa gidebileceğini anlardı. Eğer kişi farkına varmadan karşı tarafa yanlış bir mesaj veriyorsa bu zaten hatadır ve daha önce belirttiğimiz gibi iltibasın konusu değildir.

O halde, birden fazla anlamın aynı yapı içerisinde sunulmasında "beyan" değil, muhatabın kafasını karıştırma, onu hayrete düşürme, niyetini karşı taraftan veya başkasından gizlemek gibi hedeflerin var olduğunu kabul etmemiz gerekir. Beşer ürünü olan sözde bu durumun böyle kabul edileceği konusunda fikir ayrılığının olabileceğini sanmıyoruz. Fakat sözkonusu tartışma Arapçanın emsalsiz örnekliği olan Kur'ân ile ilgili olunca, farklı görüşler olabilecektir. Kur'ân'ı belli bir tarihsel süreçte, belli bir topluluğa ve belli bir mekânda yöneltilmiş hitap kabul ettiğimizde Kur'ân'da zaten iltibasın olduğunu söylemek mümkün gözümektedir. Kur'ân'da var olan olumlu belirsizlik ise ez-Zemahşerî'nin de belirttiği gibi akıl yürütmeyi, düşüncüyü canlı tutan, sürekli katı ve kesin ifade kullanmamak suretiyle insan doğasını keskin dönemeçlere sokmadan dönüştüren yapısının özelliği olduğunu düşünüyoruz.

Bu durumda, psikolojik ve sosyolojik dinamikleri içeren herhangi bir dilin belli bir mesajı kastedildiği şekliyle karşı tarafa başarılı bir biçimde ulaştırması için farklı karinelere azami surette istifa etmesi ve dilbilgisel karineler yanında anlama eylemini kolaylaştıracak tarihi, sosyal, kültürel, coğrafi karinelerin verili olması zorunludur. Aksi takdirde tespit edilen herhangi bir anlamın mümkün anlamlardan biri olarak ihtimal seviyesini aşamayacağı ve anlamaya çalışanın bilgi, inanç ve kanaatleri doğrultusunda şekilleneceği, böylelikle gerçekliğe dair bilgi vermektan çok okurun inanç ve kanaatlerini pekiştirme işlevi görmektan ileri gitmeyeceği açıktır. Tarihte ve günümüzde Kur'ân ayetlerini bağlamından koparmak suretiyle belli inanış ve yorumları kabul ettirmek için araçsallaştıran pek

çok grubun olması ve şiddete varan sonuçların ortaya çıkması temelde anlam, kasıt ve anlama unsurlarını kapsayan dilsel sebeplere dayanır.

### 4.3. YORUM

Yorum kavramını, Arapçadaki te'vîlin karşılığı olarak kullanacak olursak,<sup>829</sup> gelenekte anlaşıldığı şekliyle te'vîlin bizim kullandığımız yorumdan bazı farklılıklarının olduğunu ifade etmemiz gerekir.<sup>830</sup> Klâsikte tevil, çoğunlukla tefsir ile birlikte anlaşılmış ve sözlük anlamı olarak tefsir kapalı bir lafızla kastedilen anlamı keşfetmek iken; tevil, ölçüp biçmek, düşünmek, açıklamak<sup>831</sup> şeklinde de anlaşılmıştır. Farklı aşamalarda gerçekleşen anlamın denetlenebilir seviyeye vardıktan sonra yorum aşamasının başladığını ifade eden Dilthey'in yaklaşımına<sup>832</sup> göre yorum, anlama işleminden sonra gelir. Öte yandan Gadamer, anlama ve yorumlama süreçlerini aynı süreç içerisinde görür ve “anlamak her zaman yorumlamaktır,”<sup>833</sup> der. Yorumu lingüistik olan ile lingüistik olmayan arasında, yani dil ile yaşanan arasında menteşe gören<sup>834</sup> yorumbilimciler de aslında düşünmenin ve anlamının yorumdan ayrı olamayacağını ima ederler. Yine anlamayı anlamın inşası, yorumu da anlamın açıklaması gören bakış açısına göre<sup>835</sup> yorumun, belli bir anlam üzerindeki tefekkür olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra tarihselliğimiz ve dilselliğimiz herhangi bir anlama için gerekli aşkın şartlar olduğundan ve bu şartlar sürekli değiştiklerinden bütün anlama bir yorumlama edimidir.<sup>836</sup>

---

<sup>829</sup> Yorumun daha çok varsayımlara dayandığı gerekçesiyle, yorumu Arapça te'vîlin karşılığı görmeyenler olmuştur. (Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 48.) Yorumun varsayımlar içerebileceğini kabul etmekle birlikte bir metnin yorumunda var olabilecek varsayımın Arapça kavram olan te'vilde de olabileceğinden dolayı, biz, yorumun Arapça te'vîl kavramının karşılığı olarak kullanılabilirliğini düşünüyoruz.

<sup>830</sup> Klâsikte te'vîl genellikle “muhtemel anlamlardan birini seçmek” anlamında kullanılmıştır. Bkz. el-Cürânî, *et-Ta'rifât*, s. 54; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 217.

<sup>831</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, ج 11 mad. XI, s. 33.

<sup>832</sup> M. Aytül Kasaboğlu, “Sosyolojide Hermenötik Uygulamaları”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy. 5, Ankara: 1992, s. 59.

<sup>833</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II, s. 187.

<sup>834</sup> Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması, Hermenöyitik Üzerine Denemeler I*, trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009, s. 73.

<sup>835</sup> Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 136.

<sup>836</sup> Wachterhauser, *Hermeneutics and Modern Philosophy*, s. 13.

Farklı anlamaların dilbilgisel işlev çokluğundan dolayı ortaya çıkışını iltibas olarak tanımlamıştık. Bu itibarla yorumun dil öğelerinin işlev çokluğuna değil, anlamın doğasına dayanması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda yorumlama için, yazılı dilin güçsüzlüklerini ortadan kaldırıp onu yeniden konuşma boyutu kazandıran işlemdir<sup>837</sup> diyebiliriz. Başka bir ifadeyle yorum, anlamlardaki çokluk değil, anlamın anlaşılmasındaki çokluktur ve biz bu çokluğu olumlu kabul ediyoruz. Zira bir metne dair özdeş anlamalarından söz edemeyeceğimizi düşündüğümüzden, bu durum, bireyin dilselliği ve tarihselliği doğrultusunda metni anlamada kendisini gerçekleştirme imkânı verir. Diğе taraftan bundan kaçışın imkânı da yoktur. Oysa dilbilgisel işleve dayalı anlamlardaki çoğalma kastın buharlaşmasına sebep olur.

Bu anlamda, *قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ*<sup>838</sup> "De ki: Herkes kendi yapısına uygun işler görür." ayetinin anlamı bellidir ve burada birinci bağlamdan uzaklaşmanın doğurduğu veya dilsel öğelerin işlevsel çokluğundan kaynaklanan bir çokanlamlılık olmadığı için buradaki belirsizlik olumludur. Bu ayetin anlamı üzerinde düşünmenin doğurduğu farklı düşünüşler, bakış açıları yorum olmaktadır.

Yorum, anlamla birlikte varolur ve bundan dolayı anlamak her zaman için anlamlandırmaktır. Örneğin, *إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ*<sup>839</sup> "Rablerine bakarlar." ayetinin anlamı, anlayanın tavrına ve yorumlama biçimine göre teşekkül eder. Ayette geçen "bakma" eyleminin nasıl olduğuyla ilgili tartışmalar, bir bakıma anlam üzerinde yapılan yorumlardır. Dolayısıyla yorum, anlamın nasıl olacağına dair yapılan tefekkürdür söyleyebiliriz. Bu faaliyette doğrulama ve yanlışlama mantığı içindedir. Karineler yorumlanırken elde edilen yeni bir karine veya kanıt, ya var olan anlam ve yorum muhafaza edilecek şekilde yorumlanarak yeni karine diğer karineler arasında yerini alır ya da yeni karineye göre anlamda ve yorumda değişikliğe gidilir. Varolan anlam ve yorum tarzına aykırı bir kanıt bulunmadığı sürece o anlam ve yorum doğru kabul edilir.

---

<sup>837</sup> Mehmet Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 62.

<sup>838</sup> el-İsra 17/84.

<sup>839</sup> el-Kıyame 75/23.

Yorumların farklı olması tarih, kültür, eğitim, inanç, kanaat ve benzeri bağlamsal sebeplerden kaynaklanabileceği gibi bu unsurları idrak eden ve anlam bütününi inşa eden bireysel yetenek ve beceriden de kaynaklanabilir.

Anlama daima uyum/armoni içinde olmalıdır<sup>840</sup> ve bu uyumu sağlayan yorumdur. Anlama eyleminde olduğu gibi yorum da belli bir perspektiften olur. Yorumlayan kişi metin karşısında takındığı tavra uygun bir yorumu elde etmeye meyyal olur ve metnin parçalarından yola çıkarak yine belli bir veçheden anlam yükleyecektir. Bir bütün olarak ve tekil bir bütün olarak metin, muhtelif yönlerden görülebilen, fakat asla bir defada bütün yönleriyle görülemeyen bir nesneye benzetilebilir.<sup>841</sup> Bu da yorum faaliyetinin parça eylemlerden oluşan bir bütün olduğunu gösterir. Ricoeur'a göre ise yorum, sembollerdeki gizli anlamı çözmeye, anlamadaki çoğulluğu açık hale getirmeye çalışan düşünce işlemidir.<sup>842</sup>

Yorum dilsel öğeler üzerinden değil, anlam üzerinden olur. Bir metni yorumlamak, metni oluşturan dilsel öğelerin kendileri üzerinde değil, gönderimde buldukları anlam üzerinde yapılan düşünme işidir. Bunu yaparken, yazarın ortaya koyduğu anlam ve kasıt esastır. Yazara ait, yoruma yön veren bir niyet varsayımında bulunmadan belli bir yorumdan bahsedemeyiz.<sup>843</sup>

Yorum bazen çağrışımla içiçe olur, ancak metnin anlamıyla paralel olur ve sözün genel anlamıyla çelişmez. Bu yoruma geçerlilik kazandıran zemindir. Aynı anlamı ihtiva eden fakat yapıları farklı ifade veya cümlelerin yorumu farklı olacaktır. Meselâ,

Ali bu müessesenin başkanıdır.

Bu müesseseyi Ali yönetir.

Bu iki cümlenin temel anlamı aynı olmakla birlikte yorumları ve çıkarsamaları çok farklı olabilir. Bu da yorum ile anlam arasındaki gerilimde cümle

---

<sup>840</sup> Martin Heidegger, "Anlam ve Yorum," *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, der. ve trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002, s. 307.

<sup>841</sup> Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi*, s. 101.

<sup>842</sup> Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, 68.

<sup>843</sup> Robert Scholes, *es-Sîmyâ ve't-Te'vîl*, trc. Sa'îd el-Gânîmî, Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 1994, ss. 30-31.

yapısı, seçilen sözcükler, yine yorumlama işinde karine olabilecek bağlamsal ve durumsal unsurların nasıl etkin olduğunu gösterir.

O halde anlam ihtimalleri, sözcüğün çokanlamlı oluşuna veya anlamının değişmesine, dilbilgisel işlevlerin birbiriyle karışmasına ve anlambilimsel kullanımların (mecaz, kinaye, teşbih) hakiki anlamla karışmasına dayanır. Yorum ise anlamı inşa eden değerlendirme sürecidir.

"Arkadaşımın gezerken babam telefon açtı, işim olduğunu söyleyip ondan özür diledim." cümlesi iltibaslı bir ifadedir, çünkü "ondan" sözcüğüyle kastedilen "o"nun baba mı yoksa arkadaş mı olduğu belli değildir. Oysa "Arkadaşımın gezerken babam telefon açtı, babama işimin olduğunu söyleyip ondan özür diledim." cümlesinde, gencin babasıyla arasında var olan ilişkiyle ilgili, "babasıyla olan ilişkisi fazla rahat, babasının talebini reddedebilecek kadar umursamaz veya saygısız" gibi çıkarsamalar yapılabiliriz.

Dil manâ ile ilgilidir, yorum her ne kadar manâ etrafında gerçekleşse de manâya yönelimi ifade eden "anlama" işiyle ilgilidir. Yorum tarih, kültür, inanç, ahlak, bilgi, eğilim gibi insanın bilişselliğini oluşturan unsurlarla etkileşim içindedir. Bundan dolayı, belli bir inanca sahip birinin verili bir metni yorumlama şekliyle aynı inancı paylaşmayan kişinin yorumu farklı olacaktır. Bunun en açık örneğini Kur'ân ayetleri üzerine yapılan yorumlarda görürüz. Sünnî, Şîî, Vehhabî inanç sistemlerinin hepsinin ayetleri kendi telakki ve değerler sistemi doğrultusunda yorumlamalarının sebebi budur ve her telâkki esas alacağı yorum ve onun üzerine inşa edeceği anlamı meşrulaştıracak delili kendi dilsel bakışında içerir. Delil, yorumu ve anlamı; anlamın inşa biçimi ve yorumun tarzı da delili destekler ve aralarındaki bu karşılıklı dayanışma telâkkiyi ayakta tutar.

Hukuki ve teolojik metinlerin yorumunda, metnin, anlamada öncülük etmesi, konuyu açması beklenir. Bu tür metinler, şekil verilmesi gereken bir nesneden ziyade, anlamın, bu metinler uyarınca inşa edilmesi aslıdır. Yorumcu, başka bir varlığı kendi bilgi kalıplarına sokmak yerine metnin yönlendirici ifadeleri ile kendisini değiştirmelidir.<sup>844</sup> Esasta böyle olmakla birlikte, uygulamada çok

---

<sup>844</sup> Palmer, *Hermenötik*, s. 304.



farklılıkların olduğu açıktır. Bundan ötürü anlam her zaman belli ölçüde öznellik içerir ve anladığımız anlamın yazarın özgün anlamı olup olmadığından hiçbir zaman emin olamayız.<sup>845</sup>

Anlamın kesin ve belirli olması gerektiğini düşünen ve bu amaç doğrultusunda dile müdahale eden hatta özgün ve müstakil dil – yapay dil – kurmaya çalışan filozoflar yanında, dilin kendi doğasının zaten belirsiz olduğunu ve bireyin gerçeklik veya nesnel olgu kabul ettiği şeyin yine belirsiz olan dil olduğunu ifade eden filozoflar olmuştur. Bu iki grubun birincisini Russell, Wittgenstein (ilk dönemi), Tarski, Gottlob Frege ve Carnap gibi Anglo-Sakson geleneğinden gelen filozoflar temsil ederken; ikinci yaklaşımı Nietzsche, Humboldt, Martin Heidegger, Wittgenstein (sonraki dönem), Gadamer, Derrida, Deman gibi Kıta Avrupası geleneğinden gelen filozoflar temsil eder.<sup>846</sup>

Arap dili geleneğine baktığımız zaman, Arap dilcilerinin dili birinci gruptakiler gibi ele aldıklarını görürüz. Burada temel ayırım noktasının dilin işlevinin tespitinde ortaya çıktığı kanaatindeyiz. Dil üretilir mi, üretir mi? Dil yansıtır mı yoksa yansıtılan dil midir? Dil inşa mı edilir yoksa inşa mı eder? Şüphesiz bu sorulara burada hemen cevap vermek çok zordur, ancak genel olarak Arap dil geleneğinde bu sorulara verilen cevap birinci seçenek olmuştur. Eğer varlığı ontolojik istiklâli olan, dili de onun yansıtma, tasarım veya gönderim aracı kabul edersek, olumlu belirsizliği dilden nefyetmeye meylederiz. Fakat varlığın, anlaşılır olmasını ancak dilsel olmakla mümkün olduğunu, yani varlığın ancak dilde anlaşılır olabileceğini kabul edersek bu durumda dildeki olumlu belirsizliğin her zaman olacağını kabul ederiz. Bu da kanaatimizce, iki farklı anlayışın yollarının ayırım noktasıdır.

Dili rasyonel bir olgu gören veya daha doğrusu dilin rasyonel olması gerektiğini yahut rasyonel bir dilin mümkün olduğunu savunan anlayışın yanlış görülmesi<sup>847</sup> mümkündür; bununla birlikte rasyonel bir dilin inşa edilebileceğini

---

<sup>845</sup> Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 235.

<sup>846</sup> Doğan Özlem, “Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam,” s. 266; Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, s. 43.

<sup>847</sup> Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, s. 41.

öngören yaklaşımın irrasyonel olarak nitelenmesi<sup>848</sup> kanaatimizce isabetli değildir. Böyle bir yaklaşımın irrasyonel değil gerçekçi veya uygulanabilir olmayacağı söylenebilir.

Söz daima paradoksaldır; çünkü o, doğrudan doğruya kişiler olarak çokanlamlılığımıza tekabül eder.<sup>849</sup> Bu, antropomorfik yaratı olan dilin bize, “dil dışında” ikamet eden şeyler hakkında “doğru” enformasyon sağlayamayacağını öne süren anlayışla<sup>850</sup> paraleldir.

Bu anlamda dilsel belirsizlik her dilde, hayatın her sahasında ve günlük dilde vardır, fakat onu hayatın keşmekeşinde – bunun içine okuma, yazma vb. ilmi faaliyetler dâhildir – her zaman fark etmeyebiliriz. Dilin belirsizliğini dilin kendisi ıspatlar. Varlığı ancak dilde konuşur, dilde anlar, dilde yorumlarız fakat dilde yaptığımız bu faaliyetin gerçeklikle tam uygunluk içinde olduğu vehmi bizde o kadar yerleşiktir ki düşündüğümüzle gerçeklik arasında büyük farkların olacağı aklımıza gelmez bile. Dil bu yanı sıra rüyalara benzer, şu farkla ki; rüyada geriye dönüp üzerinde akıl yürütecek veri ve bu verinin tekabül ettiği gerçeklik zemini yok denecek kadar azdır. Fakat günlük dilde, sınırlar ile gerçekler arasında gelenek haline gelmiş bir vehime dayanan bir ilişki ve bu ilişkiyi kavrayacak uzun soluklu bir akıl yürütme vardır. Bununla birlikte dilin belirsiz bu yönü onun hayatı esneten, farklılıkları doğuran, yorumları çoğaltan olumlu veçhesidir. Bu esneklik sayesinde farklı olur ve bu farklılık sayesinde her birimiz kendisi olur.

İltibas her dilde görülebilecek bir olgudur.<sup>851</sup> Dili kesinliğe, belirliliğe, tekliğe zorlamak gibi bir hedefimiz olmamakla birlikte biz, algılardaki farklılıkları göz önünde bulundurarak belirsizliğin esas olduğu, sözün sahibinin iradesiyle özdeşleşen kastın asla bilinmeyeceği; hayata bakarak ihtiyaçların, problemlerin, umutların, korkuların, bağlılıkların, ihanetlerin ve bunlara verilen cevaplar, fikirler, hipotezler ve çözümlerden çelişki çıkabileceğini görüp çelişkiyi esas kabul etmenin<sup>852</sup> doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

---

<sup>848</sup> Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, s. 41.

<sup>849</sup> Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, trc. Hüsamet Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012, s. 32.

<sup>850</sup> Alan D. Schrift, “Dil, Metafor ve Retorik”, s. 17.

<sup>851</sup> Otto Jespersen, *Language*, ss. 319-320.

<sup>852</sup> Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, s. 85.

İltibası problemlili kılan, onun iletişimi engelleyen, kastı buharlaştıran, anlaşmazlığa veya yanlış anlamalara sebep olan karakteridir. İnsan doğasının belirsizlikten, çelişkiden beslendiğini; tekçiliğin ve kesinliğin değişimi, akışı, farklılığı engellediğini görmekle birlikte özgürlüğün, değişimin, dönüşümün, düşüncenin üzerinde uzlaşılacak bazı ortak zeminlerinin olduğu düşünüyoruz. O zemin anlamdır ve her ne kadar anlam farklı yorumların ürünü olsa da, anlamın nesnel dünyaya ve gerçekliğe bakan tarafının uzlaşma zemini oluşturabilecek nitelikte olduğunu ve bu uzlaşmanın yegâne vasatının da dil olduğu kanaatindeyiz. Aksi takdirde iletişim ve anlaşma dediğimiz husus imkânsızlaşacak veya anlamsızlaşacaktır.

Metin ile okur arasındaki ilişki ne metin pozitivismine götürecektense kadar nesnel ve ölçülebilir ne de mutlak rölativizm veya solipsizme kayacak derecede öznel. Bireyin varoluşsal yönüyle sahip olduğu ortak özellikler ve eğilimler yanında, aynı evreni paylaşmanın ve en azından benzer fizyolojik, psikolojik ve antropolojik tecrübenin sunduğu ortak zeminde bireyler bir metinden yüzde yüz aynı şeyleri anlamasalar da algılar, düşünüş biçimleri pek çok yerde kesişir. Bu "anlam"ın meşruiyet zeminini ve "anlama"nın imkânını sağlar.

Belirsizlik kavramının izini daha fazla sürersek dil dışına çıkıp postmodernizme; belirlilik kavramının izini sürersek bilimde pozitivism, empirizm ve modernizme varabiliriz. Belirsizlikle belirliliğin bu alanlardaki izdüşümünü, etkilerini veya sonuçlarını burada incelemek güç olmanın yanında hem dil sahasının dışına çıkmayı hem de tezin sınırlarını aşmayı gerektiren bir husustur. Bundan dolayı, her ne kadar bu kavramın kendisi belirsizliğe bulaşmış olsa da biz burada belirsizlik kavramını dil sahasılı tutmaya çalıştık.

O halde nihai bir hedef olarak değil, fakat dikkat edilmesi gereken bir husus olarak gerçekliği, dili ve anlamı anlamaya çalışırken insanın ve hayatın doğasından yola çıkarak düzensizliğin esas olduğunu söylersek, düzensizliğin düzenini kuracağımızı görmemiz mümkündür. Başka bir ifadeyle, anlamın anlamsızlığından söz edeceksek, "anlamsız bulmanın" da bir tür anlamlandırma olduğunu ve bunun da bir anlam türü olduğunun farkına varmamız gerekir.

Bu durumda Ricoeur'un ifadeleri anlamsızlık ve nesnellik arasında arabuluculuk yapabilecek türdendir;

Linguist için iletişim bir olgudur, hatta çok açık bir olgudur. İnsanlar gerçekte başka birileriyle konuşur. Fakat ontolojik bir inceleme için iletişim bir enigma/muamma, hatta bir mucizedir. Neden? Herhangi bir diyalojik söylem yapısının mümkünlüğünün ontolojik şartı olarak bir arada olma (being-together), her insanî varlığın temel yalnızlığını aşma yahut üstesinden gelme yolu olduğu için. Yalnızlık, bizim genellikle kalabalıkta izole edilmişlik hissetmemizi yahut tek başına yaşamamızı ve ölmemizi değil, çok daha radikal anlamda, kişinin tecrübe ettiği şeyin başka bir kişiye falan falan tecrübe olarak bütünüyle nakledilemeyeceğini kastediyorum. Benim tecrübem doğrudan sizin tecrübeniz olamaz. Bir bilinç akışına ait bir olay, aynen bir başka bilinç akışına nakledilemez. Ancak yine de benden size bir şey intikal eder. Bir şey bir hayat alanından bir diğerine nakledilir. Bu bir şey tecrübe edilmişlik olarak tecrübe değil, onun anlamıdır. İşte mucize. Tecrübe edilmiş bir şey olarak tecrübe, yaşanmış bir şey olarak tecrübe özel kalır, ancak anlamı, yani mânası genel hale gelir. Bu tarzdaki iletişim, yaşanmış tecrübenin yaşanmış bir şey olarak radikal iletilemezliğinin/nakledilemezliğinin (non-communicability) aşılmasıdır.<sup>853</sup>

Anlam öznellikler içermekle birlikte genel olarak paylaşılabilir ve paylaşılabilir olması onun belirli ve kastedilmiş olması demektir.<sup>854</sup> İletişim varsa paylaşılan birşeyler var demektir ve iletilebilir, paylaşılabilir, belirlenebilir olmaya en uygun şey anlamdır.

Sonuç olarak biz mevcudiyet metafiziğine götürecek şekilde dili, kesinliğin ve netliğin zirvesi görmediğimizi, bunun ideadan öteye geçemeyeceğini görmekle birlikte, az veya çok üzerinde uzlaşılan bir anlamın varlığından bahsedebileceğimizi ve bu anlamın ilettilmesinde dilsel ve dil-dışı karinelerin azami ölçülerde kullanılmasının önemine değinmeye çalıştık. Başka bir ifadeyle ifade edenin anlamının ifadenin anlamında izi olduğunu<sup>855</sup> ve bunun anlaşmayı veya bildirişimi sağlayacak nitelik ve nicelikte olduğunu ifade etmeye çalıştık.

Biz yasayı, esası, temeli, kuralı, tek anlamlılığı, düzeni, sistemi nihai hedef gösterip putlaştırmaya değil; fakat belirli olmanın, anlamlı olmanın işlevselliğine

---

<sup>853</sup> Ricoeur, *Yorum Teorisi*, ss. 21-22.

<sup>854</sup> Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 45.

<sup>855</sup> Ricoeur, *Yorum Teorisi*, s. 18.

vurgu yapmaya çalışıyoruz. Bu kavramların işlevselliği olmadan bireylerin bir arada yaşamasının, üretmesinin, imar ve inşa etmesinin imkânsızlığı; gaye ve amacın boşa çıkartılmasının nihilizme götüreceğine işaret etmemiz gerekir.



## SONUÇ

Bütün beşerî faaliyetin merkezinde yer alan, onun sayesinde anlatıp anlaştığımız dilde meydana gelebilecek herhangi bir aksama anlatamama, anlaşılma, yanlış anlaşılma gibi sonuçları doğurabilir. Tarihselliğimiz ve bir dilde varoluşumuz, varlığı dilde anlama ve bundan dolayı belirsizlikle yüzleşme zorunluluğunu doğurmuştur. Bu durum, ilk etapta, dilde bahsettiğimiz güveni sarsmasından dolayı bize olumsuz görünse de bize biz olma imkânı vermesi bakımından olumludur. Düşünceyi değişebilir ve gelişebilir kılan varlığın dilselliği ve gerçekliğin biz tarafından her zaman dilde idrak edilmesidir.

Bir anlam problemi olarak iltibas, kastedilen anlamın veya anlamın kastedildiği şekliyle karşı tarafa ulaşmamasını ifade eder ve bu durum, bir yapının farklı anlamlara delâlet edebilmesi şeklinde anlaşılabilir gibi, farklı anlamların üst üste binmesi şeklinde de anlaşılabilir. Anlamın muhataba ulaşmaması bir iletişimsizlik olduğu gibi kastedilmeyen bir anlamın muhataba ulaşması, amaçlanı gerçekleştirilmemesi bakımından aynıdır.

İltibas kastın buharlaşmasını ima ederken, belirsizlik kastın farklı bireyler tarafından algılanmasındaki farklılıkların potansiyeline işaret eder. Ses, yapı, sözlük, gramer ve diğer yönleriyle tamamen uyuşmuş bir sistem olan dil her zaman belirsiz olmakla birlikte iltibas problemi için de uygun bir zemin teşkil eder. Dilsel toplumun uzlaştığı kuralların zamandan zamana ve mekândan mekâna değişmesi, anlamın kaynağı olarak dilsel öğeleri ele almamızı zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte dilsel öğeler dışında esas alabileceğimiz başka bir vasat veya araç henüz mevcut değildir ve doğal dil kadar ekonomik, yaygın ve pratik başka bir aracın bulunması zor gözükmektedir.

İltibas, anlamların karışması olup bağlam ve durum karinelerine bağlı olarak sebepleri artabilir veya azalabilir. Belirsizlik ise belli bir anlamın kavranmasını zorlaştıran anlamın doğasındaki anlaşılma, kaypaklık ve sınırsızlık halidir. Dolayısıyla herhangi bir metnin (olumlu anlamda) belirsiz veya muğlak olmasıyla iltibaslı (çokanlamlı) olması farklı şeyleri ima edecektir. Bununla

birlikte belirsizlik, çokanlamlılığa tekabül eden iltibas (olumsuz belirsizlik) anlamında kullanıldığı da olmuştur.

Bir metinden çıkartılan anlamın belirli olması haddi zatında önemli olmakla birlikte asıl istenen ve amaçlanan kastedilen anlamın belli olmasıdır. Metinden, geçerliliğini kasıttan elde etmeyen anlamların üretilebilmesi mümkündür. Anlamın geçerliliğini sağlayan onun bir kastedenin oluşudur, onun metinden üretilebilir oluşu değil. Birden fazla anlamın kastedilebileceği bir metinde, yazar tarafından birden fazla anlamın kastedilmiş olduğuna dair bir karine varsa bu durum üslup açısından tenkide açıktır. Zira böyle bir metin bilmeceye dönüşür. Fakat metinden üretilebilecek bütün anlamların yazar tarafından kastedildiğine dair bir karine yoksa bu metnin iltibaslı olduğunu söyleyebiliriz.

Metinden üretilen herhangi bir anlamın meşru olabilmesi için dilbilgisel geçerliliği elde etmesi yeterli değildir. Bunun yanı sıra yazarın niyetinin ürünü olan ve karşı tarafa tebliğ etmeyi düşündüğü anlam olduğunu doğrulayacak harici karinelerin bulunması iltibasın önüne geçilmesi bakımından ayrıca önemlidir.

Çalışmamızda, anlama eylemi ile anlam kavramı arasındaki uyumun bireyin bilgi, algı ve yeteneklerinden bağımsız ele alınamayacağını, anlamın kendinden menkul birşey olmadığını, bireyin edimimleri yanında zihinsel yetileri sayesinde üretildiğini, bununla birlikte psikolojiye indirgenemeyecek kadar da paylaşılabilir birşey olduğunu gördük. Anlama eylemi tamamen bireysel olmakla birlikte, anlamın kendisi tamamen bireysel değildir. Anlamın topluma mal olan ortak bir vechesi olup, bunun sayesinde farklı kültür ve eğitim seviyesindeki bireyler sağlıklı iletişim imkânı bulurlar.

Arap dili geleneğinde anlamın belirleyicilerinden biri olan irâb üzerinde çok durulmuş ve anlamın belirginleşmesinde rol oynayan diğer karineler çoğu zaman irâbın gölgesinde kalmıştır. Öyle ki, bir anlam irâb bakımından var olabiliyorsa bu anlam geçerli görülmüştür. Oysa bir yazarın kastetmeyip, dilbilgisel yapı ortaklığı veya işlev çokluğundan dolayı ortaya çıkan anlamların olması mümkündür.

Metin, anlamaya konu olduğunda, dilsel karakterinin belirlenmesi anlamın mahiyetini belirleyici bir adım olacaktır. Bu noktada etkileyici ve sembolik dil ayrımı çok önemlidir. Edebi bir metin ile bilimsel bir makale veya bu ikisinin

arasında mantığı ve duyguları şu veya bu ağırlıkta kullanan metin türlerinin karakteri tayin edilmeden bu metinlerin anlamlarının tespit edilmesi yanlış anlamalara sebep olabilir. Edebi türün değişmesiyle içerikte var olan anlam türü değişmekte, bir şiirde işlenen yağmur temasıyla bilimsel bir makaleye konu olan yağmur teması arasında büyük farklılıklar olmaktadır. Etkileyici dil şiir, roman, hikâyede ve benzeri edebi türlerde makbul iken, bilimsel bir makalenin etkileyici dilde inşa edilmesi, amaç ve üslup uyumsuzluğunu doğuracaktır. Sembolik dil akıl ve mantık kurallarının işletildiği, muhakeme esaslı bilginin konu edildiği edebi türlerde kullanılır. Bu iki dilin ayrımı anlam açısından da belirleyici olacaktır. Bu itibarla bir şiir metnine bakarak bilimsel sonuçlar çıkartılamayacağı gibi etkileyici dilin ön planda olduğu anlatım biçimlerinden de bilimsel sonuçlar çıkarmak uygun olmayacaktır. Çünkü sembolik dili kullanan bilim, gerçeğin; etkileyici dili kullanan sanat da güzelin arayışı içindedir.

Kur'ân ve Hadis başta olmak üzere Arap dilinde yazılmış diğer dini metinler inanç, ibadet, ahlak gibi insan hayatını her yönüyle kuşatan farklı alanlara dair hükümler içerdiğinden, bu metinlerde meydana gelebilecek iltibas durumu diğer metinlerde görülebilecek iltibastan farklılık arz edecektir. Ayrıca dini metinler, dayandıkları otorite itibarıyla değiştirici ve dönüştürücü güce sahip olduklarından bu metinler, kasten veya farkına varmadan, farklılıkları ayrılıklara dönüştürecek kişilerin elinde etkili araçlara dönüşebilmektedirler. Bu çerçevede metin analizine dayalı Kur'ân okumaları yapmak, “metnin dilbilgisel olarak bir anlama ihtimal vermesi”nin sağladığı dilbilgisel geçerliliği anlamın kasıtsal meşruiyetle özdeşleştirmek, metinleri benimsenen algı ve telâkkiler için araçsallaştırmanın ve farklılıkları ayrılıklara dönüştürmenin muhtemel sebepleri arasında olacaktır. Bu itibarla, özellikle klâsik dini metinler anlaşılırken, mümkün mertebe metnin içerdiği dilsel karinelerle yetinilmemesi, özellikle bağlam ve durum karinesi hakkında elden geldiğince bilgi toplanması çok daha isabetli olacaktır. Bu durum maksadın tespitinde büyük önem arz etmektedir.

Çalışmamız boyunca yapıya dayalı karinelerin farklı anlam ihtimallerini sınırlamada yetersiz kaldıklarını gördük. Bu noktada en hassas olunması gereken metin belki de Kur'an' metnidir. Kur'ân'ı sadece metne dayalı anlamının veya Kur'ân metnini esas alarak anlam üretiminde bulunmanın, onu, kastı gölgede



bırakabilecek iyi niyetli veya art niyetli her türlü okumanın nesnesi yapmak olur. Bu durumda anlamları sözün sahibinden değil artık dilbilgisel işlevlerden, sözlüklerden çıkartmaya başlayarak yapısalcılığın çıkmazına düşeriz.

Dilsel karinelerinden olan bağlamın önemini anladığımızda, diyebiliriz ki; nüzul döneminin ayrıntılı bilgisine sahip olmayışımız, Kur'ân'da ihtimalli durumları sınırlandırmamızı sağlayacak bağlam bilgisinden mahrum olmamızı doğurmuştur. Kur'an'ın tarihsel bağlamını açıklayacak eserler, bizim o döneme inmemizi sağlayacak ve ayetleri bağlam temelinde anlamamızı mümkün kılacaktır. Bundan dolayı Kur'an'ı anlamaya çalışırken var olan dil, tarih, coğrafya, etnoloji, antropoloji ve sair ilimlerden azami surette istifade ederek bağlam bilgisinin daha fazla zenginleştirilmesi kastedilene anlamamızda yardımcı olacaktır.

Arap dilinde özellikle yazılı metinlerde iltibas durumuna sıkça rastlanması ve bu dilin külfetli bir dilbilgisine sahip olması, bu dilde yazılı metinlerin okunup anlaşılmasını zorlaştıran hususlardandır. Metinleri harekelenmesi başta olmak üzere, klasik eserlerin tahkikinde takip edilecek ortak imlâ ve tahkik kuralları geliştirmek iltibas önlenmesinde önemli rol oynayacaktır.

Son olarak, çalışmamızda ele aldığımız yönüyle anlamla ilgili üç hususa işaret edebiliriz. Birincisi, anlamların karışmasından ortaya çıkan iltibas durumu olumsuzdur ve dilin asli işlevlerine engel teşkil eder. İkincisi, birey tarafından anlaşılabilir bir şey olması itibariyle öznelliğe bağlı olarak anlamın kendisinde belirsizlik bulunabilir. Düşünceyi ve yorumu özgürleştirerek bireyin bilişsel ve algısal varoluşuna imkân verdiği için bu tür belirsizlikler olumludur. Üçüncüsü, anlamın kendisi belirsizlik olmakla birlikte bu belirsizlik iletişimi koparacak seviyede değildir.

## KAYNAKÇA

- ‘Abdullah, Muhammed Ferîd, *el-Lebs ve Te’shîrühû fi’t-Taḫîdi’l-Lügavî fi’l-‘Arabiyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kâhire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, el-Kâhire, 2006.
- ‘Abduzehrânî, Salih Sa‘îd, *el-Ġumûd ve’l-Belâġetü’l-‘Arabiyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ummu’l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Arap Dili Lisansüstü Eğitim Bölümü, Suudi Arabistan, 1989.
- ‘Afîfî, Ahmed, *Zâhîretü’t-Taḥfîf fi’n-Naḥvi’l-‘Arabî*, el-Kâhire: ed-Dâru’l-Mısriyye el-Lübânîyye, 1996.
- Ahmed, İbrahim, *Anṭûlûcia’l-Lüġa inde Martin Heidegger*, el-Cezâir: Dâru’l-‘Arabiyye, 2008.
- ‘Akkâvî, İn‘am Favvâl, *el-Mu‘cemü’l-Mufaṣṣal fi’Ulûmi’l-Belâġa: el-Bedi‘ ve’l-Beyân ve’l-Me‘ânî*, Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-‘İlmiyye, 1996.
- Akmajian, Adrian – Demers, Richard A. – Farmer, Ann K. – Harnish, Robert M., *Linguistics, An Introduction to Language and Communication*, London: MIT Press, 2010.
- Aksan, Doġan, *Her Yönüyle Dil, Ana Yönleriyle Dilbilim*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, I-III, 2009.
- ‘Arâr, Mehdî Es‘at, *Zâhîretü’l-Lebs fi’l-‘Arabiyye, Cedelü’t-Tevâṣul ve’t-Tefâṣul*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2006.
- el-‘Askerî, Ebu Hilâl el-Hasan b. ‘Abdullah b. Sehl, *el-Furûḳu’l-Lüġaviyye*, Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-‘İlmiyye, 2000.
- Austin, John Langshaw, *Söylemek ve Yapmak*, trc. R. Levent Aysever, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Ayık, Hasan, “Dil Düşünce İlişkisi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Babil Yayıncılık, 2006, I-VI, ss. 337-347.
- Azîz, Gûlizâr Kâkil, *el-Ḳarîne fi’l-Luġati’l-‘Arabiyye*, Aman: Dâru Dicle, 2009.
- el-Baġdadî, ‘Abdulkâdir ‘Ömer, *Ḥizânetu’l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni’l-‘Arab*, thk., ‘Abdusselâm Muhammed Harûn, Kâhire: Mektebetü’l-Hancî, I-XIII, 1997.

- el-Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu't-Temhîd*, tsh. Richard Joseph McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Başkan, Özcan, *Lengüistik Metodu*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1967.
- el-Batlayevsî, Ebu Muhammed 'Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd, *el-Hulel fî Işlâhî'l-Halel min Kitâbi'l-Cümel*, thk. Sa'îd 'Abdulkerîm Sa'ûdî, Beyrut: Dâru't-Talî'a, ts.
- el-Batlayevsî, Ebu Muhammed 'Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd, *el-İnşâf fî't-Tenbîh ale'l-Me'ânî ve'l-Esbâb elletî Evcebet el-Hilâfe beyne'l-Müslimîn fî Ârâihim*, thk. Muhammed Ramazan ed-Dâye, es-Suriye: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Beaugrande, Robert de, *en-Naşş ve'l-Hitâb ve'l-İcrâ'*, trc. Temmâm Hassân, el-Kâhire: 'Alemlü'l-Kütub, 1998.
- Bişr, Kemâl, *İlmü'l-Eşvât*, Kâhire: Dâru'l-Garîb, 2000.
- Bloomfield, Leonard, *Language*, Londra: Compton Printing, 1973.
- Câbir ed-Dinînevî, Haydar Câsim, *el-Kaşdiyye ve Eşeruhâ fî Tevcihi'l-Ahkâm en-Nahviyye Hattâ Nihâyeti el-Karnî'r-Râbi' el-Hicrî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Mustansiriyye Üniversitesi Eğitim Fakültesi, el-İrak: 2015.
- el-Câbirî, Muhammed 'Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- el-Cassâs, Ahmed b. 'Ali er-Râzî, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî, el-Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûnî'l-İslamiyye, I-IV, 1994.
- el-Câhız, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, I-IV, 1998.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan, *el-Ma'na'l-Lügavî, Dirâse 'Arabîyye Muaşşala Nâzariyyen ve Ta'bbîkiyyen*, el-Kâhire: Mektebetü'l-Adâb, 2009.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Chomsky, Noam, *Topics in The Theory of Generative Grammar*, Paris: De Gruyter Mouton, 1978.
- Cohen, Jean, *Binâu Lüğati's-Şi'r*, trc. Ahmed Dervîş, el-Kâhire: el-Heyetü'l-'Amme li Kusûri's-Sekâfe, 1990.

- Cündioğlu, Dücane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- el-Cürcânî, 'Abdulkâhir, *Delâilü'l-İ'câz fî İlmi'l-Me'ânî*, dzn. Yasîn el-Eyyübî, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2007.
- el-Cürcânî, 'Abdulkâhir, *Esrâru'l-Belâğa fî İlmi'l-Beyân*, thk. Muhammed el-İskenderânî – M. Mes'ûd, Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1998.
- el-Cürcânî, 'Abdulkâhir, *el-Mukteşid fî Şerhi'l-Îzâh*, thk. Kâzım Bahr el-Mercân, el-Irak: Dâru'r-Reşîd, I-II, 1982.
- el-Cürcânî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseyin, *et-Ta rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 2009.
- Dayf, Şevkî *el-Medâris en-Naħviyye*, el-Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1968.
- Demir, Gökhan Yavuz, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, İstanbul: İhtaki Yayınları, 2015.
- Eagleton, Terry, *Edebiyat Kuramı*, trc. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Ebu Hayyân, Esiruddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Baħru'l-Muħîř*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd – Ali Muhammed Mu'avvaz – Zekeriyya Abdulmecîd en-Nûtî – Ahmed en-Nâcûlî el-Cemel, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, I-IX, 2010.
- Ebu Hayyân, Esiruddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *İrtişâfî 'd-Darab min Lisâni'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, I-V, 1998.
- Ebu'l-Bekâ Eyyüb b. Mûsa el-Hüseyinî el-Kefevî, *el-Külliyât, Mu'cem fî'l-Muştalâhat ve'l-Furûķi'l-Lüğaviyye*, thk. 'Adnân Dervîş – Muhammed el-Masrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Ebu 'Ubeyde Ma'mer el-Müsennâ, *Mecâzu'l- Ķur 'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 2002.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Uşûlü'l-Fıķħ*, el-Kâhire: Dâru'l-Fıkr el-'Arabî, 1958.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefhûmu'n-Naş, Dirâse fî Ulûmi'l- Ķur 'ân*, Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-'Amme li'l-Kitâb, 1990.
- Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012.

- el-Elûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn es-Seyyîd Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Meşânî*, thk. Seyyîd Muhammed Seyyîd – Seyyîd 'Imran, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, I-XV, 2005.
- el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *el-Beyân fî Ğarîbi İ'râbi'l-Ķur'ân*, thk. Mahmûd Re'fet el-Cemâl, el-İran: Süleymanzade Matbaası, I-II, 1816.
- el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *Esrâru'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Behce el-Baytâr, Dımaşk: el-Mecme'u'l-İlmî el-'Arabî bi Dımaşk, ts.
- el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *el-İnşâf fî Mesâilî'l-Ĥilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2002.
- Esmer, Râcî, *el-Mu'cemu'l-Mufaşşal fî İlmi's-Şarf*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2009.
- el-Esterâbâdî, Radiyuddîn Necmuddîn Muhammed b. Hasan Radî, *Şerhu'r-Rağî 'ale'l-Kâfiye*, tsh., Yûsuf b. Hasan Ömer, Bingazî: Menşûrat Cami'ati Karyûnus, 1996, I-IV, 1996.
- el-Esterâbâdî, Radiyuddîn Necmuddîn Muhammed b. Hasan Radî, *Şerhu Şâfiyeti İbn Ĥâcib*, thk. Muhammed Nûr el-Hasan – Muhammed ez-Zefzaf – Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I-III, 1982.
- el-Ezherî, Hâlit b. 'Abdullah, *Şerhu't-Taşrih, et-Taşrih bi Maçmûni't-Tavzîh fi'n-Nahv*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I-III, 2000.
- Fadl, Salâh, *İlmu'l-Üslûb Mebâdiuhu ve İcraâtuhu*, el-Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1998.
- el-Ferrâ, Ebu Zekerriyya Yahya b. Zeyad b. Abdullah, *Me'ânî'l-Ķur'ân*, dzn. İbrahîm Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I-III, 2002.
- el-Fîrûzâbâdî, Cemaluddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Beşâir Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr, el-Kâhire: Vizaretü'l-Evkaf el-Meclisü'l-A'lâ liş-Şuûni'l-İslâmiyye, I-VI, 1996.

- Gadamer, Hans – Georg, *Hakikat ve Yöntem*, trc. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, I-II, 2008.
- Gadamer, Hans – Georg, *Philosophical Hermeneutics*, trc. David E. Linge, California: University of California Press, 1977.
- Gâlîm, Muhammed, *et-Tevlîdu'd-Dilâlî fi'l-Belâge ve'l-Mu'cem*, Fas: Dâr Tûbkal, 1987.
- el-Ganî, Eymen Emîn, *eş-Şarfu'l-Kâfi*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010.
- el-Gazzâli, Ebu Hâmid, *Mi'yâru'l-İlm fi'l-Manţık*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1990.
- Grünberg, Teo, *Anlam, Belirsizlik ve Çokanlamlılık*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Göka, Erol – Topçuoğlu, Abdullah – Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Günay, Veli Doğan, *Söylem Analizi*, İstanbul: Papatya Yayınları, 2013.
- Guillaume, Gustave, *Foundations for a Science of Language*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1984.
- Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, trc. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1999.
- el-Habeşî, Hüseyin 'Alevî Salim, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naĥvî, Dirâse Naĥviyye Dilâliyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), San'a Üniversitesi Dil Fakültesi Arap Dili ve Tercüme Bölümü, San'a, 2009.
- Hallâf, 'Abdulvehhâb, *İlmu Uşûli'l-Fıkh*, el-Kâhire: Mektebetü'd-Da' ve, 2002.
- el-Hamevî, Yakût er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Udebâ, İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, thk. İhsan 'Abbâs, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, I-VII, 1993.
- Hamid, 'Abdüsselâm es-Seyyîd, *eş-Şeklu ve'd-Dilâle, Dirâse Naĥviyye li'l-Lafz ve'l-Ma'nâ*, el-Kâhire: Dâru Garîb, 2002.
- Hamîde, Mustafa, *Nizâmu'l-İrtibât ve'r-Rabţ fi Terâkîbi'l-Cümleti'l-Arabiyye*, el-Kâhire: eş-Şerike el-Mısriyye el-Alemiyye li'n-Neşr, 1997.

- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, I-IX, 2012.
- el-Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed, *Dürretü'l-Gavvâş fî Evhâmi'l-Havâş*, thk. 'Abdulhafîz Fargalî - 'Ali el-Karanî, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- el-Haydera, Ali b. Süleyman b. Es'at, *Keşfü'l-Müşkil fi'n-Naḥv*, el-Irak: Müessesetü Dâru'l-Kütub, ts.
- Martin Heidegger, "Anlam ve Yorum," *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum* der. ve trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002, ss. 307-331.
- el-Herevî, Ali b. Muhammed en-Nahvî, *Kitâbu'l-Uzḥiyye fî İlmi'l-Hurûf*, thk. 'Abdulmu'în el-Mellûhî, Dımaşk: Mecma'î'l-Lüğa el-'Arabiyye, 1993.
- Hirsch, Eric Donald, *Validity in Interpretation*, England: Yale University Press, 1967.
- Hjelmslev, Louis, *Prolegomena to a Theory of Language*, İng.'ye tercüme Francis J. Whitfield, Londra: The University of Wisconsin Press, 1969.
- el-Hudarî, Muhammed, *Hâşiyetu'l-Hudârî 'alâ Şerḥi İbn 'Akîl 'Alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, el-Kâhire: Dâru'l-Fikr, ts.
- el-Hûlî, Muhammed Ali, *İlmu'd-Dilâle*, el-Ürdün: Dâru'l-Fellâh li'n-Neşr ve't-Tevzîf, 2001.
- Hurşîd, Bekir 'Abdullah, *Emnü'l-Lebs fi'n-Naḥvi'l-'Arabî, Dirâse fî'l-Ḳarâin*, (Basılmamış Doktora Tezi), Musul Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, el-Irak, 2006.
- İbn 'Akîl, Bahauddîn Abdullah, *Şerḥu İbn 'Akîl*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, el-Kâhire: Dâru't-Türâs, I-II, 1980.
- İbn Bâbşâz, Tâhir b. Ahmed, *Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-Muḥsibe*, thk. Hâlid 'Abdulkerîm, el-Kuveyt: el-Matba'atu'l-'Asriyye, 1976.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osman, *el-Haşâiş*, thk. eş-Şerbînî Şerîde, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osman, *el-Muḥteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzî'l-Ḳıraât ve'l-Îzâḥ 'anh*, thk. 'Ali en-Necdî Nâsîf – 'Abdulhalîm en-Neccâr – 'Abdulfettah İsmâil Şiblî, İstanbul: Dâru Sezgîn, I-II, 1986.

- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osman, *el-Munşif li Kitâbi't-Taşrif*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Cum'a. 'Abdulazîz el-Kavvâs el-Mevsilî, *Şerhu Elfiyeti İbn Mu'fi*, thk. 'Ali Mûsa eş-Şûmalî, er-Riyad: Mektebetü'l-Hâncî, I-II, 1985.
- İbn Ebi Rebî' 'Ubeydullah b. Ahmed b. 'Ubeydullah, *el-Basîf fi Şerhi Cümeli'z-Zecâcî*, thk. 'Ayyâd b. 'Îd es-Sebîfî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, I-II, 1986.
- İbn Ebi'l-İsba' el-Mısrî, *Tahrîrû't-Teħbîr fi Şina'ati's-Şi'r ve'n-Neşr ve Beyâni İ'câzi'l-Kur'an*, thk. Hıfînî Muhammed Şeref, el-Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1963.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerıyya, *eş-Şahibî fi Fıkhı'l-Lüğa el-'Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-'Arab fi Kelâmiha*, thk. 'Ömer Fârûk et-Tabba', Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Me'arif, 1993.
- İbn 'Amr 'Osman b. Ömer b. Hâcib, *el-Îzâh fi Şerhi'l-Mufaşşal*, thk. Musa Benay el-'Alîfî, el-Bağdat: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'd-Diniyye, I-II, 1982.
- İbn Hişâm, Cemaleddin 'Abdullah b. Yûnus b. Ahmed, *Elgâz İbn Hişâm fi'n-Naħv*, thk. Es'at Husayr, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973.
- İbn Hişâm, Cemaleddin 'Abdullah b. Yûnus b. Ahmed, *Kaṭru'n-Nedâ ve Bellü's-Şadâ*, thk. 'Abdulcelîl el-'Attar el-Bekrî, Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2001.
- İbn Hişâm, Cemaleddin 'Abdullah b. Yûnus b. Ahmed, *el-Mesâilü's-Seferiyye fi'n-Naħv*, thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983
- İbn Hişâm, Cemaleddin 'Abdullah b. Yûnus b. Ahmed, *Muğni'l-Lebîb 'an Kutûbi'l-E'arîb*, thk. Hasan Hamed, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- İbn Hişâm, Cemaleddin 'Abdullah b. Yûnus b. Ahmed, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab*, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2006.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed 'Abdullah b. Müslim, *Edebu'l-Kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâlî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed 'Abdullah b. Müslim, *el-Mesâilü ve'l-Ecvibe fi'l-Hadîsi ve't-Tefsîr*, thk. Mervân el-'Atıyye – Muhsin Harabe, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1990.



- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed 'Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü Müşkil'il-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, el-Kâhire: Mektebetü Dâru't-Türas, 1973.
- İbn Mâlik, Cemaluddîn Muhammed b. 'Abdullah b. 'Abdullah, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîrî, Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, I-IV, 1982.
- İbn Mâlik, Cemaluddîn Muhammed b. 'Abdullah b. 'Abdullah, *Şerhu't-Teshîl, Teshîlü'l-Fevâid ve Tekmilü'l-Mekaşid*, thk. Muhammed 'Abdulkadir 'Ata - Tarık Fethi es-Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I-III, 2001.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, I-XV, 1990.
- İbn Melek, Abdüllâtîf, *Şerhu Menâri'l-Envâr fi Uşûli'l-Fıkh*, İstanbul: el-Matbaatu'n-Nefîse el-'Osmaniyye, 1890.
- İbn Muhammed el-Cürcânî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed, *Kinâyâtu'l-Udebâ ve İrşâdâtü'l-Buleğa*, thk. Mahmûd Şâkir el-Kattân, Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-'Amme li'l-Kitâb, 2003.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevzî, Ebu Bekr b. Eyyûb, *Bedâi'u'l-Fevâid*, 'Ali b. Muhammed el-'Umran, el-Cidde: Dâru 'Alemlil-Fevâid, I-V, 2005.
- İbn Sînâ, Ebu 'Ali el-Hüseyn b. 'Abdillah b. 'Ali, *Yorum Üzerine*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.
- İbnü's-Serrâc, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Uşûl fi'n-Naħv*, thk. Abdulhüseyn el-Fetelî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, I-III, 1996.
- İbnü's-Şecerî, Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Hamza el-Hasenî, *Emâlî İbnu's-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, I-III, 1992.
- İbn 'Uşfûr, 'Ali b. Mü'min, *el-Muḳarreb*, thk. Ahmed Abdussetâr el-Cevârî – 'Abdullah el-Cebûrî, el-Bağdat: Riasetü Dîvânî'l-Evkâf, I-II, 1972.
- İbn 'Uşfûr, 'Ali b. Mü'min, *el-Mumti'u'l-Kebîr fi't-Tasrîf*, thk. Fahreddin Kabave, Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.

- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Ali el-Mevsilî, *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Ez-Zemaḥşerî*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I-VI, 2001.
- İbn Zeyneddîn, Yâsîn el-Hımsî, *Hâşiyetü Yâsîn 'ale't-Taşrîh li'ş-Şeyḥ 'Abdullah el-Ezherî 'ale-t-Tavzîḥ li Elfiyeti İbn Mâlik li'ş-Şeyḥ Cemâlüddîn Ebû Muḥammed b. 'Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm el-Enşârî*, Mısır: el-Matba'atu'l-Ezheriyye el-Mısriyye, I-II, 1907.
- İsteysiye, Semîr Şerîf, *el-Lisâniyyât, el-Mecâl ve'l-Vazîfe ve'l-Menhec*, İrbid: 'Alemlü'l-Kütubi'l-Hadîs, 2008.
- el-İşbilî, İbn Ebi Rabi' Abdullah b. Ahmed b. Ubeydullah, *el-Basîṭ fî Şerḥi Cümeli'z-Zeccâcî*, thk. 'Ayyâd b. 'Îd es-Sebîṭî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, I-II, 1986.
- Jacobson, Roman, *Selected Writings II, Word and Language*, Paris: Mouton De Gruyter, 1971.
- Jespersen, Otto, *The Philosophy of Grammar*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1963.
- Kabave, Fahreddin, *Müşkiletü'l-Âmil en-Naḥvî ve Nazariyyetü'l-İktizâ*, es-Suriye: Dâru'l-Fikr el-Mu'âsır, 2002.
- Kaddûr, Ahmed Muhammed, *Mebâdiu'l-Lisâniyyat*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Karağaç, Günay, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Karlı, İlyas, *Arapça – Türçe Yeni Sözlük*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- el-Kartâcennî, Ebu'l-Hasan Hazım, *Minhâcu'l-Buleğâ ve Sirâcü'l-Udebâ*, thk. Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hûca, Tûnus: ed-Dâru'l-'Arabîyye li'l-Kâtib, 2008.
- Kasaboğlu, M. Aytül, "Sosyolojide Hermenötik Uygulamaları", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy. 5, Ankara: 1992, ss. 59-70.
- el-Kurtûbî, Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Şemseddîn, *el-Cami 'li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, er-Riyâd: Dâru 'Alemlü'l-Kütub, I-XX, 2003.
- Lakoff, George – Johnson, Mark, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*, trc. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.

- el-Lebedî, Muhammed Semîr Necîb, *Mu 'cemu'l-Muṣṭalahât en-Naḥviyye ve's-Şarfiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, London: Thomas Tegg, 1825.
- Lyons, John, *Language and Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- el-Mahzûmî, Mehdî, *Fi'n-Naḥvi'l-'Arabî, Naḩd ve Tevcîh*, Beyrut: Dâru'r-Râid el-'Arabî, 1986.
- el-Mâlikî, Ahmed b. 'Abdunnûr, *Raṣfu'l-Mebânî fî Şerḩi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, Dımaşk: Mecma'î'l-Lüġa el-'Arabiyye, 1974.
- el-Matûridî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebu Mansûr, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basilûm, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, I-X, 2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebu Muhammed, *Müşkilü İ'râbi'l-Ḳur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, el-İran: Süleymanzade Matbaası, I-II, 1816.
- el-Mesarive, Cezâ, "Eşeru'n-Niyye fi'd-Ders en-Naḥvî 'inde'l-'Ulemâ," *el-Mecelle el-Ürdüniyye fi'l-Lüġati'l-'Arabiyye ve Âdâbiha*, II/2, (Nisan 2006), ss. 11-25.
- Mills, Sara, *Discourse, The New Critical Idiom*, London: Routledge, 1997.
- Muhammed, Muhammed Yûnus 'Ali, *el-Ma'ânâ ve Zilâlü'l-Ma'ânâ, Enzîmetü'd-Dilâle fi'l-'Arabiyye*, Libya: Dâru'l-Medâr el-İslâmî, 2007.
- Muhammed, Muhammed Yûnus 'Ali, *Vaşfu'l-Lüġeti'l-'Arabiyye Dilâliyyen fî Dav'î Mefhûmi'd-Dilâle el-Merkeziyye, Dirase fi'l-Ma'ânâ ve Zilâli'l-Ma'ânâ*, Trablus: Menşûrat Cami'ati'l-Fatih, 1993.
- Muhammed, Semâh Rafî', *el-Fînûmînûlociya inde Husserl, Dirâse Naḩdiyye fi't-Tecdîdî'l-Felsefi el-Mu'aşır*, el-Irak: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyye el-'Amme, 1991.
- el-Murâdî, el-Hasan b. Kâsım b. 'Abdullah İbn Ummi Kâsım, *el-Cenâ'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Fahreddin Kabave – Muhammed Nedîm Fadıl, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 1992.
- el-Murâdî, el-Hasan b. Kâsım b. 'Abdullah İbn Ummi Kâsım, *Tavzîhu'l-Mekâşîd ve'l-Mesâlik bi Şerḩi Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. 'Abdurrahman Ali Süleymân, el-Kâhire: Dâru'l-Fikr el-'Arabî, I-VI, 1992.

- el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâh min'l-Ḳur'ânî'l-Mecîd*, thk. 'Abdulazîz el-Meymenî Rackûfî, el-Kâhire: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1931.
- el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd, *Muḳteḍab*, thk. Muhammed 'Abulhâlik 'Uzayme, el-Kâhire: Vizâretü'l-Evkaf, 1994.
- en-Nahhâs, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *İ'râbu'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir – Muhammed Ravzân - Muhammed 'Abdulmunim; el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, I-III, 2007.
- Ogden, Charles Kay - Richards, Ivor Armstrong, *The Meaning of Meaning*, New York: Harvest Book, 1946.
- 'Ömer, Ahmed Muhtar, *Mu'cemu'l-Lügati'l-'Arabîyye el-Mu'aşıra*, el-Kâhire: 'Alemlü'l-Kütub, I-IV, 2008.
- Özlem, Doğan, “Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam”, *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*, Der. Sibel Kibar v.dğr., İstanbul: Legal Kitapevi, 2010.
- Özlem, Doğan, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları, Kavramlar ve Tarihleri II*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2006.
- Özsoy, Ömer, “Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çeviri Sorunu”, 2. *Kur'an Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996, ss. 253-270.
- Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Palmer, Richard Edward, *Hermenötik*, trc. İbrahim Görener, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- er-Râzî, Ebu 'Abdullah Fahreddin Muhammed b. 'Ömer Fahreddin, *et-Tefsîrû'l-Kebîr = Mefâtiḥu'l-Ġayb*, Beyrut: Dâru'l-Fîkr, I-XXXII, 1981.
- Rıfat Hüseyin, Hüseyin, *el-Mevḳi'yye fi'n-Naḥvi'l-'Arabi*, *Dirâse Siyâkiyye*, el-Kâhire: 'Alemlü'l-Kütub, 2005.
- Ricoeur, Paul, *Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler I*, trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.

- Ricoeur, Paul, *Yorum Teorisi, Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007.
- Russell, Bertrand, *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, trc. Ezgi Ovat, Ankara: İtalik Yayınları, 2013.
- es-Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. 'Ali, *Haşiyetü's-Şabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Taha 'Abdurraûf Sa'd, el-Kâhire: el-Mektebetu't-Tevfikiyeye, ts.
- Sahrâvî, Mes'ût, *et-Tedâvüliyye 'inde Ulemâ'l-'Arab, Dirâse Tedâvüliyye li Zâhîret "el-Ef'âlu'l-Kelâmiyye" fi't-Türâsi'l-Lisânî el-'Arabî*, Beyrut: Dâru't-Tali'a, 2005.
- es-Sâkî, Fadl Mustafa, *Aksâmu'l-Kelâm el-'Arabî min Haysu eş-Şekl ve'l-Vazîfe*, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1977.
- es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *el-Cümletü'l-'Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, el-Ürdün: Dâru'l-Fikir, 2009.
- Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Berke Vardar, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, I-II, 1976.
- Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, ed. Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Scholes, Robert, *es-Sîmyâ ve't-Te'vîl*, trc. Sa'id el-Gânîmî, Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 1994.
- Schrift, Alan D., "Dil, Metafor ve Retorik", *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, der. ve trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002.
- es-Se'alibî, Ebu Mansûr 'Abdumelik b. Muhammed b. İsmail, *Fıkhü'l-Lügâ ve Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Yasîn el-Eyyûbî, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2000.
- es-Se'alibî, Ebu Mansûr 'Abdumelik b. Muhammed b. İsmail, *en-Nihâye fi'l-Kinâye, el-Kinâye ve't-Ta'rîz*, thk. Farac el-Havvâr, Tunus, Dâru'l-Me'ârif, ts..
- Searle, John Rogers, *Söz Edimleri, Bir Dil Felsefesi Denemesi*, trc. R. Levent Aysever, Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Searle, John Rogers, *el-'Aklü ve'l-Lügâ ve'l-Mucteme', el-Felsefe fi'l-'Âlemi'l-Vaқи î*, trc. Sa'id el-Gânîmî, Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye, 2006.

- es-Sekkâkî, Ebu Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. 'Ali, *Miftâhu'l- Ulûm*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l- 'İlmiyye, 2000.
- Sekkal, Dîzîre, *es-Şarfu ve İlmu'l-Eşvât*, Beyrut: Dâru's-Sedâke el-'Arabiyye, 1996.
- es-Serahsî, Ebu Bekr Ahmed b. Ebi Sehl, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afganî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l- 'İlmiyye, I-II, 1993.
- Sevinç, R. Resul, *Arapçada Cümle Yapısı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Sîbeveyh, Ebu Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Cîl, I-V, 1966.
- Sözen, Edibe, Belirsizlik, *Söylem, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2014.
- es-Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn, *Hem'û'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevami'*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, I-IV, 1998.
- es-Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn, *el-Eşbah ve'n-Nezâir fi'n-Naħv*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l- 'İlmiyye, I-IV, ts.
- es-Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, I-IV, 2006.
- es-Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Lüga ve Enva'ihâ*, tsh. Fuad Ali Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l- 'İlmiyye, I-II, 2014.
- es-Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn, *Şerhu's-Suyûfî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik el-Müsemma el-Behcetü'l-Merđiyye*, thk. Molla Muhammed Salih b. Ahmed el-Karsî, Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2011
- es-Sübkî, Ali b. 'Abdilkafi b. Ali, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc: Şerh 'alâ Minhâci'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl li'l-Ğağî el-Beyđavi*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail, el-Kâhire: Mektebeü'l-Külliyât el-Ezheriyye, I-III, 1981.
- es-Sülemî, 'Abdulazîz b. 'Abdusselâm, *el-İşâre ile'l-Îcâz fî Ba'zî Envâ'i'l-Mecâz*, İstanbul: el-Matbaatu'l-'Amire, 1895.
- Şa'bân, Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

- eş-Şehrî, ‘Abdulhâdî b. Zâfir, *İstrâtîciyyâtu'l-Ĥitâb, Muḳârebe Lüġaviyye Tedâvüliyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Cedîd el-Müttehîde, 2004.
- Şen, Ziya, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- eş-Şentemerî, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. ‘Îsâ el-A‘lem, *en-Nüket fî Tefsîr-i Kitâbi Sîbeveyh ve Tebyîni'l-Ĥafîyyî min Lafzîhi ve Şerĥi Ebyâtihî ve Garîbih*, thk. Raşîd Bilhabîb, Arap Krallığı: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, I-III, 1999.
- eş-Şâşî, Nizâmuddîn, *Uşûlü'ş-Şâşî, Muḥtaşar fî Uşûli'l-Fıḳh el-İslâmî*, thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2000.
- eş-Şâtıbî, Ebu İshâk İbrahim b. Mûsa, *el-Muvâfaḳât*, haz. Ebu ‘Ubeyde Âl-i Selmân, Huber: Dâru İbn ‘Affân, I-VI, 1997.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. ‘Ali, *İrşâdü'l-Fuḥûl ilâ Tahḳîki'l-Hak min ‘İlmi'l-Uşûl*, thk. Ebu Hafs Samî b. el-‘Arabî el-Eserî, Riyad: Dâru'l-Fazile, I-II, 2000.
- Şihâbuddîn, Ahmed b. Muhammed b. ‘Ömer, *Ḥaşıyetü'ş-Şihab, İnâyetü'l-Ḳâḏî ve Kifâyetü'r-Râḏî*, Beyrût: Dâru Sadır, I-VIII, ts.
- Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib Ebu Ca‘fer, *Câmi ‘u'l-Beyân fî Te‘vîli'l-Ḳur‘ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, I-XXIV, 2000.
- et-Tabersî, Ebu ‘Ali el-Fadl b. el-Hasan, *Mecme ‘u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Ḳur‘ân*, Beyrut: Dâru'l-‘Ulûm, I-X, 2005.
- Tabl, Hasan, *el-Ma‘nâ fî'l-Belâġa el-‘Arabiyye*, el-Kâhire: Dâru'l-Fıkr el-‘Arabî, 1998.
- et-Tâhir b. ‘Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr, Taḥrîrü'l-Ma‘nâ's-Sedîd ve Tenvîrü'l-‘Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Ḳitâbi'l-Mecîd*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, I-XXX, 1984.
- Tavîle, ‘Abdulvehhab ‘Abdusselâm, *Eşerü'l-Lüġa fî İḥtilâfi'l-Müctehidîn*, el-Kâhire: Dâru's-Selâm, 2002.
- et-Taftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. ‘Ömer b. Abdullah, *Muḥtaşaru'l-Me‘ânî*, thk. Muhammed Osman, el-Kâhire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2009.

- et-Talhî, Reddetullah b. Redde b. Dayfullah, *Delâletü's-Siyâk*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ummu'l-Kura Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Suudi Arabistan, I-II, 1997.
- et-Tehâlî, el-Beşîr, *el-Hitâbu'l-İştibâhî fi't-Türâşî'l-Lisânî el-'Arabî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehîde, 2013.
- et-Tehânevî, Muhammed 'Ali, *Mevsu'atu Keşşâfi İşlâhâti'l-Funûn*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, I-II, 1996.
- Temâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi 'l-Kur'ân, Dirâse Lüğaviyye ve Uslûbiyye li'n-Naşî'l-Kur'ânî*, el-Kâhire: 'Aleml-Kütüb, 1993.
- Temâm Hassân, *el-Hulâşatü'n-Nahviyye*, el-Kâhire: 'Aleml-Kütüb, 2000.
- Temâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, el-Kâhire: 'Aleml-Kütüb, 2007.
- Temâm Hassân, *el-Lüğai'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Fas: Dâru's-Sekafe, 1994.
- Temâm Hassân, *Mağâlât fi'l-Lüğa ve'l-Edeb*, el-Kâhire: 'Aleml-Kütüb, 2006.
- Temâm Hassân, *el-Uşûl, Dirâse Ebistemûlûciyye li'l-Fikri'l-Lüğavî inde'l-'Arab*, el-Kâhire: 'Aleml-Kütüb, 2000.
- Temâm Hassân, "el-Çarâinü'l-Lafziyye ve İttırahu'l-'Amil ve'l-İ'râbeyn et-Taqdîrî ve'l-Mağallî", *el-Lisânü'l-'Arabî*, c. XI/sy. I, Rabat: Mektebetü't-Tensîk li't-Ta'rîb fi'l-Vatani'l-'Arabî, 1973.
- et-Tûfi, Süleyman b. 'Abdülkavî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. 'Abdulkadîr Hüseyin, el-Kâhire: Mektebetü'l-Adâb, 2002.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- el-'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyin, *el-Lübâb fî İleli'l-Binâi ve'l-İ'rab*, thk. Gazi Muhtar Teylemat, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- el-'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyin, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Çur'ân*, el-Kâhire: Şeriketü'l-Kuds, 2008.
- 'Ukkaşe, Mahmûd, *Taḥlîlü'l-Ḥitâb, fî Dav'î Nazariyyeti Eḥdâsi'l-Lüğa*, el-Kâhire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, 2013.
- Ullmann, Stephen, *Devru'l-Kelime fi'l-Lüğa*, trc. Kemal Muhammed Bişr, el-Kâhire: Mektebetü's-Şebâb, 1975.



- ‘Uzayme, Muhammed ‘Abdulhâlik, *Dirâsât li Uslûbi ‘l-Kur ‘âni ‘l-Kerîm*, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, I-XI, 1972.
- Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: ABC Kitabevi, 1998.
- Vehbe, Mecdî, el-Mühendis, Kâmil, *Mu ‘cemu ‘l-Muştalahâti ‘l-‘Arabiyye fi ‘l-Lüğa ve ‘l-Edeb*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984.
- Vendryes, Joseph, *el-Lüğa*, trc. ‘Abdulhamîd ed-Devâhilî - Muhammed el-Kassâs, Mısır: Mektebetü ‘l-Anclo el-Mısriyye, 1950.
- Wachterhauser, Brice R., *Hermeneutics and Modern Philosophy*, New York: State University of New York Press, 1986.
- Ya ‘kûb, İmîl Bedî, *el-Mu ‘cemu ‘l-Mufaşşal fi ‘İlmiş-Şarf*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-‘İlmiyye, 2009.
- Ya ‘kûb, İmîl Bedî, *Mu ‘cemu ‘l-el-Evzân eş-Şarfîyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-‘İlmiyye, 2004.
- Yıldırım, Kadri, “Arap Dilinde “Nebr” (Vurgu)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, (İzmir 2013), ss. 163-191.
- Yûsuf, Ulfe, *Ta ‘addüdü ‘l-Ma ‘nâ fi ‘l-Kur ‘ân*, Tunus: Dâru Sihr li'n-Neşr, 2003.
- ez-Zebîdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Endelüsî, *Tabâkâtü ‘n-Naḥviyyîn ve ‘l-Lüğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu ‘l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru ‘l-Me‘ârif, 1973
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî, *Tacü ‘l- ‘Arûs min Cevâhiri ‘l-Ḳâmûs*, thk. Hacı Abdulbakî, Kuveyt: el-Meclisü ‘l-Vatanî li's-Sekâfe ve ‘l-Funûn ve ‘l-Âdâb, I-XL, 2001.
- ez-Zeccâcî, Ebu ‘l-Kâsım ‘Abdurrahman b. İshak, *el-Cümel fi ‘n-Naḥv*, thk. ‘Ali Tefîk el-Hamed, el-Ürdün: Müessesetü ‘r-Risale, ts.
- ez-Zeccâcî, Ebu ‘l-Kâsım ‘Abdurrahman b. İshak, *el-Îzâḥ fi ‘İleli ‘n-Naḥv*, thk. Mâzin el-Mübârek, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.
- ez-Zeccâcî, Ebu ‘l-Kâsım ‘Abdurrahman b. İshak, *el-Lâmât*, thk. Mâzin el-Mübârek, Dimaşk: Dâru ‘l-Fikr, 1985.
- Zekeriyya, Fuâd, *Nazâriyyetü ‘l-Ma ‘rife ve ‘l-Mevkıfu ‘t-Ṭabî ‘î li ‘l-İnsân*, Mısır: Dâru ‘l-Vefâ, 2005.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. 'Ömer b. Muhammed, *Esâsü'l-Belâge*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. 'Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an Haikaiği Gavamiži't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, tsh. Muhammed 'Abdusselâm Şahîn, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I-IV, 2006.

ez-Zerkeşî, Bedereddîn Muhammed b. 'Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

ez-Zeytûnî, Kemâl, *Zâhîretü'l-İltibâs, Bahş fi't-Te'vîli'd-Dilâli ve't-Tedâvülî li Naḥvi'l-Arabiyyeti ve Mu'cemihâ*, el-Ürdün: 'Alemlü'l-Kütubi'l-Hadîs li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2013.

**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Ana Bilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri

**Tez Türü:** Doktora Tezi

**Danışman:** Doç. Dr. İlyas KARSLI

**Hazırlayan:** Ahmet KAPLAN

**Yıl:** 2017

## **ÖZET**

### **ARAP DİLİNDE İLTİBAS PROBLEMİ**

Söz, doğası gereği belirsizdir ve söz dışında irtibata geçebileceğimiz başka bir vasat mevcut olmadığından bu meseleyle yüzleşmek kaçınılmazdır. Sözün doğasında var olan belirsizlikle dilbilgisel ve sözlüksel sebeplerle ortaya çıkan iltibas aynı değildir. Bu çalışmada, Arap dili özelinde iltibas kavramı, sebepleri, gerçekleşme biçimleri incelenmiş ve olumlu belirsizlikle iltibas arasındaki farka işaret edilmiştir. Daha çok yazılı dil esasında ele alınan iltibas problemi, klasik dönem dil âlimleriyle çağdaş dilbilimcilerin görüşleri çerçevesinde irdelenmiştir. İlk dönemlerden beri dil âlimleri, iltibası muradın tebliği önünde bir engel görmüşler ve onu engellemeye yönelik tedbirler almışlardır. Her türlü dilsel öge karine hükmündedir ve anlam bu karinelere teslim edilerek kişiden veya bağlı olduğu tarihten kopar. Dil, anlam-karine ikilisi esasında işlev gördüğünden iltibasın varlığı karinenin yokluğunun işaretçisi olmuştur. Fakat iltibas bununla sınırlı değildir. Dilin varlığı temsil kabiliyeti, vehmedilmiş bir kesinlik ve kanıksanmış bir sebep-sonuç ilişkisine dayandığından, dil kullanıcısı her zaman belirsizlikle karşı karşıyadır. Anlayan aklın özgüllüğünde ortaya çıkan belirsizlik olumlu iken işleve dayalı belirsizlik olumsuzdur.

**Anahtar Kelimeler:** İltibas, Anlam, Çokanlamlılık, Belirsizlik, Dilbilim.

**Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences**

**Department:** Basic Islamic Sciences

**Thesis Type:** Doktoral Thesis

**Supervisor:** Doç. Dr. İlyas KARSLI

**Author:** Ahmet KAPLAN

**Year:** 2017

## **ABSTRACT**

### **AMBIGUITY AS A PROBLEM IN ARABIC LANGUAGE**

Speech is ambiguous by nature and since we have no medium but only language to communicate, we have to face that issue. The ambiguity which inheres in nature of speech is not as the other one which emerges from grammatical and lexical reasons. In this study, ambiguity is studied on the basis of Arabic language with respect to its reasons, forms and is pointed out the difference between ambiguity (al-iltibas) and positive ambiguity. We have discussed the ambiguity rather on the basis of written language comparing thoughts of ancient scholars with of the modern linguists. Since the first periods, the scholars of Arabic language have considered ambiguity an obstacle that prevents communication and they have taken measures to clear it away. All kind of linguistic tool including its distinctive feature presumed to indicate to the meaning that detached from its author and context. Language serves on the basis of the duality sign-meaning, for that an occurrence of ambiguity means the absence of linguistic sign. However, ambiguity is not limited hereto. The language user is likely to be exposed to ambiguity because the linguistic ability to represent the reality based on the illusory certainty and the habitual relation of causality. For that, the ambiguity which gives chance to the understanding mind to be unique is positive while the ambiguity based on linguistic multifunctionality is negative.

**Keywords:** Ambiguity, Meaning, Polysemy, Uncertainty, Linguistics.

## ÖZ GEÇMİŞ

12.05.1984 tarihinde Trabzon'un Çaykara ilçesinde dünyaya geldi. 2001 yılında Çaykara İmâm Hatip Lisesin'den mezun oldu. 2004 yılında OF/Sıraağaç Köyü, Karşiyaka Mahallesi'nde İmâm-hatip olarak göreve başladı. 2006 yılında Rize İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2010 yılında Rize İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2011 yılında Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Arapçada Çoğul Vezinleri" adıyla yüksek lisans tezini bitirdi.