

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

# BELÂĞATTA TALEBÎ İNŞÂ

(Dilek Bildiren Anlatımlar)

(DOKTORA TEZİ)

**Danışman:**

**Prof. Dr. Tacettin UZUN**

**Hazırlayan:**

**Mustafa Kayapınar**

**KONYA – 2006**

**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ \* SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI**

**BELÂĞATTA TALEBÎ İNŞÂ**  
**(DİLEK BİLDİREN ANLATIMLAR)**

Mustafa KAYAPINAR

Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nce Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı'nda BİLİM DOKTORU Ünvanı Verilmesi İçin Kabul Edilen Tez'dir.

Tezin Danışmanı : Prof. Dr. Tacettin UZUN

Savunma Tarihi : 28.07.2006

Jüri Heyeti

Jüri Üyesi (Başkan) : Prof. Dr. Recep DİKİCİ

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tacettin UZUN

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Zekeriya GÜLER

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Musa YILDIZ

Jüri Üyesi : Yard. Doç. Dr. Muhittin UYSAL

Temmuz – 2006

KONYA

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>VII</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>XI</b>
<b>TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ</b> .....	<b>XI</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>0.1. DİLBİLİM ÇALIŞMALARI</b> .....	<b>4</b>
0.1.1. DİLBİLİMİN DALLARI .....	11
0.1.2. ANLAMBİLİM (SEMANTICS, İLMU'L-ME'ÂNİ) ÇALIŞMALARI .....	13
0.1.2.1. Anlam .....	14
0.1.2.2. Bağlam .....	15
<b>0.2. BELÂĞÂT ÇALIŞMALARI</b> .....	<b>20</b>
0.2.1. ME'ÂNİ İLMİ .....	27
0.2.2. LAFIZ-ANLAM İLİŞKİSİNE YAKLAŞIM FARKLILIKLARI .....	31
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>36</b>
<b>1. SÖZ (KELÂM) VE ÇEŞİTLERİ</b> .....	<b>36</b>
<b>1.1. HABER</b> .....	<b>36</b>
1.1.1. TANIMI .....	36
1.1.2. HABERİN MUHATABA GÖRE ÇEŞİTLERİ .....	37
1.1.2.1. İbtidâî Haber .....	38
1.1.2.2. Talebî Haber .....	38
1.1.2.3. İnkârî Haber .....	38
1.1.2.4. Haberin Muktezây-ı Zâhir Dışına Çıkarılması (Muktezây-ı Hâl) .....	39
1.1.3. HABERİN SÖYLENİŞ MAKSATLARI .....	39
<b>1.2. İNŞÂ</b> .....	<b>40</b>
1.2.1. TANIMI .....	41
1.2.2. ÇEŞİTLERİ .....	42
1.2.2.1. Talebî İnşâ .....	42
1.2.2.2. Gayr-ı Talebî İnşâ .....	43
<b>1.3. HABER-İNŞÂ AYRIMININ ÖNEMİ VE ETKİLERİ</b> .....	<b>44</b>
<b>1.4. İNŞÂ-HABER AYRIMI VE SÖZ EDİMLERİ KURAMI ARASINDAKİ İLİŞKİLER</b> .....	<b>47</b>
1.4.1. JOHN L. AUSTİN'İN SÖZ EDİMLERİ KURAMI .....	48
1.4.2. JOHN R. SEARLE'ÜN SÖZ EDİMLERİ KURAMI .....	52
1.4.3. SÖZ EDİMİ NAZARİYESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ .....	57
1.4.3.1. Austin ve Searle'ün Söz Edimleri Kuramlarının Mukayesesi .....	57
1.4.3.2. Meânî İlminin Verileri ile Sözedimleri Kuramının Mukâyesesi .....	58
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>64</b>
<b>2. TALEBÎ İNŞÂ</b> .....	<b>64</b>
<b>2.1. EMİR</b> .....	<b>64</b>
2.1.1. TANIMI .....	64
2.1.2. SARF VE NAHİV AÇISINDAN EMİR .....	67
2.1.3. ANLAMLARI .....	71

2.1.3.1. Hakîkî Anlamı.....	71
2.1.3.2. Mecâzî Anlamları.....	73
2.1.3.2.1. İcâb / Vucûb (الْإِجَابُ / الْوَجُوبُ).....	74
2.1.3.2.2. Farz (الْفَرْضُ).....	75
2.1.3.2.3. Vâcib (الْوَاجِبُ).....	75
2.1.3.2.4. Nedb (النَّدْبُ).....	75
2.1.3.2.5. İrşâd (الْإِرْشَادُ).....	76
2.1.3.2.6. Te'dîb (التَّأْدِيبُ).....	77
2.1.3.2.7. İbâha (الْإِبَاهَةُ).....	77
2.1.3.2.8. İmtinân (الْإِمْتِنَانُ).....	78
2.1.3.2.9. Tesviye (التَّسْوِيَةُ).....	78
2.1.3.2.10. İkrâm (الْإِكْرَامُ).....	79
2.1.3.2.11. Tehdît / Va'îd (التَّهْدِيدُ / الْوَعْدُ).....	79
2.1.3.2.12. İnzâr (الْإِنْزَارُ).....	81
2.1.3.2.13. İhâne / Tahkîr (الْإِهَانَةُ / التَّحْقِيرُ).....	81
2.1.3.2.14. İhtikâr (الْإِحْتِقَارُ).....	82
2.1.3.2.15. Teshîr (التَّشْهِيرُ).....	82
2.1.3.2.16. Tekvîn-Kemâl-i Kudret (التَّكْوِينُ / كَمَالُ الْقُدْرَةِ).....	82
2.1.3.2.17. Ta'cîz (التَّعْجِيزُ).....	82
2.1.3.2.18. Duâ (الدُّعَاءُ).....	83
2.1.3.2.19. Taaccüb / Aceb (التَّعَجُّبُ / الْعَجَبُ).....	84
2.1.3.2.20. Temennî (التَّمَنِّيُّ).....	85
2.1.3.2.21. İltimâs (الْإِلْتِمَاسُ).....	85
2.1.3.2.22. Tekzîb (التَّكْذِيبُ).....	86
2.1.3.2.23. Meşveret (الْمَشْوَرَةُ).....	86
2.1.3.2.24. Lafzen emir mânen haber (الْإِحْتِبَارُ).....	86
2.1.3.2.25. İ'tibâr (الْإِعْتِبَارُ).....	87
2.1.3.2.26. Teslîm (التَّسْلِيمُ).....	87
2.1.3.2.27. İn'âm (الْإِنْعَامُ).....	87
2.1.3.2.28. Telhîf ve Tahsîr (التَّلْهِيْفُ وَالتَّحْسِيرُ).....	87
2.1.3.2.29. Tahyîr (التَّحْيِيرُ).....	87
2.1.3.2.30. Tevbîh-Levm (التَّوْبِيْحُ / التَّوْمُ).....	88
2.1.3.2.31. Devâm (الدَّوَامُ).....	88
2.1.4. YAKIN ANLAMLAR ARASINDAKİ İNCELİKLER .....	88
2.1.4.1. Nedb ile İrşâd Arasındaki Fark .....	88
2.1.4.2. Nedb ile Te'dîb Arasındaki Fark .....	89
2.1.4.3. İbâha ile İmtinân Arasındaki Fark .....	89
2.1.4.4. Tesviye ile İbâha Arasındaki Fark .....	89
2.1.4.5. İnzâr ile Tehdît Arasındaki Fark .....	89
2.1.4.6. İhâne ile Teshîr Arasındaki Fark .....	90
2.1.4.7. Teshîr ile Tekvîn Arasındaki Fark .....	90
2.1.4.8. İhâne-İhtikâr Farkı .....	90
<b>2.2. NEHİY .....</b>	<b>90</b>
2.2.1. TANIMI.....	91
2.2.2. SARF VE NAHİV AÇISINDAN NEHİY .....	91
2.2.3. ANLAMLARI.....	91
2.2.3.1. Hakîkî Anlamı.....	91
2.2.3.2. Mecâzî Anlamları.....	92
2.2.3.2.1. Duâ (الدُّعَاءُ).....	92
2.2.3.2.2. İltimâs (الْإِلْتِمَاسُ).....	92
2.2.3.2.3. Temennî (التَّمَنِّيُّ).....	93
2.2.3.2.4. İrşâd (الْإِرْشَادُ).....	93
2.2.3.2.5. Tevbîh (التَّوْبِيْحُ).....	93
2.2.3.2.6. Tey'îs (التَّيْيِيسُ).....	94
2.2.3.2.7. Tehdîd (التَّهْدِيدُ).....	94
2.2.3.2.8. İhtikâr / Tahkîr (الْإِحْتِقَارُ / التَّحْقِيرُ).....	94
2.2.3.2.9. İbâha (الْإِبَاهَةُ).....	95
2.2.3.2.10. Tahrîm (التَّحْرِيمُ).....	95
2.2.3.2.11. Kerâhet (الْكَرَاهَةُ).....	95
2.2.3.2.12. Tenzîh (التَّنْزِيْهُ).....	95
2.2.3.2.13. Tesviye (التَّسْوِيَةُ).....	95
2.2.3.2.14. Beyânu'l-Âkıbet (بَيَانُ الْعَاقِبَةِ).....	96
2.2.3.2.15. Ye's (الْيَأْسُ).....	96
2.2.3.2.16. İhâne (الْإِهَانَةُ).....	96

2.2.3.2.17. Devâm (الدوام).....	96
<b>2.3. İSTİFHÂM .....</b>	<b>96</b>
2.3.1. TANIMI.....	97
2.3.2. SARF VE NAHİV AÇISINDAN İSTİFHÂM .....	99
2.3.2.1. İsim Olan Edatlar .....	101
2.3.2.1.1. أَيْنَ.....	101
2.3.2.1.2. مَا.....	101
2.3.2.1.3. كَيْفَ.....	101
2.3.2.1.4. مِنْ.....	102
2.3.2.1.5. أَيْ.....	102
2.3.2.1.6. كَمْ.....	103
2.3.2.1.7. أَيْ.....	103
2.3.2.1.8. مَتَى.....	104
2.3.2.1.9. أَيْ.....	104
2.3.2.2. Harf Olan Edatlar .....	106
2.3.2.2.1. Hemze (أ).....	106
2.3.2.2.2. Hel (هل) .....	110
2.3.2.2.3. İstifhâm Edatlarından Hel ve Hemze'nin Karşılaştırılması .....	118
2.3.3. ANLAMLARI.....	121
2.3.3.1. Hakîkî Anlamı .....	121
2.3.3.2. Mecâzî Anlamları.....	121
2.3.3.2.1. Takrîr (التكرير).....	125
2.3.3.2.2. İnkâr (الإنكار) .....	129
2.3.3.2.3. Taaccüb (التعجب).....	136
2.3.3.2.4. Vaîd ve Tahvîf (الوعدُ والتخويف) .....	137
2.3.3.2.5. Emir (الأمر).....	138
2.3.3.2.6. Nehiy (النهي).....	138
2.3.3.2.7. Tehekküm (التهكم).....	139
2.3.3.2.8. İstib'âd (الاستبعاد) .....	140
2.3.3.2.9. Tehvîl (التحويل).....	140
2.3.3.2.10. İtâb (العتاب).....	141
2.3.3.2.11. Tenbîh (التنبيه على ضلال المخاطب).....	141
2.3.3.2.12. Temennî (التمني).....	142
2.3.3.2.13. İstibtâ (الاستبطاء).....	142
2.3.3.2.14. Ta'zîm (التعظيم).....	142
2.3.3.2.15. Nefy (النفي).....	143
2.3.3.2.16. Teşvik (التشويق).....	143
2.3.3.2.17. Teksîr (التكثير).....	144
2.3.3.2.18. Tesviye (التسوية).....	144
2.3.3.2.19. İsbât (الإثبات).....	145
2.3.3.2.20. İhbâr (الإخبار).....	145
2.3.3.2.21. İstirşâd (الاسترشاد).....	145
2.3.3.2.22. İftihâr (الافتخار).....	146
2.3.3.2.23. İktifâ (الإكتفاء).....	146
2.3.3.2.24. İyas (الإياس).....	146
2.3.3.2.25. İnâs (الإيناس).....	146
2.3.3.2.26. Tekîd (التأكيد).....	147
2.3.3.2.27. Tebkît (التبكيث).....	147
2.3.3.2.28. Tecâhül (التجاهل).....	148
2.3.3.2.29. Tahzîr (التحذير).....	148
2.3.3.2.30. Arz ve Tahdîd (العرض والتخصيص).....	148
2.3.3.2.31. Tahkîr (التحقير).....	149
2.3.3.2.32. Tezkîr (التذكير).....	149
2.3.3.2.33. Tergîb (الترغيب).....	149
2.3.3.2.34. Teshîl ve Tahfîf (التسهيل).....	150
2.3.3.2.35. Tefeccü' (التفجع).....	150
2.3.3.2.36. Tefhîm (التفخيم).....	150
2.3.3.2.37. Tehdîd (التهديد).....	150
2.3.3.2.38. Tevbîh (التوبيخ).....	151
2.3.3.2.39. Dua (الدعاء).....	151
2.3.3.3. İstifhâmın Mecâzî Anlamları İle İlgili Genel Değerlendirme .....	152
2.3.3.4. İstifhâm Üslup Örnekleri .....	153
<b>2.4. TEMENNÎ .....</b>	<b>166</b>

2.4.1. TANIMI .....	166
2.4.2. SARF VE NAHİV AÇISINDAN TEMENNÎ .....	167
2.4.3. ANLAMLARI.....	168
2.4.3.1. Hakikî Anlamı .....	169
2.4.3.2. Mecâzî Anlamları .....	169
2.4.3.2.1. Tereccî ( التَّرَجِّي ) .....	169
2.4.3.2.2. Teneddum ( التَّندِم ).....	169
<b>2.5. NİDÂ .....</b>	<b>169</b>
2.5.1. TANIMI.....	170
2.5.2. SARF VE NAHİV AÇISINDAN NİDÂ.....	170
2.5.3. ANLAMLARI.....	170
2.5.3.1. Hakikî Anlamı.....	171
2.5.3.2. Mecâzî Anlamları.....	171
2.5.3.2.1. Zecr ( الزجر ) .....	172
2.5.3.2.2. Tahassur-Teveccu' ( التَّحَسُّرُ / التَّوَجُّعُ ).....	173
2.5.3.2.3. İgrâ ( الإغراء ) .....	173
2.5.3.2.4. Nudbe ( النُّدْبَةُ ).....	173
2.5.3.2.5. Taaccüb ( التَّعَجُّبُ ).....	174
2.5.3.2.6. Tedaccür-Tedelluh ( التَّدَاخُرُ / التَّدَلُّهُ ).....	174
2.5.3.2.7. İhtisâs ( الإختصاصُ ).....	174
2.5.3.2.8. İstigâse ( الاستغَاثَةُ ).....	175
2.5.3.2.9. Tahkîr ( التَّحْقِيرُ ).....	175
2.5.3.2.10. Tehabbub ( التَّحَبُّبُ ).....	175
<b>SONUÇ .....</b>	<b>176</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>179</b>

## ÖNSÖZ

Talebî inşâ, belâğatin üç ana ilminden biri olan meânînin önemli ve hacimli bir konusudur. Zira, nevilere olan emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nidâ üslupları Arapça edebî metinlerde hem hakîkî hem de mecâzî anlamları ile yoğun olarak kullanılmıştır. Ayrıca bir üst kategorisi olan inşâ ile mukâbili haber'den oluşan tasnîf -hemen hemen bütün dünya dillerini kapsayıcı evrensel bir kategori özelliği taşıması sebebiyle- yalnızca dilbilim ve belâgat değil, felsefe gibi bir çok insan bilimi açısından da önemli sonuçlar doğurmaktadır.

Talebî inşâ üslupları, özellikle istifhâm, emir ve nehiy, özelde Arap dilinin, genelde bütün dillerin kullanımında ayrı ayrı, hatırı sayılı önemi haizdirler. Talebî inşâ üsluplarından istifhâm, yani soru üslûbu, yazı veya konuşma dilinin olmazsa olmazlarından biridir. Onu, çoğu kez farkında bile olmadan genellikle de mecâzî anlamlarında kullanırız. Arap edebiyatının önemli kaynaklarından Kur'an-ı Kerim'de ve Arap şiirinde bu üslûbun en çarpıcı ve mükemmel örneklerine sık sık rastlanır. Diğer taraftan emir ve nehiy, yalnızca belâgat ve dilbilimi değil; belki onlardan önce fıkıh usulü gibi metinden kurallar çıkarsamaya çalışan İslam bilimlerini de alâkadar eden iki mühim üsluptur. Temennî ve nidâ ise söz konusu üç üslup kadar olmasa da Arap şiir ve nesrinde oldukça sık rastlanan kullanımlardır.

Dildeki bütün formlar -bazı tartışmaları barındırmakla beraber- belli bir işlev için vardır. Örneğin istifhâm bir şeyi öğrenmeyi; nehiy bir fiilin yapılmamasını; emir ise bir eylemin yapılmasını talep etme amacıyla icat edilmiştir. Ancak belâgat ilminin de ekseriyetle ilgi alanına girdiği gibi, bu formlar konumlandırıldıkları asıl amaçları dışında belâğat bir amaçla kullanılabilir. Bunda tabii ki bir yanlışlık ve hata yoktur. Burada belâğat ilminin keşfetmeye çalıştığı incelikler hazinesi bulunmaktadır. Hatta mübâlağa sayılmazsa, her amaç ve anlam için resmî bir form tahsis edilmesi, edebî sanatların varlık sebebidir diyebiliriz. Bir amaç ya da mana için bir form tespit edeceksiniz sonra da bunu ihlâl ederek aynı formu başka bir amaç ya da mana için istihdam edeceksiniz. Bunda dilin kuru, teknik bir vasıta olarak kalmayarak, aşkın duygu ve düşünceleri ifade edebilecek canlı bir varlık olmasına tanık olacağız.

Zannedildiğinden daha karmaşık olan bu gibi yansımalarla çokça rastlarız. Örneğin temennî anlamı için لَيْتَ gibi bir edat varken, bazen emir sigası ile, bazen nehiy sigası

ile, bazen de istifhâm sigası ile ifade etme ihtiyacı hissediyoruz. Kimi zaman da istifhâm sigası kullanarak emir anlamı aktarmak için istifhâm formu kullanılabilir.

Dilsel yapı, form veya sigaların birbirlerinden anlam alışverişinde bulunduğu bu tür uygulamalarda elbette bir zafiyet değil, anlatım gücünün artması söz konusudur.

Talebî inşânın bir üst kategorisi olan inşâ konusu bir bütün olarak ele alınabilirdi. Ancak akitler, medh ve zemm üslupları gibi gayr-ı talebî inşâ çeşitleri belâğat hârici kabul edilen meseleler oldukları için konuya dâhil edilmemiştir. Yine de söze ait haber-inşâ tasnifinin önemine binâen ilk bölümde inşâ hakkında olabildiğince bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Gerçekte, talebî inşâ nevelerinin her biri farklı bilimsel açılardan ele alınabilecek özelliklere sahiptir. Örneğin telaffuz açısından; yani bu tür sözleri seslendirme ameliyesinin, anlamları üzerindeki etkileri ya da dil felsefesi veya dil psikolojisi açısından araştırılması gibi. Ancak bunların bir kısmı böyle bir tez çerçevesinde ele alınamayacak ölçüde hacimli, belki uygulamalı, deneysel bir takım araştırmalara ihtiyaç duyacak temalar iken; diğer kısmı ise dilbilim ve belâğat sınırları dışına çıkmaktadır. Dolayısıyla iş bu araştırma, talebî inşâ üsluplarının anlamlarını, yazılı metinlerle sınırlı olarak incelemeyi amaç edinmiştir.

Arap dili ve belâğatı çalışmaları da genel dilbilim çerçevesi içinde olmakla birlikte; belâğat ve meânî ilimlerinin konuya, batı menşeli modern dilbilimden farklı terminoloji ve metotlarla bakması sebebiyle ayrı başlıklar altında izah edilmiştir. Ancak birinci bölümün sonunda her iki disiplinin haber-inşâ tasnifi penceresinden yaptıkları tespitler incelenerek mukayeseli bir değerlendirme çabası ortaya konmuştur.

Sözün haber-inşâ şeklinde tasnifi meselesi de bizce, aslında müstakil bir araştırma konusu olabilecek kabiliyettir. Başta tereddüt etmekle birlikte, inşâyı dolayısıyla inşâ-haber ayrımını daha açık-seçik kavrayabilmek için bu bilgileri değerlendirmek gerektiği düşünülerek modern dilbilim ve dil felsefesi kapsamında yer alan, konuyla yakından ilgili söz edimleri kuramı ve temsilcileri, kısıtlı kaynak ölçüsünde ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında, çeşitli resmî ve özel kütüphanelerin alanla ilgili kitapları tarandığı gibi, Riyâd'da bulunan Kral Fahd İslamî İlimler Araştırma ve Dokümantasyon Merkezi ile irtibat kurularak kaynakça zenginleştirilmeye çalışılmıştır.

Gerek Türkiye içinde, gerekse Arap dünyasında imkânlar ölçüsünde yapılan araştırma sonunda, konu ile birinci dereceden ilgili ve paralellik arzeden bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Konunun seçilmesi ile birlikte, yapısı itibariyle birçok bilimle irtibatı bulunduğundan, istifade edilen kaynakların listesi de bu çeşitlilikle paralellik arz etmiştir. Talebî inşâ bir çok edat, sîga ve kalıbı içermesi sebebiyle sarfı; bu üslupların cümle kuruluş özellikleri bakımından nahvi ilgilendirdiğinden bu ilimlere ait kaynaklar taranmıştır. Bir üst kategorisi olan inşânın mukâbili haberle oluşturduğu ayrımın, yalnızca Arap diline münhasır olmaması, bütün dilleri kapsayıcı özelliği bulunması sebebiyle de genel dilbilim ve dil felsefesinin konu ile ilgili kaynakları taranmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan, araştırmanın nüvesini teşkil eden “Talebî inşâ üslupları istifhâm, emir, nehiy, nidâ ve temennînin hakîkî ve mecâzî anlamları”nı tespit ve teşhis maksadıyla başta müstakil belâğat ve meânî eserleri olmak üzere, bu tür bilgileri sistemli ya da dağınık halde barındıran ‘*ulûmu’l- $\text{Kur} \text{’ân}$*  kitapları, tefsirler, şiir ve şairler üzerine telif edilmiş eserler, klasik ve modern dilbilim ve anlambilim kitapları imkanlar ölçüsünde taranmıştır. Zaman zaman Türkçe anlama ve ifade etme sâikiyle Türkçe dil ve gramer kitaplarına da başvurulmuştur.

Çalışmada kullanılan kaynaklarla ilgili olarak şunları belirtmek istiyoruz: Birinci derecede istifade edilen kaynaklar bölümlere göre farklılık arz etmektedir. Şöyle ki, giriş’te genel dilbilim -örneğin Doğan Aksan’ın Dilbilim ve Anlambilim kitapları- ve belâğat eserleri önemli rol oynarken; söz ve çeşitleri’nin incelendiği birinci bölümde ve talebî inşâ üsluplarına ait hakîkî ve mecâzî anlamların tespit edildiği yerlerde, başta es-Sekkâkî’nin *el-Miftâh*’ı, el- $\text{Kazvînî}$ ’nin *et-Telhîş* ve *el-İdâh*’ı, et-Teftâzânî’nin *el-Muṭavvel* ve *Muḥtaşaru’l-me’ânî*’si olmak üzere yine klasik belâğat kitapları en çok istifade edilen eserler olmuştur. Mecâzî anlamların ortaya konmasında diğer önemli kaynak grubu olan ‘*ulûmu’l- $\text{Kur} \text{’ân}$*  kitaplarından, özellikle es-Suyûtî’nin *el-İtkân fî ‘ulûmi’l- $\text{Kur} \text{’ân}$* ’ı ile ez-Zerkeşî’nin *el-Burhân fî ‘ulûmi’l- $\text{Kur} \text{’ân}$* ’ı en çok başvurulan ve yol gösterici eserler olmuştur. Söz konusu iki eser özellikle istifhâmın mecâzî anlamları noktasında diğerlerinin ele almadığı maddeleri tamamlayıcı rol oynamışlardır. Batı menşeli modern dilbilimde haber-inşâ (*constative - performative*) kategorilerinin ele alınışı ve bu tasnifin etki ve sonuçları ise ağırlıklı olarak *söz edimleri* kuramının mümessilleri John L. Austin ve John Searle’ün eserlerinden aktarılmaya çalışılmıştır.

Tez, bir Giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş'te talebî inşâ konusunun zeminini teşkil eden dilbilim-anlambilim ve belâğat-meânî ilimlerinin tarihçeleri ve temel bilgiler ana çizgileriyle ortaya konmaya çalışılmıştır.

Birinci Bölüm'de, söz (kelâm) ve çeşitleri ele alınarak haber ve inşânın tanım ve çeşitlerinden bahsedilmiştir. Ayrıca üçüncü başlık altında haber-inşâ ayrımının Arap dili ve belâğatında ve batı menşeli dilbilim, anlambilim ve dil felsefesindeki önemi, etkileri ve bunun bir sonucu sayılabilecek söz edimleri kuramı incelenmiş, her iki cepheden yapılan değerlendirmelerin bir mukayesesi yapılmıştır.

İkinci ve son bölümde ise, asıl konumuz olan talebî inşâ çeşitleri emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nidâ sırasıyla ele alınırken, tanımları, sarf-nahiv açısından yani yapısal özellikleri verilmiş ardından hakîkî ve mecâzî anlamları maddelenerek örneklendirilmiştir. Böylece söz konusu beş üslubun incelenmesinde ana hatlarıyla bir şablon uygulanmıştır.

Çalışmanın hazırlanması sürecinde, bizlere yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. Tacettin Uzun Bey'e; hocam Prof. Dr. İsmail Hakkı Sezer Bey'e ve tezin bilgisayar ortamına aktarılmasını sağlayan Dr. M. Ali Şimşek Bey'e teşekkür ederim.

Konya, Temmuz 2006

**Mustafa KAYAPINAR**

## KISALTMALAR

a.e.	: aynı eser	krş.	: karşılaştırınız
a.g.e.	: adı geçen eser	m.	: milâdî
a.g.y.	: adı geçen yer	md.	: madde
a.mlf.	: aynı müellif	neşr.	: neşreden
Arp.	: Arapça	ö.	: ölüm
a.s.	: Aleyhisselâm	örn.	: örneğin
b.	: İbn, bin	s.	: sayfa
bkz.	: bakınız	ss.	: sayfaları arası
bsy.	: basım yeri yok	S.	: sayı
C.	: cilt	thk.	: tahkik eden
çev.	: çeviren, mütercim	Tr.	: Türkçe
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi	trs.	: tarihsiz
h.	: hicrî	vb.	: ve benzeri ve bunun gibi
haz.	: hazırlayan	vd.	: ve devamı ve diğerleri
h.ö.	: hicretten önce	vs.	: vesaire
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi	Yay.	: Yayınları
İng.	: İngilizce	yy.	: yüzyıl
M.Ö.	: Milattan Önce		

## TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

Transkripsiyon işâretleri: (ء: ʾ), (ب: b), (ت: t), (ث: ṯ), (ج: c), (ح: ḥ), (خ: ḫ), (د: d), (ذ: ḏ), (ر: r), (ز: z), (س: s), (ش: š), (ص: ṣ), (ض: ḍ), (ط: ṭ), (ظ: ṣ), (ع: ʿ), (غ: ğ), (ف: f), (ق: q), (ك: k), (ل: l), (م: m), (ن: n), (ه: h), (و: v), (ي: y), (آ: â), (ؤ: û), (إ: î), (أ: a, e), (أ: u), (إ: i)

## GİRİŞ

Dil, sözlü ve yazılı olarak iletişimde kullandığımız, doğduğumuzda hazır bularak edinmeye başladığımız, insana özgü, çok güçlü, büyülü bir sistemdir; düşünme ve düşünüleni aktarma düzeneğidir<sup>1</sup>. Önemini, kıymetini anlayabilmek için bir an insanın konuşma kabiliyetinden mahrum olduğunu, yazı diye bir şeyin bulunmadığını farz etmek bile yeterlidir.

Dil, bir anda düşünemeyeceğimiz kadar çok yönlü, değişik açılardan bakınca başka başka nitelikleri beliren, kimi sırlarını bugün de çözemediğimiz büyülü bir varlıktır. O gerek insan, gerek toplum, gerekse insan ve toplumdan ayrı düşünülemeyecek olan bilim, sanat, teknik gibi bütün alanlarla ilgili bulunan, aynı zamanda onları oluşturan bir kurumdur<sup>2</sup>.

Dil, düşünceyi yalnızca aktaran, ileten değil, aynı zamanda onu oluşturan, biçimlendiren bir sistemdir<sup>3</sup>. İnsan zihni onun mantığı içerisinde şekillenirken, kendisi de bilerek veya bilmeyerek onda değişiklikler yapar, onu değiştirir. İkisi arasında geri beslemeli (feedback) böyle bir ilişki hep sürmektedir. Zaten dil, bitmiş bir iş, nihaî bir form değildir<sup>4</sup>. Her ne kadar temel omurga değişirse de insanlığın, zihinsel dolayısıyla kültürel, sosyal değişimine paralel olarak değişerek yenilenir.

Dil ve düşünce arasındaki bu yakın ilişki, tarih boyunca birçok düşünür, bilgin ve sanatçının ilgisini çekmiş ve “yumurta-tavuk” paradoksuna benzer bitmek bilmeyen tartışmaların konusu olmuştur.

Düşüncesiz dilin veya dilsiz düşüncenin mümkün olup olmadığı; dilin mi yoksa düşüncenin mi önce geldiği; hangisinin diğerini belirlediği gibi problematikler dil üzerine düşünme külliyatına ait hatırı sayılır semereler ortaya çıkarmıştır.

Dilin en ilgi çekici özelliklerinden biri sınırlı kaynaklardan sınırsız kullanımlar oluşturmasıdır. Dünyada konuşulan bütün dillerdeki toplam elli kadar değişik ses içinden her dil, kendine özgü seslerden bir sistem oluşturmakta, bu seslerle milyonlarca

---

<sup>1</sup> Doğan Aksan, *Anlambilim (Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi)*, Engin Yayınevi, Ankara, 1998, s. 13.

<sup>2</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yay., Ankara, 1995, I, 11.

<sup>3</sup> Aksan, *Anlambilim*, s. 15.

<sup>4</sup> Aynı yer.

kelime türetilebilmekte, belli sayıdaki ekler, hüküm ve sözdizimi kurallarıyla sayısız yeni yapılar elde edilebilmektedir<sup>5</sup>.

İnsan açısından bakınca, insanın dünyadaki yerini ve değerini belirleyen odur. Konuşma yeteneği, dolayısıyla dil, insanı insan yapan niteliklerin başında gelir. Onun duygularını, düşüncelerini, isteklerini bütün incelikleriyle açığa vurmasına, hayatını sürdürebilmesine imkân sağlar<sup>6</sup>.

İnsanı diğer yaratılmışlardan ayıran, insan yapan niteliklerden biri de onun sanat yönüdür. Söze dayanan bütün sanatların hammaddesi ve ürünü de dildir.

Haberleşme, iletişim açısından ise dünyadaki çeşitli iletişim sistemlerinin en gelişmiş, en mükemmeli olarak karşımıza yine insan dili çıkar.

Toplum açısından, dil, yine en başta bahsedilmesi gereken bir müessesedir. Dil olmadan insanların birlikte yaşamaları, anlaşabilmeleri, dolayısıyla bir toplumu oluşturmaları söz konusu olamayacağından, dil bu açıdan da önemlidir; bir topluluğu topluma dönüştürür.

Bir toplumu millet yapan bağların en güçlüsü, dildir. Fertleri milletine, vatanına, geçmişine sıkı sıkıya bağlar; nesilden nesile aktarılarak gelen dil, ferdi geçmişle gelecek arasındaki zincirin bir halkası durumuna getirir.

Bir toplumun pek çok özellikleri, yaşayışı, gelenekleri, dünya görüşü, hayat felsefesi, inançları, bilim, teknik ve sanata katkıları o toplumun diline yansır; o toplumun dilinden izlenebilir.

Kısaca söylenecek olursa dil, aynı zamanda her yönüyle bir milletin kültürünün de aynasıdır; insanın ve medeniyetin en önemli alâmeti ve vasıtası dildir.

Dillerin kendilerine özgü kaideleri, eğilimleri, meseleleri olduğu gibi, bütün dilleri kapsayan ortak kaideler, eğilimler ve meseleler de vardır. İşte, dil dediğimiz bu çok yönlü, büyümlü varlığı inceleyen, bilhassa onun başlıca meselelerine eğilen bilime dilbilim adı verilir<sup>7</sup>.

Yüzeysel bir bakış açısıyla, belâgat da genel dilbilim kapsamında görülebilir. Ancak batı ve İslam medeniyetlerinin varlık tasavvurları kökten değişiklik

---

<sup>5</sup> D.A. Cruse, *Lexical Semantics*, Cambridge-Sydney, 1986, s. 76 (Aksan, *Anlambilim*, s. 14'den naklen.).

<sup>6</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 11.

<sup>7</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 11-13.

gösterdiğinden dile bakış ve yaklaşımları da değişmektedir. Bunun tabii sonucu olarak dil çalışmaları esnasında geçirdikleri evreler, metot ve terminolojiler de büyük ölçüde farklılık gösterir.

Bu sebeple, dille ilgili çalışmalar, batı menşeli dilbilim ve belâğat şeklinde iki ayrı başlık altında ele alınacaktır.

## 0.1. DİLBİLİM ÇALIŞMALARI

Dilbilim kısaca, “dili inceleyen bilim, dilin bilimi” şeklinde tanımlanabilir. Dil nasıl, insanın fizik, düşünce ve ruh yapısıyla ve çeşitli eylemleriyle irtibatlı ise, dilbilim de bütün bu eylemleri kendisine konu olarak alan öteki bilim dallarıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Konuları da felsefe, psikoloji, sosyoloji, insanbilimle ilgili ve kimi zaman ortak olan dilbilim, ayrıca etnoloji, coğrafya, matematik gibi çeşitli araştırma alanları içine giren çok çeşitli meselelere eğilmek durumundadır<sup>8</sup>. Şahsî dilin, sanatçıların dilinin incelenmesine yönelen anlatıbilimden (stilistik) lisan öğrenimine kadar pek çok alana yayılır. Son yıllarda başlı başına bir araştırma alanı durumuna gelen sibernetikle<sup>9</sup> ve genel olarak iletişim konularıyla da yakın ilgisi bulunmaktadır<sup>10</sup>.

Yüzyılımızın, özellikle ikinci yarısına doğru dilbilim dallanmış, budaklanmış; yeni akımlar, yeni buluşlar, yeni inceleme alanlarıyla büyük bir aşama geçirerek bilimler arasında mümtaz bir yer kazanmıştır. Dilbilgisi ve filoloji araştırmalarıyla geçirilen yüzyıllar sonunda, insanın iç ve dış dünyasıyla ilgili, çok çeşitli meseleleri içine alan, dil denen müessese, büyük bir önem kazanmış; insanın edindiği bütün bilgileri, her alanda ortaya koyduğu eserleri, hatıraları kapsayan ve birçok bilimi çerçeveleyen bir varlık olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle XX. yüzyılın ortalarında birdenbire gelişen, önem kazanan anlambilimi, birçok bilimin temeli sayanlar bile görülmüştür<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Bugünkü dilbilim dalları, bu alandaki çeşitli çalışma ve akımlar konusunda bkz. B. Malmberg, *Les nouvelles tendances de la linguistique*, Paris, 1967; H. Glinz, *Sprachwissenschaft heute. Aufgaben und Möglichkeiten*, 2. basımı Stuttgart, 1970; M. Berwisch, *Modern Linguistics*, The Hague-Paris, 1971; M. Ivic, *Wege der Sprachwissenschaft*, München, 1971; G. Helbig, *Geschichte der neueren Sprachwissenschaft*, München, 1971.

Dilbilimin doğal bilimlerle olan ilişkisi için bkz. Roman Jakobson, *Linguistics and Adjacent Sciences*, II: Natural Sciences: X. Congres International des Linguistes, 1967, 10; *Current Trends in Linguistics*, 12. cilt (2. bölüm: Linguistics and the Verbal Act; 3. bölüm: Anthropology and Sociology), The Hague, 1974; R. Bartsch-Th. Vennemann, *Linguistics and Neighboring Disciplines*, Amsterdam, 1975; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 14.

<sup>9</sup> Canlılarda ve makinelerde çeşitli hareketleri frenleyen, ayarlayan bir iletişim düzeninin bulunduğunu varsayan yeni bir bilin dalı, 1948’de yayımlanan *Cybernetics* adlı kitabıyla matematikçi N. Wiener’in başlattığı sibernetik çalışmaları, psikoloji alanına da etkide bulunmuştur. Bir iletişim sistemi olması dolayısıyla dil de bu alanın çerçevesi içindedir. Aynı zamanda bilgilerimizin değerini ve sınırlarını ölçmeye yönelen bilgi iletim kuramı ile de konu bakımından ortaklığı vardır. Sibernetik üzerinde daha fazla bilgi almak için bkz. Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1967, s. 166-171; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 14.

<sup>10</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 14.

<sup>11</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 14, 15.

Araştırma alanları arasındaki sıkı ilişkiler ve gelişmeler dolayısıyla dilbilim günümüzde başka başka alanların uzmanlarının tek tek ya da müşterek çalışmalarla konularına eğildikleri çok geniş çerçeveli bir bilim durumuna girmiştir. Filozof, psikolog, sosyolog, mantıkçı, matematikçi, fizikçi gibi araştırmacılar, hatta hekimler dilbilimin meselelerini kimi zaman ayrı ayrı, kimi zaman da işbirliğiyle derinliğine incelemektedirler<sup>12</sup>.

Dilbilimin geçirdiği evreleri genel hatlarıyla görmek için kısa bir tarihçesini verelim.

### **Dilbilimin Kısa Tarihçesi**

Hiç şüphesiz, düşünme, düşündüğünü uygulama, yenilikler ortaya koyma bakımından dünyadaki bütün yaratıklardan değişik nitelikler, yetenekler taşıyan varlık insanoğludur. Toplum halinde yaşayan insan, mutlaka çok eskiden beri dil adını verdiğimiz müessese üzerine de düşünmüş, zihin yormuştur<sup>13</sup>.

Dili ele alan çalışmaların bilinen en eskileri Eski Hint'e, Eski Yunan'a kadar uzanır. Dil konusuna ve dilin işlenmesine yönelmede başlıca etken, dindir. Dinî metinlere gösterilen ihtimâmın dil çalışmalarını kamçılacağı rahatlıkla söylenebilir. Bir dinî metnin yanlış okunması, yanlış değerlendirilmesi hiçbir dinde hoş karşılanan, tasvip edilen bir şey değildir. Kutsal kitapların, dinî metinlerin kuşaktan kuşağa doğru aktarılabilmesi için çaba harcanmaya başlanmış, bir takım yazma ve okuma kaidelerinin konmasına çalışılırken de dilbilgisi kavramları belirmiş, bunlar üzerinde durmak gerekmiştir.

Eski Hint'te, Hint edebî dilinin en eski ürünleri olan ve İ.Ö. X. yüzyıldan önceye ait olması gerektiği kabul edilen dinî bilgi derlemeleri Veda'ların yanlış saptanmasından, hatalı okunmasından ve zamanın aşınmasına uğramasından kaçınmak için çaba sarf edilmiştir.

İ.Ö. V. yüzyılda, ünlü Hint dil bilgini Panini, Sanskritle ilgili 4000 kadar kuralı ve kelime hazinesine ait yazıları bir araya getiren bir dilbilgisi kitabı bırakmıştır<sup>14</sup>. İ.Ö. IV. yüzyılda yaşamış bulunan ve *Nirukta* adlı ünlü bir kitap yazmış olan Yaska ise kökenbilgisi konusu üzerinde durmuş, kelimelerle nesnelere arasında ses açısından ilişki

---

<sup>12</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 14, 15.

<sup>13</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 16.

<sup>14</sup> L. Bloomfield, bu eseri, insan zekâsının en büyük eserlerinden biri olarak kabul eder. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 16.

bulunup bulunmadığı meselesini de incelemiştir. Bu iki bilgiden çok daha önce eski Hint'te birçok kimsenin çalıştığı, köklü bir dilbilgisi geleneğinin yerleştiği, hatta kuzeyde ve güneyde olmak üzere iki dilbilgisi okulunun var olduğu anlaşılmaktadır<sup>15</sup>. Hint gramercilerinin tespit ettikleri hükümler ve icat ettikleri bazı ıstılahlar bugün bile önem taşımakta, yer yer kullanılmaktadır.

Eski Yunan'da, İ.Ö. VI. yüzyıldan itibaren dilbilgisi, dilbilim ve bugünkü dil felsefesinin çerçevesi içinde gördüğümüz konular incelemeler ve tartışmalarla aydınlatılmaya çalışılmıştır. Çok uzun süre tartışılan konuların başında sayabileceğimiz dilin doğuştan ya da tabii mi, yoksa insanlar tarafından yapma sunî mi olduğu meselesidir. Eski Hint'te Yaska'nın da ele aldığı<sup>16</sup> bu mesele, dünyadaki nesnelere bunların anlatımına yarayan kelimeler arasında bir ilişki olup olmadığı sorusuna gelip dayanıyor, dil denen şeyin özünün, varlığının açıklanmasına yöneliyordu<sup>17</sup>. Eski Yunanda Platon *Kratylos ya da Adların Doğruluğu* üzerine adlı eserinde aynı meseleyi, konuştuğu üç kişinin ağzından tartışmıştır. Dil ve gerçek, daha doğrusu, dilin kaynağı, doğuşu konusuna böylece değinen Platon aynı zamanda dil felsefesinin önemli sorunlarından birini ele almış, bu anlamda ilk müstakil eserini vermiş oluyordu<sup>18</sup>.

Eski Hint'teki dilbilgisi çalışmalarından sonra ve onlardan bağımsız olan eski Yunan'da dilbilgisi kavramlarının belirmesi, bir takım kaidelerin ortaya çıkarılması, daha ziyade, ünlü düşünür Aristo çağında olmuştur. Aristo birçok dil konusunu ele almıştır.

Eski Yunan'da, dilin düşünceyle ilgili yönleri ve meseleleri üzerindeki çalışmalar Aristo'dan sonra da sürdürülmüştür. Kelimelerle nesnelere arasındaki ilişki konusunda çok uzun süren tartışmalar, dilbilimde birbirine zıt iki görüş halinde belirmekte, bu iki ayrı görüşün temsilcileri analogistler ve anomalistler adıyla anılmaktadır. Analogistler dilin, tabii, esasen kurallı ve mantığa dayanan bir varlık olduğuna inanıyorlar; anomalistler bunu reddediyor, dil yapısının kuralsızlığı prensibini benimsiyorlardı<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Öteki bilginler ve Sanskrit üzerindeki çalışmalar için bkz. İtil, Abidin, *Sanskrit Kılavuzu*, Ankara, 1963, s. 1-21; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 17.

<sup>16</sup> Bu konuda bkz. R. Hulusi Özdem, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, Ankara, 1944, s. 10; Nevin Selen, "Nesnelerle, onlara verilen isimler arasında, o nesnenin özelliğine uygun bir ses uyumu var mıdır?", *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi XXV* (1967), Nr. 3-4, s. 115-120; Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 21-22, "Anlambilimine Giriş-Anlam Değişmeleri I", *TDAY Belleten*, 1965 (ss. 167-181), s. 168, *Her Yönüyle Dil*, I, 17.

<sup>17</sup> Başkan, *a.g.e.*, s. 9 vd.; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 17.

<sup>18</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 17.

<sup>19</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 18.

Yunanlıların Mısırda, İskenderiye’de kurdukları İskenderiye okulu, İ.Ö. III. ve II. yüzyılda Yunan metinleri üzerine eğilmiş, bunun yanı sıra, dilbilgisi alanında önemli çalışmalar yapmıştır. Bu çevrede yetişen ve İ.Ö. II.-I. yüzyılda yaşayan Dionysios Thrax, batıdaki geleneksel dilbilgisi kitaplarının ilk örneği sayılan bir Grek dilbilgisi hazırlamıştı. *Tekhne Grammatike* adındaki bu kitap kendisinden önceki ve zamanındaki çalışmaların sonuçlarını bir araya getiren ve aşağı yukarı 400 yıllık çabaların mahsulü sayılabilecek bir derlemeydi. Daha sonraları İskenderiyeli Apollonios Dyskolos’un önemli bir sentaks kitabı meydana getirdiği görülmektedir.

Romalılarda dilbilgisi üzerindeki çalışmalar daha çok Yunanlıların tesirinde ve onların yaptıklarını tamamlayıcı niteliktedir. Romalı dilciler arasından özellikle Varro (İ.Ö. I. yüzyıl), *De Lingua Latina* adlı Latin dilbilgisiyle kayda değerdir. Varro, kitabında aynı zamanda kökenbilgisiyle (etimoloji) de uğraşmıştır.

Eskiçağ ile yeniçağ dilciliği arasında köprü sayılan kitaplar arasında Donatus’un (IV. yüzyıl) *Ars Grammatica*’sı ve VI. yüzyılda Bizans’ta Priscianus’un hazırladığı *Institutiones Rerum Grammaticarum* adlı kitap belirtilmelidir<sup>20</sup>.

Dilcilik, Doğu dünyasında da önemli ilerlemeler kaydetmiş ve seçkin temsilcilere sahip olmuştur. Hint dil bilginlerinin çabalarından başka Arap dilciler de önemli incelemeler ortaya koymuşlardır. Doğu dünyasında özellikle dilbilgisi, sesbilim, sözlükbilgisi ve metin açıklamaları konularında derin araştırmalara girişilmiştir; VIII. yüzyıldan önce de köklü bir dilbilgisi ve dilbilim geleneği bulunmaktadır. VIII. yüzyılda Basra Okulu’nun en önemli âlimi Sîbeveyhi<sup>21</sup> Arapçanın en geniş ve sağlam dilbilgisini yazmıştır<sup>22</sup>. *el-Kitâb* adlı bu meşhûr eser, bugün de değerini korumaktadır. Belağat ilminin kısa tarihçesinde, başlıca telif ve müellifleri daha tafsilatlı ele alınacaktır.

XI. yüzyılda Karahanlı Türkleri arasında yetişen Kaşgarlı Mahmut, bugünkü ölçülerimize göre de çok değerli bir Türkolog ve iyi bir sözcükbilimciydi. Onun *Divânu Lugati’t-Türk*’ü yalnızca zamanının Türkçesi üzerine bilgiler sunmakla kalmaz, aynı zamanda Karahanlı Lehçesi ve öteki Türk lehçelerinin söz malzemesini ve kaidelerini titizlikle tertip etmiş, onu örneklerle canlandırmıştır.

---

<sup>20</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 18, 19.

<sup>21</sup> Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Uşmân b. Qanber (ö. 757-796 m.), II. Asrın ikinci yarısında Basra dil mektebinin en mühim nahiv âlimi. Meşhur künyesi Ebû Bişr olup, bundan başka Ebu’l-Huseyn ve Ebû ‘Uşmân da rivayet edilir. İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 51.

<sup>22</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nihâd M. Çetin, “Sîbeveyhi”, *İA*, X, 1966, İstanbul, (ss. 578-585).

Ortaçağda batıdaki dilcilik çalışmalarına gelince, bir kilise dili olarak Latince'nin çok geniş çevrede ve geniş çapta öğrenilmesi sonucunda bu çağdaki dilciliğin, daha çok Latince okuma kitaplarına, dilbilgisi ve sözlüklerine ağırlık verdiğini görmekteyiz. Hazırlanan dilbilgisi kitapları arasında en etkili olanı Alexander de Villa-Dei'nin, 1199 tarihini taşıyan eseridir.

Yeniçağa yaklaşırken ünlü İtalyan şairi Dante Aligheri'nin yazdığı *De Vulgari Eloquentia* ("halkın belâğati üzerine") adlı eser, dilciliğin ufuklarını genişletmiştir. Dante, kitapta dille ilgili çeşitli konuları ele alıyor, dünyadaki mahlukat arasından yalnız, insanın konuşma yeteneğine sahip olduğuna temas ediyor, dilin ne olduğu sorusunu, çağının skolâstik düşünce çerçevesinde cevaplandırmaya çalışıyordu<sup>23</sup>.

Konuşan ilk insanın dudaklarından çıkan ilk sözlerin İbranca olduğunu söyleyen Dante böylece, sonradan birçok bilginin yaptığı gibi, dünyada en eski dilin İbranca olduğunu belirtmiş, dillerin çeşitliliği ve Avrupa dilleri üzerinde durmuştur<sup>24</sup>.

Ortaçağda yeni ülkelerin dolayısıyla yeni dillerin de tanınmaya başladığı görülmektedir. Yeni dillere olan ilgi ve bunların incelenmesi yeniçağda daha da artmış, kitap basım imkânlarının artması yeni dillerle ilgili sözlüklerin, çok dilli sözlüklerin ve dilbilgisi kitaplarının geniş ölçüde yayılmasını sağlamıştır. Bilim adamlarının yanı sıra seyyahlar, misyonerler dünyanın dört yanından malzemeler toplamışlar, bunlarla ilgili incelemeler, raporlar hazırlamışlardır.

XVII. yüzyılda dilbilgisi çalışmaları, sonraki yüzyıllarda da etkisini sürdüren ve yankısı duyulan önemli bir ilerleme sağlamıştır: Port Royal Dilbilgisi<sup>25</sup> Paris'teki Port Royal Okulu öğrencileri için hazırlanan ve hitabet sanatı kaidelerini, Fransızca'yla ilgili bir takım gözlemleri sunan bu kitap dil olaylarını ve dilbilgisi kavramlarını da açıklıyordu. Port Royal Dilbilgisinin ilgi çeken yönü, bütün dillerde müşterek olan mantık temellerini tespit etmeye çalışmasıydı. Bu çevredeki dilciler özellikle, dili mantıkla bağdaştırmaya, başka diller için de geçerli birtakım prensiplere ulaşmaya çabalamışlardır<sup>26</sup>.

Dilin düşünce yönü, düşünceyle, insan ruhu ve zihniyle alakası konusu, XVII. yüzyıldan başlayarak yeniden önem kazanmış, filozoflar ve dilciler bu alanda, kayda

---

<sup>23</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 19.

<sup>24</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 19, 20.

<sup>25</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 17.

<sup>26</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 20.

değer hükümler ortaya koymuşlardır. Bugün genel dilbilim çerçevesi içinde ele alınan konu bu dönemde yeniden kurcalanmıştır. XVII. yüzyılda İngiliz filozof Francis Bacon, XVIII. yüzyılda Alman filozofları Leibniz, Herder ve daha sonraları Wilhelm von Humboldt, bu konuları işleyenlerin başlıcalarıdır.

XVIII. yüzyılın başlarında, bir yandan dünyadaki dillerin sınıflandırılması ve incelenmesiyle uğraşan G. W. Leibniz, bir yandan da dilin düşünceyle ilişkisi konusuna eğilmiştir. Leibniz dilin nitelikleri, doğuşu üzerinde durmuş, dili insan zihninin aynası addetmiştir. Bilgin, dil unsurlarının anlam açısından doğru tahlilinin, zihnin işleyişini en iyi aksettiren şey olduğunu ileri sürüyordu<sup>27</sup>.

Dil üzerindeki çalışmalar her dönemde olduğu gibi, yeniçağda da düşünce akımlarının etkisinde ve doğrultusunda yürütüldü. XVIII. yüzyılda J.G. Herder de dilin doğuşu, kaynağı üzerinde durdu. Yeni tanınan ülkelerin dillerinin incelenmesine önem verilen bu yüzyılda ünlü filozof Wilhelm von Humboldt'un Cava adasındaki Kavi dili üzerindeki geniş incelemesinin giriş bölümü, dil denen müessesenin birtakım önemli niteliklerinin ortaya konulmasına da imkân sağlamıştır<sup>28</sup>. Humboldt'un, bu çalışmasında dilin bir eser, yapılmış, bitmiş bir iş değil, sürekli bir eylem olduğunu ileri sürerek ispatladığı görülür. Aynı zamanda, her dilin ayrı bir içyapısı olduğunu, milletlerin dünya görüşlerinin en iyi biçimde, onların dilindeki kelimelerden izlenebileceğini ortaya koymuş, günümüze kadar gelen bir görüşün, bir akımın temellerini atmıştır.

XIX. yüzyıl, diller arasında, daha önceki yüzyıllarda ilgiyi çeken, farkına varılan yakınlıkların sağlam temellere oturtulduğu, karşılaştırmalı dilbilimin Franz Bopp tarafından, dilbilimin bir dalı olarak ortaya konulduğu çağdır. Daha önceleri Sasseti, Scaliger, Leibniz gibi araştırmacıların gün ışığına çıkardıkları benzerlik ve yakınlıklar, dünyada birtakım dil ailelerinin varlığını belli etmiştir. Hindistan'dan İzlanda'ya kadar uzanan çok geniş bir alanda konuşulan pek çok dilin bağlı olduğu Hint-Avrupa dil ailesi XVIII. yüzyıl sonlarında Hindistan'da Sanskrit'i inceleyen Jones, Rask, Bopp, Grimm, Schleicher gibi araştırmacıların çabalarıyla kesinleşmiştir. Türkçe'nin içinde bulunduğu Altay dilleri grubunun varlığı da bu yüzyılda belli olmuş, bu grupla Ural dilleri arasındaki yakınlıklar incelenmiştir<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 20.

<sup>28</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 21.

<sup>29</sup> Aynı yer.

XX. yüzyıl, dilcilikte önemli gelişmelerin görüldüğü, prensip sayılabilecek hükümlerin yerleştiği bir çağın başlangıcıdır. Bu gelişmelerin, yerleşen hükümlerin birçoğunu, ünlü İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'e borçluyuz. Dilin başlıca niteliklerine, o zamana kadar iyice anlaşılamamış çeşitli yanlarına, çeşitli meselelerine sağlam delillerle açıklık ve çözüm getiren Saussure'ün nazariyesi, aynı zamanda dilbilimin ne olduğunu belirleyerek hangi doğrultularda yürümesi gerektiğini gösterir. Bilginin, 1907-11 yılları arasında Cenevre Üniversitesi'nde verdiği derslerde olgunlaşarak sonradan, iki öğrencisi tarafından, *Cours de Linguistique Generale* adıyla yayımlanır (Paris, 1916)<sup>30</sup>.

Saussure ile yeni ufuklara, yeni doğrultulara ilerleyen dilbilim, günümüzde büyük önem kazanmış, dilcilik çok geniş alanlara yayılmış, kendi içinde birçok dallara ayrılmıştır.

Günümüz dilbiliminin yaygın akımı Yapısal Dilbilim'dir (*linguistique structurale, structural linguistics*). Bu akımın temelleri de Saussure'ün nazariyesinden faydalanılarak atılmıştır<sup>31</sup>.

XX. yüzyılda Saussure'ü izleyen ve onun nazariyesine katkılarda bulunan Cenevre Okulu bir yana bırakılacak olursa, Yapısal Dilbilim'in başlıca, aşağıdaki okullar çevresinde ve doğrultusunda çalışmalar yaptığı söylenebilir:

Bunlardan ilki, Prag Okulu'dur, 1926'da kurulmuştur. Kopenhag Okulu adı verilen ikinci bilim çevresi ise, daha çok *glossematik* terimiyle anlatılan ve dili bir matematik sisteme yaklaştıran görüşün, metodun yayıcısıdır<sup>32</sup>.

Kimi dilcilerin<sup>33</sup> Amerikan Dilbilimi'nin başlangıç dönemi saydıkları ve Boas, Sapir ve Bloomfield gibi dilcilerin yetiştiği dönemde yapısalcılığın Amerika'da etkin bir biçimde yaygınlaştığı görülür. Bu bilginler ve özellikle Bloomfield, Tasvirî (*descriptive*) Dilbilimin tutunmasını, yerleşmesini sağladılar.

Tasvirî Dilbilim, tarihî gelişmeleri bir tarafa bırakarak belli bir dilin belli bir süre içindeki çeşitli niteliklerini ortaya koymaya yönelen, bunu yaparken ilkeler koymaktan çok, dilin o günkü durumunu tespitte çalışan dilbilim metodu ve alanıdır.

---

<sup>30</sup> Berke Vardar, *Genel Dilbilim Dersleri I*, TDK Yay. 1976; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 22.

<sup>31</sup> Yapısal dilbilim konusunda geniş bilgi edinilebilecek önemli birkaç kaynak: Z. R. Harris, *Structural Linguistics*, Chicago, 1951; Başkan, *Lengüistik Metodu*, İstanbul, 1967; Süheyla Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, İstanbul, 1969; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 21.

<sup>32</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 22.

<sup>33</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 17

Bilinmeyen, tanınmayan dillerin, Kızılderili dillerinin incelenmesi yolu ile Tasvirî Dilbilimin temellerini atan Boas, öğrencisi Sapir ve Bloomfield'den sonra, XX. yüzyılın ikinci yarısında Amerika'da yeni bir dönemin başladığı, yeni bir okulun etkinleştiği görülmektedir.

1957'de yayımlanan *Syntactic Structures* adlı kitabıyla N. Chomsky dilde sözdizimine ağırlık vermiş, yapısalcılığın yeni bir doğrultusu olan Üretimsel Dilbilgisi'nin temellerini atmıştır. Bu tür dilbilgisi kullanıma ağırlık veriyor, bundan yararlanarak bir dildeki doğru cümle kuruluşlarını belirleme amacını güdüyordu. Bir başka tabirle, dil çalışmalarında dilin çekirdek cümleleri tespit ediliyor, bunlardan türetilen yeni cümle türlerinin, daha doğrusu, çeşitli dönüşümlerin elde edilmesine çalışılıyordu. Bu temel üzerinde yürütülen çalışmalar ve iletişimi, insan dilini bu açıdan tahlil eden incelemeler günümüzde Üretimsel-Dönüşümlü Dilbilim adıyla bütün dünyaya yayılmış, yerleşmeye başlamıştır<sup>34</sup>.

Şimdi de, çalışma için önem arzeden haber – inşâ ayırımının konum ve değerini daha da netleştirmek maksadıyla, dilbilimin dalları kısaca ele alınacaktır.

### 0.1.1. DİLBİLİMİN DALLARI

Gerek dilbilimle ilgili çeşitli kavramları açıklayan terimlerde, gerekse doğrudan doğruya dilbilim terimi üzerinde, bu konularla uğraşan çevrelerde tam bir anlaşma yoktur. Öyle ki, bugün kimi ülkelerde ve çevrelerde *linguistics* adı altında daha çok sesbilim konuları, dilin dış yönü üzerindeki çalışmalar ele alınmakta ve öğretim yapılmaktadır. Dilbilim aşağı yukarı her ülkede, hatta her üniversite kürsüsünde başkalarından az çok farklı bir biçimde, doğrultuda ele alınmaktadır. Bu yüzden dilbilimin dalları, sınıflandırılması da birbirinden az çok ayrılmaktadır<sup>35</sup>.

**Sesbilim** (*phonetics*), insan dilinin seslerinin nasıl meydana getirildiğini, ne gibi nitelikleri olduğunu, ses dalgalarıyla nasıl aktarılarak dinleyene nasıl ulaştırıldığını, dinleyenin bu sesleri alışını, kısacası dilin ve bildirişmenin, ses yönünü inceleyen bilimdir<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 22-23.

<sup>35</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 24-33.

<sup>36</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 25-28.

**Biçimbilgisi** (*morphologie, sarf*), dildeki kökler, ekler, bunların birleşme yolları, eklerin çeşitli görevleri, dilin türeme ve çekim özellikleri, biçimle ilgili değişik sorunları inceleyen bilimdir<sup>37</sup>.

Dizimbilgisi (sözdizimi, *syntax, nahiv*), sözcüklerin cümle içinde sıralanmaları, dillerin cümle yapılarının belirlenmeleri, özne, tümleç ve yüklem bir dildeki sıralanışı, adların sıfatlarla bir araya geliş biçimleri başlıca konularıdır.

Dildeki söz örgüsünün aydınlatılması aynı zamanda dili çevreleyen sınırların da büyük ölçüde çözülmesi olarak görülmektedir. Bu görüş ve metodun önem kazanması dolayısıyla bugün bütün dilbilim kitapları doğrudan doğruya sesbilim ve dizimbilim konularına öncelik vermekte, birçok dilbilgisi kitabı da yalnızca sesbilim ve dizimbilgisi konularından oluşmaktadır<sup>38</sup>.

**Sözcükbilim** (*lexicology*), dilin sözvarlığına, kelime hazinesine eğilen ve dildeki öğelerin özellikle sarf açısından niteliklerini, kökenlerini, tarihî gelişmelerini, kısacası, başlarından geçenleri inceleyen bilimdir.

Bazı dilciler, anlambilim ve adbilimi de içine kattıkları ve geniş bir çerçevesi olan büyük bir dilbilim dalı olduğunu düşünseler de son tahlilde sözcükbilim daha dar kapsamlı bir alandır<sup>39</sup>.

**Sözlükbilgisi** (*lexicography*), sözcükbilimle yakın irtibatı olan, ancak yalnızca sözlük hazırlama yolları, metotları ve tekniği konularını işleyen bir daldır<sup>40</sup>.

**Adbilim** (*onomastics*) ise, iki grupta toplanabilir:

Geniş Adbilim: Kelime-kavram ilişkisine önem veren bilim dalı. Herhangi bir kavramdan (örneğin, güzellik, balık, zaman) hareket edilerek bu kavramın herhangi bir dilde nasıl anlatım bulduğu ve anlatımda hangi amillerin rol aldığını inceler.

Özel Adbilim: Özel adlar üzerinde duran ve bunları köken bilgisi, tarihî gelişme yönünden ve çeşitli dil ve kültür meseleleri açısından inceleyen bilimdir. Yer, kişi, coğrafya adları üzerinde çalışan dalları mevcuttur<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 28, 29.

<sup>38</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 29, 30.

<sup>39</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 31.

<sup>40</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 32.

<sup>41</sup> Aynı yer.

**Lehçebilim** (*dialectology*), bir dil içinde, bir ülkede ya da dilin yayıldığı değişik yerlerde, çeşitli amillerle meydana gelen değişiklikleri ve bir dilin farklı biçimlerini, lehçe, ağız gibi dil birliklerini inceleyen bilimdir<sup>42</sup>.

Asıl mevzumuz olan, talebî inşâ üsluplarının anlamları, dilbilimin, ağırlıklı olarak anlambilim dalı çerçevesinde bir konu olduğundan anlambilim ve çalışmaları hakkında bilgi verilecektir.

### **0.1.2. ANLAMBİLİM (SEMANTICS, İLMU'L-ME'ÂNÎ) ÇALIŞMALARI**

Dilbilimin içerisinde yer almış bir alan olarak, “*dilin anlam yönünü veya sözcüklerin, cümlelerin ve sözcelerinin anlamını inceleyen bilim*” şeklinde tanımlanan anlambilimin temellerinin, XIX. yüzyılın başlarında atılmaya başlandığı, 1900’lerde, Fransa’da M. Breal tarafından Fransızca *semantique* terimiyle dilbilimde yeni bir çalışma alanının ortaya çıkmasının sağlandığı söylenmektedir<sup>43</sup>.

Dilin anlam yönünü araştıran bu bilim dalında iki farklı metot söz konusudur:

**Durgun Anlambilim:** Gelişme ve değişmelerden uzak olarak kelime, kavram, anlam, kapsam konularıyla eşanlamlılık, eşadlılık ve çok anlamlılık sorunlarını kapsar.

**Gelişmeli Anlambilim:** Anlam değişmelerinin ve söz sanatı sayılabilecek deyim aktarması, ad aktarması gibi meseleleri ele alır<sup>44</sup>.

Dilbilim çalışmaları içinde çok çeşitli konulara el atılmış olmakla birlikte, doğrudan doğruya anlam konusuna eğilen çalışmalar ve *anlambilim* (*semantique*, *semantics*, semantik, meânî) adında bir alanın ortaya çıkması oldukça yenidir. XIX. yüzyılın ilk yarısına rastlar. Bu alan yakın tarih içinde gelişmelerle dallanıp budaklanmış, anlambilimin değişik metotlarla işlenen türleri ve alt alanları ortaya çıkmıştır.

Ancak bu alandaki çalışmaların geçmişi, bir bilim dalı çerçevesinde gerçekleşmese de Eski Hint ve Yunan’a kadar götürülebilir<sup>45</sup>. Tarihçesine geçmeden önce anlambilimin ana mevzusu olan anlam ve konu ile yakından ilgili olan bağlam kavramları üzerinde biraz durmak gerekir.

---

<sup>42</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 32, 33.

<sup>43</sup> Aksan, *Anlambilim*, s. 17–18.

<sup>44</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 30, 31.

<sup>45</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 463, 464, 483.

### 0.1.2.1. Anlam

Anlambilim adlı araştırma alanı doğrudan anlama yöneldiği, onu incelediği halde anlamın ne olduğu, nasıl tanımlanabileceği ya da bu terimin kullanılıp kullanılmayacağı üzerinde bugünkü dilbilimciler bir türlü birleşmemekte, birbirinden ayrı görüş ve terimlerle konuyu açıklamak istemektedirler. Hatta kimi araştırmacılar “anlam yok, kullanım vardır” tezini ileri sürerler<sup>46</sup>.

Geleneksel çalışmalar sırasında anlam (*sens, meaning, bedeutung*) kavramı üzerinde dilciden dilciye değişen büyük bir fark bulunmamaktadır<sup>47</sup>.

XX. yüzyıl dilbiliminde anlam konusunda değişik anlayış ve görüşlerin bulunduğu, Ogden ve Richards’ın daha 1923’te yayımlanan eserinde gözlemlenebilir. Bu iki bilgin üç ayrı bölüm halinde, anlamın yirmi kadar tanımını verirler:

*Bir sözlükte bir sözcüğe eklenen öteki sözcükler.*

*Bir nesnenin bir dizge içindeki yeri.*

*Bir sözcüğün duygu değeri.*

*Bir nesnenin gelecekteki deneyimlerimiz içindeki pratik sonuçları.*

*Bir simgeyi kullananın gerçekte belirttiği şey; bunlardan bir kaçdır<sup>48</sup>.*

Yapılan çeşitli tanımlarla birlikte anlam konusunda görüş, anlayış ve yorumlarda da büyük bir çeşitlilik görülür:

Amerikan Dilbilim Okulu’nun önde gelen temsilcilerinden L. Bloomfield’e göre kimi terimlerin anlamı açıkça ve kesinlikle ortaya konulabilirken, sevgi ya da nefret gibi sözcüklerin tanımı için kesin bir yol yoktur<sup>49</sup>.

J.R. Firth, dildeki bir unsurun anlamını, onun öteki birimlerle kurduğu ilişkilerle belirlemekte, birlikte kullanıldığı, bağdaştırıldığı öteki unsurlarla oluşturduğu örgüyle çerçevlendirmektedir. Ayrıca bir göstergenin bu tür öğelerle her bağdaştırılışının bir ayrı işlev sayılması gerektiğini belirtmektedir<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 483.

<sup>47</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 483.

<sup>48</sup> C.K. Ogden, I.A. Richards, *The Meaning of Meaning, A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, London, 1936, s. 185 vd., 305 vd.

<sup>49</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 484.

<sup>50</sup> J. R. Firth, *Papers in Linguistics*, 1934-1951, Oxford, 1958, s. 16; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 484.

Anlam kavramını kabul etmeyen araştırmacılar da vardır. Değişik okul ve akımlara bağlı olan bu bilginler arasından L. Wittgenstein, “sözcüğün anlamının, onun dil içindeki kullanılışı” olduğunu ileri sürmekte<sup>51</sup>, P. Guiraud ise “kelimelerin anlamı yoktur, kullanımları vardır” demektedir. Bilgine göre “konuşmada ya da söylemde bize iletiildiği biçimiyle anlam, sözcüğün aynı bağlamdaki öbür kelimelerle kurduğu ilişkilere bağlıdır. Her kelimenin anlamı bu bağıntıların tümüyle tanımlanır; taşıdığı varsayılan bir imgeyle değil”<sup>52</sup>.

Rus dilcisi V. A. Zvegintsev de “bir sözcüğün birkaç anlamı olamaz; ama onun sözlük anlamı “Leksiko-semantik varyantlar” denilen birkaç muhtemel birleşmeden kurulmuş olabilir” görüşündedir<sup>53</sup>.

### 0.1.2.2. Bağlam

Dilde ender rastlanan anlam bulanıklığı bir yana bırakılacak olursa göstergeler hemen her zaman içinde geçtikleri tamlamamalar, cümle ve sözcelerde<sup>54</sup>, öteki kelimelerle oluşturdukları bütünle kesinlik kazanır; belli bir kavramı eksiksiz yansıtır<sup>55</sup>.

İşte bir göstergenin birlikte bulunduğu öteki göstergelerle oluşturduğu ve anlamını aydınlatan bu bütüne *bağlam (context)* adı verilmektedir<sup>56</sup>.

Geleneksel dilbilgisinde hatta dilbilimin eski dönemlerinde kimi bilginlerce sözcükler, içine anlamların konduğu boş kutular olarak düşünülmüştür. Saussure’ün gösterge kuramı ve daha sonraki çalışmalarda dizge anlayışının genelleşmesiyle sözcüklerin dil içindeki yeri ve dolayısıyla bağlam kavramı önem kazanmıştır. Bağlamsal Anlam (*contextual meaning*) terimi de kullanılmıştır<sup>57</sup>.

İngiliz dilbilimcisi Firth anlamın belirlenmesinde dil içi ve dil dışı amilleri devreye sokmuş, *birliktelik anlamı (collocatioal meaning)* adını verdiği anlam türünde

---

<sup>51</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, s. 20; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 484.

<sup>52</sup> Pierre Guiraud, *Anlambilim* (Çev.: Berke Vardar), Multilingual, İstanbul, 1999, s. 26-27; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 484, 485.

<sup>53</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 485.

<sup>54</sup> Sözce, özellikle dilin kullanım yönüne önem veren ekollerce kelime, cümle ve parağraftan farklı olarak, konuşma esnasında iletişimi sağlayan, telaffuz edilmiş en küçük birim için kullanılan bir terimdir. Bu bir kelime olabileceği gibi bir veya birkaç cümleden ibaret de olabilir.

<sup>55</sup> Aksan, *Anlambilim*, s. 74.

<sup>56</sup> J. Lyons, *Semantics*, Cambridge-London, 1977, s. 607; F.R. Palmer, *Semantics, a New Outline*, 2. basım, Cambridge-Melbourne, 1977, s. 92; Hofmann, *Realms of Meaning, an Introduction to Semantics*, London-Newyork, 1993, s. 218; Ahmet Kocaman, “Dilde bağlam ve anlam ilişkileri üzerine”, *Türk Dili*, XXXIX, 1979 (ss. 397-401); Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 523-526, *Anlambilim*, s. 75.

<sup>57</sup> Aksan, *Anlambilim*, s. 75.

bir sözcüğün anlamı birlikte olduğu kelimelerle belirlenir. Firth'in bir başka kavramı olan *durum bağlamı (context of situation)* ise anlamın belirlenmesinde dil dışı amilleri, konuşanların özelliklerini içinde bulunulan durumu da (*muktezây-ı hâl*) hesaba katan bir kavramdır. Durum bağlamı zaman zaman sözcelerin kullanılış amaç ve koşullarına dayanarak onları değerlendiren *edimibilimle* örtüşebilmektedir<sup>58</sup>.

Kökleri Firth'e kadar uzanan ve 1960'lı yıllardan sonra dilbilimde yer eden *metin dilbilimi (text linguistics)*, *söylem çözümlemesi (discourse analysis)* alanları cümlelerin dışına taşarak cümleden büyük metinler, söylemler üzerinde durmakta, konuşanların içinde buldukları durumu, özelliklerini de hesaba katarak iletişimin incelenmesine yönelmektedir.

Öte yandan yine 1960'lı yıllarda başlayarak dilbilimde önem kazanan *söz-eylem* kavramı da iletişim sırasında kullanılan sözcelerin düşünceyle, amaçla, içinde bulunulan durumla ilgisini ayrıntılı bir biçimde aydınlatmayı hedef almıştır. Bu alanların hepsi bir yerde, durum bağlamı kavramının içerdiği özelliklere ve meselelere el atmakta, şekle dayanan, cümleyi temel alan incelemelerin ilerisine geçerek daha gerçekçi bir yol izlemektedir<sup>59</sup>.

Bağlama göre anlamın değişmesine örnek vermek gerekirse:

Türkçede *kalkmak* göstergesinin ne anlama geldiği sorulsa alınacak cevap *bulunduğu yerden yükselmek* olabilir. Ancak bu anlam; *Sınıfta üç el kalktı/Perde kalktı oyun başladı* cümlelerinde söz konusudur. *Tren kalktı* derken hareket etmek; *Ahmet kalktı giyiniyor* da uyanmak; *Kanun kalktı* ya da *yasak kalktı* da yürürlüğü sona ermek anlamındadır<sup>60</sup>.

Kelimedен büyük birimleri, cümleleri ele aldığımızda bunlardan da belli bir anlamın kesinleşmesinin sözceye ve konuya bağlı olduğu görülür. Bir başka deyişle, cümlelerin anlamı, içinde yer aldığı konuşma zincirine, belli bir metne göre belirlenir. Bu belirlenme sırasında durum ve şartlar da etkili olur.

*Havalar soğuk* cümlesi bir “bildiri (haber)” cümlesidir. Belli bir durumu açıklamak için kullanılmıştır. Ancak aynı cümleyi *Gülten üşütmüş, yatıyor* cümlesine

---

<sup>58</sup> Aksan, *Anlambilim*, s. 75, 76.

<sup>59</sup> Aksan, *Anlambilim*, s. 77.

<sup>60</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 524.

cevap olarak kullanırsak bir “sebepl açıklama” görevi görür. Yazılığa çıkmayı öneren bir kimseye söylendiğinde ise olumsuz bir cevap yerine geçer<sup>61</sup>.

İşte iletişim sırasında bir cümlenin değişik durumlara ve şartlara göre, birbirinden çok farklı amaçlarla ve anlamlarla kullanılış konusu bugün *söz-eylem* çalışmaları çerçevesi içinde ve tafsilatıyla ele alınmakta, metin dilbilimi incelemeleri de birçok noktada bu sorunlarla ilgilenmektedir<sup>62</sup>. J. Searle, J. L. Austin gibi bilginlerce geliştirilen söz kullanım incelemelerinde bir bildirme işleminin birbirinden ayrılan türleri olduğuna dikkat çekilmiş, dilin kullanımının inceliklerine inen bu araştırmalarda emir, bildirme, soru sorma, uyarıda bulunma ve özür dileme gibi değişik bildirim türleri belirlenmiştir. Konu müstakil bir başlık altında ileride ayrıntılı olarak ele alınmıştır<sup>63</sup>.

Bağlam konusu üzerinde, daha 1950'lerde derinleşen Z. S. Harris cümlenin, bir düşüncenin anlatılmasında yeterli olmadığını belirlemede, dilce (*discourse*) adını verdiği, cümleden büyük söz parçalarının kendilerine has yapı özellikleri olduğuna temas ettikten sonra bir cümleden çıkacak anlamın, dilcenin bütün parçalarının birbiriyle olan karşılıklı ilişkisiyle aydınlatılabileceğini ileri sürmekteydi<sup>64</sup>.

Birçok bilgin konuyu özenle incelemiş, bağlam için çeşitli tanımlar yapmışlardır. Bu tanımlar içinden “bir dil biriminin kelime ya da cümle çevresi”, “bir metin açıklandığında, içinde bulunulan durum” gibileri yaygındır. Birçok yazar da bağlamın dil içi ve dil dışı olmak üzere iki türü üzerinde dururlar<sup>65</sup>.

Geçirdiği evreleri, ana akım ve ekolleri kronolojik olarak ele almak, hem tarih boyunca “anlam” a yaklaşım biçimlerini ve özellikle konumuz açısından nisbî öneme sahip “söz eylem” teorisinin kaynaklarını kavramayı kolaylaştıracaktır.

## ANLAMBİLİMİN KISA TARİHÇESİ

Dilbilim çalışmaları içinde çok çeşitli konulara el atılmış olmakla birlikte, doğrudan doğruya anlam konusuna eğilen çalışmalar ve *anlambilim* adında bir alanın ortaya çıkması oldukça yenidir. Bu, XIX. yüzyılın ilk yarısına rastlar. Bu alan yakın tarih içinde gelişmelerle dallanıp budaklanmış, anlambilimin değişik metotlarla işlenen türleri ve alt alanları ortaya çıkmıştır.

---

<sup>61</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 525, 526.

<sup>62</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 526.

<sup>63</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 462, 463.

<sup>64</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 526.

<sup>65</sup> Bağlam konusunda bkz. Kocaman, a.g.m., s. 397-401; Aksan, *Anlambilim*, s. 74-78, *Her Yönüyle Dil*, III, 523-526.

Ancak bu alandaki çalışmaların geçmişi, bir bilim dalı çerçevesinde gerçekleşmese de Eski Hint ve Yunan'a kadar götürülebilir<sup>66</sup>. Bunların bazıları “kelimeler, nesnelere kendisini mi yoksa türünü mü gösterir”, “tek tek harflerin anlamları var mıdır” gibi anlambilim konularını da içermekte idi.

Eski Yunan'daki dil çalışmaları arasında da anlambilim çerçevesi içine giren konuların yer aldığı görülmektedir. Bugünün anlambiliminin de meselelerinden olan nesne-kelime ilişkisi, ünlü düşünür Platon'un da üzerinde durduğu bir konuydu. Sokrates, Aristoteles ve Epikurus da anlam sorunu ile ilgili tartışmalarda bulunmuşlardır<sup>67</sup>.

19. yüzyıla kadar filoloji, dilbilim ve felsefe çalışmaları sırasında, John Locke, Bacon, Leibniz, Herder, Wilhelm von Humboldt gibi düşünürler anlambilim alanına girebilecek fikirler ortaya koymuşlardır<sup>68</sup>.

Anlambilimin doğuşu, dilin doğrudan doğruya anlam yönüne eğilen, 1826–1827 yıllarında Latin dilbilimi üzerine dersleri hazırlarken Yunanca *semasia* (anlam) sözcüğünden türettiği *semasiologie* terimiyle bu alanı isimlendiren ve konuya ilişkin meseleler üzerinde uzun uzadıya duran Alman dilcisi H. Reischig'e dayanır. Ancak XX. yüzyılın başlarına yani Saussure'e kadar Arsene Darmesteter, *Sözcüklerin Yaşamı*, Fransız Michel Breal, *Essai de Semantique*, Danimarkalı K. Nyrop, *Fransız Dilinin Tarihsel Dilbilgisi* adlı eserlerinde tek tek kelimeler üzerinde durarak, anlam kavramını sözcüklere bağlı bir biçimde inceleyerek kelimelerin anlam açısından değişmelerine önem vermişlerdir<sup>69</sup>.

Saussure'le dilbilimde bütünlük (dizge-sistem) anlayışı yerleşirken, bir yandan da eşzamanlılık, artzamanlılık ayrımı bütün dil çalışmalarına egemen olmuştur.

Bundan sonra anlam alanındaki çalışmalarda da kelimedenden dışındaki şekillere ve dilin bir bütün olarak işleyişinin anlam yönüne geçilmiştir.

Prag, Kopenhag ve Cenevre Okullarıyla Amerikan Dilbilim Okulu anlam sorununa yer vermekle birlikte ikinci planda bırakmışlardır. Buna karşılık Fransa ve Almanya'daki çalışmalarda yapısalcılığın anlambilime uygulanması ile yeni kavram ve

---

<sup>66</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 463, 464, 483, *Anlambilim*, s. 16.

<sup>67</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 463, *Anlambilim*, s. 16.

<sup>68</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 465.

<sup>69</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 466, *Anlambilim*, s. 17, 18.

görüşler ortaya konularak *Yapısal Anlambilim* adıyla anılan bir anlambilim türü doğmuştur<sup>70</sup>.

1930 yıllarında Amerika’da A. Korzyloski’nin başlattığı *Genel Anlambilim* akımı ise anlam konularını çok geniş bir çerçevede içinde ele almakta, dilin gerçekle ilişkisinden ruh ve sinir hastalıklarına kadar uzanan meselelere el atmaktaydı.

İkinci planda kalan “anlam konusu” Chomsky’nin 1965’te yayımlanan *Aspects* adlı eseriyle ve bundan sonraki çalışmalarla, özellikle Katz ve Fodor’un katkılarıyla bir *Yorumlayıcı Anlambilim (interpretative semantics)* akımı doğuşuyla birlikte hak ettiği önemi görmeye başlamıştır. Buna paralel olarak, Üretimsel Dilbilim çerçevesi içinde ve onu tamamlayıcı bir doğrultuda gelişen bir *Üretimsel Anlambilim (generative semantics)* akımı belirlemiştir. Temsilcileri Lakoff, Mc Cawley ve Chafe gibi bilginlerdi.

Anlambilim üzerinde yoğunlaşan ekollerden, Amerikan psikoloji çalışmalarının dilbilime yansımaları biçiminde beliren *Davranışçı Anlambilim (behaviourist semantics)* ile *Mantıksal Anlabilimi (logical semantics)* de saymak gerekir<sup>71</sup>.

Dil çalışmalarında *semantique-semantics-semantik* şeklinde adlandırılan anlambilimin yanında bir de Reisig’e kadar uzanan *semasiologie* terimi mevcuttur. Bu kavram bugüne kadar daha çok belli bir dilin anlam özelliklerinin incelenip tespitine yönelik çalışmalar için kullanılmıştır. Uzmanlar bu kavramın Türkçe karşılığı olarak ta “anlam bilgisi”ni önermektedirler. Ancak bu iki kavramın birbiri yerine kullanıldığı da görülmektedir<sup>72</sup>.

Gelişim sürecinde, anlambilim alanında değişik birçok metot, doğrultu ve anlayışın olduğu aşikâr. Ancak özellikle 1965’ten sonraki gelişmelerle bu alan dallanıp budaklanmış, mantık, psikoloji alanlarıyla geçişmeler ve bir arada ele alınmalar nedeniyle çok karıştığı da görülmüştür<sup>73</sup>.

Buna karşılık, bugüne kadar anlambilimle ilgili yayımlarda anlambilime bir genel bakış, türleri ve alanlarıyla bu bilimin genel bir şemasının çizilmesine pek gidilmemiştir. Bu konuda Werner Welte’nin başarılı bir örneği bulunmaktadır<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 466, 467.

<sup>71</sup> Lyons, *a.g.e.*, I, 120-137; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 467.

<sup>72</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 467, 468.

<sup>73</sup> Stephen Ullmann, “Linguistics at Large” (Çev.: Ahmet Kocaman), *Türk Dili*, No. 324, 1978, (ss. 355-363); Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 468.

<sup>74</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 467, 468.

Bu kadar farklı anlambilim doğrultusuna rağmen, doğrudan doğruya dile dayanan bir anlambilimi temel alan, psikoloji, mantık ve felsefenin kavram ve metotları yerine dilbilimin bakış açısına ağırlık veren anlambilimi ağırlıktadır ve *Dilbilimsel Anlambilim* (*semantique linguistique, linguistic semantics, linguistische semantik*) adını almaktadır<sup>75</sup>.

Anlam konusunu ele alan anlambilim çalışmalarını, *Kelime anlambilimi* ve *Cümle Anlambilimi* şeklinde bir tasnife de tâbi tutmak mümkündür.

Talebî inşâ ağırlıklı olarak belâğat ilminin ve özellikle onun ilmu'l-meânî dalının kapsamında bulunduğundan söz konusu ilimlerin çalışmalarını konu – müellif – eser çerçevesinde ele almayı gerektirmektedir.

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi, batı menşeli dilbilim çalışmalarından terminoloji, metot ve safhaları itibariyle oldukça farklı bir seyir izlemiş olan belâğat çalışmalarını ayrı bir başlık altında ele almak bir zaruret olmuştur.

## 0.2. BELÂĞÂT ÇALIŞMALARI

Belâğat kelimesi, “sözün fasih ve açık seçik olması” anlamında masdardır<sup>76</sup>. Bazıları “ulaşmak, olgunlaşmak, erginlik çağına varmak, sona ermek” manasındaki bulûğ kelimesiyle ilgili olduğunu düşünseler de bâb ve masdar farklılığından dolayı bu anlam isabetli değildir<sup>77</sup>.

Terim olarak ise biri “meleke”, diğeri “ilim” olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Meleke anlamındaki belâğata karşılık Batı dillerinde éloquence, ilim anlamında da rhétorique kelimeleri kullanılmaktadır<sup>78</sup>.

Meleke olarak belâğat sözün, fasih olmakla birlikte yer ve zamana da uygun olmasıdır. Diğeri bir deyişle bir düşüncenin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesidir. Belâğat insanda doğuştan var olan bir melekedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de “O insanı yarattı ve ona beyânı öğretti”<sup>79</sup> (Rahman: 3-4) buyrulmaktadır. Dolayısıyla belâğat henüz ilim haline gelmeden önce meleke olarak şair, yazar ve hatiplerde hatta halkın dilinde vardı. Bu sebeple sonraları birer belâğat

<sup>75</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 469.

<sup>76</sup> Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif el-Curcânî*, İstanbul, 1984, s. 52; Hulusi Kılıç, “Belâğat”, *DİA*, İstanbul, 1992 (ss. 380-383), V, 380.

<sup>77</sup> es-Seyyid el-Curcânî, eş-Şerif ‘Alî b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, İhtar Matba'sı, İstanbul, 1308, s. 25; Asım Efendi, *el-Okyanûs*, III, 476 vd.; Gümüş, *a.g.e.*, s. 51, 52; Kılıç, *a.g.m.*, V, 380.

<sup>78</sup> eş-Şerif el-Curcânî, *a.g.e.*, s. 25; Gümüş, *a.g.e.*, s. 52; Kılıç, *a.g.m.*, V, 380.

<sup>79</sup> Rahman: 3-4.

terimi kabul edilecek olan teşbîh, mecâz, istiâre, takdîm, tehîr, cinâs, mutâbakat vb. edebî sanatlar her dil ve kültürde daima kullanılmıştır<sup>80</sup>.

İbnu'l-Muqaffâ'dan (ö. 142/759) başlayarak el-Câhiz (ö. 255/869), Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) ve er-Rummânî'ye (ö. 384/994) gelinceye kadar belâgat, insanın doğuştan sahip olduğu bir kabiliyet ve sanata olan yatkınlığı şeklinde anlaşılmıştır. İbnu'l-Muqaffâ'ya göre belâgat, "sözü herkesin kolay kolay söyleyemeyeceği tarzda söylemektir". el-Câhiz'e göre lafızla mananın güzellikte birbiriyle yarışması, yani manadan önce lafzın kulağa, lafızdan önce de mananın zihne süratle ulaşmasıdır<sup>81</sup>. er-Rummânî'ye göre ise manayı güzel ve uygun ifadelerle zihinlere ulaştırmaktır<sup>82</sup>.

İlim olarak belâgat ise düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceler. Meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç kategoriye ayrılır<sup>83</sup>. Meânî, farklı şart ve durumlarda, anlamsal maksadı gerçekleştirmek için cümlelerin nasıl terki edileceğini; beyân, kastedilen anlamın açık seçik ortaya çıkması için sanatsal biçimi nasıl şekillendireceğimizi ve üslubu nasıl çeşitlendireceğimizi; bedî' ise, anlamın zenginliğini, biçimin de görkemini artırmak için uygun bir şekilde sözün nasıl süsleneyeceğini öğretir<sup>84</sup>.

Belâgat, Arap dili ve edebiyatıyla alakalı ilimler içinde en geç müstakil ilim hüviyetine kavuşandır. Zira belâgatın ilkeleri, metot ve terminolojisini ortaya koymak için nesiller boyu bu konu üzerinde çalışılmıştır<sup>85</sup>.

Bu ilim müstakil hale gelinceye kadar değişik isimlerle anılmıştır. Meselâ *Mecâzu'l-Ḳur'ân* adlı eserlerde *mecâz* ve *fesâhat*, el-Câhiz'de *beyân*, İbnu'l-Mu'tez'de (ö. 296/908) *bedî'*, Kudâme b. Ca'fer'de *naḳdu's-ṣi'r*, Ebû Hilâl el-'Askerî'de (ö. 400/1009) eş-Şinâ' ateyn, İbn Sinân el-Ḥafâcî'de (ö. 466/1073) *feṣâḫat*, 'Abdulkâhir el-Curcânî'de (ö. 471/1078) *belâgat* ve *delâilu'l-i'câz*, ez-Zemaḫşerî'de (ö. 538/1144) *me'ânî* ve *beyân*, Bedruddin b. Mâlik'te *me'ânî*, *beyân* ve *bedî'*, nihâyet el-Ḥaḫîb el-Ḳazvînî'de (ö. 739/1338) *'ulûmu'l-belâğa* adlarıyla anılmıştır. Çağdaş müelliflerden

<sup>80</sup> Gümüş, *a.g.e.*, s. 52, 53; Kılıç, *a.g.m.*, V, 380.

<sup>81</sup> el-Câhiz, Ebû 'Uşmân 'Amr b. Baḫr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Dâru ihyâ'i'l-'ulûm, Beyrut, 1993, I, 115; Kılıç, *a.g.m.*, V, 381.

<sup>82</sup> er-Rummânî, *en-Nuket*, Ḳâhire, 1955, s. 69; Kılıç, *a.g.m.*, V, 381.

<sup>83</sup> Gümüş, *a.g.e.*, s. 52; Bekrî Şeyḫ Emîn, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye fî şevbihe'l-cedîd - 'İlmu'l-beyân*, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, Beyrût, 1990, I, 45; Kılıç, *a.g.m.*, V, 381.

<sup>84</sup> Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, I, 51.

<sup>85</sup> Kılıç, *a.g.m.*, V, 381.

Ṭâhâ Hüseyn belâğat için *beyân* kelimesini, Emîn el-Hûlî ise *fennu'l-ḳavl* terkiibini kullanmıştır<sup>86</sup>.

Belâğat çalışmaları önce edebî tenkit şeklinde başlamış, İslami dönemde ise hem Kur'an-ı Kerim'in i'câzı, hem de edebî tenkit sebebiyle bu faaliyet daha hızlı bir şekilde devam etmiştir<sup>87</sup>. Belâğatla ilgili çalışmalar dört dönem halinde incelenebilir:

### **Birinci Dönem:**

Kur'an-ı Kerim'in nüzulünden, IV. yüzyıl sonlarına kadar devam eden bu dönemdeki belâğat çalışmaları dil ve edebiyat, tefsir, edebî tenkit ve kelâm ilimleriyle iç içe ele alınmış, fakat esas maksat Kur'ân-ı Kerim'i tam manasıyla anlamak olmuştur. Arapların önemli bir kesimi Kur'an'ın fesâhat ve belâğatını anlayabiliyordu; fakat yeni yetişen nesillerin, özellikle de Arap olmayan toplumların anlayabilmeleri için çeşitli çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu çalışmaların neticeleri, ancak V. yüzyıldan sonra ortaya konan eserlerde elde edilmeye başlanmış ve böylece belâğat müstakil bir ilim haline gelmiştir. Bu dönemde yetişen dilci ve edebiyatçıların çoğu aynı zamanda tefsir âlimi olduklarından, bu devirde yazılan tefsirler belâğata dair ilk bilgiler için vazgeçilmez birer kaynak durumundadır<sup>88</sup>.

İslam coğrafyasının sınırları genişleyip Arap olmayan Müslüman toplulukların Kur'ân-ı Kerim'i yanlış anlama endişesi ortaya çıkmasıyla birlikte Arap dili gramerinin kurallar halinde tespitine ihtiyaç duyuldu. İlk asırlarda bu kurallar, tespit edilen dil ve edebiyat bir bütün olarak ele alındığından belâğat kaideleri de bu ilimler içinde yer almaktaydı. Sîbeveyhi (ö. 180/796) bu maksatla yazdığı *el-Kitâb* adlı eserinde dil konuları yanında belâğat ilminin bir dalı kabul edilen meânînin alanına giren müsned, müsnedün ileyh, takdîm-te'hîr, kıyâsa muhalefet, ta'rîf-tenkîr, hazif, emir ve nehiy gibi konuları da ele almıştır. el-Muberrid (ö. 285/898) *el-Kâmil* adlı eserinde, dil ve edebiyat meseleleri yanında mecâz, temsîl, emir, dua, istiâre, teşbîh vb. konulardan söz etmiş, hatta teşbîhi çok ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. el-Câhiz ise *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde meleke olarak belâğat üzerinde dururken teşbîh, mecâz, istiâre, kinâye, hüsn-i taksîm, i'câz, muktezây-ı hâl gibi konulara da geniş yer vermiştir<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> A. Schaade, "Belâğat", *İA*, II, 1970, İstanbul, 464; Gümüş, *a.g.e.*, s. 55, 56; Kılıç, *a.g.m.*, V, 381; Emîn el-Hûlî, *el-Belâğat*, IV, 65-72; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, I, 45, 46.

<sup>87</sup> Kılıç, *a.g.m.*, V, 381.

<sup>88</sup> Kılıç, *a.g.m.*, V, 381.

<sup>89</sup> Kılıç, *a.g.m.*, V, 381.

Öte yandan bazı âlimler Kur'ân-ı Kerim'deki kelimelerle bu kelimelerin delalet ettiği eşya, vasıf ve hareketler üzerinde düşünerek bunların bir kısmının son derece açık (muhkem), bir kısmının ise müphem (müteşabih) olduğunu gördüler ve daha ilk asırlardan itibaren *Beyânu'l-Ğur'ân*, *Me'âni'l-Ğur'ân*, *İ'câzu'l-Ğur'ân*, *Mecâzu'l-Ğur'ân*, *Muşkilu'l-Ğur'ân*, *İ'râbu'l-Ğur'ân* vb. adlarla anılan eserler yazdılar. Edebi sanatların tetkikine yönelik çalışmaların gerçek başlangıcı olan bu eserlerde daha ziyade kelime ile mana arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Yukarıda zikredilenlerden başka bu dönemde dil, edebiyat ve tefsirle ilgili olarak ortaya konan ve belâğat konularına da yer veren başlıca eserler arasında Yağyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın *Me'âni'l-Ğur'ân*'ı, Ebû 'Ubeyde Ma' mer b. el-Muşennâ'nın *Mecâzu'l-Ğur'ân*, *İ'râbu'l-Ğur'ân* ve *Me'âni'l-Ğur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu müşkili'l-Ğur'ân*'ı, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın *İ'râbu'l-Ğur'ân*'ı ile *Me'âni'l-Ğur'ân*'ı, İbn Fâris'in *eş-Şâhibî*'si ve eş-Şerîf er-Rađî'nin *Telhîşu'l-beyân fi mecâzâtı'l-Ğur'ân*'ı ile *Mecâzâtu'l-âşâri'n-nebeviyye*'si zikredilebilir<sup>90</sup>.

Yine bu dönemde Müslümanların yabancı kültürlerle teması sonucunda ortaya çıkan bazı problemlere kelamcıların çözüm getirmeleri, özellikle İslam'a ve Kur'an-ı Kerim'e yöneltilen eleştirilere cevap aramaları belâğat ilminin gelişmesi açısından faydalı olmuştur. Kelamcılar Kur'an'ın îcâzı üzerinde dururken îcâzı kavrama yollarından biri olan belâğat ve fesâhatla ister istemez meşgul oldular. Bişr b. el-Mu'temir'in, el-Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn*'i içinde günümüze kadar gelen meşhur sahifesi, Kur'an'ın îcâzına dair el-Câhiz'in *Naẓmu'l-Ğur'ân*'ı ile Muhammed b. Zeyd el-Vâsi'tin *İ'câzu'l-Ğur'ân*'ı, er-Rummânî'nin *en-Nuket fi i'câzi'l-Ğur'ân*'ı, el-Ğaţğâbî'nin *Beyânu i'câzi'l-Ğur'ân*'ı, Ebû Bekir el-Bâğıllânî'nin *İ'câzu'l-Ğur'ân*'ı ve el-Ğâğî 'Abdulcebâr'ın *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* adlı eseri bu konuda önemli kaynaklardır<sup>91</sup>.

İslâmiyet'in ortaya çıkışından kısa bir süre önce şifâhî olarak görülen edebi tenkit, Abbâsîlerin ilk asrıdan itibaren medenî ve fikrî ilerlemeyle birlikte yazılı olarak gelişmeye başladı. Belâğat çalışmalarının bu ilk dönemindeki edebî tenkitle ilgili eserler genelde edebî tenkidin esaslarını tesbite çalıştılar. Bunlardan İbn Sellâm el-Cumağı'nın *Tabağâtu fuğûli's-su'ârâ*' adlı eseri, Ebû Zeyd el-Ğureşî'nin, *Cemheretu eş'âri'l-*

<sup>90</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fi ağbâri 'ulemâ 'îl-muşanniifin mine'l-ğudemâ* ve'l-muğaddişin ve esmâ 'i kutubihim, Beyrut, 1978, s. 51 vd.; Gümüş, a.g.e., s. 55; Kılıç, a.g.m., V, 381.

<sup>91</sup> Kılıç, a.g.m., V, 381; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Belâğat İlminin Gelişmesinde Kelamcılar ve İslam Filozoflarının Rolü", *EAÜİFD*, IX, 1990, s. 215-237.

‘Arab’ı, İbn Kuteybe’nin *eş-Şi’r ve ş-Şu‘ârâ*, İbnu’l-Mu‘tezz’in *Tabaķātu’s-Şu‘ârâ* adlı eserleri, Ebu’l-Ferec el-İsfehânî’nin *el-Eġânî*’si sayılabilir. Ayrıca bazı şairleri özel olarak incelemek suretiyle edebî tenkidin esaslarını tesbite çalışan Hasan b. Bişr el-‘Âmidî’nin *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve’l-Buħturî*’si ile Ebu’l-Hasan el-Curcânî’nin *el-Vesâķa beyne’l-Mutenebbî ve ġusûmihi* adlı eseri önemlidir. Ebu’l-‘Abbâs Sa‘leb’in *ķavâ’idu’s-Şi’r*, Nâşî el-Ekber’in *Naķdu’s-Şi’r*, İbnu’l-Mu‘tezz’in *el-Bedî’*, İbn Tabaķabâ el-‘Alevî’nin *İyâru’s-Şi’r*, Ķudâme b. Ca‘fer’in *Naķdu’s-Şi’r* ve *Naķdu’n-neşr*, Ebû Sa‘îd es-Sîrâfî’nin *Şan‘atu’s-Şi’r ve’l-belâġa*, el-Merzubânî’nin *el-Muvaşşah fî me‘âġizî’l-‘ulemâ* ‘ale’s-Şu‘ârâ’ ve İbn Munkiz’in *el-Bedî’ fî naķdi’s-Şi’r* adlı eserlerinde şiir tenkidi yanında belâġatla ilgili konular da işlendi. Edebî tenkit bakımından son derece verimli olan bu dönemde edebi tenkitle belâġatın iç içe olduğu görülür. Bu ilk dönemde belâġatın ilim olarak teşekkülünde yabancı tesirler zannedildiġi kadar fazla olmamıştır. Bu sebeple Tâhâ Huseyn’in Aristo sadece felsefede deġil felsefe yanında belâġatta da Müslümanların ilk muallimidir tarzındaki görüşüne katılmak mümkün deġildir<sup>92</sup>.

### İkinci Dönem:

IV. yüzyıl sonlarından VIII. yüzyıl sonlarına kadar devam eden, belâġatın müstakil bir ilim halinde teşekkül etmeye ve terimlerinin belirmeye başladığı bu dönemin önde gelen eserlerinden bazıları, Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin *Kitâbu’s-Şinâ‘ateyn*’i, İbn Reşîķ’in *el-‘Umde*’si, İbn Sinân el-Ĥafâcî’nin *Sirru’l-feşâķa*’sı ve Ebû Tâhir Muhammed b. Ĥaydâr el-Baġdâdî’nin *Kânûnu’l-belâġa*’sıdır. Belâġat tarihinin en büyük teorisyenlerinden biri olan ‘Abdulķâhir el-Curcânî’nin *Delâ‘ilu’l-İ‘câz* ve *Esrâru’l-belâġa* adlı kitapları bu dönemin en meşhur eserleridir. ez-Zemaşşerî, bu iki eseri esas alarak Kur’an-ı Kerîm’in belâġatına geniş yer veren *el-Keşşâf ‘an ġaķâ ġi’l-Tenzîl* adlı tefsirini yazmıştır. Bu dönemin sonlarına doğru yazılan çoġu belâġat ağırlıklı eserlerde bu ilim beyân, meânî ve bedî’den ibaret olan klasik şeklini almıştır. ‘Abdulķâhir el-Curcânî’nin adı geçen iki kitabı esas alınmak ve Reşîduddîn Vaţvâţ’ın Farsça *Ĥadâ ġi’l-siġr*’indeki bedî’e dair sanatlar ilave edilmek suretiyle meydana getirilen Faħruddîn er-Râzî’nin *Nihâyetu’l-icâz fî dirâyeti’l-i‘câz min esrârî’l-belâġa ve delâ‘ili’l-i‘câz*’ı, Ebû Ya‘ķûb es-Sekkâķî’nin *Miftâġu’l-‘ulûm*’u, Ċiyâ’uddîn

<sup>92</sup> Ķudâme b. Ca‘fer, *Naķdu’n-neşr*, Beyrût, 1982, Tâhâ Huseyn’in mukaddimesi, s. 31; Katip Çelebi, *Keşfu’z-ẓunûn ‘an esâmi ġ’l-kutub ve’l-funûn* (Neşr. Kilisli Muallim Rif‘at-Şerefattin Yaltekaya), İstanbul, 1941-43, I, 233; Gümüş, a.g.e., s. 55, 56; Kılıç, a.g.m., V, 382.

İbnu'l-Eşîr'in *el-Meşelu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir ve el-Câmi'u'l-kebîr fî şinâ'ati'l-manzûm mine'l-keîâm ve'l-menşûr'u*, İbn Ebi'l-İşbâ' el-Mişrî'nin *Bedî'u'l-Ķur'ân*'ı ve *Tahrîru't-taĥbîr fî 'ilmi'l-bedî'i*, Yahyâ b. Ħamza el-'Alevî'nin *eĥ-Ĥirâzu'l-mutaĥdammin li esrâri'l-belâġa ve 'ulûmi ĥaĥâ'iki'l-i'câz* adlı eserleri dönemin önemli eserleridir<sup>93</sup>.

### Üçüncü dönem: Duraklama Dönemi:

VIII. yüzyıl ortalarından XIII. yüzyıl sonlarına kadar devam eder. Bu uzun dönemde diġer birçok ilim dalında olduġu gibi belâġat ilimlerinde de bir duraklama başlamış, çalışmalar es-Sekkâkî'nin *Miftâĥu'l-'ulûm*'unun üçüncü bölümünden faydalanarak el-Ĥaĥîb el-Ķazvînî tarafından *Telĥîşu'l-Miftâĥ* adıyla düzenlenen kitap üzerine yazılan şerh, hâşiye ve talikât şeklinde devam etmiştir. Müstakil eserler yerine bir takım tarif, tasnif ve deġerlendirmelerle yetinilmiştir<sup>94</sup>.

Bu dönemdeki eserlerde beyân, meânî ve bedî' şeklindeki üçlü tasnif aynen korunmuştur. 'Aĥududdîn el-Îcî (ö. 756/1355), *el-Fevâ'idu'l-ġiyâşiyeye* (es-Sekkâkî'nin *Miftâĥu'l-'ulûm*'unun belâġatla ilgili üçüncü bölümünün bir muhtasarıdır) et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *el-Muĥavvel 'ale't-Telĥîş, Muĥtaşaru'l-Muĥavvel*; es-Seyyid eĥ-Şerîf el-Curcânî (ö. 816/1413), *Ĥavâşi's-Seyyid 'ale'l-Muĥavvel*; Hasan Çelebi (ö. 886/1481), *Ĥâşiye 'alâ Şerĥi'l-Muĥavvel*; Ebu'l-Ķâsim el-Leyî es-Semerĥandî *'ale'l-Muĥavvel*; 'Abdulĥakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1656), *Ĥâşiye 'ale'l-Muĥavvel* dönemin başlıca eserleridir<sup>95</sup>.

İlk üç dönemde boy gösteren belâġat çalışmaları taşıdıkları özellikler bakımından genel olarak kelam-felsefe ekolü ve edebiyat ekolü şeklinde ikiye ayrılır. es-Suyûtî bunları Acem ve felsefecilerin mektebi ile Arap ve bulegâ mektebi şeklinde ifade etmektedir<sup>96</sup>. Kısaca bu ekoller hakkında bilgi verelim:

### Kelâm ve Felsefe Ekolü:

Bu ekolde mantıkî, felsefî tarif, tasnif ve terimler hakimdir. Bu ekol mensupları, mantık kaidelerine uygun bir tarif ve bu tarife uygun bir misalden oluşan anlaşılması zor, yoğun bir metin ortaya koyma yoluna gitmişler; bu metinlerin anlaşılabilmesi için

<sup>93</sup> Katip Çelebi, *Keşf*, I, 233; Gümüş, *a.g.e.*, s. 56; Şeyĥ Emîn, *a.g.e.*, I, 47, 48; Kılıç, *a.g.m.*, V, 382.

<sup>94</sup> Taşköprizâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, I, 232, 237; A. Shaade, "Belâġat", *İA*, II, 464 vd.; F. Krenckow, "es-Sekkâkî", *İA*, X, 238; Gümüş, *a.g.e.*, s. 56, 57; Şeyĥ Emîn, *a.g.e.*, I, 47-49; Kılıç, *a.g.m.*, V, 382.

<sup>95</sup> Taşköprizâde, *a.g.e.*, I, 234, 240; el-Leknevî, *el-Fevâ'id*, 134 vd.; C. A. Storey, "Teftâzânî", *İA*, XII, 1979, İstanbul, 118-121.; Gümüş, *a.g.e.*, s. 57; Kılıç, *a.g.m.*, V, 382.

<sup>96</sup> Kılıç, *a.g.m.*, V, 382.

de ayrıca şerh, hâşiye ve ta'likât yazma ihtiyacını hissetmişlerdir. Özellikle es-Sekkâkî'den sonraki belâğatçılar bütün güçlerini bu zor metinlerin anlaşılmasına sarf ederek bu tür eserleri inceden inceye tahlil ve tenkit etmişlerdir.

‘Abdulḫâhir el-Curcânî'nin *Delâ ilu'l-i'câz*, ez-Zemaḫşerî'nin *el-Keşşâf*<sup>1</sup>, Faḫreddîn er-Râzî'nin *Nihâyetu'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*<sup>1</sup>, es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*<sup>u</sup>, Bedruddin b. Mâlik'in *el-Misbâḫ fî ulûmi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'î*, el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî'nin *Telḫîsu'l-Miftâḫ*<sup>1</sup> ile *el-Îḏâḫ*<sup>1</sup>, Sa'uddîn et-Teftâzânî'nin *el-Muḫtavvel* ile *el-Muḫtaşar*<sup>1</sup> ve daha sonra bunlara yazılan şerh, hâşiye ve ta'likatlar İslam dünyasının doğu kesiminde hakim olan bu mektep esaslarına göre yazılmış başlıca eserlerdir<sup>97</sup>.

### **Edebiyat Ekolü:**

Bu ekol mensupları felsefî ve mantıkî terim ve tariflerden çok edebî zevk ve sanat ölçülerini esas almışlar, bol örnek ve şahitlerden hareketle edebî zevkin ve bir belâğat üslubunun ortaya çıkmasına gayret sarf etmişlerdir. Bu ekole mensup eserlerin okunup anlaşılmasının kelimeler ekolüne göre daha kolay olması sebebiyle bunlarla ilgili şerh, hâşiye ve ta'likata ihtiyaç duyulmamıştır. Daha çok Arapça'nın ana dili olarak kullanıldığı Arabistan yarımadası, Irak, Suriye, Mısır ve Mağrib'de etkin olan bu ekol esaslarına göre yazılmış başlıca eserler İbn Reşîk'in *el-'Umde*'si, İbn Sinân el-Ḥafâcî'nin *Sirru'l-feşâḫa*<sup>sı</sup>, Usâme b. Munḳiz'in *el-Bedî' fî naḫdi's-şî'r*<sup>i</sup>, Dîyâuddîn İbnu'l-Eşîr'in *el-Meşelu's-sâ'ir*<sup>i</sup> ile *el-Câmi ul-kebîr*<sup>i</sup> ve İbn Ebi'l-İşba' el-Mişrî'nin *Bedî' u'l-Ḳur'ân*<sup>ıdır</sup><sup>98</sup>.

Yaḫyâ b. Ḥamza el-'Alevî bu iki ekolün görüşlerini birleştirmek suretiyle *eṭ-Tirâzu'l-mutaḫammîn* adlı bir eser yazmışsa da bu görüşün takipçisi çıkmamıştır. Aynı şartlar içinde doğup gelişen bu ekolleri kesin çizgilerle birbirinden ayırmak imkansızdır. Ancak İslam dünyasında belâğat denince akla ilk gelen, kelimeler ekolü ve bu ekole mensup müelliflerin eserleri olmuştur<sup>99</sup>.

### **Dördüncü Dönem:**

XIII. yüzyıl sonlarından günümüze kadar devam eden, İslam dünyasının Avrupa ile temasa geçmesinden sonra birtakım yenilik arayışlarının başladığı bu dönemde

<sup>97</sup> Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, I, 46, 47; Kılıç, *a.g.m.*, V, 382.

<sup>98</sup> Kılıç, *a.g.m.*, V, 382.

<sup>99</sup> Kılıç, *a.g.m.*, V, 382.

yetişen belâğatçılar, diğer birçok ilim dalında olduğu gibi, klasik tarz belâğat çalışmalarını devam ettirenlerle ona modern bir yüz kazandırmak isteyenler olmak üzere iki grupta ele alınabilir. Daha önceki dönemlerde yazılan metin, şerh ve hâşiyelerden faydalanarak konuyu kendi düşüncelerine göre ifade etmek, bu dönem belâğatçılarının özelliğidir. Bu dönemde bir takım ilavelerle klasik tarzı devam ettiren belâğatçılar ve eserleri şunlardır: Hüseyn b. Aḥmed el-Merşafî (ö. 1307/1889), *el-Vesîletu'l-edebiyeye ile'l-'ulûmi'l-'Arabîyye*; Aḥmed el-Hâşimî (ö. 1362/1943), *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*; Aḥmed Muştafâ el-Merâğî (ö. 1952), *'Ulûmu'l-belâğa*<sup>100</sup>.

Belâğata modern bir yüz kazandırmak isteyenler Tâhâ Hüseyn, 'Abbâs Maḥmûd el-'Aḳḳâd ile İbrâhîm el-Mâzinî gibi genellikle Batı edebiyatının etkisinde kalmış, belâğatla doğrudan ilgili eser kaleme almamakla beraber kitaplarında belâğat konularına oldukça yer vermiş bazı müelliflerdir. Modern anlamda belâğat çalışmaları ortaya koyan belâğatçılar ve eserleri ise şunlardır: Emîn el-Ḥûlî, *Fennu'l-ḳavl, el-Belâğa ve 'İlmu'n-nefs*; Aḥmed Ḥasan ez-Zeyyât, *Difâ' 'ani'l-belâğa*; 'Alî el-Cârim-Muştafâ Emîn, *el-Belâğatu'l-vâḍiḥa*<sup>101</sup>.

Talebî inşâ üsluplarının hakîkî ve mecâzî anlamları, belâğatın önemli bir dalı olan meânî ilmine hâs konulardan olduğu için söz konusu ilimle ilgili bilgiler verilecektir.

### 0.2.1. ME'ÂNÎ İLMİ

Me'ânî (المعاني) kelimesi ma'nânın (المعنى) çoğuludur. Meânî, Beyân, Bedî' şeklinde üç disipline ayrılan belâğatın sözün muktezây-ı hâle uygunluk şartlarını, sözü duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen dalına meânî ilmi bu nitelikte sözü, açıklık ve kapalılık bakımından birbirinden farklı olan anlatım biçimleriyle ifade etmenin ele alındığı disipline beyân ilmi, meânî ve beyân şartlarını taşıyan sözü güzelleştiren sanatlardan bahseden dalına da bedî' ya da muhassinât adı verilmiştir<sup>102</sup>.

Çağdaş müelliflerden Bekrî Şeyḥ Emîn uzun izahlardan sonra meânî ilminin misyonunu tespit ederken, “Meânî ilmi, nahvin ruhu, illeti, amaçlarının ve ahvalinin beyanıdır. İlaveten bize cümleyi ne zaman haberî, ne zaman inşâî yapacağımızı öğretir; bunlarda mevcut sebebi açıklar. Ne zaman kasr, ne zaman vasl, fasl gerektiğini, ne zaman gerekmediğini öğretir. Ne zaman müsnedu ileyhi nekre ne zaman marife

<sup>100</sup> Kılıç, a.g.m., V, 383.

<sup>101</sup> Kılıç, a.g.m., V, 383.

<sup>102</sup> Şeyḥ Emîn, a.g.e., I, 51; İsmail Durmuş, “Meânî”, *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003, 204.

yapacağımızı; ne zaman takdim ve tehir edeceğimizi ve bütün bunları neden yaptığımızı gösterir”<sup>103</sup>.

Kelime terim olarak ilk defa geçtiği *me‘âni’ş-şi‘r* türü eserlerde “şiiir temaları” *me‘âni’l-Ḳur‘ân* türü kitaplarda “sözlük anlamı, etimoloji ve gramer ağırlıklı” tefsir ve tevil yerine kullanılmıştır. Belâğat içeriğine yakın diğer bir terim de “me‘âni’n-nahv”dir. Bu terkibe ilk olarak Ebû Sa‘îd es-Sîrâfî tarafından yer verilmiştir<sup>104</sup>. İbn Fâris’in “me‘âni’l-keîâm “ tabiri de belâğat özelliği taşır. Onun bu başlık altında saydığı “haber-istihbâr, emir-nehîy, dua-talep, arz-tahzîz, temennî-taaccup” şeklindeki on kategori daha sonra teşekkül eden me‘ânî ilminin temel konusu olarak haber-inşâ bölümüne aynen geçmiştir<sup>105</sup>.

Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb*’ında me‘ânî ilmini ilgilendiren cümle tahlilleriyle, cümlelerdeki takdîm-te’hîr, ta‘rîf-tenkîr, hazif ve bazı edatların anlamları gibi konular yer aldığından Sîbeveyhi’yi me‘ânî ilminin ilk kurucusu sayan araştırmacılar bulunmaktadır<sup>106</sup>.

el-Ferrâ’ı’nın *Me‘âni’l-Ḳur‘ân*’ı Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Ḳur‘ân*’ı İbn Ḳuteybe’nin *Te‘vîlu muşkilî’l-Ḳur‘ân*’ı, el-Muberrid’in *el-Kâmil*’i ve Şa‘leb’in *Ḳavâ‘idu’ş-şi‘r*’inde de benzer konular bulunmaktadır. Bîşr b. el-Mu‘temir’in *Şahîfetu’l-belâğâ*’sında mevcut olan anlam uygunluğunun gerekliliği, manaların değerinin durum ve konuma uygun düşmesinden ileri gelmesi, manaların dinleyicilerin kültür seviyesine göre ayarlanma zarureti gibi düşünceler me‘ânî ilmin nüvesini oluşturmuştur<sup>107</sup>.

Belâğatin ilk kurucusu olup bu ilme beyân adını veren el-Câhîz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*’inde çeşitli belâğat konularına dağınık bir vaziyette temas ettiği gibi İcaz-itnâb, lafızların yerine göre yumuşak, hafif, akıcı veya tumturaklı olarak seçilmesi ve telif güzelliği gibi me‘ânî konularına da yer vermiştir. Arap belâğatına dair ilk müstakil eseri telif eden İbnu’l-Mu‘tezz *el-Bedî‘*’inde iltifât, i‘tirâz gibi me‘ânî konularını incelemiş, Ebu’l-Hasan b. Vehb (İşhâk b. İbrâhîm el-Kâtib), me‘ânî konularının ağırlıklı olarak yer aldığı *el-Burhân fî vucûhi’l-beyân*’ında, haber, talep, hazif, iltifât (sarf), takdîm-te’hîr, kat‘-atîf (fasıl-vasl), keîâmın muktezâ-i hâle mutâbakatı, sözün dinleyicilerin durumuna

<sup>103</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, I, 53.

<sup>104</sup> Ebû Hâyyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ‘*, I, 121; Durmuş, *a.g.m.*, XXVIII, 204.

<sup>105</sup> Durmuş, *a.g.m.*, XXVIII, 204.

<sup>106</sup> Durmuş, *a.g.m.*, XXVIII, 204.

<sup>107</sup> Durmuş, *a.g.m.*, XXVIII, 204.

uygunluğu ile îcâz-itnâbdan söz etmiştir. III. yüzyılın sonlarından itibaren Arap belâğatını etkilemiş olan Aristo'nun *Rhetorica*'sında da muktezâ-i hâle uygun sözlerin meziyetleri, fasl-vasl, îcâz-itnâb-musâvât gibi meânîye ait temel konular yer alır<sup>108</sup>.

*Î'câzu'l-Ḳur'ân* türü eserler arasında er-Rummânî'nin *en-Nuket fî i'câzi'l-Ḳur'ân*'ı beyân ağırlıklı olmakla birlikte kitapta i'câz ve türleriyle itnâb konusu Kur'ândan örneklerle açıklanmıştır. el-Ḥattâbî'nin *Beyânu i'câzi'l-Ḳur'ân*'ı meânî ağırlıklı olup 'Abdulḳâhir el-Curcânî'nin *Delâ'îlu'l-i'câz*'ına ilham kaynağı olmuştur. el-Bâḳillânî, *Î'câzu'l-Ḳur'ân*'ında sözü anlaşılır şekilde kısaltmayla, anlaşılmaz şekilde kısaltmayı (îcâz ve ihlâl), yine sözü uygun şekilde uzatmayla gereksiz şekilde uzatmayı (itnâb ve tatvîl) titizlikle ayırdığı, hüsn-i nazm, hüsn-i telîf ve benzeri meânî konularına yer verdiği gibi sonraki dönemlerde meânî ilmi adını alacak olan nazm nazariyesi ve nazm-ı Kur'ân üzerine görüş beyân eden ilk yazarlardandır<sup>109</sup>.

Aslında meânî ilminin esasları olan nazm teorisi hakkında ilk fikir üreten âlim, İbnu'l-Muḳaffâ'dır. Müellif nazm teorisini kuyumcu ve arı teorisiyle açıklamıştır. Kuyumcu bir yüzük kaşına değerli taşları, bir gerdanlığa mücevherleri yerli yerine koyarak mükemmel bir dizim ortaya çıkardığı gibi belîğ kişi de sözlerini o şekilde dizmelidir. Bu sebeple İbnu'l-Muḳaffâ nazım için sözün kuyumcu hassasiyetiyle dizimi ifadesini kullanmıştır. Ayrıca belîğ kişinin, çeşitli çiçeklerden uygun özleri toplayarak şifalı bir yiyecek ortaya çıkararak arı gibi olması gerektiğini söyler<sup>110</sup>.

Onun bu düşüncelerini başta el-Câhîz olmak üzere bir çok alim isim zikretmeden tekrarlamıştır. Daha sonra el-Ḳâḏî 'Abdulcebbâr, *Î'câzu'l-Ḳur'ân*'a ayırdığı *el-Muḡnî*'sinin XVI. cüzünde nazım teorisini dağınık ve dolayısıyla anlaşılması zor bir şekilde açıklamıştır. el-Ḳâḏî 'Abdulcebbâr'ın nazım teorisi hakkında fikirlerini hem eleştiren hem düzenleyip açıklayan ve yorumlayan 'Abdulḳâhir el-Curcânî ile nazım teorisi gelişmiştir. Bu teoriye göre Kur'ân'ın i'câzı, kelimelerinin teker teker fasih olmasında değil duruma ve konuma göre mükemmel bir uyum içinde meydana getirdikleri ilginç terkiplerinde ve söz dizimindedir (nazm). Uyum üslubu temelinde söz dizimi (nahiv)kurallarını, söz diziminin değişik kompozisyon ve konumlarında meydana gelen anlam nüanslarını titizlikle inceleyen el-Curcânî meânî ilminin konularını *Delâ'îlu'l-i'câz*'ında "nazm, meânî'n-nahv, meânî'l-keḷâm" adları altında ele almıştır.

<sup>108</sup> GümüŖ, *a.g.e.*, s. 55, 56; DurmuŖ, *a.g.m.*, XXVIII, 204.

<sup>109</sup> DurmuŖ, *a.g.m.*, XXVIII, 205.

<sup>110</sup> İbnu'l-Muḳaffâ, *el-Edebu'Ŗ-ŖaĖîr*, s. 319; DurmuŖ, *a.g.m.*, XXVIII, 205.

Nahiv ilmiyle formel mantığın ağırlığının hissedildiği bu eseriyle ‘Abdulğâhir meânî ilminin kurucusu kabul edilmiştir<sup>111</sup>. el-Curcânî’ meânîden maksadını şöyle açıklamaktadır: “O, lafızları bir araya getirmek ve cümle içinde nahvî manalarının gerektirdiği yere yerleştirmektir”<sup>112</sup>.

‘Abdulğâhir el-Curcânî’nin hem *Esrâru’l-belâğâ*’sında hem de *Delâ’ilu’l-i‘câz*’ındaki derin analizleri ve engin yorumları hayranlıkla karşılayan belâğat alimleri, onun görüşlerini tekrar etmenin ötesinde konuların tertîbi ve derli toplu ifadesiyle ihtisâr çalışmalarından başka bir şey yapamamışlardır. Bu sebeple el-Curcânî’den sonra Arap Belâğatında duraklama devri başlamıştır. Fahreddîn er-Râzî onun adı geçen iki eserinin ihtisârı, düzenli bir şekilde ifadesi ve Reşîduddîn Vatvât’ın edebi sanatlara dair *Hadâ’îku’s-sihr*’inden yaptığı ilavelerle *Nihâyetu’l-i‘câz fi dirâyeti’l-i‘câz*’ı yazmıştır. Bu eserden etkilenen es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*’unun belâğata ayırdığı üçüncü bölümünde belâğat ilimlerini ilk defa meânî, beyân ve muhassinât olarak üçe ayırmıştır. es-Sekkâkî, meânî terimini ortaya koymada es-Sîrâfî’nin meânî’n-nahv tabirinden esinlenmiş olmalıdır. Nitekim *Miftâhu’l-‘ulûm*’unun nahiv bölümünden sonra bu ilmin belâğata olan uzantısı şeklinde meânî ilmine yer vermesi bu kanaati teyit etmektedir. es-Sekkâkî’den önce ez-Zemaşşerî, er-Râzî ve el-Muţarrizî de meânî ve beyân ilimleri tabirini kullanmış olmakla birlikte tanım ve açıklamaya yer vermemişlerdir. Hatta Ebû Manşûr eş-Şe‘âlibî’nin *el-Ferâ’id ve’l-ğalâ’id* adlı risalesinde ayrı bir ilim olarak ilk defa ele almış, meânî ve beyân ilimleriyle bu ikisini kapsayacak şekilde belâğatı tanımlamış olduğundan da söz edilmiştir<sup>113</sup>.

el-Ĥaţîb el-Ķazvînî, gerek *Telĥîşu’l-Miftâĥ*’ında gerekse onun şerhi mahiyetindeki *el-İĉdâĥ fi ‘ulûmi’l-belâğâ*’sında meânî ilmi konusunda bazı yenilikler yapmış, kendisinden sonra gelen belâğat âlimleri de bunlara tâbi olmuştur. es-Sekkâkî’nin karmaşık olan meânî tanımını beğenmeyen el-Ķazvînî onu “lafızların muktezây-ı hâle uygunluğunu sağlayan durumlarını inceleyen ilim” şeklinde tarif etmiştir. Meânî ilmi el-Ķazvînî ile birlikte sekiz temel konuda odaklanmıştır. Bunlar müsnedün ileyhî halleri, isnadın halleri, müsnedin halleri (fiil veya fiilimsi şeklinde), müsnedle ilgili öğelerin (müteallikât) halleri, inşâ, kasr, fasıl ve vasıl, îcâz-itnâb-müsâvâtır. es-Sekkâkî aklî hakikat ile aklî mecâzî, kelamın vasfî saymak ve istiâre-i mekniyyeye dahil etmek

<sup>111</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, I, 51; Durmuş, *a.g.m.*, XXVIII, 205.

<sup>112</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, I, 52.

<sup>113</sup> Hacımüftüoğlu, “Belâğat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, *EAÜİFD*, S. 11 (1993), s. 268-298; Durmuş, *a.g.m.*, XXVIII, 206.

suretiyle beyân ilminde ele alırken el-Şazvînî onları isnadın bir özelliği kabul ederek meânîde yer vermiştir. es-Sekkâkî kelamı haber ve talep kısımlarına, el-Şazvînî ise daha kapsamlı bir şekilde haber ve inşâyâ, inşâyı da talebî ve gayr-i talebî kısımlarına ayırarak incelemiştir. Kasr bahsinde hakîkî ve izafî kasr neveleriyle ifrad ve kalb kasırlarına ta'yîn kasrı nevini eklemek de el-Şazvînî'ye aittir. Yine emir kipinin teshîr, ihanet, tesviye ve temennî şeklindeki mecazî anlamlarını el-Şazvînî ortaya koymuştur<sup>114</sup>.

Modern çağda gelişimini tamamlamış olan sosyoloji ve psikoloji disiplinlerinin verileri ışığında meânî ilmine psikososyal yaklaşımlarla bazı filolojik ve stilistik yorumlar getiren günümüz eserlerinden bazıları şunlardır: Tâmir Sellûm, *İlmu'l-me'ânî: Kıra' e şâniye li't-teşkîli'n-naĥvî* (Hımus 1996); Mecîd 'Abdulĥamîd Nâcî, *el-Ususu'n-nefsiyye li-esâlîbi'l-belâġati'l-'Arabiyye: 'İlmu'l-me'ânî* (Beyrut 1404/1984) ; Tâlib Muĥammed İsmâ'îl ez-Zevbeî, *'İlmu'l-me'ânî beyne belâġati'l-ġudemâ' ve uslûbiyyeti'l-muĥdeşîn* (Bingazi 1997); 'Abdul'azîz 'Atîġ, *'İlmu'l-me'ânî* (Beyrut 1985); Fađl Ĥasan 'Abbâs, *el-Belâġa: Funûnuĥâ ve efnânuĥâ: I. 'İlmu'l-me'ânî* ('Ammân 1987); 'Abdulfettâĥ Besyûnî, *'İlmu'l-me'ânî* (I-II, Ĥâhire 1408/1987); 'Abdulfettâĥ 'Uşmân, *Fî 'ilmi'l-me'ânî* (Ĥâhire 1990-1991); Ĥasan el-Bundârî, *Fî'l-belâġati'l-'Arabiyye: 'İlmu'l-me'ânî* (Ĥâhire 1990); Ĥamza Dervîş Zaġlûl, *Fî 'ilmi'l-me'ânî* (Ĥâhire 1981)<sup>115</sup>.

Lafız – anlam arasındaki ilişkinin mahiyeti meselesi, meânî ilminin ve anlambilimin vazgeçilmez tartışmalarındandır ve sonuçları meânî – anlambilim akımlarını şekillendirecek çapta bir problemdir. Bu sebeple sözkonusu ilişkiye dair farklı yaklaşımlar kısaca verilecektir.

### 0.2.2. LAFIZ-ANLAM İLİŞKİSİNE YAKLAŞIM FARKLILIKLARI

Dilciler tarih boyunca lafızla anlam arasında bir ikilemi hep yaşamışlar; kimi belirleyici olanın lafız olduğunu savunurken kimi de anlamın yanında yer almıştır. Farklı görüşleri dillendirenler de görülmüştür.

Fıkıĥ Usulcülerine göre mana asıldır, lafız ise yardımcıdır, araçtır<sup>116</sup>. Kimi müellifler, usulcülerin, yöntemlerinde, ibarenin delaletlerini tespit ve lafızların

<sup>114</sup> Gümüş, *a.g.e.*, s. 57; Durmuş, *a.g.m.*, XXVIII, 205.

<sup>115</sup> Durmuş, *a.g.m.*, XXVIII, 205.

<sup>116</sup> İbn Ĥayyim el-Cevziyye ve eş-Şâtîbî gibi usulcülerin görüşüdür. *İ'lâmu'l-muvaġġi'in*, III, 75; 'Abdulkerîm Mucâhid, *ed-Dilâletu'l-luġaviyye 'inde'l-'Arab, Dâru'd-ġiyâ'*, trs., s. 23, 24.

anlamalarını tatbik hususunda, dilcilerden daha hırslı olduğunu söylemenin abartı olmayacağını söylemişlerdir<sup>117</sup>.

Münekkid ve belâğatçilere göre lafız-anlam ilişkisini şöyle açıklayabiliriz: Arap dili tenkid eserlerinin çoğunda, birçok problem geri planda kalırken lafız-mana problemi öne çıkmış ve tartışmaların temelini teşkil etmiştir. Şekle (lafza) veya manaya önem veren taraflar oluşmuştur<sup>118</sup>. Münekkidler düşünceyi şu soru etrafında geliştirmiştir: “Edîb lafızla başlayıp, akabinde fikir veya manayı mı getirir, yahut tam tersi, mananın kendisine delalet eden lafzı gerektirmesi mi söz konusudur. Ya da ikisi ayrılmaz biçimde birlikte mi doğuyor?”<sup>119</sup>.

Curcânî, zaman bakımından birinin diğerine önceliği olmadığını söylemektedir. Bu yaklaşım, çağdaş eleştiri düşüncesi içerisinde Benedetto Grece’ta yankısını bulmuştur<sup>120</sup>.

Lafız ve mananın telif ameliyesindeki zamansal öncelik meselesi birbirine zıt iki görüşle özetlenebilir:

Telif ameliyesi, anlamın lafızdan önce geldiği birkaç merhalede tamam olur.

Ameliyede, lafızla manadan herhangi birinin diğerine karşı öncelik kazanmadığı ayrılmazlık sözkonusudur<sup>121</sup>.

Tabii olarak münekkid ve belâğatçiler de bu problematik karşısında bölünmüşlerdir. Birinci grup, belâğat ve güzelliğin lafza münhasır olduğunu ileri sürerken; diğer grup ise anlama hasretmektedir. Diğer bir grup ise edebi güzelliğin özünün ne mana ne de lafızda tahakkuk etmeyeceğini, ancak ikisinin nazmına bağlı olduğunu ileri sürer<sup>122</sup>.

## LAFZIN ÖNCELİĞİNİ SAVUNANLAR

el-Câhîz, mana karşısında lafzı önemseyen şu meşhur sözü ile bu ekolün ileri gelenlerindendir: “Anlamlar, yola serpilmiş şeylerdir, onları acemî de tanır, arab ta tanır, bedevi, köylü, şehirli de tanır. Önemli olan veznin ikâmesi, lafzın seçimi,

---

<sup>117</sup> Emîn el-Hûlî, *Fennu'l-kavl*, Dâru'l-fikri'l-‘Arabî, Qâhire, 1947, s. 74; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>118</sup> ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 57; İhsân ‘Abbâs, *Târîhu'n-naqdi'l-edebî ‘inde'l-‘Arab*, Dâru'l-Emâne, Beyrût, 1971, s. 403.

<sup>119</sup> ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>120</sup> *el-Mucmel fi felsefeti'l-fenn*, Qâhire, 1947, s. 58, 59; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>121</sup> ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 64.

<sup>122</sup> ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 64.

mahrecin suhûleti, akıcılığı, tabiatının sıhhati, dizimin sağlamlığıdır. Ancak şiir, bir sanattır, bir dokuma (örme), bir tasvir türüdür<sup>123</sup>.

el-Câhiz’ı bu konuda, h. IV. asırda Ebû Hilâl el-‘Askerî<sup>124</sup>, Kudâme b. Ca‘fer<sup>125</sup>, ‘Âmidî<sup>126</sup>; VIII. asırda İbn Haldûn<sup>127</sup>, çağdaşlardan Aḥmed Ḥasan ez-Zeyyât takip etmişlerdir<sup>128</sup>.

#### ANLAMIN ÖNCELİĞİNİ SAVUNANLAR

Bu görüşün önde gelen temsilcisi olan İbn Cinnî, aslı İbnu’l-Eşîr’e ait olan görüşü şu şekilde ifade etmektedir: “Araplar, lafızlara önem verip onları islâh, tehzîb etmekle birlikte, onların nazarında anlamlar daha güçlü, daha değerli, daha şerefli. Lafızlar anlama hizmet eder. Şüphe yok ki hizmet edilen hizmet edenden daha şerefli<sup>129</sup>. eş-Şerîf er-Raḍî de *Telhîşu’l-beyân fî mecâzâtî’l-Ḳur’ân* isimli eserindeki bazı ifadelerinde benzer düşünceler serdetmiştir<sup>130</sup>.

#### LAFIZLA ANLAMIN TELİFİNDE ÖNCELİK KABUL ETMEYENLER

Edebî üretim sürecinde, ne anlama ne de lafza öncelik vermeyen, aksine ikisinin birlikte bu görevi üstlendiğini düşünenler de bulunmaktadır. Bu mektebe dâhil olanlar lafızla anlamı beden ve ruh gibi görmektedirler<sup>131</sup>.

Başta Bişr b. el-Mu‘temir, *Şahîfe*’sinde<sup>132</sup> olmak üzere, İbn Ḳuteybe biraz daha açık bir biçimde<sup>133</sup>, el-‘Attâbî ise “lafızlar cesettir, anlamlar ruhtur. İkisini birlikte ancak kalp gözü ile görebilirsin. Birini diğerine öncelersen sureti bozmuş, manayı

<sup>123</sup> el-Câhiz, *Kitâbu’l-hayevân*, Mektebetu’l-bâbi’l-Halebî, Mısır, 1938, III, 131; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 64; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, I, 16.

<sup>124</sup> el-‘Askerî, *eş-Şimâ’ateyn*, s. 57, 58; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 72, 73; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, I, 16.

<sup>125</sup> Kudâme b. Ca‘fer, *Naḳdu’s-şi‘r*, el-Maṭba‘atu’l-Melîciyye, 1934, s. 14; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 72, 73.

<sup>126</sup> el-‘Âmidî, *el-Muvâzene beyne şî‘ri Ebî Temmâm ve’l-Buḥturî*, Dâru’l-me‘ârif, Mısır, 1961, II, 104-204; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 72, 73.

<sup>127</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1962, IV, 1302, 1303; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 72, 73; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, I, 16.

<sup>128</sup> Aḥmed Ḥasan ez-Zeyyât, *ed-Difâ‘ani’l-belâğa*, 2. baskı, ‘Âlemu’l-kutub, Kâhire, 1967, s. 25, 31; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 72, 73; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, I, 17.

<sup>129</sup> İbnu’l-Eşîr, *el-Meşelu’s-sâ‘ir*, I, 352, 355; İbn Cinnî, Ebu’l-Feth ‘Uşmân, *el-Ḥaşâ‘iş*, el-Hey‘etu’l-Mişriyyetu’l-‘amme li’l-kuttâb, Kâhire 1986, I, 215, 220; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 74, 75; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, I, 20.

<sup>130</sup> Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, I, 20.

<sup>131</sup> Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, I, 21.

<sup>132</sup> Dayf, Şevkî, *el-Belâğatu târîḫ ve taṭavvur*, s. 42; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 77; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, I, 23.

<sup>133</sup> İbn Ḳuteybe, *eş-Şî‘r ve’s-şu‘ârâ’*, Dâru’l-me‘ârif, Mısır, 1966, s. 64-69; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 77.

değiştirmiş olursun” sözü<sup>134</sup> ile bu görüşü savunmuşlardır. el-‘Attâbî’yi bu sözünde İbn Tabâtabâ<sup>135</sup>, İbn Reşîk el-‘Kayravânî<sup>136</sup>, el-Merzûkî<sup>137</sup> gibi bir çok dilci takip etmiştir.

### NAZIM NAZARİYESİ

Belâğatın, lafzın bizatihi kendisinde değil de terkinde bulunduğu görüşünü, yani nazım teorisini savunanlar ise başta ‘Abdul‘kâhir el-Curcânî<sup>138</sup> olmak üzere, İbnu’l-Eşîr<sup>139</sup>, Richard (İ.A)<sup>140</sup>, Thomas Eliot (ö. 1965)<sup>141</sup> gibi dilcilerdir.

Kur’ân’ın İ‘câzı araştırmaları çerçevesinde, lafızla anlamın öncelenemez-birlikteliği yani nazım teorisi için kitaplar yazılmıştır. Bu teori, yalnızca lafza, ya da anlama ağırlık verenleri eleştiren ‘Abdul‘kâhir el-Curcânî tarafından geliştirilip olgunlaştırılmıştır. Ancak o, bu iki görüş arasında bir yerde bulunmamış, alternatif ortaya koymuştur<sup>142</sup>.

Uslucüler dil ile alakalı çalışmalarında, şerî hükümleri istinbât ve tatbik amacıyla sözün delâletini belirginleştirme anlamında lafız-mana arasındaki ilişkilerin uygulamalı (tatbîkî) tarafına dikkatlerini yoğunlaştırırken;

Belâğatçiler, daha ziyade ruhun derinliklerini tasvîr ve anlamı icrâ etmek maksadıyla ortaya konan lafızlardaki gizli güçlerin, yani anlamın muhâtaba ulaştırılması ve edebî güzellik tarafına eğilmişler;

Dilciler ise, lafızlara, tekrar tekrar keşfedilmesi gereken, uğraşlarının hammaddesi, meşgaleleri haline gelmiş bulunan elleri altındaki bir hazine gibi değişik açılardan yaklaşmışlar; böylece dil araştırmaları, bir çalışmayla sayıp dökülemeyecek kadar çok problemi kapsayacak hacme ulaşmıştır. Ancak şunu söylemek mümkündür: Bu araştırmalar boyunca en önemli nokta, anlamın lafızlara hasredilmiş olmasıdır.

<sup>134</sup> Muhammed Zağlûl Selâm, *Târîhu'n-nağdi'l-‘Arabî ile'l-‘karnî'r-râbi'i'l-‘hicrî*, Dâru'l-me‘ârif, Mısır, s. 290; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>135</sup> İbn Tabâtabâ, *‘İyâru’s-şî‘r*, Kahire, el-Mektebetu’t-ticâriyyeti’l-kubrâ, 1956, s. 11, 15, 121; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>136</sup> İbn Reşîk, el-‘Hasan el-‘Kayravânî, *el-‘Umde*, 4. baskı, Dâru’l-cîl, Beyrût, 1972, s. 124; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 79; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, I, 24.

<sup>137</sup> Ahmed b. Muhammed b. el-‘Hasan el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-‘Hamâse*, 1. baskı, Maṭba‘atu’t-terceme ve’n-neşr, 1951, I, 8; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>138</sup> el-Curcânî, Ebû Bekr ‘Abdul‘kâhir b. ‘Abdirrahman b. Muhammed, *Delâ ilu’l-i‘câz*, Maṭba‘atu’l-medenî/Dâru’l-medenî, Kahire/Cidde, 1992, s. 36, 38, 57; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>139</sup> İbnu’l-Eşîr, *el-Meşelu’s-sâ‘ir*, I, 145; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 72.

<sup>140</sup> Richard (İ.A), *The Philosophy of Rhetoric*, London, 1936, s. 69-70.

<sup>141</sup> Muhammed Ganîmî Hilâl, *en-Nağdu’l-edebî el-‘hadîs*, 4. Baskı, Dâru’n-nehḍati’l-‘Arabiyye, Kahire, 1969, s. 39; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>142</sup> el-Curcânî, *Delâ ilu’l-i‘câz*, s. 36, 178, 196, 197, 329; ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 780-81; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, I, 21-23.

Delâlet ilişkileri bu çalışmaların odağıdır. Bu çerçevede, teradüf (eş anlamlılık), tezat (zıt anlamlılık), hakikat-mecâz, hâs-âmm, naht gibi, lafızların tasnifi kabîlinden eserler vermişlerdir<sup>143</sup>.

Çağdaş bir yazar, lafız-mana etrafında oluşan bu tartışmaları değerlendirmeye kabîlinden şunları söylemektedir: “Belâğat, ancak konuşulan veya yazılan sözde olabilir. O bilgi ve zevk arasında, mana ve lafız arasında ayırım yapmaz. Söz, ruhu mana, cismi lafız olan diri bir varlıktır. İkisinin arası ayrıldığında, ruh görünmeyen bir nefes, beden de hissetmeyen cansız bir şey olur”<sup>144</sup>.

Konumuzun zeminini teşkil eden dil çalışmalarını sergiledikten sonra, artık talebî inşânın, iki alt kategorisinden birisi olduğu söz ve çeşitlerini ele alabiliriz.

---

<sup>143</sup> ‘Abdulkerîm Mucâhid, *a.g.e.*, s. 91-154. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Şimşek, “*Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri*”, Nüsha, S. 3, Ankara, 2001, (ss. 80-111).

<sup>144</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, I, 24, 25.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. SÖZ (KELÂM) VE ÇEŞİTLERİ

Söz (kelâm), haber ve inşâ şeklinde iki kısımdır. Önce, sözün haber kategorisini inceleyelim.

#### 1.1. HABER

Sözün daha öteye götürülemeyecek iki ana kategorisinden biri haberdur. Tanım ve örneklere bakalım.

##### 1.1.1. TANIMI

Haber: Onaylama (tasdîk) veya yalanlama (tekzîb) ihtimali olan, söyleyeni için “doğru” veya “yalancı” demenin uygun olduğu kelâmdır<sup>145</sup>.

Haber ve inşâ başka şekillerde de tarif edilmiştir: Söylemeden önce sözün mefhûmunun hariçte varlığı söz konusu ise haberdur. Hariçte varlığı yoksa inşâdır<sup>146</sup>. Örneğin el-Mutenebbî şöyle söylemektedir:

انا الذى نظر الاعمى الى أدبى و اسمعت كلماتى من به صمم

“Ben körün bile edebiyatımı gördüğü, kelimelerimin sağır olanlara işittirdiği kimseyim”<sup>147</sup>

el-Mutenebbî'nin belâğatı ile övünmesine imkan veren şey, daha önceden bu tür şiirlerinin biliniyor olmasıdır. Kelâmın mefhûmunun daha önce hariçte varlığı sözkonusudur. Tekzîb veya tasdîke de ihtimali bulunmaktadır. Öyleyse haberdur.

Haberin sıdk veya kizbine, söyleyenin niyetine, inancına vs. değil vâkıya mutabık olup olmamasına bakılarak hükmedilir. Birisi المَطْرُ يَهْطُلُ (yağmur yağıyor) dese bu sıdk ve kizbe ihtimali olan bir kelimedir. Dışarı çıkıp yağmurun yağmasını teyid edersek, “haber doğrudur”;

<sup>145</sup> es-Sekkâkî, İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muḥammed b. 'Alî, *Miftâḥu'l-'ulûm*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût, 1987, s. 163-167; Şeyḥ Emîn, *a.g.e.*, s. 55, 75; 'Alî el-Cârim, Muştafâ Emîn, *el-Belâğatu'l-vâḍiḥa*, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, s. 139; el-Mağribî, İbn Ya'kûb, *Mevâhibu'l-Fettâh fî şerḥi Telḥîşî'l-Miftâḥ*, Maḥba'atu'l-kubrâ el-Emîriyye, Bulâk, 1318, s. 234.

<sup>146</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 302; es-Suyûtî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, Dâru İbni Keşîr, Beyrût, 1993, II, 874; el-Mağribî, *Mevâhib*, s. 234; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yay., İzmir, 1999, s. 131; Şeyḥ Emîn, *a.g.e.*, s. 75; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 139.

<sup>147</sup> el-Vâhidî, *Şerḥu dîvâni'l-Mutenebbî*, s. 242.

yağmuru görmezsek -haber verenin şahsiyetini dikkate almaksızın- haberin yalan olduğuna hükmederiz. Yine haberi veren, “gökyüzünü bulutlarla kaplı, havayı rutubetli gördüm. Duyduğum ses bana yağmur sesi gibi geldi. Dolayısıyla ben doğru söylüyorum. Zira inandığımı, haber veriyorum” dese de farketmez. Zira bu ölçü alınmaz. Yalnızca haberi vâkıyla karşılaştırmakla yetinilir, muvâfık olan “sâdık” muhâlif olan “kâzib”tir<sup>148</sup>.

Başta Nazzâm ve Câhız olmak üzere, Mutezile bu konuda farklı düşünmektedir. Nazzâm, haberin doğruluğunu haber verenin inanıp (itikad) inanmamasına bağlar. Ona göre haber, haber verenin inancına mutabıksa –hatta bu inanç vakıya muhalifse bile- sâdıktır. Eğer inanca muhalifse -vakıya ve hakikate mutabıksa bile- yalandır.

Câhız ise haberin sâdık ve kizb ile sınırlandırılmasına itiraz etmek suretiyle daha farklı bir görüş ortaya koyar ve *sâdık*, *kâzib*, ne sâdık ne kâzib şeklinde üç kısım olduğunu iddia eder.

Ona göre *sâdık*, vâkıya mutâbık olduğu inancıyla beraber vâkıya mutâbık olan kelâm; kâzib ise mutâbık olmadığı inancıyla beraber vâkıya mutâbık olmayan kelâmdır.

Ne sâdık ne de kâzib olan haberi ise dörde ayırır:

Mutâbık olmadığı inancıyla birlikte vâkıya mutâbık haber

Asla bir inanç olmaksızın vâkıya mutâbık haber

Mutâbık olduğu inancıyla birlikte vâkıya mutâbık olmayan

Asla bir inanç olmaksızın vakıya mutabık olmayan haber<sup>149</sup>.

Haberin tanımları ve alâmet-i fârikası üzerine tartışmalardan sonra “muhataba göre çeşitleri” ni inceleyebiliriz.

### 1.1.2. HABERİN MUHATABA GÖRE ÇEŞİTLERİ

Bir haber aldıklarında, insanların habere karşı tavırları farklı farklıdır: Kimi tasdîk eder, kimi tekzîb eder, kimi de tasdikte şüphelidir, tereddüt eder.

Bu farklı tavırları edebiyatçılar da farketmiş ve sözlerini muktezây-ı hâle uygun te'lîf etmişlerdir. Zira onlar, inkârcı (münkir) yalanlayıcı (mükezzib)e hitabın tereddütlü (mütereddît) veya onaylayıcı (Mûsaddik)ya hitaptan farklı üslupla olması gerektiğini bilir.Bu

<sup>148</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 55, 56.

<sup>149</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 55-56.

biliş onları haber verme üsluplarını pekiştirme (te'kîd)li veya pekiştirmesiz-yalın şeklinde çeşitlendirmeye sevketmiştir.

Dilciler, muhatabın bu tür konularını dikkate alarak haberin ibtidâf, talebî ve inkârî olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirtmişlerdir. Sırasıyla açıklayalım.

### 1.1.2.1. İbtidâf Haber

Sözü tasdik edenlerin (hâli'z-zihn) sözü söyleyenin söylediği şeyi pekiştirmesine (te'kîd) veya doğruluğu üzerine yemin etmesine ihtiyaçları olmaz. Çünkü onlar herhangi bir vasıta olmaksızın tabii olarak tasdik ederler. Dolayısıyla bu tür insanlara yöneltilmiş her türlü te'kidden uzak habere ibtidâf haber denir<sup>150</sup>.

### 1.1.2.2. Talebî Haber

İşittiğini kabulde mütereddît veya şüpheli olanlar ise ancak te'kid edildiğinde onaylarlar, aksi takdirde tekzîb ederler. Küçük bir te'kid onları inanan onaylayıcı grubuna katmaya kafidir. Tek bir te'kid içeren bu tür habere Talebî Haber adı verilir. Bu çeşit muhâtaba mütereddît denir<sup>151</sup>.

### 1.1.2.3. İnkârî Haber

Bu üçüncü grup ise kendilerine söylenene kolay kolay inanmayan, tasdik ve tekzîb arasında tereddütlü veya şüpheli tavrını takınmayan inatçı gruptur. Bunlar inkâr ve katı tutumları ancak bir çok te'kid yöntemi kullanılarak izale edilebilen bir gruptur. Birçok te'kid edatı barındıran bu tür habere inkârî haber denir. Bu çeşit muhâtaba ise münkir denir<sup>152</sup>.

Haber verenin asıl amacı haber verdiği kişileri tasdik ve kâni olma noktasına ulaştırmaktır. Öyleyse bir şey söylemeden önce muhâtabını iyi tanınması gerekir. Uygun makamda (konumda) uygun kelâmı ortaya koyduğu o vakit gerçek bir belâğat sahibi olur. İşte bu gözetilmesi gereken hususiyete muktezây-ı hâl denmektedir<sup>153</sup>.

Haberin bu neveleri ile yakından alakalı olan muktezây-ı zâhir ve muktezây-ı hâl kavramlarından kısaca bahsetmek bilgileri tamamlayıcı bir rol oynayacaktır.

<sup>150</sup> Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ fi'l-ma'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, Maḥba'atu medreseti vâlideti 'Abbâs Pâşa el-Evvel, Kâhire, 1905, s. 57; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 71; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 155.

<sup>151</sup> el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 57; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 71, 72; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 155.

<sup>152</sup> el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 58; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 71, 72; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 155.

<sup>153</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 71, 72; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 164, 165.

#### 1.1.2.4. Haberin Muktezây-ı Zâhir Dışına Çıkarılması (Muktezây-ı Hâl)

Haber, zihni boş-nötr (*hâli'z-zihn*)e tekidsiz, tereddütlüye (Mütereddide) –iyi olur düşüncesiyle- bir derece tekidli, inkâr edene (münkir) zorunlu olarak tekidli yöneltildiğinde muktezây-ı zâhire göre cereyan etmiş olur.

Bazen haber, konuşanın dikkate aldığı bazı hususlar sebebiyle zâhirin gerektirdiğinin tersine cereyan eder.

Zihni boş-nötr- onaylayıcı (*hâli'z-zihn*) olan kimsenin tereddütlü (müteredit) konumuna indirgenmesi, söz içinde daha önce haberin hükmüne işaret eden bir şey geçmesi durumunda olur.

İnkârcı (münkir) olmayanın, üzerinde inkâr emareleri görünmesi sebebiyle inkârcı konumuna indirgenmesi.

İnkârcı (münkir) nın münkir olmayan konumuna indirgenmesi. İyice düşündüğünde inkârından dönebileceğine dair ipuçları olduğu takdirde sözkonusudur<sup>154</sup>.

Dilciler, haberin tanım ve çeşitleri yanı sıra, haberin bir takım maksatlarından da söz etmişlerdir.

#### 1.1.3. HABERİN SÖYLENİŞ MAKSATLARI

Bir kişiye herhangi bir haber verildiğinde muhatap haberin içeriğinden ya habersiz ya da haberli olmak zorundadır.

##### 1. Fâidetu'l-Haber

Eğer haberden habersizse, amaç, söylenen, haber verilen şeyin içeriğini ifade etmektir.

لقد أصدر مجلس الوزراء مرسوما بمضاعفة رواتب الموظفين  
yeni bir haber verilmiş olur. Buna “Fâidetu'l-Haber” adı verilir.

##### 2. Lâzimu'l-Fâide

Eğer konuşmanın içeriği biliniyorsa amaç yeni bir şey değil konuşanın haberi bildiğini anlatmaktır.

Ebu't-Tayyib'in Seyfu'd-Devle'ye hitaben söylediği şu beyit buna örnektir<sup>155</sup>:

وقفت، وما في الموت شكّ لواقفٍ ... كأنك في جفن الردى وهو نائم

<sup>154</sup> el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 59, 60; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 72, 74; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 155, 156; Ahmed Cevdet Paşa, *Belâğat-ı Osmaniye*, Mimar Sinan Üniversitesi Yay., 1987, s. 57-61.

<sup>155</sup> eş-Şe'âlibî, *Yefîmetu'd-dehr*, I, 5; en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, I, 423.

تمر بك الأبطالُ كلمى هزيمة ... ووجهك وضاحٌ وثغرك باسمُ

Burada şair muhâtabın bildiği şeyleri söylemektedir. Onun kılıcı ve çabasıyla kazandığı bir savaşı anlatmaktadır. Aslında Seyfu'd-Devle'nin neler yaptığını bildiğini ifade etmeyi amaçlıyor. Bunu medh ve ta'zîm suretine yapıyor. Buna “Lâzimu'l-Fâide” denir.

Arap Edebiyatındaki medh kasideleri, sevgililerin nitelendiği gazeller, yergi, ayıplama, hiciv kasideleri vb. nesir örneklerinin hepsi haberî sözde “Fâidetu'l-Haber” çerçevesindedir.

Kriter şudur: Haber, içeriği bilmeyene söylendiğinde Faidetu'l-Haber, içeriği bilene yöneltildiğinde “Lâzimu'l-Fâide” adını alır<sup>156</sup>.

Haberin “Fâidetu'l-Haber” ya da “Lâzimu'l-Fâide” olmayan, merhamet ve şefkat beklentisi (الاسترحامُ والاستعطافُ), za'fı gösterme (إظهار الضعف), üzüntüyü gösterme (إظهار الحسْر), övme (المذح), övünme (الفخر), gayrete ve çalışmaya teşvik (الحثُّ على السَّعيِّ والجِدِّ) gibi kelamın siyâkı ve hâl karînelerinden anlaşılan başka bir takım amaçları olduğu zikredilmiştir. Ancak yeni bazı müellifler bu taksime karşı çıkarlar. Haberin iki temel amacı dışında amacı olmadığını, bunların aynı zamanda yukarıda sayılan birçok anlamı taşıyabildiğini ileri sürerler<sup>157</sup>.

Örneğin Zekeriya (a.s.) Rabbine hitab ettiği ayetteki:

“Şöyle demişti: ‘Ey Rabbim! Şüphesiz (artık öyle bir durumdayım ki) benim kemiğim zayıflayıp gevşedi ve başım (ın saçı) bembeyaz alev gibi tutuştu’”<sup>158</sup> ifadesi Lâzimu'l-Fâide nevi bir haberdur. Zira Zekeriya'yı (a.s.) yaratan Allah onun kemiklerinin zayıfladığını, saçlarının beyazladığını elbette bilmektedir. Zekeriya (a.s.)'ın amacı aynı zamanda zayıflık ve acizliğini göstermektir<sup>159</sup>.

Sözün iki temel kategorisinden biri olan haberle ilgili bilgilerin ardından, konumuzun özünü teşkil eden talebî inşânın bir üst kategorisi olan inşâ bölümüne geçelim.

## 1.2. İNŞÂ

Sözün (kelâm) iki ana kategorisinden biri inşâdır. Sözlükte önceleri “ortaya koymak, icat ve ihdâs etmek, yaratmak” manalarına gelen inşâ daha sonra “kurmak, üretmek ve yazmak” gibi anlamlarda da kullanılmış, bu ikinci kullanımdan hareketle, “yazmak, yazma sanatı ve kompozisyon” gibi anlamlar kazanarak zaman içerisinde resmi ve özel yazışmaların

<sup>156</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 59, 60.

<sup>157</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 60; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 147.

<sup>158</sup> Meryem, 4.

<sup>159</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 61.

belirli bir usule göre yapılmasının inceliklerini ve mektup yazma sanatını ifade eden bir terim haline gelmiştir.

Bu dar anlamı yanında edebiyatta belli kurallara, belâğat ve fesahat ölçülerine göre söylenmiş veya yazılmış edebi güzellik taşıyan her çeşit söz veya düz yazı da inşâ terimiyle ifade edilir.

Dilbilimi ve dil felsefesinde, dilin temel iki kategorisinden (inşâ-haber) ve dil üzerindeki araştırmaların kendisine dayandığı asli kavramlardan biri olarak özellikle meâni ilminin temel konularından birini teşkil etmiştir<sup>160</sup>.

Bunların yanında inşâ, fıkhîta sözle gerçekleştirilen filler anlamında dikkate alınarak bir taraftan, naslarda söylenmeleriyle bir fiilin gerçekleştirildiği ve gerçekleşen fiilin teklîfî bir unsur da içerdiği kipler (emir ve nehiy gibi) diğer taraftan söylenmeleriyle bir fiilin gerçekleştirildiği ifadeler (inşâî ifadeler) şeklinde ele alınmıştır<sup>161</sup>.

Öncelikle belâğat ilminde inşâ teriminin nasıl tanımlandığına bakalım:

### 1.2.1. TANIMI

İnşâ, tasdîk veya tekzîbe ihtimali olmayan cümledir<sup>162</sup>. Söylemeden önce sözün mefhûmunun hariçte varlığı yoksa inşâdır şeklinde de tarif edilmiştir<sup>163</sup>. Örneğin,

أيا جارتا ما انصف الدهر بيننا ... تعالي أفاذك الهموم تعالي

تعالي تري روحاً لدي ضعيفة ... تردد في جسم يعذب بالي

“Komşum! Zaman bizim aramızda adalet gözetmedi. Gel kederleri paylaşalım, gel! Gel ben de zayıf bir ruh göreceksin ki, o, azab çeken eskimiş bir beden içinde gidip geliyor” beytinde<sup>164</sup> şairin, hitab ettiği güvercine söylediği “gel” emrinin mefhûmunun daha önceden hariçte varlığı sözkonusu değildir. Tekzîb veya tasdîke ihtimali de yoktur. Dolayısıyla inşâdır<sup>165</sup>.

Zihin haricindeki gerçek dünyada mevcut olup olmaması kıstası ile belirlenmesinin tabii sonucu olarak sözün doğru veya yalan olabilirliği öne çıkmıştır<sup>166</sup>.

<sup>160</sup> Taşköprizâde, *a.g.e.*, II, 138.

<sup>161</sup> Görgün, Tahsin, “İnşâ”, *DİA*, XXII, 2000, İstanbul (ss. 339-341), 334, 335.

<sup>162</sup> es-Suyûtî, *el-İtķân*, II, 874; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 75; Akdemir, *a.g.e.*, s. 130.

<sup>163</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 302; es-Suyûtî, *el-İtķân*, II, 874; Akdemir, *a.g.e.*, s. 131; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 75; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 139.

<sup>164</sup> es-Se‘ âlibî, *Ye‘îmetu’d-dehr*, I, 20; el-‘Âmilî, *el-Keşkül*, s. 26.

<sup>165</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 302; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, I, 75-76; Akdemir, *a.g.e.*, s. 131; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 138, 139; .

<sup>166</sup> Bu konunun felsefesini yapan geniş bir yazı için bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*

Bunun neticesi olarak inşâ-haberin tanımları da bu doğrultuda yapılagelmiştir: Söz, zihin haricinde mevcut olan bir durumu ifade ediyorsa *haberî*, mevcut olmayı ediyorsa *inşâî* olur.

Hakkında doğru veya yalan hükmü verilebilen söz *haberî*, gerçek dünyada varlığı söz konusu olmayıp doğru veya yalan hükmü verilemeyenler ise *inşâîdir*<sup>167</sup>.

Felsefî düzlemde İnşâ terimi, dilin pasif bir şekilde sadece dış dünyayı yansıtmakla kalmadığının, aynı zamanda onu oluşturmaya katkıda bulunmasının bir ifadesi olması bakımından belli bir varlık anlayışının dil bilimindeki tezahürüdür<sup>168</sup>.

Şimdi de inşânın çeşitlerini açıklayalım.

### 1.2.2. ÇEŞİTLERİ

İnşâ, istek içerip içermemesi bakımından ikiye ayrılır: Talebî inşâ ve gayr-ı talebî inşâ. İleride de ifade edileceği gibi, taleb yani istek, inşâî (performative) sözleri iki temel bölüme ayıran yegâne unsurdur. Sırasıyla görelim.

#### 1.2.2.1. Talebî İnşâ

Söylenmesiyle birlikte kendisiyle bir talepte bulunulan inşâî sözdür. Sözü söyleyen kişi, konuşma anında talebinin mevcut olmadığı inancındadır<sup>169</sup>. İnşâ, talebî olursa konuşma anında meydana gelmemiş bir talep edilen şeyi (matlûbu) gerektirir<sup>170</sup>.

es-Sekkâkî, talebî inşâyı iki gruba ayırmaktadır:

#### 1. Temennî

لَيْتَ زَيْدًا جَاءَنِي (Keşke Zeyd bana gelseydi) Bu cümlede, geçmişte vukuu bulmamış bir şeyin -imkansızlığını bile bile- meydana gelmesi taleb ediliyor. لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ (Keşke gençlik

<sup>167</sup> İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. ‘Abdillâh b. ‘Abdillâh eṭ-Ṭâ’î el-Endulusî, *Şerhu’t-Teshîl* (Teshîlu’l-Fevâ’id ve Tefhîmu’l-Mekâşid l’ibni Mâlik) (Thk.: ‘Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn), Hicr, 1990, I, 30; İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Şuzûri’z-zeheb*, Kâhire, 1335, s. 25; Aḥmed en-Neğerî, *Dustûru’l-‘ulemâ’*, Beyrût, 1997, s. 181; G. Bohas ve diğerleri, *The Arabic Linguistic Tradition*, London, 1990, s. 130-131; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 331; Görgün, a.g.m., XXII, 339.

<sup>168</sup> Görgün, a.g.m., XXII, 339.

<sup>169</sup> el-Ḳazvînî, Celaluddîn Muhammed b. ‘Abdurrahmân el-Ḥaṭîb, *el-Îḍâh fî ‘ulûmi’l-belâga* (Şrh.: ‘Abdu’l-Mun‘im Ḥafâcî), Beyrût, 1993, s. I, 227; el-Hâşimî, a.g.e., s. 103; Akdemir, a.g.e., s. 134; Şeyḫ Emîn, a.g.e., s. 77; el-Cârim, a.g.e., s. 170.

<sup>170</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 302; el-Ḳazvînî, *el-Îḍâh*, s. 237; et-Teftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. ‘Umer, *el-Muṭavvel ‘ala’t-Telḥîş*, Matba‘a-i ‘Âmire, 1309, s. 237; el-Mağribî, a.g.e., s. 237; es-Subkî, Bahâ’uddîn, *‘Arûsu’l-efrâh fî Şerhi Telḥîşi’l-Miftâh*, Matba‘atu’l-kubrâ el-Emîriyye, Bulâk, 1318, s. 237; ed-Desûkî, *Ḥâşiyetu’d-Desûkî ‘ala Şerhi’t-Teftâzânî*, Matba‘atu’l-kubrâ el-Emîriyye, Bulak, 1318, s. 237; Şeyḫ Emîn, a.g.e., s. 77; el-Cârim, a.g.e., s. 170; el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd b. Aḥmed, *Şerhu’t-Telḥîş* (Thk.: Muhammed Muştafâ Ramadân Şûfiyye), Ṭrablus, s. 34.

geri dönse) Dönmeyeceğini kesinkes bilmesine rağmen gençliğin geri dönmesini talep ediyor. Veya *لَيْتَ زَيْدًا يَأْتِينِي* (Keşke Zeyd bana gelse) veya *لَيْتَكَ تُحَدِّثَنِي* (Keşke benimle konuşsan) Beklenti veya vukuunu ummaksızın Zeyd'in gelmesini veya arkadaşının konuşmasını talep ediyor. Çünkü beklentisi olsa veya umsa *لَعَلَّ* veya *عَسَى* kullanırdı<sup>171</sup>. Yani temennîde talep edilen şeyin imkansız veya uzak ihtimal olması sözkonusudur.

2. İstifhâm, emir, nehiy, nidâda ise talep imkan dâhilinde olmalıdır.

İstifhâm, sözkonusu şeyin zihinde hâsıl olmasını, emir, nehiy ve nidâ ise hâriçte hâsıl olmasını talebtir<sup>172</sup>.

es-Sekkâkî istifhâmıla diğer üsluplar arasındaki bu farkı şöyle açıklamaktadır: “İstifhâm, hâriçte olanın, zihinde, ona mutâbık resminin hâsıl olmasını talep iken; diğerlerinde zihinde resmettiğin şeyin daha sonra hâriçte ona mutâbık olarak hâsıl olmasını talebtir. Zihnin resmetmesi birincide tâbi´ (ikincil) iken, ikincide metbû´ (birincil)dur”<sup>173</sup>.

Talebî inşâ emir, nehiy, nidâ, istifhâm ve temennî şeklinde beş kısma ayrılır<sup>174</sup>:

Bu beş çeşidin nidâ dışındaki dördünde, kendilerinden sonra şart ve akabinde de cezâsının takdiri mümkündür. Örneğin temennîde *لَيْتَ لِي مَالًا أَنْفَقَهُ* “Keşke malım olsaydı da infâk etseydim” cümlesi *إِنْ أُرْزَقَهُ أَنْفَقَهُ* “Eğer mal sahibi olursam infâk ederim” şeklinde; istifhâmıda *أَيْنَ بَيْتِكَ أُرْزَقُ* “Evin nerede seni ziyaret edeyim” cümlesi *إِنْ تُعَرِّفْنِيهِ أُرْزَقُ* “Eğer onu tarif edersen seni ziyaret ederim” şeklinde; emirde *أَكْرَمْنِي أَكْرَمَكَ* “Bana ikramda bulun, sana ikramda bulunayım” cümlesi *إِنْ تُكْرَمْنِي أَكْرَمَكَ* “Bana ikramda bulunursan ben de sana ikramda bulunurum” şeklinde; nehiyde *لَا تَسْتَمْنِي يَكُنْ خَيْرًا لَكَ* “Bana küfretme, senin için iyi olur” cümlesi, *إِنْ لَا تَسْتَمْنِي يَكُنْ خَيْرًا لَكَ* “Bana küfretmezsen senin için iyi olur” şeklinde takdir edilebilir<sup>175</sup>.

Şimdi de inşânın ikinci çeşidi olan gayr-ı talebî inşâyâ bakalım.

### 1.2.2.2. Gayr-ı Talebî İnşâ

Söylenmesiyle birlikte kendisiyle bir talepte bulunulmayan inşâ sözüdür. Birçok sığası mevcuttur. Ancak birçok belâğat âlimi tarafından nahiv ilmini ilgilendirdiği açıklanarak haber

<sup>171</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 303.

<sup>172</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 303, 304.

<sup>173</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 303, 304.

<sup>174</sup> el-Ğazvîni, *et-Telhîş fî ‘ulûmi’l-belâğâ* (Şrh.: ‘Abdurrahmân el-Berķûķî), Dâru’l-kitâbi’l-‘Arabî, Beyrût, 1992, s. 151-174, *el-İdâh*, s. I, 81; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 216, *Muḥṭaṣaru’l-ma‘ânî*, Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul, 1326, s. 218, 220, 238, 246, 308, 324, 333; el-İsferâyîni, ‘Usamuddîn İbrâhîm b. Muḥammed b. ‘Arabşah, *Şerḥu’t-Telḥîşi’l-Aṣel*, Matba‘a-i ‘âmire, 1284, I, 246; es-Suyûfî, *el-İtķân*, II, 891; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 302; el-Mağribî, *Mevâhib*, s. 238, 246, 308, 324, 333; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 170.

<sup>175</sup> et-Teftâzânî, *el-Muḥṭaṣar*, s. 327, 328, *el-Muṭavvel*, s. 219; el-Mağribî, *Mevâhib*, s. 327, 328; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 321, 322; el-Bâbertî, *Şerḥu’t-Telḥîş*, s. 365.

konusu içerisinde ele alınmış ve meânî konuları arasında sayılmamıştır.<sup>176</sup>. Bu sebeple gayr-ı talebî sigaları ele alınmayacaktır.

İnşâ çeşitlerini açıkladıktan sonra, sözün haber – inşâ şeklinde tasnifinin dilbilim ve belâğat açısından önemini, etki ve sonuçlarını görelim.

### 1.3. HABER-İNŞÂ AYRIMININ ÖNEMİ VE ETKİLERİ

İnşâ-haber terimlerinin ne zaman kullanılmaya başlandığı hakkında çok net bir şey söylenemese de haberin terim olarak Sîbeveyhi'den beri kullanıldığı bilinmekte, nahiv ve belâğat âlimlerinin hem dil üzerinde düşünürken hem eserlerini telif ederken fıkıh ve fıkıh usulü ile irtibatlı olarak çalıştıkları anlaşılmaktadır<sup>177</sup>.

İnşâ-haber ayrımı söz kategorileri olarak nahiv ve belâğattan önce fıkıh usulü âlimlerince fark edilmiş ve ortaya konmuştur. Bu bir zorunluluk, önemli bir ihtiyaçtan kaynaklanmıştır. Zira naslarda yer alan, muhâtabından bir şekilde talepte bulunan sözlerin normatif hususiyetinin ortaya çıkarılması gerekiyordu. Bunlar ise inşâî cümlelerdi. Bu tabii ihtiyacın sonucu olarak sözün inşâî ve haberî olanları tasnif ve tespit edilmiştir.

Dilciler, fıkıh usulü mahsullerinin sevk ve tesiriyle ayrımı fark ederek, eserlerini daha sonraları bu doğrultuda yazmışlardır. Ancak belâğat eserlerinde “söz (kelâm) iki kısımdır: haber ve inşâ. İnşâ ise talebî-gayrî talebî alt bölümlerine ayrılır” şeklindeki klasik tavır ancak el-Ğazvîni'nin *el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâğâ*'sında ilk kez bu kadar sarîh ortaya konmuş ve müellif kendisinden sonraki kitapların muhteva tertibini tartışmasız bir şekilde belirlemiştir<sup>178</sup>.

Haber ve inşâ kategorileri, birbirlerinin mukabili olarak önceleri nahiv ve belâğat eserlerinde ele alınmazken fıkıh usulü eserlerinde başından itibaren haber, istihbar ve talep şeklindeki tasnifle karşılaşmak mümkün olabilmektedir.

İlk dönem nahivcilerinin eserlerinde her ne kadar isim cümlesi, şart cümlesi gibi tasnifler bulunmaktaysa da haber-inşâ veya haber-talep-inşâ yahut haber-istihbar-talep gibi tasnifler yer almamakta veya tayin edici bir önem arz etmemektedir<sup>179</sup>.

Mesela IV. yüzyıl müelliflerinden Ebu'l-Huseyn b. Vehb el-Kâtib, her ne kadar haberle talebi birbirinden ayırıp esaslı bir tahlile tabi tutarak dilde sıdk ve kizbin sadece haber

<sup>176</sup> el-Ğazvîni, *et-Telhîş*, s. 151; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 76; Akdemir, *a.g.e.*, s. 134; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, I, 77-81; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 170; el-Ğazvîni, *el-Îdâh*, s. 237; el-Bâbertî, *Şerhu't-Telhîş*, s. 34.

<sup>177</sup> Görgün, Tahsin, “İnşâ”, *DİA*, XXII, 339.

<sup>178</sup> Görgün, a.g.m., XXII, 334.

<sup>179</sup> Görgün, a.g.m., XXII, 339.

hakkında söz konusu olduğunu söylese de onun eserinde talep kategorisinin edindiği nispeten önemli yer istisnaî olarak kabul edilebilir<sup>180</sup>.

Ancak bu durum zaman içerisinde değişmiş, özellikle V. yüzyıldan itibaren başta ‘Abdulḫâhir el-Curcânî olmak üzere aynı dönemde yaşayan belâğat âlimlerinin eserlerinde bu tasnifler gittikçe artan bir önemle yer almıştır.

İnşâ-haber ayırımı nahiv eserlerinde ancak VI. yüzyılda yerleşmiştir.

VII. yüzyılda telif edilen birçok nahiv eserinde kullanılmaya başlanan bu ayırım daha sonra yaygınlaşmış ve genel anlamıyla dil biliminin en esaslı iki teriminden biri inşâ olmuştur<sup>181</sup>.

Haber-inşâ tasnifi sırasıyla fıkıh usulü, belâğat, son olarak nahiv eserlerinde yer almıştır. Bunun sebebi, nahivcilerin dili, sentaks-semantik ilişkisi bakımından görürken buna karşılık usulcüler için mesele esas itibariyle dilin kullanımı ve bu kullanım sonucunda ortaya çıkan farklılıklardır. Bundan dolayı yalnız sentaks seviyesinde kalıp ifadenin gerçeklikle irtibatı söz konusu olmadıkça nahivciler ve usulcüler arasında herhangi bir ihtilaf ortaya çıkmamıştır<sup>182</sup>.

Ancak cümlelerin dış dünya ile irtibatı bakımından meselenin ele alınması söz konusu olduğunda usulcülerle dilciler arasında başından itibaren farklı bir bakış açısı mevcutken zaman içerisinde fıkıhçıların bakış şeklinin dikkate alınması yönünde belâğat âlimleri ve özellikle ‘Abdulḫâhir el-Curcânî tarafından esaslı bir adım atılmış, bu tutum daha sonra es-Sekkâkî ve el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî tarafından daha ciddi biçimde sürdürülmüştür. Bilhassa es-Sekkâkî, dil alanına tahsis ettiği *Miftâḫü'l-‘ulûm* adlı eserinde meânî ilminin iki temel konusu olarak haber ve talebi ele almış olmakla birlikte bu eserde de inşâ henüz bir terim gibi kullanılmamaktadır.

el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî ise klasik yaklaşım şekline esas teşkil eden ve es-Sekkâkî'nin adı geçen eserini yine kendisi tarafından yapılan telhîsinin muhtasarı olan *el-Îḍâḫ fî ‘ulûmi'l-belâğâ'*’sında teknik bir terim olarak inşâyı kullanmıştır. Daha önce es-Sekkâkî tarafından sırf talep olarak ele alınan kısmın inşânın sadece bir bölümünü teşkil ettiğini fark etmiş, talebî ve

<sup>180</sup> İbn Vehb, *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân*, Ḳâhire, 1967, s. 113-114, 269-278.

<sup>181</sup> Görgün, a.g.m., XXII, 340.

<sup>182</sup> Muşafâ Cemâluddîn, *el-Baḫşu'n-naḫvî ‘inde'l-uşûliyyîn*, Bağdâd, 1980, s. 258; Görgün, a.g.m., XXII, 340.

gayri talebî kısımlarına ayırdığı inşâyı talebi de içine alacak şekilde bir üst terim olarak kullanmıştır<sup>183</sup>.

Bu husus inşânın tanımıyla doğrudan alakalıdır. el-Ğazvîni, dış dünyada karşılığı olmayıp anlamını söylenmesiyle icat eden ifadelerin sadece talepten ibaret olmadığını, kendisi bir talep içermediği halde anlamını söylenmesiyle oluşturan başka ifadeler de bulunduğunu fark etmiştir.

Talep ifade etmeyen inşâî ifadeler esas itibariyle haber sîgasında söylenen ve söylenmesiyle bir fiilin gerçekleştirildiği, “aldım, sattım, boşadım, tayin ettim” gibi ifadelerdir. Bu ifadeler herhangi bir talep unsuru ihtiva etmemekte, söylenmeleriyle anlamlarını oluşturmaktadır<sup>184</sup>.

Günümüz Arap edebiyatçıları ve edebiyat tarihçileri, eserlerinde ve ders kitaplarında inşâ konusunu ele almışlarsa da bu çalışmalarda klasik eserlerde bulunan muhteva genellikle lengüistik ve felsefî boyutu dikkate alınmadan nakledilmektedir.

Meânî alanında gelinen bu aşamadan sonra *el-Kâfiye* şârihi Rađiyyuddîn el-Esterabâdî ve İbn Hişâm'da açıkça görüldüğü gibi usul ve meânîde artık tam olarak yerleşmiş ve geçerliliği fark edilmiş olan haber-inşâ ayrımı, VIII. yüzyıldan itibaren nahiv eserlerinde de yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.

el-Kazvîni tarafından ortaya konan klasik teori, daha sonra gelen et-Teftâzanî ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî gibi âlimler tarafından telhîs, şerhler ve bunlar üzerine yapılan haşiyelerde sürdürülmüştür. Özellikle et-Teftâzanî ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, bu alanları daha da derinleştirerek meseleyi felsefî bir boyutta ele almışlar, dilbiliminin felsefileşmesi süreci, bilhassa ed-Desûkî'nin *Muhtaşaru'l-me'ânî*'ye yazdığı hâşiyede bu alanın zirve eserlerinden birini ortaya çıkarmıştır.

İnşâ konusu, bir taraftan genel dil bilimi meselesi olarak ele alınırken diğer taraftan özellikle Osmanlı medreselerinde temel ilimler içinde meânînin okutulmasıyla yüksek kültürün bir parçası haline gelmiş ve aynı zamanda edebî bir sanat şekli olarak görülüp bilhassa şiirde ve divan edebiyatında kullanılmıştır. Bu gelişmeden dolayı belâğat ilimlerinin ve bunun içinde inşânın sırf edebî bir sanat olduğu gibi bir galat-ı meşhur ortaya çıkmıştır.

<sup>183</sup> Hañib el-Ğazvîni, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, Beyrût, s. 78-86; Taşköprizâde, *a.g.e.*, II, 138-144; Görgün, *a.g.m.*, XXII, 340.

<sup>184</sup> el-Hañib el-Ğazvîni, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, s. 86; Görgün, “İnşa”, *DİA*, XXII, 340.

Bu terimin geliştirilirken dikkate alındığı ve örneklerinin seçildiği dilin Arapça olması, terimin sadece Arapçaya has bir kategoriyi ifade ettiği gibi ikinci bir yanlış anlamayı da beraberinde getirmiştir. Fakat diğer dillerdeki belâğat eserleri bu kavramın sadece Arapçaya has olmadığını gösterdiği gibi batıda John Langshaw Austin'in 1950'lerde inşâ (performative) kategorisini keşfinden sonra ulaşılan performative – constative (inşâ-haber) ayrımı ve bunun dil bilimi, dil felsefesi ve genel anlamda insan bilimleri açısından ortaya çıkardığı sonuçlar da<sup>185</sup> bazı değişmelerle hemen bütün diller için geçerli, bu anlamda evrensel geçerliliği olan esaslı bir kavramın geliştirildiğini göstermektedir<sup>186</sup>. İbn Haldûn şer'î haberlerin çoğunun inşâ bir karakter taşıdığını söyler. Din esas itibariyle inşâdır ve inşâ olan din açısından tayin edici bir konumdur<sup>187</sup>.

Batıda ilk kez *How to do Things with Words* isimli çalışması ile performative – constative (inşâ-haber) ayrımını fark ederek işleyen ve bu temel üzerinde *söz eylem* ya da *söz edimleri* kuramını ortaya koyan John Langshaw Austin'in ve bu kuramı *Speech Acts* adlı kitabı ve çeşitli yazılarıyla geliştiren öğrencisi John R. Searle'ün görüşlerini ayrıntılı olarak ele alalım.

#### **1.4. İNŞÂ-HABER AYRIMI VE SÖZ EDİMLERİ KURAMI ARASINDAKİ İLİŞKİLER**

Batı menşeli dilbilimi ve dil felsefesinde sözün inşâ – haber (performative – constative) şeklinde tasnifi, Arap dili ve belâğatındaki keşfine nazaran oldukça yenidir. Zira arap dili bilginleri hicrî 2. asırdan itibaren bu ayrımı yaparken, batıda ancak 1950'lerde fark edilmiştir.

Buna rağmen, batıda bu keşfe bağlı gelişmeler yalnızca dilbilimi ve dil felsefesi ile sınırlı kalmamış, dil eğitiminin yanında genel eğitim, genel sosyoloji ve sosyal teori alanlarında olduğu kadar genel felsefenin meselelerini de doğrudan etkilemiştir. Bu sayede dilbilimi ile felsefenin muhtelif meseleleri, bunlar arasında bilim ve zihin felsefesi, ahlak ve hukuk felsefesi alanları da bu gelişmelerden doğrudan etkilenen sahalar arasına girmiştir. Peter Strawson, Donald Davidson, Hilary Putnam, Karl Otto Apel ve Jürgen Habermas gibi bir çok filozof, bir çok felsefe meselesini performative – constative ayrımını dikkate alarak yeniden şekillendirmişlerdir.<sup>188</sup>

---

<sup>185</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I-II, Frankfurt 1981, I-II; Görgün, a.g.m., XXII, 340.

<sup>186</sup> Stephen C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge, 1983; Görgün, "İnşâ", *DİA*, XXII, 340.

<sup>187</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 331.

<sup>188</sup> Tahsin Görgün, "İnşâ-Haber (performative constative) ayrımı ve Kur'an'ın anlaşılması", *Kur'an ve Dil/ Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, 1982, 443-460.

Şimdi batıda, haber – inşâ (constative – performative) kategorilerini keşfeden ve buna istinaden ilk defa ortaya koyan ve temellendiren John L. Austin'in görüşlerini ana hatlarıyla görelim.

#### 1.4.1. JOHN L. AUSTIN'İN SÖZ EDİMLERİ KURAMI

Frege-Russel-Wittgenstein çizgisinin dil ile dünya arasındaki ilişkiyi açıklarken ve bu ilişkiden bir anlam kuramı çıkarırken dayandıkları temel bir görüş vardır. Dilin ana işlevi olguları tasvir etmektir. Söz edimleri<sup>189</sup> nazariyesi, Austin'in, felsefe tarihinde Aristoteles'e kadar geri götürülebilecek<sup>190</sup> bu görüşe itiraz ederek ortaya attığı bir nazariyedir.

Austin, konuşan kişinin ciddi ve olağan bir iletişim ortamında gerçekleştirdiği dilsel davranışı çözümlenmeye çalıştığı temel çalışması *How to do Things with Words*'te<sup>191</sup> dilin tasvir ve bildirme dışında başka işlevleri de olduğunu göstererek işe başlar.<sup>192</sup> Evveleminde, ilk bakışta bir olguyu bildiriymiş gibi görünen, ama aslında olgu bildiren cümlelerden farklı olarak doğru ya da yanlış olamayan bazı cümlelere dikkat çeker.

Nikah masasında kadın ya da erkek tarafından söylenen “evet”.

Bir geminin denize indirilmesi dolayısıyla düzenlenen törenin belli bir aşamasında, birinin çıkıp şampanya şişesini geminin pruvasında kırarken söylediği “Bu gemiye Queen Elizabeth adını veriyorum”.

Miras bırakan kişinin söylediği “Saatimi kardeşime bırakıyorum”.

---

<sup>189</sup> Terim, 30'lu yıllarda Leonard Bloomfield gibi dilbilimciler tarafından da kullanılmıştır. Ancak terime bugünkü anlamını veren Austin olmuştur.

<sup>190</sup> Aristoteles *Peri Hermenias*'ta (De Interpretatione/Yorum Üzerine), her cümlelerin uyuşumsuz olarak anlamlı olduğunu; bunların da hepsinin değil, yalnız bildiri cümlelerinin doğru ve yanlış olabildiklerini belirttikten sonra ricaların da cümle olduğunu ama doğru ya da yanlış olmadıklarını söyler. Ancak arkasından hemen, bu doğru ya da yanlış olamayan cümleleri incelemenin retorik ya da şiirin konusu olduğunu belirterek onları incelemeyi bir yana bırakır. (17a 1-5; Türkçesi: Yorum Üzerine (Çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara, 1996); John R. Searle, *Söz Edimleri* (Speech Acts), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, s. 12.

<sup>191</sup> Kitap, 1955 yılında Harvard Üniversitesinde verdiği, ölümünden (1960) sonra ilk kez 1962'de Oxford Üniversitesi Yayınları arasında yayımlanan dersleri içermektedir. Marina Sabisa ile birlikte dersleri yayıma hazırlayan J. O. Urmson kitaba yazdığı önsözde, Austin'in bir notunda, bu derslere temel oluşturan görüşlerin 1939 yılında biçimlendiğini, 1946 yılında yayımlanan “Other Minds” başlıklı makalesinde bunları kullandığını, bundan kısa bir süre sonra da birkaç topluluk önünde “bu buzdağın bir bölümünü daha” dile getirdiğini yazdığını söyler. Austin 1952-1954 yılları arasında da “Words and Deeds” başlığını verdiği, Harvard Üniversitesinde verdiği derslerle hemen hemen aynı içerikte dersler vermiştir. Dönüşünde ise 1955 yılında verdiği dersleri çok küçük değişikliklerle “Words and Deeds” başlığıyla vermeye sürdürmüştür.

<sup>192</sup> İkinci dönemde Wittgenstein da benzer biçimde, dilin tek işlevinin dünyayı betimlemek olmadığı, toplumsal etkinliklerde bulunmak için kullanıldığı görüşünü dile getirir. Onun bundan çıkardığı sonuç şudur: anlam kullanımıdır. Ancak Austin bu noktada Wittgenstein'dan farklı düşünür. Ona göre kullanılan cümlelerin anlamı ile konuşan kişinin o cümleyi kullanarak yerine getirdiği söz edimi iki farklı şeydir (Searle, *a.g.e.*, s. 13.).

Bahse giren kişinin söylediği “seninle ... lirasına bahse girerim ki, yarın yağmur yağacak” cümleleri böyle cümlelerdir. Austin bu tür cümleleri, “betimleyiciler, gözlemleyiciler” (*constatives*) dediği olgu bildirimlerinden ayırır ve onlara “edimseller, gerçekleştiriciler” (*performatives*) der. Ona göre bir iletişim ortamında kendisini dinleyen kişiye böyle bir cümle telaffuz eden kişi bir şey bildirmekten çok bir şey yapar. Söz gelişi, yukarıdaki cümleleri alacak olursak, sırasıyla, evlilik bağına girer, gemiye ad verir, miras bırakır, bahse girer. Doğru ya da yanlış olabilen gözlemleyicilerden farklı olarak bu cümleler ancak “isabetli” (*happy*) ya da “isabetsiz” (*unhappy*) olabilirler. Başka bir deyişle, bunların “yerinde olduklarını” (*felicitous*) ya da “yerinde olmadıklarını” (*infelicitous*) söyleriz.<sup>193</sup>

Austin edimsellerin yani inşâî sözlerin *yerindelik şartlarından* bahseder. Konuşan kişinin telaffuz ettiği edimsel (inşâî) bir cümle ancak belli şartlarda yerinde olabilir. Austin, edimsellerin (inşâî) yerinde olup olmadıklarını belirleyen ve “yerindelik şartları” (*felicity conditions*) dediği şartları üç ana bölüme ayırarak altı kural halinde sıralar:

a.1. Ortada belli bir uyuşumsuz etkisi olan, kabul görmüş belli bir uyuşumsuz işlem olmalıdır (işlem, belli koşullarda belli kişilerce belli sözlerin söylenmesi işlemidir.)

a.2. Şartlar ile kişiler, işlem için uygun şartlar ve kişiler olmalıdır.

b.1. İşlemin tarafları, işlemi doğru bir biçimde yerine getirmelidir.

b.2. İşlemin tarafları, işlemi eksiksiz bir biçimde yerine getirmelidir.

c.1. İşlemin tarafları, işlemin belirttiği duygulara düşüncelere, yönelimlere sahip olmalıdır.

c.2. İşlemin tarafları sonunda, yöneliminde oldukları şeyi gerçekten yapmalıdır.

Telaffuz edilen bir cümleyi isabetsiz kılan ya da yerinde olmaktan alıkoyan şey, işte bu altı kuraldan birine ya da bir kaçına aykırı davranmaktır<sup>194</sup>. Austin, a ile b kurallarına uyulmadığı durumları silahın ateş almaması durumuna benzetir ve bu durumlarda cümleleri “tutukluk yapmış veya karavana” (*misfire*) olarak niteler, c kurallarına uyulmaması durumuna gelince, Austin’e göre, böyle durumlarda cümleler “kötüye kullanılmış” (*abuse*) olur<sup>195</sup>.

Austin soruşturmasının belli bir noktasında, yerinde olmaklığın edimsellerin (inşâî) olduğu kadar gözlemleyicilerin (haberî) de bir özelliği olabileceğine dair güçlü ipuçları

<sup>193</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 13, 14.

<sup>194</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 14, 15.

<sup>195</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 14.

yakalar. Bunun üzerine edimsel (inşâî) cümleleri edimsel olmayanlardan, yani gözlemleyicilerden (haberî) ayırmamızı sağlayabilecek dilbilgisel kıstaslar aramaya başlar. Fakat sonunda, dilbilgisel bakımdan hiçbir mutlak kıstas bulunmadığı sonucuna ulaşır. Bu kez de edimselleri (inşâî) “ilkel” (*primary*) ve “belirtik” (*explicit*) diye ikiye ayırır ve bunlardan ilkel olanların belirtik olanlardan türetilbileceği; belirtik edimselleri adlandıran fiillerin bir listesinin çıkarılabileceği sonucuna varır. Ancak en sonunda, belirtik edimsel fiillerin de, edimselleri (inşâî) gözlemleyicilerden (haberî) ayırma konusunda her zaman işleri kolaylaştırmadığını görür. Mesela, “Kedinin masanın üzerinde olduğunu söylüyorum” telaffuzu edimsel (inşâî) olmanın bütün gereklerini de yerine getirmektedir. Soruşturmanın bu noktasında Austin’in vardığı sonuç şudur: aslında bir şeyi betimlerken de, bir bildirimde bulunurken de bir şey yaparız; dolayısıyla her bildirim öncelikle bir edimseldir. Başka bir tabirle, belli bir iletişim ortamında dinleyen kişiye bir şey anlatmak amacıyla bir cümle ürettiği her durumda, konuşan kişi, o cümleyi söylerken bir şey yapar; yani bir söz ediminde bulunur. Bildirimde bulunmak da bunlardan yalnızca biridir. Austin’e göre, iletişim ortamlarında bizi dinleyenlere bir cümle ürettiğimizde yerine getirdiğimiz edim anlamında bir söz ediminde bulunduğumuzda, şu üç edimde bulunmuş oluruz:

**Düzsöz edimi (*locutionary act*):** Seslendirme (*phonetic act*), dillendirme (*phatic act*) ve anlamlandırma (*rhetic act*) edimlerinden oluşan üç katlı bir edimdir. Seslendirme (*phonetic act*), birtakım sesler çıkarma edimidir. Dillendirme (*phatic act*), belli sözcükleri üretme, başka bir tabirle belli bir dilin söz varlığında yer alan belli ses bütünlerini, belli bir tonlamayla ve o dilin dilbilgisine uygun bir biçimde söyleme edimidir. Anlamlandırma (*rhetic act*) ise, belli bir dilin söz varlığında yer alan ses bütünlerini az çok belli bir şeye göndermede bulunarak üretme edimidir<sup>196</sup>.

**Edimsöz edimi (*illocutionary act*):** Düzsöz ediminde bulunan kişinin bu edimde bulunurken yerine getirdiği bir edimdir. Başka bir tabirle, iletişim ortamlarında konuşan kişilerin dinleyen kişilere bir şey söylerken gerçekleştirdiği işlerdir. Mesela “kedi paspasın üzerinde” derken yerine getirdiği bildirme edimidir. “kedi paspasın üzerinde mi?” derken yerine getirdiği soru sorma edimi, “Boğa saldıracak” derken yerine getirdiği uyarma edimidir; başka cümleler söylerken yerine getirdiği bilgi verme, randevu verme, yalvarma, emretme, rica etme, betimleme vb. edimleridir<sup>197</sup>.

---

<sup>196</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 17-19.

<sup>197</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 20.

Austin'e göre, bir şey söylenirken yerine getirilen bu edimler, söylenen şeyin, yani belli bir iletişim ortamında üretilen cümlelerin "*edimsöz güçleri*"dir (*illocutionary force*)<sup>198</sup>.

Austin, edimsöz edimlerinin sayısının binlerle ifade edilebileceği görüşündedir. Ona göre, bir dilin sözcük varlığında yer alan ve bu güçleri adlandıran fiillerin sayısı bunun delilidir. Ancak yine de bunları beş başlık altında toplamak mümkündür:

*Karar belirticiler (verdictives)*, bir karar bildirilirken telaffuz edilen cümlelerin (mesela bir jürinin, bir yargıcın, bir hakemin kararını bildirirken) edimsöz güçlerini içerir.

*Yaptırıcılar (exercites)*, bir güç, bir hak, bir yetki kullanılırken telaffuz edilen cümlelerin taşıdığı edimsöz güçlerini kapsar. Mesela, tayin, emretme, üsteleme, önerme, uyarma birer yaptırıcıdır.

*Yükleyiciler (comissives)*, söz verme gibi konuşan kişiyi bir şey yapmakla yükümlü kılan sorumluluklar altına girilirken telaffuz edilen cümlelerin edimsöz güçleri bu bölüme girer.

Austin'e göre çok karmaşık olan *davranış-belirticiler (behabitives)* edimsöz gücü tutumlarla ve davranışlarla ilgilidir. Örneğin, özür dileme, kutlama, saygı sunma, taziyede bulunma, beddua etme, meydan okuma bu sınıfa girer.

Austin, tanımlamakta güçlük çektiğini belirttiği serimleyiciler (*expositives*) edimsöz gücünü şöyle açıklar: "bunlar telaffuz ettiğimiz cümlelerin bir düşünme ya da bir söz alışverişinin akışı içindeki yerini; daha genel bir anlatımla iletişim sırasında cümlelerimizi nasıl kullandığımızı gösterir. Mesela, cevaplama, kabul etme, varsayma, açıklama birer serimleyicidir"<sup>199</sup>.

**Etkisöz edimi:** Bu edim, bir düzsöz ediminde bulunup belli bir edimsöz edimini yerine getiren kişinin, bulunduğu düzsöz edimi aracılığıyla, isteyerek ya da istemeyerek, kendisini dinleyen kişinin ya da başkalarının<sup>200</sup> duyguları, düşünceleri, eylemleri üzerinde bir takım sonuçlar oluşturma edimidir. Austin'e göre bu edim, bir şey söylerken bir şey yapma edimi olarak tanımladığı edimsöz ediminden farklı olarak, bir şey söyleyerek bir şey yapma edimidir<sup>201</sup>. Austin, etkisöz ile edimsöz edimleri arasındaki en önemli farkı açıklarken şöyle söylemektedir: "Tıpkı etkisöz edimleri gibi edimsöz edimleri de dildışı araçlarla yerine

---

<sup>198</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>199</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>200</sup> Austin, bu başkaları arasında konuşan kişinin kendisini de sayar (bkz. *How to Do Things with Words*, s. 101.).

<sup>201</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 23.

getirilebilir; ancak edimsöz edimleri sözkonusu olduğunda, etkisöz edimlerinden farklı olarak kullanılan aracın uylaşımsal olması zorunludur. Kullanılan araçlar uylaşımsal değilse bir edimsöz ediminden söz edilemez<sup>202</sup>.

Şimdi de, John L. Austin'in bu teorisini, kimi noktalarda eleştirmekle beraber, onu geliştiren ve etkisini artıran dil felsefecisi John R. Searle'ün görüşlerini sıralayalım.

#### 1.4.2. JOHN R. SEARLE'ÜN SÖZ EDİMLERİ KURAMI

50'li yıllarda Oxford'da Austin'in öğrencisi olan Searle, *Speech Acts* (Söz Edimleri) isimli kitabında ayrıntılarıyla ortaya koyduğu "bir oluşturucu kurallar dizgesi olarak" dil anlayışı çerçevesinde söz edimleri kuramını geliştirirken Austin'in kuramını üç temel noktada yeniden ele alır: 1. düzsöz-edimsöz ayrımı, 2. edimsöz edimlerinin başarı şartları, 3. edimsöz edimi türleri<sup>203</sup>.

California Üniversitesi felsefe Profesörü John R. Searle (1932) 50'li yılların ortalarından 70'li yılların sonlarına dek dil felsefesi; 70'li yılların sonlarından günümüze, bu dil felsefesi alanında yaptığı çalışmalarıyla oldukça etkili olmuş, bugün de etkilemeyi sürdüren son derece verimli, önemli bir felsefecidir<sup>204</sup>. Yayımlandığı yıldan beri büyük ilgi gören bu kitabın, Searle'ün Oxford'daki hocası John L. Austin'in dil felsefesinde başlattığı büyük dönüşümü kökleştirdiğini söylemek yanlış olmaz.

Searle, Austin'in düzsöz-edimsöz ayrımını "*Austin on Locutionary and Illocutionary*" başlıklı yazısında<sup>205</sup> ele alır ve bunun uygun bir ayırım olmadığını ileri sürer. Yapılan ayırım, belirli bir anlamla bir cümle telaffuz etmekle belirli bir güçle bir cümle telaffuz etmek arasında yapılan bir ayırımdır. Bu ayırma göre "Bunu yapacağım" telaffuzu bir söz verme, bir bildirim, bir tehdit, bir uyarı gücü taşıyabilir ama bu cümlede "yapmak" ile kastedilen her iletişim ortamında aynıdır. Başka bir deyişle, farklı iletişim ortamlarında göndermesinin de,

---

<sup>202</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 26.

<sup>203</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 26, 27.

<sup>204</sup> 1991 yılına dek yayımladığı yazılarla kitapların geniş listesi bkz. John Searle and His Critics (yay. E. Lepore-R. Va Gulick (Cambridge, Mass.; Basil Blackwell, 1991), s. 393-401. Yalnızca bugüne dek yayımladığı kitapları sıralamak gerekirse: "Speech Acts", *An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge UP, 1969); *The Campus War* ((Newyork: World Pub. Co.), 1971; "Expression and Meaning", *Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge UP, 1979); *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge UP, 1983); *Minds, Brains and Science* (Londra: BBC, 1984); Daniel Vanderveken ile birlikte, *Foundations of Illocutionary Logic* (Cambridge: Cambridge UP, 1985); *The Rediscovery of Mind* (Cambridge: Mass.; MIT Pres, 1992); *The Construction of Social Reality* (1995); *The Mystery of Consciousness* (1997); "Mind", *Language and Society* (1998).

<sup>205</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 27.

yani “bu” ile göndermede bulunulan şeyin de aynı olması durumunda, bu cümlenin sözceldiği her iletişim ortamında aynı düzedimi yerine getirilmiş olur<sup>206</sup>.

Ancak, Searle’e göre Austin’in çizdiği biçimiyle bu ayırım her durumda geçerli değildir. Çünkü en azından kimi cümleler söz konusu olduğunda bu iki edimi birbirinden ayırmak mümkün olamamaktadır<sup>207</sup>.

Searle, Austin’e yönelttiği itirazları şu üç dilsel ilkeye dayandırır: 1) Anlatılmak istenebilecek her şeyi dile getirmek mümkündür (dile getirilebilirlik ilkesi); 2) Bir cümlenin anlamı, cümlenin bütün anlamlı bileşenleri tarafından belirlenir; 3) Telaffuzların edimsöz güçleri az çok belli olabilir; edimsöz edimlerini birbirinden ayırırken başvurulacak ilkeler farklıdır.

Searle’e göre, Austin’in düzsöz-edimsöz gibi pek yerinde olmayan bir tasnife gitmesinin nedeni bu üç ilkeyi gözden kaçırmasıdır. Austin birinci ilkeyi, yani dile getirilebilirlik ilkesini gözden kaçırdığı için, cümlenin düzsöz anlamı ile edimsöz gücünü birbirinden ayırma yoluna gitmiştir. Hâlbuki her telaffuzun, örtük ya da belirtik bir edimsöz gücü belirticisi içerdiği olgusuyla birlikte bu birinci ilke dikkate alınır, anlam ile güç soruşturmasının iki ayrı soruşturma olmadığı, iki farklı bakış açısından yapılan bir ve aynı soruşturma olduğu ortaya çıkar. Buna göre yerine getirilmesi mümkün her edimsöz edimi için, uygun şartlarda telaffuz edilmesi durumunda onu telaffuz eden kişinin o edimsöz ediminde bulunmuş sayılacağı bir ya da bir dizi cümle bulmak mümkündür. Dolayısıyla telaffuz edilen cümlelerin düzsöz anlamı ile edimsöz gücü birbirini dışarıda bırakan şeyler değildir. Bir telaffuzun taşıdığı edimsöz gücü, düzsözün içinde belli bir anlatım aracılığıyla verilebilir. Bu durumlarda da telaffuz edilen cümlenin düzsöz anlamı, o edimsöz gücü belirticilerini de içerir<sup>208</sup>.

Austin’in ikinci ilkeyi göz ardı etmesi ise, edimsöz gücünün cümlenin anlamının bir parçası olduğu olgusunu gözden kaçırmasına neden olmuştur. Anlamlandırma edimini, belli bir şeyi anlatmaya çalışıp belli bir şeye göndermede bulunarak bir cümle telaffuz etmek şeklinde görmesi, cümlenin taşıdığı edimsöz gücünü ya da taşıyabileceği edimsöz güçlerini belirleyen en önemli öğeleri, yani derin yapı, tonlama gibi anlam öğelerini gözünden kaçırmıştır<sup>209</sup>.

---

<sup>206</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>207</sup> Aynı yer.

<sup>208</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 31, 32.

<sup>209</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 32.

Son ilkeye gelince, Searle'e göre, bu ilkeyi göz ardı etmesi, Austinin, "şöyle şöyle olacağını söylemek", "olduğunu söylemek", "yapacağını söylemek", "yapmasını söylemek" ya da "olup olmadığını sormak" gibi anlatımların, en az "olduğunu bildirmek", "yapmasını emretmek", "yapacağına söz vermek" anlatımları kadar birer edimsöz anlatımı olduğunu görememesine yol açmıştır<sup>210</sup>.

Searle, Austin'in düzsöz-edimsöz ayrımıyla ilgili olarak yaptığı bütün bu irdelemelerden çıkardığı sonucu "*Austin on Locutionary and Illocutionary*" başlıklı yazısında<sup>211</sup> şöyle ifade eder: "Belli bir iletişim ortamında, kendisine bir iletide bulunmak amacıyla dinleyen kişiye bir cümle telaffuz eden kişi, etkisöz edimi bir yana bırakılacak olursa, şu dört söz edimde bulunur: (a) Seslendirme edimi, (b) Dillendirme edimi, (c) Önerme edimi ve (d) Edimsöz edimi<sup>212</sup>."

Ancak kitabında bu dört edimden ilk ikisini "sözceleme edimi" dediği tek bir edime indirgeyerek konuşan kişinin dinleyen kişiye bir cümle telaffuz ettiğinde yerine getirdiği söz edimlerini, etkisöz edimi dışında, üçe ayırır:

**Sözceleme(telaffuz) edimi:** Belli bir dilde bir cümle üretmek.

**Önerme edimi:** Belli bir nesneye göndermede bulunup ona belli bir anlatımı (yüklem anlatımını) yüklemek.

**Edimsöz edimi:** Searle bütün bu çalışmalarında, başarılı edimlerle kusurlu edimleri birbirinden ayırır. Ona göre, doğru ya da yanlış olan önermelerdir; buna karşılık edimsöz edimleri başarılı ya da başarısız olurlar. Örneğin emir verme edimi, emir veren kişinin emir verdiği kişiye emir verebilecek güçte ve konumda ise; söz gelişi emir verdiği kişinin amiri, komutanı, babası ise başarılı olur. Yoksa, emir emir olmaz; başka bir tabirle emir verme edimi başarısız olur. Ancak kimi durumlarda edimsöz edimleri başarılı oldukları halde kusurlu olabilirler. Mesela konuşan kişi emir verirken içten değilse, ya da dinleyen kişi kendisine verilen emri yerine getirebilecek durumda değilse, yerine getirilen emir verme edimi başarılı ama kusurlu bir edim olur. Aynı şekilde söz verme ediminde, konuşan kişi yapacağına söz verdiği şeyi aslında yapmak eğiliminde değilse ya da bu şeyi yapabilecek durumda değilse edim başarılı ama kusurlu bir edim olur. Bildirimlerde ise, bir şeyin öyle olduğu konusunda bir dayanağı olmadığı halde yerine getirilen bir bildirim başarılı ama kusurlu bir bildirimdir. Mesela, kitabı Mehmet'in aldığı konusunda bir dayanağı olmayan birinin "Kitabı Mehmet

<sup>210</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 32.

<sup>211</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>212</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 33, 34.

aldı” diyerek yerine getirdiği bir bildirim, başarılı ama kusurlu bir bildirimdir. Dolayısıyla, searle’e göre edimsöz edimlerini “başarılı” ve “başarısız” diye, ya da austinin yaptığı gibi “yerinde” ve “yerinde olmayan” edimler olarak ikiye ayırmak yeterli değildir. Kimi durumlarda edimsöz edimlerinin başarılı ama kusurlu olabileceklerini gözden kaçırmamak gerekir<sup>213</sup>.

Searle, edimsöz edimlerinin sayısının binlerle ifade edilebileceğini belirtmiş; bunları sınıflandırıp belli başlıklar altında toplamanın ise zorlu bir iş olduğunu vurgulamıştır. Yine de edimsöz edimleri arasındaki farklılıkları maddelemeye çalışmıştır. Bu bağlamda, “söz ile dünyayı birbirine uydurma doğrultusundaki farklılık”tan bahsederken, “kimi edimsöz edimleri, edimsöz ereklere gereği, sözü (yani önerme içeriğini) dünyaya uydurmak, kimileri de dünyayı söze uydurmak zorundadır. Bildirimde bulunmak ilkinde, söz vermek ile rica etmek ise ikincisine girer” demektedir.

Searle, söz ile dünya arasındaki ilişkinin yönü bakımından ortaya çıkan bu farklılığa, kısaca “uydurma doğrultusundaki farklılık” (*difference in direction of fit*) adı vermektedir. Ona göre, bildirimde bulunmak, betimlemek, açıklamak gibi edimsöz edimlerinde söz dünyaya uydurulur; rica etmek, yalvarmak, emretmek, söz vermek gibi edimsöz edimlerinde ise dünya söze uydurulur<sup>214</sup>.

Searle, edimsöz edimlerinin tasnifindeki ana farklılıklarından biri olarak kabul ettiği “Dışavurulan ruhsal durumdaki farklılık”ı şöyle izah etmektedir: “Bir önerme içerikli bir edimsöz ediminde bulunan kişi, o edimsöz ediminde bulunurken, içinde bulunduğu ruhsal durumu da dışa vurur. Dışa vurulan ruhsal durumları belirleyen, edimin ereğidir. Dolayısıyla ereklere aynı olan edimlerin hepsinde tek bir ruhsal durum dışa vurulur. Örneğin bildirmek, yemin etmek, tanıklık etmek, açıklamak vb. edimlerin ereği konuşan kişiyi bir şeyin olduğu gibi olduğu konusunda bir yükümlülük altına sokmaktır; bu edimleri yerine getiren kişi o şeyin öyle olduğu inancını dışa vurur. Emretmek, rica etmek, yalvarmak vb. edimlerin ereği, dinleyen kişiye bir şey yaptırmaktır; bu edimlerin hepsinde dinleyen kişiye bir şey yaptıрма isteği dışavurulur<sup>215</sup>.

Edimsöz edimlerinin tasnifindeki kriterlerden birini de “telaffuzun edimsöz gücü üzerinde etkisi olan kişiler olarak konuşan ile dinleyen birbirlere karşısındaki konumlarındaki farklılık” olduğunu belirttikten sonra şu açıklamayı yapar: “Üst asttan bir şey

---

<sup>213</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 35, 36.

<sup>214</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>215</sup> Aynı yer.

yapmasını isterse, bu ancak bir emir olabilir; buna karşılık üstten bir şey yapmasını isterse, bu ancak bir öneri ya da rica olabilir<sup>216</sup>.

Searle, Austin'in edimsöz edimleri tasnifini şu beş noktada eleştirir:

1. Austinin saydığı edimsöz fiillerinin kimileri, edimsöz fiili değildir.
2. Austinin tasnifini yaparken dayandığı kıstaslar açık ve tutarlı olmaktan uzaktır.
3. Net hiçbir tasnif kıstasına başvurulmadığı, edimsöz edimleriyle edimsöz fiilleri birbirine karıştırıldığı için belirlenen edimsöz sınıfları iç içe geçmiş durumdadır.
4. Austinin edimsöz fiili sınıfları yalnızca iç içe girmiş değildir, aynı zamanda kimi edimsöz fiili sınıflarında çok farklı türden edimsöz fiili yer almaktadır.
5. Austin'in, saptadığı beş edimsöz fiili sınıfı içinde saydığı fiillerin kimileri, içine sokuldukları fiil sınıfının tanımına uymamaktadır<sup>217</sup>.

Searle bu farklı bakış açısına bağlı olarak edimsöz edimlerini, Austin'den farklı olarak tasnif eder:

*Kesinleyici (assertives)*: bunların ereği, bir şeyin söylendiği gibi olduğu, başka bir tabirle dile getirilen önermenin doğru olduğu konusundan konuşan kişiyi, değişik ölçülerde, yükümlülük altına sokmaktır. Bu tür edimsöz edimlerinde söz dünyaya uydurulur. Daha açık bir söyleyişle bu tür edimsöz edimlerinin önerme içeriğinin dünyaya uygun olması beklenir<sup>218</sup>.

*Yönelticiler (directives)*: bunun ereği, dinleyen kişiye bir şey yaptırmaya çalışmaktır. Bu edimlerde dünya söze uydurulur. Dolayısıyla beklenen, bir süre sonra dinleyen kişi tarafından dünyada edimin önerme içeriği doğrultusunda bir değişiklik oluşturulmasıdır. Sormak, emretmek, buyurmak, rica etmek, yalvarmak, dua etmek, yasaklamak, izin vermek, önermek, ısrar etmek bu edimlerin tipik örnekleridir<sup>219</sup>.

*Yükleyiciler (commissives)*: Searle, Austin'in yükleyici tanımına karşı çıkmaz ve bu edimsöz sınıfını onun tanımladığı biçimiyle kabul eder. Bu edimlerde de yöneltici edimler gibi dünya söze uydurulur. Ancak bir farkla, dünyada edimin önerme içeriği doğrultusunda

---

<sup>216</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>217</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 47-49.

<sup>218</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>219</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 50.

bir değişiklik yaratması beklenen bu kez konuşan kişidir. Söz vermek, tehdit etmek, yemin etmek, reddetmek, teklif etmek, güvence vermek böyle edimlerdir<sup>220</sup>.

*Dışavurucular (expressives)*: Bu edimsözlerin ereği, edimin önerme içeriğiyle ilgili olarak konuşan kişinin içinde bulunduğu ruhsal durumu dışa vurmaya olan edimsöz edimleridir. Mesela, teşekkür etmek, tebrik etmek, özür dilemek, taziyede bulunmak, esef etmek bu türe girer. Searle'e göre, bu edimlerde, ne söz dünyaya, ne de dünya söze uydurulur. Dile getirilen önermenin doğruluğu peşin peşin kabul edilir. Ancak burada yine tasnif zafiyeti görülmektedir. Daha doğrusu zorlama bir tasnifin çarpıklığı göze batmaktadır<sup>221</sup>.

*Bildirgeler (declarations)*: Bunların ereği dünyada bir değişiklik yaratmaktır. Bu tür edimsöz edimlerinde, konuşan kişinin ilgili cümleyi sözcelemesi, edimin önerme içeriğinin gösterdiği olgu ya da duruma gerçeklik kazandırır. Mesela istifa etmek, işten kovmak, atamak böyle edimlerdir<sup>222</sup>. Bu edimsöz edimi de meânîde, inşânın talebî olmayan çeşitlerinden ukûd'a (akitler) benzemektedir.

İki bilginin düşüncelerini ayrı ayrı açıkladıktan sonra, örtüşen ve ayrılan noktaları tespit etmek ve meânî ilminin verileri arasında bir karşılaştırma yapmak yerinde olacaktır.

### **1.4.3. SÖZ EDİMİ NAZARİYESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Austin ve Searle'ün söz edimleri kuramları birebir aynı değildir. İttifak ve ihtilaf noktalarını görelim.

#### **1.4.3.1. Austin ve Searle'ün Söz Edimleri Kuramlarının Mukayesesi**

İki bilginin söz edimleri kuramı karşılaştırıldığında, olguların isimlendirilmesi dışında çok bariz farklılıklar bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bunlardan biri söz ediminde bulunan katmanlarla ilgilidir. Austin, seslendirme ve dillendirme edimlerini düzsöz edimi içerisinde verirken; Searle, sözceleme edimi adını verdiği bir üst başlık altında sunar. Yine Austin'in düzsöz edimi altında saydığı anlamlandırma edimi, birebir olmasa da Searle'de kendisini önerme edimi şeklinde göstermektedir. Searle, Austinin düzsöz - edimsöz edimi ayrımının uygun olmadığını, her durumda geçerli olmadığını ileri sürer. Bu kusurun sebebi olarak Austin'in üç ilkeyi göz ardı etmesini gösterir.

Bir başka farklılık, Searle'ün, Austin'in edimsöz fiil saydığı bazı fiilleri edimsöz kabul etmemesidir. Yine, Searle, Austin'in edimsöz edimlerini tasnif ederken kullandığı kıstaslara

<sup>220</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>221</sup> Aynı yer.

<sup>222</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 49-52.

itiraz ederek, bunların açık ve tutarlı olmadığını, bundan dolayı da önerdiği edimsöz sınıflarının birbirine karıştığını ve çelişkiler içerdiğini ileri sürmektedir.

Edimsöz edimlerinin tasnifini Austin karar belirteciler (*verdictives*), yaptırıcılar (*exercites*), yükleyiciler (*comissives*), serimleyiciler (*expositives*), davranış-belirticiler (*behabitives*) şeklinde yaparken; Searle, kesinleyiciler (*assertives*), yönelticiler (*directives*), yükleyiciler (*commissives*), dışavurucular (*expressives*), bildireler (*declarations*) listesini tercih etmektedir. Bu tasnifte de, kimi küçük ayrıntılar dışında yalnızca isimlendirme farkı göze çarpmaktadır. Dikkatli incelendiğinde isimler farklı da olsa içeriklerin örtüştüğü anlaşılabilir.

Batı menşeli dilbilim ile meânî ilmini haber – inşâ ayrımı bağlamında mukayeseye tabi tutmak çalışma için önemli ipuçları sağlayacaktır.

#### **1.4.3.2. Meânî İlminin Verileri ile Sözedimleri Kuramının Mukâyesesini**

Austin, dilin tasvir ve bildirme dışında başka işlevleri de olduğunu belirtip, doğru ya da yanlış olamayan bazı cümlelerin de var olduğuna dikkat çekmek suretiyle inşâ – haber ayrımının ilk adımını atmaktadır<sup>223</sup>. Böylece, meânîdeki, haberle inşâyı ayırt etmek için uygulanan “doğrulanabilir-yalanlanabilir” kıstası söz edimleri kuramında da kullanılmış olmaktadır.

Austin, inşâ cümleleri, “betimleyiciler, gözlemleyiciler” (*constatives*) dediği olgu bildirimlerinden ayırır ve onlara “edimseller, gerçekleştiriciler” (*performatives*) der. Ona göre bir iletişim ortamında kendisini dinleyen kişiye böyle bir cümle telaffuz eden kişi bir şey bildirmekten çok bir şey yapar. Söz gelişi, yukarıdaki cümleleri alacak olursak, sırasıyla, evlilik bağına girer, gemiye ad verir, miras bırakır, bahse girer. Bu tespit ve isimlendirme de meânî ile paralellik arz etmektedir. Çünkü Austin ve Searle’ün inşâyı ifade etmek için seçtiği isim (*performatives*) “telaffuz edilmesiyle bir şey icat etmek, var kılmak anlamındaki inşâ kavramını içeren bir kelimedir.

Austin, doğru ya da yanlış olabilen gözlemleyicilerden farklı olarak edimsel cümlelerin (*constative*) ancak “isabetli” (*happy*) ya da “isabetsiz” (*unhappy*) olabileceğini, başka bir deyişle, bunların “yerinde olduklarını” (*felicitous*) ya da “yerinde olmadıklarını” (*infelicitous*)

---

<sup>223</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 13.

söylediğinde<sup>224</sup> ise belâğat ve fıkıh usulü alimlerinin bazı gayrı talebî üsluplar hakkında yaptıkları tartışmaları hatırlatmaktadır.

Austin'in "Edimsöz edimi (illocutionary act), düzsöz ediminde bulunan kişinin bu edimde bulunurken yerine getirdiği bir edimdir. Başka bir tabirle, iletişim ortamlarında konuşan kişilerin dinleyen kişilere bir şey söylerken gerçekleştirdiği işlerdir. Mesela "kedi paspasın üzerinde" derken yerine getirdiği bildirme edimidir. "kedi paspasın üzerinde mi?" derken yerine getirdiği soru sorma edimi, "Boğa saldıracak" derken yerine getirdiği uyarma edimidir; başka cümleler söylerken yerine getirdiği bilgi verme, randevu verme, yalvarma, emretme, rica etme, betimleme vb. edimleridir<sup>225</sup> şeklindeki açıklamaları, inşâî sözlerin alâmet-i fârikası olan "telaffuz edilmesiyle aynı zamanda bir eylemde bulunulmuş olma" özelliğini fark eden ifadelerdir.

Searle bütün bu çalışmalarında, başarılı edimlerle kusurlu edimleri birbirinden ayırır. Ona göre, doğru ya da yanlış olan önermelerdir; buna karşılık edimsöz edimleri başarılı ya da başarısız olurlar. Örneğin emir verme edimi, emir veren kişinin emir verdiği kişiye emir verebilecek güçte ve konumda ise; söz gelişi emir verdiği kişinin amiri, komutanı, babası ise başarılı olur. Yoksa, emir emir olmaz; başka bir tabirle emir verme edimi başarısız olur.

Searle edimlerin başarılı-başarısız olmasını, kusurlu-kusursuz olmasından ayrı görmektedir. Bunu inşâî sözler için öngördüğü gibi, haberî (bildirim) sözler için de kabul etmektedir: "Ancak kimi durumlarda edimsöz edimleri başarılı oldukları halde kusurlu olabilirler. Mesela konuşan kişi emir verirken içten değilse, ya da dinleyen kişi kendisine verilen emri yerine getirebilecek durumda değilse, yerine getirilen emir verme edimi başarılı ama kusurlu bir edim olur. Aynı şekilde söz verme ediminde, konuşan kişi yapacağına söz verdiği şeyi aslında yapmak eğiliminde değilse ya da bu şeyi yapabilecek durumda değilse edim başarılı ama kusurlu bir edim olur. Bildirimlerde ise, bir şeyin öyle olduğu konusunda bir dayanağı olmadığı halde yerine" edimler olarak ikiye ayırmak yeterli değildir. Kimi durumlarda edimsöz edimlerinin başarılı ama kusurlu olabileceklerini gözden kaçırmamak gerekir"<sup>226</sup>.

Bu görüşler bize, belâğat âlimlerinin bir sözü haber yapan kriterler üzerindeki tartışmalarını hatırlatmaktadır. Zira orada da haberin değerlendirmesi yapılırken konuşanın niyet ve inancı hesaba katılmaktadır:

---

<sup>224</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 13, 14.

<sup>225</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>226</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 35, 36.

“Haberin sâdıka veya kizbine, söyleyenin niyetine, inancına vs. değil vâkıaya mutabık olup olmamasına bakılarak hükmedilir. Birisi الْمَطْرُ يَهْطُلُ (yağmur yağıyor) dese bu sâdıka ve kizbe ihtimali olan bir kelamdır. Dışarı çıkıp yağmurun yağmasını teyid edersek, “haber doğrudur”; yağmuru görmezsek -haber verenin şahsiyetini dikkate almaksızın- haberin yalan olduğuna hükmederiz. Yine haberi veren, “gökyüzünü bulutlarla kaplı, havayı rutubetli gördüm. Duyduğum ses bana yağmur sesi gibi geldi. Dolayısıyla ben doğru söylüyorum. Zira inandığımı, haber veriyorum” dese de farketmez. Zira bu ölçü alınmaz. Yalnızca haberi vâkıayla karşılaştırmakla yetinilir, muvâfık olan “sâdıka” muhâlif olan “kâzib”tir<sup>227</sup>.

Başta Nazzâm ve Câhız olmak üzere, Mutezile bu konuda farklı düşünmektedir. Nazzâm, haberin doğruluğunu haber verenin inanıp inanmamasına bağlar. Ona göre haber, haber verenin inancına mutabıksa –hatta bu inanç vâkıaya muhalifse bile- sâdıktır. Eğer inanca muhalifse -vâkıaya ve hakikate mutabıksa bile- yalandır.

Câhız ise daha farklı bir görüş ortaya koymuştur. Haberin sâdıka ve kizb ile sınırlandırılmasını reddeder ve sâdıka, kâzib, ne sâdıka ne kâzib şeklinde üç kısım olduğunu iddia eder.

Ona göre sâdıka, vâkıaya mutâbık olduğu inancıyla beraber vâkıaya mutâbık olan kelâm; kâzib ise mutâbık olmadığı inancıyla beraber vâkıaya mutâbık olmayan kelâmdır.

Ne sâdıka ne de kâzib olan haber ise dörde ayırır:

Mutâbık olmadığı inancıyla birlikte vâkıaya mutâbık haber

Asla bir inanç olmaksızın vâkıaya mutâbık haber

Mutâbık olduğu inancıyla birlikte vâkıaya mutâbık olmayan

Asla bir inanç olmaksızın vâkıaya mutabık olmayan haber<sup>228</sup>.

Bu kuramda geçen edimsöz edimi, inşâ terimini en fazla karşılayan terimdir.

Searle, edimsöz edimlerinin tasnifindeki ana farklılıklarından biri olarak kabul ettiği “dışavurulan ruhsal durumdaki farklılık”ı şöyle izah etmektedir: “Bir önerme içerikli bir edimsöz ediminde bulunan kişi, o edimsöz ediminde bulunurken, içinde bulunduğu ruhsal durumu da dışa vurur. Dışa vurulan ruhsal durumları belirleyen, edimin ereğidir. Dolayısıyla ereklere aynı olan edimlerin hepsinde tek bir ruhsal durum dışa vurulur. Örneğin bildirmek, yemin etmek, tanıklık etmek, açıklamak vb. edimlerin ereği konuşan kişiyi bir şeyin olduğu

<sup>227</sup> Emîn, a.g.e., s. 55, 56.

<sup>228</sup> Emîn, a.g.e., s. 55-56.

*gibi olduğu konusunda bir yükümlülük altına sokmaktır; bu edimleri yerine getiren kişi o şeyin öyle olduğu inancını dışa vurur. Emretmek, rica etmek, yalvarmak vb. edimlerin ereği, dinleyen kişiye bir şey yaptırmaktır; bu edimlerin hepsinde dinleyen kişiye bir şey yapma isteği dışavurulur*<sup>229</sup>.

Bilginin bu açıklaması, belâğat ve meânî ilminde çok daha önceleri yetkinlikle ortaya konmuş olan inşâ çeşitlerini iki gruba ayıran “talep-istek” faktörünü fark edemediğini, böylece mükemmel bir tasnif fırsatını kaçırdığını da göstermektedir. Bu durum aynı zamanda, modern dilbilim ve dil felsefesi çalışmalarında, İslam Medeniyetinin dille ilgili devâsâ tespit, teşhis ve tasnif hazinesine karşı duyarsız, bigâne kalındığının da -ne yazık ki- ispatıdır.

Searle, edimsöz edimlerinin sayısının binlerle ifade edilebileceğini belirtmiş; bunları sınıflandırıp belli başlıklar altında toplamanın ise zorlu bir iş olduğunu vurgulamıştır. Yine de edimsöz edimleri arasındaki farklılıkları maddelemeye çalışmıştır. Bu bağlamda, “söz ile dünyayı birbirine uydurma doğrultusundaki farklılık”tan bahsederken, “kimi edimsöz edimleri, edimsöz ereklere gereği, sözü (yani önerme içeriğini) dünyaya uydurmak, kimileri de dünyayı söze uydurmak zorundadır. Bildirimde bulunmak ilkinde, söz vermek ile rica etmek ise ikincisine girer” demektedir. Searle, söz ile dünya arasındaki ilişkinin yönü bakımından ortaya çıkan bu farklılığa, kısaca “uydurma doğrultusundaki farklılık” (*difference in direction of fit*) adı vermektedir. Ona göre, bildirimde bulunmak, betimlemek, açıklamak gibi edimsöz edimlerinde söz dünyaya uydurulur; rica etmek, yalvarmak, emretmek, söz vermek gibi edimsöz edimlerinde ise dünya söze uydurulur<sup>230</sup>.

Bu açıklamalar ise, bize Sekkaki'nin talebi inşâ çeşitlerinin talep yönünü mukayese ederken kullandığı argümanları çağrıştırmaktadır: “*İstifhâmda, zihin haricinde olan şeyin, zihinde ona mutabık bir tasavvurunun-resminin oluşması talep edilirken; emir, nehiy ve nidada -tam tersi- önce zihinde bir tasavvur-resim oluşturulmakta ve akabinde zihin haricinde (yani gerçek dünyada), o tasavvura paralel bir şekilde gerçekleşmesi talep edilmektedir.*”<sup>231</sup>

Searle, edimsöz edimlerinin tasnifindeki kriterlerden birini de “telaffuzun edimsöz gücü üzerinde etkisi olan kişiler olarak konuşan ile dinleyen birbirleri karşısındaki konumlarındaki farklılık” olduğunu belirttikten sonra şu açıklamayı yapar: “*Üst asttan bir şey*

<sup>229</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>230</sup> Aynı yer.

<sup>231</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 304; Searle, *a.g.e.*, s. 42.

*yapmasını isterse, bu ancak bir emir olabilir; buna karşılık ast üstten bir şey yapmasını isterse, bu ancak bir öneri ya da rica olabilir*”<sup>232</sup>.

Bu açıklamalar, tezdeki emrin anlamları ilgili bilgilerle paralellik arz etmektedir: “Emir, yukarıdan aşağıya cereyan ederse hakikî emir; aşağıdan yukarıya ederse duâ; eşit iki taraf arasında ederse iltifât olur.”

Searle, edimsöz edimlerini gruplarken teklif ettiği *bildirgeler (declarations)* maddesini açıklarken, “*Bunların ereği dünyada bir değişiklik yaratmaktır. Bu tür edimsöz edimlerinde, konuşan kişinin ilgili cümleyi sözcelemesi, edimin önerme içeriğinin gösterdiği olgu ya da duruma gerçeklik kazandırır. Mesela istifa etmek, işten kovmak, atamak böyle edimlerdir*” demektedir. Sözü edilen edimsöz edimi meânîde, inşânın talebî olmayan çeşitlerinden ukûd’a (akitler) benzemektedir.

Sonuç olarak, Austin ve Searle’ün, düzsöz edimi, edimsöz edimi ve etkisöz edimi şeklinde tasnif yaparken gözden kaçırdıkları şey, dilin kullanımında devreye giren eylemlerle dış dünyadaki eylemleri birbirine karıştırmalarıdır. Dilin bir aktivite, fiil, eylem olduğunu ortaya çıkarmaya çalışırken, telaffuz safhasının, her bir söz çeşidinin dil dairesi içinde bir eylem olduğunu fark etmeyerek, bunları genel eylem-fiil-aksiyon kategorilerinden ayırt etmede bir netlik sağlayamamışlardır. Hâlbuki “emir, nehiy, istifhâm, tayin, alım-satım, nikah kıyma akitleri” gibi sözler, bizatihi söylenmesiyle, telaffuzuyla, dış dünyadaki “gerçek eylem-fiil-edim” sınıfına dâhildirler. “Oku” diyen konuşucu aynı zamanda “emretme” eylemini; “bakma!” diyen, “nehyetme, sakındırma” eylemini; “bu nedir” diyen ise “soru sorma” eylemini gerçekleştirmiş ve gerçek bir edimde bulunmuştur. İnşâ ve haber ayırımında, zihnin dışındaki gerçek dünya, yani vâkıa ile sözün ilişkisi en önemli belirleyicidir. İnşâ olan sözlerin içeriğinin, zihin haricindeki gerçek dünyada mevcudiyeti kesinlikle söz konusu değildir, dolayısıyla vâkıaya “mutabakatı”nın doğrulanması da mümkün değildir. Kendi varlığını, yani fiil olarak varlığını, söylenmesi ile bizâtihi oluşturan bir şeyin “doğrulanması” nasıl mümkün olabilir? Bu tür sözler için “doğru veya yanlış” hükmü de verilemez. Olsa olsa “geçerli veya geçersiz (fasit-batıl)” hükmü verilebilir.

Gerek fıkıh usulcülere, gerekse belağat âlimleri, -bilhassa Kazvînî- çok net bir tasnif yaparak söz kategorileri konusunda kafa karışıklığına set çekmişlerdir: İnşâ, zihin haricinde mevcut olmayan bir şeyi ifade eden, dolayısıyla hakkında “doğru veya yalan” hükmü

---

<sup>232</sup> Searle, *a.g.e.*, s. 44.

verilemeyen sözdür. Haber ise, zihin haricinde mevcut olan bir durumu ifade eden; dolayısıyla hakkında “doğru veya yalan” hükmü verilebilen sözdür.

Batı’daki çalışmalarda ise inşâ-haber kategorileri ancak 1950’lerde fark edilmiş; hatta Arapça menşeli ilimlere genelde önyargılı yaklaşım veya ihmâl sebebiyle, bu tasnif orijinal bir tespitmiş gibi sunulmuş; bazı ipuçları yakalanmış, bazı gerçekler hissedilmiş olmasına rağmen sözün ana kategorileri noktasında zihin bulanıklığı bir türlü giderilememiştir. Bunun neticesi olarak, ne yazık ki başta yakalanan fırsat kaçırılmış, bildirim (haber) ifade eden sözler de, söz eylem içerisine zoraki sokulmaya çalışılmıştır.

Söz (kelâm) ve çeşitleri olan haber ve inşâyı ve bu ayrımın önemini, etki ve sonuçlarını (özellikle söz edimleri kuramı) izahtan sonra artık esas mevzumuz olan talebî inşâ üsluplarını ayrı ayrı ele alabiliriz.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. TALEBÎ İNŞÂ

Talebî inşâ, yani talep ihtiva eden inşâ söz beş kısımdır: Emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nidâ<sup>233</sup>. Söylenmesiyle birlikte kendisiyle bir talepte bulunulan inşâ sözdür. Sözü söyleyen kişi, konuşma anında talebinin mevcut olmadığı inancındadır<sup>234</sup>. İnşâ, talebî olursa konuşma anında meydana gelmemiş bir talep edilen şeyi (matlûbu) gerektirir<sup>235</sup>. İncelemeye, talebî inşâ üsluplarından emirle başlayalım.

#### 2.1. EMİR

Emir, belâgat ilimlerinden olan meânînin talebî inşâ nev'indedir<sup>236</sup>. Sîbeveyhi bunun için özel bir bölüm tahsis etmiş, Şa'leb, es-Sekkâkî, el-Muberrid ve İbn Kuteybe ondan bahsetmiş, ihtilaf ve ittifak yönlerini açıklamışlardır<sup>237</sup>.

Öncelikle, emrin sözcük ve terim anlamlarını inceleyelim.

##### 2.1.1. TANIMI

Emir kelimesinin sözlükteki iki farklı anlamından biri “hal, durum, iş, olay, konum”dur. Bu anlama gelen emrin çoğulu “أمور”dur. Geniş bir kullanım alanı mevcut olup Kur'an-ı Kerim'de yer aldığı 150'den fazla âyette de genellikle bu anlamı ifade etmektedir. İkinci ve

<sup>233</sup> el-Ğazvîni, *et-Telhiş fi 'ulûmi'l-belâğa* (Şrh.: 'Abdurrahmân el-Berkûkî), Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1992, s. 151-174, *el-İdâh*, s. I, 81; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 216, *Muḥtaşaru'l-ma'ânî*, Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul, 1326, s. 218, 220, 238, 246, 308, 324, 333; el-İsferâyîni, 'Usamuddîn İbrâhîm b. Muḥammed b. 'Arabşah, *Şerhu't-Telhişi'l-Aḫvel*, Matba'a-i 'âmire, 1284, I, 246; es-Suyûṭî, *el-İtkân*, II, 891; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 302; el-Mağribî, *Mevâhib*, s. 238, 246, 308, 324, 333; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 170.

<sup>234</sup> el-Ğazvîni, Celaluddîn Muḥammed b. 'Abdurrahmân el-Ḥaṭîb, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa* (Şrh.: 'Abdu'l-Mun'im Ḥafâcî), Beyrût, 1993, s. I, 227; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 103; Akdemir, *a.g.e.*, s. 134; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, s. 77; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 170.

<sup>235</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 302; el-Ğazvîni, *el-İdâh*, s. 237; et-Teftâzânî, Sa'uddîn Mes'ûd b. 'Umer, *el-Muṭavvel 'ala't-Telhiş*, Matba'a-i 'Âmire, 1309, s. 237; el-Mağribî, *a.g.e.*, s. 237; es-Subkî, Bahâ'uddîn, 'Arûsu'l-efrâh fi Şerhi Telhişi'l-Miftâh, Matba'atu'l-kubrâ el-Emîriyye, Bulâk, 1318, s. 237; ed-Desûkî, *Ḥâşiyetu'd-Desûkî 'alâ Şerhi't-Teftâzânî*, Matba'atu'l-kubrâ el-Emîriyye, Bulak, 1318, s. 237; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, s. 77; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 170; el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd b. Aḫmed, *Şerhu't-Telhiş* (Thk.: Muḥammed Muṣṭafâ Ramaḏân Şûfiyye), Ṭرابلس, s. 34.

<sup>236</sup> el-Ḥaṭîb el-Ğazvîni, Celâluddîn Muḥammed b. 'Abdurrahmân, *et-Telhiş fi 'ulûmi'l-belâğa* (Şrh.: 'Abdurrahmân el-Berkûkî), Daru'l-kutubi'l-'Arabî, 1992, s. 151-168; *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa* (Şrh.: 'Abdu'l-Mun'im Ḥafâcî), Beyrût, 1993, I, 81; el-İsferâyîni, Usâmuiddîn İbrâhîm b. Muḥammed b. Arabşah, *Şerhu't-Telhiş Aḫvel*, Matbaa-i 'Âmire, 1284, I, 246; es-Suyûṭî, *el-İtkân*, II, 891; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 75; Akdemir, *a.g.e.*, s. 130; 'Aḫḫârî, İn'âm Fevvâl, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâğa*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût, 1992, s. 220; et-Tîbî, Şerefu'd-Dîn Ḥuseyn b. Muḥammed, *Kitâbu't-Tibyân (fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân)* (Thk.: Hâdî 'Aṭiyye Maṭar el-Hilâlî), 'Âlemu'l-kutub, 1987, s. 171.

<sup>237</sup> 'Aḫḫârî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, s. 220.

bizi asıl ilgilendiren anlamı ise nehyin zıddı olarak “bir işin yapılmasını istemek”tir. Bu anlamda emrin çoğulu أَوَامِرُ gelir<sup>238</sup>. Emrin artma, çoğalma, bereket, gariplik anlamları olduğu da söylenmiştir<sup>239</sup>.

Emir birbirine yakın çeşitli şekillerde tanımlanmıştır:

Emir, bir fiilin meydana gelmesini muhataptan otoriter bir tarzda talep etmektir.<sup>240</sup>

Emir, alıkoyma-yasaklama (كَفَّ) dışında bir eylemi otoriter tarzda talep etmektir. Burada emredenin emredilenden gerçekten üstün olması veya olmaması farketmez. Önemli olan emredenin kendisini öyle düşünerek emretmesidir<sup>241</sup>.

Emir, fiili otoriter tarzda talep etmeye delâlet eden tam bir kelâmdır<sup>242</sup>.

Emir sîgası vasıtasıyla işitildiği anda hemen bu anlama intibak edilmesi için otoriter bir tarzda fiili talep etmek için vaz‘ edilmiş bir yapıdır<sup>243</sup>.

Emir, emredilen kimsenin, yerine getirmediği takdirde âsî diye isimlendirildiği şeydir<sup>244</sup>.

Emir, sîgasıyla fiili talep eden lafızdır<sup>245</sup>.

Özel bir sîga ile fiili talep etmektir<sup>246</sup>.

Nahivcilere göre, emir, muhâtab failden fiilin yapılmasını muzâraat harfini hazfetmek suretiyle otoriter tarzda veya otoriter olmaksızın talep etmektir<sup>247</sup>.

Emir sarf, nahiv ve belâğat açılarından dil ve edebiyatı, lafız-mana münasebeti sebebiyle mantığı ve Kelâm ilmini ilgilendirmekle birlikte İslâmî ilimlerin önemli dallarından

<sup>238</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fađl Muḥammed b. Mukrim b. ‘Alî b. Aḥmed, *Lisânu'l-‘Arab*, Beyrût, trs., Emr md., IV, 26; er-Râzî, Muḥammed b. Ebî Bekr b. ‘Abdillâdir, *Muḥtâru’s-Şiḥâh*, Mektebetu Lubnân, Beyrût, 1995, I, 10; el-Fîrûzâbâdî, Muḥammed b. Ya‘kûb, *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ*, Emr md.; ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu'l-mufaşşal*, s. 219; Ögüt, Sâlim, “Emir”, *DÎA*, XI, 1995, İstanbul (ss. 119-121), 119.

<sup>239</sup> İbn Fâris, Ebu'l-Ḥasan Aḥmed b. Zekeriyâ er-Râzî, *Mu‘cemu meḳâyisi'l-luġa* (Thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn), Dâru'l-cil, I. baskı, Beyrût, 1991, Emir md.; Ögüt, a.g.m., XI, 119.

<sup>240</sup> el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 45; Fađl ‘Abbâs Ḥasan, *el-Belâġatu funûnuhâ ve efnânuhâ*, ‘Ammân, 1985, s. 149; el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd b. Aḥmed, *Şerḥu't-Telḥîş* (Thk.: Muḥammed Muştafâ Ramađân Şûfiye), s. 361; ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu'l-mufaşşal*, s. 219.

<sup>241</sup> et-Teftâzânî, *el-Muḥavvel*, s. 217; es-Suyûtî, *el-İtḳân*, II, 891; Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usulü*, İrfan Yayinevi, İstanbul, 1969, s. 120; Buradaki (كَفَّ) kaydı emirle nehyi ayırt etmek içindir (et-Teftâzânî, *el-Muḥavvel*, s. 216.).

<sup>242</sup> el-İsferâyînî, *Aḥvel*, I, 246; et-Tehânevî, Muḥammed b. A‘lâ b. ‘Alî, *Keşşâfu İşḫâlâhâti'l-funûn*, İstanbul, 1984, Emr md., s. 263; Şeyḥ Emîn, *a.g.e.*, s. 102; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 179.

<sup>243</sup> el-Ḳazvînî, *et-Telḥîş*, s. 168-169, *el-İḳdâh*, s. I, 81; el-İsferâyînî, *Aḥvel*, I, 247.

<sup>244</sup> Aḥmed b. Fâris, *eş-Şâḫibî fi fiḳhi'l-luġa* (Thk. Muştafâ eş-Şuveymî), Beyrût, 1963, s. 190.

<sup>245</sup> et-Ṭîbî, *et-Tibyân*, s. 171.

<sup>246</sup> İbn Ya‘îş, Muveffikuddîn Ya‘îş b. ‘Alî, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, İntişârât Nâşir Husrev, Ṭahrân, trs., VII, 58.

<sup>247</sup> et-Tehânevî, *a.g.e.*, Emr md., s. 264.

biri olan fıkıh usûlünün de önemli terim ve konularından birini teşkil eder. Hatta emir konusuna yaklaşımında meânî ilmiyle büyük oranda örtüşmektedir. Hatta bu ilim, “yasaktan sonra gelen emrin” anlamında ne gibi değişiklikler olur? “emir fevr mi (ivedilik), yoksa terâhî mi (tolerans) ifade eder?” gibi emrin anlamlarıyla ilgili konuları detaylı bir şekilde ele almıştır. Belâğat âlimleri de bu problemlere kitaplarında yer vermiş, es-Sekkâkî, emrin hakkının fevrî olduğunu, yani me’ mûrunbihin acele yapılmasını gerektirdiğini iddia ederken, Kazvînî ise terâhînin mümkün olduğunu söylemiştir<sup>248</sup>.

Fıkıh usûlünün talebî inşâyâ ve özellikle emir – nehiy üsluplarına özel ilgisi bulunmaktadır. Hatta bazılarında göre haber – inşâyâ tasnif ve isimlendirme önceliği fıkıh usulcülerine aittir. Emir üslûbu çerçevesindeki bilgileri tamamlayacağı düşüncesiyle fıkıh usûlü ile emir arasındaki ilişki ve usûlcülerin emir tanımlamalarına yer verilecektir.

### **Fıkıh Usûlü – Emir İlişkisi**

Emir konusu fıkıh usulünde lafız-anlam ilişkileri bakımından kayda değer bir yer işgal etmekte ve bu yönden dille fıkıh usulü arasında sıkı bir irtibat sağlamaktadır. Hatta kimi zaman iki ilmin çalışma sahası birebir kesişmektedir. Bu sebeple bu ilmin emir konusunu ele almasını ve belâğat ilmiyle kesiştiği noktaları ortaya koymak üzere temel tartışmaları ve yaklaşımları özetlemeye çalışacağız:

Kur’an ve Sünnetteki emir kiplerinin ve bu anlama gelebilecek diğer ifade şekillerinin manaya delâleti ve bunlardan hüküm çıkarılması hususu ayrı bir önem taşır. Bundan dolayı emir kipinin tanımı, çeşitleri, bağlayıcılık derecesi, manaya delâleti gibi konular üzerinde ayrıntılı olarak durulur. Fıkıh usûlü alanında yazılan klasik eserlerde emir konusu genellikle “dille ilgili usûl kuralları” veya “lafzın şer’î hüküm bildirmesi” ana başlığı altında “hâs” bahsinin alt bölümü olarak ele alınır. Emir, îcâb hususunda hâstır<sup>249</sup>.

### **Usûlcülerin Emir Tanımları**

Çoğunluğunu Mu‘tezile âlimlerinin oluşturduğu bir grup usûlcü emri, “*bir kimsenin daha aşağı konumdaki birine “yap” demesi veya bunun yerine geçecek bir söz söylemesi*”, ilk dönem Şâfîî usûlcülerinin bir kısmı ise “*emredilen kimsenin emredilen hususu yapmasını*

<sup>248</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 172, 320; el-Şazvînî, *el-Îdâh*, s. I, 87, 88; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 218; el-Bâbertî, *Şerḥu’t-Telḥîş*, s. 363; el-Şazvînî, *et-Telḥîş*, s. 170; el-İsferâyînî, *Aḫvel*, I, 249; Vehbe Zuhaylî, *Uşûlu’l-fıkhî’l-İslâmî*, Dâru’l-fıkr, 1986, I, 229-232; Güzelhisarlı, Muştafâ b. Muhammed, *Menâfi’u’d-dağâ ik ft Şerḥi Mecâmi’i’l-ḥaḳâyiḳ*, Maṭba‘atu’l-Ḥâc Muḫarrem Efendî el-Bosnavî, 1303 h., s. 146-147; Ögüt, *a.g.m.*, XI, 120-121.

<sup>249</sup> Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 218; Ögüt, *a.g.m.*, XI, 120; Karaman, *a.g.e.*, s. 120.

gerektirici söz” şeklinde tanımlamışlarsa da<sup>250</sup> emir, fıkıh usûlünde genelde “bir işin yapılmasının otoriter bir tarzda istenmesi için konumlandırılmış söz” olarak tarif edilir<sup>251</sup>.

İşin yapılmasını isteyene âmir, işi yapması istenen kimseye me'mûr, yapılması istenen işe de me'mûrun-bih denilir. Emrin tanımında dilciler sigayı, usûlcüler ise bu siganın gerektirici ve bağlayıcı bir üslûpta kullanılmasını ölçü almaktadır. Bu tanımda “emir kipinin kesinlik (cezm) ifade etmesi” ile “emredenin kendini üstün sayması (isti'lâ)” hususlarının gerekliliği usûlcüler arasında tartışmalıdır. Hanefî usûlcüleri tarafından, bir işin yapılmasını talep etmenin hakikaten emir olabilmesi için “kesinlik ve zorlama” (cezm ve ilzâm) üslûbunda söylenmesi şart koşulurken el-Bâkılânî de dâhil Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu bu şartı aramaz. “İsti'lâ” şartı ise el-Mâtûrîdî âlimlerinin çoğunluğu ile bazı Eş'ârî usûlcüleri ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Başrî tarafından aranmıştır. Mu'tezile âlimleri emredenin gerçekten üstün olmasını şart koşarken Eş'ârî ve Şâfiî usûlcülerinin çoğunluğu her iki şartı da aramamaktadır. Emir sigasında söylenen söze emir denmesinin kelimenin gerçek anlamda kullanımı olduğunda usûlcüler görüş birliği içinde iseler de fiile emir denmesinin hakikat mi mecâz mı olduğu tartışmalıdır. Bu husus, Hz. Peygamber'in fiillerinin tek başına emir sayılıp sayılmayacağı tartışmasının yol açtığı bir konu görünümündedir<sup>252</sup>.

Emrin tanımından sonra şimdi, sarf ve nahiv açısından, yani yapısal ve gramatik özelliklerini verebiliriz.

## 2.1.2. SARF VE NAHİV AÇISINDAN EMİR

### Emrin Sîgaları

Emir ifade eden asıl kalıp **افعل** olmakla beraber bunun dışında haber sigasıyla gelen mazi, yalın halde muzâri, başında emir lamı bulunan muzâri fiil (emr-i gâib sîgası), emir anlamındaki isim fiiller ve emir yerine kullanılan masdarlar ile de emir ifade etmek mümkündür. Bu arada emre mahsus herhangi bir sîga olmadığını **افعل** kelimesinin emir ve nehiy arasında tereddütlü olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır<sup>253</sup>.

<sup>250</sup> el-Cuveynî, I, 203; el-Gazzâlî, *el-Muştaşfâ*, I, 411; İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 192; Ögüt, a.g.m., XI, 120.

<sup>251</sup> Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 218; Ögüt, a.g.m., XI, 120.

<sup>252</sup> Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 219-232; Karaman, *a.g.e.*, s. 120; Ögüt, a.g.m., XI, 120.

<sup>253</sup> كفت emri, bir işi yapmamayı, uzak durmayı talebi ifade ettiği için bkz. es-Subkî, 'Alî b. 'Abdulkâfi, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, trs., II, 17; İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 190; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 216; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 891; el-İsferâyînî, *Aṭvel*, I, 247; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 45; 'Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 149; Zuhaylî Vehbe, *Uşûlu'l-fiḫhi'l-İslâmî*, Dâru'l-fikr, 1986, I, 219; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 179; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 102.

أَفْعُلْ ve لِيَفْعُلْ sîgaları emrin hakîkî anlamı olan fiilin otoriter tarzda talep edilmesinde daha çok kullanıldığı için -ister hakikî anlamında olsun ister olmasın- nahivciler bu ikisine emir fiil adını vermişlerdir. Öyleki اللهم اغفر لنا sözündeki اغفر, onlara göre emir kategorisinde olduğu halde, emir anlamındaki isim fiillere, bu ikisinden ayırt etmek amacıyla emir adı vermemişlerdir<sup>254</sup>.

### 1. Emr-i Hâzır Sîgası

ادْهَبْ (git) اَجْتَهِدْ (çalış), (namazı dosdoğru kılın) وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ olduğu gibi<sup>256</sup>.

### 2. Başında Emir Lâmı Bulunan Muzâri Fiil (Emr-i Gâib Sîgası)

وَلِيَحْكُمُ أَهْلٌ, “Varlıklı olan kimse, nafakayı varlığına göre versin”<sup>257</sup>, لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ “İncil sahipleri Allah’ın onda indirdikleri ile hükmetsinler”<sup>258</sup> âyetleri ile لِيُنصِرَ (yardım etsin), لِيَقِمَ كُلُّ بِوَأَجِبِ (Herkes görevini yapsın) örnekleri gibi. Bazen bu lâm, muhâtab sigasının başında bulunabilir. “Buna sevinsinler”<sup>259</sup> فَبِذَلِكَ فَتَنَّا رُوحًا. Bunun sebebi şu şekilde açıklanmaktadır: Burada muhâtab sanki ne gaib ne de hâzır gibi bir durum vardır. Âyet-i kerimede müminlerle birlikte Nebi’ye hitab sözkonusudur. Allah Teâla’nın Nebi vasıtasıyla müminlere hitab etmesi, direkt olarak onlara hitab etmesi gibidir. Sanki müminler ve Nebi (a.s.) iştirme ve tâbî olmada tek bir beden olmuşlardır<sup>260</sup>.

### 3. Emir Anlamındaki İsim Fiiller

Semâî ve kıyâsî olmak üzere iki gruptur. صَا (sus), مَّا (geri dur, kaçın), اَمِينٌ (işit, kabul et), رُوَيْدًا (yavaş ol) gibi belli bir forma bağlı olmayanlar semâîdir. نَزَالَ (in), حَذَارَ (sakın) gibi

<sup>254</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 318-319; el-Ğazvîni, *et-Telhîs*, s. 169; el-İsferâyîni, *Afvel*, I, 247; Karaman, *a.g.e.*, s. 122; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 102; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 179.

<sup>255</sup> Bakara, 11; Müzzemmil, 20.

<sup>256</sup> el-Ğazvîni, *et-Telhîs*, s. 168; *el-İdâh*, s. I, 81; İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 190; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 216; el-İsferâyîni, *Afvel*, I, 247; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 891; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 149; et-Tehânevî, *a.g.e.*, Emr md., s. 264; ‘Akkârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 220; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 219; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 45; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 102; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 178, 179.

<sup>257</sup> Talâk, 7.

<sup>258</sup> Mâide, 47.

<sup>259</sup> Yûnus, 58 (Ancak bu bir kiraate göredir. Genellikle gâib olarak okunmuştur).

<sup>260</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 318-319; el-Ğazvîni, *et-Telhîs*, s. 168, *el-İdâh*, s. I, 81; İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 190; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 299, 474; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 216; el-İsferâyîni, *Afvel*, I, 247; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 891; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 149; et-Tehânevî, *a.g.e.*, Emr md., s. 264; ‘Akkârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 220; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 219; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 45; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 102; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 178, 179.

فِعَالِ vezninde kurallı olanlar ise kıyâsîdir. Hem nahiv hem de sarf âlimlerine göre emir kategorisinde değildir. Zira onlara göre emir fiilin kısımlarındandır<sup>261</sup>.

#### 4. Emir Yerine Kullanılan Masdarlar<sup>262</sup>

Örnekler:

سَعِيَ فِي الْخَيْرِ (Hayır yolunda çalış)<sup>263</sup>

صَبِرَ أَيَا آلِ يَاسِرٍ (Sabredin! Yasir ailesi)<sup>264</sup>

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا “Ana babaya iyilik etmek (iyilik edin)”<sup>265</sup>

‘Abdullah b. Revâh’a der ki:

رَكَضًا إِلَى اللَّهِ بِغَيْرِ زَادٍ إِلَّا التَّقَى وَعَمَلِ الْمَعَادِ

“Takva ve âhîret ameli dışında bir azık olmaksızın Allah’a koşmak (koş)!”<sup>266</sup>

Bilginler, emrin, muhatap ve söyleyenin durumuna göre ve sîga bakımından çeşitlerini de sıralamışlardır. Sırasıyla ele alalım.

## EMRİN ÇEŞİTLERİ

### 1. Muhâtabın ve Söyleyenin Durumuna Göre Emrin Çeşitleri

#### a) Emir

Üstün asttan, büyüğün küçükten, kuvvetlinin zayıftan bir şey istemesidir. Bu hakikî anlamıdır, وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ “Namazı kılın”<sup>267</sup> âyetinde olduğu gibi<sup>268</sup>.

<sup>261</sup> el-Ğazvîni, *et-Telhîş*, s. 168, 169; *el-İdâh*, s. I, 81; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 216; el-İsferâyînî, *Aḫvel*, I, 247; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 45; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 149; et-Tehânevî, *a.g.e.*, Emr md., s. 264; ‘Aḫḫârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 220, 221; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, s. 102; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 71; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 176-179.

<sup>262</sup> el-Bâbertî, *Şerḫu’t-Telhîş*, s. 361, 362; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 216; el-İsferâyînî, *Aḫvel*, I, 247; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 149; ‘Aḫḫârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 221; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 219; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 45; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, s. 102; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 176-179;

<sup>263</sup> Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, s. 102;

<sup>264</sup> Ebû Nu‘aym, *el-Ḥilye*, I, 140.

<sup>265</sup> Bakara, 83.

<sup>266</sup> en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-ereb fi funûni’l-edeb*, II, 210; Ebu’l-Ferec el-İsfehânî, *el-Eğânî*, I, 410.

<sup>267</sup> Bakara, 11; Müzzemmil, 20.

<sup>268</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 318-319; el-Ğazvîni, *et-Telhîş*, s. 170; İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 192; es-Suyûtî, *el-İtḫân*, II, 892; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 219; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 150.

## b) Duâ

Astın üstten, küçüğün büyükten, zayıfın kuvvetliden, yaratılanın yaratandan bir şey istemesidir. Örnek: رَبِّ اغْفِرْ لِي “Rabbim, beni bağışla”<sup>269</sup> ve رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ ve “Rabbimiz, bizimle kavmimiz arasında hakk ile hüküm ver!”<sup>270</sup> âyetleri<sup>271</sup>.

## c) İltimâs

Aynı seviyede olan iki şahıstan birinin diğerinden bir fiilin yapılmasını otoriter olmayan bir tarzda istemesidir.

Örneğin: أُعْطِنِي قَلَمَكَ (Bana kalemini ver) Bunu bir kişi arkadaşına söylerse iltimâs olur. Arap örfünde, “duâ derecesine varmayan bir çeşit yalvarma-niyâz tarzında fiili talep” şeklinde anlaşılmaktadır<sup>272</sup>.

## 2. Sîga Bakımından Emrin Çeşitleri

### a) Sarîh Emir

Otorite sahibinin kesin olarak bir fiilin meydana gelmesini istemesi için konmuş lafızdır.

Sarîh emrin üç şartı vardır:

İşaret ve fiille değil, sözle olacak.

Herhangi bir işin meydana gelmesini isteyecek. Tehdit veya aczi meydana koymak için kullanılırsa sarîh emir sayılmaz.

Kullanılan lafız, başkasının bir işi yapmasını istemek için konmuş olacak. “Şu işi senden istiyorum” gibi bir söz sarîh emir sayılmaz.

Kat î ve kesin olarak istenecek: İbâha ve nedb ifade eden emirler sarîh değildir.

Üstünlük (otorite) bulunacak: Emredenin gerçekten üstün olsun olmasın, kendini üstün saymasıdır<sup>273</sup>.

<sup>269</sup> A'râf, 151.

<sup>270</sup> A'râf, 89.

<sup>271</sup> es-Suyûtî, *el-İt-kân*, II, 892; eṭ-Ṭîbî, *et-Tibyân*, s. 172; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 46; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 220; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 150; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 102, 103; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 176-179; Öğüt, *a.g.m.*, XI, 120.

<sup>272</sup> el-Ḳazvîni, *et-Telhîş*, s. 170; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 150; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 218; el-İsferâyînî, *Aḫvel*, I, 249; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 103; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 176-179.

<sup>273</sup> el-İsferâyînî, *Aḫvel*, I, 247; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 318; Karaman, *a.g.e.*, s. 120.

## b) Gayr-i Sarîh Emir

Talebî inşâ nevi olan emir sîgasıyla değil de isim veya fiil cümlesinden yapılmış haber kipleriyle ifade edilen fiil talebine denir.

Fiil cümlesiyle olana örnek: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ “Size oruç farz kılındı”<sup>274</sup>

Mübteda ve haberden meydana gelen isim cümlesiyle olana örnek:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ “Boşanan kadınlar, kendi kendilerine üç aybaşı hali beklerler (beklesinler)”<sup>275</sup>

Sarîh olmayan emirler, fıkıh usulcülerine göre sarîh olanlardan daha zayıftır<sup>276</sup>.

Emrin bu genel fotoğrafından sonra, onun hakîkî ve mecâzî anlamlarına geçebiliriz.

### 2.1.3. ANLAMLARI

Dilciler emrin hem hakîkî hem de mecâzî anlamlarını tasnif ederek örneklendirmişlerdir. Evvela hakîkî anlamını inceleyelim.

#### 2.1.3.1. Hakîkî Anlamı

Dilciler herhangi bir karîne içermeyen emir sîgasının kural olarak ne yönde anlaşılması gerektiği, başka bir ifadeyle emir kipinin hakîkî anlamının ne olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir<sup>277</sup>.

Âlimlerin çoğunluğuna göre mutlak emir sigası ilk planda vücûbu, yani o işin yapılmasının kesin ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini ifade eder. Emir, vücûb dışındaki bir manaya ancak bunu destekleyecek bir karîne bulunduğu hamledilebilir<sup>278</sup>.

Meânî ile kesişme noktalarından biri olan bu konuda fıkıh usûlü alimleri, emrin hakîkî anlamının vücûb olduğu iddiasını destekleyen görüşler ortaya koymuşlardır:

<sup>274</sup> Bakara, 183.

<sup>275</sup> Bakara, 228.

<sup>276</sup> Karaman, *Fıkıh Usulü*, s. 120-121.

<sup>277</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 216; el-İsferâyînî, *Aṭvel*, I, 247; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 892; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, 140; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 22-25; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 102, 103; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 176, 179; Karaman, *a.g.e.*, s. 122; Ögüt, *a.g.m.*, XI, 120-121.

<sup>278</sup> el-Ḳazvînî, *el-İdâh*, s. I, 82; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 22; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 221-222; eş-Şâṭibî, *el-Muvâfaḳât* (İslâmî İlimler Metodolojisi), İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, III, 331; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 318-319; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 216; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 140; Karaman, *a.g.e.*, s. 122; Ögüt, *a.g.m.*, XI, 120-121; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 102, 103; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 176, 179. (Bir detay olarak, eş-Şâṭibî “Emir sigası vücûb içindir” kuralının çıkarımında bulunan kimselerin Şâri’in tüm emirlerine vâkıf olmaları gerekmediğini, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât konularında varid olan her türlü emir çeşidinden uygulama alanı çok olan yeterli sayıda örneklerin elden geçirilmesinin kâfi olduğunu söylemektedir. eş-Şâṭibî, *el-Muvâfaḳât*, I, 24.)

İslam Fıkhi, vâcibi terkedeni zemmetmiş ve ona âsî adını vermiş ve bunun için cezâ tertip etmiştir.

Allah Teâlâ'nın, İblis'e hitaben <sup>279</sup> قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ sözü de emredilen hususun terkinin zemmedildiğini gösteriyor. Zemm ise vücûbu gerektirir. Çünkü zemm ancak bir vâcibin terkinde veya haram kılınan bir işin yapılmasında sözkonusudur.

Yine <sup>280</sup> وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ifadesinde, Allah Teâlâ emredildiklerinde rüku etmemelerini yermektedir. Bu ise vücûbun delilidir.

Allah Teâlâ emrin terki için açıkca ceza tertib etmiştir: <sup>281</sup> أَنْ تُصِيبَهُمْ فَلَيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. Bu âyet emrin vücûbu gerektirdiğinin en iyi delilidir.

Allah Teâlâ emir hususunda seçme ihtimalini <sup>282</sup> وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ أَنْ يَكُونَ <sup>283</sup> âyetiyle ortadan kaldırmaktadır.

Bazı âlimlere göre bir işin yapılmasının terkedilmesinden daha üstün olmasının alt sınırı “nedb” olduğundan mutlak emir hakikatte nedb, yani o işin yapılmasının terkedilmesinden evlâ olduğunu bildirir. Yeterli ölçüde karîne varsa bu üstünlük vücûba dönüşür<sup>284</sup>.

Diğer bazı alimlere göre ise emir vücûb ile nedb arasında müşterek bir lafızdır. Dolayısıyla her iki manaya da aynı ölçüde delâlet eder<sup>285</sup>.

Yine diğer bir grup bilgine göre ise, emir sigası vücûb, nedb ve ibâha arasındaki müşterek noktayı (kadr-i müşterek) ifade etmekte olup o da fiilin talep edildiği veya yapılmasına izin verildiği anlamına gelir. Şîa'nın görüşü de buna yakındır. Bir grup âlim ise bu konuda çekimser kalmayı (tevakkuf) tercih etmiş, hangi anlamı ifade ettiğini öğrenmek için incelemek, araştırmak gerektiğini söylemiştir. Usulcüler ve Belâğat âlimleri tarafından emir için yirmi küsur anlamdan bahsedilmesi de bu çekimser kalma hali için dayanak sayılmak istenmiş; ancak buna da “Eğer öyle olsaydı nehiyde de olması gerekirdi. Çünkü o da birçok anlamda kullanılıyor. Bu bakımdan hiçbir farkları yoktur. O halde emir sigası yalnızca vücûb içindir” şeklinde cevap verilmiştir<sup>286</sup>.

<sup>279</sup> A'râf, 12.

<sup>280</sup> Mürselât, 48.

<sup>281</sup> Nûr, 63.

<sup>282</sup> Ahzâb, 36.

<sup>283</sup> Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 221-222; Karaman, *a.g.e.*, s. 122-123; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 137-146.

<sup>284</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 23; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 216; Ögüt, a.g.m., XI, 120-121; el-Ḳazvînî, *el-İdâh*, s. I, 82. Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 137-146.

<sup>285</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 23; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 216; Ögüt, a.g.m., XI, 120-121.

<sup>286</sup> Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 23; Ögüt, a.g.m., XI, 120-121.

Öte yandan söz konusu delâletin hem dil, hem de şer‘î (dinî hukuk) yönünden mi, yoksa sadece şer‘ yönünden mi olduğu da ayrı bir tartışma konusudur. Klasik dönem usul âlimlerinin çoğunluğu tarafından savunulan, emrin kural olarak vücûb ifade ettiği görüşü son dönem usul bilginlerince de benimsenmekte ve tercihe şâyan görülmektedir. Çünkü delilleri inceleyen kimse dil açısından emrin, *emredilen fiilin yerine getirilmesinin kesin ve bağlayıcı şekilde talep edildiğini göstermek üzere konmuş olduğunu* görür. Eğer talepte bulunanın emrin yöneltildiği kişi üzerinde otoritesi varsa ve o kişi emredileni yerine getirmişse emredenin hoşnutluğunu ve mükâfatı, yerine getirmemişse kınamayı ve cezayı hak eder. Usul âlimlerinin terminolojisinde vücubûn ifade ettiği anlam da budur<sup>287</sup>.

Şimdi de emrin, bu hakîkî anlamının dışına çıkarak kazanmış olduğu mecâzî anlamları maddeler halinde açıklayarak örneklendirelim.

### 2.1.3.2. Mecâzî Anlamları

Emir sîgası, bağlama göre, hakikî anlamı olduğu çoğunlukla kabul edilen vücûb dışında kimi anlamları da yüklenmektedir. Bu ise bazı karînelere muhtaçtır. Eğer bu karîne, karîne-i mânia ise mecâz, değilse kinâye olur<sup>288</sup>. Belâğat ve Fıkıh Usulü kitaplarında bunun gibi yirmiden fazla anlamdan bahsedilmektedir<sup>289</sup>. Her bir madde için ayrı bir örnek verilmekle beraber edebî sanatlarda bu kadar keskin sınırlar koymak çok zordur. Bu meyanda şunları söyleyebiliriz:

Bu anlamlar söyleyene, söylenen kimseye, ortama, mesajın mahiyetine ve bir çok başka karîneye bağlı olduğuna göre burada sayılanlarla sınırlı değildir. Nüanslara inildiğinde belki de tespiti imkansız denecek kadar anlam farklılığı gözlenecektir.

Bir cümledeki emir sigasında yalnızca bir anlam olduğunu iddia etmek de imkansızdır. Zira çoğu zaman bu değişik anlamlar arasında girişimlilik sözkonusudur. Bir siga birden fazla mecâzî anlam içerebilir. Bu sebeple bazen bir müellifin bir madde için örnek olarak verdiği cümle başka müelliflerce başka maddeler için verilebilmektedir.

<sup>287</sup> Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 137-146; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 23; Ögüt, *a.g.m.*, XI, 120-121.

<sup>288</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 318-319; el-Şazvînî, *et-Telhîş*, s. 169-170; *el-İdâh*, s. I, 81; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 217-218; el-İsferâyînî, *Aṭel*, I, 248; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 892, *Mu‘tereku’l-akrân*, I, 441-443; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 78-79; el-Baberâtî, *Şerhu’t-Telhîş*, s. 362; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 219-221; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, I, 102-107; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 150; Ögüt, *a.g.m.*, XI, 120-121; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 178-179.

<sup>289</sup> Güzelhisarlı (21), es-Subkî (26), İbn Bedrân el-Ḥanbelî (26), Şadru’ş-Şerfî a İbn Mes‘ûd el-Ḥanefî (16), es-Suyûtî (19) anlamdan bahsetmişlerdir. (Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 220; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142-143; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 102; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 176-179.

Klasik ve yeni eserlerde bu anlamlara verilen isimler farklılık gösterebilmektedir. Hatta farklı isimler verilen maddelerin niteliğinin bazen birbirinden farksız olduğu görülmektedir.

Emrin hakikî anlamı konusunda teorik bazı tartışmaları gözönüne alarak, genellikle kabul edilen vücûbu da bu liste içinde ele almayı uygun gördük.

Metin dışı karînelerin bulunması durumunda bu karînelerin delâletine göre emir “ibâha, nedb, tehdid, ta’ciz, irşâd, te’dîb, dua, teşvik” gibi yirmiden çok manaya gelmektedir. Bundan dolayı emir sözün söyleniş tarzı, amacı, tarafların konumu, emredilen hususun mahiyeti gibi dış unsur ve karinelerin yardımıyla bazen ibâhaya, bazen nedbe, bazen de irşada veya te’dîbe delalet etmek gibi farklılıklar gösterebilir<sup>290</sup>.

Karînenin bulunup bulunmadığı veya karînelerin yorumlanması hususunda bilginler çok defa farklı görüşlere sahip olduklarından metinlerde yer alan emirlerin vücûba veya diğer anlamlara delâleti konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mesela bazı âlimler emri kural olarak vücûba hamledip aynı kuvvette başka bir delil bulunmadığı sürece vücûbda ısrar ederken bir başka grup ikinci derece delil ve karînelerden hareketle emir sîgasını *tavsiye ve teşvik* manasında anlayabilmektedir. İslam hukuk doktrininde bu farklı metodolojik yaklaşımın yol açtığı birçok görüş ayrılığı vardır<sup>291</sup>.

Yirmiden fazla anlam zikredilmekle beraber, el-‘Âmidî on beş anlamda ittifak edildiğini belirterek şunları söylemiştir:

“Vücûb, Nedb, İrşâd, İbâha, Te’dîb, İmtinân, İkrâm, Tehdîd, İnzâr, Teshîr, Ta’ciz, İhâne, Tesviye, Duâ, Temennî, Kemâl-i Kudret. Usul âlimleri vücûb, talep ve ibâha dışındaki anlamların mecâzî olduğunda ittifak etmişlerdir”<sup>292</sup>.

### 2.1.3.2.1. İcâb / Vucûb (الإِجَابُ / الْوُجُوبُ)

Zorunluluk, kaçınılmaz, mecburi demektir. Emir genellikle icab/vücûb ifade eder. Bu emrin hakikî anlamıdır. Emredenin Allah olduğu *وَأَنْفُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ* “Allah yolunda harcayın!”<sup>293</sup> âyetinde emir sîgası vücûb ifade eder<sup>294</sup>. Bu gibi anlamlarda yukarıdan aşağıya

<sup>290</sup> Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 221; 122; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 216; Güzelhisarlı, Menâfiu’d-Dekâik, s. 140-143; Karaman, *a.g.e.*, s. 122; Ögüt, *a.g.m.*, XI, 120-121; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 102-109; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 176-179.

<sup>291</sup> Ögüt, *a.g.m.*, XI, 120-121.

<sup>292</sup> el-‘Âmidî, *el-İhkâm*, II, 207, 208; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 15-24; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 153; Ögüt, *a.g.m.*, XI, 120-121.

<sup>293</sup> Bakara, 195.

<sup>294</sup> İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 192; er-Râzî, Faḥruddîn Muḥammed b. ‘Umer b. el-Ḥuseyn, *el-Maḥşûl fi ‘ilmi uşûli’l-fikh*, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, trs., I, 201; et-Ṭîbî, *et-Tibyân*, s. 171; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 15, 17;

doğru (otoriter) bir emir sözkonusudur. Bunun dışında bir anlam üstlenebilmesi için karîne bulunması gerekir<sup>295</sup>.

#### 2.1.3.2.2. Farz (الْفَرْضُ)

Karara varmak, emretmek, buyurmak, zorunlu, yükümlü kılmak demektir.

İbn Kuteybe, farzı ayrı bir madde gibi görmüş ve وَأَتَّقُوا اللَّهَ “Allah’tan sakının!”<sup>296</sup> âyetini örnek vermiş ve emrin hakikî anlamı olduğunu söylemiştir. Yaḥyâ b. Ḥamza el-<sup>c</sup> Alevî de “Taleb sigalarının mecâzen taleb dışında kullanıldığı anlamlar” başlığı altında ele alarak aynı âyeti örnek vermiştir<sup>297</sup>.

#### 2.1.3.2.3. Vâcib (الْوَاجِبُ)

İbn Fâris dışında bundan bahseden olmamıştır. O da emir sigası vâcib anlamında olabilir diyerek aslında diğer müelliflerin îcâb ya da vücûb adı altında verdikleri وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ “Namazı kılın!”<sup>298</sup> âyetini örnek vermiştir<sup>299</sup>.

Bu üçünün -her ne kadar birinin örneği farklı da olsa- aynı anlama delâlet ettiği anlaşılmaktadır.

#### 2.1.3.2.4. Nedb (النَّدْبُ)

Nedb, teşvik yani bir işin yerine getirilmesi için arzuyu artırmak demektir. Üst, asttan hâsıl olması amaçlanan fiili taleb eder ve terkinin de yasaklamazsa nedb ifade eder<sup>300</sup>.

Verilen örnekler:<sup>301</sup>

وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ “Hayır yapın ki kurtulasınız”<sup>302</sup>

فَكَاتِبُوهُمْ “Onlarla yazılı anlaşma yapın”<sup>303</sup> âyetlerinde “hayır işlemek” ve “yazışmak” teşvik edilmiştir. Karîne, mülkiyet sahibinin mülkünde tasarruf özgürlüğünün bulunmasıdır<sup>304</sup>.

es-Suyûtî, *el-İtḳân*, II, 892; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 96, 142; el-Hâşimî; *a.g.e.*, s. 45; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 219; Karaman, *a.g.e.*, s. 122; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 150; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 102; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 178, 179.

<sup>295</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 318-319; eṭ-Ṭîbî, *et-Tibyân*, s. 171; Ögüt, *a.g.m.*, XI, 120; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 219; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 150; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 102; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 178, 179.

<sup>296</sup> Bakara, 282.

<sup>297</sup> ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 229.

<sup>298</sup> Bakara, 43.

<sup>299</sup> ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 230.

<sup>300</sup> eṭ-Ṭîbî, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>301</sup> İbn Fâris, *eṣ-Şâhibî*, s. 191; es-Suyûtî, *el-İtḳân*, II, 892; eṭ-Ṭîbî, *a.g.e.*, s. 171; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142; ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 230.

<sup>302</sup> Hac, 77.

<sup>303</sup> Nur, 33.

<sup>304</sup> Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 220.

”İçinizden bekarları evlendirin“<sup>305</sup> وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ

”Yeryüzünde dağılın“<sup>306</sup> فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ

”Kur’an okunduğu zaman dinleyin, kulak verin“<sup>307</sup> وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا

”Ey inananlar, birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazınız“<sup>308</sup> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى

el-Ferazdağ der ki (İbn Fâris’in örneklerinden):

فَقُلْتُ لِرَاعِيهَا انْتَشِرْ وَتَبَلَّ

”Çobanına dedim ki: dağıl ve yiyecek ara!“<sup>309</sup>

Çoğunluğun te’dîb için verdiği<sup>310</sup> يَا غلام سم الله وكلِّ بيمينك وكلِّ مما يليك (Ey oğlum, Allah’ın adını söyle, sağ elinle ye, önünden ye) hadisini, es-Subkî nedb için örnek vermiştir<sup>311</sup>.

### 2.1.3.2.5. İrşâd (الإرشاد)

Nedb anlamına yakın olan irşâd, teklif (yükümlülük) ve ilzâm içermeyen, nasihat etme ve yol göstermedir. Örneğin ”Erkeklerinizden iki şahit tutun“<sup>312</sup> وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ”Erkeklerinizden iki şahit tutun“<sup>312</sup> âyetindeki (şâhit tutun) emrindeki anlam. Yani *siz size şahit tutmanızı tavsiye ediyorum, yaparsanız iyi olur* anlamındadır.

Verilen diğer örnekler:

”Ey inananlar, birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazınız“<sup>313</sup> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَالْكِتَابُ فَإِنْ آمَنَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ فَلْيُؤَدِّ مَقْبُوضَةً: Karîne, âyetin devamıdır: Zira, borç verenin, alana borcu yazmadan güvenmesini ifade eder<sup>314</sup>.

”Af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir!“<sup>315</sup> خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

”Bana dua edin kabul edeyim“<sup>316</sup> اذْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (Bu âyeti Alevî örnek vermektedir)<sup>317</sup>.

<sup>305</sup> Nûr, 32.

<sup>306</sup> Cuma, 10.

<sup>307</sup> A’râf, 204.

<sup>308</sup> Bakara, 282.

<sup>309</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 46.

<sup>310</sup> er-Râzî, *el-Maḥşâl*, I, 201; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 96, 142; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 151; Akdemir, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>311</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 17.

<sup>312</sup> Bakara, 282

<sup>313</sup> Bakara, 282.

<sup>314</sup> Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 220; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, s. 103, 104.

<sup>315</sup> A’râf, 199.

<sup>316</sup> Gâfir, 60.

<sup>317</sup> ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 222.

Babanın çocuğuna söylediği يَا بُنَيَّ اسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْ شِرَارِ النَّاسِ (Sevgili oğlum! Kötü insanlardan Allah'a sığın!) sözü de örnek verilebilir<sup>318</sup>. Ebu't-Ṭayyib'in Seyfu'd-Devle'yi medhederken sarfettiği:

بeyti de<sup>319</sup> örnektir<sup>320</sup>. ومثل سراك فليكن الطلاب

#### 2.1.3.2.6. Te'dîb (التأديب)

Edeplendirme, âdâb kazandırma, terbiye etme manası taşır. Bu da nedb'e ve irşâda yakın bir anlamdır. Hatta yukarıda da söylendiği gibi, es-Subkî buradaki hadisi nedb için örnek vermiştir. Örnek olarak يَا غلام سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك “Ey oğlum, Allah'ın adını söyle, sağ elinle ye, önünden ye”<sup>321</sup> hadisi verilmiştir<sup>322</sup>. İbn Kuteybe عَدَلَ مِنْكُمْ “İçinizden iki adil şahit getirin”<sup>323</sup> âyetini örnek vermektedir. el-Alevî ve el-Ḳazvînî ise te'dîbden hiç bahsetmemişlerdir.<sup>324</sup>

#### 2.1.3.2.7. İbâha (الإباحة)

Birbirine denk, eşit iki şeyden birinin yapılmasını istemektir. İzin isteyen birisine جَالِسٌ (Hasan veya İbn Sîrîn'le arkadaşlık yap) dememizde olduğu gibi<sup>325</sup>. Sîbeveyhi أو konusunu işlerken bu örneği verdikten sonra şöyle açıklamada bulunur: “Sanki bunlardan biriyle otur denmiş, fakat bizzat biri tayin edilmemiştir. İkisinin de arkadaşlık etmeye uygun olduğuna işaret bulunmaktadır. Yani işte bu tür insanlarla arkadaşlık yap demektir”<sup>326</sup> Yapılmasının mahzurlu olduğu zannedilen şeylerde emredilerek, yapılmasının ya da yapılmamasının bir sıkıntı doğurmayacağı ifade edilmiş olur. “Yiyin, için”<sup>327</sup> ve “Onlarla yazılı sözleşme”<sup>328</sup> ve “İhramdan çıktığınız zaman avlanın”<sup>328</sup> ve “Onlarla yazılı sözleşme”<sup>328</sup> ve “Onlarla yazılı sözleşme”<sup>328</sup>

<sup>318</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>319</sup> el-Vâhidî, *Şerhu divâni'l-Mutenebbî*, s. 274.

<sup>320</sup> el-Cârim, *a.g.e.*, s. 176, 178.

<sup>321</sup> *Sahîh-i Buhârî*, Kitâbu'l-eṭ'ime, 2/5063; *Sahîh-i Müslim*, Eşribe, 108-109 (Bu, Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri bir hadistir. bkz. Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 220.).

<sup>322</sup> er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I, 201; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 96, 142; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 220; Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 151; Akdemir, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>323</sup> Talak, 2.

<sup>324</sup> Aḳḳârî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, s. 224; Şimşek, *a.g.e.*, s. 400.

<sup>325</sup> el-Ḳazvînî, *et-Telḥîş*, s. 169; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 96; el-Babertî, *Şerhu't-Telḥîş*, s. 362; Şimşek, *a.g.e.*, s. 401; Bu cümle ibâhaya örnek olma bakımından çok popülerdir. Bir çok Belâğat ve usûl âlimi tıpatıp aynısını örnek vermişlerdir. Sırrı ise belli değil (el-İsferâyînî, *Aḳḳârî*, I, 248.).

<sup>326</sup> Aḳḳârî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, s. 221.

<sup>327</sup> Bakara, 187.

<sup>328</sup> Mâide, 2.

yapın”<sup>329</sup> âyetlerinde böyle bir anlam bulunmaktadır<sup>330</sup>. Kuşeyyir’in şu beyti de örnek verilebilir.<sup>331</sup>

أَسِيْبِي بِنَا أَوْ أَحْسِنِي لَا مَلُومَةَ ... لَدَيْنَا وَلَا مَقْلِيَةَ إِنْ تَقَلَّتْ

“İster kötülük yap bize, ister iyilik, ayıplamayız

Buğzetsen nefret etmeyiz”<sup>332</sup>

“Temiz olanlardan yiyin”<sup>333</sup> âyetini de örnek verenler vardır. Burada karîne, yeme-içmenin insanın tabii bir gereksinimi olmasıdır<sup>334</sup>.

Emir sîgasının ifade ettiği asgarî anlam olan taleble ibâha arasındaki alâka, *mutlak izin* noktasında müşterek olmalarıdır<sup>335</sup>.

#### 2.1.3.2.8. İmtinân (الامْتِنَانُ)

İmtinân, nimetlerin ta’dâdı (sayılması), hatırlatılmasıdır. es-Subkî, bunun ibâhanın bir bölümü olduğunu, ona ilaveten imtinan anlamının bulunduğu söylemektedir<sup>336</sup>.

“Allah’ın size helal ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin”<sup>337</sup> ve “Ürün verdiği zaman ürününden yiyin”<sup>338</sup> âyetlerinde imtinân anlamı mevcuttur<sup>339</sup>.

#### 2.1.3.2.9. Tesviye (التَّسْوِيَةُ)

İki fiilin neticesinin de eşit olduğunu bildirmektir. Verilen örnekler:<sup>340</sup>

<sup>329</sup> Nûr, 33.

<sup>330</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 318-319; el-Şazvînî, *et-Telhîş*, s. 169, *el-İdâh*, s. I, 82-83; er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I, 201; el-Şazvînî, *et-Telhîş*, s. 169; et-Teftâzânî, *el-Muḥavvel*, s. 217; el-İsferâyînî, *Aḫvel*, I, 248; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 15; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 543; II, 892; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 96, 142; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 46; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 105; ‘Abdul‘azîz ‘Atîk, *‘İlmu’l-ma‘ânî*, Dâru’n-nehḍati’l-‘Arabiyye, Beyrût, 1985, s. 79, 80; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 177-179; el-Babertî, *Şerḫu’t-Telhîş*, s. 362; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 150; ‘Aḫḫârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 221; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 220; Karaman, *a.g.e.*, s. 122; Akdemir, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>331</sup> el-Şazvînî, *el-İdâh*, s. I, 82, *et-Telhîş*, s. 169; ‘Aḫḫârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 221.

<sup>332</sup> Ebu’l-Ferec el-İsbehânî, *el-Eġânî*, II, 455; Ebû ‘Alî el-Şâlî, *el-Emâlî*, s. 183; el-Baġdâdî, *Ḥizânetu’l-edeb*, II, 182.

<sup>333</sup> Müminûn, 51.

<sup>334</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 18; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 220.

<sup>335</sup> el-Şazvînî, *el-İdâh*, s. I, 83.

<sup>336</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 18; ‘Aḫḫârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 223.

<sup>337</sup> Nahl, 114; Mâide, 88.

<sup>338</sup> En‘âm, 141.

<sup>339</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 543; II, 892; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 46; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 152; ‘Aḫḫârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, 223; Şimşek, *a.g.e.*, s. 401.

<sup>340</sup> el-Şazvînî, *et-Telhîş*, s. 169, *el-İdâh*, s. I, 85; et-Teftâzânî, *el-Muḥavvel*, s. 217; el-İsferâyînî, *Aḫvel*, I, 248; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 892; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 152; Akdemir, *a.g.e.*, s. 152; ‘Aḫḫârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 226.

فَلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ  
edilmeyecek”<sup>341</sup>

فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا  
“İster sabredin, ister sabretmeyin”<sup>342</sup>

### 2.1.3.2.10. İkrâm (الإِكْرَامُ)

Şerefli, yüce gönüllü olarak anmak, şerefliendirmek, hürmetle, saygıyla davranmak, cömertce, eli açık bir şekilde davranmak demektir.

Verilen örnekler<sup>343</sup>:

ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ “Selâmetle, emin olarak oraya (cennete) girin!”<sup>344</sup>. Âyetteki karîne بِسَلَامٍ ibaresidir. Alâka izindir<sup>345</sup>.

es-Subkî, ikrâmın aynı zamanda ibâha ifade ettiğini söylemektedir<sup>346</sup>. A'râf, 31 ve Nahl, 69 âyetleri de örnek verilmektedir<sup>347</sup>.

عش عزيزاً أو مت وأنت كريم ... بين طعن القنا وخفق البنود

“izzetli olarak yaşa yahut soylu olarak öl” beyti<sup>348</sup> ve لا تُصَدِّقْ أَوْ لَا تُصَدِّقْ cümlesi de örnek verilmektedir<sup>349</sup>.

### 2.1.3.2.11. Tehdît / Va'îd (التَّهْدِيدُ / الوَعِيدُ)

Bir işin vukuunda, failinin zarar göreceğini ifade etmektir. Yahut, emredilen fiilin yapılmasına öfkelenildiğine delâlet eden taleptir. Ve aslında gelecekte meydana gelecek ve hitap edilen kimsenin zararını gerektiren bir şeyin konuşan tarafından bildirilmesidir. اعْمَلُوا مَا “Dilediğinizi işleyin, doğrusu O, yaptıklarınızı görendir”<sup>350</sup> âyetinde

<sup>341</sup> Tevbe, 53.

<sup>342</sup> Tûr, 16.

<sup>343</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 892; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 46; Akdemir, *a.g.e.*, s. 152; Aşkârî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, s. 223.

<sup>344</sup> Hicr, 46.

<sup>345</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 15-19; Aşkârî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, s. 223; Şimşek, *a.g.e.*, s. 403.

<sup>346</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 18; Aşkârî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, s. 223.

<sup>347</sup> Aşkârî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, s. 223.

<sup>348</sup> eş-Şe'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr*, I, 45.

<sup>349</sup> el-Cârim, *a.g.e.*, s. 177, 178; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 107.

<sup>350</sup> Fussilet, 40.

böyle bir anlam mevcuttur. *Dilediğinizi yapın ama bunun size zararı olacak, cezasını göreceksiniz* demektir<sup>351</sup>.

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ “Geçinin bakalım, yakında öğreneceksiniz”<sup>352</sup>, فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ “Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Şüphesiz zalimler için, duvarları çepçevre onları içine alacak bir ateş hazırlamışızdır”<sup>353</sup> âyetleri ve إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ “Utanmazsan dilediğini yap”<sup>354</sup> hadisi örnek verilebilir<sup>355</sup>. “*Böyle yaptığın takdirde Allah seni cezalandıracak*” demektir. Efendisine söven köleye söylenen اشتم مولاك emri de bu çeşittir<sup>356</sup>.

إذا لم تخش عاقبة الليالي ... ولم تستحي فاصنع ما تشاء

“*Eğer gecelerin akıbetinden korkmuyor ve utanmıyorsan dilediğini yap*” beyti<sup>357</sup> ve babanın çocuğuna söylediği اَهْمِلْ ذُرُوسَكَ cümlesi de misal olarak verilmiştir<sup>358</sup>.

Tehditle vücûb arasındaki alâka, zıtlık (المضادة) alâkasıdır. Zira tehdit konusu olan şey haram ya da mekruhtur<sup>359</sup>.

Vaîd adı altında, Ebû ‘Ubeyd ve el-Muberrid tarafından فَنَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا “Onları bırak, vadedildikleri güne kavuşuncaya kadar dalıp oynasınlar”<sup>360</sup> ve نَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا “Onları bırak, yesinler, faydalansınlar”<sup>361</sup> âyetleri örnek verilmiş olsa da tehditle vaîdi ayrı sayan bir bilgi bulunmamaktadır<sup>362</sup>.

<sup>351</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 318-319; el-Ğazvîni, *et-Telhîş*, s. 169, *el-İdâh*, s. I, 84; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 217; el-İsferâyîni, *Aḫvel*, I, 248; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 892; eṭ-Ṭîbî, *a.g.e.*, s. 172; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 18; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142; el-Babertî, *Şerhu’t-Telhîş*, s. 362; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 46; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 151; ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 228; Akdemir, *a.g.e.*, s. 151; Şimşek, *a.g.e.*, s. 401; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, s. 105.

<sup>352</sup> Nahl, 55.

<sup>353</sup> Kehf, 29.

<sup>354</sup> *Sahîh-i Buhârî*, Kitâbu’l-Enbiyâ, 3296.

<sup>355</sup> İbn Ƙuteybe, İbn Muḫammed ‘Abdullah b. Muslim ed-Dînevri, *Te vîlu muşkili’l-Ƙur’ân* (Şerḫ ve nşr. es-Seyyid Aḫmed Şaḳr), el-Mektebetu’l-‘ilmiyye, Beyrût, 1981, s. 280; İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 190; er-Râzî, *el-Maḫşûl*, I, 201; el-Ğazvîni, *et-Telhîş*, s. 169; *el-İdâh*, s. I, 83, 84; eṭ-Ṭîbî, *a.g.e.*, s. 172; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 15, 18; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 543; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 46; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, s. 105-106; ‘Atîḳ, *a.g.e.*, s. 80-81; ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 231; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 151; Şimşek, *a.g.e.*, s. 401.

<sup>356</sup> el-Ğazvîni, *el-İdâh*, s. I, 83-84; İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 191.

<sup>357</sup> Ḥabîb b. Evs’e ait bir beyt. İbn ‘Abdi’l-Berr, *Behcetü’l-mecâlis ve unsu’l-mecâlis*, s. 129.

<sup>358</sup> İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, 190, 191; ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 228, 231; Akdemir, *a.g.e.*, s. 151; Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, s. 107; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 178, 179.

<sup>359</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 18.

<sup>360</sup> Meâric, 42.

<sup>361</sup> Hicr, 3.

<sup>362</sup> ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 231.

### 2.1.3.2.12. İnzâr (الإِنذارُ)

Uyarmak, ikaz etmek, haber vermek, duyurmak, ihtar, tembih demektir.

“Yaşayın bakalım, hiç şüphesiz varacağınız yer ateş olacaktır”<sup>363</sup> âyetinde olduğu gibi<sup>364</sup>. Burada karîne, hem emirden sonra gelen kısım, hem de muhâtaba karşı mevcut bulunan duygulardır.

### 2.1.3.2.13. İhâne / Tahkîr (الإِهَانَةُ / التَّحْقِيرُ)

Hafife alma, basit, küçük görme demektir. Tevbîhe yakındır. Cerîr’in<sup>365</sup>:

زَعَمَ الْفَرَزْدَقُ أَنْ سَيَقْتُلُ مَرِيْعًا ... أَبْشِرْ بِطُولِ سَلَامَةٍ يَا مَرِيْعُ

el-Ma‘arrî’nin<sup>366</sup>:

أرى العنقاء تكبر أن تصادا... فعاند من تطبق له عنادا beyitleri ile

“Taş veya demir olun, yine de diriltileceksiniz”<sup>367</sup> ayeti örnek verilmektedir<sup>368</sup>. el-‘Alevî, âyette, kullarına emrettiği hususlarda Hâlik’a isyan sebebiyle tahkir tarzında bir mananın cereyan ettiğini söylemektedir. es-Subkî ise herhangi bir açıklama yapmaksızın “De ki, Allah’tan başka iddia ettiklerinizi çağırın” (Sebe:22) âyetini örnek olarak zikretmektedir<sup>369</sup>.

“Tad (azabı) bakalım. Çünkü sen çok şerefli ve iyi bir kimse idin”<sup>370</sup> ayeti ile, Cerîr’in el-Ferezdağ’ı hicvetmek üzere yazdığı

خذى كحلا و مجرة و عطرا... فلستم فرزدق با الرجال beyti de örnek verilmiştir<sup>371</sup>.

<sup>363</sup> İbrâhîm, 30.

<sup>364</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 217; el-İsferâyînî, *Aṭvel*, I, 248; er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I, 201; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 18; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143; el-İsferâyînî, *Aṭvel*, I, 248; Zuhaylî, *el-Uşûl*, I, 220.

<sup>365</sup> İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabaḳâtu fuḥûli’s-şu‘ârâ*, s. 55.

<sup>366</sup> el-Bağdâdî, ‘Abdulqadir b. ‘Umer (ö. 993/1682), *Ḥizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l-‘Arab* (Thk. ve şerh.: ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn), Ḳâhire, 1986, VII, 137.

<sup>367</sup> İsrâ, 50.

<sup>368</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 217; el-Ḳazvînî, *el-İdâh*, s. I, 85; el-İsferâyînî, *Aṭvel*, I, 248; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 892; er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I, 202; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 335; ‘Atîk, *İlmu’l-me‘ânî*, s. 81; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 19; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 46; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 151, 152; Akdemir, *a.g.e.*, s. 151; ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 224; Şimşek, *a.g.e.*, s. 402.

<sup>369</sup> ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 224.

<sup>370</sup> Duhân, 49.

<sup>371</sup> Şeyḫ Emîn, *a.g.e.*, s. 107.

#### 2.1.3.2.14. İhtikâr (الاحتقار)

Küçümsemek, küçümseyerek bakmak demektir. Mûsa (a.s.)'ın ağzından ifade edilen, قَالَ “Atın dedi, atıklarında...”<sup>372</sup> âyeti kerimesi örnek verilmiştir<sup>373</sup>. Yani sihir ne kadar büyük olursa olsun, Mûsa (a.s.)'ın ortaya koyduğunun yanında çok değerlidir<sup>374</sup>.

#### 2.1.3.2.15. Teshîr (التسخير)

“Zelîl kılmak, zillete düşürmek, emrine, hizmetine vermek” demektir. İhâneden daha özeldir. Bazıları “tezlîl” adını vermektedir. Verilen örnekler:<sup>375</sup>

“Onlara “zelîl ve hakîr maymunlar olun dedik”<sup>376</sup>. el-Ğazvînî, âyeti, “onları zelîl kılmak için bir halden başka bir hale nakletme” şeklinde yorumlamıştır. es-Subkî, Şafîyyuddîn el-Hindî'nin bu âyeti taaccüb için, el-Âmidî ve İbnu Burhân'ın ise ta'cîz için örnek verdiklerini aktarıyor<sup>377</sup>. İbn Fâris ise tekvîn için örnek vermektedir<sup>378</sup>.

#### 2.1.3.2.16. Tekvîn-Kemâl-i Kudret (التكوين / كمال القدرة)

Yaratmak, oluşturmak, meydana getirmek, şekillendirmek demektir. Teshîrden daha umûmîdir. Bu anlam Allah'tan başkası için kesinlikle câiz olmaz.

“O bir işin olmasını dilerse, ona ancak ol der ve olur”<sup>379</sup> ayeti örnek verilmektedir<sup>380</sup>.

#### 2.1.3.2.17. Ta'cîz (التعجيز)

Gücünün yetmeyeceği bir işi iddia eden kimsenin acizliğini göstermektir, onu âciz bırakmaktır.

وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ “Şâyet kulumuza indirdiğimiz Kur'an'dan şüphede iseniz, haydi siz de onun benzerinden bir sûre getirin ve eğer sözünüzde sadık kimseler iseniz Allah'tan başka şahitlerinizi de yardıma çağırın”<sup>381</sup> ayetinde böyle bir durum sözkonusudur. Burada kasıt onların benzeri bir sure

<sup>372</sup> A'râf, 116; Yûnus, 80; Şuarâ, 43.

<sup>373</sup> el-Ğazvînî, *el-İdâh*, s. I, 86, 87; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 892; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143.

<sup>374</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 20.

<sup>375</sup> el-Ğazvînî, *et-Telâh*, s. 169; *el-İdâh*, s. I, 85; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 217; el-İsferâyînî, *Aṭvel*, I, 248; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 892; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142; Akdemir, *a.g.e.*, s. 152; 'Akkârî, *el-Mu'cemu'l-mufaṣṣal*, s. 225; Şimşek, *a.g.e.*, s. 402.

<sup>376</sup> Bakara, 65.

<sup>377</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 21.

<sup>378</sup> İbn Fâris, *eṣ-Şâhibî*, s. 191.

<sup>379</sup> Bakara, 117.

<sup>380</sup> İbn Fâris, *eṣ-Şâhibî*, s. 191; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143.

<sup>381</sup> Bakara, 23.

getirmelerini talep değil, acizliklerini ortaya koymaktır. Ta'cîzle vücûb arasındaki alâka zıtlıktır. Ta'cîz yapılması imkansız şeyler için olur<sup>382</sup>. Yine resim yasağı ile ilgili olan *أحيوا ما* (Şekillendirdiğiniz şeylere hayat verin bakalım) hadisinin de ta'cîz amaçlı bir emir olduğu görüşü mevcuttur<sup>383</sup>.

“Nüfûz edin bakalım, ki zaten edemezsiniz”<sup>384</sup> ayeti, el-Ferazdağ'ın:<sup>385</sup>

أولئك ابائى فجننى بمتلهم... اذا جمعتنا يا جرسر المجمع

“*Ey Cerîr! İşte bu zatlar benim atalarım. Toplanma yerleri bizi biraraya getirdiğinde sen de kendi atalarından onlar gibileri bul da söyle.*” beyti ile,

el-Muhelhil'in:<sup>386</sup>

يا ليكر أنشروا لى كليبا.... يا ليمر أين أين الفرار

“*Ey Bekr oğulları! Kuleyb'i bana diriltin. Ey Bekr oğulları! Kaçış nereye nereye?*” beyti de örnek olarak verilmektedir.<sup>387</sup>

### 2.1.3.2.18. Duâ (الدُّعَاءُ)

Emir sigası eğer yalvarırcasına (tazarru') eylemin talebinde kullanılırsa dua olur. Astın üstten, küçüğün büyükten, zayıfın kuvvetliden, yaratılanın yaratandan bir şey istemesidir.

“Rabbimiz günahlarımızı رَّبَّنَا فَاعْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا ve “Rabbim, beni bağışla!”<sup>388</sup> رَّبِّ اعْفِرْ لِي bağışla”<sup>389</sup> âyetlerinde olduğu gibi<sup>390</sup>.

اعفِرْ لَهُ اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ فَجْرًا!..... مَا مَسَّهَا مِنْ نَقَبٍ وَلَا دَبْرٍ

<sup>382</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19; Şimşek, *a.g.e.*, s. 402; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 105.

<sup>383</sup> el-Ğazvîni, *et-Telhîş*, s. 169; *el-İdâh*, s. I, 84; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 217; el-Babertî, *Şerhu't-Telhîş*, s. 363; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142; 'Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 152; el-İsferâyînî, *Aḫvel*, I, 248; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 892; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 46; Akdemir, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>384</sup> Rahmân, 33.

<sup>385</sup> Bahri tavîldir. el-Ferazdağ'ın, Cerîr ile karşılıklı öğünme esnasında söylediği bir beyittir. *Dîvânü'l-Ferazdağ*, s. 138; Mehmed Zihnî, *el-Ğavlu'l-ceyyid fi şerhi ebyâti't-Telhîş ve şerheyhi ve hâşiyeti's-Seyyid*, Şirketu kutubhâne-i mertebetiyye, İstanbul, 1304, s. 105, 106.

<sup>386</sup> *Dîvânü Muhelhil b. Rebî'a* (Şerh ve takdim: Tîlâl Ḥarb), ed-Dâru'l-Âlemiyye, trs., s. 35; el-Bağdâdî, *Ḥizânetü'l-edeb*, II, 162.

<sup>387</sup> İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 192; 'Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>388</sup> Nuh, 28.

<sup>389</sup> Âl-i İmrân, 193.

<sup>390</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 102, 103.

“Devemin nakb ve deber hastalıkları yoktur diye yemin etti. Yarabbi! Eğer günahkar oldu yani gerçeğin hilafına, kasten yemin etti ise kendisini af ve mağfiret eyle” beyti<sup>391</sup> ile (İbn Fâris mes’ele adını verdiği aynı değerdeki anlama bunu örnek olarak vermiştir<sup>392</sup>) el-Mutenebbî’nin yazdığı beyit te<sup>393</sup> örnek olarak verilmiştir<sup>394</sup>:

أزل حسدَ الحسادِ عني بكتبهم ... فأنتَ الذي صيرتهم لي حسداً

### 2.1.3.2.19. Taaccüb / Aceb (التَّعَجُّبُ / العَجَبُ)

Şaşırmaq, garipsemek, garip karşılamak, afallamak demektir. es-Suyûfî bunu aceb şeklinde maddeleştirmiştir.

es-Suyûfî, herhangi bir açıklama yapmaksızın انظرُ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا “Bak! Senin hakkında ne temsiller verdiler de haktan saptılar”<sup>395</sup> âyetini örnek vermiş ve anlamının “Bak, nasıl da sana büyülenmiş, kahin, şair şeklinde örnek verdiler de bunu hidâyete ermeye tercih ettiler” olduğunu aktarmıştır<sup>396</sup>. Ayrıca, أُسْمِعْ بِهِمْ<sup>397</sup> “Neler işidecek neler görecekler onlar bize gelecekleri gün” ayeti<sup>398</sup> ile Ka‘b b. Zuheyr’in Peygamberimizi övdüğü meşhûr şiirindeki şu beyti de<sup>399</sup> örnek olarak verilebilir<sup>400</sup>:

أحسن بها خلة لو أنها صدقت موعودها و لو ان النصح مقبول

“O ne güzel dosttur. Keşke sözünde dursa ve nasihat dinlese”

<sup>391</sup> Hz. Ömer zamanında yaşamış bir bedevinin Hz. Ömer’e hitaben söylediği bir beyt. el-Bağdâdî, *Hzânetu’l-edeb*, II, 164; Zihnî, *el-Ğavlu’l-ceyyid*, s. 247, 248.

<sup>392</sup> İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 192.

<sup>393</sup> el-Vâhidî, *Şerhu divâni’l-Mutenebbî*, s. 267.

<sup>394</sup> el-Ğazvînî, *et-Telhîs*, s. 170; İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 190; et-Teftâzânî, *el-Muğavvel*, s. 218; el-İsferâyînî, *Afvel*, I, 248; es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 892; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 176, 178; Akdemir, *a.g.e.*, s. 150; Şimşek, *a.g.e.*, s. 403.

<sup>395</sup> Furkân, 9.

<sup>396</sup> ‘Akkârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 229.

<sup>397</sup> Meryem, 38.

<sup>398</sup> es-Sekkâkî bu âyeti emrin (inşânın) haber anlamında kullanılmasına, es-Suyûfî ise taaccübe örnek olarak vermektedir. es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 893; ‘Akkârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 226.

<sup>399</sup> el-Ğureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi’l-Haţţâb, *Cemheretu eş‘âri’l-‘Arab fi’l-câhiliyyeti ve’l-İslâm* (Thk.: Muhammed ‘Alî el-Hâşimî), 2. baskı, Dâru’l-ğalem, Dimeşk, 1986, II, 790; er-Rađî, Muhammed b. el-Ğasen Rađiyyuddîn el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-Rađî* (‘ale’l-Kâfiye l’ibni’l-Hâcib), Câmî‘atu Ķâryûnus, 1996, IV, 454; el-Bağdâdî, *Hzânetu’l-edeb*, XI, 308.

<sup>400</sup> İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 192; es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 892; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143; ‘Abbâs Ķasan, *a.g.e.*, s. 151; Akdemir, *a.g.e.*, s. 152.

### 2.1.3.2.20. Temennî (التَّمَنَّى)

Vukûu imkansız olduğundan veya imkan dâhilinde olup gerçekleşme ihtimali zayıf olduğundan dolayı gerçekleşmesi umulmayan güzel bir şeyi istemektir. Örneğin görmekte olduğumuz bir kişiye كُنْ فُلَانًا dersek temennî ifade etmiş oluruz<sup>401</sup>.

İmri 'u'l-Ḳays'ın şiiri<sup>402</sup> de örnek gösterilmektedir<sup>403</sup>:

ألا أيُّها الليلُ الطويلُ ألا انجَلْ ... بصُبحٍ، وما الإصباحُ منكُ بأمثل

“Ey uzun gece! Dikkat (sabahın aydınlığı ile açıl. (bana göre) sabah senden daha güzel değildir (Çünkü gece çektiğim acıları gündüz de çekiyorum)”

‘Antere’nin ‘Able beldesine hitaben söylediği şu beyit de<sup>404</sup> örnek olarak verilebilir<sup>405</sup>:

يا دارَ عَيْلَةٍ بالجِواءِ تَكَلِّمِي، ... وَعَمِي صَبَاحًا دارَ عَيْلَةٍ واسلَمِي

Temennî, imkansıza has olduğu, gecenin aydınlanması imkansız olmadığı halde müelliflerin niçin şairi uman (müterecî) değil de temennî eden (mütemennî) konumuna koyduğu sorulabilir. Cevap olarak: “Aşık gecesini, aydınlanması imkansız mertebesine indirgemıştır” denilebilir<sup>406</sup>.

### 2.1.3.2.21. İltimâs (الِئْتِمَاسُ)

Kelime olarak, istemek, rica etmek, dilemek, aramak, bulmaya çalışmak demektir. Aynı seviyede olan iki şahıstan birinin diğerinden bir fiilin yapılmasını otoriter olmayan bir tarzda istemesidir. Eğer emir sigası kibarca, hafifçe fiilin talebinde kullanılırsa olur. Derece bakımından eşit olan kimseye otoriter olmayan bir tarzda söylenen اَفْعَلْ gibi.<sup>407</sup>

<sup>401</sup> İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 192; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143; ‘Akkârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 228; Akdemir, *a.g.e.*, s. 150-151; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>402</sup> İmri’l-Ḳays’ın muallakasının beyitlerindedir. Bahri tavîldir. *Dîvânu İmri’i’l-Ḳays*, s. 18; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 177, 178; el-Ḳureşî, *Cemheretu eş‘ârî’l-‘Arab*, 132; Zihnî, *el-Ḳavlu’l-ceyyid*, s. 235, 540.

<sup>403</sup> el-Ḳazvînî, *et-Telhîş*, s. 170, *el-İdâh*, s. I, 86; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 217; el-İsferâyînî, *Aṭvel*, I, 248; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 151; ‘Akkârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, s. 228; Akdemir, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>404</sup> Ebu’l-Ferec el-İsfehânî, *el-Egânî*, III, 23.

<sup>405</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>406</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 20; el-İsferâyînî, *Aṭvel*, I, 248-249.

<sup>407</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 318-319; el-Ḳazvînî, *et-Telhîş*, s. 170, *el-İdâh*, s. I, 86; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 218; el-İsferâyînî, *Aṭvel*, I, 249; Akdemir, *a.g.e.*, s. 150; Şimşek, *a.g.e.*, s. 404 (En’âm, 68 âyeti de örnek verilmiştir).

Örneğin: *أَعْطِنِي قَلَمَكَ* (Bana kalemini ver) Bunu bir kişi arkadaşına söylerse iltimâs olur. Arap örfünde, “duâ derecesine varmayan bir çeşit yalvarma-niyâz tarzında fiili talep” şeklinde anlaşılmaktadır<sup>408</sup>.

İmri `u`l-`Qays`ın şu beyti de<sup>409</sup> örnek olarak verilebilir<sup>410</sup>:

فَمَا نَبِكُ مِنْ ذِكْرِ حَبِيبٍ وَمَنْزَلٍ... بِسِقْطِ اللّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

“Arkadaşlar durun! Yârı ve onun *Dehûl* ile *Ḥavmel* arasında bulunan *Siḳtu`l- Livâ`daki yurdunu anıp ağlayalım*”

### 2.1.3.2.22. Tekzîb (التكذيب)

Yalancılıkla suçlamak, itham etmek, inanmamak, inkar etmek, yalanlamak demektir.

“Doğru sözlü iseniz Tevrat’ı getirip okuyun”<sup>411</sup> ve

“De ki Allah’ın bunu haram kıldığına şahitlik edecek şahitlerinizi getirin”<sup>412</sup> ayetleri örnek olarak verilmiştir<sup>413</sup>.

### 2.1.3.2.23. Meşveret (المشورة)

İstişâre, görüş alışverişi, konsültasyon, öneri, öğüt demektir.

“Uykuda iken seni boğazladığımı görüyorum, bir düşün, ne dersin?”<sup>414</sup> ayeti örnek olarak verilmiştir<sup>415</sup>.

### 2.1.3.2.24. Lafzen emir mânen haber (الإخبار)

“Az gülsünler, çok ağlasınlar”<sup>416</sup> ayeti örnek verilmiştir<sup>417</sup>. Yani *az gülüp çok ağlayacaklar* demektir. es-Subkî, diğer müelliflerin tehdît için örnek verdiği *إذا لم* (Utanmazsan dilediğini yap)<sup>418</sup> hadisi haber anlamı için vermiştir<sup>419</sup>.

<sup>408</sup> el-`Qazvîni, *et-Telḥîş*, s. 170; ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 150; et-Teftâzânî, *el-Muḥavvel*, s. 218; el-İsferâyînî, *Aḫvel*, I, 249.

<sup>409</sup> İmri `u`l-`Qays`ın muallakasının matlaidir. Bahri tavîldir. Ebu`l-Ferec el-İsfehânî, *el-Eğânî* (Thk. ‘Alî Mehnâ ve Semîr Câbir), Dâru`l-fikr, Lubnân, XXIV, 47.

<sup>410</sup> el-Cârim, *a.g.e.*, s. 177, 178.

<sup>411</sup> Âl-i İmrân, 93.

<sup>412</sup> Enâm, 150.

<sup>413</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 893; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143; Şimşek, *a.g.e.*, s. 404.

<sup>414</sup> Saffât, 102.

<sup>415</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 893; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 21-22; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143.

<sup>416</sup> Tevbe, 83.

<sup>417</sup> İbn Fâris, *eş-Şâḥîbî*, s. 192; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 20-21; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 764; eṭ-Ṭîbî, *a.g.e.*, s. 177; ‘Atîk, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>418</sup> *Sahîh-i Buhârî*, Kitâbu`l-enbiyâ’, 3296.

<sup>419</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 20.

### 2.1.3.2.25. İ‘tibâr (الاعتبار)

Ders almak, ibret almak, hesaba katmak, dikkate almak, gözönüne almak, farkına varmak, önem vermek demektir.

“De ki, yeryüzünde gezin, bakın yaratmaya nasıl başlamış”<sup>420</sup> ve “Meyve verip olgunlaştığında bakın”<sup>421</sup> ayetleri örnek olarak verilmiştir<sup>422</sup>.

### 2.1.3.2.26. Teslîm (التسليم)

Hasardan korumak, himaye etmek, salim bir şekilde teslim etmek demektir. Örneği: “Ne hüküm vereceksen ver”<sup>423</sup> ayetidir<sup>424</sup>.

### 2.1.3.2.27. İn‘âm (الإنعام)

İn‘âm, nimetlerin hatırlatılması demektir. Bu imtinâna benzemektedir. Ancak es-Suyûfî in‘âmı ayrı bir madde olarak ele almak suretiyle “Allah’ın helal ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin”<sup>425</sup> ayetini örnek olarak vermiştir<sup>426</sup>.

### 2.1.3.2.28. Telhîf ve Tahsîr (التلّيف والتّحسير)

Zayıflatma-tüketme ve üzme-tasalandırma anlamındadır.

“De ki مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ (Öfkenden öl) ve مُتْ بِدَائِكَ (Derdinle öl) sözleri ile “De ki öfkenizden ölün (çatlayın)”<sup>427</sup> ayeti ve Cerîr’in aşağıdaki beyti örnek verilmiştir<sup>428</sup>:

موتوا من الغيظ غما في جزيرتكم.... لن تقطعوا بطن راد دونه مضر

“Adanızda kederinizden öfkenizden ölün!”

### 2.1.3.2.29. Tahyîr (التّحيير)

Muhâtabı iki şey arasındaki tercihinde serbest bırakmak demektir.

<sup>420</sup> Ankebût, 20.

<sup>421</sup> En‘âm, 99.

<sup>422</sup> es-Suyûfî, *el-İtqân*, II, 893; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143; ‘Abbâs Hâsan, *a.g.e.*, s. 150.

<sup>423</sup> Tâhâ, 72.

<sup>424</sup> İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 191.

<sup>425</sup> En‘âm, 142.

<sup>426</sup> es-Suyûfî, *el-İtqân*, II, 893.

<sup>427</sup> Âl-î İmrân, 119.

<sup>428</sup> İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 192.

تزوج (Komünizmin veya kapitalizmin kötülüklerini yaz) ve اكتب مساوئ الشيوعية أو الرأسمالية (Hind ile veya onun kızkardeşiyle evlen!) ile<sup>429</sup> el-Mutenebbî'nin şu beyti<sup>430</sup> örnek olarak verilmektedir<sup>431</sup>:

عش عزيزاً أو مت وأنت كريمٌ ... بين طعن القنا وخفق البنود

“İzzetli yaşa yahut asil olarak öl

*Mızrak yaraları ve orduların hücumları arasında”*

el-Buhturî'nin şu beyti de örnek verilebilir<sup>432</sup>:

فمن شاء فالبيخل و من شاء فاليجد كفاني نداكم عن جميع المطالب

“İsteyen cimrilik yapsın, isteyen cömert olsun!”

### 2.1.3.2.30. Tevbîh-Levm (التَّوْبِيحُ / اللَّوْمُ)

Kınama, ayıplama, yerme demektir. Endülüs'teki son Arap kralı için söylenen şu şiir örnek verilir<sup>433</sup>:

ابك مثل النساء ملكا مضاعا... لم تحافظ عليه مثل الرجال

“Kaybedilen mülke kadınlar gibi ağla

*Erkek gibi onu koruyamamışken”*

### 2.1.3.2.31. Devâm (الدَّوَامُ)

Örneği, “Bizi sırat-ı müstakîme ilet”<sup>434</sup> ayetidir<sup>435</sup>.

Birbirine az veya çok benzeyen anlamlar arasındaki nüansları vermek, konuyu daha zengin bir şekilde kavramayı sağlayacaktır.

## 2.1.4. YAKIN ANLAMLAR ARASINDAKİ İNCELİKLER

### 2.1.4.1. Nedb ile İrşâd Arasındaki Fark

Genellikle, “nedb ahiret sevabı için, irşâd ise dünya menfaatleri için talepte bulunmaktır” şeklinde açıklanmıştır<sup>436</sup>. es-Subkî, numune-i imtisal bir davranış olması

<sup>429</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>430</sup> el-Vâhidî, *Şerhu dîvâni'l-Mutenebbî*, s. 18.

<sup>431</sup> c Abbâs Hasan, *a.g.e.*, s. 150; Akdemir, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>432</sup> el-Cârim, *a.g.e.*, s. 177, 178.

<sup>433</sup> c Abbâs Hasan, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>434</sup> Fâtîha, 6.

<sup>435</sup> c Abbâs Hasan, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>436</sup> er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I, 201; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 15, 17; Şimşek, *a.g.e.*, s. 400.

sebebiyle irşadda da sevap bulunduğunun söylendiğini, ancak olsa bile nedbden çok az bir sevaba mazhar olacağını, çünkü ondaki imtisâliyyetin nefsânî menfaatle şâibeli olduğunu aktarmaktadır<sup>437</sup>.

#### **2.1.4.2. Nedb ile Te'dîb Arasındaki Fark**

es-Subkî, te'dîbin, nedbden bir cüz' olduğunu aralarında âmm-hâss ilişkisi bulunduğunu bu sebeple ayrı maddeler kabul edilmesi gerektiğini söylemiş ve nedbe aynı örneği vermiştir<sup>438</sup>.

#### **2.1.4.3. İbâha ile İmtinân Arasındaki Fark**

İbâha salt izindir. İmtinânda ise bu izin mahlukun ihtiyacı ve bu ihtiyaçlarını gidermedeki acziyetleri ile birlikte zikredilmektedir. İmtinân anlamı, insanlar arasında söz konusu olursa, başa kakma, minnet altında bırakmayı ifade eder. "Soframdaki leziz yemekleri ye, üstelik diş kirasını da al. Sonra da bana saygısızlık göster" ifadesini örnek verebiliriz<sup>439</sup>.

#### **2.1.4.4. Tesviye ile İbâha Arasındaki Fark**

İbâhada muhatap sanki fiilin câiz olmadığını, terkinde de sakınca olmayarak müsaade edilmiş, eyleme izin verilmiş olduğunu vehmetmektedir. Tesviyede ise, muhatap fiili terketmenin daha faydalı ve yapmaya nispetle daha tercih edilir olduğunu ve bu durumun ortadan kaldırılarak, yapma ve terketmenin eşitlendiğini sanmaktadır<sup>440</sup>.

#### **2.1.4.5. İnzâr ile Tehdît Arasındaki Fark**

İnzârı tehditle aynı kabul edenler olduğu gibi ayrı bir madde olarak değerlendirenler de bulunmaktadır. Ancak birçok müellif tarafından farklılıklar gösterilmeye çalışılmıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

Tehdît korkutma (tahvîf), inzâr ise korkutma amaçlı iletme (iblâğ)dir. İnzârda davet te söz konusudur. Tehdit inzârdan daha geneldir.

---

<sup>437</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 18.

<sup>438</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 17; Şimşek, *a.g.e.*, s. 400.

<sup>439</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 15-19; Şimşek, *a.g.e.*, s. 401.

<sup>440</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 217; el-İsferâyînî, *Aḫvel*, I, 248; el-Ḳazvînî, *et-Telḫîş*, s. 169; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142, 143; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 46; Şimşek, *a.g.e.*, s. 402.

Bazıları, ikisi arasındaki fark için, “inzârın bitişiğinde bir vaîd bulunması gerekir. Tehditte ise bu gerekli değildir. Bazen olur, bazen olmaz” demektedir. Örfte tehdit vaîdden, gazabtan ve inzârdan daha belîğdir<sup>441</sup>.

#### **2.1.4.6. İhâne ile Teshîr Arasındaki Fark**

Teshîrde boyun eğme, itaat (inkıyâd) sözkonusudur. İhâne ise emredilen şey tahakkuk etmez<sup>442</sup>.

#### **2.1.4.7. Teshîr ile Tekvîn Arasındaki Fark**

Tekvînde yokluktan sonra birden varoluş sözkonusudur. Tekvînde küçümsenen, hor görülen bir duruma dönüşüm yoktur, teshîrde vardır. Teshîr, amel yönüyle hor görülme ve küçümsenme demektir<sup>443</sup>.

#### **2.1.4.8. İhâne-İhtikâr Farkı**

İhâne, inanç sözkonusu olmaksızın bir söz söylemek, bir eylemde bulunmak veya ikisinin terkedilmesi ile mümkündür. İhtikârda ise ya sırf inanç sözkonusudur veya inanç zaruridir. Delili ise, bir şeyin önemsiz olduğuna inanan ve iltifat etmeyen biri için bununla ilgili bir söz veya fiil ortaya çıkmadıktan sonra ihâne değil ihtikâr lafzı kullanılıyor olmasıdır<sup>444</sup>.

Talebî inşânın ikinci üslûbu olan nehiy konusuna geçebiliriz.

## **2.2. NEHİY**

Talebî inşâ üsluplarından biri de nehiydir. Öncelikle tanımını, yapısal ve gramatik özelliklerini inceleyelim.

---

<sup>441</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 217; el-İsferâyînî, *Aḥvel*, I, 248; er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I, 201; es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 15, 18; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143; el-İsferâyînî, *Aḥvel* I, 248; ‘Aḳḳârî, *el-Mu‘cemu’l-mufaṣṣal*, s. 228; Şimşek, *a.g.e.*, s. 401.

<sup>442</sup> el-İsferâyînî, *Aḥvel*, I, 248.

<sup>443</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19; Şimşek, *a.g.e.*, s. 402.

<sup>444</sup> es-Subkî, *el-İbhâc*, II, 20.

### 2.2.1. TANIMI

Kelime anlamı, yasaklamak, alıkoymak, uzak tutmak, engel olmak, engellemek demektir. Terim anlamı ise, muhataptan otoriter ve bağlayıcı bir tarzda fiilden uzak olmasını, kaçınmasını talep etmektir<sup>445</sup>. Yasaklamak, menetmektir<sup>446</sup>.

### 2.2.2. SARF VE NAHİV AÇISINDAN NEHİY

Tek bir sîgası vardır. Başında ل bulunan meczum muzari. Örnek: لا تُهْمَلْ وَاجِبِكَ (ödevini ihmal etme!) ve لينفق (infak etsin!) gibi<sup>447</sup>.

Nehyin bu genel tasvirinden sonra, hakîkî ve mecâzî anlamlarına geçebiliriz.

### 2.2.3. ANLAMLARI

Belâğat âlimleri, nehyin hakîkî anlamının yanı sıra mecâzî anlamlarını da tanımlayıp örneklendirmişlerdir. Sırasıyla inceleyelim.

#### 2.2.3.1. Hakikî Anlamı

Tanımı aynı zamanda hakîkî anlamıdır. Muhataptan otoriter ve bağlayıcı bir tarzda fiilden uzak olmasını, kaçınmasını talep etmektir. Anlamının “tahrîm” olduğunu ifade edenler de vardır<sup>448</sup>. Bu arada nehyin muktezâsının (yani hakikî anlamının) kişiyi, zıtlarından bir şeyle meşgul olması suretiyle fiilden alıkoyma mı yoksa fiili terketmek mi olduğu hususunda görüş ayrılıkları bulunduğu kaydedilmektedir<sup>449</sup>.

Nehyin söz konusu hakîkî anlamı dışına çıkarak kazanmış olduğu mecâzî anlamları maddeler halinde görelim.

---

<sup>445</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 893; el-Şazvînî, *el-İdâh*, s. 324; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 109; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 186, 187; et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar*, s. 324; et-Teftâzânî, *el-Muhtavvel*, 218; el-Bâbertî, *Şerhu't-Telhîş*, s. 364; el-Mağribî, *Mevâhib*, s. 324; es-Subkî, *Arûs*, 324; ed-Desûkî, *a.g.e.*, 324; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 320.

<sup>446</sup> el-Bâbertî, *Şerhu't-Telhîş*, s. 42, 364.

<sup>447</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 893; el-Şazvînî, *el-İdâh*, s. 324; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 109; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 186, 187; et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar*, s. 324; et-Teftâzânî, *el-Muhtavvel*, 218; el-Bâbertî, *Şerhu't-Telhîş*, s. 364; el-Mağribî, *Mevâhib*, s. 324; es-Subkî, *Arûs*, 324; ed-Desûkî, *Hâşiye*, 324; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 320.

<sup>448</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 893; Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 142.

<sup>449</sup> et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar*, s. 326; et-Teftâzânî, *el-Muhtavvel*, 218; el-Mağribî, *Mevâhib*, s. 324; es-Subkî, *Arûs*, s. 326; ed-Desûkî, *a.g.e.*, s. 326; el-Bâbertî, *Şerhu't-Telhîş*, s. 364.

### 2.2.3.2. Mecâzî Anlamları

Nehiy, bazen hakîkî anlamından uzaklaşarak kelâmın siyakından ve hal karînelerinden elde edilen başka bir takım anlamlara gelebilir<sup>450</sup>. Nehyin kaynaklarda tespit edebildiğimiz on yedi kadar mecâzî anlamı mevcuttur. Sırasıyla görelim.

#### 2.2.3.2.1. Duâ (الدُّعَاءُ)

Astın üstten, küçüğün büyükten, zayıfın kuvvetliden, mahlukun hâlıktan tazarruan talebidir<sup>451</sup>.

“Rabbimiz, kalplerimizi kaydırma!”<sup>452</sup> ayeti<sup>453</sup> ve en-Nâbiğatu’z-Zubyânî’nin Nu‘ mân b. el-Munzir hakkındaki,

بَیْتِیْ بِالْوَعْدِ كَأَنِّي ... إِلَى النَّاسِ مَطْلِي بِهِ الْقَارُ أُجْرِبُ<sup>454</sup> örneği verilmiştir<sup>455</sup>:

et-Teftâzânî de “Sen de bana böyle yaparak düşmanları sevindirme”<sup>456</sup> âyetini örnek vermektedir<sup>457</sup>:

Bir başka örnek: “Bizi sorumlu tutma!”<sup>458</sup> ayetidir<sup>459</sup>.

#### 2.2.3.2.2. İltimâs (الإِئْتِمَاسُ)

Kelime olarak, istemek, rica etmek, dilemek, aramak, bulmaya çalışmak demektir. Belâğat açısından, kendisine denk, eşit olan birinden ya da arkadaşından otoriter olmayan tarzda bir fiilden uzak olmasını taleptir<sup>460</sup>.

Ebu’-Tayyib’in Seyfu’d-Devle hakkındaki beyti<sup>461</sup> örnek olarak verilmiştir<sup>462</sup>:

فَلَا تَبْلُغَاهُ مَا أَقُولُ فَإِنَّهُ ... شَجَاعٌ مَتَى يَذْكَرُ لَهُ الطَّعْنَ يَشْتَقُ

<sup>450</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 893; el-Ğazvînî, *el-İdâh*, s. 326; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 109; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 186, 187; et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar*, s. 326; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 218; el-Bâbertî, *Şerhu’t-Telhiş*, s. 42; el-Mağribî, *Mevâhib*, s. 326; es-Subkî, *‘Arûs*, s. 326; ed-Desûkî, *a.g.e.*, s. 326; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 320.

<sup>451</sup> el-Ğazvînî, *el-İdâh*, s. 324; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 108; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 186; et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar*, s. 327; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 218; el-Bâbertî, *Şerhu’t-Telhiş*, s. 364; el-Mağribî, *Mevâhib*, s. 327; es-Subkî, *‘Arûs*, s. 327; ed-Desûkî, *a.g.e.*, s. 327; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 320.

<sup>452</sup> Âli İmrân, 8.

<sup>453</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 893; el-Bâbertî, *Şerhu’t-Telhiş*, s. 42.

<sup>454</sup> el-Bağdâdî, *İfzânetu’l-edeb*, III, 411.

<sup>455</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 110.

<sup>456</sup> A’râf, 150.

<sup>457</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 219.

<sup>458</sup> Bakara, 286.

<sup>459</sup> el-Bâbertî, *Şerhu’t-Telhiş*, s. 365.

<sup>460</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 893; el-Ğazvînî, *el-İdâh*, s. 326; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 110; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 184-187; et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar*, s. 327; el-Bâbertî, *Şerhu’t-Telhiş*, s. 42; el-Mağribî, *Mevâhib*, s. 327; es-Subkî, *‘Arûs*, s. 327; ed-Desûkî, *a.g.e.*, s. 327; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 320.

<sup>461</sup> el-Vâhidî, *Şerhu divâni’l-Mutenebbî*, s. 251.

<sup>462</sup> el-Bâbertî, *Şerhu’t-Telhiş*, s. 42, 43.

“Onun cesur olduğunu söylememi abartılı bulma!”

### 2.2.3.2.3. Temennî (التَّمَنَّى)

Sözlük anlamı, temennî, arzu, istek, rica ve taleptir. Aslında bu anlamdaki emir insan dışındaki varlıklara yöneltilmiş bir taleptir<sup>463</sup>.

Ebû Nuvâs'ın Emîn'i medh için yazdığı şiirdeki beyti<sup>464</sup> örnek verilebilir:

يا ناق، لا تسأمي أو تَبْلغي مَلِكًا ... تقبيلُ راحته والرُّكنُ سيَّان

Burada şair devesinin hedefe varıncaya kadar yol meşakkatine dayanmasını, usanmamasını temenni ediyor<sup>465</sup>.

Bir başka beyitte, şair, geceye hitabederek, aslında sevgilisiyle buluştuğu gecenin durmasını, geçip gitmemesini temenni etmektedir<sup>466</sup>:

و يا ليلة الانس لا تنقضى.... فان الجيب عينا رضى

“Ey dostluk gecesi!, bitme. Zira sevgili bizden hoşnut”

### 2.2.3.2.4. İrşâd (الإرشاد)

Nasihat, yol gösterme anlamındadır. Ebu'l-‘Alâ’ el-Ma‘arrî'nin şu beyti örnek gösterilir:

و لا تجلس الى أهل الدنيا... فان خلائق السفهاء تعدى

“Aşâğılık insanların yanında oturma!”

Burada, arkadaşının kötülerle aynı meclislerde bulunmamasını öğütlemiş olmaktadır<sup>467</sup>.

es-Suyûfî de “Açığa çıktığından sizin kötülüğünüze olacak şeyler hakkında soru sormayın!”<sup>468</sup> âyetini örnek vermektedir<sup>469</sup>.

### 2.2.3.2.5. Tevbîh (التَّوْبِيحُ)

Azar, tekdîr, ayıplama, kınama ve haşlama demektir.

Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin şu beyti<sup>470</sup> örnek verilmektedir<sup>471</sup>:

<sup>463</sup> Şeyh Emîn, a.g.e., s. 111.

<sup>464</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-suûrâ*, s. 64.

<sup>465</sup> el-Cârim, a.g.e., s. 184-187.

<sup>466</sup> Şeyh Emîn, a.g.e., s. 111.

<sup>467</sup> Şeyh Emîn, a.g.e., s. 110, 111; el-Cârim, a.g.e., s. 184-187.

<sup>468</sup> Mâide, 101.

<sup>469</sup> es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 893.

<sup>470</sup> el-Bağdâdî, *Hzânetu'l-edeb*, III, 276.

<sup>471</sup> el-Cârim, a.g.e., s. 187.

لَا تَنْهَ عَنْ خُلُقٍ وَتَأْتِي مِثْلَهُ.... عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ

“Benzerini yaptığın ve yaptığında senin için büyük ayıp olacak davranışı yasaklama!”

#### 2.2.3.2.6. Tey’îs (التَّيْسُ)

Kelime anlamı olarak muhâtabı ye’s’e, karamsarlığa, üzüntüye sokmak anlamındadır. Gücü yetmediği ve ehil olmadığı halde bir işe takıntısı olan kimselere yönelik kullanılır.

بeytinde şair, muhâtabına sanki: “*Senin Cafer’e asalet, cömertlik bakımından benzemen imkansız. Onun dengi olamazsın*” diyerek üzme, yaralamaya çalışmaktadır<sup>472</sup>.

#### 2.2.3.2.7. Tehdîd (التَّهْدِيدُ)

Kelime olarak tehdit, gözdağı, gözünü korkutmaya çalışmak demektir. Babanın, haylazlık yapan çocuğuna söylediği لا تدرس دروسك و لا تطلع عن عنادك و (İnadından vazgeçme! Derslerine çalışma!) sözünde olduğu gibi<sup>473</sup>.

Efendinin kendisini umursamayan köleye söylediği لا تَمْتَلِ أَمْرِي (Emirlerime uyma (bakalım!)) sözü de örnek olarak verilebilir<sup>474</sup>.

#### 2.2.3.2.8. İhtikâr / Tahkîr (التَّحْقِيرُ / الإِحْتِقَارُ)

Küçük görme, hakaret, küçümseme anlamındadır. Şairlerin hasımlarını aşağılamak için çokca kullandıkları bir üsluptur.

el-Ḥuṭay’e’nin ez-Zibriḳân b. Bedr için söylediği:

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِبُغْيَتِهَا ... واقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي

“Bırak iyilikleri, onu talep etmeye de çalışma, otur. Zira sen ancak yiyip içmeye ve giyip kuşanmaya dadanmış bir adamsın!” beyti<sup>475</sup>;

Ebu’ṭ-Ṭayyib’in Kâfur’u hicvederken sarfettiği<sup>476</sup>:

لَا تَشْتَرِ الْعَبْدَ إِلَّا وَالْعَصَا مَعَهُ ... إِنَّ الْعَبِيدَ لِأَنْجَاسُ مَنْكَادٍ

“Beraberinde sopa olmadan köle satın alma” beyti<sup>477</sup> ve

<sup>472</sup> Şeyh Emîn, a.g.e., s. 112; el-Cârim, a.g.e., s. 186.

<sup>473</sup> Şeyh Emîn, a.g.e., s. 112.

<sup>474</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 320; el-Ḳazvîni, el-İdâh, s. 326; et-Teftâzânî, el-Muḥtaşar, s. 326, el-Muṭavvel, s. 218; el-Mağribî, Mevâhibu’l-Fettâh, s. 326; es-Subkî, ‘Arûsu’l-efrâh, s. 326; ed-Desûkî, a.g.e., s. 326; el-Bâbertî, Şerhu’t-Telḥîş, s. 364; el-Cârim, a.g.e., s. 186.

<sup>475</sup> Bahri basîttir. Zihnî, el-Ḳavlu’l-ceyyid, s. 565, 566; Şeyh Emîn, a.g.e., s. 112.

<sup>476</sup> el-Cârim, a.g.e., s. 186.

<sup>477</sup> el-Vâhidî, Şerhu’l-dîvânî’l-Mutenebbî, s. 344.

“Sakın gözlerini dikme”<sup>478</sup> âyeti de örnek olarak verilmiştir<sup>479</sup>.

#### 2.2.3.2.9. İbâha (الإِبَاحَةُ)

İfşâ, açığa vurulma, yetki verme, ruhsat verme, umuma açma ve duyurma demektir. es-Sekkâkî, nehiy sîgası eğer izin isteyen kişi hakkında kullanılırsa ibâha anlamı kazanacağını söyler<sup>480</sup>.

#### 2.2.3.2.10. Tahrîm (التَّحْرِيمُ)

Kelime olarak, kutsamak, kutsal olduğunu beyan etmek, tabulaştırmak, haram ve yasak olduğunu ifade etmek, yasaklamak demektir. Tahrîm anlamından bahsetmiş olsalar da aslında bu nehyin usulcüler açısından hakikî anlamını ifade etmektedir. Örnek olarak: لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا “Faiz yemeyin”<sup>481</sup> âyet verilmiştir<sup>482</sup>.

#### 2.2.3.2.11. Kerâhet (الكَرَاهَةُ)

Çirkin görmek, bulmak, hoş görmemek anlamındadır. es-Suyûfî, isimlendirdiği maddeye وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا “Yeryüzünden böbürlenerek yürüme!”<sup>483</sup> âyetini örnek vermektedir<sup>484</sup>.

#### 2.2.3.2.12. Tenzîh (التَّنْزِيهِ)

Tenzih etme, ayıp, kusur vb.den uzak, berî olduğunu ifade etme demektir.

“Çok görüp başa kakma!”<sup>485</sup> âyeti örnek verilmiştir<sup>486</sup>.

#### 2.2.3.2.13. Tesviye (التَّسْوِيَةُ)

İki durum arasında fark olmadığı, müsavi olduğunu bildirmek anlamındadır. فَاصْبِرُوا أَوْ لَا فَاصْبِرُوا “Sabredin ya da sabretmeyin!”<sup>487</sup> âyeti örnek verilmiştir<sup>488</sup>.

<sup>478</sup> Hicr, 88; Tâhâ, 131.

<sup>479</sup> Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143; es-Suyûfî, *el-İtâkân*, II, 893 (es-Suyûfî aslında buna ihtikâr-taklîl adını vermektedir); el-Bâbertî, *Şerhu't-Telâhîş*, s. 365.

<sup>480</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 320.

<sup>481</sup> Âl-î İmrân, 130.

<sup>482</sup> Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143.

<sup>483</sup> İsrâ, 37.

<sup>484</sup> es-Suyûfî, *el-İtâkân*, II, 893.

<sup>485</sup> Müddessir, 6.

<sup>486</sup> Güzelhisarlı, *a.g.e.*, s. 143.

<sup>487</sup> Tûr, 16.

<sup>488</sup> es-Suyûfî, *el-İtâkân*, II, 893.

#### 2.2.3.2.14. Beyânu'l-Âkıbet (بَيَانُ الْعَاقِبَةِ)

Âkıbetini, sonunu bildirmek, açıklamak anlamındadır. “Gözlerini dikme!”<sup>489</sup> ve “Allah yolunda öldürülenleri ölü zannetme!”<sup>490</sup> âyetleri örnek verilmiştir<sup>491</sup>.

#### 2.2.3.2.15. Ye's (الْيَاسُ)

Umudunu kesmek, peşini bırakmak, umutsuzluğa düşmek, umudu kırılmak demektir.

“Boşuna özür dilemeyin!”<sup>492</sup> âyeti örnek verilmektedir.<sup>493</sup>

#### 2.2.3.2.16. İhâne (الإِهَانَةُ)

Küçümseme, küçük görme, aşağılama anlamındadır.<sup>494</sup> “Alçaldıkça alçalın orada, benimle de konuşmayın!” âyeti örnek verilmiştir<sup>495</sup>.

#### 2.2.3.2.17. Devâm (الدَوَامُ)

Devam etmek, sürmek, sebat etmek, azim göstermek, ısrarcı olmak demektir.

“Allahın, zalimlerin yaptıklarından habersiz olduğunu zannetme!” âyeti örnek verilmektedir<sup>497</sup>.

Şimdi, talebî inşâ üsluplarının belâğat açısından en zengini olan istifhâmı inceleyelim.

### 2.3. İSTİFHÂM

Talebî inşâ üsluplarından biri de belâğat ve meânî ilmi içerisinde, zenginliğiyle en fazla yer tutanı istifhâmdır.

Soru, dilde bilinmeyen bir şeyi öğrenmek veya karşıdakinin bilip bilmediğini yoklamak maksadı ile kullanılır. Fakat bilinen şeyler hakkında da yöneltilebilir. Bu suretle bir takım edebi sanatlar meydana gelir. Bu sanatlar, ifadenin yapısı bakımından aynı mahiyettedirler; fakat mana incelikleri, bazı ayrılmalara yol açar.

<sup>489</sup> Tâhâ, 131.

<sup>490</sup> Âl-î İmrân, 169.

<sup>491</sup> es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 893; el-Bâbertî, *Şerhu't-Telâîs*, s. 365.

<sup>492</sup> Tevbe, 66.

<sup>493</sup> es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 894; el-Bâbertî, *Şerhu't-Telâîs*, s. 365.

<sup>494</sup> Müminûn, 108.

<sup>495</sup> es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 894.

<sup>496</sup> İbrâhîm, 42.

<sup>497</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 219.

İstifhâm; kin, öfke, kıskançlık, ümitsizlik, üzüntü, acz, hayret, sevgi, nefret, teessüf... gibi bir ihtirasın kalbi sarstığı anda, bu sarsıntının şiddetini daha kuvvetli şekilde tebliğ için serdedilen suallerdir.

Bu sualler; canlıya cansıza, görünene, görünmeyene, müşahhasa mücerrede, nefse, gayra yöneltiler. Başarılı bir istifhâm, bütün edebi eserleri, bilhassa hitabeleri ve dramatik eserleri, belâğatin üst derecelerine yükseltir<sup>498</sup>.

Soru ve diyalog içeren şiirlerin en anlamlı, çarpıcı şiirleri teşkil etmesi; yine soru ve diyaloga dayanan tiyatronun da en cazib edebi eserleri ortaya koyması; sorulara dayalı öğretimin en başarılı metod olması; hatibin, dinleyicilerin duygularını zaman zaman sorduğu sorularla etkileyebilmesi; gazetecinin haberleri sorular yöneltmekle takviye etmesi; doktorların, hakimlerin, avukatların, öğretmenlerin, iletişimcilerin, mesleklerinde başarıya, ancak dakik ve yerinde sorular üretme ve yöneltme hususundaki üstün melekeye sahip olmakla ulaşabilmeleri istifhâmın bu eşsiz gücünün gözlendiği bazı durumlardır.

Şimdi, istifhâmın tanımını, yapısal ve gramatik özelliklerini ayrıntılı olarak inceleyelim.

### 2.3.1. TANIMI

İstifhâm, فَهْم kökünden sülasi mücerred fiile üç harf ilavesi ile اسْتَفْعَال kalıbında türetilmiş bir fiildir. فَهْم ise, bir şeyi aklen ve kalben bilmek demektir. فَهَمْتُ الشَّيْءَ (Şeyi anladım, aklettim).

Yine aynı kökten bir harf ilavesi ile اِفْعَال kalıbında türetilmiş olan اِفْهَمَ ise *birinin durumu anlamasını sağlamak, anlar hale getirmek* (اَفْهَمَهُ الْأَمْرَ وَقَهَّمْتُهُ إِيَّاهُ) anlamında kullanılmaktadır.

اسْتَفْهَمَ karşıdakinden anlatmasını, anlaşılır kılmasını istemek demektir.

Terminolojide istifhâm, önceden bilinmeyen bir şeyi “anlama, öğrenme isteğidir ( طَلَبُ )”<sup>499</sup>, “öğrenmek için sormaktır”<sup>500</sup>.

Bir durum veya işin hakikati hakkında soru sormak şeklinde tanımlayan da vardır<sup>501</sup>.

Bilindiği gibi, talebî cümle, maksadın zihin haricinde fiilî olarak meydana gelmesi arzusunu yansıttığında emir, nehiy, temennî ve tereccî gibi yapıları oluşturmaktadır. Eğer zihinde bilgi olarak meydana gelmesi arzusunu yansıtıyorsa istifhâm adını alır<sup>502</sup>.

<sup>498</sup> Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul, 1989, s. 259.

<sup>499</sup> İbn Ya'îş, Ya'îş b. 'Alî, *a.g.e.*, Beyrût, trs, 153; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>500</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Belâğat-ı Osmaniye*, Mimar Sinan Üniversitesi Yay., 1987, s. 92-93.

<sup>501</sup> Sa'îd Semân, *el-Cedîd fi'l-beyân ve'l-'arûd*, Mektebetu Lubnân, s. 126.

<sup>502</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 303; Bilgegil, *a.g.e.*, s. 48.

İbn-i Cevzî'ye göre: “Daha önceden bilinmeyen bir şey hakkında onunla ilgili bilgi edinmek için soru sormaktır”<sup>503</sup>.

es-Sekkâkî'ye göre “İstifhâm, sözkonusu bilginin zihinde oluşmasını istemektir. Zihinde meydana gelmesi istenen bilgi de, ya tasdik ya da tasavvur tarzındadır”<sup>504</sup>.

Tasdik: İki şey veya durum arasında bir ilişki, alaka veya bağın bulunup bulunmadığını belirlemek, bu ilişkinin hükmünü ortaya çıkarmaktır. Örneğin: ؟ قام محمد أ sorusunun cevabı evet veya hayır şeklinde olur ki bu da “kalkma” eylemi ile “Muhammed” arasında bir ilişki, bağ bulunup bulunmadığını belirlemeye ve bu ilişkinin hükmünün menfi mi yoksa müspet mi olduğunu ortaya çıkarmaya yarar. Dolayısıyla cevap ya evet ya da hayırdır. Bu istifhâm çeşidine hüküm de denmektedir.

*Bir başka ifadeyle: “Özneye veya sözde özneye (= naib-i faile) isnad edilecek halin sabit olup olmadığını öğrenmek maksadıyla serdolunan sorular bu çeşittendir. Ahmet yazdı mı? sorusu, yazma işinin “Ahmed” de sabit oluşunu, çiçek açılmadı mı? sorusu “açılma” işinin çiçekte sabit olmayışını öğrenmek maksadıyla yöneltmiştir”<sup>505</sup>.*

Tasavvur ise: İki şeyden veya durumdan doğru ve mevcut olanın tayin ve tespitidir. Örnek: ؟ قام محمد أم قعد أ sorusunun cevabı iki durumdan mevcut olanın tayini ve tespiti ile olur. Yani قام veya قعد denerek “oturma” veya “ayağa kalkma” eylemlerinden hangisinin doğru ve mevcut olduğu belirlenmeye çalışılır. Bu çeşide ta'yîn, irtisâm ve tersim de denmektedir<sup>506</sup>.

Başka bir deyişle: “ Soruluş sebebi özne veya sözde öznedeki bir şeyin sabit oluş veya olmayışı dışında kalan sorular, bu çerçeveye girer. Kimi gördünüz? Ne söylüyorsunuz? Kaç metre kumaş? Nasıl koku? gibi”<sup>507</sup>.

*İstifhâm edatı Türkçe’de (mi) harfidir ki bazen tasavvur talebi için yani cümlenin cüzlerinden biri hakkında sual için olur. Daima mesulü anha bitişik ve iltihak etmiş olur. Nitekim Filan mı geldi? Filanı mı sordu? Meramı Mûsahebet midir yoksa arz-ı maslahat mıdır? denir.*

*Bazen de tasdik talebi için yani isnad hakkında sual için olur. (mi) edatı fiili takib ettiğinde tasdik veya tasavvur anlamı taşıyabilir. Bu durum karineler yardımıyla ayırte edilir. Şöyle ki, Filanı dövdün mü yoksa dövmedin mi örneğinde olduğu gibi, şüphe eğer asıl fiilin*

<sup>503</sup> el-Îcî, a.g.e., s. 160.

<sup>504</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 303, 304.

<sup>505</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 303, 304; Bilgegil, a.g.e., s. 48-49.

<sup>506</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 303, 304; el-Îcî, a.g.e., s. 146.

<sup>507</sup> Bilgegil, a.g.e., s. 49.

meydana gelip gelmemesinde ise tasdik talebi içindir. Şüphe müsned olan asıl fiilin tayininde ise müsnedin tasavvurunu talep içindir. Mesela, *filanı dıvdün mü sevdiğin mi?* gibi<sup>508</sup>.

İstifhâm hakkında başta Sîbeveyhi, es-Sekkâkî ve Kazvînî olmak üzere hemen hemen bütün belâğat alimleri kitaplarında yer vermişlerdir<sup>509</sup>. Ayrıca es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun hülâsasını yapanlar ve Telhîs şârihleri de bu konuda görüşler sunmuşlardır<sup>510</sup>.

### 2.3.2. SARF VE NAHİV AÇISINDAN İSTİFHÂM

İstifhâma ait on bir edat bulunmaktadır. Bunlardan ikisi harf olan: هل ve أ؛ dokuz tanesi isim olan: مَنْ / مَا / مَنِّ / أَيَّانَ / أَيَّانَ / أَيَّانَ / أَيَّانَ / أَيَّانَ / أَيَّانَ / أَيَّانَ<sup>511</sup> edatlarıdır. İsim olmalarının sebebi sentaks (nahiv) açısından isimlerin işlevlerine sahip olmalarıdır. Mesela من isimler gibi fail, meful vb. bir görevde bulunabilir: من ضربك؟ / من ضربت؟ / بمن مررت؟ İstifhâm edatlarının cümlede baş tarafında bulunma (التصدير) özellikleri bulunmaktadır. İstifhâm edatı soru sorulan kimseyi uyarıcı ve soru soranın ihtiyacını karşısındakine açığa vurmasına izin veren bir unsurdur. Cümledeki diğer unsurlardan önce gelmesi gerekir, sonraya bırakılması yanlıştır. Çünkü istifhâm, cümleyi haberden inşâya dönüştürür.<sup>512</sup> Bu hususta edatlar arasında bir fark yoktur.

İstifhâm edatından sonra gelen kelimeler, öncesinde bulunan kelimeler üzerinde nahiv bakımından etkileyici değildir (Edat, amel etmelerine engeldir)<sup>513</sup>.

İstifhâm edatları, hakkında soru sorulan olgu (المستفهم عنه) itibariyle üçe ayrılır:

Tasdîk (hüküm) amaçlı kullanılan soru edatları<sup>514</sup>:

<sup>508</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Belâğat-ı Osmaniye*, s. 92-93.

<sup>509</sup> Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Uşmân b. Qanber, *Kitâbu Sîbeveyhi* (Thk. ve şrh.: 'Abdu's-Selâm Muḥammed Hârûn), Kâhire, 1983, I, 98, III, 176; el-Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Ḳur'ân* (Thk.: 'Abdu'l-Fettâh İsmâ'îl Şiblî), Beyrût, trs., I, 23, 202, II, 411; el-Muberrid, Ebu'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî, *el-Muḳtaḍab* (Thk.: Muḥammed 'Abdulḥâlik 'Aḍime), Beyrût, 1963, I, 41, II, 53, III, 228, 264, 268, 289, 292, 307.

<sup>510</sup> el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, Celâluddîn Muḥammed b. 'Abdurrahmân, *et-Telḥîş fî 'ulûmi'l-belâğâ* (Şrh.: 'Abdurrahmân el-Berḳûkî), Dâru'l-kutubi'l-'Arabî, 1992, s. 153; *Şurûhu-t-Telḥîş*, II, 25, 246; et-Teftâzânî, Sa'uddîn Mes'ûd b. 'Umer, *el-Muṭavvel 'ala't-Telḥîş*, Matbaa-i Âmire, 1309, s. 226; el-İsferâyînî, *Şerḥu't-Telḥîş Aḫvel*, I, 234.

<sup>511</sup> el-Muberrid, *el-Muḳtaḍab*, II, 53; İbn Cinnî, *el-Luma' fî'l-'Arabiyye* (Thk. Ḥâmid el-Mu'min), 2. baskı, Mektebetu'n-neḥḍati'l-'Arabiyye/Âlemu'l-kutub, Beyrût, 1985, s. 295; el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-i'câz*, s. 111, *Esrâru'l-belâğâ*, Dâru'l-medenî, Cidde, 1991, s. 332; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 308; el-Ḥârizmî, Şadru'l-Efâḍil el-Ḳâsim b. el-Ḥuseyn, *Şerḥu'l-Mufaşşal fî şan'ati'l-i'râbi'l-mevsûm bi't-Taḥmîr* (Thk.: 'Abdurrahmân b. Suleyman el-Uşeymîn), Beyrût, 1990, IV, 140-141-142; İbn Ya'îş, *a.g.e.*, s. II, 150; el-İsferâyînî, *Şerḥu't-Telḥîş Aḫvel*, I, 234; İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl* (Teshîlu'l-fevâ'id ve tefhîmu'l-meḳâşid l'ibn-i Mâlik), II, 421-422; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *et-Telḥîş fî 'ulûmi'l-belâğâ*, s. 153; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 89.

<sup>512</sup> el-Muberrid, *el-Muḳtaḍab*, II, 53, III, 172; el-Ḥârizmî, *a.g.e.*, IV, 140-141-142; İbn Ya'îş, *a.g.e.*, s. II, 155; İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, IV, 109-110-111-112; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, Celâluddîn Muḥammed b. 'Abdurrahmân, *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâğâ* (Şrh. 'Abdu'l-Mun'im Ḥafâcî), Beyrût, 1993, I, 55; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî'n-nahv*, Beyrût, 1985, II, 148.

<sup>513</sup> el-Muberrid, *el-Muḳtaḍab*, IV, 218; İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, IV, 109-110-111-112; el-Bağdâdî, 'Abdu'lḳâdir b. 'Umer, *Ḥizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab* (Thk. ve şrh.: 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn), Kâhire, 1986, IX, 223.

<sup>514</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 308.

Cevabı evet veya hayırla verilen edatlardır. Örnek olarak هل ve هل تُسْتَيْقِظُ الطِّفْلَةُ؟ örnek olarak ? هل تُسْتَيْقِظُ الطِّفْلَةُ؟ cümleleri ele alınabilir: Cevapları لا veya نعم ile olacaktır. Bu örneklerin hiçbirinde tek bir şey hakkında soru sorulmamaktadır. Yani soruların hedefi, uyanmak, çocuk, yolculuk ve kardeş unsurlarından tek başına (müfred) yalnızca biri hakkında değildir. Soru muhâtabın çocuğun uyanıp uyanmadığı ve kardeşinin yolculuk yapıp yapmayacağı ile ilgilidir. Yani eylemin mevcut olup olmadığının müsbet veya menfi hükmü hakkındadır. İşte tasdik tabir edilen durum budur<sup>515</sup>.

Tasavvur (müfred) amaçlı kullanılan soru edatları<sup>516</sup>:

Cevabı evet veya hayırla değil de tanımlayıcı veya niteleyici bir sözcükle verilebilen soru edatlarıdır. Örneğin: مَا الْقَمْحُ؟ sorusuna مَا الْقَمْحُ diye; مَا الْقَسُورَةُ؟ sorusuna مَا الْقَسُورَةُ diye cevap verilebilir.

Görüldüğü gibi burada herhangi bir hüküm yoktur<sup>517</sup>.

Hem tasdik (hüküm) hem de tasavvur (müfred) amaçlı kullanılabilen soru edatı: أ' dir<sup>518</sup>.

Yalnızca tasdik amaçlı kullanılan edat هل dir; yalnızca tasavvur amaçlı kullanılanlar ise diğer edatlardır (أى / كم / كيف / أين / أين / متى ما / من)<sup>519</sup>. Bunların anlamları, kullanım yerleri ve özellikleri aşağıda tek tek ele alınmaktadır.

هل ve أ, soru edatları arasında harf olarak kabul edilen edatlardır. İleride de görüleceği üzere bu ikisi aynı anlamda olmalarına rağmen, أ nin هل'e göre birçok ayrıcalıkları ve daha geniş kullanım alanı bulunmaktadır. Örneğin Arap Edebiyatının en önemli örneği olan Kur'an'daki kullanılma oranları kıyaslanamayacak kadar farklıdır. Hemze yaklaşık 500 yerde kullanıldığı halde هل sadece 93 yerde geçmektedir. İstifhâm edatlarının tümü Kur'an-ı Kerim'de kullanılmıştır. Ancak hemze, ağırlıktadır. Kur'an-ı Kerim'de istifhâm edatlarının kullanıldığı yerlerin toplamının 1/3'ünden fazlasını teşkil ettiği görülmektedir.

İstifhâm hemzesi hem kullanımındaki bu yoğunluk hem de belâgî anlam zenginliği açısından diğer edatlar arasında ayrıcalıklara sahiptir. Belki de tüm bunların sebebi, hemzenin tek bir harf olması, böylece dile daha kolay, kulağa daha hoş gelmesidir.

<sup>515</sup> el-Ḥaṭīb el-Ḳazvîni, *et-Telḥîş*, s. 153; el-İsferâyîni, *Şerḥu't-Telḥîş Aḫvel*, I, 234.

<sup>516</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 308.

<sup>517</sup> el-Ḥaṭīb el-Ḳazvîni, *et-Telḥîş*, s. 153; el-İsferâyîni, *Şerḥu't-Telḥîş Aḫvel*, I, 234.

<sup>518</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 308.

<sup>519</sup> İbn Hişâm el-Enşârî, Ebû Muḥammed ʿAbdullah Cemâluddîn b. Yûsuf b. Aḫmed b. ʿAbdullah, *Muğni'l-lebîb ʿan kutubi'l-eʿarîb* (Thk.: Mâzin el-Mubârek, Muḥammed ʿAlî Ḥamdullah), Dâru'l-fikr, 1992, s. 21, 457; İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, IV, 109-110-111-112; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 308; el-Ḥaṭīb el-Ḳazvîni, *et-Telḥîş*, s. 153, 158, *el-İdâh*, I, 56-57-61; el-İsferâyîni, *Şerḥu't-Telḥîş Aḫvel*, I, 239; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ ʿir*, I, 148-149.

*Hemze* ile, cümle veya tek kelimenin içeriği hakkında soru sorulabilir. Yine *hemze*, isimlerin başına gelebildiği gibi harflerin ve şart edatlarının da başına gelebilmektedir.

*Hemze* hem fiil hem fail hem de mefule yönelik soru sormada kullanılabilir.

Halbuki *hemze* dışındaki diğer edatlar için bu özelliklerin hepsi birden mümkün ve geçerli değildir.

### 2.3.2.1. İsim Olan Edatlar

#### 2.3.2.1.1. أَيْنَ

Nere, nerede, neresi anlamındadır. Mekanla ilgili soru sormada kullanılır. Mesela, أَيْنَ (Zeyd nerede?) diye sorulduğunda cevabı فِي الدَّارِ (Evde) veya فِي الْمَسْجِدِ (Mescitte) veya فِي السُّوقِ (Sokakta) vb. şeklinde olur.

أَيْنَ عَلِيٍّ (Ali nerede?) örneğinde olduğu gibi, bir şeyin mevcut olduğu mekan sorulmuş olur. “فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ؟”<sup>520</sup> Nereye gidiyorsunuz? âyetinde ise istifhâm, “طَلَبُ الْفَهْمِ” olan hakîkî anlamında değildir. Çünkü böyle bir şey Allah Teâlâ için düşünülemez<sup>521</sup>.

#### 2.3.2.1.2. مَا

Ne, neyi, neye anlamındadır. İnsanların vasıfları, dışındaki varlıkların zâtı hakkında soru sormada kullanılır. مَا زَيْدٌ (Zeyd nedir?) diye sorulacak olursa cevabı، جَوَادٌ (cömert) veya بَخِيلٌ (cimri) gibi vasıflardan biri olacaktır<sup>522</sup>.

#### 2.3.2.1.3. كَيْفَ

Nasıl anlamında durum ve keyfiyet hakkında soru sormada kullanılır. Mesela، كَيْفَ زَيْدٌ؟ (Zeyd nasıl?) diye sorulduğu zaman، سَقِيمٌ (hasta) veya صَاحِحٌ (sağlıklı) veya مَشْغُولٌ (meşgul) veyahut da فَارِغٌ (boş, işi yok) şeklinde cevap verilebilir<sup>523</sup>.

<sup>520</sup> Tekvîr, 26.

<sup>521</sup> el-Muberrid, *el-Muḫtaḫab*, III, 172, 289; İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, s. 296; el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, Dâru'l-medenî, Cidde, 1991, s. 333; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 313; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh*, I, 66, *et-Telḫîş*, s. 163; el-İsferâyînî, *Şerḫu't-Telḫîş Aḫvel*, I, 242.

<sup>522</sup> el-Muberrid, *el-Muḫtaḫab*, II, 52-61, 294; İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, s. 295; el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 333; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 310; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *et-Telḫîş*, s. 160-161; el-İsferâyînî, *Şerḫu't-Telḫîş Aḫvel*, I, 241; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh*, I, 62 (el-Ḳazvînî, bunu مَا ile, ya ismin ya da müsemmanın mahiyetinin açıklanması talep edilir şeklinde açıklamaktadır.).

<sup>523</sup> el-Muberrid, *el-Muḫtaḫab*, III, 172, 289; İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, s. 296; el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 333; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 313; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh*, I, 66, *et-Telḫîş*, s. 163; el-İsferâyînî, *Şerḫu't-Telḫîş Aḫvel*, I, 242.

#### 2.3.2.1.4. مَنْ

Kim anlamında insanlar (akıl sahipleri) hakkında soru sormak için kullanılır<sup>524</sup>. Mesela: “Emin misiniz, O göktekinin sizi yere batırmayacağından?”<sup>525</sup> ve “أَمْ مَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أُوْلَئِكَ مَعَ اللَّهِ”<sup>526</sup> “Yoksa zorda kalan yalvardığında, onun imdadına yetişip sıkıntı ve kederi kaldıran, sizi yeryüzünün hükmedenleri kılan mı hayırlı? Allahın yanında bir ilah daha var mı?”<sup>526</sup> âyetindeki مَنْ Allah Teâlâya işaret etmektedir.

“Göklerde ve yerde kim varsa O’na aittir. Yani melekler”<sup>527</sup>

“Kim Rabbine inanırsa hakkının eksik verilmesinden ve tecavüze uğramaktan korkmaz”<sup>528</sup> âyetinde ise insanlar için kullanılmıştır.

Sonuç olarak مَنْ kendisine hitab edilebilen ve akıl sahibi olanlar için kullanılır<sup>529</sup>.

#### 2.3.2.1.5. أَىُّ

Hangi anlamındadır. Bir açıdan ortak yanları bulunan iki veya daha fazla unsurdan hangisinin öğrenilmek istenen unsur olduğunu sormak için kullanılır. Bir hususta müşterek iki şeyden birinin temyizini belirlemede kullanılır<sup>530</sup>.

Mesela: أَىُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا<sup>531</sup> yani نحن أم أصحاب محمد demektir. Mesela: أَيْكُمُ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا<sup>532</sup>. Yine أَىُّ ile sorulan her şeyin açıklaması istifhâm elifi + أَمْ ile olur<sup>533</sup>.

Bu kelime aşağıdaki görevlerde de kullanılabilir:

Şart edatı olarak: Bu durumda şart ve cevap cümleye ihtiyacı vardır. Mesela, Mûsa (a.s.) kıssasını anlatan أَيْمَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى<sup>534</sup> ve قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ<sup>535</sup> âyetlerindeki edatlarda olduğu gibi.

<sup>524</sup> el-Muberrid, *el-Muḫtaḫab*, II, 52, 294, 296; İbn Cinnî, *el-Luma‘ fi’l-‘Arabiyye*, s. 295; el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa*, s. 333; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 311-312; el-Ḥaḫḫib el-Ḳazvînî, *el-İḫḫâḫ*, I, 64-65, *et-Telḫîḫ* s. 160; es-Suyûtî, *el-Eḫḫbâḫ ve’n-nezâ‘îr*, I, 148-149; el-İsferâyînî, *Şerḫu’t-Telḫîḫ Aḫḫel*, I, 241.

<sup>525</sup> Mülk, 16.

<sup>526</sup> Neml, 62.

<sup>527</sup> Enbiyâ, 19.

<sup>528</sup> Cin, 13.

<sup>529</sup> el-Muberrid, *el-Muḫtaḫab*, II, 52, III, 172; İbn Cinnî, *el-Luma‘ fi’l-‘Arabiyye*, s. 295; el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa*, s. 333; es-Suyûtî, *el-Eḫḫbâḫ ve’n-nezâ‘îr*, I, 148-149.

<sup>530</sup> el-Ḥaḫḫib el-Ḳazvînî, *el-İḫḫâḫ*, I, 65, *et-Telḫîḫ* s. 162; el-İsferâyînî, *Şerḫu’t-Telḫîḫ Aḫḫel*, I, 241.

<sup>531</sup> Meryem, 73.

<sup>532</sup> Tevbe, 124.

<sup>533</sup> Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, 397; el-Muberrid, *el-Muḫtaḫab*, II, 294-305; İbn Cinnî, *el-Luma‘ fi’l-‘Arabiyye*, s. 296; el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa*, s. 333; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 312; el-Ḥaḫḫib el-Ḳazvînî, *el-İḫḫâḫ*, I, 65; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muḫni’l-lebîb*, s. 107.

<sup>534</sup> Kasas, 28.

<sup>535</sup> İsrâ, 110.

İsm-i mevsul olarak: Mesela: <sup>536</sup>تَمَّ لَنْزَعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ إِيَّهِمْ أَنْدُ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتْيًا

Şart ve istifhâm için gelen murabtır. Mevsul için gelen ise aid zamiri hazfedilip, izafe edildiğinde zamme üzere mebnidir<sup>537</sup>.

### 2.3.2.1.6. كَمْ

Bir şeyin sayısını öğrenmek için “kaç” anlamında kullanılır<sup>538</sup>.

“Nice, çok” anlamında haberî olanı da vardır.

İstifhâmî ve haberî olan كم beş durumda müşterektir:

1. İsim olma noktasında (الاسْمِيَّة)
2. Müphemlik (الإبْهَامُ)/ Kapalılık
3. Temyize ihtiyaç duyma (الافتقارُ إلى التَّمْيِيزِ)
4. Mebnîlik (الْبِنَاءُ)
5. Başta bulunma zarureti (لِزُومِ التَّصْدِيرِ)<sup>539</sup>

İstifhâm edatlarının cümlelerin başında bulunma (التصدير) özellikleri bulunmaktadır. İstifhâm edatı soru sorulan kimseyi uyarıcı ve soru soranın ihtiyacını karşısındakine açığa vurmasına izin veren bir unsurdur. Cümledeki diğer unsurlardan önce gelmesi gereklidir; sonraya bırakılması yanlış olur. Çünkü istifhâm, cümleyi haberden inşâya çevirir<sup>540</sup>. Bu konuda كم ile diğerleri arasında bir fark yoktur.

### 2.3.2.1.7. أَنَّى

Şart ve istifhâm için müşterek kullanılan bir isimdir.

1. Şart olarak bulunduğu أين anlamına gelir. Mesela: أَنَّى يَقْمُ زَيْدٌ يَقْمُ عَمْرُو
2. İstifhâm için bulunduğu ise aşağıdaki anlamlardan birini taşıyabilir:

<sup>536</sup> Meryem, 69.

<sup>537</sup> el-Muberrid, *el-Muḫtaḫab*, II, 294-295; İbn Cinnî, *el-Luma‘ fi‘l-‘Arabiyye*, s. 296; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni‘l-lebîb*, s. 107-108, *Şerhu Şużûri‘z-zeheb*, s. 161-163; İbn ‘Aḳîl, ‘Abdurrahmân, *Şerhu İbni ‘Aḳîl* (Thk.: Muḫammed Muḫyiddîn ‘Abdulḫamid), Beyrût, 1992, I, 85; el-Bağdâdî, *Ḥizânetu‘l-edeb*, II, 522; el-Beyyûmî, *a.g.e.*, I, 113-114

<sup>538</sup> el-Muberrid, *el-Muḫtaḫab*, III, 55; İbn Cinnî, *el-Luma‘ fi‘l-‘Arabiyye*, s. 296; el-Curcânî, *Esrâru‘l-belâğa*, s. 333; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 312; el-Ḥaḫîb el-Ḳazvînî, *el-İḫḫâḫ*, I, 65, *et-Telḫîş*, s. 162-163; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni‘l-lebîb*, s. 243; es-Suyûḫî, *el-Eşbâḫ ve‘n-neżâ‘ir*, I, 148-149

<sup>539</sup> İbn Mâlik, *Şerhu‘t-Teshîl*, II, 418-419-420; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni‘l-lebîb*, s. 243-244

<sup>540</sup> el-Muberrid, *el-Muḫtaḫab*, II, 53; el-Ḥârizmî, *a.g.e.*, IV, 140-141-142; İbn Ya‘îş, *a.g.e.*, II, 155; İbn Mâlik, *Şerhu‘t-Teshîl*, IV, 109-110-111-112; el-Ḥaḫîb el-Ḳazvînî, *el-İḫḫâḫ*, I, 55; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni‘l-lebîb*, s. 243-244

a. anlama<sup>541</sup>. Mesela: هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا<sup>542</sup> قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا<sup>543</sup> ve أَنَّى يُؤَفِّكُونَ... gibi.

b. من أين جاءنا<sup>544</sup>. Mesela: قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا<sup>545</sup> yani من أين أتى هذا veya من أين جاءنا<sup>546</sup> demektir.

c. متى<sup>547</sup>. Mesela: متى يجئ على؟ yani متى يجئ على؟ demektir.

d. حيث<sup>548</sup>. Mesela: اجلس على محمد حيث<sup>549</sup> yani اجلس على محمد حيث demektir. Netice olarak, istifhâm olarak kullanıldığında “mekan”, “zaman” veya “keyfiyet” hakkında soru sorulmuş olur<sup>548</sup>.

### 2.3.2.1.8. متى

Ne zaman anlamında soru sormak için kullanılır. Mesela: متى خَرَجَ زَيْدٌ؟ sorusuna karşılık متى<sup>549</sup> vb. cevabı verilebilir.

### 2.3.2.1.9. أَيَّانَ

Bu da “ne zaman” anlamında bir edattır. Cumhura göre, أَيَّانَ يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ örneğinde olduğu gibi أَيَّانَ sadece gelecek zaman ile ilgili soru sormada kullanılır<sup>550</sup>. Nahivcilere göre meşhur görüş ise, أَيَّانَ'nin, متى'nin bir benzeri olması ve azamet ve vehâmeti (تَفْخِيم) gerektiren durumlarda kullanılmasıdır<sup>551</sup>.

es-Sekkâkî ve ‘Alî b. ‘Îsâ er-Rebî‘ye göre de “أَيَّانَ”, azamet ve vehâmeti (تَفْخِيم) gerektiren yerler dışında kullanılmaz. “Ancak vaziyeti muazzam şeylerden sual olunur.” أَيَّانَ<sup>552</sup> gibi örneklerde de وَمَا يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ<sup>553</sup>, أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ<sup>554</sup>, مُرْسَاهَا<sup>555</sup> gibi örneklerde de

<sup>541</sup> el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *et-Telḥîş*, s. 163; el-İsferâyînî, *Şerḥu't-Telḥîş Aṭvel*, I, 242;

<sup>542</sup> Bakara, 259.

<sup>543</sup> Münâfikûn, 4; Tevbe, 30; Mâide, 75.

<sup>544</sup> el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *et-Telḥîş*, s. 164; el-İsferâyînî, *Şerḥu't-Telḥîş Aṭvel*, I, 242;

<sup>545</sup> Âl-i İmrân, 37.

<sup>546</sup> ‘Arûsu'l-efrâḥ’ ta: “أين ve أين من arasındaki fark: أين bir şeyin mahalli olan mekandan sualdir. أين ise şeyin kendisinden ortaya çıktığı mekandan sualdir şeklinde açıklanmıştır.

<sup>547</sup> el-İsferâyînî, *Şerḥu't-Telḥîş Aṭvel*, I, 242.

<sup>548</sup> İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, s. 296; el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 333; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 313; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh*, I, 67; el-Beyyûmî, *a.g.e.*, I, 99-100. Edatla ilgili geniş bilgi için de aynı yerlere bakılabilir.

<sup>549</sup> el-Muberrid, *el-Muḳtaḍab*, II, 53, III, 289; İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, s. 296; el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 333; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 313; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh*, I, 67, *et-Telḥîş*, s. 163; el-İsferâyînî, *Şerḥu't-Telḥîş Aṭvel*, I, 242.

<sup>550</sup> el-İsferâyînî, *Şerḥu't-Telḥîş Aṭvel*, I, 242; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *et-Telḥîş*, s. 163.

<sup>551</sup> el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh*, I, 67, *et-Telḥîş*, s. 163.

<sup>552</sup> A'râf, 187; Nâziât, 42.

<sup>553</sup> Zâriyât, 12.

<sup>554</sup> Nahl, 21; Neml, 65.

<sup>555</sup> Kıyâmet, 6.

görüldüğü gibi kıyamet ve yeniden diriltirme gibi hep azamet ve vehâmet içeren konular için kullanılmıştır<sup>556</sup>.

ez-Zemaşşerî: “أَيان، أي ve iki fiilden türemiştir. Çünkü anlamı، أي وقت و أي فعل من أويت إليه، demektir<sup>557</sup>. لأن البعض أو إلى الكل و متساند إليه

es-Sekkâkî: “أَيان، hem hemzenin fethi, hem de kesri ile gelebilir. Hemzenin kesre ile gelmesi أَيان’nin aslının أوان olması engeldir<sup>558</sup> der. (Bazıları bu durumu şöyle açıklamışlardır: أوان’deki hemze hafzedilmiştir. أَي’deki ikinci ي ise vâv’ın ي’ye kalbedilmesiyle ortaya çıkmış ve sakin ي idgâm edilmiştir. Dolayısıyla iki kelime bir kelime haline gelmiştir. )

Müteahhirîn dilcilerden bazısı: “أَيان anlamca متى’ya benzediği için şart edatı olarak da kullanılır” demişlerse de bu yaygın bir kanaat değildir. Zira Cumhur, bu konuda suskun kalmıştır.<sup>559</sup>

#### أَيان ile متى’nin Belli Başlı Farkları<sup>560</sup>

أَيان	متى
Daha az kullanılır.	Daha çok kullanılır.
Azamet ve vehâmet arzeden durumlarda kullanılır.	Her durum ve zaman için kullanılır.
Çoğu eserler, bu konuda sessiz kalmış; müteahhirin dilcilerden bazısı متى konumunda olduğu ve متى da hem şart hem de istifhâm olduğu için, bunun da şart edatı olarak kullanılabileceğini söylemişlerdir.	Şart olarak da kullanılır.

<sup>556</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 313.

<sup>557</sup> ez-Zemaşşerî, el-Keşşâf, II, 107, 143; ez-Zerkeşî, a.g.e., IV, 221; Yavuz, Galip, en-Nahvu fi Keşşâfi’z-Zemaşşerî, dirâse nağdiyye mufaşşala (Basılmamış doktora tezi), University of Oriental College Department of Arabic, Punjab University, Lahore, 1992, s. 255.

<sup>558</sup> el-Haţîb el-Şazvînî, et-Telhîş, s. 153.

<sup>559</sup> ez-Zerkeşî, a.g.e., IV, 221; el-Beyyûmî, a.g.e., I, 116-117. Edatla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Cinnî, el-Luma ‘fi’l-‘Arabiyye, s. 296; es-Sekkâkî, a.g.e., s. 313; el-Haţîb el-Şazvînî, el-Îdâh, I, 67.

<sup>560</sup> es-Suyûtî, el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir, I, 280.

### 2.3.2.2. Harf Olan Edatlar

#### 2.3.2.2.1. Hemze (إ)

*Hemze*, istifhâm edatı olarak asıldır ve bu sebeple kaynaklarda en başta yer verilmiştir. Diğer edatlar *hemze*'ye göre tâlîdir. Bilindiği üzere, kendisiyle tasdik ve tasavvur amaçlı soru sorulabilir. Mesela, أَطَلَعَتِ الشَّمْسُ؟ , أَجَاءَ الْأُسْتَاذُ؟ , أَفَهَمْتَ الدَّرْسَ؟ örneklerinde hüküm yani, güneşin doğup doğmadığı, öğretmenin gelip gelmediği ve dersin anlaşılıp anlaşılmadığı sorulmaktadır<sup>561</sup>.

*Hemze* ile bazen tasavvur amaçlı da soru sorulabilir. Mesela أَلْبَلَاغَةُ صَعْبَةٌ أَمْ الرِّيَاضِيَّاتُ؟ diye soracak olursak, cevabı evet veya hayır olan bir hüküm amaçlanmış olmaz Çünkü bir zorluğun mevcut olduğu bilinmektedir, fakat sorudan maksat bu zor olanın belirlenmesidir. Muhâtab da أَلْبَلَاغَةُ veya الرياضيات şeklinde cevap verecektir. Dolayısıyla *hemze* burada tasdik değil, tasavvur amaçlı kullanılmış olur.

#### Hemze'nin Özellikleri

1. Yukarıda da geçtiği gibi *hemze* tasavvur veya tasdik amaçlı kullanılabilir<sup>562</sup>.

2. Hakkında soru sorulan şey (mesulün anh) ne ise daima *hemzed*en sonra gelmesi gerekir. Mesela yolcu olan kişinin Said mi yoksa Halid mi olduğu sorulmak istenirse أَسْعِيدُ أَمْ مَسَافِرُ سَعِيدٍ أم مسافر سعيد denir. Ama Said'in yolcu mu yoksa mukim mi olduğu sorulacak olursa أَسْعِيدُ أَمْ مَقِيمٌ؟ denilmesi gerekir. Eğer kitap hakkında soru sorulmak isteniyor ve kütüphanede mi yoksa sıranın üzerinde mi olduğu bilinmiyorsa؟ أَعَلَى الْمَكْتَبِ الْكِتَابُ أَمْ فِي الْمَكْتَبَةِ؟ denilmelidir. Eğer çaydanlığın içinde ne olduğu bilinmiyorsa؟ أَسْأَى فِي الْإِبْرِيْقِ أَمْ قَهْوَةٌ؟ ; ancak bilinmeyen kahvenin ibrikte mi yoksa bardakta mı olduğu ise أَعَلَى الْكَأْسِ الْقَهْوَةُ أَمْ فِي الْإِبْرِيْقِ؟ denilmesi gerekir.

O halde, tasavvur amaçlandığında, *hemzeyi* mutlaka hakkında soru sorulan kelime (mesulün anh)nin takip etmesi icab eder<sup>563</sup>.

3. *Hemze*, tasavvur amaçlı olursa hakkında soru sorulan kelimedden sonra muâdilinin (denk) zikredilmesi gerekir. Örneğin, mesulün anh Zeyd ise muâdili Amr veya Halid olabilir. Eğer sefer, mesulün anh ise muâdili ikâmettir. Muâdil, atf harfi olan أَمْ den sonra gelmelidir. أَمْ زَيْدٌ أَمْ زَيْدٌ مَسَافِرٌ أَمْ عَمْرٌ؟ demek suretiyle أَمْ زَيْدٌ'in muâdili olan

<sup>561</sup> el-Muberrid, *el-Muḥtaḍab*, II, 74; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 308; İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, IV, 111; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İḍâḥ*, I, 56; el-İsferâyînî, *Şerḥu't-Telḥîş Aḡvel*, I, 234-235; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muḡni'l-lebîb*, s. 16-19; es-Suyûtî, *el-Eşbâḥ ve'n-nezâ'ir*, II, 148-149.

<sup>562</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 308; İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, IV, 111; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muḡni'l-lebîb*, s. 21, 457; es-Suyûtî, *el-Eşbâḥ ve'n-nezâ'ir*, I, 148-149.

<sup>563</sup> el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-i'câz*, s. 113; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İḍâḥ*, I, 55, *et-Telḥîş*, s. 155.

عمرو isminin de söylenmesi gerekir. Muâdil olarak أم مقيم denemez. Çünkü أم'den sonra gelen kelime Zeyd'in muâdili olmalıdır ki o da Amr'dir. Şâyet siyaktan anlaşılabilirse, muâdil terkedilebilir. Kendisine, أ في الدار أبوك أم في؟ diye soru sorulan kimse, أ في الدار أبوك أم في؟ şeklinde anlıyorsa, muhâtabın bu anlayışına dayanarak muâdil hazfedilebilir. Öyleyse, أ أم مقيم؟ şeklinde مسافر سعيد أم مقيم؟ dir. Ayrıca mesulün anhten sonra muâdili dışında bir şey de söylenmemelidir. أم مقيم؟ örneğinde de olduğu gibi. Cümlenin doğrusu: أم مقيم مسافر أم خالد؟ şeklindedir.

Örnek bir âyetin 2. ve 3. maddeler açısından tahlili:

“De ki, iki erkeği mi yoksa iki dişi mi haram kıldı?”<sup>564</sup>... قُلِ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمْ الْأُنثَيْنِ

Âyet-i kerimede hemzeden sonra, mesulü anh (الذَّكَرَيْنِ) geldiği görülmektedir. Mesulün anhten sonra da أم ve muâdil zikredilmiştir. الذَّكَرَيْنِ kelimesinin muâdili الْأُنثَيْنِ kelimesidir. Âyetten farklı olarak farz-ı muhal, أحرَمَ الذَّكَرَيْنِ denmiş olsaydı, أم الْأُنثَيْنِ demek doğru olmazdı. Çünkü bu durumda mesulün anh, التحريم olurdu. Eğer böyle bir cümlede muâdil zikredilmek istenirse, أم أحرهما أم أحلهما؟ (O ikisini haram mı kıldı, yoksa helal mi kıldı?) şeklinde sorulabilir<sup>565</sup>.

4. Hemze tasavvur amaçlı kullanılırsa, cevabı, mesulün anh'ın -fiil, fail vs. nevinden-belirlenmesi suretiyle olur. Bu tarz soruların cevabı نعم veya لا olamaz. Hemze tasdik amaçlı kullanılırsa cevabın نعم veya لا ile verilmesi doğru olur. Örnek: أبيت أم أخوك؟ sorusunun cevabında iki muâdilden birini tayin ederek mesela أبي denir. Görüldüğü gibi burada نعم veya لا ile cevap vermek doğru olamaz. Çünkü hemze burada tasavvur içindir.

Fakat أ يجوز الصلح بيننا و بينهم؟ sorusuna نعم veya لا ile cevap vermek doğru olacağından hemze ile tasdik kastedilmiş olur.

5. Üçüncü maddenin mefhum-u muhalifi olarak: Hemze tasdik içirse, kendisinden sonra muâdil getirilmesi caiz değildir. Mesela, *Delâ ilu'l-i'câz* kitabının 'Abdulğâhir'e ait olup olmadığını sormak istersek أ كتاب دلائل الإعجاز لعبد الفاهر؟ deriz. Bu durumda 'Abdulğâhir'i tanıyoruz, ama *Delâ ilu'l-i'câz*'ın müellifi olduğunu bilmiyoruz. Bu noktada şöyle muhtemel bir soruya cevap vermek gerekiyor: *Niçin tasavvur tarzında muâdil söylenebiliyor da tasdik tarzında bu yanlış oluyor?*

<sup>564</sup> En'âm, 143-144.

<sup>565</sup> el-Curcânî, *Delâ ilu'l-i'câz*, s. 115; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 315; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-Îdâh*, I, 75.

أ خالذ ؤاء من السفر؟ cümlesinde olduğu gibi *hemze* ile tasdik amaçlandığında iki şey (Halid ve sefer) arasındaki ilişkinin hükmü, yani tamamiyle bilgisiz olduğumuz bir şey hakkında soru sorulmuş olur. Muâdil söylenmek suretiyle, أ خالذ ؤاء من السفر أم زيد؟ denecek olursa, söyleyen hüküm hakkında bilgisiz değil demektir. Bütün istediği, bu hükmün (yolculuktan dönmüş olmak) bu kişilerden hangisine ait olduğunu tayin etmektir. Zaten tasdik amaçlı bir soru cümlesinde muâdil söylenmiş olsaydı, bir çelişki doğardı. Çünkü varsayılan şey hükmün bilinmediğidir. Tasdik tam olarak bunu ifade eder. أم ve müteâkiben muâdil getirildiğinde ise *hükmün biliniyor olduğu* anlaşılır.

Bir cümlede *hemzenin* hem tasavvur, hem de tasdik ihtimali taşıması:

أ محمد ؤاء من السفر؟ cümlesinde “Muhammed” ve “seferden dönmek” arasındaki ilişkinin hükmü hakkında soru sormak suretiyle *hemze* tasdik amaçlı kullanılmış olur. Sorunun cevabı da نعم veya لا ile verilir. Muâdil getirilmesi caiz olmaz. Fakat bu örnek أم خالذ؟ şeklinde tasavvur amaçlı da kullanılabilir. Öyleyse, bir cümle bazen muâdil söylenmeden tasdik, bazen de muâdilin söylenmesi caiz olarak tasavvurun her ikisi için nasıl kullanılabilir?

Tasavvur ve tasdik olguları, soruyu sorana, soruyu soranın amaç ve anlayışına bağlıdır.

Konuşan bazen tasdik, kimi zaman da tasavvur amaçlıyor olabilir.

Örneğin, muhâtabın evinde bir öğretmen bulunduğu biliniyor, fakat onun, babası mı yoksa kardeşi mi olduğu bilinmiyorsa, أم أبوك المدرس أم أخوك؟ diye soru sorulur.

Yine, ödülü iki kardeşden birinin kazandığı bilinse, ama hangisi olduğu bilinmese أم أخوك؟ denir. Ancak, أم أخوك الذي فاز بجائزة الأدب, ve أم أخوك الذي فاز بالجائزة أم أختك؟ hüküm bilinmiyorsa, *hemze* tasdik amaçlıdır<sup>566</sup>. Kuran-ı Kerim’de *hemzenin* tasdik için kullanıldığı âyetlere çok rastlanır<sup>567</sup>.

6. *Hemze* istifhâm edatlarının en yaygın kullanılanı, en geniş ve zengin olanıdır. Bu yüzden, diğer edatlarda olduğu gibi *atıf harfleri başına gelemez*. Eğer atıf harfiyle birarada bulunacaksa *hemze* atıf harfinden önce gelir<sup>568</sup>. Örnek: أم من ربه ويؤله شاهد منه ومن: أم من يمشي مكيًا على وجهه أهدى أم من يمشي سويًا على صراطٍ مستقيم<sup>569</sup>, أم من يمشي مكيًا على وجهه أهدى أم من يمشي سويًا على صراطٍ مستقيم<sup>570</sup>.

<sup>566</sup> c Abbâs Hasan, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>567</sup> Bkz. A’râf, 28; Nisâ, 88; En’âm, 84.

<sup>568</sup> Sibeveyhi, *a.g.e.*, III, 187; el-Hârizmî, *a.g.e.*, IV, 140-141-142; İbn Ya’îş, *a.g.e.*, II, 150; İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, IV, 111; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni’l-lebib*, s. 22-458; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, I, 148-149.

<sup>569</sup> Hûd, 17.

<sup>570</sup> Mülk, 22.

<sup>571</sup> أَفَلَا تَذَكَّرُونَ Bu örneklerde *hemze*, ف harfinden önce gelmiştir. وَ ve ؤ için de birçok örnek mevcuttur<sup>572</sup>.

ez-Zemaşşerî, Kuran-ı Kerim'de <sup>573</sup> ائِمَّ إِذَا مَا وَقَعَ اَمْنُكُمْ بِهِ şeklinde gelen bazı yerlerin tefsirini yaparken ma'tûf aleyhin hazfedildiğini söylemiş ve <sup>574</sup> اَفْكَلَّمَا جَاءَكُمْ اَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا ve <sup>575</sup> اَكْفَرْتُمْ فَاكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ اَوْ كَفَرْتُمْ فَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ ve اَكْفَرُوا و كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا “ Bu âyetlerin takdiri: *diir.*” demiştir<sup>576</sup>. Böyle bir hazfin dayanağı yoktur ve böyle bir takdire sözün sıhhatli anlaşılabilmesi açısından ihtiyaç da yoktur<sup>577</sup>.

Diğer istifhâm edatları ise atıf harflerinden sonra gelir<sup>578</sup>.

7. Yukarıdakine yakın bir özelliştir. *Hemze*, اَمُّ den sonra da gelemez. اَمُّ اَنْتَ مَسَافِرٌ denemez. Diğer edatlar ise اَمُّ den sonra gelir<sup>579</sup>.

اَمْ هَلْ يَسْتَوِي الْاَعْمَى وَالْبَصِيرُ اَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ayeti<sup>580</sup> ve *Qatîle*'nin şiiri de buna örnektir.

هَلْ يَسْمَعَنَّ النَّضْرُ اِنْ نَادَيْتَهُ... اَمْ كَيْفَ يَسْمَعُ مَيْتٌ لَا يَنْطِقُ

8. *Hemze* kendisine delalet eden bir şey bulunduğunda hazfedilebilir. ‘Umer b. Ebî Rebî‘ a'nın beytinde olduğu gibi:

لَعَمْرُكَ مَا اَذْرَى و اِنْ كُنْتُ دَارِيًا... بِسَبْعِ رَمِيْنِ الْجَمْرِ اَمْ بِثَمَانِ<sup>581</sup>

اَمْ ifadesi *hemzenin* hazfedildiğinin delilidir. Kur'an-ı Kerim'de de bu tür hazflerin olduğu söylenmiştir. Hz. İbrahim'in هذا رِبِيَّ<sup>582</sup> ifadesinde mahzûf bir *hemze* bulunduğu söylenmektedir<sup>583</sup>.

<sup>571</sup> Yûnus, 3.

<sup>572</sup> Bkz. و'dan önce geldiğine örnek: En'âm, 122; Zuhruf, 18; ؤ'den önce geldiğine örnek: Yûnus, 50-51.

<sup>573</sup> Yûnus, 51.

<sup>574</sup> Bakara, 100.

<sup>575</sup> Bakara, 87.

<sup>576</sup> ez-Zemaşşerî, Cârullah Maḥmûd b. ‘Umer, *el-Keşşâf ‘an ḥaḳâ iḳi ḡavâmiḳi’t-Tenzil*, Qâhire, 1953, I, 294-300; İbn Mâlik, *Şerḫu’t-Teshil*, IV, 111-112; Yavuz, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>577</sup> ‘Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>578</sup> Sîbeveyhi, *a.g.e.*, III, 187; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ ir*, I, 148-149 (Örnek olarak: Hûd, 14; Nisâ, 41; Muhammed, 17; Mülk, 28; Tîn, 7)

<sup>579</sup> Sîbeveyhi, *a.g.e.*, III, 176-187; el-Ḥaḫîb el-Ḳazvînî, *et-Telḫîş*, s. 153; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muḡni’l-lebib*, s. 21-458; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ ir*, I, 148-149; el-Baḡdâdî, *Ḥizânetu’l-edeb*, XI, 494.

<sup>580</sup> En’âm, 50.

<sup>581</sup> *Dîvânu ‘Umer b. Ebî Rebî‘a el-Maḫzûmî*, s. 58.

<sup>582</sup> En’âm, 75-78.

<sup>583</sup> Sîbeveyhi, *a.g.e.*, III, 175; el-Muberrid, *el-Muḫtaḍab*, III, 294; el-Ḥârizmî, *a.g.e.*, IV, 140-141-142; İbn Ya’îş, *a.g.e.*, II, 50; İbn Mâlik, *Şerḫu’t-Teshil*, IV, 111; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muḡni’l-lebib*, s. 19-20-457; el-Baḡdâdî, *Ḥizânetu’l-edeb*, IV, 316/XI, 122-123, 128, 129, 131-132, el-Ġalâyîmî, Muştafâ, *Câmi‘u’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, Beyrût, 1982, III, 268.

9. Olumlu ve olumsuz, hem isim hem de fiil cümlelerinden önce gelebilir. Örneğin, أ ألم نَسْرَحَ لَكَ صَدْرَكَ (Siz mi itiraz ettiniz?), أَنْتُمْ عَارَضْتُمْ؟ (Gazeteyi okudun mu?), قرأتَ الجريدة؟ (Biz senin göğsünü açmadık mı?)<sup>584</sup> gibi<sup>585</sup>.

10. Şarttan ve إن den önce gelebilir<sup>586</sup>. Örnek olarak, أَفَإِنْ مَتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ<sup>587</sup>, وَمَنْ بَلَغَ أَيْتَكُمْ<sup>588</sup>, لَتَسْهَدُونَ أَنْ مَعَ اللَّهِ آلِهَةٌ أُخْرَى<sup>588</sup>.

11. Eğer *hemze*, vasıl *hemzeli* kelimelerden önce gelirse vasıl *hemzesi* düşer. Mesela, فَلَنْ أَطَّلَعَ<sup>590</sup> ve أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَيْنِ<sup>589</sup> ve أَتَّخَذْتُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ<sup>591</sup> âyetlerinde olduğu gibi<sup>592</sup>.

#### 2.3.2.2.2. Hel (هل)

Sadece tasdik amaçlı kullanılır. Örnek: هل يستعد العرب لإنقاذ فلسطين؟ Tasavvur amaçlı soru sorulamaz. Bu sebeple, kendisinden sonra أم ve muâdil gelmesi imkansızdır. Çünkü bu çelişki doğurur. Zira هل ile soru sormak, iki olgu arasındaki ilişkinin hükmünü bilmemeyi gerektirir. أم ve muâdil zikretmek ise bu hükmün bilindiğine işaretler. Böylece aynı cümlede *hükmü bilme* ve *bilmemenin* birarada bulunması sözkonusu olur ki bu bir çelişkidir<sup>593</sup>.

Katile bnt. En-Nadr'ın şu şiirinde olduğu gibi içerisinde هل'den sonra أم bulunduğu halde belâğat açısından uygun görülmüş bazı ifadeler bulunmaktadır. Bunlardaki أم'ler de munkatı' a<sup>594</sup> olarak yorumlanmıştır:

<sup>584</sup> İnşirâh, 1.

<sup>585</sup> İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 21-458; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, I, 148-149.

<sup>586</sup> İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 458.

<sup>587</sup> Enbiyâ, 34.

<sup>588</sup> En'âm, 19.

<sup>589</sup> Bakara, 80.

<sup>590</sup> Saffât, 153.

<sup>591</sup> Meryem, 78.

<sup>592</sup> 'Abdurra'ûf Sa'îd 'Abdulğani el-Lebedî, *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Çur'âni'l-Kerîm*, Urdun, 1992, s. 195-196. Diğer örnekler için bkz. Sebe, 8; Sa'd, 75.

<sup>593</sup> Sibeveyhi, *a.g.e.*, III, 169-170; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 308; el-Ĥaĥîb el-Çazvîni, *el-İdâh*, I, 57, *et-Telĥîş*, s. 154; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 19, 456; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, I, 148-149.

<sup>594</sup> أم bazen muttasıla olur. Bu atf harfidir. öncesiyle sonrası arasındaki ittisali (bağlantı kurması, birleştirmesi) sebebiyle bu ismi almıştır. *Hemzenin* tasavvur amaçlı kullanımındaki أم bu çeşittir. Örnek: أ رَاكِبًا جَنَّتْ أَمْ مَاشِيًا؟ . Bazen de munkatıa olur. Öncesiyle sonrası arasındaki inkıtâ' (kesinti, bağlantısızlık) sebebiyle bu ismi almıştır. Bu أم, idrâb için olan بل + *hemze* anlamına gelir. İdrâb: Bir şeyden, daha kuvvetli (أَشَدُّ) olan başka bir şeye geçiş demektir. Konumuzla ilgisini kuracak olursak, bir soru cümlesi söyledikten sonra soracağımız şeyin bu olmadığını asıl başka bir şey sormak istediğimizi farkederek cümlemizi değiştirmemizdir.

المنقطعة أم المتصلة ile أم المتصلة arasındaki farklar:

المنقطعة أم المتصلة'nın المنقطعة أم'dan 7 bakımdan farklı olduğu belirtilmektedir:

1. أم ile takdir olunabilir.
2. Sadece istifhâmdan sonra bulunur.
3. Cevabı نعم veya لا değil, belirli bir isimdir.
4. Bununla Kelam müfred (bir bütün) olarak takdir olunur.
5. İdrâb sözkonusudur.
6. Sonrası, öncesine matuftur.

هل يَسْمَعَنَّ اللَّضْرُ إِنْ تَادَيْتُهُ... أَمْ كَيْفَ يَسْمَعُ مَيْتٌ لَا يَنْطِقُ

Bir başka örnek, şâir Mâlik b. er-Rib‘ in şiirindeki şu beyttir:

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ تَغَيَّرَتِ الرَّحَى... رَحَى الْحَرْبِ أَمْ أَضْحَتْ بِقَلْجِ كَمَا هِيَ

Kur’an’da da da أم munkatı‘a ile ilgili örnekler mevcuttur. Mesela, أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى 595 قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا âyetinden maksat *hakkıyla düşünmeme* ile *kalplerin üzerindeki kilitler* arasında bir denklik olduğu değil; bir kötü durumdan daha kötü bir duruma geçiştir. Kuran, *onların düşüncesizliğini* açıkladıktan sonra daha kötü bir hal olan *kalpleri üzerinde kendileriyle hayr arasında engel teşkil eden kilitlerin bulunması* haline geçiş yapmıştır ki bu hal şüphesiz *hakkıyla düşünmemekten* daha kötüdür. Zira *hakkıyla düşünmeme*, belki geçici, devamlı olmayan küçük bir gafletten de doğmuş olabilir. Âyet-i kerimenin manası: بل أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ، بل (Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Düşünmemek bunun yanında az kalır. Hayır hatta ondan daha kötü bir durum var! Kalplerinin üzerinde kilitler var!) şeklinde anlaşılmalıdır.

Demek ki هل’den sonra أم gelirse, bu أم munkatı‘adır. Yani أم in öncesiyle sonrası arasında bir bağlantı, denklik sözkonusu değildir.

## هل’in Özellikleri

1. Sadece *tasdik* amaçlı kullanılır<sup>596</sup>.

7. Muâdil gerektirir. Bu, istifhâm harfinin isim ve أم ile gelmesi demektir. Fiil de ikisinin arasındadır. Mesela أزيداً زيداً ضربته أم عمرو ve عمرو hakkında soru sorulan şahıslardır. kişi de istifhâm harfinden sonra gelmiştir. Sorulan varlık ikisinden biridir. "âyet fiil hakkında sorulmuş olsaydı أم قتلته؟ demek gerekirdi. أم sadece istifhâmdan sonra deil haberden sonra da gelebilir. Arapların إنها لإبل أم شاء ifadesi bu konuda meşhurdur. أم den önceki kısım söylenmiş, sonra aslında başka bir şeyin söyleneceği hatırlanıp yanlış yapıldığı anlaşılınca ikinci kısım söylenmiştir. Kur’an’dan şu âyetler örnek verilebilir:

(Secde, تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين (2) أم يقولون افتراء بل هو الحق من ربك لتنتذر قوما ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يهتدون (1-2)

(Zuhurf, 51-52) Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, III, 169-170-171-172, 174; Muberrid, *el-Muḫtaḫab*, III, 286-287-288-289, 293; Raḏiyyuddin Muḫammed b. el-Ḥasen el-İstirabâzî, *Şerḫu’r-Raḏî*, Câmi‘atu Kâryûnus, 1996, IV, 404; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muḡni’l-lebîb*, s. 61; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, I, 267; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 158; el-Baḡdâdî, *Ḥizânetu’l-edeb*, XI, 122, 132, 139, 140.

<sup>595</sup> Muhammed, 24.

<sup>596</sup> el-Ḥârizmî, *a.g.e.*, IV, 140-141-142; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 308; İbn Mâlik, *Şerḫu’t-Teshîl* s. 109-110; el-Ḥaḫîb el-Kazvînî, *el-İdâh*, I, 57, *et-Telḫîş*, s. 154; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muḡni’l-lebîb*, s. 456; es-Suyûtî, *el-İtḫân*, II, 87, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, I, 148-149; el-İsferâyînî, *Şerḫu’t-Telḫîş Aḫvel*, I, 235.

Bu durumda هل'den sonra أم muttasıla da, muâdil de gelmez<sup>597</sup>. Çünkü böyle bir ifade tenakuza yolaçar. Şâyet أم kullanılmışsa bu munkatı'adır<sup>598</sup>. Ancak muttasıladan önce şâz olarak gelebileceğini söyleyenler de olmuştur<sup>599</sup>.

2. Muzarinin başına geldiğinde س ve سوف gibi fiilin zamanını *istikbâl* ile sınırlandırması<sup>600</sup>.

Başka bir ifade ile هل, fiil-i muzarinin başına sadece istikbâli ifade ettiği zaman gelir<sup>601</sup>. هل, muzari fiilden önce geldiği zaman bu fiilin gelecek zamana ait olması gerekir. Buna Kur'anda da örnekler mevcuttur: هل أدلکم علی تجارة تُنجیکم من عذابِ أليمٍ , 602 والذین لا یعلمون 603 فل هل ننبئکم بالأخسرين أعمالا , 603 gibi.

Görüldüğü üzere bu örneklerde fiillerin tamamı gelecek zaman anlamı taşımaktadır.

Fiil istikbal değil de şimdiki zaman içinse veya anlamı mazi ise, başına هل gelmesi doğru olmaz. Mesela, anne-babasına zulmettiğini, arkadaşlarına eziyet ettiğini ve imtihanlarda kopya çektiğini bildiğimiz birisine: هل تعق والدیک؟ , هل تؤدی زملائک؟ , هل تغش فی إمتحانک؟ , هل تنکر علی ذلک؟ şeklinde demek doğru değildir. Zira bu fiillerin anlamı istikbale değil, maziye aittir.

Nitekim, vatana olan sevgini, düşmana olan kinini inkâr eden birisine de: هل تنکر علی ذلک؟ demek caiz olmaz. Zira bu cümlede zaman, istikbale ait değildir. Ancak mazi ve şimdiki zamanı ifade etmektedir. Bu sebeple bu gibi yerlerde, هل değil, *hemzenin* kullanılması gerekir<sup>604</sup>.

هل , هل أخوک مسافر؟ ve هل سافر أخوک؟ , هل örneklerinde olduğu gibi, mazi fiilin veya isim cümlesinin başına gelecek olursa, muzarideki gibi bir değişiklik yapmaz. Yani anlamlarını istikbale çevirmez.

<sup>597</sup> Sîbeveyhi, *a.g.e.*, III, 175; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 308; İbn Ya'îş, *a.g.e.*, II, 150; el-Ĥaṭîb el-Ķazvînî, *el-İḍâh*, I, 55; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 17-18.

<sup>598</sup> el-Muberrid, *el-Muḳṭaḍab*, III, 286-287-288; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 308; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, I, 267.

<sup>599</sup> er-Raḍî, *Şerhu'r-Raḍî*, IV, 404.

<sup>600</sup> el-Harizmi, *a.g.e.*, IV, 140-141-142; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 309; el-Ĥaṭîb el-Ķazvînî, *el-İḍâh*, I, 59, *et-Telḥîş*, s. 157; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 457; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, I, 279; el-İsferâyînî, *Şerhu't-Telḥîş Aṭvel*, I, 237

<sup>601</sup> İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, 457; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, I, 279, *el-İtḳân*, I, 90,

<sup>602</sup> Zümer, 9.

<sup>603</sup> Kehf, 103.

<sup>604</sup> 'Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 151.



أ فنون البلاغة أحببت؟/ أ demektir. Şâyet cümlelerin terkiibini olduğu gibi bırakmak istersek, هل yerine *hemze* kullanmamız gerekir

5. Yukarıdaki madde ile de bağlantılı bir özellik olarak; هل ile daha önceden herhangi bir zan, kanaat ve önyargı sahibi olmadığımız olgular hakkında soru sorulur. *Hemze* ise tam tersidir. أعنك زيد؟ dediğimizde, içimizden Zeyd'in o kişinin yanında olduğu düşüncesi geçmekte ve هل'in aksine, bu kanaati doğrulamak istemekteyiz<sup>610</sup>.

6. Ekseriyetin görüşüne göre هل, kendisinden sonra fiil bulunan bir ismin başına, yani haberî fiil olan bir isim cümlesinin başına gelmez<sup>611</sup>. هل زيد قام؟ gibi ifade tarzları ancak şiirde mümkün olabilir<sup>612</sup>.

7. *Hemze* dışındaki diğer istifhâm edatları gibi atıf harflerinden sonra gelir. Önce gelemez<sup>613</sup>.

8. هل, bazen nefy anlamına gelir. Mesela: هل جزاء الإحسان إلا الإحسان “İyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey midir?” âyeti<sup>614</sup>, ما جزاء الإحسان إلا الإحسان (İyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey değildir) anlamındadır<sup>615</sup>.

9. Bazen de هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً (Dikkat edin! Dinleyin!) anlamındadır. Anlamı هل...ألا قل demektir<sup>617</sup>.

10. Kimi zaman emir anlamına gelir. Mesela: أنتم منتهون (Vazgeçin!) anlamında هل أنتم منتهون “Vazgeçici değil misiniz?”<sup>618</sup> denmiştir<sup>619</sup>.

11. Bazen de ادعوك (seni çağırıyorum, davet ediyorum!) anlamına gelir. Mesela: قل هل فقل ادعوك إلى أن تزكى “Mânen temizlenmeye bir arzun, meylin var mı?”<sup>620</sup> yani هل فقل ادعوك إلى أن تزكى (Haydi! Seni mânen temizlenmeye çağırıyorum) demektir<sup>621</sup>.

12. İrabtan mahalli olmayıp tesirsizdir<sup>622</sup>.

<sup>610</sup> Sîbeveyhi, *a.g.e.*, III, 176; el-Beyyûmî, *a.g.e.*, I, 140-141

<sup>611</sup> el-Muberrid, *el-Muqtaḍab*, II, 75; el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İḍâḥ*, I, 58; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 456, 458; es-Suyûtî, *el-Eşbâḥ ve'n-nezâ'ir*, I, 148-149; el-Beyyûmî, *a.g.e.*, I, 140-141; Çelen, *a.g.e.*, s. 97;

<sup>612</sup> Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, 51-52; el-Muberrid, *el-Muqtaḍab*, II, 75

<sup>613</sup> İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 22, 458; es-Suyûtî, *el-Eşbâḥ ve'n-nezâ'ir*, I, 279

<sup>614</sup> Rahmân, 60.

<sup>615</sup> es-Suyûtî, *el-Eşbâḥ ve'n-nezâ'ir*, I, 148-149, *el-İtkân*, II, 88; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 370-371; el-Beyyûmî, *a.g.e.*, I, 140-141

<sup>616</sup> Kehf, 103.

<sup>617</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 370-371; el-Beyyûmî, *a.g.e.*, I, 140-141

<sup>618</sup> Mâide, 91.

<sup>619</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 370-371; el-Beyyûmî, *a.g.e.*, I, 140-141

<sup>620</sup> Nâziât, 16.

<sup>621</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 370-371; el-Beyyûmî, *a.g.e.*, I, 140-141

<sup>622</sup> Çelen, *a.g.e.*, s. 98

13. Çoğu zaman هل'den sonra fiil gelir. Bu yüzden bazı nahivciler, هل'in aslının قد olduğu görüşünü ileri sürmüşler ve هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا “İnsan üzerinden, henüz anılan bir şey olmadığı bir süre geçmedi mi zamandan?”<sup>623</sup> âyetini şahit göstererek, âyetin anlamının هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ (İnsan üzerinden, henüz anılan bir şey olmadığı bir süre muhakkak geçti zamandan?) olduğunu söylemişlerdir<sup>624</sup>. وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ “Geldi mi sana Gâşiye'nin “Ulaştı mı sana Mûsa'nın haberi?”<sup>625</sup>, هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ ؟ “Ulaştı mı sana Mûsa'nın haberi?”<sup>626</sup> âyetlerini de örnekler arasında sayabiliriz<sup>627</sup>. Bazı dilciler هل'in قد anlamına gelemeyeceğini iddia ederken, İbn-i Hişâm yukarıdaki âyetten ve beytten bahsederek هل'in burada istifhâm için olduğunu, قد anlamında olmadığını söylemiştir<sup>628</sup>.

14. هل, mazi fiilden önce hemzeye bitişik gelirse, قد anlamına gelir<sup>629</sup>:

سَائِلٌ فَوَارِسَ يَرْبُوعٍ بِشِدَّتِنَا... أَهْلٌ رَأُونَا بِسَفْحِ الْقَاعِ ذِي الْأَكْمِ

“Yerbûğ'un süvarilerine hamlemizden sor. Tepeli yerin eteğini gördük mü?”

Buradaki هل رَأُونَا ifadesi, قد رَأُونَا anlamındadır. Çünkü hemze istifhâm harfidir ve ikinci bir istifhâm harfinin başına gelemez denmiştir<sup>631</sup>.

15. Bazan da هل'in “ه”si hemzeye ibdâl olunur. هل قام زيد؟ yerine هل قام زيد؟<sup>632</sup>.

16. Nahivciler tarafından en çok tercih edilen edilen görüş: هل أطفال الحجارة يلقون اليهود درسا “هل أطفال الحجارة يلقون اليهود درسا” هل örneğinde olduğu gibi, هل'den sonra eğer isim+fiil gelmişse bu isim fail olarak irab edilir görüşüdür. Bu görüşe göre, iki isim de (أنتم-أطفال) mübteda değil,

<sup>623</sup> İnsân, 1.

<sup>624</sup> (Sîbeveyhi, هل'in aslında قد anlamında, istifhâm anlamının ise من متى ما edatlarında olduğu gibi başlarında bir istifhâm elifi takdiriyle olduğunu söylemektedir. Zira ona göre, söz konusu edatların aslı ما متى من dir. İstifhamda kullanımları çok olunca, bilinmesi sebebiyle elif hafzedilmiştir.) Sîbeveyhi, a.g.e., III, 189; el-Muberrid, el-Muḫtaḫab, III, 289; İbn Cinnî, el-Luma' fi'l-'Arabiyye, s. 299; el-Curcânî, Delâ ilu'l-i'câz, s. 111; Esrâru'l-belâğa, s. 332; er-Rađî, Şerhu'r-Rađî, IV, 404; İbn Ya'îş, a.g.e., II, 150; İbn Mâlik, Şerhu't-Teshîl, IV, 109-110; el-Haṭîb el-Ḳazvînî, el-İdâh, I, 59, et-Telḫîş, s. 156; İbn Hişâm el-Enşârî, Muğni'l-lebîb, s. 460; es-Suyûtî, el-İtḳân, 87; el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir, I, 148-149; ez-Zerkeşî, a.g.e., IV, 370-371; el-İsferâyînî, Şerhu't-Telḫîş Aḫvel, I, 236; el-Beyyûmî, a.g.e., I, 140-141

<sup>625</sup> Tâhâ, 9, Nâziât, 15.

<sup>626</sup> Gâşiye, 1.

<sup>627</sup> el-Muberrid, el-Muḫtaḫab, III, 289; el-Curcânî, Esrâru'l-belâğa, s. 332; 109-110-111-112; el-İsferâyînî, Şerhu't-Telḫîş Aḫvel, I, 237; ez-Zerkeşî, a.g.e., IV, 370-371

<sup>628</sup> İbn Hişâm el-Enşârî, Muğni'l-lebîb, s. 461 (Bu konudaki uzun tartışmalar için bkz. aynı yer)

<sup>629</sup> İbn Cinnî, el-Luma' fi'l-'Arabiyye, 299; İbnü's-Şecerî, el-Emâlî, IV, 112; 11/261; ez-Zemaḫşerî, el-Mufasssal, s. 319; el-Curcânî, Esrâru'l-belâğa, s. 332

<sup>630</sup> Bu beyt, Zeyd el-Ḥayru't-Ṭâ'î'ye nisbet edilir. Bkz. Dîvânu Zeydi'l-Ḥayr, s. 100.

<sup>631</sup> İbn Cinnî, el-Luma' fi'l-'Arabiyye, s. 299; el-Curcânî, Delâ ilu'l-i'câz, s. 111-113, Esrâru'l-belâğa, s. 332; İbn Hişâm el-Enşârî, Muğni'l-lebîb, s. 460; Zihni, el-Ḳavlu'l-ceyyid, s. 227.

<sup>632</sup> İbn Mâlik, Şerhu't-Teshîl, IV, 109-110-111-112

faildir. Bu ağırlıklı olarak “هل”i bir fiilin takip ettiğine delildir ki bu tür ifadeler, Kur’an-ı Kerim’de çok geçmektedir<sup>633</sup>.

17. “هل”in mazi fiilin başına gelmesi:

Yukarıda da değindiğimiz gibi “هل”, muzari fiilin zamanını istikballe sınırlandırdığı halde, mazide buna benzer bir etki yapmaz. Örnek: <sup>634</sup>وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ

18. “هل” in isim cümlesinden önce gelmesi:

<sup>635</sup>فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ هل, bazen <sup>636</sup>فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ, <sup>637</sup>فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ örneklerinde olduğu gibi belâgî bir amaç ve beyani bir nükte sebebiyle isim cümlesinin başında bulunur.

هل, çoğunlukla fiillerden önce geldiği ve ağırlıklı olarak bu şekilde kullanıldığı halde, isim cümlesinden önce kullanılmasının, sebebi nedir? Mesela, <sup>638</sup>فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ âyetinde niçin أَنْتُمْ هل isim cümlesinden önce kullanılması, sebebi nedir? Elbette, beyani bir maksat gözetilmektedir. İsim cümlesi zamanla kayıtlı olmaksızın sebat ve devamlılık ifade eder, fiil cümlesi ise böyle değildir. Ve yine هل ‘in muzari fiilin başına geldiğinde, zamanını istikballe sınırlandırır, yani sadece istikbali ifade eder duruma getirir.

Bu iki veriyi dikkate alınca, fiil cümlesi yerine isim cümlesi kullanılmasının sebebi daha iyi kavranabilir. İkinci âyette de, <sup>639</sup>فَهَلْ أَنْتُمْ تَشْكُرُونَ veya <sup>640</sup>فَهَلْ أَنْتُمْ تَشْكُرُونَ? Çünkü bu cümleler, *şükredilmesi isteğini*, sadece gelecek zaman için ifade etmektedir. Zira, هل muzarinin zamanını istikballe sınırlandırır.

İsim cümlesinin başına gelmesi halinde ise cümle yapısı, *şükredilmesi isteğini*, devamlı-sabit bir şekilde, zamanla kayıtlı olmaksızın, yani tüm zamanlar için ifade etmektedir<sup>638</sup>.

Zamanla kayıtlı olmayan bir şükür isteğinin, sadece gelecek zaman için bir şükür isteğinden daha belîg, güzel ve güçlü olduğunda şüphe yoktur<sup>639</sup>.

Akla bir başka soru daha gelebilir: Bu soru cümleleri niçin <sup>641</sup>أَفَأَنْتُمْ شَاكِرُونَ? / <sup>642</sup>أَفَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ? şeklinde *hemze* ile değil de هل ile yapılmıştır?

<sup>633</sup> قل هل يستوي (Kehf, 103); قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا (Saff, 10); يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم (Ra'd, 16) الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور

<sup>634</sup> Sa'd, 21.

<sup>635</sup> Hûd, 14.

<sup>636</sup> Enbiyâ, 80.

<sup>637</sup> Mâide, 91.

<sup>638</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 309; el-İsferâyînî, *Şerhu't-Telhiş Aşel*, I, 238; el-Bagdâdî, *Hzînetu'l-edeb*, XI, 289; 'Abbâs Hasan, a.g.e., s.152.

<sup>639</sup> el-Haîf el-Kazvînî, *el-İdâh*, I, 60-61, *et-Telhiş*, s. 158; el-Bagdâdî, *Hzînetu'l-edeb*, XI, 289; 'Abbâs Hasan, a.g.e., s. 152.

Bu sorunun cevabını yukarıda geçen bilgi içerisinde bulmak mümkündür. Şöyle ki, هل neredeyse tamamen fiillere mahsustur ve yalnızca beyânî bir amaçla isim cümlesinin başına gelir. Hemzenin ise isim cümlesi ve fiil cümlesinin başına gelmesi farketmez.

Hemzenin isim cümlesinin başına gelmesi, beyan yönünden herhangi bir incelik taşımamaktadır. Bu yüzden, insan ruhunda, farklı bir etki bırakmaz.

هل ise, ağırlıklı kullanımının dışında bir yerde kullanıldığı için, sorgulanan konunun önemini vurgulaması açısından daha anlamlıdır<sup>640</sup>.

Bir kaç örnek cümlelerin tahlili:

1. فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ “(Artık) siz vazgeçiyor musunuz?”<sup>641</sup>

2. فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ “(Buna rağmen) siz şükrediyor musunuz?”<sup>642</sup>

3. فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ “(Öyleyse artık) siz müslüman mısınız?”<sup>643</sup>

4. أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ “(Böyleyken) sen mi sağıra işittirecek veya körün yolunu bulmasını sağlayacaksın?”<sup>644</sup>

5. وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ “Bu, bizim indirdiğimiz mübarek zikirdir. Onu siz mi inkâr ediyorsunuz?”<sup>645</sup>

هل bulunan 1, 2. ve 3. sıradaki âyetler şimdi ve gelecekte, zamanla kayıtlı olmaksızın bir talep ifade eder. (Vazgeçin!, Şükredin!, Müslüman olun!) Hemze bulunan 4 ve 5. âyetler ise, “geçmişte vukû bulan bir şeyi inkâr”dır.

Son iki âyette niçin, هل değil de hemze kullanıldığı âyetler incelendiğinde, açıkça anlaşılacaktır.

Dördüncü sıradaki âyet, Hz. Peygamber’e bir hitaptır. O, bir topluluğun hidâyetini kendisini sıkıntıya sokacak derecede arzu etmişken, Allah Teâlâ “onların hidâyetinin imkansız olması” anlamında (tekzîb) “Sen, sağırın işitmesini, körün yolunu bulmasını sağlayamazsın” buyurmuştur<sup>646</sup>. Yani olay geçmişte meydana gelmiştir.

<sup>640</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 309.

<sup>641</sup> Mâide, 91.

<sup>642</sup> Enbiyâ, 80.

<sup>643</sup> Hûd, 14.

<sup>644</sup> Zuhruf, 40.

<sup>645</sup> Enbiyâ, 50.

<sup>646</sup> el-Curcânî, Delâ ilu’l-i‘câz, s. 120.

Beşinci sıradaki âyette ise Kur'an, meziyet ve inceliklerini anladıkları, belâğatından başkalarının çıkaramayacağı anlamları çıkarabilecekleri kendi dillerinde indirilmiş olduğu halde bunu inkâr eden Mekkeliler kınanmakta (tevbîh), uyarılmaktadır<sup>647</sup>. Yine zaman mazidir.

19. Bazıları, هل'in basit ve mürekkebe olmak üzere iki çeşit olduğunu söylemişlerdir<sup>648</sup>.

### 2.3.2.2.3. İstifhâm Edatlarından Hel ve Hemze'nin Karşılaştırılması

هل ile أ Arasındaki Belli Başlı Farklar<sup>649</sup>

هل	أ
Sadece tasdik amaçlı kullanılır.	Hem tasdik, hem tasavvur amaçlı kullanılır.
Sadece olumlu cümlelerin başına gelir.	Hem olumlu, hem olumsuz cümlelerin başına gelir.
Muzari fiilin zamanını istikbal ile sınırlandırır.	Bir değişiklik yapmaz.
Şart cümlesinin başına gelmez.	Şart cümlesinin başına gelir ve şart edatından da önce gelir.
إن'nin başına gelemez.	إن'nin başına gelir.
Atıf harfinden sonra gelir.	Atıf harfinden önce gelir.

<sup>647</sup> Ebû Hâyyân el-Endelusî, *Tefsîru Bahri'l-muhtâf*, VI, 312.

<sup>648</sup> Basît: Kendisiyle bir şeyin varlığı hakkında soru sorulan (Örnek: هل الخيلُ الوقيُّ موجود؟ / Vefâkar dost var mı?); Mürekkebe ise: Bir şeyle bağlantılı olarak başka bir şeyin varlığı hakkında soru sorulandır. (Örnek: هل المعدن ينمّدد بالحرارة؟ / Metal sıcakla genişir mi?) diye tanımlamışlardır. el-Ĥaĥîb el-Ĥazvîni, *el-Îdâh*, I, 61, *et-Telĥîş*, s. 159-160; el-İsferâyînî, *Şerĥu't-Telĥîş Aşvel*, I, 239.

<sup>649</sup> Sîbeveyhi, *a.g.e.*, III, 176-189; el-Muberrid, *el-Muĥtaĥab*, II, 75; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 308; İbn Mâlik, *Şerĥu't-Teshîl*, IV, 109-110-111-112; er-Raĥî, *Şerĥu'r-Raĥî*, IV, 404; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muĥni'l-lebîb*, s. 19, 349, 457-458; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, I, 279.

أم' den sonra gelir.	أم' den önce gelir.
Haberi fiil olan isim cümlesinin başına gelemez.	Haberi fiil olan isim cümlesinin başına gelebilir.
Mazinin başında قد anlamına gelebilir.	Böyle bir şey sözkonusu değildir.
Hakkında kesinlikle bir kanaatımız olmadığı hususlarda soru sorulur; bu sebeple ağırlıkta olan görüşe göre takrîr ve tevbîh gibi amaçlarla kullanılamaz.	Hakkında önceden bir fikrimiz, kanaatimiz veya en azından tahminimiz olan bir hükmü doğrulamak amacıyla soru sorulur. Takrîr ve tevbîh amacıyla kullanılır.

#### هل ile أ Arasındaki Ortak Yönler<sup>650</sup>

هل	أ
Harftir.	Harftir.
Türkçe'de -mi soru eki anlamında kullanılır.	Türkçe'de -mi soru eki anlamında kullanılır.
Bazen isimlerin bazen fiillerin başına gelebilir.	Bazen isimlerin bazen fiillerin başına gelebilir.

Birinci tablodan da anlaşılacağı üzere “hemze”nin kesinlikle başta bulunması ( تَمَامُ ) gerektiğini görmekteyiz. Bu özelliğinden dolayıdır ki te’kid için harf-i cerrin tekrarlandığı gibi (örn. أ يزيد مررت أم بعمرؤ؟) ne أم muttasıla ve ne de munkatı‘adan sonra tekrarlanmaz. Ancak أ زيد خارج أم عمرو مقيم؟/ أ دبس فى الإناء أم عسل؟ denilebilir. Sîbeveyhi, bu durumu, أم hemze mesabesinde dir, ماء، أى، من، gibi edatlar ise isim olduklarından hemze mesabesinde değildirler, bu sebeple tekrarlanmaz diyerek açıklamıştır<sup>651</sup>.

<sup>650</sup> İbn Ya‘îş, a.g.e., II, 150.

<sup>651</sup> Sîbeveyhi, a.g.e., III, 189; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 459.

‘هل’in, أم munkatı‘ adan sonra tekrar edilmesi veya edilmemesi mümkündür<sup>652</sup>.

‘هل’ أم munkatı‘ adan sonra tekrar edilebilir, çünkü atıf harfi müşareket ifade ettiğinden tekrara ihtiyaç yoktur. Örneğin, هل عمرو خرج أم زيد قام. Tekid olarak tekrar edilmesi de caizdir. هل قام زيد أم هل خرج عمرو؟ Buna هل’in önüne atıf harfinin gelmesinde bir sakınca yoktur. Buna هل قام زيد أم هل خرج عمرو؟ örneğini gösterebiliriz. <sup>653</sup> قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ. âyet-i kerimesinde ise her iki kullanım biraraya gelmiştir<sup>654</sup>.

Nahivciler, “أم munkatı‘a hem istifhâm hem de idrâbı ifade eder. هل’den sonra هل tekrarlandığında iki istifhâm biraraya gelmiş olur” dediklerine göre هل ve أم munkatı‘a nasıl birarada bulunabilir? gibi muhtemel soruya şöyle bir cevap verilebilir:

“أم, asıl anlamı olduğu için idrâb<sup>655</sup> ifade eder. Sürekli istifhâm edatlarıyla birlikte kullanıldığından, lafzen bulunmasalar bile zımnem çağrıştırdığı için de istifhâm anlamı taşır. O halde هل’in asıl kural gereği أم’den sonra açıkca tekrarlanması veya أم’in هل’e delaletinden dolayı tekrara ihtiyaç kalmayacağı için hazfedilmesi caizdir”<sup>656</sup>.

“هل, أ gibi harf olduğu için أم’den sonra hazfedilebilir; ancak diğer edatlar gibi istifhâm konusunda “asıl” olmaması nedeniyle de açıkca zikredilebilir” iddiası ise kesinlik kazanmamış bir görüşür. أم’den sonra هل’in tekrarlanması, ona işaret eden bir şey bulunması durumunda, أ’nin tekrarlanmamasına benzer. Ancak “bu caiz ise diğeri de caiz olmalıdır” tarzında bir kıyaslama geçerli olmasa gerektir.

أم’den sonra هل’in tekrar edilmesi diğer istifhâm edatlarının tekrarı gibi değildir. Çünkü هل, yukarıda da geçtiği gibi tekid amacıyla tekrar edilir. Diğerleri ise temel bir işlev olarak tekrarlanır. Mesela, Zeyd’in ne zaman ayağa kalktığını sormaktan vazgeçip, Amr’in ne zaman çıktığını sormak istediğimizde (idrâb) şöyle deriz: أم متى خرج عمرو؟ (Zeyd ne zaman kalktı? Yok yok, Amr ne zaman çıktı?)<sup>657</sup>.

İstifhâm üslûbunun bu genel tasvîrinden sonra, şimdi hakîkî ve mecâzî anlamlarına geçebiliriz.

<sup>652</sup> İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, IV, 111.

<sup>653</sup> Ra’d, 16.

<sup>654</sup> İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, IV, 111.

<sup>655</sup> Bkz. أم le ilgili dipnot.

<sup>656</sup> el-Bağdâdî, *Hzânetu’l-edeb*, XI, 286-291.

<sup>657</sup> İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, IV, 112.

### 2.3.3. ANLAMLARI

Kaynaklarda istifhâmın hakîkî anlamı tanımlandığı gibi, mecâzî anlamları da tarif edilerek bol misaller verilmiştir. Evvelâ hakîkî anlamını ele alalım.

#### 2.3.3.1. Hakîkî Anlamı

Tanımı ile aynıdır. Zira tanım aslında konumlandırıldığı hakîkî anlamı ifade etmektedir. İstifhâm, önceden bilinmeyen bir şeyi “anlama, öğrenme isteğidir (الْفَهْمُ طَلَبٌ)”<sup>658</sup>. Öğrenmek için sormaktır<sup>659</sup>.

İstifhâmın bu hakîkî anlamı dışına bir takım karîneler sebebiyle çıkararak kazanmış olduğu otuz dokuz tane mecâzî anlamı maddeler halinde inceleyelim.

#### 2.3.3.2. Mecâzî Anlamları

İstifhâmın, yukarıda izah edilen hakîkî anlamından çıkararak inkâr, tevbîh, taaccüb ve ta’cîb gibi bir veya daha fazla başka bir belâgî anlamı ifade etmesidir. Edatlar, istifhâm için kullanılageldiği halde bazen bu çerçeveden çıkararak siyakından anlaşılabilir bir takım başka anlam ve maksatlar ifade ederler<sup>660</sup>. Bu, bilinen bir şeyin bilindiği halde sorulmasıdır<sup>661</sup>. Böylece, önceden bilgi sahibi olunmayan bir şey hakkında, bilgi sahibi olmak üzere soru sormak anlamındaki öğrenme istemi (talebü’l-fehm) dışında bir takım maksatlar kastedilmiş olur. Kur’an’da istifhâm edatı içeren ifadeler, eğer Allah Teâlâ’nın hitabı ise, hakîkî istifhâm değildir ve evvela “Allah Teâlâ’nın bu olumlama veya olumsuzlama (isbât veya nefy) bilgisine sahip olduğu” anlamını ifade etmektedir<sup>662</sup>.

es-Suyûfî ve bazı müellifler, bu gibi yerlerde yorum yaparken “*soru anlamına bu başka anlamlar ilave mi edilmiştir, yoksa tamamen istifhâm anlamından soyutlanmış mıdır?*” türünden muhtemel sorulara cevap aramışlardır.

Sonuçta, genellikle istifhâm anlamının hep korunduğu ve diğer yeni anlamla birlikte var olmaya devam ettiği görüşünün ağır bastığı gözlenmektedir. es-Suyûfî, birinci görüşün daha mantıklı olduğunu ve et-Tenûhî’nin, el-Akşa’l-Ķarîb’teki şu sözlerinin de bunu desteklediğini aktarır: “*كَمْ أَدْعُوكَ؟* sözünde hem istibtâ hem de istifhâm anlamı mevcuttur. Anlamı: “*Yaptığım duaların, sayısının bilinmeyecek kadar çok olduğunu bildirmek ve yapmam gereken duanın sayısını öğrenmek istiyorum*” demektir.

<sup>658</sup> İbn Ya’îş, *a.g.e.*, 153; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>659</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmaniye*, Mimar Sinan Üniversitesi Yay., 1987, 92-93.

<sup>660</sup> el-Hatîb el-Ķazvîni, *el-İdâh*, I, 68, *et-Telhîş*, s. 164; el-İsferâyîni, *Şerhu’t-Telhîş Aşel*, I, 242.

<sup>661</sup> el-İcî, *el-Fevâ İdu’l-giyâşîyye*, s. 158.

<sup>662</sup> es-Suyûfî, *el-İtkân*, s. 89, *Mu’tereku’l-aĶrân*, I, 333-334.

Yine, taaccüb için olan soru cümlelerinde istifhâm anlamı her zaman mevcuttur. Zira bir şeye taaccüb eden kimse lisân-ı hâl ile taaccüb ettiği şeyin sebebini sormakta ve mesela وَتَقَدَّ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لَأَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَ مِنَ الْعَائِبِينَ<sup>663</sup> âyetinde sanki şöyle demektedir:

*Bana ne oldu ki Hüdhüdü göremiyorum? Bunu öğrenmek istiyorum.*

ez-Zemaşşerî de *el-Keşşâf*’ında, bu âyetin istifhâm anlamını kaybetmediğini ileri sürer.

Tenbih kastedilerek yapılan soru cümlelerinde ise istifhâm anlamının mevcudiyeti daha belirgin ve makûldür. Zira *أَيْنَ تَذْهَبُ؟* cümlesinin anlamı “*dikkat et! gittiğin yere*”nin yanında “*Hangi mekana gitmekte olduğunu bana söyle, çünkü bunu ben bilmiyorum, öğrenmek istiyorum*” demektir.

Takrîrden amaçlanan ise, edatı müteâkip söylenen şeyin gerçek ve gerçekleşmiş olduğunu bildirmek veya soranın bildiği halde muhâtabtan bunu itiraf etmesini istemesidir. Bu aynı zamanda muhâtabın cevap vermesini bekleyen bir sorudur<sup>664</sup>.

Gayr-i hakikî amaçla kullanılan istifhâm cümlelerinde soru anlamının varlığını sürdürüp sürdürmediği meselesinde nihâî olarak söylenecek şudur: Bu konuda kesin bir kural konulamaz. Örneğin tesviyede olduğu gibi tamamen bu anlamdan soyutlanan da vardır, diğer bazılarında da muhafaza eden de. İhtimali olanlar da bulunabilir. Sonuca ancak âyetlerin iyice düşünülüp araştırılması ile varılabilir<sup>665</sup>.

İstifhâmda bundan daha öte karmaşık meseleler de bulunmaktadır. Örneğin, istifhâmın belâgî anlamları içerisinde çoğu zaman tamamen ayrı ve temel anlamlar olarak kabul edilen takrîr ve inkâr aynı cümle içerisinde birarada bulunabilmektedir. Örneğin, *فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ* <sup>666</sup> âyeti. Kafirler güvenilir değildir (inkâr) ve inananlar güvenilmeye daha layıktır (takrîr).

Kimi zaman da bu iki temel anlamın her ikisine de ihtimali bulunur. *أُجِيبُ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ* <sup>667</sup> âyetinde böyle bir durum vardır.

Takrîr ihtimali, muhâtabın düşüncesini itiraf etmesini istediği içindir. Muhâtaba “hayır” dışında cevap verilemeyecek bir takrîr istifhâm yöneltildiği için sanki “لا” demiş gibi farzedilmiştir<sup>668</sup>.

<sup>663</sup> Neml, 20.

<sup>664</sup> es-Suyûtî, *Mu‘tereku’l-aqrân*, I, 333-334, *el-İtkân*, s. 89.

<sup>665</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 449.

<sup>666</sup> En‘âm, 81.

<sup>667</sup> Hucurât, 12.

<sup>668</sup> Bu, el-Fârisî ve ez-Zemaşşerî’nin görüşüdür. Bkz. ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, IV, 15.

İnkâr-ı tevbîhîye ihtimali vardır. Çünkü, ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanmalarına karşı kınamadır ki bu da kardeşin gıybeti mecâz yoluyla ölü etini yemeye benzetilmiştir. (Yakışmaz size böyle bir şey yapmak)

İnkâr-ı tekzîbîye ihtimali ise: Muhâtabların durumu, kardeşinin etini yemekten hoşlandığını iddia eden kimsenin durumuna benzetildiğinden, bu iddiaları kabullenilmemiştir. (hoşlanmanız mümkün değildir)<sup>669</sup>.

أَعْرَبْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ<sup>670</sup> âyetinde Kâbil'in sorusunda da böyle karma bir durum sözkonusudur. Kabil, burada çaresizliği hakkında soru sormayı amaçlamamış, fakat kendi kendisine bunu kabullenemediğini (inkâr), aynı zamanda kendisini bunun üzdüğünü (tahassür) ve buna şaşırıldığını (taaccüb) kastetmiştir.

Bu tür belâgî anlamlar için, belirlenmiş kıstaslar ve sistemli kurallar mevcut değildir. Bu ancak, kişisel edebi zevk ve istifhâma bağlı mana-lafız karineleri yardımıyla kavranabilir. Âlimlerin, edebi zevklerinin ve istifhâmı çevreleyen durum ve karineleri ele alışlarının farklı olması tabî olduğundan bazen istifhâmın delalet ettiği belâgî anlam veya anlamlar hususunda ihtilaf etmeleri de tabiidir. Bu nedenle, istifhâm *hemzelerinin*, kullanıldığı âyetlerin siyak-sibak bütünlüğü içinde zikredilmesi gerekir.

Bu konuda kıstas belirlemek, standartlar koymak, istifhâm cümleleri içerisinde edatın çeşitli kullanılış kalıplarına ortak anlamlar tespit etmek imkansızdır. Daha önce de belirtildiği gibi dil bir iletişim aracıdır. Diğer üslup ve çeşitler gibi istifhâm da dilin birimlerindedir. Her birim gibi anlamını belirleyen üç sac ayağı bulunmaktadır: bildiriyi gönderen (soran kimse), bildiri gönderilen (kendisine soru sorulan muhâtab) ve bildirinin kendisi (soru cümlesi ve hakkında soru sorulan konu). Bunlar arasındaki bağlantılar, soranla muhâtabın ruh halleri, içerisinde buldukları ortam, sorunun biçimi, kelimelerinin dizilişi, diğer ilgili cümlelerle irtibatı gibi karîneler istifhâm dışındaki bu anlamları belirlemede ve anlamadaki etkenlerden sadece bir kaç tanesidir. Bunlardan en kolay tespit edilebilecek olanlar lafzî karînelerdir.

Bir istifhâm içerisinde çoğu zaman, inkârla veya takrîrle birlikte tevbîh, tahkîr, taaccüb vb. anlamlardan bir veya birden fazlasının bulundurduğu için gerektiğince yerlerinde tekrar örnek olarak verilmiştir. Bu bazen de müellifler arasında bir ihtilafmış gibi görünmektedir. Birisinin belli bir anlam için örnek olarak verdiği bir âyeti, bir başkası o anlam için uygun

<sup>669</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 447-448.

<sup>670</sup> Mâide, 31.

görmeyerek, sözkonusu anlamı taşımasının uzak bir ihtimal olduğu söylenmiş ve bir diğer anlamın örneklenmesinde kullanılmıştır.

İstifhâm anlamı dışındaki bu tür belâğî anlamlar sayıca çoktur. Bunların önemli bir bölümünü Sîbeveyhi, el-Ferrâ', Ebû 'Ubeyde, İbn Kuteybe ve el-Muberrid gibi ilk dönem dilciler eserlerinde ele almışlardır.<sup>671</sup> Fakat, es-Sekkâkî, el-Çazvînî ve onun *et-Telhîş* adlı eserinin şârihleri, ez-Zerkeşî, es-Suyûfî gibi '*Ulûmu'l-Kur'ân* alanında eser vermiş son dönem dilciler de istifhâm başlığı altında bu bilgileri düzenli bir şekilde bir araya getirmişlerdir. Ancak bu müelliflerin birçoğu bu anlamlardan belli sayıdakini vermiş, es-Suyûfî ve ez-Zerkeşî gibi bir kaç tanesi ise aşağıda sıralayacağımız şekilde kabarık bir liste sunmuşlardır. İbn Hişâm ise istifhâmın sekiz tane belâğî anlamı bulunduğunu (tesviye, inkâr-ı ibtâlî, inkâr-ı tevbîhî, takrîr, tehekküm, emir, taaccüb, istibtâ'), bazılarının bundan daha fazla anlamdan bahsettiklerini, fakat kendi bahsettikleri dışındakileri sıhhatli bulmadığını yazmıştır<sup>672</sup>.

Konuya oldukça tafsilatlı yer veren ez-Zerkeşî, istifhâmın bu anlamlarını genelde, kendisiyle anlamca haber ve inşâ kastedilenler olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Anlamca haber kastedilenler kategorisi içerisinde:

İnkâr, takrîr (iftiharla beraber, tevbîhle beraber, itâbla beraber olmak üzere), tebkî, tesviye, ta'zîm, tehvîl ve tahfîf, tefeccü', teksîr, istirşâd anlamlarını;

İnşâ kastedilenler kategorisinde ise:

Emir, nehiy, tahzîr, tezkîr, tenbîh, tergîb, temennî, duâ, arz ve tahdîd, istibtâ, iyâs, înas, tehekküm ve istihzâ, tahkîr, taaccüb, istibtâ, tevbîh anlamlarını ele almıştır<sup>673</sup>.

Ancak bu da "efrâdını câmi' ağıyârını mâni'" bir tasnîf değildir. Zira bu anlamlar bir kaç açıdan ayrı tasniflere tâbi tutulabilir:

Örneğin, sonuç itibariyle olumlu veya olumsuz olmalarına göre; bir veya daha fazla anlama sahip olmalarına göre; hakikî istifhâm anlamını muhafaza etmesi veya tamamen kaybetmesine göre vb. Bu tasniflerin herbirinin noksan bir yanı bulunacağından, belâğat

---

<sup>671</sup> Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, 343, II, 179, III, 172-176; el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, 4, 21, 23, 202, 467, II, 411, III, 54, 213; Mecâzü'l-Kur'ân I, 35, 184, 287, II, 118, 123, 133, 150, 156, 181, 231, 288; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, Mısır, 1954, s. 214; el-Muberrid, *el-Muğtaçadab*, II, 53, III, 228, 264, 268, 289, 292, 307, IV, 382; *el-Kâmil*, I, 183, 184, II, 428; el-Haţîb el-Çazvînî, *el-İçâh*, I, 68-80

<sup>672</sup> İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebib*, s. 27.

<sup>673</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 433-449.

kitaplarında adı geçen her anlam için ayrı bir madde düzenlemenin ve bu anlamlar arasındaki ilişkilere değinmenin daha sağlıklı olacağı sonucuna varılmıştır.

İstifhâmın belâğî anlamlarının başlıcaları şunlardır:

### 2.3.3.2.1. Takrîr (التَّقْرِيرُ)

İstifhâmın en önemli mecâzî anlamlarından biri de takrîrdir<sup>674</sup>. Sözlükte, ikrâr, itiraf ettirme, sabitleştirme, düzenleme, belirleme, tayin, karar verme, rapor anlamlarında kullanılmıştır.

Belâğatta ise, “muhâtabı, onun nezdinde sabit olan bir şeyi ikrar ve itirafa sevkettir.”<sup>675</sup>. Fakat bu takrîr, istifhâm şeklinde gerçekleşir. Çünkü bu metod insan ruhunda daha etkilidir ve zorunluluğu daha iyi ifade etmektedir. Örneğin *أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ*<sup>676</sup> âyetindeki maksat, muhâtabları, uyarıcının geldiği hususunda ikrara zorlamaktır<sup>677</sup>.

İkrârı istenen şeyin (المقرر به) *hemzeden* hemen sonra zikredilmesi zorunludur. Mesela fiilin meydana geldiğini itiraf ettirmek için *أ فعلت؟*, muhâtabın fail olduğunu kabul ettirmek için *أ زيدا ضربت؟* cümlesi kullanılır<sup>678</sup>. Mefulü itirafı içinse *أ أنت فعلت؟* denir.

### Takrîr'in Kısımları

#### a. Tahkîk ve Tesbit Anlamında (التَّحْقِيقُ وَالتَّيْبِيتُ)<sup>679</sup>

Tahkîk kelime olarak, gerçekleştirme, gerçeğe dönüştürme, yerine getirme, onaylama, tasdik, teyit, araştırma, doğruluk anlamlarında kullanılır.

Tesbît ise, takviye, güçlendirme, kararlılığa kavuşturma, stabilize etme, teyit, doğrulama, sabit kılmak, sağlamlaştırmak, ispat demektir.

Bir arkadaşa söylenen *ألم أفتح لك كثيراً من أبواب الخير؟* (Sana birçok hayır kapısını açmadım mı?) (Yani, *elbette açtım*) ve herhangi bir fiili yasakladığı halde, yapmış olan oğluna babasının söylediği *أ فعلت هذا؟* (Bunu yaptın mı?) (Yani, *bunu şüphe yok ki yaptın*) sözleri, buna örnek verilebilir. Bunlarda, muhâtaba eylemi *yaptı mı yapmadı mı* diye sorulmamakta,

<sup>674</sup> el-Muberrid, *el-Mukhtaḍab*, III, 289-292, II, 53; el-Ḥaḫḫib el-Ḳazvîni, *el-İḫḫâḫ* I, 71; *et-Telḫîṣ*, s. 164-165; el-İsferâyîni, *Şerḫu't-Telḫîṣ Aḫvel*, I, 243;

<sup>675</sup> el-İsferâyîni, *Şerḫu't-Telḫîṣ Aḫvel*, I, 243

<sup>676</sup> Mülk, 8.

<sup>677</sup> el-İsferâyîni, *Şerḫu't-Telḫîṣ Aḫvel*, I, 243.

<sup>678</sup> el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-i'câz*, s. 111-113; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 315; el-Ḥaḫḫib el-Ḳazvîni, *el-İḫḫâḫ*, I, 71; el-İsferâyîni, *Şerḫu't-Telḫîṣ Aḫvel*, I, 235-243.

<sup>679</sup> el-İsferâyîni, *Şerḫu't-Telḫîṣ Aḫvel*, I, 243.

yani bilinmeyen bir husus öğrenilmek istenmemekte, bilakis fiilin yapılmış olduğu muhâtaba haber verilerek bunu itiraf etmesi sağlanmak istenmektedir.

Bu şekilde, Kur'an'da çok örnek mevcuttur. Mesela, Hızır'ın, Hz. Mûsa'ya söylediği: أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا “ Ben sana benimle beraberken kesinlikle sabredemezsin demedim mi?”<sup>680</sup> (yani, *tabii ki dedim*) cümlesi daha önceden söylediği sözü tahkîk ve tesbit etmek istemektedir. Kur'an-ı Kerim'de, bu ifadenin öncesinde “Hızır'ın Hz. Mûsa'ya -kendisiyle beraber bulunma isteği karşısında- bazı şeylere tahammül edemeyeceğini söylediği bildirilmektedir<sup>681</sup>.

Öyleyse âyetin anlamı: Muhakkak ki, ben bunu sana daha önceden söylemiştim şeklindedir. Bu da tesbît ve tahkîktir.

Bir başka örnek te, Yûsuf Peygamberin kardeşlerinin durumu ile ilgili şu âyettir:

قال كبيرهم ألم تعلموا أن أباكم قد أخذ عليكم موثقا من الله “Onların büyük olanı, “babanızın sizden Allah adına söz aldığını bilmiyor musunuz?” dedi”<sup>682</sup>. Yani, *siz bunu inkâr edemezsiniz. Tabii ki babanız sizden Allah adına söz aldı. Bu gerçektir, kesindir. İkrar ve itiraf edin!* İstifhâm, söz verildiğini tesbit ve tahkîk etmeyi amaçlıyor.

<sup>683</sup> قال ألم تر بك فينا وليداً ولبتت فينا من عمرك سنين Firavun'un Mûsa (a.s.)'a hitaben söylediği bu cümle, “Seni bir çocukken himayemizde büyütmedik mi? Hayatının bir kaç senesini aramızda geçirmedin mi?” anlamında soru mahiyetinde görünürken, aslında *tabii ki büyüttük, elbette birkaç seneyi aramızda geçirdin. Bunda şüphe yok. Bunları inkâr edemezsin* anlamında tahkîk ve tespit amaçlanmıştır.

İstifhâm-ı takrîrî'nin bu çeşidi, lafız olarak inşâ, anlamca haberdir.

Lafzen inşâdır, çünkü istifhâm sîgası inşânın bölümlerindedir. Mana yönünden ise haberdir, çünkü haberin tesbit ve tahkîki anlamında kullanılmıştır. ألم نربك... (Seni yetiştirmedik mi?) sorusunun anlamı: قد ربيناك (Elbette seni yetiştirdik); ألم تعلموا (Bilmiyor musunuz?) sorusunun anlamı: قد علمتم... (Şüphesiz biliyorsunuz) ve ألم نشرح لك صدرك... (Senin için göğsünü açmadık mı?) âyetinin anlamı da: قد شرحناه (Muhakkak ki onu açtık) şeklindedir.

<sup>680</sup> Kehf, 75.

<sup>681</sup> Kehf, 65-68.

<sup>682</sup> Yûsuf, 80.

<sup>683</sup> Şuarâ, 18.

Bunların lafzı inşâ, anlamları haberdir. Konuşan kişi buna karşılık cevap beklememektedir. Çünkü sadece haberin tahkîkini istemektedir. Dolayısıyla muhâtabın cevabına ihtiyacı yoktur.

b. Konuşanın isteği doğrultusunda muhâtabın itirafını istemek:

Bu da Kur'an'da çokca yer almaktadır<sup>684</sup>. Takrîrî istifhâmın bu türü bazı özelliklere sahiptir:

1. Hem lafız hem de mana yönünden inşâdır:

Örneğin: أَلَسْتُ بِأَسْتَاذِكَ؟ (Senin öğretmenin değil miyim?). Yani, *Cevap vermeni istiyorum, senin öğretmenin olduğumu itiraf et!* İstifhâm edatı ile geldiği için inşâdır. Mana açısından da inşâdır. Çünkü, ibarede, öğrenciden bunu ikrâr etmesi beklenmektedir, bir talep sözkonusudur.

2. Bir cevaba ihtiyaç duyar.

Zaten bu şekildeki bir çok âyet-i kerimenin devamı da bu istifhâm tarzına cevap (بلى) şeklinde gelmiştir. Örnekler:

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ “Rabbiniz değil miyim?” Onlar: ‘Elbette Rabbimizsin, buna tanıklık ederiz’ demişlerdi.”<sup>685</sup>.

أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ “Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerini yaratmaya güç yetiremez mi? Elbette güç yetirir”<sup>686</sup>.

قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُوا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا “İnanmadın mı? diye sordu. ‘Tabii ki inandım’ dedi, ‘ancak kalbimin tatmin olması için...’”<sup>687</sup>

قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ “Sordu, ‘bu gerçek değil miymiş?’. ‘Kesinlikle gerçekmiş’ dediler”<sup>688</sup>.

أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَىٰ “Size, içinizden resuller gelmedi mi ki, Rabbinizin âyetlerini karşınızda okusunlar ve sizi şu gününüze kavuşmanız hususunda uyarınsınlar?”<sup>689</sup> dediler. Onlar da “Evet geldiler” diye cevap verdiler.

<sup>684</sup> A'râf, 173; Zümer, 36; Yâsîn, 81.

<sup>685</sup> A'râf, 172.

<sup>686</sup> Yâsîn, 81.

<sup>687</sup> Bakara, 260.

<sup>688</sup> En'âm, 30.

<sup>689</sup> Zümer, 71.

قالوا أولم تك تأتيتكم رسلكم بالبينات قالوا بلى  
“Derler ki, ‘Resulleriniz size açık-seçik mesajlar  
getirmezler miydi?’ Derler ki: ‘Elbette getirirlerdi’”<sup>690</sup>.

Cevapları بلى şeklindedir. Aynı şekilde öğrenciye أسألك؟ diye sorulduğunda da,  
ondan bir cevap beklenmiş olur.

Genel olarak takrîrî istifhâma tekrar bakılacak olursa, أأنت فعلت هذا “Sen mi yaptın  
bunu?”<sup>691</sup> âyetinde olduğu gibi nefy harfî olmaksızın tek başına hemze ile veya ألم نشرح لك  
“Cehennemde أليس في جهنم مثوى للمتكبرين”<sup>692</sup> âyetinde olduğu gibi hemze+لم şeklinde, yahut da ألم نشرح لك  
“Cehennemde أليس في جهنم مثوى للمتكبرين”<sup>693</sup> âyetinde olduğu gibi hemze+ليس şeklinde olabildiği  
görülür. İlk örnekte cümleyi söylerken Hz. İbrahim’in kavminin amacı, hakîkî istifhâm  
değildir. Onlar, putları kırma eylemini Hz. İbrahim’in yaptığını biliyorlardı. Âyetlerde daha  
önce geçen سمعنا فنى يذكرهم يقال له إبراهيم<sup>694</sup>, أليس في جهنم مثوى للمتكبرين  
karînesidir. Bütün istedikleri Hz. İbrahim’in bunu yaptığını itiraf etmesidir<sup>695</sup>.

İstifhâm-ı takrîrînin هل ile olup olamayacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.  
فأنتى على الإنسان حين<sup>696</sup> âyetinin daha önceden de açıklandığı gibi هل أنتى على الإنسان حين  
anlamında tahkîk amaçlı olduğu söylenmiştir<sup>697</sup>.

Sîbeveyhi ve İbn Cinnî, هل ile takrîr anlamının diğer istifhâm edatlarında olduğu gibi  
mümkün olmadığını; el-Kindî ise, birçok âlimin هل يسمعونكم إذ تدعون<sup>698</sup> âyetindeki هل’in  
takrîr ve tevbîh anlamları noktasında hemze ile aynı olduğu görüşünü iddia ettiklerini  
söylemektedir. Ebû Hâyyân da, takrîrin (hatta tevbîh, inkâr ve taaccübün de) هل ile  
olamayacağını, bunun için yalnızca hemzenin kullanılabileceğini nakletmektedir. Yine Ebû  
Hâyyân bazılarında هل in, هل في ذلك قسم لذي حجر<sup>699</sup> âyetinde olduğu gibi takrîr için  
gelebileceğini nakletmektedir. İbn Hişâm da aynı görüştedir<sup>700</sup>. Takrîrli cümlenin anlamı  
olumlu olduğu için sarîh olumlu cümle kendisine atfolunabileceği gibi<sup>701</sup>, kendisi de sarîh

<sup>690</sup> Mümin, 50.

<sup>691</sup> Enbiyâ, 62.

<sup>692</sup> Zümer, 60.

<sup>693</sup> Enbiyâ, 57.

<sup>694</sup> Enbiyâ, 60.

<sup>695</sup> el-Curcânî, *Delâ ilu’l-i‘câz*, s. 111-113; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 315; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni’l-lebîb*, s. 26;  
el-İsferâyînî, *Şerhu’t-Telâş Aşvel*, I, 243.

<sup>696</sup> İnsân, 1.

<sup>697</sup> el-Muberrid, *el-Muqtaḍab*, III, 289; İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, IV, 109-110-111-112; İbn Hişâm el-Enşârî,  
*Muğni’l-lebîb*, s. 462; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 370-371; el-İsferâyînî, *Şerhu’t-Telâş Aşvel*, I, 237.

<sup>698</sup> Şuarâ, 72-73.

<sup>699</sup> Fecr, 5.

<sup>700</sup> İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni’l-lebîb*, s. 462.

<sup>701</sup> ألم يجعل (Duhâ, 6-7); ألم يجدك يتيما فأوى (6) ووجدك ضالاً فهدى (İnsirâh, 1-2); ألم نشرح لك صدرك (1) ووضعنا عنك وزرك  
(Fîl, 2-3). كيدهم في تضليل (2) وأرسل عليهم طيراً أبابيل

olumlu cümleye atfolunabilir<sup>702</sup>. Takrîr istifhâmı aslında iki olumsuzun olumlu bir anlam ortaya çıkarmasıdır<sup>703</sup>.

İstifhâm-ı takrîrîdeki beyanî amaç, muhâtabı delil vasıtasıyla mecbur bırakmak, konuşanın isteği doğrultusunda muhâtabı itirafa zorlamaktır. Burada, psikolojik bir amaç sözkonusudur. Bu üslup, belâğatla psikoloji arasında ne kadar sıkı bir bağ olduğunu göstermektedir.

### 2.3.3.2.2. İnkâr (الإِنكَارُ)

İstifhâmın en önemli mecâzî anlamlarında biri de inkârdır<sup>704</sup>. Kelime anlamı, inkâr etmek, yadsımak, bilmezden gelmek, kabul etmemek, tanımamaktır.

İstifhâm edatlarının hakîkî anlamından çıkararak kazandığı en önemli ve yaygın maksatlardan biri de inkârdır. Bu özelliği taşıyan istifhâmlara istifhâm-ı inkârî denmektedir.

İçerdiği anlam nefydir (olumsuz) ve edattan sonraki kısım menfîdir (olumsuzlanmıştır). Örneğin: “Allah’ın saptırdığını kim doğru yola ulaştırabilir?”<sup>705</sup> âyetinin anlamı لا يهْدِي (Hiç kimse hidâyete erdiremez); “Onların yaratılışına tanık mı oldular?”<sup>706</sup> âyetinin anlamı ise ما شهدوا ذلك (Buna tanık olmadılar.), “Fâsık topluluk dışındakiler helâk edilir mi?”<sup>707</sup> âyetinde olduğu gibi bu menfi kısımdan sonra إِنْ gelebilir<sup>708</sup>. Anlamı menfi olduğu için böyle bir cümleye menfi bir cümle de atfedilebilir. Bu genel açıklamadan sonra çizgilerin daha da netleşmesi için, bir önceki belâğî anlamlar arasındaki farklılığa değinmek gerekir:

İstifhâm-ı takrîrî ile İstifhâm-ı inkârî arasındaki fark:

İstifhâm-ı takrîrîde ya durumu tesbit ve tahkîk ya da muhâtabı ikrar ve itirafa zorlama sözkonusudur. İstifhâm-ı takrîrîde ise muhâtab herhangi bir şey hakkında itirafta bulunmaya zorlanmaz, yalnızca kabullenilmediği ifade edilmiş olur. Muhâtabın geçmişte işlediği ya da gelecekte işlemesi muhtemel bir olgu çirkin ve ayıp olarak değerlendirilir.

<sup>702</sup> (Neml, 84) علما بها تحيطوا ولم بآياتي أكذبتم قال

<sup>703</sup> Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, III, 175-176; el-Muberrid, *el-Muḳtaḍab*, III, 289; *Mu‘tereku’l-aḳrân*, I, 329-330, *el-İtkân*, 89-90; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 446.

<sup>704</sup> İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, IV, 109-110-111-112; el-Ḥaḳîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh*, I, 72; el-Ḥaḳîb el-Ḳazvînî, *et-Telḳîş*, s. 165; el-İsferâyînî, *Şerhu’t-Telḳîş Aḳvel*, I, 244.

<sup>705</sup> Rûm, 29.

<sup>706</sup> Zuhruf, 19.

<sup>707</sup> Ahkâf, 35.

<sup>708</sup> es-Suyûtî, *Mu‘tereku’l-aḳrân*, I, 328, *el-İtkân*, s. 89; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 446.

## İnkârın Kısımları

İstifhâm-ı inkârî de tekzîbî ve tevbîhî olmak üzere iki kısımdır<sup>709</sup>:

Zira bu kabullenmeme (inkâr), ya ortaya atılan iddiayı yalanlamak (tegzîb), ya da muhâtabı kınamak, ayıplamak (tevbîh) suretiyle gerçekleşir.

Zaman açısından değerlendirildiğinde dört bölümde ele alınabilir:

- a.1. Geçmişte olan bir olguyu tekzîb.
- a.2. Şimdi veya gelecekteki bir olguyu tekzîb
- b.1. Geçmişte olan bir olguyu tevbîh
- b.2. Şimdi veya gelecekteki bir olguyu tevbîh.

### a. İstifhâm-ı Tekzîbî

- a.1. Geçmişte olan bir olguyu tekzîb

Örneğin, işten kaçmak veya bir millet düşmanını kollamak veya yapılan bir iş için rüşvet almak iddiasında bulunan birisine: *أزعمت بأننى غبت , أقلت إننى هادنت أعدائى؟ , أرأيتى ارتشيت؟* şeklinde soru ile karşılıklar verilmesidir. Burada bilinmeyen bir şey hakkında soru sorulmamaktadır. İstifhâm edatı kullanılmıştır ama, istifhâm hakîkî anlamından çıkarılmıştır. Sonuç olarak muhâtabın geçmiş zamanda ortaya atmış olduğu iddiası hakkında tekzîbte bulunmak suretiyle inkâr edilmiş ve kabullenilmemiştir.

Kur'an'dan buna *أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثا* “Ya!... Şimdi Rabbiniz size oğulları beğenip seçti de kendisi meleklerden dişiler edindi öyle mi?”<sup>710</sup> âyeti örnek verilebilir. Âyet müşriklerin bu iftira ve iddialarını inkâr ediyor-ki bu iddia “*Allah, erkek çocukları bize has kıldı, kendisine meleklerden kızlar edindi*” sözleridir. Allâhu Teâla, bu iddiayı kabullenmeyip tekzîb etmektedir. Bir başka örnek: *أصطفى البنات على البنين* “(Allah) kızları oğullara tercih mi etmiş?”<sup>711</sup> âyetidir. Bu yine aynı mealdeki iddiaları tekzîbtir<sup>712</sup>.

- a.2. Şimdi veya gelecekteki bir olguyu tekzîb

<sup>709</sup> el-Ĥaĥîb el-Ķazvînî, *el-Îdâh*, I, 72, *et-Telĥîş*, s. 166-167; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muġni'l-lebîb*, s. 25; el-İsferâyînî, *Şerĥu't-Telĥîş Aĥvel*, I, 246.

<sup>710</sup> İsrâ, 40.

<sup>711</sup> Saffat, 153.

<sup>712</sup> el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-i'câz*, s. 114-115; el-İsferâyînî, *Şerĥu't-Telĥîş Aĥvel*, I, 246.

Örneğin, eğlence ve sefâhate daldığı ve Allah düşmanlarına sempati duyduğu bilinen birisine söylenen ؟ أترعم أنك ستحرر الأقصى (Mescid-i Aksâ'yı özgürlüğüne kavuşturacağını mı iddia ediyorsun?). Burada iddiası inkâr ve reddedilmektedir.

Öğrenmedeki tembelliği ve ihmalkârlığı ile tanınan birisine söylenen: أ تدعى أنك ستفوز بالجائزة؟ (Ödülü kazanacağını mı iddia ediyorsun?) cümlesi ile muhâtabın gelecek zamanda ödülü kazanacağı yolundaki iddiası tekzîb edilmek suretiyle kabullenilmemiş olur ve sanki: Ödülü kazanacağını mı iddia ediyorsun? Hadi canım sen de! Bu tembellik ve ihmalkârlıkla mümkün değil. İddian tamamen mesnedsiz, mantıksız, kabullenilemez. Gelecekte böyle bir şeyin olabileceğini yalanlıyorum (tekezîb) denmiştir.

O halde mazide tekzîbin anlamı, iddia edilen şeyin olmadığı (لم يكن), meydana gelmediği; mazi dışındaki zamanlarda tekzîbin anlamı ise iddia edilen şeyin asla olamayacağı (لا يكون), meydana gelemeyeceği şeklindedir<sup>713</sup>.

Nûh Peygamber'in kavmine söylediği şu söz de bu kabîldendir: أَنزَرْمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ “Siz onu istemezken biz sizi buna zorlayacak mıyız?”<sup>714</sup>. Yani, “sizi, siz istemeden peygamberlere îmana zorlayacağımız” tarzındaki iddia ettiğiniz şeyler doğru değildir. Şimdi ve gelecekte böyle bir şeye sizi zorlamayacağız. Bu iddiaların şimdi ve gelecekte gerçekleşeceğini tekzîb etmek suretiyle kabullenmiyoruz, demektir. İstifhâm, böyle bir ilzâmın meydana gelmesini inkârdır<sup>715</sup>.

İstifhâm-i inkârî'nin bu kısmına, İmri'u'l-Kays'ın şu şiiri<sup>716</sup> örnek verilir:

أيقنلني والمشر في مضاجعي ... ومسنونة زرق كأياب أغوال

“Ağvâl'in keskin dişleri gibi parlak ve bilenmiş Meşrefiyye kılıcı ve mızrak yanımda iken o beni öldürecek öyle mi?”

Zevk ve eğlencesi ile maruf şair, sevgilisinin kocasından bahisle: “ O beni öldüreceğini iddia mı ediyor? Kesinlikle yapamaz bunu. Bu keskin kılıç ve dişleri canavar dişlerine benzeyen bu mızrak yanımda iken nasıl öldürebilir beni? Burada şair, muhâtabının kendisini şimdi ve gelecekte öldürebileceği iddiasını tekzîb suretiyle kabullenmediğini, bunun imkansız olduğunu ifade ediyor<sup>717</sup>.

<sup>713</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 315; el-İsferâyînî, Şerhu't-Telhiş Aşel, I, 246; 'Abbâs Hasan, a.g.e., s. 151.

<sup>714</sup> Hüd, 28.

<sup>715</sup> el-İsferâyînî, Şerhu't-Telhiş Aşel, I, 246.

<sup>716</sup> İmri'u'l-Kays'e ait bir beyt. Tavîl bahrindendir. es-Se'âlibî, Yetimetu'd-Dehr, II, 172; Zihni, el-Kavlul-ceyyid, s. 232, 233.

<sup>717</sup> el-Curcânî, Delâ'ilul-i'câz, s. 117.

Bir başka beyitte<sup>718</sup> ise:

أترك أن قلت دراهم خالد زيارته انى اذا للئيم

“Dirhemleri azaldı diye Halid’i ziyareti terk mi edeyim?”

İşte o zaman ben ayıplanacak biriyim.”

Şâir Hâlid’i, dirhemleri azaldığı için gelecek zaman içinde ziyarete son vereceği iddiasını kabullenmiyor ve reddediyor. Kendisinden asla böyle bir fiilin zuhur etmeyeceğini ve bunu iddia edenin bir yalancı olduğunu ifade etmek istiyor<sup>719</sup>.

Görüldüğü gibi, tekzîb suretiyle inkâr istifhâmı, *geçmişte oldu veya gelecekte olabilir* iddiası karşısında, *geçmişte asla olmadı veya gelecekte kesinlikle olamaz, olmayacak* anlamında bir olguyu yalanlamak (tekezîb) suretiyle kabullenmeme ve red (inkâr) esasına dayanır.

## b. İstifhâm-ı Tevbîhî

Takrî’ (التقريع) de denmektedir<sup>720</sup>. Kınama, ayıplama, paylama anlamlarına gelmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi bu da zaman bakımından ikiye ayrılır:

### b.1. Geçmişte olan bir olguyu tevbîh

Örneğin ciddi ve çalışkan olduğu bilinen, fakat son imtihanında başarısız olmuş birisine: أ أنت؟ رسبت فى إمتحانك؟ (İmtihandan zayıf mı aldın?) denmesidir. Ve sanki şöyle söylenmektedir: ما كان ينبغى منك هذا (Böyle bir şey sana yakışmazdı doğrusu! Ayıplıyorum.).

### b.2. Şimdi veya gelecekteki bir olguyu tevbîh

Örneğin erdemli olarak tanınan, fakat kendisine yakışmayan bir iş yapan birisine: أنت؟ يصدر منك هذا الفعل؟ (Sen mi yapıyorsun bu işi?) denmesi de bu türdendir. Burada da muhâtab kınanmakta (tevbîh) ve sanki: “Başka biri yapsa neyse de, böyle bir şeyin senden ortaya çıkması hiç yakışmıyor. Ayıp! “denmektedir. Öyleyse, geçmişte istifhâm-ı tevbîhinin anlamı, “Böyle bir şey sana yakışmazdı, bunu yapacak insan değildin sen”dir. Şimdi veya gelecekte istifhâm-ı tevbîhin anlamı ise, “Senin böyle bir şeyi yapman doğru olmaz, yakışmaz sana!”dır<sup>721</sup>.

<sup>718</sup> ‘Ammâra b. ‘Aqîl b. Cerîr’in Hâlid b. Yezîd eş-Şeybânî hakkında söylediği bir şiiri. *Dîvânu Cerîr*, s. 75; el-Muberrid, *el-Kâmil*, I, 183 .

<sup>719</sup> el-Curcânî, *Delâ ilu’l-i‘câz*, s. 117; el-Haîb el-Kazvînî, *el-İdâh*, I, 72.

<sup>720</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 315; I, 433; es-Suyûtî, *el-İtqân*, II, 79; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 344.

<sup>721</sup> el-Haîb el-Kazvînî, *el-İdâh*, I, 76.

Buradan da anlaşılıyor ki, istifhâm-ı tevbîhi, bazen meydana gelmiş, bazen de meydana gelmesi muhtemel bir şey üzerine olmaktadır. İşte bu, istifhâm-ı tekzîbi ile arasındaki asıl farktır. Zira tekzîbî geçmişte olmamış, gelecekte de olamayacak bir şey üzerinedir. Tevbîhte, mevcut bir olgunun ayıplanması suretiyle inkârı, tekzîbte ise iddia edilen ve soruyu sorana göre mevcut olmayan bir olgunun yalanlanması suretiyle inkârı sözkonusudur.

Kur'an'dan istifhâm-ı tevbîhiye örnek:

وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُنْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ  
okunup dururken nasıl inkâr edersiniz?<sup>722</sup>

Bu âyetler, Ensârın bir grup Yahudi ile birarada bulunması üzerine indirilmiştir. Allah Teâlâ, Ensâr'a iman ve İslam'ı lutfetmişken Yahudilerle bazı konularda birlikte hareket etmelerine kızmış, birlikteliklerini hoş görmemiştir. Durumlarını kınamış ve ayıplamıştır (tevbîh). Sanki onlara şöyle demektedir: Böyle bir şey size yakışmaz! Bu ayıplanacak, kınanacak bir iş.

İstifhâm-ı inkârînin bu iki çeşidini değişik şekillerde isimlendirenler de olmuştur: İnkâr, iki kısımdır: ibtâlî ve hakîkî.

İbtâlî: Edattan sonrasının meydana gelmemiş ve iddia edenin de yalancı olması halidir.

Hakîkî: Edattan sonrasının meydana gelmiş ve failinin de kınanmış, ayıplanmış olması halidir. Örnek: *“Yonttuğunuz şeylere tapıyor musunuz?”*<sup>723</sup>, *“Doğru sözlü iseniz söyleyin bakalım, Allah'ın azabı veya Kıyamet karşınıza çıkarsa, Allah'tan başkasına mı dua edeceksiniz?”*<sup>724</sup>, *“Yalan (iftira) olsun diye mi Allah'tan başka tanrılar istiyorsunuz?”*<sup>725</sup>, *“Alemlerin içinden erkeklere mi gidiyorsunuz?”*<sup>726</sup>, *“Bir zevcenin yerine başka bir zevce almak isterseniz, öncekine kantarlar dolusu (mehir de)vermiş olsanız, ondan hiç bir şey almayın. Apaçık bir iftira ve günahla alır mısınız?”*<sup>727</sup> âyetleri<sup>728</sup>.

<sup>722</sup> Âl-î İmrân, 100-101.

<sup>723</sup> Saffat, 95.

<sup>724</sup> En'âm, 40.

<sup>725</sup> Saffat, 86.

<sup>726</sup> Şuarâ, 165.

<sup>727</sup> Nisâ, 20.

<sup>728</sup> İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 24; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 446; el-İsferâyînî, *Şerhu't-Telhiş Aşvel*, I, 244.

es-Suyûfî, inkârı tevbîhle özdeşleştirenlerin hata yaptığını ileri sürmüş ve tevbîhin aslında, istifhâm-ı inkârînin sadece ibtâlî çeşidi olduğunu söylemiştir<sup>729</sup>.

c. İstifhâm-ı inkârînin beyani maksadı ve sarîh nefye tercih edilmesinin sebebi:

İstifhâm-ı inkârînin anlamı sonuç itibariyle olumsuz (menfî) ve böyle bir cümle lafzen inşâ, anlamca haber olduğuna göre; cümle istifhâm kalıbına sokulmadan direkt nefy sigası ile ifade edilse yeterli olmaz mı?; istifhâm-ı inkârînin yerine getirdiği ilave bir beyani işlev sözkonusu mudur? Geçmişte olan bir olguyu tekzîb çeşidinde verilen örnekler mesela, *أنا لا أرتشي* (Ben rüşvet almam), *لم أرغب عن عملي* (İşten kaçmadım), *لا أهادن عدوى* (Düşmanımı kollamam şeklinde), âyet-i kerime *لا يصطفى البنات على البنين* şeklinde, İmri 'ul-Kays'ın sözleri, *لا يستطيع قتلي* şeklinde, diğer beyt ise, *لا أترك زيارة خالد أن قلت دراهم* şeklinde söylenmiş olsaydı farkedilen bir şey olur muydu? Niçin bu gibi direkt olumsuz yapılar yerine istifhâm-ı inkârî sigası tercih edilmiştir?

Başka bir ifade ile tüm bu iddia ve eylemler, istifhâm kisvesi giydirmeden de inkâr edilebilecekken, bizi bu tercihe sevkeden sebep nedir? soruları akla geldiğinde şöyle bir açıklama getirilebilir:

Muhâtaba: *أأنت كتبت هذه* (Bir cami yapacağını iddia mı ediyorsun?), *أترعم أنك ستبنى مسجداً؟* (Sen mi yazdın bu makaleyi?) dendiğinde, istifhâm sigasıyla inkârda bulunmuş olur. Eğer *أنت لم تكتب هذه المقالة* (Bu makaleyi sen yazmadın) denirse direkt nefy tarzında inkâr gerçekleşir.

Doğrusu, iki tarzın içerdiği anlamlar arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Konuşma istifhâm suretinde yapılırsa, muhâtabdan cevap bekleniyor gibidir. Muhâtab ise soru karşısında tefekkür edecek, kendi içine yönelecek, böylece kendisini bir sıkıntı ve baskı ortamında bulacaktır. Nihâyet: *نعم، أنا كتبت* (Evet ben yazdım), *نعم، سأبني* (Evet ben ... inşâ edeceğim) diyecek. “Öyleyse bunun gibi bir makale daha yaz da görelim!/ Camiyyi yapmaya başla o zaman” diye karşılık verilecek. Velhâsıl sıkıntısı artacak.

İstifhâm-ı inkârînin diğer bir üstünlüğü, konuşmacının, hissettiği sonsuz güveni göstermesidir. Zira sözünde en küçük bir zaaf bulursa, muhâtabının, sorusuna hemen bir cevap verebileceğinin bilincinde konuşmasını, yapmaktadır. Yani muhâtabının buna mantıklı bir cevabının olmadığına çok emin bir ruh hali içindedir.

<sup>729</sup> es-Suyûfî, *el-İtkân*, I, 89, *Mu'tereku'l-aqrân*, I, 329.

Bir diğerk üstünlüğü de, sarîh nefy biçimi içerisinde kullanılan nefy edatı, yer değıştirmeye izin verdiğıinden cümlelerin ortasında da yer alabilir. İstifhâm edatı ise bunu asla kabul etmez. Çünkü kesinlikle başta bulunma hakkına sahiptir. Böylece inkâr ve nefyi ifade eden edat her zaman başta bulunduğunda, okuyan veya dinleyen için bu anlam mercek altına alınmış demektir. Örneğın, أئى لك هذا؟ cümlesinde her zaman zorunlu olarak başta yer alır. Sarih nefy karşılığı olan لئس لك هذا cümlesindeki nefy edatı لئس cümlelerin ortasında da yer alabilir. Dolayısıyla nefyin ifadesi bakımından istifhâm-ı inkârî her zaman daha güçlü ve belîğdir.

İşte bu tür anlam üstünlükleri sebebiyle bu tarza, Kur'an'da çokca rastlanmaktadır.

Özet olarak, istifhâm-ı inkârî üslubunda hem konuşan, hem de muhâtab açısından bir takım beyani maksatlar mevcuttur. Konuşanın, söylediğı şey hakkındaki sonsuz güvenini gösterdiği kadar muhâtabın zora sokulmasını ve aciz bırakılmasını da ifade etmektedir. Çünkü, istifhâm üslubu ile muhataptan cevap beklenmekte iken, sarih nefy üslubunda böyle bir şey sözkonusu değildir. Zira cevaptan kaçınma ve susma imkanı vardır. İstifhâm üslubu'nda ise karşıdakini köşeye sıkıştırma fonksiyonu ağırlıktadır. Bu yüzden Kur'an'da bu tarz istifhâm çok geçmektedir<sup>730</sup>.

İstifhâm-ı inkârînin önemli bir özelliğı:

Bu, daha önce *hemzenin* özelliklerinden bahsederken değındiğimiz, “*hemzeyi* mesulün an'ın takip etmesi gerekir” şeklindeki özellik ile paraleldir. İstifhâm-ı inkârîde de, *hemzeyi*, inkârı istenen olgunun takip etmesi gerekir. Fail inkâr edilmek istenirse, edattan hemen sonra getirilir: Örneğın أنت قلت هذا؟ (Bunu sen mi söyledin?) Yani *sen böyle bir şeyi söyleyebilecek yeteneğeye veya cesarete sahip değilsin*؟ أهو يتهددنى؟ (O mu beni tehdit ediyor?) Yani *o beni tehdit edemez. Kim oluyor ki o? O kadar cesarete sahip değil*<sup>731</sup>.

Fail,

a. Ya şahsın fiili yapmaktan âciz olduğı (yukarıdaki iki örnekte olduğı gibi) veya,

b. أنت تجالس السفهاء؟ (O mu rüşvet alıyor?) Yani *o rüşvet alacak adam değil*؟ أهو یرتشی؟ (Sen mi sefiplerle oturup kalkıyorsun?) Yani *sen o karakterde bir insan değilsin. Bu sana yakışmayan bir şey olur* örneklerinde olduğı gibi, üstün ahlak ve mîzaca sahip olduğı düşünüldüğü için inkâr edilir.

<sup>730</sup> el-Curcânî, *Delâ ilu'l-i'câz*, s. 115-116.

<sup>731</sup> el-Curcânî, *Delâ ilu'l-i'câz*, s. 115-118; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 315; el-İsferâyînî, *Şerhu't-Telâş Aşvel*, I, 235-244.

Mefûl inkâr edilmek istenirse, bu kez de o önce getirilir. Örnek فَقَالُوا أَنْبَرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ “İçimizden biri olan bir insana mı uyacağız?”<sup>732</sup>- Yani *sıradan, bizim gibi, küçümsediğimiz bir insana uyamayız* ve أَلَيْسَ لِي بِبَنِي إِسْرَائِيلَ آيَاتٌ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْقُرْآنِ هَادِئًا مَّهِينًا Beni mi tehdit ediyorsun? Yani *başkasını belki tehdit edebilirsin ama beni asla! Ben senin tarafından tehdit edilebilecek kadar zayıf ve korkak biri değilim!* sözü gibi<sup>733</sup>.

### 2.3.3.2.3. Taaccüb (التَّعَجُّبُ)

İstifhâmın mecâzî anlamlarından biri de taaccübtür<sup>734</sup>. Kelime olarak şaşırarak, garipsemek, hayret etmek anlamlarına gelmektedir.

Ta'cîb (التعجب): şaşırtmak) istifhâmı da denmektedir. Örnek olarak كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ تُرْجَوْنَ مِنَ اللَّهِ مُؤْمِنِينَ قَالُوا سَمِعْنَا بِاللَّهِ مَا لَنَا بِمُرْسَلَاتِهِ مِنْ حَقٍّ وَمَا لَنَا مِنْهُ مِنْ سُلْطَانٍ وَكُنْتُمْ بِالْآيَاتِ كَذِبِينَ “Siz yokken sizi diriltten sonra tekrar öldürüp tekrar dirilterek kendisine döndürüleceğiniz Allah’ı nasıl inkâr edersiniz?”<sup>735</sup> Yani *bu garip, şaşırtıcı ve hayret edilecek bir şey... Akıllı ve mantıklı insanların yapacağı bir şey değil* demektir. فَقَالَ مَا لِيَ لَأَن يَأْتِيَنِي الْهَيْدُ مَا لِيَ لَأَن يَأْتِيَنِي الْهَيْدُ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ “Benim neyim var ki hüdhüdü göremiyorum, yoksa o kayıplara mı karıştı?”<sup>736</sup> Yani *hüdhüdü görememem çok garip, şaşırtıcı ve hayret edilecek, anormal bir şey* âyetleri örnek verilmiştir. İlk âyetin tenbîh anlamında olduğu da söylenmiştir<sup>737</sup>.

es-Suyûfî, “Siz (din adamları)! Kitap’ı (Tevrat’ı) sürekli okuduğunuz halde, insanlara iyiliği emredip te kendinizi -bu emrin size de hitabettiğini- unutuyor musunuz?”<sup>738</sup>. Yani, *Tevrat’ı sürekli okuduğunuz için gerçekleri çok iyi biliyorsunuz, iyilikleri en başta sizin yerine getirmeniz gerekirken, başkalarına emrediyorsunuz da kendinizi bundan muaf tutuyor, tabii ki unutuyorsunuz (takrîr) Bu ne biçim çelişki, bu ne şaşılacak, garip bir tutum!* (taaccüb) âyetinde Zemahşeri’nin taaccüble takrîr anlamının birarada bulunduğunu söylediğini aktarmıştır. Ayrıca, سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ “İnsanlardan bazı beyinsizler diyecekler ki: Onları, ötedenberi yöneldikleri kiblede yüz çevirten şey nedir

<sup>732</sup> Kamer, 24.

<sup>733</sup> el-Curcânî, *Delâ ilu’l-i’câz*, s. 115-118, 121; es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 315; el-Haîf el-Şazvînî, *el-Îdâh*, I, 73; el-İsferâyînî, *Şerhu’t-Telhîş Aşvel*, I, 244 (Diğer örnekler için bkz. En’âm, 14, En’âm, 40.).

<sup>734</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 314; er-Raîfî, *Şerhu’r-Raîfî* (ale’l-Kâfiye libni Hâcib), IV, 284-286; el-Haîf el-Şazvînî, *et-Telhîş*, s. 164; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni’l-lebîb*, s. 27; es-Suyûfî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, II, 270-271, *Mu’tereku’l-aqrân*, I, 330, *el-Îtân*, I, 90; el-İsferâyînî, *Şerhu’t-Telhîş Aşvel*, I, 243; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 446.

<sup>735</sup> Bakara, 28.

<sup>736</sup> Neml, 20 (Sekkâkî âyette inkâr ve tevbih anlamlarının da bulunduğunu kaydeder); el-Haîf el-Şazvînî, *el-Îdâh*, I, 68.

<sup>737</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 314; el-Haîf el-Şazvînî, *el-Îdâh*, I, 68; es-Suyûfî, *Mu’tereku’l-aqrân*, I, 330, *el-Îtân*, s. 90; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 446; el-İsferâyînî, *Şerhu’t-Telhîş Aşvel*, I, 243.

<sup>738</sup> Bakara, 44.

ki?”<sup>739</sup> Yani, *Durup dururken, bir sebep yokken kiblelerini değiştirmeleri garip, şaşılacak, hayret edilecek bir şey!* (taaccüb) *Onları buna sevmeden nedir acaba? Bilmek istiyoruz.* (hakîkî istifhâm) âyetinin taaccüb ve hakîkî istifhâm anlamını taşımasının muhtemel olduğunu belirtmiştir<sup>740</sup>. Âyetin tenbih amaçlı olduğunu söyleyenler de vardır<sup>741</sup>. ez-Zerkeşî, كَيْفَ يَهْدِي كَيْفَ يَهْدِي “Kendilerine apaçık belgeler geldiği ve peygamberin hak olduğuna şahid oldukları halde imanlarından sonra küfre sapan bir kavmi Allah nasıl hidâyete eriştirir?”<sup>742</sup> ve كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ “Mescid-i Haram yanında kendileriyle anlaştıklarınız dışında, müşriklerin Allah katında ve Resulünün katında nasıl bir ahdi olabilir?”<sup>743</sup> âyetlerinin taaccüb anlamı taşıdıklarını söylemiştir<sup>744</sup>.

Ummu Sevâb’ın şu beyti de istifhâmın taaccüb anlamında kullanılmasına örnektir:

أَنْشَأَ يُخَرِّقُ أَثْوَابِي يُؤَدِّبُنِي أَوْ بَعْدَ شَيْبِي عِنْدِي يَبْتَعِي الْأَدَبَ

“Beni terbiye etmek için paralamaya başladı elbiselerimi,

*Bu bendeki ihtiyarlıktan sonra ister mi edeb beni?”*

Yani, *bu yaştan sonra bana edeb kazandırmaya çalışmak, terbiye vermeye uğraşmak garip, şaşılacak, mantıksız bir çaba. Ağaç yaşken eğilir.*

#### 2.3.3.2.4. Vaîd ve Tahvîf (الْوَعِيدُ وَالنَّخْوِيفُ)

İstifhâmın mecâzî anlamlarından biri de vaîd ve tahvîftir<sup>745</sup>. Kelime olarak tehdit ve korkutma anlamlarında kullanılır.

أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ “Öncekileri helak etmedik mi?”<sup>746</sup>. Yani, *yaptıkları yüzünden cezalandırmak için onları yok etmiştik. Aynı hataları yaparsanız, sizi de cezalandırırız* âyeti örnek verilmiştir<sup>747</sup>. Babanın oğluna söylediği: *Dün kardeşine ne yaptığını görmedin mi?* ve öğretmenin öğrencilerine söylediği: *ألم تسمعوا بنتيجة امتحان الفصل الأول؟*

<sup>739</sup> Bakara, 142.

<sup>740</sup> es-Suyûtî, *Mu‘tereku’l-aqrân*, I, 330, *el-İtqân*, s. 90.

<sup>741</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 446.

<sup>742</sup> Âl-i İmrân, 86.

<sup>743</sup> Tevbe, 7.

<sup>744</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 446.

<sup>745</sup> el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-İdâh*, I, 70, *et-Telhîş*, s. 164; el-İsferâyînî, *Şerḥu’t-Telhîş Aṭvel*, I, 243; *Şerḥu ‘uḳudi’l-cumân*, s. 54.

<sup>746</sup> Mürselât, 16.

<sup>747</sup> es-Suyûtî, *Mu‘tereku’l-aqrân*, I, 331.

(Birinci dönem imtihan sonuçlarını duymadınız mı?) Yani, *biliyorsunuz ki berbat. Ne biçim notlar bunlar?* sözleri de buna örnek olarak verilebilir<sup>748</sup>.

### 2.3.3.2.5. Emir (الأمر)

Emir de istifhâmın mecâzî anlamlarındandır<sup>749</sup>. Bundan Türkçedeki olumlu emir kastedilmektedir ki üstün asttan talebini ifade eder.

el-Ferrâ', bu anlamdan bahsederken أسلمتم “Ehl-i Kitaba ve ümmilere de de ki: Siz (Allah'a) teslim oldunuz mu?”<sup>750</sup> âyetini örnek vererek anlamının emir olduğunu söylemiştir.<sup>751</sup> es-Suyûfî de aynı âyetle birlikte birkaç örnek daha vererek bu âyetteki istifhâmın anlamı: أسلموا (teslim olun!), فهل أنتم منتهون “Artık vazgeçiyor musunuz?”<sup>752</sup> âyetinde انتهوا (Zararı anlatılmış olan içki ve kumardan) vazgeçin! ; وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَنْتُمْ وَكُنْتُمْ وَكَانَ ; وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَنْتُمْ وَكُنْتُمْ وَكَانَ “Bir kısmınızı bir kısmınıza imtihan (vesilesi) kıldık. Sabredek misiniz?”<sup>753</sup> âyetinde ise اصبروا (sabredin!) şeklindedir demiştir<sup>754</sup>.

وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ “Andolsun ki biz onu bir âyet olarak bıraktık, Yok mu hiç ibret alan?”<sup>755</sup>. Yani *bundan ibret alın!* âyetindeki ve arkadaşına söylenen: هَلْ أَنْتَ مَعْطَفٌ؟ (Öğüt almıyor musun sen?). Yani, öğüt al! sözü de bu kabildendir. Verilen diğer örnekler<sup>756</sup>: أَفَلَا تَذَكَّرُونَ “Öğüt almıyor musunuz?”<sup>757</sup>. Yani, öğüt alın! اللَّهُ لَكُمْ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ “Allah’ın sizi bağışlamasını istemez misiniz?”<sup>758</sup>. Yani, *isteyin!* وَمَا لَكُمْ لِقَاتِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ “Sizin neyiniz var da savaşmıyorsunuz?”<sup>759</sup>. Yani *haydi savaşın!* أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ “Kur’an’ı iyice inceleyip düşünmüyorlar mı?”<sup>760</sup>. Yani *düşünsünler!* أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ “Bilmiyor musun ki Allahın her şeye gücü yeter”<sup>761</sup>. Yani *bunu bil!*

### 2.3.3.2.6. Nehiy (النهي)

Türkçe’deki olumsuz emir kipini ifade etmektedir.

<sup>748</sup> Abbâs Hasan, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>749</sup> el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 202; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 27; es-Suyûfî, *Mu'tereku'l-aqrân*, I, 331, *el-İtkân*, s. 90; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 443.

<sup>750</sup> Âl-i İmrân, 20.

<sup>751</sup> el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 202.

<sup>752</sup> Mâide, 91.

<sup>753</sup> Furkan: 20.

<sup>754</sup> es-Suyûfî, *Mu'tereku'l-aqrân*, I, 331, *el-İtkân*, s. 90; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 443.

<sup>755</sup> Kamer, 15. Bu istifhâm aynı surede aralıklı olarak 6 kez geçmektedir (Örnek veren: el-Haîf el-Kazvînî, *el-İdâh*, I, 70.).

<sup>756</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 443.

<sup>757</sup> Yûnus, 3.

<sup>758</sup> Nur, 22.

<sup>759</sup> Nisâ, 75.

<sup>760</sup> Nisâ, 82.

<sup>761</sup> Bakara, 106.

es-Suyûfî ve ez-Zerkeşî buna “Ey insan! Seni Rabbine karşı aldatan, şey nedir?”<sup>762</sup>. Yani *seni Rabbine karşı hiç bir şey aldatmasın, yanıltmasın!* ve لَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَتُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَعُوكُمْ أَوْلَٰى مَرَّةٍ اتَّخَشَوْنَهُمْ فَاَللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ “(Ey müminler!) Verdikleri sözü bozan, Peygamber’i (yurdundan) çıkarmaya kalkan ve ilk önce size karşı savaşa başlamış olan bir kavme karşı savaşmayacak mısınız; yoksa onlardan korkuyor musunuz? Eğer (gerçek) müminler iseniz, bilin ki, Allah kendisinden korkmanıza daha lâyıktır”<sup>763</sup>. Yani, *onlardan korkmayın!* âyetlerini örnek vermişlerdir<sup>764</sup>. Bu anlamın lafzî karînesi وَأَخْشَوْنَ النَّاسَ وَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ “İnsanlardan korkmayın, benden korkun!”<sup>765</sup> âyetidir.

### 2.3.3.2.7. Tehekküm (التَّهَكُّمُ)

Belâğat alimlerinin bahsettiği mecâzî anlamlardan biri de tehekkümdür<sup>766</sup>. Sözlükte alay etmek, dalga geçmek, istihzâ anlamlarına gelmektedir.

Buna; قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ “Dediler ki: Ey Şuayb! Babalarımızın taptıkları (putlar), yahut mallarımız hususunda dilediğimizi yapmayı terketmemizi sana namazın mı emrediyor? Oysa sen yumuşak huylu ve çok akıllısın!”<sup>767</sup>. Yani, *bize göre mantıksız gelen, daha doğrusu işimize gelmeyen bu tavsiyeleri şu gördüğümüz bir takım hareketlerden müteşekkil “namaz” dediğin şeyden ilham alıyorsan aklından şüphe ederiz. Halbuki biz seni akıllı bilirdik* anlamında alay etmektedirler. ve فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ مَا لَكُمْ لَا تُنطِقُونَ “Yavaşça putlarının yanına vardı. (Oraya konmuş yemekleri görünce:) Yemiyor musunuz? Neden konuşmuyorsunuz? dedi”<sup>768</sup>. Yani, *insanlar konuşmaktan yemek yemekten bile aciz şu cansız varlıklara neden taparlar ki? Ne kadar aptalca bir şey!* âyetleri örnek verilmektedir<sup>769</sup>.

el-Mutenebbî'nin şu beyti de bu türdendir<sup>770</sup>:

أَفَىٰ كُلِّ يَوْمٍ ذَا الدُّمُسْتَقِّ مُقَدِّمٌ ... ففاهُ عَلَى الإِقْدَامِ لِلْوَجْهِ لِأَنَّهُ

<sup>762</sup> İnfitâr, 6.

<sup>763</sup> Tevbe, 13.

<sup>764</sup> es-Suyûfî, *Mu'tereku'l-akrân*, I, 331; es-Suyûfî, *el-İtkân*, 90; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 443.

<sup>765</sup> Mâide, 44.

<sup>766</sup> el-Ĥaṭîb el-Kazvînî, *el-İdâh*, I, 77, *et-Telhîş*, s. 167; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 27; el-İsferâyînî, *Şerhu't-Telhîş Aṭvel*, I, 246.

<sup>767</sup> Hûd, 87.

<sup>768</sup> Saffat, 91-92.

<sup>769</sup> es-Suyûfî, *Mu'tereku'l-akrân*, I, 333; es-Suyûfî, *el-İtkân*, 90; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 446; el-İsferâyînî, *Şerhu't-Telhîş Aṭvel*, I, 246.

<sup>770</sup> el-Vâhidî, *Şerhu dîvânî'l-Mutenebbî*, 277.

### 2.3.3.2.8. İstib'âd (الاستبعاد)

İstib'ad da müelliflerin sıraladığı mecâzî anlamlardandır<sup>771</sup>. Kelime anlamı, bir şeyi, bir durumu imkansız veya uzak ihtimal olarak görmek; bir şeyin tabii, normal olmadığını, zorlama olduğunu düşünmek olan bir masdardır.

“Eşi yokken nasıl çocuk sahibi olur?”<sup>772</sup>. Yani, *eşinin olması mümkün olmadığı gibi, çocuk sahibi olması da, O'na çocuk isnad edilmesi de imkansızdır*, “Nerede onlar için öğüt almak? Oysa, kendilerine açıklayıcı elçi de gelmişti”<sup>773</sup>. Yani, *öğüt almaları çok uzak bir ihtimal gibi; şimdiye kadar hiç öğüt almadılar çünkü*. Ve *وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذُّكْرَى* “O gün cehennem getirilir, (inkâr edilemez bir şekilde ortadadır), o gün insan (yaptıklarını) hatırlar. (Ama) bu hatırlama onun için nicedir, ne ifade eder?”<sup>774</sup>. Yani: *Bu son andaki hatırlamanın ona bir fayda sağlaması imkansızdır. İş işten geçmiştir artık*. (Son iki âyeti es-Suyûfî örnek olarak vermiştir<sup>775</sup>) âyetleri ve *كيف نحرر الأقصى و أمتنا مزق متفرقة؟* (Milletimiz paramparça fırka fırka iken Mescid-i Aksa'yı nasıl özgürlüğüne kavuşturabiliriz?) Yani: *bu şartlarda imkansız!* sözü örnek olarak verilmiştir<sup>776</sup>.

Ebû Temmâm'ın şu beyti de bu kabildendir<sup>777</sup>:

من لى بإنسان إذا أعضبته... و جهلت كان الحلم ردّ جوابه؟

### 2.3.3.2.9. Tehvîl (التَّهْوِيلُ)

İstifhâmın mecâzî anlamlarından biri de tehvîldir<sup>778</sup>. Sözlük anlamı: ürkütme, korkutma, abartma, büyütme ve kâbustur. Anlamca yakınlığı bulunan tahvîf ile aralarında derece farkı bulunmaktadır. Bu daha şiddetlidir.

Bu tarz Kur'an'da çoktur. Korkutma amacıyla kullanılır. *الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ “Hâkka! Nedir o Hâkka?”*<sup>779</sup>. Yani, *ne müthiş ne korkunç bir şeydir o!* ve *الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ “O Kâria, o şiddetli ses çıkararak çarpan. Nedir Kâria?”*<sup>780</sup> âyetleri örnek verilmiştir<sup>781</sup>. *ما فلسطين و ما فلسطين؟* sözü de

<sup>771</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 315; el-Ĥaṭîb el-Ķazvînî, *el-İdâh*, I, 79, *et-Telhîş*, s. 168; el-İsferâyînî, *Şerhu't-Telhîş Aṭvel*, I, 246.

<sup>772</sup> En'âm, 101.

<sup>773</sup> Duhân, 13.

<sup>774</sup> Fecr, 23.

<sup>775</sup> es-Suyûfî, *Mu'tereku'l-aḳrân*, I, 332.

<sup>776</sup> el-İsferâyînî, *Şerhu't-Telhîş Aṭvel*, I, 246; 'Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>777</sup> el-Āmilî, *el-Keşkül*, s. 401.

<sup>778</sup> el-Ĥaṭîb el-Ķazvînî, *el-İdâh*, I, 78, *et-Telhîş*, s. 167; el-İsferâyînî, *Şerhu't-Telhîş Aṭvel*, I, 246.

<sup>779</sup> Hâkka, 1-2.

<sup>780</sup> Kâria, 1-2.

<sup>781</sup> es-Suyûfî, *Mu'tereku'l-aḳrân*, I, 331, *el-İtḳân*, s. 90; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 442; el-İsferâyînî, *Şerhu't-Telhîş Aṭvel*, I, 246; 'Abbâs Ḥasan, *a.g.e.*, s. 151.

bu türdendir. Diğer örnek âyetler: وَمَا أَذْرَاكَ مَا هِيَةٌ “Nedir sana onun ne olduğunu bildiren?”<sup>782</sup>, فَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمْ عَقَابُ اللَّهِ إِنَّكُمْ عَادَابُهُ بَيِّنَاتٌ أَوْ نَهَارًا مَاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ “De ki, söyleyin bakalım, O’nun azabı size gündüz veya gece gelirse suçlular bunlardan neyi acele ister?”<sup>783</sup>. Onlara, “haydi doğru söylüyorsan şu azabı getir de görelim” şeklinde acele isteyip durdukları azâbın dehşetini anlatmak için<sup>784</sup>.

#### 2.3.3.2.10. İtâb (العِتَابُ)

Sözlükte azar, paylama, tekdîr anlamlarına gelmektedir.

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمْ عَقَابُ اللَّهِ إِنَّكُمْ عَادَابُهُ بَيِّنَاتٌ أَوْ نَهَارًا مَاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ “İman edenler için hâlâ vakti gelmedi mi ki, kalpleri Allah’ın Zikri ve Hak’tan inen için ürpersin de daha önce kendilerine kitap verilmiş, sonra üzerlerinden uzun zaman geçmiş de kalpleri kaskatı kesilmiş kimseler gibi olmasınlar”<sup>785</sup>, عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَبَيِّنَ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَبَيِّنَ “Allah seni affetsin; neden onlara izin verdin de beklemedin ki, doğru söyleyenler sana açık seçik belli olsun da yalancıları bilesin”<sup>786</sup> âyetleri örnek verilmektedir<sup>787</sup>. ez-Zerkeşî, ilk âyetin takrîrle birlikte itâb anlamına geldiğini söylemektedir<sup>788</sup>.

#### 2.3.3.2.11. Tenbîh (التَّنْبِيْهُ عَلَى ضَلَالِ الْمَخَاطِبِ)

Kısaca tenbîh şeklinde aldığımız bu maksat aslında çoğu belâğat kitabında muhâtabı yanlış yolda olduğu yönünde uyarmak (التَّنْبِيْهُ عَلَى ضَلَالِ الْمَخَاطِبِ) şeklinde verilmektedir<sup>789</sup>. Ancak verilen örnekler gözönüne alındığında tenbîh kelimesinin daha uygun olduğu görülmektedir. Sözcük olarak uyarmak, dikkatini çekmek anlamlarında kullanılmaktadır.

Buna, أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا “Görmedin mi Rabbini, nasıl uzatmıştır gölgeyi. Eğer dileyseydi, onu elbette hareketsiz kılardı. Sonra nasıl güneşi ona delil yapmışız!”<sup>790</sup> (Bu konu üzerine dikkat çekilerek hikmetleri üzerinde düşünülmesi gerektiği vurgulanıyor) ve أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ “Görmedin mi Allah gökten bir su indirdi de, onun sayesinde yer, yemyeşil hale

<sup>782</sup> Kâria, 10.

<sup>783</sup> Yûnus, 50.

<sup>784</sup> ez-Zerkeşî, a.g.e., II, 442; ‘Abbâs Hâsan, a.g.e., s. 152.

<sup>785</sup> Hadîd, 16.

<sup>786</sup> Tevbe, 43.

<sup>787</sup> es-Suyûtî, el-İtâb, s. 90, Mu‘tereku’l-aqrân, I, 330; ez-Zerkeşî, a.g.e., II, 440-441.

<sup>788</sup> ez-Zerkeşî, a.g.e., II, 440.

<sup>789</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 315; el-Hâfîb el-Kazvîni, el-İdâh, I, 69, et-Telhîş, s. 164; ez-Zerkeşî, a.g.e., II, 444; el-İsferâyînî, Şerhu’t-Telhîş Aşvel, I, 243.

<sup>790</sup> Furkân, 45.

geliyor. Allah Latîftir, Habîrdir”<sup>791</sup> ve انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ “Bak nasıl, kimini kimine üstün kıldık”<sup>792</sup> âyetleri örnek verilmiştir<sup>793</sup>. فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ “Nereye gidiyorsunuz?”<sup>794</sup> âyeti de örnek olarak verilmektedir. Bunların hepsindeki genel anlam: Bu durum üzerinde düşünerek bak, uyanık ol’dur<sup>795</sup>.

#### 2.3.3.2.12. Temennî (التَّمَنَّى)

Kelime olarak, dilemek, temenni etmek, arzulamak anlamındadır.

Buna, هل لنا من شفعاء فيسئفوا لنا “Acaba bizim için şefaatçılar var mı ki, bize şefaatsinler?”<sup>796</sup> ve قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا<sup>797</sup> âyetleri örnek verilmiştir<sup>798</sup>.

#### 2.3.3.2.13. İstibtâ (الِاسْتِبْطَاءُ)

Sözlükte, birini veya bir şeyi yavaş bulmak, yavaş saymak; beklemek zorunda olmak anlamında kullanılmaktadır.

Buna متى نصرُ الله ألا إن نصرَ الله قريبُ “Allah’ın yardımı ne zaman? (diye yakarıyorlardı) Haberiniz olsun ki, Allah’ın yardımı çok yakındır”<sup>799</sup> ve متى هذا الوعدُ “Va’d ne zaman?”<sup>800</sup> âyetleri ve şu beyt örnek verilmiştir<sup>801</sup>:

حتى متى أنت في لهو و في لعبٍ.... و الموت نحوك يجرى فاغراً فاه

“Ne zamana kadar oyunda ve eğlencede olacaksın?

Ölüme sana doğru, ağzını açmış koşarken”.

Kızgın bir kimsenin متى يطلع الصبح؟ (Sabah ne zaman doğacak?) ve yorgun- bitkin bir kimsenin, متى تنتهي السنة الدراسية؟ (Ders yılı ne zaman bitecek?) sözleri de bu kabîldendir.

#### 2.3.3.2.14. Ta’zîm (التَّعْظِيمُ)

Kelime olarak, yüceltme, ululama, büyütme, ta’zîm anlamındadır.

<sup>791</sup> Hac, 63.

<sup>792</sup> İsrâ, 21.

<sup>793</sup> es-Suyûtî, *Mu‘tereku’l-akrân*, I, 331, *el-İtân*, s. 90; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 444.

<sup>794</sup> Tekvîr, 26.

<sup>795</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 315; el-Ĥaĥib el-Ĥazvînî, *el-Îdâh fî ‘ulûmi’l-belâga*, I, 69; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 444; el-İsferâyînî, *Şerhu’t-Telhîş Aşvel*, I, 243; ‘Abbâs Ĥasan, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>796</sup> A’râf, 53.

<sup>797</sup> Bakara, 259.

<sup>798</sup> es-Suyûtî, *Mu‘tereku’l-akrân*, I, 332, *el-İtân*, s. 90; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 444.

<sup>799</sup> Bakara, 214.

<sup>800</sup> Yâsîn, 48.

<sup>801</sup> el-Ĥaĥib el-Ĥazvînî, *el-Îdâh*, I, 68; *et-Telhîş*, s. 164; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muġni’l-lebîb*, s. 27; es-Suyûtî, *el-İtân*, s. 90, *Mu‘tereku’l-akrân*, I, 332; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 444; el-İsferâyînî, *Şerhu’t-Telhîş Aşvel*, I, 243;

Buna, *مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ* "O'nun izni olmadıkça kim şefâat edebilir?"<sup>802</sup> âyeti ve *هَرِئِمَّتْ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدٌ وَعِجْنَا بِكَ عَلَى هَوْلَاءِ شَهِيدًا* "Her ümmetten bir tanık getirip seni de şunlar üzerine bir tanık olarak diktiğimizde iş nice olacak?"<sup>803</sup> âyeti örnek verilmiştir<sup>804</sup>. İlk âyeti ez-Zerkeşî, ayrıca tenbîh için de örnek olarak vermiştir. Ebû Nuvâs'ın şu beyti de<sup>805</sup> bu anlamı ifade eden bir istifhâmdır:

إذا لم تزر أرض الخصب ركابنا ... فأني فتى بعد الخصب تزور

### 2.3.3.2.15. Nefy (النفي)

Kaynaklarda istifhâma ait mecâzî anlam sadedinde sözedilen maddelerden biri de nefydir<sup>806</sup>. Temelde menfî olanı anlatmak için kullanılan kelime, olumsuz kılmak, olumsuzluk, inkâr etmek, kabul etmemek, reddetmek, aksini ispat etmek, çürütmek, yasaklamak, menfi, negatif anlamlarındadır.

*هل تجزون إلا بما كنتم تكسبون* "Kazanmış olduklarından başka bir şeyin mi karşılığını bulacaklar?"<sup>807</sup>, *هل جزاء الإحسان إلا الإحسان*, "İyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey midir ki?"<sup>808</sup> âyetleri örnek olarak verilebilir. Bu konuyla ilgili Üslup Örnekleri bölümünde daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

هل الدهر إلا ساعة ثم تنقضي ... بما كان فيها من بلاءٍ ومن خفض

"Zaman hemen geçip giden bir andan başka bir şey midir ki

*İçindeki dert ve huzurla beraber*" beyti<sup>809</sup> ve kibirlenen kimseye söylenen: *هل أنت إلا نطفة* (Sen çürük bir nutfe ve pis bir leşten başka bir şey misin ki?) sözü de bu kabîldendir<sup>810</sup>.

### 2.3.3.2.16. Teşvik (التشويق)

Teşvik etme, gayrete getirme, heyecanlandırma, merak uyandırma anlamlarına gelir.

es-Suyûfî ve ez-Zerkeşî, bunu tergeb istifhâmıyla birleştirmiş ve *مَنْ ذَا الَّذِي يُرْضُ اللَّهَ قَرْضًا* "Kim var Allah'a güzel bir şekilde borç verecek? Ve Allah böyle birinin verdiği bir çok kez katlayarak artıracaktır"<sup>811</sup>

<sup>802</sup> Bakara, 255.

<sup>803</sup> Nisâ, 41.

<sup>804</sup> es-Suyûfî, *Mu'tereku'l-akrân*, I, 332, *el-İtân*, s. 90; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 442.

<sup>805</sup> el-Cerrâvî, *el-Ĥamâsetu'l-Mağribiyye*, s. 22.

<sup>806</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, IV, 109-110-111-112.

<sup>807</sup> Yûnus, 52.

<sup>808</sup> Rahmân, 60.

<sup>809</sup> es-Se'âlibî, *Yefîmetu'd-dehr*, II, 24.

<sup>810</sup> Abbâs Ĥasan, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>811</sup> Bakara, 245.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْحِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ  
kurtaracak bir alışverişi size göstereyim mi?”<sup>812</sup>

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ  
verecek? Ve Allah böyle birinin verdiği katlayarak artıracaktır ve onun için cömert bir karşılık ta bulunmaktadır”<sup>813</sup> âyetlerini örnek vermişlerdir<sup>814</sup>.

Kendisiyle ilgili sevindirici bir bilgiye sahip olunan bir arkadaşa: هل أبشرك بما يفرح به قلبك؟ (Kalbini ferahlatacak bir şeyi sana müjdeleyeyim mi?) cümlesi de bu kabîldendir<sup>815</sup>.

### 2.3.3.2.17. Teksîr (التَّكْسِيرُ)

Bir şeyi artırmak, çoğaltmak anlamlarında kullanılır.

Buna, Nice şehir halkını yok etmişizdir”<sup>816</sup> âyeti örnek verilmiştir. Ebu'l-‘Alâ’ el-Ma‘arrî’nin şu beyti de<sup>817</sup> bu kabîldendir<sup>818</sup>:

صَاحِ هَذِي قُبُورِنَا تَمَلُّ الرُّحْبَ... فَأَيْنَ الْقُبُورِ مِنْ عَهْدِ عَادٍ

“Dostum! Şunlar (sadece) bizim kabirlerimizdir ki geniş boşlukları doldurmakta. Hani nerde, ta Âd kavminden itibaren (dolup taşan) kabirler?”

### 2.3.3.2.18. Tesviye (التَّسْوِيَةُ)

Tesviye de istifhâmın mecâzî anlamlarından kabul edilmektedir<sup>819</sup>. Eşit kılmak, düz yapmak, düzlemek, eşitlemek anlamlarındadır. Yerine masdar getirilmesi uygun olacak bir cümleye dahil olan istifhâmdır. Örnek: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ “Onları uyarsan da uyarmasan da farketmez, onlar iman etmezler”<sup>820</sup> âyeti. Bunu Ebû ‘Ubeyde ihbâr istifhâmı adıyla anmıştır<sup>821</sup>. el-Muberrid de ليت شعري أقم زيد أم قعد cümlesini örnek vermiştir<sup>822</sup>.

el-Mutenebbî’nin:

ولست أبالى بعد إدراكى العلى... أكان ثرائاً ما تناولت أم كسباً

<sup>812</sup> Saff, 10.

<sup>813</sup> Hadîd, 11.

<sup>814</sup> es-Suyûtî, *Mu‘tereku’l-akrân*, I, 332, *el-İtqân*, s. 90; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 442.

<sup>815</sup> ‘Abbâs Hâsan, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>816</sup> A’râf, 4.

<sup>817</sup> el-Cerrâvî, *el-Hamâsetu’l-Mağribiyye*, s. 89.

<sup>818</sup> es-Suyûtî, *Mu‘tereku’l-akrân*, I, 331, *el-İtqân*, 90; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 442; Zihni, *el-Kavlul-ceyyid*, s. 135.

<sup>819</sup> el-Muberrid, *el-Muqtaḍab*, II, 53, III, 297; es-Suyûtî, *el-İtqân*, s. 90, *Mu‘tereku’l-akrân*, I, 331; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 441.

<sup>820</sup> Bakara, 6.

<sup>821</sup> el-Ferrâ’, *Mecâzu’l-Kur’ân*, II, 158.

<sup>822</sup> el-Muberrid, *el-Muqtaḍab*, II, 53.

beyti de<sup>823</sup> bu türdendir. Kendine özgü bir üslup olduğu için Üslup Örnekleri'nde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

### 2.3.3.2.19. İsbât (الإثبات)

İstifhâma ait bir mecâzî anlam da isbât<sup>824</sup>. Kelime olarak, bir şeyi belirtmek, kesinleştirmek, geçerli, doğru ve aslına uygun bulmak, kaydetmek, teyit etmek, ispat etmek, göstermek, belirlemek, tasdik anlamlarındadır.

Tevbîh anlamıyla birlikte bulunur. Örnek: “Dediler ki: *“Dediler ki: Allahın arzı geniş değil mi? Öyleyse hicret edin üzerinde”*<sup>825</sup>. Yani, *Tabii ki geniştir, niçin sıkıntıya giriyorsunuz? Haydi hicret etsenize!*

### 2.3.3.2.20. İhbâr (الإخبار)

Sözlükte, haber vermek, bildirmek, iletmek, rapor etmek, ihbar etmek, mesaj, not anlamlarına gelmektedir.

Yukarıda tesviye olarak incelenen anlamdır. Ancak Ebû ‘Ubeyde farklı bir isimlendirme ile ele aldığı için ayrı bir madde halinde verilmiştir. *وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ*<sup>826</sup> âyeti örnek verilmiştir. Zuheyr'in şu beyti de<sup>827</sup> buna örnektir:

سواءٌ عليه أي حين أتيتَه ... أساعة نحس تُنقى أم بأسعد

Aslında bu, tesviye adını verdikleri çeşittir. Ancak es-Suyûfî, takrîrden ayrı olarak ihbar istifhâmı için *أفي قلوبهم مرضٌ* “Onların kalplerinde hastalık var mı?”<sup>828</sup>. Yani, *onların kalplerinde hastalık vardır* ve *هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً* “İnsanın üzerinden kendisinin kayda değer bir şey olarak anılmadığı bir zaman geçti mi?”<sup>829</sup>. Yani, *böyle bir zaman geçti* âyetlerini örnek olarak vermiştir<sup>830</sup>.

### 2.3.3.2.21. İstirşâd (الاسترشاد)

Doğru yolu göstermesini istemek, danışmak, fikir sormak, (birinin) rehberliğinde olmak anlamlarına gelir.

<sup>823</sup> el-Vâhidî, *Şerhu dîvâni'l-Mutenebbî*, s. 238.

<sup>824</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 440.

<sup>825</sup> Nisâ, 97.

<sup>826</sup> Yâsîn, 10.

<sup>827</sup> Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Cemheretu'l-emşâl*, s. 37.

<sup>828</sup> Nûr, 50.

<sup>829</sup> İnsân, 1.

<sup>830</sup> es-Suyûfî, *el-İtâkân*, s. 91, *Mu‘tereku'l-aqrân*, I, 333.

831 قالوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ  
âyeti örnek verilmiş ve “Buradaki durum, melekler irşad edilmeyi (aydınlanmayı) isteyerek bu soruyu sormuşlardır. Yani edeb açısından fark sözkonusudur.” denmiştir<sup>832</sup>. Bazıları da bunun taaccüb için olduğunu söylemişlerdir<sup>833</sup>.

#### 2.3.3.2.22. İftihâr (الإِفْتِخَارُ)

Kelime olarak, iftihar etmek, övünmek, (bir şeyle) gurur duymak anlamındadır.

es-Suyûfî buna, وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ<sup>834</sup> âyetini örnek vermiştir<sup>835</sup>. ez-Zerkeşî ise takrîrle birlikte bu anlamın mevcut olduğunu söylemiştir<sup>836</sup>.

#### 2.3.3.2.23. İktifâ (الإِكْتِفَاءُ)

Sözlükte, yetinme, kanaat etme anlamlarına gelmektedir.

es-Suyûfî buna, أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ “Kibirlenenler için cehennemde bir kalacak yer yok mudur?”<sup>837</sup> Yani *bu onlara yeter!* âyetini örnek vermiştir<sup>838</sup>.

#### 2.3.3.2.24. İyas (الإِيَّاسُ)

Nâdir de olsa iyâs da istifhâmın mecâzi anlamı çerçevesinde zikredilmiştir<sup>839</sup>. Sözcük olarak yeis, ümidi kırılmak, ümitsiz olmak anlamındadır.

ez-Zerkeşî, فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ “Nereye gidiyorsunuz?”<sup>840</sup>. Yani “*bu gidiş ümitsiz, yeis dolu bir gidiştir*” âyetini örnek vermiştir<sup>841</sup>.

#### 2.3.3.2.25. İnâs (الإِيْنَاءُ)

İstifhâm üslûbunun kazandığı mecâzî anlam olarak inâstan da bahsedilmiştir<sup>842</sup>. Neşe, canlılık, samimiyet, dostluk, sosyallik anlamlarına gelen bir masdardır.

<sup>831</sup> Bakara, 30.

<sup>832</sup> es-Suyûfî, *Mu‘tereku’l-aqrân*, I, 332, *el-İtqân*, s. 90.

<sup>833</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 442.

<sup>834</sup> Zuhruf, 51.

<sup>835</sup> es-Suyûfî, *Mu‘tereku’l-aqrân*, I, 330, *el-İtqân*, 90.

<sup>836</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 440.

<sup>837</sup> Zümer, 60. Âyet, el-Muberrid tarafından takrir için örnek olarak verilmiştir. Bkz. el-Muberrid, *el-Muqtaḍab*, II, 53.

<sup>838</sup> es-Suyûfî, *el-İtqân*, s. 90, *Mu‘tereku’l-aqrân*, I, 332.

<sup>839</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 445.

<sup>840</sup> Tekvîr, 26.

<sup>841</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 445, 446.

<sup>842</sup> es-Suyûfî, *el-İtqân*, s. 90, *Mu‘tereku’l-aqrân*, I, 332; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 445, 446.

Mesela وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى”<sup>843</sup> âyeti. (ez-Zerkeşî bu anlamdan bahsederken bu âyeti örnek verdikten sonra, İbn Fâris’in âyetin anlamı için, *إفهام (kavratma)dır, çünkü Mûsa (a.s.)’a gizli kalmış Allah Teâlâ’nın şüphesiz ki bildiği bir durumu, ona bildirmesi sözkonusudur*<sup>844</sup> dediğini nakleder ve bazılarının da âyetin, *Mûsa (a.s.)’ın elindeki asa yılana dönüştüğü zaman ürkmemesi için aslında ne olduğunun tekrar bildirilmesi* anlamında takrîr için olduğunu iddia ettiklerini belirtir<sup>845</sup>).

#### 2.3.3.2.26. Tekîd (التَّكِيدُ)

Lugatte, temin etmek, inandırmak, desteklemek, teyid, tekit, vurgu anlamlarında kullanılan bir masdardır.

İstifhâm edatından önce geçen anlamı tekid amacıyla kullanılmıştır. Suyûfî buna, *أَفَمَنْ* “Üzerine azab hükmü hak olmuş kimseyi de mi? Sen mi kurtaracaksın ateşteki kimseyi?”<sup>846</sup> âyetini örnek verdikten sonra el-Muvaffak ‘Abdullaîf el-Bağdâdî’den ve ez-Zemaşşerî’den, *hemzenin burada inkâr ve istiba’ d anlamını tekîd amacıyla bulunduğu bilgisini nakleder*<sup>847</sup>. ez-Zerkeşî ise كيف’in belâgî anlamlarını sayarken tekid ve tahkîk için *وَإِنظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا* <sup>848</sup> *فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ* <sup>849</sup> *شَهِيدًا* âyetlerini misal getirmiştir.

#### 2.3.3.2.27. Tebkît (التَّبْكِيتُ)

Azar, ayıplama, tekdir anlamlarındadır. Tevbîhle yakınlığı bulunmaktadır.

ez-Zerkeşî bundan bahsederek, *أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأَمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ* “Sen mi söyledin insanlara ki, Allah’ı bırakıp beni ve annemi iki ilah edinin diye?”<sup>850</sup> âyetini örnek vermiş, buradaki ayıplama ve azarın, iddiaları karşısında Hıristiyanlara yönelik olduğunu söylemiştir, es-Sekkâkî ve bazılarının buradaki istifhâmın takrîr için olduğu iddiasına<sup>851</sup> karşı ise *Mûsa (a.s.)’dan böyle bir fîl zuhur etmediği için sözkonusu olamayacağı cevabını vermiştir*<sup>852</sup>.

<sup>843</sup> Tâhâ, 17.

<sup>844</sup> İbn Fâris, *eş-Şâhîbî*, s. 153.

<sup>845</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 445, 446.

<sup>846</sup> Zümer, 19.

<sup>847</sup> es-Suyûfî, *el-İtqân*, s. 90, 91, *Mu‘tereku’l-aqrân*, I, 333.

<sup>848</sup> Bakara, 259.

<sup>849</sup> Nisâ, 41.

<sup>850</sup> Mâide, 116.

<sup>851</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 311-315.

<sup>852</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 441.

### 2.3.3.2.28. Tecâhül (التَّجَاهُلُ)

Kelime olarak görmezden, bilmezden gelmek, aldırmamak, önemsememek anlamlarına gelmektedir. Türk Edebiyatı'nda da istifhâm sanatının bir kolu olarak bu isimden doğmuş olan *tecâhül-i ârif* sanatı ele alınmaktadır.

es-Suyûfî buna, اُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا “Kur'an aramızdan ona mı indirilmiş?”<sup>853</sup> âyetini örnek vermiştir<sup>854</sup>.

### 2.3.3.2.29. Tahzîr (التَّحْذِيرُ)

Uyarı, ikaz, tenbih anlamında kullanılan bir masdardır. Yukarıda açıklanan tenbîh anlamıyla da yakından irtibatlıdır.

ez-Zerkeşî buna, أَلَمْ نُهْلِكِ الْأُولَئِينَ “Öncekileri helak etmedik mi?”<sup>855</sup>, فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْرِمِينَ “Bak nasıl oldu hilelerinin sonu? Onları ve kavimlerini topyekün yerle bir etmişizdir”<sup>856</sup> âyetlerini örnek verdikten sonra anlamının, *onlar için bunu takdir etmiştik, sizin için de takdir ederiz* demek olduğunu belirtmiştir<sup>857</sup>.

### 2.3.3.2.30. Arz ve Tahdîd (الْعَرْضُ وَالتَّحْذِيرُ)

Sözlükte, arz yumuşak ve kibarca; tahdîd ise biraz zorla bir şey istemek anlamlarına gelir.

es-Suyûfî, arz ve tahdîdî ayrı maddeler halinde ele alıp örnekler verirken<sup>858</sup>, ez-Zerkeşî ikisini tek bir maddede sunmuş aralarındaki farkı şöyle özetlemiştir: *Birincisi, nazik ve yumuşak bir şekilde, ikincisi sert ve amirane bir şekilde istekte bulunmaktadır.* Birinciye: أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ “İstemez misiniz, Allahın sizi bağışlamasını?”<sup>859</sup>; ikinciye ise: أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَ اللَّهَ فَالَهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ “Savaşmayacak mısınız yeminlerini bozup Resulü çıkarmaya çalışan bir toplulukla?”<sup>860</sup> ve أَلَا يَنْفُونَ “Sakinmez mısınız?”<sup>861</sup> âyetleri örnek verilmiştir<sup>862</sup>.

<sup>853</sup> Sa'd, 8.

<sup>854</sup> es-Suyûfî, *el-İtqân*, s. 90, *Mu'tereku'l-aqrân*, I, 332.

<sup>855</sup> Mürselât, 16.

<sup>856</sup> Neml, 51.

<sup>857</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 442, IV, 284-286.

<sup>858</sup> Arz anlamı için Nûr, 22, tahdîd anlamı için Tevbe, 13 âyetlerini örnek olarak vermektedir.

<sup>859</sup> Nûr, 22.

<sup>860</sup> Tevbe, 13.

<sup>861</sup> Şuarâ, 10-11.

<sup>862</sup> es-Suyûfî, *el-İtqân*, 90, *Mu'tereku'l-aqrân*, I, 332; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 445.

### 2.3.3.2.31. Tahkîr (التَّحْكِيرُ)

Mecâzî anlamlardan birisi de tahkîrdir<sup>863</sup>. Küçümsemek, zemmetmek, kınamak, küçük görmek, küçük düşürmek, hor görmek anlamlarında bir kelimedir.

Bu tehekküme de yakındır. Buna, أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ إِلَيْكُمْ “Bu mu ilahlarınız hakkında atıp tutan?”<sup>864</sup> ve أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا “Bu mu Allahın peygamber olarak gönderdiği?”<sup>865</sup> âyetleri örnek verilmiştir. Şu beyt de<sup>866</sup> bu kabîldendir<sup>867</sup>:

فدع الوعيد فما وعيدك ضائري ... أطنين أجنحة الذباب يضير

“Bırak şu tehdidi, zarar vermez tehdidin bana

Ne zararı olur sineklerin kanat vızıltısının?”

### 2.3.3.2.32. Tezkîr (التَّذْكِيرُ)

Sözlükte, hatırlatmak, yadigar, hatıra, andaç, not (hatırlatıcı), dikkatini çekmek anlamlarına gelmektedir. Bunda bir çeşit ihtisâr sözkonusudur. أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا “Ey Adem oğulları, sizden şeytana tapmayacaksınız diye söz almadım mı?”<sup>868</sup>, قَالَ أَلَمْ “Demedim mi ben size, göklerin ve yerin gaybını biliyorum diye?”<sup>869</sup> ve قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ “Bildiniz mi, Yûsuf’a ve kardeşine cehalet içinde ne yaptığınızı?”<sup>870</sup> âyetleri örnek verilmiştir<sup>871</sup>. ez-Zerkeşî أَلَمْ يَجِدَكَ يَتِيمًا فَآوَى “Seni yetim olarak bulup da himaye etmedi mi?”<sup>872</sup> ve

أَلَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ “Göğsünü açmadık mı?”<sup>873</sup> âyetlerini bazılarının bu türden saydıklarını aktarmaktadır<sup>874</sup>.

### 2.3.3.2.33. Tergîb (التَّرْغِيبُ)

Sözlükte, istek uyandırmak, sevdirmek, teşvik, sevk etmek anlamlarında kullanılmaktadır.

<sup>863</sup> el-Ḥaṭîb el-Ḳazvînî, *el-Îḍâḥ*, I, 78; İsfarayînî, *Şerḥu't-Telḥîş Aḫvel*, I, 246.

<sup>864</sup> Enbiyâ, 36.

<sup>865</sup> Furkân, 41.

<sup>866</sup> Delâ'ilu'l-Î'câz'a göre, ‘Abdullah b. Muḥammed b. Uyeyne el-Muhellebî'ye ait bir beyt. Bahri kâmidir. el-Muberrid, *el-Kâmil fi'l-lugati ve'l-edeb*, s. 115; Zihnî, *el-Ḳavlu'l-ceyyid*, s. 521, 522.

<sup>867</sup> el-İsfarayînî, *Şerḥu't-Telḥîş Aḫvel*, I, 246; es-Suyûtî, *el-Îḥkân*, s. 90, *Mu'tereku'l-aḳrân*, I, 332; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 446.

<sup>868</sup> Yâsîn, 60.

<sup>869</sup> Bakara, 33.

<sup>870</sup> Yûsuf, 89.

<sup>871</sup> es-Suyûtî, *el-Îḥkân*, s. 90, *Mu'tereku'l-aḳrân*, I, 330; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 446.

<sup>872</sup> Duhâ, 6.

<sup>873</sup> İnşirâh, 1.

<sup>874</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 443.

“Kim Allah’a güzel bir borç verirse, Allah da bir çok kat fazlasını ona verir”<sup>875</sup> ve يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنحِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ<sup>876</sup> “Ey inananlar sizi acı bir azabtan kurtaracak bir alışverişi size haber vereyim mi?”<sup>876</sup>.

<sup>877</sup> مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ<sup>878</sup> âyetleri örnek olarak verilmiştir<sup>878</sup>.

#### 2.3.3.2.34. Teshîl ve Tahfîf (التَّسْهِيلُ)

Kelime olarak kolaylaştırmak, kolaylık sağlamak, kolaylık göstermek, hafifletmek, azaltmak, indirmek, küçültmek, dindirmek, yatıştırmak anlamlarına gelir.

وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ “Ne var onlara ki iman etmiş olsalar Allah’a ve ahiret gününe?”<sup>879</sup> âyeti örnek olarak verilmiştir<sup>880</sup>.

#### 2.3.3.2.35. Tefeccü’ (التَّفَجُّعُ)

Acı duymak, kederlenmek, üzüntü, tasa, elem, keder anlamındadır.

ez-Zerkeşî, bundan bahsetmiş ve نَسِيٌّ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا “Nesi var bu kitabın ki büyük küçük bırakmadan her şeyi sayıp dökmüş?”<sup>881</sup> âyetini örnek vermiştir<sup>882</sup>. Ancak bu âyetin anlamının es-Suyûfî’nin eserlerinde söylediği gibi tefhîm (التَّفْحِيمُ) olması akla daha yatkındır<sup>883</sup>. Çünkü âyet, ta’zîm ve tefhîmi çağrıştırdığı kadar tefeccü’ü çağrıştırmıyor.

#### 2.3.3.2.36. Tefhîm (التَّفْحِيمُ)

Lugatte şiddetini artırmak, saygılı davranmak, saygı göstermek, azâmet ve vehâmet anlamlarında kullanılmaktadır.

es-Suyûfî buna, نَسِيٌّ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا<sup>884</sup> âyetini örnek vermiştir. Yukarıda da geçtiği gibi, ez-Zerkeşî bu âyeti o anlamı taşıması çok zayıf bir ihtimal olmasına rağmen tefeccü’ anlamı için şahid olarak getirmişti<sup>885</sup>.

#### 2.3.3.2.37. Tehdîd (التَّهْدِيدُ)

Tehdit, gözdağı, gözünü korkutmaya çalışmak.

<sup>875</sup> Bakara, 245.

<sup>876</sup> Saff, 10.

<sup>877</sup> Hadîd, 11.

<sup>878</sup> es-Suyûfî, *el-Îtâkân*, s. 90, *Mu‘tereku’l-aqrân*, I, 331; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 444.

<sup>879</sup> Nisâ, 39.

<sup>880</sup> es-Suyûfî, *el-Îtâkân*, s. 90, *Mu‘tereku’l-aqrân*, I, 331; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 442.

<sup>881</sup> Kehf, 49.

<sup>882</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 442.

<sup>883</sup> es-Suyûfî, *el-Îtâkân*, 90; *Mu‘tereku’l-aqrân*, I, 330.

<sup>884</sup> Kehf, 49.

<sup>885</sup> es-Suyûfî, *el-Îtâkân*, s. 90; es-Suyûfî, *Mu‘tereku’l-aqrân*, I, 330.

Va'îd, tahvîf ve tehvîl ile yakınlığı bulunmaktadır.

es-Suyûfî buna, أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ “Öncekileri helak etmedik mi?”<sup>886</sup> âyetini örnek vermiştir<sup>887</sup>.

### 2.3.3.2.38. Tevbîh (التَّوْبِيحُ)

Azar, takdir, ayıplamak, kınamak, haşlamak anlamındadır.

İnkâr anlamı içerisinde işlendikten sonra burada bir başlık altında tekrar verilmesinin sebebi, bazı müelliflerin inkârdan ayrı bir madde gibi ele almalarıdır. Yukarıda da geçtiği gibi bazıları bunu inkârın bir kolu saymışlardır. Ancak, onun inkâr-ı ibtali denilen kısmıdır. Anlamı, edattan sonraki durum, inkâra müstehak gerçek ve kesin bir durum demektir. Bu türe aynı zamanda takri' (التَّقْرِيعُ) de denmektedir<sup>888</sup>. Tevbîhin bir çoğu, ya yapılması kınanan sabit (meydana gelmiş) bir durum ya da gerçekleşmesi failin kendisi için lüzumlu görülen bir fiili terki üzerine gerçekleşir. Birinciye örnek: أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَبْدَغُرُ فِيهِ مَنْ نَذَرَ “Size düşünecek olan kimsenin düşüneceği kadar ömür vermedik mi?”<sup>889</sup>. İkinciye örnek ise: أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً “Allah’ın arzı geniş değil midir? Öyleyse üzerinde hicret edin!”<sup>890</sup> âyetleridir<sup>891</sup>. ez-Zerkeşî ise قَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ “Doğru sözlü iseniz, niçin onları öldürdünüz?”<sup>892</sup>, 894, أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي, “Niçin yapmadığınız şeyleri söylüyorsunuz?”<sup>893</sup>, وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُنَالِي عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ ve “Nasıl Allahı inkâr edersiniz?”<sup>895</sup> ve “Size Allah’ın âyetleri okunurken ve Resülü de içinizde iken nasıl inkâr edersiniz?”<sup>896</sup> âyetlerini örnek vermektedir<sup>897</sup>.

### 2.3.3.2.39. Dua (الدُّعَاءُ)

Emir ve nehiy gibidir. Ne var ki dua, asttan üste karşı olur. Emir ve nehiy ise üstten asta karşıdır. “İçimizdeki akılsızların yüzünden bizi de helak eder misin?”<sup>898</sup> Yani, *bizi helak etme Allahum!* ve قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ “Dediler ki: Yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökecek kimseler mi yaratacaksın? Yani, böyle kimseler yaratma

<sup>886</sup> Mürselât, 16.

<sup>887</sup> es-Suyûfî, *el-İtkân*, s. 90, *Mu'tereku'l-aqrân*, I, 331.

<sup>888</sup> es-Suyûfî, *Mu'tereku'l-aqrân*, I, 433, *el-İtkân*, II, 79; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 344.

<sup>889</sup> Fâtır, 37.

<sup>890</sup> Nisâ, 97.

<sup>891</sup> es-Suyûfî, *el-İtkân*, 89, *Mu'tereku'l-aqrân*, I, 329.

<sup>892</sup> Âl-i İmrân, 183.

<sup>893</sup> Saff, 2.

<sup>894</sup> Kehf, 50.

<sup>895</sup> Bakara, 28.

<sup>896</sup> Âl-i İmrân, 101.

<sup>897</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 446, IV, 284-286.

<sup>898</sup> A'râf, 155.

Allahım!”<sup>899</sup> âyetleri örnek verilmektedir<sup>900</sup>. Daha önce istirşâd için de örnek verilen bu âyetin taaccüb için olduğu söyleniyorsa da bu zayıf bir ihtimaldir<sup>901</sup>.

Talebî inşâ bütünü içinde sahip olduğu büyük payın da gereği olarak bu mecâzî anlamlarla ilgili bazı tespitlerle birlikte genel bir değerlendirme yapmak konuyu tamamlayıcı olur kanaatindeyiz.

### 2.3.3.3. İstifhâmın Mecâzî Anlamları İle İlgili Genel Değerlendirme

Bu verilenler dışında, daha önce açıklanan dış ve iç etkenlere bağlı olarak anlaşılabilen mutlak başka birçok anlam daha mevcuttur. Ancak, bunun tespiti çok güçtür. Zira denebilir ki, istifhâm içeren her bir cümlenin bizatihi kendisine özgü nüans bir anlamı bulunur.

Zaman zaman kendi başlıkları altında da değindiğimiz gibi, bazıları arasında yakınlıklar sözkonusudur.

Vaîd, tahvîf, tehvîl ve tehdîd arasında;

Tevbîh, itâb, tebkîd arasında;

Tehekküm, tahkîr arasında;

Tahzîr, tenbîh arasında;

Takrîr, isbât, ihbâr arasında;

İnkâr ve nefy arasında;

Emir, arz ve tahdîd arasında bu tür bir problem bulunmaktadır. Müellifler kimi zaman bunları aynı anlamda, bazen de aralarında derece farkı veya nüans varmış gibi kullanmışlardır. Ancak bazıları arasında örnekler de dikkate alındığında gerçekten de farklılık bulunmaktadır. Örneğin tehvîl diğerlerine göre daha korkutucu ve dehşet verecek hususların ifadesinde kullanılmıştır. Yani korkutma derecesi bakımından daha üstte yer alır. Yine de bunların ayrımında ortak bir tavır görülmemektedir.

Yukarıda da değinildiği gibi bazen, bu anlamlar arasında karşılıklı geçişlilik olabilir. Yani bu anlamların iki veya daha fazlasını bir cümle barındırabilmektedir. Bazen takrîr, tevbîhle beraber olur. Bazen de taaccüble birlikte bulunur. Bu durum, Kur'an'da çokca yer

<sup>899</sup> Bakara, 30.

<sup>900</sup> es-Suyûtî, *el-İtâhân*, 90, *Mu'tereku'l-akrân*, I, 332; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 444-445.

<sup>901</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 445.

alır. Mesela: <sup>902</sup> كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ hem tevbîh hem de taaccüb anlamı bulunmaktadır.<sup>903</sup> Yine, istifhâm <sup>904</sup> وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ألم تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ <sup>905</sup> أَيُّحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرَهُهُمُوهُ <sup>906</sup> أَلَوْفُ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ.

İstifhâm edatları içinde meânî açısından en zengini olan *Hemze* ve هل in kullanımında göze çarpan kalıplar ve bunlara izafe edilen anlamları, “İstifhâm Üslup Örnekleri” başlığı altında vermenin istifhâmın mecâzî anlamları çerçevesindeki bilgilerimizi tamamlayıcı mâhiyette olduğu düşünülmektedir. Sırasıyla inceleyelim.

#### 2.3.3.4. İstifhâm Üslup Örnekleri

*Hemze* ve هل soru edatlarının kullanımında çoğu zaman bir kalıp, formülün varlığı göze çarpar. Bunlar ortak yanları ve özellikleri bulunan üslublardır. Hem nahiv hem de anlam açısından dikkat çeken bu üslup ve kalıpları incelemek bu iki edatın mecâzî anlamlarına dair önemli ipuçları verecektir. Belli başlı karakteristik kalıplar şunlardır:

رَأَى + أ

*Hemze*, başka hiç bir fiille bu kadar çok, hatta yakın sayıda kullanılmamıştır. Kuran metni çerçevesinde yapılan bir istatistik bu kalıpla ilgili aydınlatıcı ipuçları verecektir:

Mazi ve muzari versiyonlarıyla Kur’an’da toplam 79 yerde geçmektedir. Bunların 34’ü mazi, 45’i ise muzari şekliyledir. Olumsuz mazi hiç yokken, olumsuz muzarinin sayısı sadece 1’dir. (أفترى) En çok kullanılan kalıplar şunlardır:

أرأيت ve benzerleri, ألم ير ve benzerleri. Bunlardan özellik arzedenler hakkında bilgi verilecektir:

#### أرأيت ve benzerleri

Toplam 34 yerde kullanılmıştır. Dört değişik tarzda ele alınabilir:

I. أرأيتَ (10 yerde)

II. أرأيتمُ (21 yerde)

<sup>902</sup> Bakara, 28.

<sup>903</sup> el-Ĥaĥĥib el-Ĥazvînî, *el-İdâh*, I, 79.

<sup>904</sup> En’âm, 81.

<sup>905</sup> Hucurât, 12.

<sup>906</sup> Bakara, 243.

III. أَرَأَيْتَكَ (1 yerde)

IV. أَرَأَيْتَكُمْ (2 yerde)

Sîbeveyhi ve bir grup dilci bunların أَخْبَرْنِي anlamında olduğunu ve iki meful aldığını söylemişlerdir. Ebu Ḥayyân el-Endelusî ve es-Suyûṭî de Sîbeveyhi'nin bu görüşünü benimsemiştir<sup>907</sup>.

أَرَأَيْتَ ve benzerlerindeki ت muhâtab zamiri faildir. ك ise Basra ekolüne göre ت nin anlamını tekit eden bir hitab harfidir ve irabtan mahalli yoktur. Tekitin sebebi, muhâtabın gafletinin derinliğini vurgulamaktır. Aynı uyuyan kimseyi sarsmak gibi. Derin uykuya dalmış bulunan kimse hem dille hem de elle uyandırılır. Örneğin: فَلْأَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَّاتًا أَوْ نَهَارًا مَاذَا 908 âyetindeki ك hazfedilmiştir. Zira kendisinden önce hitabın tekidini gerektirecek herhangi bir gafletle ilgili bir söz geçmemiştir. Böylece onların sarsılması ve tenbih (uyarılması) sadece azabın hatırlatılmasıyla gerçekleşmiştir<sup>909</sup>.

el-Ferrâ'î, ك'in meful olduğu için nasb mahallinde bir zamir olduğu görüşündedir. Buna göre anlamı أَرَأَيْتَكَ بِنَفْسِكَ؟ olur.

Kûfe ekolünün temsilcilerinden sayılan el-Kisâ'î de ك'in birinci meful olduğu görüşünü savunmuştur.

Bu görüşe göre, örneğin أَرَأَيْتَكَ زَيْدًا مَا فَعَلَ cümlesinde ك'in meful olduğunu kabul edersek meful sayısı üçe çıkar<sup>910</sup>.

Kûfe ekolünün diğer bir imamı el-Ferrâ'î ise, Araplar arasında أَرَأَيْتَ için iki kullanım ve anlam olduğunu söyler: Birincisi gözle görmek anlamında. أَرَأَيْتَ نَفْسَكَ؟ demektir. İkincisi haber vermek, bilgi vermek anlamında. أَرَأَيْتَكَ مَاذَا تَفْعَلُ؟ haber ver bana, ne yapıyorsun? demektir. Bu anlam kastedildiğinde ت tüm hallerde müfred-müzekker şekliyle kalabilir: أَرَأَيْتَكُمْ - أَرَأَيْتُمْ - أَرَأَيْتَنَّهُ - أَرَأَيْتَنَّهُمْ - أَرَأَيْتَنَّهُنَّ - أَرَأَيْتَنَّهُنَّ. Bunun sebebi ise, Araplar أَخْبَرْنِي anlamındaki أَرَأَيْتَ ile علمت anlamındaki أَرَأَيْتَ'yi bu şekilde ayırtmışlardır<sup>911</sup>.

İbnu 'Aṭīyye: ك hitab harfidir ve tevbîh anlamının mübâlagası için getirilmiştir. İrabtan mahalli yoktur, zâittir. Anlamı أَتَأَمَّنْتَ vb.dir. Bu şekilde konuşan biri muhâtabının

<sup>907</sup> Ebû Ḥayyân el-Endelusî, *Tefsîru Bahri'l-muḥîṭ*, V, 141; es-Suyûṭî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebû Bekr, el-Maḥallî, Celâluddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Tefsîru'l-Celâleyn*, İstanbul, trs.

<sup>908</sup> Yûnus, 50.

<sup>909</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 134-135.

<sup>910</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 134-135; *el-Futûḥâtu'l-îlâhiyye*, II, 27-28; el-'Ukberî, *İmlâ' u mâ menne bihi'r-Raḥmân*, I, 242; el-Lebedî, *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 147-149.

<sup>911</sup> *el-Futûḥâtu'l-îlâhiyye*, II, 28; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 134-135.

*أخبرني* dikkatini çekmek ister gibidir. *أرأيتَ* kendisinden sonra açık bir istifhâm olmadıkça anlamında olamaz, der<sup>912</sup>.

Bu gibi yerlerin hepsinde *أرأيتَ* ve benzerleri (*أرأيتمْ-أرأيئك-أرأيئكم*) anlamındadır. Ancak irab bakımından iki mefulü nasbeden “bilmek” anlamında bir fiildir<sup>913</sup>. Birinci meful, *أرأيتَ*’den sonra gelir ve açık veya gizli müfred bir isimdir ki bu da anlam bakımından bilgi alınmak istenen olgudur. İkinci meful ise öğrenme isteğinin hedefi ve müteallakı olan açık veya takdir edilmiş bir istifhâm cümlesidir<sup>914</sup>.

Bu iki mefulün zikredilme ve hazfedilmesi yönünden Kur’an’da dört şekil mevcuttur:

1. İki mefulün de açıkca zikredilmesi: 13 yer bulunmaktadır<sup>915</sup>.

2. Birinci mefulün hazfedilip, ikinci mefulün, yani istifhâm cümlesinin zikredilmesi: 12 yer mevcuttur<sup>916</sup>. Bunlarda birinci meful hazfedilmiştir. *أرأيتَ*’den önce veya sonraki bir unsura râci’ mahzûf bir zamirdir. Birinci grupta olduğu gibi ikinci meful bir istifhâm cümlesidir.

3. Birinci mefulün zikredilmesi, ikinci mefulün hazfedilmesi: 4 yerde geçmektedir<sup>917</sup>. Bunlarda ikinci meful hazfedilmiştir, takdir edilir. Örneğin, *قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتِ عَلَيَّ لِيْنَ أَخْرَجْتِنِ* âyetinde, birinci meful *هذا* isim-i işaretidir. İkinci mefulün takdiri ise *لَمْ كَرَّمْتَهُ عَلَيَّ؟* gibi takdir edilmiş bir istifhâm cümlesidir.

4. Her iki mefulün de hazfedilmesi: 5 yerde geçmektedir<sup>919</sup>.

*قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقْنِي مِّنْهُ رِزْقًا حَسَنًا* âyetinde örneğin, birinci meful *أ* gibi mahzûf mukadder bir istifhâm cümlesidir.

Birinci mefulün hazfedildiği her yerde *أرأيتَ* ve benzerlerinden hemen sonra şart fiili mazi olan *إِن* şart cümlesi gelmiştir<sup>921</sup>. Bunun tek istisnası Kehf suresinin 63. âyetindedir. Çünkü bu âyette şart için olan değil, zarf olan *إِن* gelmiştir.

<sup>912</sup> Ebû Hayyan el-Endulusî, *Tefsîru'l-Bağri'l-muhtâf*, ilgili âyetlerin tefsiri esnasında nakletmiştir.

<sup>913</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 132-133, 157.

<sup>914</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 132-133.

<sup>915</sup> Yûnus, 59; Fâtır, 40; Zümer, 38; Ahkâf, 40; Necm, 19-21; Vâkıa, 58-59, 63-64, 68-69, 71-72; Meryem, 77-78; Furkân, 43; Câsiye, 23; Necm, 33-35.

<sup>916</sup> En'âm, 40; En'âm, 46, 47; Yûnus, 50; Hûd, 28, 63; Kasas, 71, 72; Fussilet, 52; Mülk, 28 Şuarâ, 205-207; Alak, 13-14.

<sup>917</sup> Şuarâ, 75-77; Alak, 9-10; Mâûn, 1-2; İsrâ, 62.

<sup>918</sup> İsrâ, 62.

<sup>919</sup> Hûd, 88; Kehf, 63; Ahkâf, 10; Mülk, 30; Alak, 11-12.

<sup>920</sup> Hûd, 88.

<sup>921</sup> ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 134-135; el-Lebedî, *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, s. 141-149.

أُرأيتَ ve benzerlerinden sonra şart edatı إِنَّ gelen bu gibi yerlerde cevap cümle olarak ف'ye bitişik bir istifhâm cümlesi gelmesi halinde, şart ve cevabın sözkonusu iki mefulün yerine kabul edilebileceği söylenmişse de Ebû Hıyyân bu görüşü, *Arapça üsluplarda şart ve cevabının, عَلِمَ nin iki mefulü yerine sayılmasının alışılmış bir şey olmadığını* söyleyerek reddetmiştir.

Bazı âlimler de, anlam izin verdiği taktirde أُرأيتَ ve benzerlerinin kendilerinden sonra gelen إِنَّ şart edatının cevabı olabileceği görüşünü ileri sürmektedirler.

Ebû Hıyyân bu görüşü de yine, *أُرأيتَ şart edatının başta gelme hususiyetinden dolayı mamulünden (irab bakımından etkisi altında bulunan kelime) sonra getirilmesi doğru değildir* diyerek reddetmiştir. Ona göre, bu durumda أُرأيتَ ve benzerleri bizzat cevap değildirler ama, cevaba delalet etmektedirler. Ebû Hıyyân'ın bu görüşü Basra Ekolünün görüşüdür. Kufeliler ise, şartın cevabının şarttan önce gelmesini caiz gördüklerinden أُرأيتَ ve benzerlerinin cevap olabileceğini düşünmektedirler.

21 yerde geçen أُرأيتُمْ'lü cümlelerde tevbîh anlamı ağırlıktadır. 17'sinde mevcuttur. Bunu 14'le tenbih, 5'le takrîr, 3'le inkâr takip etmektedir.

أُرأيتَ istifhâmında ise ağırlık taaccüb ve tenbih anlamındadır. Bu tarzın bulunduğu 10 yerin hepsinde de mevcuttur. Bunu 8'inde ta'cîb, bir yerde de tehdid ve vaid takip eder.

أُرأيتَ ve أُرأيتَكم ise;

أُرأيتَ sadece bir yerde o da taaccüb ve inkâr anlamlarıyla geçmektedir.

أُرأيتَكم iki defa kullanılmış, birincisi (En'âm: 40) taaccüb, tevbîh ve tenbih, ikincisi ise (En'âm: 47) tehdit, tevbîh ve tenbih anlamlarını içermektedir<sup>922</sup>.

Bu âyetlerle ilgili olarak bazı bilgileri de vermek faydalı olacaktır:

a. Mâûn, 1 âyetindeki istifhâmın anlamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır:

İbn Hâleveyh, takrîr ve tenbîh;

er-Râzî ve el-Beydâvî, taaccüb;

Ebussu'ûd ise teşvik ve taaccüb ifade ettiğini düşünmektedir<sup>923</sup>.

<sup>922</sup> el-Futûhâtü'l-ilahiyeye, II, 27-28; el-'Ukberî, *İmlâ ma menne bihi'r-Rahmân*, I, 242; *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-  
Kur'âni'l-Kerîm*, 141-149.

<sup>923</sup> el-'Ukberî, 'Abdullah b. Huseyn, *İmlâ 'u mâ menne bihi'r-Rahmân*, ; el-Beydâvî, Nâşiruddîn Ebû Sa'îd  
'Abdullah b. 'Umer b. Muḥammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, İstanbul, trs.; Ebussu'ûd,  
*İrşâdu'l-'akli's-selîm*; el-Lebedî, *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 97.



تَسْتَعْجِلُونَ<sup>930</sup> âyetinde olduğu gibi de inkâr ifade eden *hemze* ثم atıf harfinden önce geldiğinde istibâ'd ifade eder<sup>931</sup>.

أَلَيْسَ

İki şekilde kullanılmıştır:

I. أليس'nin önce ismi sonra haberi gelir. Haber zait bir ب ile mecrurdur<sup>932</sup>.

II. Haber isimden önce gelmiştir<sup>933</sup>.

Birinci şekilde أليس'nin haberi olan müsnedin, ismi olan müsned-i ileyhe müspet yöndeki nispetinin tekidi gibi bir belâgî amaç için haberde ب ziyadesi sözkonusudur. Bu âyetlerden birçoğunun Allah Teâlâ'nın sıfatlarından birini ispat muhtevası taşıması bu tekidi gerektirmektedir. Örneğin أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ<sup>934</sup>, أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ<sup>935</sup>, أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ<sup>935</sup>, أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ<sup>934</sup>, أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ<sup>936</sup> âyetlerinde sözkonusu sıfatların Allah Teâlâ'ya ait olduğu hükmünün tekid edilmesinin sebebi bu sıfatların önemindedir. Zira o vakit bunları inkâr edenler bulunmaktadır.

İkinci şekilde أليس nin haberinin, isminden önce getirilmesi de yine belagî bir amaç içindir. Örneğin, أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ<sup>938</sup>, أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ<sup>939</sup> âyetlerinde جَهَنَّمَ önce getirilmiştir. Zira tehdit ve vâdin tam yeridir ve korkutma ve tehdit için kullanılacak unsur bir an evvel verilmek istenmiştir. أَلَيْسَ لِي مَلِكُ مِصْرَ<sup>940</sup> âyetinde Firavun'un ağzından aktarılan bu sözlerde övünme, güç ve üstünlük gösterme, Mısır mülkünün tek başına sadece kendisine ait olduğu vurgulanmaktadır. Böylece haber olan (لي) öne alınmıştır.

أليس منكم رجل رشيد<sup>941</sup> âyetinde ise, muhâtab durumunda olan Lût kavmi bizzat musibet ve bela kaynağı olduğu için منكم takdim edilerek inkâr ve tevbîh kastedilmiştir.

أليس üslubunda- Hud, 78 hariç -tüm âyetlerde takrîr anlamı mevcuttur<sup>942</sup>. Ayrıca 7'sinde tevbîh, 3'ünde tehdit ve vaid anlamı bulunmaktadır.

<sup>930</sup> Yûnus, 51.

<sup>931</sup> er-Rađî, *Şerhu'r-Rađî*, IV, 391.

<sup>932</sup> En'âm, 30, 53; A'râf, 172; Hûd, 81; Ankebût, 10; Yâsîn, 8; Zümer, 36, 37; Ahkâf, 34; Kıyâmet, 40; Tîn, 8.

<sup>933</sup> Hûd, 78; Ankebût, 68; Zümer, 32; Zümer, 60; Zuhruf, 51.

<sup>934</sup> Kıyâmet, 40.

<sup>935</sup> Zümer, 36.

<sup>936</sup> Tîn, 8.

<sup>937</sup> A'râf, 172.

<sup>938</sup> Ankebût, 68.

<sup>939</sup> Zümer, 60.

<sup>940</sup> Zuhruf, 51.

<sup>941</sup> Hûd, 78.

<sup>942</sup> es-Suyûfî, *Mu'tereku'l-aqrân*, II, 187; el-Lebedî, *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Çur'âni'l-Kerîm*, s. 219-220.

İstifhâm-ı takrîrî daha önce de geçtiği gibi, salt haberî cümleden daha belig, güçlü ve vurguludur. Mesela *ليس الله بأحكم الحاكمين*<sup>943</sup> cümlesi *الله أحكم الحاكمين* cümlesinden daha belig, güçlü ve vurguludur. Çünkü istifhâm-ı takrîrî, dinleyici veya muhâtabın, sorunun muhtevasını müspet yönde ikrar ve itiraf etmesi esasına dayanır. Bu istifhâma göre, salt haberî cümlede böyle bir özellik bulunmamaktadır. Zira istifhâm, muhâtabı uyarmakta, dikkatini çekmekte ve söylenen hususta düşünmesini sağlamakta ve sanki şöyle demektedir: *Dinliyor musun, dikkat et!* Böylece anlamı muhâtabın zihninde yerleştirir ve sabitleştirir. Haberde ise, muhâtab söylenen hususta dikkat edebilir, ondan gafil de olabilir.

İstifhâm, muhâtabın bir tavır almasını gerekli kılar ve ona cevap verme mesuliyeti yükler. Halbuki haberî cümlede muhâtab böyle bir mesuliyeti üstlenmez. Hatta muhtevaya aldırılmayabilir de<sup>944</sup>.

سَوَاءٌ + أ + أم<sup>945</sup>

سَوَاءٌ, الإِستواء anlamında bir masdardır. “Eşit, müsavi” anlamında niteleme yapmak için kullanılır. Bu üslûba tesviye adı da verilir. Cümle anlambiliminde “olumlu ve olumsuz sonucu eşitleme anlatımı” olarak anılan bu üsluba Türkçe’den,

“Yeni köprü yapılırsa da yapılmazsa da trafik düzelmez.” ve “Maaşı yetermiş yetmezmiş, **hiç düşünmüyor**” örnekleri verilebilir. Bu örneklerde siyah karakterlerle yazılan son kısma yorum, baştaki kısma ise konu denmektedir<sup>946</sup>.

*Hemzeden önce سَوَاءٌ kelimesi, daha sonra أم muttasıla ve her ikisinden sonra birer muâdil gelmesini öngören özel bir üsluptur. Örneğin: سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ*<sup>947</sup>

أم yerine أو veya و gelmesi caiz değildir<sup>948</sup>.

Bu tür yerlerde *hemze* fiilin başına istifhâm şeklinde gelmiştir fakat cümle istifhâm ifade etmez, tesviye ifade eder ki *hemzenin* belâgî anlamlarından biridir. Buna değinenlerden biri de *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde *hemzeden* bahsederken, “ *hemze* bazen hakîkî anlamı dışına çıkarak sekiz anlamdan birini ifade eder duruma gelir. Bunlardan biri de tesviyedir” diyen İbn-i Hişâm’dır<sup>949</sup>.

<sup>943</sup> Tîn, 8.

<sup>944</sup> el-Lebedî, *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, s. 184.

<sup>945</sup> el-Muberrid, *el-Muḳtaḍab*, II, 53; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 24.

<sup>946</sup> Aksan, *Anlambilim*, s. 220-221.

<sup>947</sup> Bakara, 6.

<sup>948</sup> Sîbeveyhi, *a.g.e.*, III, 179-181; İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 63.

<sup>949</sup> İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğni'l-lebîb*, s. 24.



سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون<sup>956</sup> âyetinde muâdil olarak, diğerlerinde olduğu gibi fiil cümlesi değil de isim cümlesi kullanılmıştır. Müfessirler, ifadede bir sanat ve âyet sonlarında uyum olması kastıyla böyle olduğunu söylemişlerdir. Bu âyetin öncesinde bulunan âyetlerin sonları, يخلقون, يمشرون, يمشرون şeklidir. صامتون buna uymaktadır. Ancak burada zoraki bir uyum sözkonusu değildir. Aksine böylece üslub bir tatlılık kazanarak kulaklarda güzel bir etki bırakmaktadır.

Ayrıca, *hemzededen* sonra gelen دعوتموهم fiil olduğundan sürekli bir oluş ve yenilenme (hudûs ve teceddüd) ifade etmektedir. Ana tema ise أم'den sonraki muâdilin devamlılık ve zorunluluk (sübût ve lüzûm) ifade etmesini gerekli kılmaktadır. Bunu gerçekleştirmek üzere kullanılan isim cümlesi de anlamı mükemmel bir şekilde tamamlamaktadır. Yani, onları zaman zaman yani sürekli yenilenen bir çağrı ile çağırırsanız da, sürekli suskunluğa gömülmeniz de, değişmez, birdir<sup>957</sup>.

### **Hemze'nin şart edatlarından önce kullanılması**

Bunlar içerisinde en fazla kullanılan إذا (13)'dir. Onu لو (7), إن (3), كلما (2) ve لما (1) takip eder.

### **إن'den önce hemzenin kullanılmasına ilişkin bazı veriler**

Sîbeveyhi, أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم<sup>958</sup> âyeti çerçevesinde yorum yaparken, *hemzenin* sorunun hedefi bakımından hem şart hem de cevap cümleyi etkilediğini söylemiştir.

Yunus, انقلبتم fiilinin şartın cevabı olmadığını, إن مات أو قتل şeklinde bir takdirle mesulün anı olduğunu söyler. Birçok müfessir de bunu benimsemiştir.

el-'Ukberî, Sîbeveyhi'nin iki yönden haklı olduğunu söylemiştir:

1. Cevap takdir edildiğinde ف nin bir rolü kalmayacaktır.

2. Hem *hemze* hem de şart edatının cümle başında bulunma özelliği bulunmaktadır. Burada ikisi biraraya gelmiştir ve anlam istifhâmın hem şartı hem de cevabı içermesiyle tamamlanacaktır. Zira bunlar birbirine bağlı ayrı düşünülemez unsurlardır.

Sonuç olarak, Sîbeveyhi'in görüşüne göre, istifhâmın hedefi ve mevzii şart ve cevabın ikisi birdendir. Yunus'a göre ise, -kendisi her ne kadar cevap olarak isimlendirmemişse de- istifhâmın hedef ve mevzii sadece şartın cevabıdır.

<sup>956</sup> A' râf, 193.

<sup>957</sup> el-Lebedî, *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Çur'âni'l-Kerîm*, s. 253.

<sup>958</sup> Âl-i İmrân, 144.

### **إِذَا'dan önce hemzenin kullanılması ile ilgili sonuçlar**

a. Bu on üç yerin on ikisinde istifhâm, müşriklerin ağzından aktarılmış sözlerdir. Bu cümleler, müşriklerin yeniden diriltilmeyi inkâr edip yalanlamalarını, imkansız görerek alay etmelerini ve gerçekleşeceği hususundaki haberlere taaccüb etmelerini ifade etmektedir.

b. Bu ibareler, kelimeleri, terkipleri, üslup ve anlamları bakımından birbirlerine gerçekten çok yakındırlar. Ancak, bağlam ve kaynakları sebebiyle her bir istifhâm yenilikler taşımaktadır.

c. Yeniden diriltimenin isbatı, Kur'an-ı Kerim'in birincil amaçlarından olduğu ve zamanlar değişmesine rağmen inkârcılar hep çok sayıda varolduğu için, âyetlerde de ahiretin gerçekliğini ikrar ve itiraf ettirmek ve acı bir azaba karşı uyarmak üzere o oranda zikredilmiştir.

d. *Hemzeden* sonra gelmiş diğer şart edatlarında olduğu gibi, إِذَا'dan önce gelmiş cümlelerde istifhâmın kapsamı ve anlamın gerçekleştiği yer, şartla bağlantılı olan cevap cümlesidir. Örneğin <sup>959</sup> إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ الْآنَ وَقَدْ كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ âyetinde istifhâmın hedefi cevap cümle olan آمَنْتُمْ fiilidir. İstifhâmın hedefi ve asıl muhâtabı olan böyle bir iman aynı zamanda inkâr ve tevbih de hedefidir. İmanın tevbih ve inkâra maruz kalması, tam azabın geldiği an ortaya çıkmasındandır. Zaten bu şekildeki bir inanma gerçek iman sayılamaz.

Şart edatlarından önce *hemzenin* geldiği diğer yerlerde de, istifhâmın asıl hedefi ve gayesi hususunda aynı açıklamalar yapılabilmektedir.

### **كَلِمَا'dan önce hemzenin kullanılması ile ilgili sonuçlar**

Cezmetmeyen bir şart edatıdır. Zaman zarfıdır, sükun üzere mebnidir, zarf olduğu için nasb mahallindedir. Nahiv açısından âmili ise, cevap fiilidir. Şart ve cevap fiili yalnızca mazi gelebilir.

Bu edatla yapılan cümlelerde bir “tekrar (yinelene)” anlamı mevcuttur. Zira şart fiilin ifade ettiği durum sürdükçe cevap fiilin içeriği de tekrarlanmış olacaktır. Bu şartın muhtevasının cevabıkinden ayrılmazlığı özelliğini dayanmaktadır. Ancak bu tekrardan anlaşılması gereken incelik bağlama ve karînelere bağlıdır.

---

<sup>959</sup> Yûnus, 51.

İstifhâmın asıl ve belâgî anlamlarının gerçekleştiği yer yine, cevap fiil ve onun müteallikıdır.

I. 960 <sup>960</sup> *أولمّا عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون* âyetindeki *hemzeden* sonra gelen vavın atıf yaptığı yer hakkındaki görüşler:

ez-Zemaşşerî'ye göre *hemzeden* sonra takdir edilecek mahzûf bir cümleye atıf yapmaktadır. Takdiri, *أكفروا بالبينات وكلما عاهدوا عهدا* şeklindedir.

Sîbeveyhi ve cumhura göre *hemzeden* önceki *بينات* آيات اليك أنزلنا cümlesine atfetmektedir.<sup>961</sup>

### **لّمّا'dan önce hemzenin kullanılması ile ilgili sonuçlar**

İbnu's -Serrâc, el-Fârisî, İbn Cinnî ve İbn Mâlik gibi bir çok nahivciye göre, zarftır.

Sîbeveyhi ise, zarf değil, harf olduğunu iddia eder<sup>962</sup>.

a. Âl-i İmrân: 165 âyetinde *أولمّا*'daki vavın nereye atıf yaptığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır:

I. Sîbeveyhi ve Cumhur'a göre: Kendisinden sonra gelen kısmı, hemen öncesine atfetmektedir. Yukarıda da geçtiği gibi, *hemzeden* sonra gelen tüm atıf harfleri için görüşleri aynıdır.

II. ez-Zemaşşerî ise, vavın 152. âyetteki *ولقد صدقكم* cümlesine atıf yaptığı görüşündedir. Ancak bu uzak bir ihtimal gibi görünüyor. Zira ikisi arasında tamı tamına onüç âyet mevcuttur. ez-Zemaşşerî ayrıca, atfın *كذا أفعلتم* gibi takdir edilebilecek mahzûf bir cümleye de olabileceğini söylemiştir<sup>963</sup>.

### **لو'den önce hemzenin kullanılması ile ilgili sonuçlar**

a. 964 <sup>964</sup> *قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آبؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون* âyetinde olduğu gibi *أولو*'deki vavın hâl vavı mı yoksa atıf harfi mi olduğu ile ilgili değişik görüşler bulunmaktadır:

I. el-<sup>c</sup> Ukberî, İbn <sup>c</sup> Aṭiyye ve Mekkî b. Ebû Ṭâlib atıf harfi olarak irab etmişler, ancak ma'tufun aleyhin ne olduğunu söylememişlerdir.

II. ez-Zemaşşerî, hâl cümlesinden önce geldiği için hâl vavı olduğunu söylemiştir.

<sup>960</sup> Bakara, 100.

<sup>961</sup> el-Lebedî, *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, s. 318.

<sup>962</sup> eş-Şabbân, *Hâşiyetu's-Şabbân 'ale'l-Eşmûnî*, IV, 7; el-Lebedî, *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, s. 316.

<sup>963</sup> el-Lebedî, *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, s. 316.

<sup>964</sup> Bakara, 170.

III. Ebû Hıyyân ise, ikisi görüşü birleştirmeye çalışmış, aynı zamanda hem atıf hem de hâl için geldiğini, kendisinden sonraki hal cümlesini mukadder bir cümleye atfettiğini iddia etmiştir. Fakat, o da bu takdir edilecek hâl cümlesinin ne olduğu konusunda herhangi bir bilgi vermemiştir<sup>965</sup>.

ez-Zemaşşerî'nin hâl *vâv*'ı olduğuna ilişkin görüşü daha mantıklı görünmektedir. Çünkü herhangi bir şeye atfedilmesi ne doğru ne de uygun düşmemektedir. Kendisinden önceki *بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا* cümlesine, müşriklerin ağzından aktarılan bir söz olması hasebiyle atfedilmesi doğru değildir.

#### ألا + فعل مضارع

Muzariden önce gelen لا ile Arapça'da gelecek veya geniş zamanın olumsuz kipi yapılmaktadır ve nefy-i istikbal adı verilmektedir. *Hemze*'den sonra bu şekilde gelen cümlelerin sayısı 58'dir. Arada atıf harfi olsun veya olmasın, bu yapının aşağıdaki çeşitli anlamlarda kullanılabildiği görülmektedir:

- a. Arz (Kibarca istekte bulunmak)
- b. Tahdîd (Biraz daha sert istekte bulunmak)
- c. Temennî<sup>966</sup>

Akletmek, düşünmek, dinlemek, görmek, bilmek, bakmak anlamlarındaki fiillerin sıklıkla bu yapıda kullanıldığı görülmüştür:

أفلا تتذكرون (9) “Düşünüp ibret almıyor musunuz?”, أفلا تذكرون veya أفلا تذكرون (14) “Akletmiyor musunuz?”, أفلا تبصرون (4) “Görmüyorlar mı?”, أفلا تسمعون veya أفلا تستمعون (3) “İyice inceleyerek düşünmüyorlar mı?”, أفلا يتدبرون (3) “İşitmiyor musunuz?”, أفلا تتفكرون (1) “Düşünmüyor musunuz?”, أفلا يشكرون (2) “Şükretmiyorlar mı?”.

Tabii ki bunların büyük bölümü Allah tarafından ifade edildiğinden, tahdîd hatta emir şeklinde Haydi akledin, aklınızı kullanın!, Sakının!, anlamlarında kullanılmıştır. Ancak aynı zamanda tevbîh, uyarı hatta kimi zaman tehdit anlamlarını da içermektedir: Yazık size, demek düşünmüyorsunuz, aklınızı kullanmıyorsunuz, sakınmıyorsunuz. Size yakışan bir şey değil. Kınanacak bir şey!

<sup>965</sup> el-Lebedî, *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 294.

<sup>966</sup> es-Suyûtî, *Mu'tereku'l-aqrân*, II, 187; er-Rummânî, Ebülhasen 'Alî b. 'Îsâ, *Me'âni'l-ğurûf* (Thk. Abdulfettâh Çelebî), Kâhire, 1973, s. 113-114.



çeşitlerinden olan müferrag istisna isminden esinlenerek bu istifhâma müferrag istifhâm adını uygun görmektedir<sup>970</sup>.

İstisna harfinin istifhâm cümlesinde bulunması her zaman aynı sonucu vermez. Fiilin, müsned ileyh'in içeriğinin pozitif (+) veya negatif (-) olması bu anlam dönüşümünü etkiler.

Örneğin birinci cümle bir kaç kelimededen oluşmaktadır. 1. kelime olan هل, haber ifade etmediği, aksine kendisiyle bir şey sorulduğu için anlambilimde negatif sayılmıştır. 2. Kelime (يهلك) de negatiftir. Çünkü pozitif karşılığı يفوز kelimesidir. 3. Kelime إلا da negatiftir. Pozitif zıddı العادلون olduğu için 4. Kelime الظالمون da negatiftir. هل ve إلا gibi iki negatif kelimenin birlikteliği, sanki hiç bir etkileri yokmuş gibi, pozitif bileşik bir anlam ortaya çıkarmış, dolayısıyla cümle, هل يهلك إلا القوم الظالمون = يهلك الظالمون<sup>971</sup> şekline dönüşmüştür.

İstifhâmdan sonra, talebî inşânın dördüncü üslûbu olan temennî konusuna geçebiliriz.

## 2.4. TEMENNÎ

Talebî inşâ üsluplarından biri de temennîdir. Şimdi sırasıyla tanımı, yapısal ve gramatik özelliklerini inceleyelim.

### 2.4.1. TANIMI

Meydana gelmesi imkansız veya uzak ihtimal olması sebebiyle, umulmayan fakat arzu edilen bir şeyin taleb edilmesidir<sup>972</sup>.

Temennî ve tereccî birbirine yakın iki kavramdır. Tereccîde taleb edilenin meydana gelmesi genellikle mümkündür, beklenti ve umut sözkonusudur. Temennide ise ya imkânsızdır yahut uzak ihtimaldir. Temennîde taleb edilenin imkan dâhilinde olma şartı yokken; tereccîde bu şarttır. Ancak muhâlin temennî edilmesinin taleb kategorisine girip girmeyeceği noktasında bir takım tartışmalar olmuştur. Bu tartışmaların özünü, “umulmayan, beklenilmeyen yani imkânsız olan şey gerçek anlamda nasıl taleb edilebilir?” sorusu teşkil etmektedir<sup>973</sup>.

Tereccîde لعل, temennîde ise ليت kullanılır<sup>974</sup>.

Mesela, أَلَا لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ يَوْمًا ... فَأُخْبِرَهُ بِمَا صَنَعَ الْمَشَيْبُ

<sup>970</sup> Semîr Şerîf, “el-Enmâtu't-tahvîliyye fi'l-cumeli'l-istifhâmiyyeti'l-‘Arabiyye”, s. 52.

<sup>971</sup> Semîr Şerîf, “el-Enmâtu't-tahvîliyye fi'l-cumeli'l-istifhâmiyyeti'l-‘Arabiyye”, s. 52.

<sup>972</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 303; et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar*, s. 85, *el-Muṭavvel*, s. 203; es-Suyûṭî, *el-İtḳân*, II, 894; el-Ḳazvînî, *et-Telḫîş*; Şeyh Emîn, a.g.e., s. 82; el-Cârim, a.g.e., s. 207.

<sup>973</sup> es-Suyûṭî, *el-İtḳân*, II, 894-895.

<sup>974</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 303; et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar*, s. 85, *el-Muṭavvel*, s. 203; es-Suyûṭî, *el-İtḳân*, II, 894; el-Ḳazvînî, *et-Telḫîş*, s. 173, 174; Şeyh Emîn, a.g.e., s. 82; el-Cârim, a.g.e., s. 207.

“Keşke gençlik geri gelse de bir gün bana, ihtiyarlığın neler yaptığını bir bir anlatsam ona”<sup>975</sup> veya

ليت الكواكب تدنولى فأنظمها عقود مدح فيما أَرْضَى لَكُمْ كَلِمَى

“Keşke yıldızlar bana yaklaşırsa da toplansam” beyitleri.

Her iki cümlede de imkânsız şeyler talep edilmektedir. Zira ne gençlik geri dönebilir, ne de yıldızlar insana yaklaşır yanına gelebilir. Ebû Firâs, Seyfu'd-Devle'ye hitaben söylediği, فليتك تحلو والحياة مريرة ... وليتك ترضى والأنام غضابُ beytinde ise<sup>976</sup>, imkansız değil de, Seyfu'd-devle'nin tabiatının ve kalbinin yumuşaması gibi çok zor bir şeyi talep etmektedir. Her iki durumda da temennî mümkündür<sup>977</sup>.

Râzî ve takipçileri, temennî, tereccî, nidâ ve kasede talep olmadığını, ancak inşâ olarak tasnifinde bir tereddüt bulunmadığını iddia ederken; kimileri bu konuda daha aşırıya giderek temennînin haber kategorisinde, anlamının da menfî olduğunu öne sürmüşlerdir. Ancak bunlar pek taraftar bulamamıştır<sup>978</sup>.

#### 2.4.2. SARF VE NAHİV AÇISINDAN TEMENNÎ

Temenni için kullanılan temel edat لَيْتٌ dir<sup>979</sup>. لَيْتٌ dışında, temenni anlamı için kullanılan birkaç kelime daha bulunmaktadır. Bu, aslında bir edatın kendi aslî anlamından çıkarak mecâzî bir anlam kazanmasından başka bir şey değildir. Bu, aşına bir durum olduğu için müellifler tarafından genellikle tâlî temenni edatı olarak ele alınmışlardır. Bunlardan هَلْ istifhâmın mecâzî anlamları başlığı altında ele alınmıştır:

##### a. هَلْ

Aslında bir istifhâm edatı olan هَلْ kimi zaman bazı karinelerin varlığı sebebiyle kendi aslî anlamından çıkarak temennî anlamı kazanmaktadır. Kendisini ziyaret etmesini hayal bile edemediği biri için: هَلْ نُحَدِّثُكَ şeklinde konuşan kimse sorusuna temennî veya rica kıyafetine bürünmüş olur. Kıyamet günü kâfirlerin dilinden aktarılan şu âyet te örnek verilmiştir: هَلْ لَنَا مِنْ شَفَاعَةٍ فَيَسْفَعُوا<sup>980</sup> Şâyet şefaate edecek kimse olmadığı âşikâr ise âyetin istifhâm anlamıyla tevil edilmesi imkansızdır. Ya da هَلْ لِي مِنْ شَفِيعٍ hiç şefaateçi var mı örneğinde olduğu gibi.

<sup>975</sup> en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, I, 131.

<sup>976</sup> eş-Şe'âlibî, *Yefîmetu'd-dehr*, I, 21.

<sup>977</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>978</sup> es-Suyûtî, *el-İtân*, II, 894-895.

<sup>979</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 303; el-Şazvînî, *et-Telhîş*, ; et-Teftâzânî, *el-Muhtâşar*, 84, *el-Muhtavvel*, s. 203; es-Suyûtî, *el-İtân*, II, 894; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>980</sup> A'râf, 7.

Şefaâtçi mevcudiyetinin tasdik ihtimali taşımadığı bir makamda istifhâm anlamının aslı üzere cereyan etmesi imkânsızlaşır. Hal karineleri vasıtasıyla temenni anlamı doğar: “keşke bir şefaâtçi olsa”<sup>981</sup>.

#### b. لَوْ

Aslında “şâyet, eğer anlamında cezmetmeyen bir şart edatı olan لَوْ karîne sebebiyle temennî anlamı kazanmaktadır. İnkarcıların dilinden aktarılan قَلَوْ أَنْ لَنَا كَرَّةً فَتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ<sup>982</sup> âyetinde ve لَوْ يَأْتِينِي زَيْدٌ فَيُحَدِّثَنِي cümlesinde olduğu gibi, durumun mümkün olmaması veya uzak ihtimal olması sebebiyle şart anlamından çıkarak temenni anlamına intikal eder<sup>983</sup>.

#### c. لَعَلَّ

Aslında tereccî edatıdır. Tereccîde talep edilen imkân dâhilindedir. Bazen bu tereccî anlamından uzaklaşarak umulmayan, beklenmeyen veya uzak ihtimalli bir şeyi talep şeklindeki temennîye dönüşür. Mesela, لَعَلِّي أَحُجُّ فَأَزُورَكَ (Belki haccederim de seni ziyaret ederim) cümlesinde sözkonusu eylem uzak ihtimal olduğundan temennî anlamına dönüşmüştür: “Keşke haccetsem de seni ziyaret etsem”<sup>984</sup>.

#### d. أَلَا – هَلَا

Bir çok dilci bu iki edatın tendîm ve tahdîd anlamları yanısıra temennî anlamını da taşıdıkları görüşündedir. Mesela, هَلَا أَكْرَمْتَ زَيْدًا “Zeyd’e ikram etse idin” ve أَلَا تُجِئِي مَعِي “Benimle gelmez misin”<sup>985</sup>.

Temennînin bu umûmî tasvîrinden sonra hakîkî ve mecâzî anlamları konusuna geçebiliriz.

### 2.4.3. ANLAMLARI

Dilciler, temennînin hem hakîkî hem de mecâzî anlamlarını tanımlayıp örneklendirmişlerdir. Önce hakîkî anlamını ele alalım.

<sup>981</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 305; el-Ğazvîni, *et-Telhîş*, s. 173, 174; et-Teftâzânî, *el-Muĥtaşar*, s. 84, *el-Muĥavvel*, s. 204; es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 895; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>982</sup> Şuarâ, 102.

<sup>983</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 305; el-Ğazvîni, *et-Telhîş*, s. 173, 174, *et-Telhîş*, s. 173, 174; et-Teftâzânî, *el-Muĥtaşar*, s. 85, *el-Muĥavvel*, s. 204; es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 895; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>984</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 305; el-Ğazvîni, *et-Telhîş*, s. 173, 174; et-Teftâzânî, *el-Muĥtaşar*, s. 85, *el-Muĥavvel*, s. 205; es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 895; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>985</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 305; el-Ğazvîni, *et-Telhîş*, s. 173, 174; et-Teftâzânî, *el-Muĥtaşar*, s. 85, *el-Muĥavvel*, s. 205; es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 895; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 84.

### 2.4.3.1. Hakîkî Anlamı

“Meydana gelmesi imkansız veya uzak ihtimal olması sebebiyle, umulmayan fakat arzu edilen bir şeyin talep edilmesi” şeklindeki tanım aynı zamanda hakîkî anlamını teşkil eder<sup>986</sup>.

Şimdi, temennînin, söz konusu hakîkî anlamının haricinde, bir takım karîneler sebebiyle kazanmış olduğu mecâzî anlamları maddeler halinde inceleyebiliriz.

### 2.4.3.2. Mecâzî Anlamları

Literatürde diğer talebî inşâ üslupları için olduğu kadar mecâzî anlam yer almamaktadır. Yalnızca iki anlam için örneğe rastlanmıştır:

#### 2.4.3.2.1. Tereccî ( التَّرَجَّى )

Sözlükte, beklemek, ummak, rica etmek, dilemek anlamlarında kullanılmaktadır. Temennînin edatı olan لَيْتَ bazen edebî bir maksat gözetilerek “gerçekleşmesi imkan dâhilinde olan “tereccî” “ anlamına dönüşebilmektedir. Mesela,

فيا ليت ما بيني وبين أحبتي ... من البعد ما بيني وبين المصائب

“Keşke sevdiğilerimle benim aramda olan uzaklık, benimle musibetler arasında olan mesafe kadar olsaydı” beytinde<sup>987</sup> böyle bir durum mevcuttur. Zira şairin talebi mümkün olabilecek bir durumdur, ama o bunu uzak ihtimalli göstermek suretiyle mübâlağa yapmayı amaçlamaktadır<sup>988</sup>.

#### 2.4.3.2.2. Teneddum ( التندم )

لَيْتَ bazen de pişmanlık anlamı ifade etmektedir. “Keşke يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا ”<sup>989</sup> âyeti buna örnek verilebilir<sup>990</sup>.

Temenni üslûbundan sonra, talebî inşânın sonuncusu olan nidâyâ geçebiliriz.

## 2.5. NİDÂ

Talebî inşânın beşinci ve de sonuncu üslûbu nidâdır.

<sup>986</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 303; et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar*, s. 85, *el-Muṭavvel*, s. 203; es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 894; el-Ḳazvînî, *et-Telḥîş*, s. ; Şeyḥ Emîn, *a.g.e.*, s. 82; el-Cârim, *a.g.e.*, s. 207.

<sup>987</sup> el-Vâḥidî, *Şerḥu divâni'l-Mutenebbî*, s. 165.

<sup>988</sup> el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 103; Akdemir, *a.g.e.*, s. 135.

<sup>989</sup> Furkân, 27.

<sup>990</sup> el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 103; Akdemir, *a.g.e.*, s. 135.

### 2.5.1. TANIMI

Sözlük anlamı ses, seslenmek, bağırarak olan nidâ<sup>991</sup> belâğat kaynaklarında genellikle “Lafzen veya takdiren اَدْعُوا fiili yerine geçen bir harf vasıtasıyla muhâtabın konuşana yönelmesini talep” şeklinde tarif edilmiştir<sup>992</sup>. “Konuşanın, talebini haberden inşâyâ dönüştürülmüş اُنَادِي “sesleniyorum” muzari fiilinin yerine geçen nidâ harflerini kullanarak muhâtaba yöneltmesi” gibi tanımları da yapılmıştır<sup>993</sup>.

Şimdi sırasıyla, nidânın tanımı, yapısal ve gramatik özelliklerini inceleyebiliriz.

### 2.5.2. SARF VE NAHİV AÇISINDAN NİDÂ

Nidâ edatları yedi tanedir: Bunlardan ا ve اى yakına, وا , ايا , هيا , وا , اى ise uzağa seslenme amaçlıdır<sup>994</sup>.

Sözün gelişinden anlaşılan bazı durumlarda edat hafzedilebilir. يوسف أعرض عن هذا örneğinde olduğu gibi<sup>995</sup>.

Çoğu zaman nidâyâ emir veya nehiy eşlik eder. Genellikle önce nidâ gelir. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِلَى اللَّهِ. 996 âyetlerinde olduğu gibi. Bazen emir-nehiy önce gelir. إِلَى اللَّهِ. 997 âyetinde olduğu gibi. Bazen de haberî cümle ve ardından emir cümlesi eşlik eder. يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ فَاسْتَمِعُوا لَهُ 998. 999 gibi.

Nidânın bu genel fotoğrafından sonra, anlamları konusuna geçebiliriz.

### 2.5.3. ANLAMLARI

Müellifler, nidânın hem hakîkî, hem de mecâzî anlamlarından bahsetmişlerdir. Evvelâ hakîkî anlamını görelim.

<sup>991</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, nidâ’ md.; el-Fîrûzâbâdî, *el-Ğâmûsu'l-muĥîĥ*, nidâ’ md.; *Muĥtârû’s-Şiĥâĥ*, nidâ’ md.

<sup>992</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 307; el-Ğazvînî, *et-Telĥîş*, s. 173, 174; et-Teftâzânî, *el-Muĥtâşar*, s. 94, *el-Muĥavvel*, s. 220; es-Suyûtî, *el-İtĥân*, II, 896; Şeyĥ Emîn, *a.g.e.*, s. 84;

<sup>993</sup> Şeyĥ Emîn, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>994</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 307; el-Ğazvînî, *et-Telĥîş*, s. 173, 174; et-Teftâzânî, *el-Muĥtâşar*, s. 94, *el-Muĥavvel*, s. 220; es-Suyûtî, *el-İtĥân*, II, 896; Şeyĥ Emîn, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>995</sup> Şeyĥ Emîn, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>996</sup> Hucurât, 1.

<sup>997</sup> Nûr, 31.

<sup>998</sup> Hac, 73.

<sup>999</sup> es-Suyûtî, *el-İtĥân*, II, 896.

### 2.5.3.1. Hakikî Anlamı

Tanımı olan “Muhâtabın konuşana yönelmesini talep” aynı zamanda hakikî anlamıdır. Ancak edatlar arasındaki uzak ve yakın ayrımı da bu çerçevede değerlendirilebilir. Zira nida edatları konumlandırıldıkları yakın veya uzak amaçları dışında kullanıldıklarında kısmen de olsa hakikî anlamından çıkarılmış olmaktadır. Dolayısıyla nidânın hakikî anlamı dışına çıkmasını nidâ anlam haritası içinde ve dışında olmak üzere iki kategoride anlamak gerekir. Yakın için konulmuş olan اُ ve اُى edatları yakın; uzak için konulmuş olan اُيا , اُيا , هيا , وا edatları ise uzak kastedilmesi durumunda hakikî; aksi durumda ise mecâzî anlamda kullanılmış denebilir<sup>1000</sup>.

Şimdi de nidânın söz konusu hakikî anlamı dışında kazanmış olduğu mecâzî anlamları, nidâ çerçevesinde ve nidâ çerçevesi dışında olmak üzere sırasıyla inceleyelim.

### 2.5.3.2. Mecâzî Anlamları

Çağdaş bir araştırmacı, bu konu ile ilgili olarak, belki diğer üsluplardaki mecâzî anlamların oluşum sürecine de açıklık kazandırabilecek nitelikteki tespitlerinde şunları kaydetmektedir:

”Bu anlamlar, yalnızca edatın türü ve şekline bağlı olarak değil, sözün içerdiği genel anlamla irtibatlı olarak da şekillenmektedir. Bu tür cümleler incelediğinde, edat hiç değişmediği halde, içinde yer aldığı cümlenin dizimine göre anlamının değiştiği gözlenebilir. Öyleyse, genelde belâğatçiler gibi, edatların anlamının değiştiğini değil, ancak cümlenin anlamına ait gölgenin edatın şeffaf yapısı üzerine düştüğünü, böylece edatın da renklendiğini, “sevgi izharı” için, iğrâ veya başka bir anlam için var olduğunu zannetmeye neden olduğunu söyleyebiliriz. Edat, şeffaf cam bir levha gibidir. Onu beyaz bir cismin üzerine koyarsak beyaz görünür. Kırmızı, yeşil veya siyah cisim üzerine koyarsak o cismin rengini alır. Cam, altındaki cisimden ayrılmaz bir bütünmüş gibi görünür<sup>1001</sup>.

### Nidâ Çerçevesinde

Bu kullanımlarda maksat genelde, övgü ya da yergide mübâlağa veya şefkat, ilgi, sevgi gibi duyguları yansıtmaktır<sup>1002</sup>.

<sup>1000</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 307; el-Ğazvîni, *et-Telhîş*, s. 173, 174; et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar*, s. 94, *el-Muṭavvel*, s. 94, 220; es-Suyûtî, *el-İtḫân*, II, 896; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 84, 114.

<sup>1001</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 116, 117.

<sup>1002</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 114.

## Yakına münhasır edatla uzak nidâ kastetmek

Konuşan kişi bazen muhâtabına yakın olduğu, kendisini her an görüp işittiği halde, uzak için konulmuş *ya* edatıyla seslenerek, sanki onun, yanına yaklaşılamayacak ölçüde şanı, mertebesi yüce biri olduğuna işaret amacı taşır.

يا من يُرَجَى للشدائد كلها ... يا من إليه المُشتكى والمفزعُ

“Ey! Sıkıntı ve zorlukların tamamı için ricada bulunulan, ey! Şikayet mercii ve korkulan” beyinde<sup>1003</sup>, böyle bir durum mevcuttur. Musibetler, sıkıntılar için ricada bulunulan, kendisine yakınılan ve korkulan Allah’tır. Oysaki Allah yakındır. Hatta insan nerede ise oradadır. Fakat hitabın gereği, şairi yakarıştâ edeb ve yüksek ahlak ölçülerine tâbi olmaya sevk etmiştir. Bu sebeple *ya* nida edatı ile seslenmiştir<sup>1004</sup>.

## Uzağa münhasır edatla yakın nidâ kastetmek:

أَسْكَانَ نَعْمَانَ الْأَرَاك تَيْقَنُوا ... بِأَتَكُمْ فِي رِبْعِ قَلْبِي سَكَانُ

“Ey Na ‘mâni’l- Erâki vadisinde iskan edenler! Yakînen biliniz ki siz her ne kadar zâhiren orada iseniz de bâtınan ve hakîkaten benim gönül hanemde sâkinsiniz”

Yukarıdaki beyitte<sup>1005</sup> olduğu gibi, insan uzakta ikamet eden sevdiklerine, yakın için konulmuş *hemze* ile seslenerek, sanki onların kendisine yakın olduklarını, seslenişini duyduklarını, hatta belki kalbinin atışlarını işittiklerini tasavvur eder.<sup>1006</sup>

Bazen de muhâtabı küçük gördüğünü, önemsemediğini göstermek amacıyla, coğrafi, fiziksel yakınlığına rağmen, sanki kalben uzakmış gibi yakına uzak için konulmuş edat kullanılarak seslenilir<sup>1007</sup>:

أيا هذا أطمع في المغالى... وما يحظى بها إلا الرجال

## Nidâ Çerçevesi Dışında:

### 2.5.3.2.1. Zecr (الزجر)

Kelime olarak bağırarak defetmek, kovmak, engellemek, mani olmak, azarlamak, paylamak, baskı demektir.

<sup>1003</sup> ed-Dimyârî, *Hayâtu’l-ḥayavâni’l-kubrâ*, I, 42.

<sup>1004</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 114.

<sup>1005</sup> Endülüs şairlerinden İbnu’ d-Dâiğ’e ait bir beyt. Tavîl bahrindedir. Yâkût el-Ḥamevî, *Mu‘cemu’l-udebâ*, II, 245; Zihni, *el-Ḳavlu’l-ceyyid*, s. 237.

<sup>1006</sup> Zihni, *el-Ḳavlu’l-ceyyid*, s. 237.

<sup>1007</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 113.

أفؤادى متى المتاب الما.... تصح والشيب فوق رأسى ألما<sup>1008</sup>.

### 2.5.3.2.2. Tahassur-Teveccu' (التَّحَسُّرُ/ التَّوَجُّعُ)

Tahassur, üzölmek, hasret çekmek, keder; teveccu ise ağrımak, sancılanmak, acıdan inlemek anlamlarındadır.

Kıyamet günü kafirlerin dilinden aktarılan كُنْتُ تُرَابًا وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا “Kafir der ki: Keşke toprak olsaydım!” cümlesinde<sup>1009</sup> ve Şevkî'nin ‘Umer Muhtâr’ı övdüğü

يا أيها السيف المحرد بالفلا يكسو السيف على الزمان نضاء beytinde olduğu gibi<sup>1010</sup>. Mekânlara, yerleşim yerlerine nidâda benzeri bir anlam sözkonusudur. Mesela,

يا عين بكى عند كل صباح ... جودى بأربعة على الجراح

“Ey gözlerim, her sabah vakti çokca ağla,(kocam Cerrâh) için iki çeşme göz yaşı dök” beytinde<sup>1011</sup> olduğu gibi<sup>1012</sup>.

### 2.5.3.2.3. İgrâ (الإغراء)

Kışkırtma, ayartma, teşvik etme, sevk etme, yönlendirme anlamındadır. Yakınan, acınan, mazlumane bir şekilde yaklaşan bir kimseye söylenen şu söz örnek olarak verilmiştir: يا مظلوم! “Ey mazlum!” Burada muhâtabı, mazlum halini ve şikâyetini artırmaya teşvik maksadı mevcuttur. Muhâtabın, konuşana “yönelmesi” zaten gerçekleşmiş bir eylemdir. Bu sebeple, maksadın “yönelme talebi” olması mümkün değildir<sup>1013</sup>.

### 2.5.3.2.4. Nudbe (النَّدْبَةُ)

Kelime olarak yas, matem, ağıt, mersiye demektir.

Mesela, يا محمد “Ey Muhammed!” nidasında olduğu gibi. Burada sanki “gel sana müştâkım” diyerek çağırıyormuş gibidir. Ebu'l-‘Alâ’ el-Ma‘arrî'nin şu beytinde de böyle bir anlam mevcuttur<sup>1014</sup>:

فوا عجباً كم يدعي الفضل ناقص؟ ... ووا أسفا كم يظهر النقص فاضل؟

1015

<sup>1008</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 115; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>1009</sup> Nebe, 40.

<sup>1010</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 896, 897; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 115; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>1011</sup> Fâtuma bint el-Ehcâm el-Huzâiyye'ye ait bir beyt. Bahri kâmilidir. el-Merzûkî, *Şerhu dîvânî'l-Hamâse*, s. 282; Zihnî, *el-Ğavlu'l-ceyyid*, s. 242

<sup>1012</sup> et-Teftâzânî, *el-Muhtasar*, s. 94, *el-Muhtavvel*, s. 222.

<sup>1013</sup> et-Teftâzânî, *el-Muhtasar*, s. 94, *el-Muhtavvel*, s. 221; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 116; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>1014</sup> et-Teftâzânî, *el-Muhtavvel*, s. 222; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 115; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>1015</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 270.

### 2.5.3.2.5. Taaccüb (التَّعَجُّبُ)

Kelime olarak şaşırarak, garipsemek, hayret etmek anlamlarına gelmektedir.

بَيْتٌ فِيهَا لَكَ مِنْ قَبْرِ بِمَعْمَرٍ خَلَا لَكَ الْجَوَّ فَبِيضَىٰ وَأَصْفَرَىٰ<sup>1016</sup>

ve cümlesi<sup>1017</sup> *يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ* <sup>1018</sup>örnek olarak verilmiştir<sup>1019</sup>.

### 2.5.3.2.6. Tedaccür-Tedelluh (التَّضَجُّرُ / التَّدَلُّهُ)

Tedaccür, kelime olarak kızgın olmak, rahatsız olmak, canı sıkılmak, memnun olmamak; tedelluh ise aşk ve sevgiden dolayı çılığına dönmek anlamındadır.

يَا مَنَازِلَ سَلْمَىٰ أَيْنَ سَلْمَاكَ

“*Ey Selmâ'nın ikametgâhları! Sizin Selmâ'nız neredeler?*”<sup>1020</sup> ve

يَا نَاقَ جَدَىٰ فَقَدْ أَفْنَتَ أَنَا تَك... بِي صَبْرِي وَ عَمْرِي وَ أَحْلَاسِي وَ انْسَاعِي

“*Ey deve! Seyr ve yürüyüşünde gayret ve sürat göster. (Zira) senin yavaş edişin benim sabrımı, tahammülümü yok etti, üzerine oturduğum semeri mahvetti*”<sup>1021</sup> beyitleri örnek olarak verilmiştir<sup>1022</sup>.

### 2.5.3.2.7. İhtisâs (الِإِخْتِصَاصُ)

Özel davranmak, ayırmak, bahşetmek, lütfetmek, tahsis etmek demektir.

رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ “Allahın rahmeti, bereketi üzerinize olsun, ey Ehli Beyt!”<sup>1023</sup>

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا أَيُّهَا الْعَصَابَةُ “Allahım bizi bağışla, ey topluluk!

“Ben böyle yapıyorum, ey adam!”

“Biz böyle yapıyoruz, ey topluluk!”

cümleleri örnek olarak verilmiştir. Son üç örnekteki nida için şu tür açıklamalar yapılmıştır: “Yani, adamlar içinden bu adama has kılarak böyle yapıyorum. Topluluklar

<sup>1016</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 115; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>1017</sup> et-Teftâzânî, *el-Muḥtaşar*, s. 94, *el-Muṭavvel*, s. 222.

<sup>1018</sup> Yâsîn, 30.

<sup>1019</sup> es-Suyûfî, *el-İtkân*, II, 896.

<sup>1020</sup> Söyleyeni bilinmeyen, basît bahirli bir beyittir. Zihnî, *el-Ḳavlu'l-ceyyid*, s. 240.

<sup>1021</sup> Ebu'l-‘Alâ’ el-Ma‘arrî'nin bir beyti. Bahri basîttir. Zihnî, *el-Ḳavlu'l-ceyyid*, s. 241.

<sup>1022</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 222; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>1023</sup> Hûd, 73.

içinden bu topluluğa has kılarak böyle yapıyoruz. Allahım, kavimler arasında hâssaten bizi bağışla!”<sup>1024</sup>.

#### 2.5.3.2.8. İstigâse (الاستِغَاثَةُ)

Yardım isteme, imdat çağırısı, yardıma çağırma anlamlarındadır.

يا لله للمؤمنين “Allahım müminlere yardım et!” cümlesi örnek verilmiştir<sup>1026</sup>.

#### 2.5.3.2.9. Tahkîr (التَّحْقِيرُ)

Sözlükte, kötölemek, zemmetmek, kınamak, küçük görmek, alçaltmak, küçümsemek, hor görmek, tahkîr anlamlarına gelmektedir.

Kendisini öfkeliendiren bir haber alan Utbe b. Ebu Sufyân’ın Mısır halkına hitaben söylediği! أنوف ركبت بين أعين! يا حاملي الأم أنوف ركبت بين أعين! sözünde de<sup>1027</sup> böyle bir anlam mevcuttur<sup>1028</sup>.

#### 2.5.3.2.10. Tehabbub (التَّحَبُّبُ)

Kelime anlamı, sevgisini göstermek, kendini sevdirmek, kur yapmaktır.

Sevgi ve şefkat hissettirilmek istenen muhataba söylenen يا حبيبي (Ey sevgilim!), يا بنى (Ey oğulcağızım!), يا أخى (Ey kardeşim!), يا روحى (Ey ruhum!) nidâları örnek olarak verilebilir<sup>1029</sup>.

<sup>1024</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 323; et-Teftâzânî, *el-Muhtasar*, s. 94; Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 116; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90, 91.

<sup>1025</sup> es-Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi ‘ fi şerh-i cem ‘i’l-cevâmi ‘*, II, 40.

<sup>1026</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 115; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>1027</sup> el-Kalkaşendî, *Şubhu’l-a‘şâ*, I, 87.

<sup>1028</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 116.

<sup>1029</sup> Şeyh Emîn, *a.g.e.*, s. 116.

## SONUÇ

Dil, tarih boyunca insanların hem düşünürken kullandığı hem de üzerinde bizzat düşündüğü önemli bir olgu olmuştur. İnsanoğlu, başından beri dile çok farklı açılardan yaklaşarak onu resmetmeye, problem olarak gördüğü konulara çözümler üretmeye çalışmıştır. Önceleri belirli bir dil çerçevesinde gerçekleşen bu tür çalışmalar zamanla diller arasında karşılaştırmalı özellik kazanmıştır. Bunun sonucunda dilbilim adı verilen çok yönlü bir bilim ortaya çıkmıştır.

Anlam, dilbilimin çok yönlü olarak tanımlamaya ve çözmeye çalıştığı en esaslı problemidir. Bu problem, boyutları itibariyle başka birçok bilimi de meşgul etmiş ve muhtemelen etmeye devam edecektir.

Anlam problemini çözebilmek maksadıyla dilbilim içerisinde anlambilim, belâğat içerisinde de meânî isimli bilimler oluşmuştur.

Söz'ün dış dünya ile mutâbakatı açısından temel kategorilere ayrılması meselesi hem modern dilbilim çalışmalarında, hem de Arap Dili ve Belâğatında teferruatıyla ele alınmış bir konudur. Ancak, söz konusu haber – inşâ ayrımı, daha çok Kur'ân merkezli anlama çabalarının da neticesinde, dili Arapça olan kaynaklarda, batı menşeli dilbilim, dil felsefesi kaynaklarından çok daha erken ifade edilmeye ve geliştirilmeye başlamıştır. Zira, inşâ – haber ayrımı VII. yüzyıla gelindiğinde hem belâğat hem de nahiv kitaplarında yerleşmiş durumdadır. el-Kazvînî, kendisinden sonraki kaynakların neredeyse birebir uyguladıkları şemanın nihâî şeklini oluşturmuştur.

Oysa batıda bu tasnif, ilk kez 1950'lerde John Langshaw Austin'in *How to do Things with Words* isimli çalışması ile ifade edilmeye başlanmış; öğrencisi John R. Searle'ün *Speech Acts* adlı kitabı ile geliştirilmeye çalışılmıştır. İki bilginin ortaya koyduğu kurama dilbilim ve dil felsefesinde söz eylem ya da söz edimleri adı verilmektedir. Kuramın temeli, dilin yalnızca tasvîr ve bildirim işlevinin olmadığını, bunun dışında eylemler de gerçekleştirdiği görüşüne dayanmaktadır.

Sonuç olarak bu kuram temsilcileri, edimsözleri oluşturan katmanları, edimsöz çeşitlerini ve bunların işleyişini ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak sözün kategorilerini belirlemede Arapça yazan müellifler kadar başarılı ve isabetli oldukları söylenemez. Zira belâğat ve meânîde çok daha önceleri tespit ve tasnif edilen bu haber – inşâ kategorileri ayrıntılarıyla ele alınmış; hatta inşânın kısımlara ayrılmasında mihenk rolü oynayan “talep”

faktörü fark edilerek talebî inşâ üsluplarının karakteristiği hem yapısal hem de dilbilimsel açıdan net bir şekilde ortaya konmuştur. Söz edimleri kuramı ise bu unsurların ancak bir kısmını tespit edebilmiştir.

Söz (kelâm), haber ve inşâ şeklinde iki kısma ayrılır. Telaffuz edildiğinde dış dünyada karşılığı olan bunun tabii bir sonucu olarak da hakkında “doğru” ya da “yalan” hükmü verilebilen sözlere haber; telaffuz edilmesiyle var olan ve aynı zamanda bir eylem teşkil eden yahut hakkında doğru ya da yalan hükmü verilemeyen sözlere ise inşâ adı verilmektedir.

Haberin, muhatabın konumuna göre, ibtidâî, talebî ve inkârî gibi çeşitleri ve söyleniş maksatları bulunmaktadır.

İnşâ, içerisinde “talep” faktörü bulunup bulunmamasına göre talebî ve gayr-ı talebî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Akitler, medh ve zemm gibi talep içermeyen inşâî sözler belâğat harici kabul edildiğinden daha çok nahiv içerisinde ele alınmıştır.

Talebî inşânın istifhâm, emir, nehiy, temennî ve nidâ olmak üzere beş üslubu bulunmaktadır. Bu beş üslubun ortak noktası muhataptan bir şey istemesi, talep etmesidir. İstifhâm, muhataptan bir bilgiyi öğrenme talebi iken; emir bir işi yapmasını, nehiy yapmamasını, nidâ muhatabın konuşana yönelmesini, temennî ise beklenmeyen bir şeyin olmasını istemektir.

Emir üslubunun emr-i hazır, emr-i gaib, isim fiil ve masdar gibi sîgaları mevcuttur. Emrin hakîkî anlamı, bir fiilin meydana gelmesini muhataptan otoriter bir tarzda *taleb* etmektir. Ancak bazı karîneler sebebiyle, bu anlamın dışında otuz civarında mecâzî anlamda kullanılabilir.

Nehiy üslubunun başında √ bulunan muzari fiil şeklinde bir tane sîgası bulunmaktadır. Nehyin hakîkî anlamı, muhataptan otoriter ve bağlayıcı bir tarzda fiilden uzak olmasını, kaçınmasını *taleb* etmektir. Yine bağlamı itibariyle, onyediy civarında mecâzî anlamı taşıyabilmektedir.

İstifhâm, önceden bilinmeyen bir şeyi “anlama, öğrenme *isteğidir*. İstifhâm, talebî inşâ üslupları içinde, belâğat açısından en zengin olanıdır. Kırk civarında mecâzî anlamı tespit edilmiştir. Zira edat sayısı diğer üsluplara göre hayli fazladır. Bunlar içinde hemze, en çok mecâzî anlam üstelenen edattır.

Temennî için *ليت* edatı kullanılmaktadır. Temennî, meydana gelmesi imkansız veya uzak ihtimal olması sebebiyle, umulmayan fakat arzu edilen bir şeyin *taleb* edilmesidir. Bazen

bu hakîkî anlamı dışına çeşitli sebeplerle çıkabilir. Kaynaklarda temennîye ait iki mecâzî anlam hakkında bilgi verilmektedir.

أ ve آ yakına, وا, هيا, يا, آ ise uzağa seslenme amaçlı olmak üzere yedi edatı bulunan nidâ, muhâtabın konuşana yönelmesini *taleb* şeklinde tanımlanmaktadır ve bu üsluba ait on kadar mecâzî anlam tespit edilmiştir.

Talebî inşâ üsluplarının kazandığı bu mecâzî anlamların isimlendirilmesinde genel olarak bir ittifak görülmekle birlikte, aynı örneklerin bazen farklı isimlendirmelerle verildiği; bazen de farklı anlamlarmış gibi sunulan maddelerin sonuç itibarıyla aynı veya çok yakın olduğu tespit edilmiştir.

Talebî inşâ üslupları arasında karşılıklı anlam alışverişi göze çarpar. İstifhâm cümlesi ile temennî, emir, nehiy gibi anlamlar ifade edilebilmektedir.

## KAYNAKÇA

### Elfiyyetu'bnü Mâlik.

‘Abbâs, Hasan, **el-Belâgatu funûnuhâ ve efnânuhâ**, ‘Ammân, 1985.

‘Abdulkerîm Mucâhid, **ed-Dilâletu'l-lugaviyye ‘inde'l-‘Arab**, Dâru'ḍ-ḍiyâ', trs.

Akdemir, Hikmet, **Belâgat Terimleri Ansiklopedisi**, Nil Yay., İzmir, 1999.

Ahmet Cevdet Paşa, **Belâgat-ı Osmâniyye**, Mimar Sinan Üniversitesi Yay., İstanbul, 1987.

‘Akkârî, İn‘âm Fevvâl, **el-Mu‘cemu'l-mufaṣṣal fî ‘ulûmi'l-belâga**, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, Beyrût, 1992.

Aksan, Doğan, **Anlambilim** (Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi), Engin Yayınevi, Ankara, 1998.

\_\_\_\_\_, **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim**, TDK Yay., Ankara, 1995.

\_\_\_\_\_, “Anlambilimine Giriş-Anlam Değişmeleri I”, T.D.A.Y. **Belleten**, 1965 (ss. 167-181).

el-‘Alevî, Yahyâ b. Ḥamza b. ‘Alî b. İbrâhîm el-Yemenî, **Kitâbu'ṭ-Ṭirâz**, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, Beyrût, 1995.

el-‘Âmidî, **el-Muvâzene beyne şî‘ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî**, Dâru'l-me‘ârif, Mısır, 1961.

el-‘Âmilî, Bahâ‘eddîn Muhammed b. Ḥuseyn b. ‘Abduşşamed, **el-Keşkûl**, Beyrût, Mu‘essesetu'l-‘Âlemî, 1983.

el-‘Amrî, Aḥmed Cemâl, **el-Mebâhiṣu'l-belâgiyye fî ḍav‘i ḳadiyyeti'l-i‘câzi'l-Ḳur‘ânî**, Mektebetu'l-Ḥâncî, Ḳâhire.

el-‘Askerî, Ebû Hilâl Ḥasan b. ‘Abdullah b. Sehl, **Cemheretu'l-emşâl**, (Thk. ‘Abdusselâm-Aḥmed), Beyrût, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1988.

‘Atîḳ, ‘Abdul‘azîz, **İlmu'l-beyân**, Dâru'n-nehḍati'l-‘Arabiyye, Beyrût, 1985.

\_\_\_\_\_, **İlmu'l-bedî‘**, Dâru'n-nehḍati'l-‘Arabiyye, Beyrût, 1985.

\_\_\_\_\_, **İlmu'l-ma‘ânî**, Dâru'n-nehḍati'l-‘Arabiyye, Beyrût, 1985.

- el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd b. Aḥmed, **Şerḥu't-Telḥîş** (Thk.: Muhammed Muştafâ Ramadân Şûfiyye), Trablus.
- el-Bâcî, Ebu'l-Velîd, **İḥkâmu'l-fuşûl fî Aḥkâmi'l-uşûl** (Thk.: 'Abdu'l-Mecîd Turkî), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1986.
- el-Bağdâdî, 'Abdulqadir b. 'Umer, **Ḥizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab** (Thk. ve şerh.: 'Abdusselâm Muhammed Hârûn), Qâhire, 1986.
- Başkan, Özcan, **Bildirîşim, İnsan-dili ve Ötesi**, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1988.
- \_\_\_\_\_, **Lengüistik Metodu**, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1967.
- Bayrav, Süheylâ, **Yapısal Dilbilimi**, İÜ Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1969.
- el-Beydâvî, Nâşiruddîn Ebû Şa'îd 'Abdullah b. 'Umer b. Muhammed eş-Şîrâzî, **Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl**, İstanbul, trs.
- Bilgegil, M. Kaya, **Edebiyat Bilgi ve Teorileri** (Belâğât), Enderun Kitabevi, İstanbul, 1989.
- Bohas, G. ve diğeri, **The Arabic Linguistic Tradition**, London, 1990.
- Bolelli, Nusreddin, **Belâgat** (Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri), İFAV Yay., İstanbul, 1993.
- el-Câhîz, Ebû 'Uşmân 'Amr b. Baḥr, **el-Beyân ve't-tebyîn**, Dâru ihyâ'i'l-'ulûm, Beyrut, 1993.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu'l-ḥayevân**, Mektebetu'l-bâbi'l-Ḥalebî, Mısır, 1938.
- el-Cârim, 'Alî, Muştafâ Emîn, **el-Belâğatu'l-vâdiḥa**, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Cemâluddîn, Muştafâ, **el-Baḥşu'n-naḥvî 'inde'l-uşûliyyîn**, Bağdâd, 1980.
- Condon, John C., **Kelimelerin Büyülü Dünyası** -Anlambilim ve İletişim-, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Cruse, D.A., **Lexical Semantics**, Cambridge-Sydney, 1986.
- el-Curavî, Ebu'l-'Abbâs b. 'Abdusselâm, **el-Ḥamâsetu'l-mağribiyye: Muḥtaşaru kitâbi Şafveti'l-edeb** (Tahk. M. Riḍvân Dâye), Dâru'l-fikri'l-mu'âşır, Dimeşk, 1991.
- el-Curcânî, Ebû Bekr 'Abdulḫâhir b. 'Abdirraḥman b. Muhammed, **Delâ'ilu'l-i'câz**, Maṭba'atu'l-medenî/Dâru'l-medenî, Qahire/Cidde, 1992.

- \_\_\_\_\_, **Esrâru'l-belâga**, Dâru'l-medenî, Cidde, 1991.
- Çelen, Mehmet, **Arapçada Edatlar** (Lugat ve Filolojik İnceleme), İstanbul, 1991.
- Çetin, Nihad M., "Sîbeveyhi", **İA**, X, 1996, İstanbul (ss. 578-585).
- Görgün, Tahsin, "İnşâ", **DİA**, XXII, 2000, İstanbul (ss. 339-341).
- ed-Desûkî, **Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ Şerhi't-Teftâzânî**, Maṭba'atu'l-kubrâ el-Emîrîyye, Bulak, 1318.
- Dîvânu Muhelhil b. Rebî' a** (Şerh ve takdîm: Tîlâl Ḥarb), ed-Dâru'l-Âlemiyye, trs.
- Durmuş, İsmail, "Meânî", **DİA**, XXVIII, 2003, Ankara ( ss. 204-206).
- Dilâçar, A., **Dil, Diller ve Dilocilik**, TTK Yay., Ankara, 1968.
- Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, **el-Egânî** (Thk. 'Alî Mehnâ ve Semîr Câbir), Dâru'l-fikr, Lubnân.
- Ebû Ḥayyân et-Tevhîdî, **el-İmtâ' ve'l-mu'ânese** (nşr. Aḥmed Emîn-Aḥmed ez-Zeyn), Beyrût, 1373/1953.
- Ebû Sa'd, Aḥmed, **Mu'cemu't-terâkîb ve'l-'ibârâti'l-işṭilâhiyyeti'l-'Arabiyye el-kadîmu minhâ ve'l-muvelled**, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrût, 1987.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kuran Dili**, Eser neşriyat, 1971.
- Emîn el-Ḥûlî, **Fennu'l-ḳavl**, Dâru'l-fikri'l-'Arabî, Ḳâhire, 1947.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân b. Muḥammed, **Esrâru'l-'Arabiyye** (Thk.: Faḥr Şâliḥ Ḳadrâh), Dâru'l-Cîl, Beyrût.
- el-Ezherî, Ḥâlid b. 'Abdillah, **et-Taşrîḥ 'alâ't-Tavḏîḥ**, Dâru'l-fikr, .
- el-Fârisî, Ebû 'Alî el-Ḥâsen b. Aḥmed b. 'Abdillah el-Ġaffâr en-Naḥvî b. Ebbân, **Kitâbu'l-İḏâḥ** (Thk.: Kâzîm Baḥru'l-Mercân), 'Âlemu'l-Kutub, 1996.
- el-Ferrâ', Ebû Zekerîyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd, **Me'âni'l-Ḳur'ân** (Thk.: 'Abdu'l-Fettâḥ İsmâ'îl Şiblî, Beyrût, trs.
- Firth, J. R., **Papers in Linguistics**, 1934-1951, Oxford, 1958.
- el-Fîrûzâbâdî, Muḥammed b. Ya'ḳûb, **el-Ḳâmûsu'l-Muḥîṭ**, Mu'essesetu'-risâle, 4. baskı, Beyrût, 1994.
- el-Ġalâyînî, Muştafâ, **Câmi' u'd-durûsi'l-'Arabiyye**, Beyrût, 1982.

- el-Ġazâlî, Hucetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed, **el-Muṣṭaşfâ min 'ilmi'l-uşûl**, Dâru'l-fikr, trs.
- Guiraud, Pierre, **Göstergebilim** (Çev. Mehmet Yalçın), İmge Kitabevi, Ankara, 1994.
- \_\_\_\_\_, **Anlambilim** (Çev.: Berke Vardar), Multilingual, İstanbul, 1999.
- Gümüş, Sadreddin, **Seyyid Şerif el-Curcânî**, İstanbul, 1984.
- Güzelhisarlı, Muṣṭafâ b. Muḥammed, **Menâfi' u'd-daḡâ'ik fî Şerhi Mecâmi' i'l-ḡaḡâyik**, Maṭba'atu'l-Hâc Muḡarrem Efendî el-Bosnavî, 1303 h.
- Ḥafâcî, Muḥammed 'Abdulmun'im, 'Abdul'azîz Şeref, **el-Belâġatu'l-'Arabiyye beyne't-taklîd ve't-tecdîd**, Dâru'l-cîl, Beyrût.
- el-Ḥârizmî, Şadru'l-Efâdil el-Ķâsim b. el-Ḥuseyn, **Şerḡu'l-Mufaşşal fî şan'ati'l-i'râbi'l-mevsûm bi't-Taḡmîr** (Thk.: 'Abdurrahmân b. Suleymân el-'Ûseymin), Beyrut, 1990.
- Hacımüftüoġlu, Nasrullah, "Belâġat İlminin Gelişmesinde Kelamcılar ve İslam Filozoflarının Rolü", **EAÜİFD**, IX, 1990 (ss. 215-237).
- \_\_\_\_\_, "Belâġat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", **EAÜİFD**, S. 11, 1993, (ss. 268-298).
- Hasan Çelebî, **el-Hâşiyetu 'ale'l-Muṭavvel**, Maṭba'a-i 'âmire, Muharrem 1270.
- Ḥassân, Temmâm, **el-Luġatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ**, el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-'âmme li'l-kuttâb, Ķâhire, 1985.
- el-Hâşimî, Aḡmed, **Cevâhiru'l-belâġa fi'l-ma'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'**, Maṭba'atu medreseti vâlideti 'Abbâs Pâşa el-Evvel, Ķâhire, 1905.
- Ḥicâzî, Maḡmûd Fehmî, **Medḡal ile 'ilmi'l-luġa**, Dâru's-seḡâfe li't-ṭibâ'ati ve'n-neşr, Ķâhire, 1978.
- Hilâl, Muḥammed Ġanîmî, **en-Naḡdu'l-edebî el-ḡadîs**, 4. baskı, Dâru'n-nehḡati'l-'Arabiyye, Ķâhire, 1969.
- Hofmann, **Realms of Meaning, an Introduction to Semantics**, London-Newyork, 1993.
- İbn 'Aḡîl, 'Abdurrahman, **Şerḡu İbni 'Aḡîl**, (Thk.: Muḥammed Muḡyiddîn 'Abdulḡamîd), Beyrût, 1992.

- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Uşmân, **el-Ḥaşâ'îş**, el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-âimme li'l-kuttâb, Kâhire 1986.
- \_\_\_\_\_, **Sirru şinâ'ati'l-i'râb** (Thk.: Ḥasan Hindâvî), Dâru'l-ğalem, Dimeşğ, 1993.
- \_\_\_\_\_, **el-Luma' fi'l-'Arabiyye** (Thk. Ḥâmid el-Mu'min), 2. baskı, Mektebetu'n-nehđati'l-'Arabiyye/Âlemu'l-kutub, Beyrût, 1985.
- İbn Fâris, Ebu'l-Ḥasan Aḥmed b. Zekeriyâ er-Râzî, **eş-Şâhibî fi fiḫhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâ'ilihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmihâ**, Mektebetu'l-ma'ârif, Beyrût, 1993.
- \_\_\_\_\_, **Mu'cemu meḳâyisi'l-luğa** (Thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn), Dâru'l-cîl, 1. baskı, Beyrût, 1991.
- İbn Ḥazm, ez-Zâhirî, el-Celîl Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḥmed b. Sa'id, **el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm**, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muḥammed 'Abdullah Cemaluddîn b. Yûsuf b. Aḥmed b. 'Abdullah, **Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb** (Thk.: Mâzin el-Mubârek, Muḥammed 'Alî Ḥamdullah), Dâru'l-fikr, Beyrût, 1992.
- \_\_\_\_\_, **Şerḫu Ḳaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ**, Dersaadet, İstanbul, trs.
- \_\_\_\_\_, **Şerḫu Şuzûri'z-zehab fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab**, Kâhire, 1335.
- İbn Ḳuteybe, İbn Muḥammed 'Abdullah b. Muslim ed-Dînevrî, **Te'vîlu muşkili'l-Ḳur'ân** (Şerḫ ve nşr. es-Seyyid Aḥmed Şaḳr), el-Mektebetu'l-'ilmiyye, Beyrût, 1981.
- \_\_\_\_\_, **Edebu'l-kâtib** (Şrh.: 'Alî Fâ'ûr), Beyrût, 1988.
- \_\_\_\_\_, **eş-Şi'r ve's-şu'ârâ'**, Dâru'l-me'ârif, Mısır, 1966.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muḥammed b. 'Abdillâh b. 'Abdillâh eṭ-Ṭâ'î el-Endelusî, **Şerḫu't-Teshîl (Teshîlu'l-Fevâ'id ve Tefhîmu'l-Meḳâşid l'ibni Mâlik)** (Thk.: 'Abdurrahmân es-Seyyid, Muḥammed Bedevî el-Maḥtûn), Ḥicr, 1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Muḥammed b. Mukrim b. 'Alî b. Aḥmed, **Lisânu'l-'Arab**, Beyrût, 1987.

- İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist fî aḥbâri 'ulemâ'î'l-muşannifîn mine'l-ḳudemâ' ve'l-muḥaddiṣîn ve esmâ'î kutubihim**, Beyrut, 1978.
- İbn Reşîḳ, el-Ḥasan el-Ḳayrâvânî, **el-'Umde**, 4. Baskı, Dâru'l-cîl, Beyrût, 1972.
- İbn Sîde, Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. İsmâ'îl el-Endelûsî, **el-Muḥaṣṣaṣ**, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût, trs.
- İbn Ṭabâtabâ, **'İyâru's-şî'r**, Kahire, el-Mektebetu't-ticâriyyeti'l-kubrâ, 1956.
- İbn Vehb, **el-Burhân fî vucûhi'l-beyân**, Ḳâhire, 1967.
- İbn Ya'îş, Muveffîḳuddîn Ya'îş b. 'Alî, **Şerḫu'l-Mufaṣṣal**, İntişârât Nâşir Husrev, Ṭahrân, trs.
- el-'Îcî, 'Aḳududdîn 'Abdurrahmân b. Aḫmed, **el-Fevâ'idu'l-giyâsiyye**, .
- el-İsferâyînî, 'Usamuddîn İbrâhîm b. Muḫammed b. 'Arabşah, **Şerḫu't-Telḫîşi'l-Eṭval**, Maṭba'a-i 'âmire, 1284.
- İḥsân 'Abbâs, **Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî 'inde'l-'Arab**, Dâru'l-Emâne, Beyrût, 1971.
- İtil, Abidin, **Sanskrit Kılavuzu**, Ankara, 1963.
- el-Ḳalkaşendî, Ebu'l-'Abbâs Şehâbeddîn Aḫmed b. 'Alî b. Aḫmed, **Şubḫu'l-A'sâ fî şinâ'ati'l-inşâ'** (Şrh. Şemseddîn Muḫammed Ḥuseyn), Dâru'l-fikr, Beyrût, 1987.
- Katip Çelebi, **Keşfu'z-ḳunûn 'an esâmi'î'l-kutub ve'l-funûn** (Neşr. Kilisli Muallim Rif'at-Şerefattin Yaltkaya), İstanbul, 1941-43.
- Karaman, Hayreddin, **Fıkıh Usûlü**, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1969.
- el-Ḳazvînî, Celaluddîn Muḫammed b. 'Abdurrahmân el-Ḥaṭîb, **et-Telḫîş fî 'ulûmi'l-belâğa** (Şrh.: 'Abdurrahmân el-Berḳûḳî), Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1992.
- \_\_\_\_\_, **el-İḳdâḫ fî 'ulûmi'l-belâğa** (Şrh.: 'Abdu'l-Mun'im Ḥafâcî), Beyrût, 1993.
- Kılıç, Hulusi, "Belâğat", **DİA**, V, İstanbul, 1992 (ss. 380-383).
- Kocaman, Ahmet, "Dilde bağlam ve anlam ilişkileri üzerine", **Türk Dili**, XXXIX, 1979 (ss. 397-401).
- Krenckow, F., "es-Sekkâkî", **İA**, X.

- Ḳudâme b. Ca' fer, **Naḳdu'n-neṣr**, Beyrût, 1982.
- Ḳudâme b. Ca' fer, **Naḳdu's-ṣi'r**, el-Maṭba'atu'l-Melîciyye, 1934.
- el-Ḳureṣî, Ebû Zeyd Muḥammed b. Ebi'l-Ḥaṭṭâb, **Cemheretu eṣ'âri'l-'Arab fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm** (Thk.: Muḥammed 'Alî el-Hâşimî), 2. baskı, Dâru'l-ḳalem, Dimeşḳ, 1986.
- Küçükkalay, Hüseyin, **Kur'ân Dili Arapça**, Mânevî Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı, Konya, 1969.
- el-Lebedî, 'Abdurra'ûf Sa'id 'Abdulḡani, **Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm**, Urdun, 1992.
- Levinson, Stephen C., **Pragmatics**, Cambridge, 1983.
- el-Lubâbîdî, Aḡmed b. Muṣṭafâ ed-Dimeşḳî, **Leṭâ'ifu'l-luḡa**, Dâru't-ṭıbbâ'ati'l-'âmire, 1311.
- Lyons, John, **Kuramsal Dilbilime Giriş**, TDK Yay., Olgaç Basımevi, Ankara, 1983.
- \_\_\_\_\_, **Semantics**, Cambridge-London, 1977.
- el-Maḡribî, İbn Ya' ḳûb, **Mevâhibu'l-Fettâh fi şerḫi Telḫîsi'l-Miftâḫ**, Maṭba'atu'l-kubrâ el-Emîriyye, Bulâḳ, 1318.
- el-Mâlikî, Aḡmed b. 'Abdunnûr, **Raṣfu'l-mebânî fi şerḫi ḫurûfi'l-me'ânî** (Thk.: Aḡmed Muḥammed), .
- Maṭracî, 'İrfân, **el-Câmi' li-funûni'l-luḡati'l-'Arabiyye ve'l-'arûḡ**, Kutubu's-seḳâfiyye, Beyrût, 1987.
- Ma' rûf, Nâyif, **el-Mûcezu'l-kâfi**, Dâru'n-nefâ'is, Beyrût, 1993.
- el-Mâşiṭa, Mecîd 'Abdulḡalîm, **İlmu'd-dilâle**, el-Câmi'atu'l-Mustanşiriyye, 1981.
- el-Merzûḳî, Aḡmed b. Muḥammed b. el-Ḥasan, **Şerḫu Dîvâni'l-Ḥamâse**, 1. baskı, Maṭba'atu't-terceme ve'n-neṣr, 1951.
- el-Muberrid, Ebu'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî, **el-Muḳṭaḍab** (Thk.: Muḥammed 'Abdulḡalîk 'Uḡayme), 'Âlemu'l-kutub, Beyrût, 1963.
- Mucâhid, 'Abdulkerîm, **ed-Dilâletu'l-luḡaviyye 'inde'l-'Arab**, Dâru'd-ḡiyâ', trs.
- en-Neḡerî, Aḡmed, **Dustûru'l-'ulemâ'**, Beyrût, 1997.

- en-Nuveyrî, Şehâbeddîn Ahmed b. ‘Abdulvehhâb b. Muhammed, **Nihâyetu’l-ereb fi funûni’l-edeb**, Kâhire, Dârû’l-kutubi’l-Miştirî, Kâhire, trs.
- Ogden, C.K., I.A. Richards, **The Meaning of Meaning, A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism**, London, 1936.
- Öğüt, Sâlim, “Emir”, **DİA**, XI, 1995, İstanbul (ss. 119-121).
- Özdem, R. Hulusi, **Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış**, Ankara, 1944.
- Palmer, F.R., **Semantics, a New Outline**, 2. basım, Cambridge-Melbourne, 1977.
- Porzig, Walter, **Dil Denen Mucize**, Birinci baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1985-1986.
- er-Rađî, Muhammed b. el-Hasen Rađiyyuddîn el-Esterâbâdî, **Şerhu’r-Rađî** (‘ale’l-Kâfiye l’ibni’l-Hâcib), Câmi‘ atu Kâryûnus, 1996.
- er-Râfi‘î, Muştafâ Şâdiq, **Târîhu âdâbi’l-‘Arab**, Dâru’l-kitâbi’l-‘Arabî, Beyrût, 1974.
- er-Râgib el-İsfehânî, **Mufredâtu elfâzi’l-‘Qur’ân** (Thk.: Şafvân ‘Adnân Dâvûdî), 1. baskı, Dâru’l-‘alem/Dâru’ş-şâmiyye, Dimeşk/Beyrût, 1992. .
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. ‘Umer b. el-Huseyn, **Nihâyetu’l-icâz fi dirâyeti’l-i‘ câz**, Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, Beyrût, 1985.
- \_\_\_\_\_, **el-Mahşûl fi ‘ilmi uşûli’l-fiğh**, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, trs.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. ‘Abdilkâdir, **Muhtâru’ş-Şihâh**, Mektebetu Lubnân, Beyrût, 1995.
- Richard, I.A., **The Philosophy of Rhetoric**, London, 1936.
- er-Rummânî, Ebu’l-Hasan ‘Alî b. ‘Îsâ, **Kitâbu ma‘ânî’l-hurûf** (Thk.: ‘Abdulfettâh Çelebî), Kâhire, 1973.
- \_\_\_\_\_, **en-Nuket**, Kâhire, 1955.
- Şahr, **el-‘Qur’anu’l-Kerîm CD’si**, Al-Alamiyah, 1991.
- es-Sâmerrâ‘î, Fâdil Şâlih, “ed-Dilâletu’z-zemeniyye li fi’li’l-emr”, **Buhûş fi’l-luğa ve’l-edeb**, Kuveyt, 1987.
- eş-Şa‘rân, Mağmûd, **‘İlmu’l-luğa**, Dâru’n-nehđati’l-‘Arabiyye, Beyrût, trs.

- de Saussure, Ferdinand, **Genel Dilbilim Dersleri**, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985.
- eş-Şâyiğ, Aḥmed ‘Abdurraḥîm, “el-Luğatu’l-insâniyye, neş’etuhâ felsefetuhâ mefhûmuhâ ve taṭavvuruhâ”, **el-Lisânu’l-‘Arabî**, c. IX, S. 1, Rebâṭ, 1972 (ss. 49-69).
- Schaade, A. “Belâğat”, **İA**, II, İstanbul, 1970.
- es-Se‘âlibî, Ebû Manşûr ‘Abdumelik b. Muḥammed b. İsmâ‘îl, **Yetîmetu’d-dehr fi meḥâsini ehli’l-aşr**, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrût, 1983.
- Searle, John R., **Söz Edimleri** (Speech Acts), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000.
- es-Sekkâkî, İbn Ya‘kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muḥammed b. ‘Alî, **Miftâhu’l-‘ulûm**, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrût, 1987.
- Semân, Sa‘îd, **el-Cedîd fi’l-beyân ve’l-‘arûd**, Mektebetu Lubnân, trs.
- Semîr Şerîf, “el-Enmâtu’t-taḥvîliyye fi’l-cumeli’l-istifhâmiyyeti’l-‘Arabîyye”, **el-Mevrid**, 1989.
- es-Seyyid el-Curcânî, eş-Şerîf ‘Alî b. Muḥammed, **Kitâbu’t-Ta‘rifât**, İhtar Matba’sı, İstanbul, 1308.
- Seyyid Mersî, İbrâhîm el-Beyyûmî, **Fetḥu’l-ḥabîr fi Edevâti’t-Tefsîr**, Dâru Ebi’l-Mecd, 1987.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Uşmân b. Ḳanber, **Kitâbu Sîbeveyhi** (Thk. ve şrh.: ‘Abdu’s-Selâm Muḥammed Hârûn), Ḳâhire, 1983.
- Storey, C. A, “Teftâzânî”, **İA**, XII, İstanbul, 1979.
- Şubḥî’ş-Şâliḥ, **Dirâsât fi fiḳḥi’l-luğa**, Üçüncü baskı, Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, Beyrût, 1388 h.
- es-Suyûfî, Celâluddîn ‘Abdurraḥmân, **Kitâbu’l-İḳṭirâḥ fi ‘ilmi uşûli’n-naḥv** (Thk.: Aḥmed Muḥammed Ḳâsim), yy., 1976.
- \_\_\_\_\_, **el-Muzhir fi ‘ulûmi’l-luğa ve envâ‘ihâ**, Menşûrâtu’l-mektebeti’l-‘aşriyye, Beyrût-Şaydâ, 1987.
- \_\_\_\_\_, **el-İtḳân fi ‘ulûmi’l-Ḳur’ân**, Dâru İbni Keşîr, Beyrût, 1993.
- \_\_\_\_\_, **el-Eşbâḥ ve’n-nezâ’ir fi’n-naḥv**, Beyrût, 1985.

- \_\_\_\_\_, **Hem‘u‘l-hevâmi‘ fî şerhi cem‘i‘l-cevâmi‘** (Thk. Şemseddîn Ahmed), Beyrût, Dâru‘l-kutubi‘l-‘ilmiyye, 1998.
- es-Suyûfî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebû Bekr, el-Maḥallî, Celâluddîn Muḥammed b. Ahmed, **Tefsîru‘l-Celâleyn**, İstanbul, trs.
- es-Subkî, ‘Alî b. ‘Abdilkâfî ve ibnuhu Tâcuddîn ‘Abdulvehhâb b. ‘Alî es-Subkî, **el-İbhâc fî şerhi‘l-Minhâc**, Dâru‘l-kutubi‘l-‘ilmiyye, Beyrût, 1995.
- es-Subkî, Bahâ‘uddîn, ‘**Arûsu‘l-efrâḥ fî şerhi Telhîşi‘l-Miftâḥ**, Matba‘atu‘l-kubrâ el-Emîrîyye, Bulâḫ, 1318.
- Suleymân, Fetḥullah Ahmed, **Medḥal ilâ ‘ilmi‘d-dilâle**, Mektebetu‘l-âdâb, 1991.
- eş-Şâtîbî, **el-Muvâfaḳât (İslâmî İlimler Metodolojisi)**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- Selâm, Muḥammed Zaḡlûl, **Târîḫu‘n-naḳdi‘l-‘Arabî ile‘l-ḳarni‘r-râbi‘i‘l-ḫicrî**, Dâru‘l-me‘ârif, Mısır trs.
- Selen, Nevin, “Nesnelere, onlara verilen isimler arasında, o nesnenin özelliğine uygun bir ses uyumu var mıdır?”, **A.Ü.D.T.C.F. Dergisi XXV** (1967), Nr. 3-4 (s. 115-120).
- Şeyḫ Emîn, Bekrî, **el-Belâḡatu‘l-‘Arabiyye fî şevbihe‘l-cedîd -‘İlmu‘l-beyân**, Dâru‘l-‘ilm li‘l-melâÿîn, Beyrût, 1990.
- \_\_\_\_\_, **el-Belâḡatu‘l-‘Arabiyye fî şevbihe‘l-cedîd -‘İlmu‘l-ma‘ânî**, Dâru‘l-‘ilm li‘l-melâÿîn, Beyrût, 1990.
- \_\_\_\_\_, **el-Belâḡatu‘l-‘Arabiyye fî şevbihe‘l-cedîd -‘İlmu‘l-bedî‘**, Dâru‘l-‘ilm li‘l-melâÿîn, Beyrût, 1987.
- Şimşek, Mehmet Ali, **Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi** (Basılmamış doktora tezi), Konya, 2000.
- \_\_\_\_\_, “*Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri*”, **Nüşa**, S. 3, Ankara, 2001, (ss. 80-111).
- Tâhir‘ul-Mevlevî, **Edebiyat Lügati**, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973.
- et-Teftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. ‘Umer, **el-Muṭavvel ‘ala‘t-Telhîş**, Matba‘a-i ‘Âmire, 1309.
- \_\_\_\_\_, **Muḥtaşaru‘l-ma‘ânî**, Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul, 1326.

- \_\_\_\_\_, **Şerhu Muhtaşari'l-ma'ânî fi'l-ma'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'**, Matba'atu Ğadîr, Kum, 1349 h.
- \_\_\_\_\_, **Muhtaşaru Telhîşî'l-Miftâh**, Matba'atu'l-kubrâ el-Emîriyye, Bulâk, 1318.
- et-Tehânevî, Muhammed 'Alî, **Mevsû'âtu Keşşâfi işlâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm**, Mektebetu Lubnân, 1996.
- eṭ-Ṭîbî, Şerefu'd-Dîn Huseyn b. Muhammed, **Kitâbu't-Tibyân** (fî 'ilmi'l-ma'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân) (Thk.: Hâdî 'Aṭiyye Maṭar el-Hilâlî), 'Âlemu'l-kutub, 1987.
- el-'Ukberî, 'Abdullah b. Huseyn, **İmlâ'u mâ menne bihi'r-Raḥmân**, 1. baskı, Beyrut, 1979.
- 'Umer, Aḥmed Muḥṭâr, **'İlmu'd-dilâle**, 'Âlemu'l-kutub, Kâhire, 1988.
- Ullmann, Stephen, "Linguistics at Large" (Çev.: Ahmet Kocaman), **Türk Dili**, No. 324, 1978, (ss. 355-363).
- Vâfî, 'Alî 'Abdu'l-Vâhid, **'İlmu'l-luġa**, Dâru nehḍati Mişr li't-ṭibâ'a ve'n-neşr, 9. baskı, Kâhire, trs.
- Vardar, Berke, **Genel Dilbilim Dersleri I**, TDK Yay. 1976.
- Wittgenstein, L., **Philosophical Investigations**, Oxford, 1953.
- Yavuz, Galip, **en-Naḥvu fî Keşşâfi'z-Zemaḥşerî**, Dirâse naḥdiyye mufaşşala (Basılmamış doktora tezi), University of Oriental College Department of Arabic, Punjab University, Lahore, 1992.
- ez-Zeccâcî, Ebu'l-Ķâsim, **el-İdâh fî 'ileli'n-naḥv**, Dâru'n-nefâ'is, Kum, 1363 h.
- ez-Zerḳânî, Muhammed 'Abdu'l-'Azim, **Menâhîlu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân**, Beyrût, 1988.
- ez-Zemaḥşerî, Cârullah Maḥmûd b. 'Umer, **el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki ğavâmiḍî't-Tenzîl**, Kâhire, 1953.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullah, **el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân** (Thk.: Yûsuf 'Abdurraḥmân el-Meraġşelî, Cemâl Ḥamdî ez-Zehebî, İbrâhîm 'Abdullah el-Kurdî), Beyrût, 1994.

ez-Zeyyât, Aḥmed Ḥasan, **ed-Difâ‘ ‘ani’l-belâga**, 2. baskı, ‘Âlemu’l-kutub, Kâhire, 1967.

Zihnî, Mehmed, **el-Ḳavlu’l-ceyyid fî şerḫi ebyâti’t-Telḫîş ve şerḫeyhi ve ḫâşiyeti’s-Seyyid**, Şeriketu kutubhâne-i mertebetiyye, İstanbul, 1304.

Zuhaylî, Vehbe, **Uşûlu’l-fiḫhi’l-İslâmî**, Dâru’l-fikr, 1986.