Bu çalışma, Arap dilinde iltibas (anlam belirsizliği) olgusunu, dilbilimsel, sözdizimsel ve sözlükbilgisel katmanlarda ele alırken, belirsizliğin iki yüzünü fark eden bir düşünsel duruşun ürünüdür. Bir yandan iltibası -metnin anlamını örtme, yorum süreçlerini yanıltma veya iletişimi zayıflatma potansiyeli bakımından- olumsuz bir problem olarak konumlandırıyor; öte yandan dilin doğasında bulunan, yorumu çoğullaştıran ve bireysel anlam üretimini özgürleştiren belirsizliği epistemik ve hermenötik bir değer olarak onaylıyor. Bu çifte perspektif, tez boyunca hem kavramsal bir eksen hem de analitik bir yaklaşım olarak işlev görmüştür.

Arap dilinin özellikle Kur'ân gibi kutsal metinler aracılığıyla tarihsel olarak dinî bir dil niteliği kazanması, bu dildeki belirsizlik meselesini yalnızca akademik bir sorun olmaktan çıkarıp tefsirî, felsefî ve toplumsal boyutları olan bir mesele haline getirir. Dolayısıyla bu çalışmada dilbilimsel gözlem ve terim analizi ile hermenötik kuramların ve felsefi perspektiflerin bir arada ele alınması gereği temel bir metodolojik ilke olarak benimsenmiştir. Bu ilke, çalışmanın hem teknik dilbilimsel tahlillere hem de daha geniş felsefî ve dinî tartışmalara açık kalmasını sağlamıştır.

ISBN: 978-625-5951-40-3

ARAP DİLİNDE ANLAM BELİRSİZLİĞİ Ahmet KAPLAN

Arap Dilinde ANLAM BELİRSİZLİĞİ

Ahmet KAPLAN

Kimlik Yayınları

E-kitap

Arap Dilinde
ANLAM BELİRSİZLİĞİ

Ahmet KAPLAN

Kimlik Yayınları

ARAP DİLİNDE ANLAM BELİRSİZLİĞİ

Yazar
Ahmet KAPLAN

İç Tasarım ve Yayına Hazırlayan
Cihan ER

Kapak Tasarımı ve Grafik
Erol ATICI

E - Kitap
Kasım 2025

ISBN
978-625-5951-40-3

T.C. Kültür Bakanlığı
Yayıncılık Sertifika No
52115

Köşk Mah. Ahmet El Biruni Cad. No: 8
Melikgazi / KAYSERİ
Tel: 0 352 207 66 66 / 31029 – 0 544 616 00 38
web: www.kimlikyayinevi.com

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.

Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayınlanamaz ve dağıtılamaz…

Ahmet KAPLAN

Arap Dilinde
ANLAM BELİRSİZLİĞİ

ÖN SÖZ

Bu çalışma, Arap dilinde iltibas (anlam belirsizliği) olgusunu, dilbilimsel, sözdizimsel ve sözlükbilgisel katmanlarda ele alırken, belirsizliğin iki yüzünü fark eden bir düşünsel duruşun ürünüdür. Bir yandan iltibası -metnin anlamını örtme, yorum süreçlerini yanıltma veya iletişimi zayıflatma potansiyeli bakımından- olumsuz bir problem olarak konumlandırıyor; öte yandan dilin doğasında bulunan, yorumu çoğullaştıran ve bireysel anlam üretimini özgürleştiren belirsizliği epistemik ve hermenötik bir değer olarak onaylıyor. Bu çifte perspektif, tez boyunca hem kavramsal bir eksen hem de analitik bir yaklaşım olarak işlev görmüştür.

Arap dilinin özellikle Kur'ân gibi kutsal metinler aracılığıyla tarihsel olarak dinî bir dil niteliği kazanması, bu dildeki belirsizlik meselesini yalnızca akademik bir sorun olmaktan çıkarıp tefsirî, felsefî ve toplumsal boyutları olan bir mesele haline getirir. Dolayısıyla bu çalışmada dilbilimsel gözlem ve terim analizi ile hermenötik kuramların ve felsefi perspektiflerin bir arada ele alınması gereği temel bir metodolojik ilke olarak benimsenmiştir. Bu ilke, çalışmanın hem teknik dilbilimsel tahlillere hem de daha geniş felsefî ve dinî tartışmalara açık kalmasını sağlamıştır.

Tezin hazırlık süreci boyunca bana destek veren akademik meslektaşlar ve okuma grupları, metnin zaman içinde olgunlaşmasını sağlayan değerli geri bildirimlerde bulundular; onların fikirleri burada sunulan argümanların keskinleşmesine katkıda bulundu. Bu vesileyle tümüne teşekkür borçluyum.

Okuyucu, bu önsözden sonra gelecek bölümlerde hem Arap dilinin yapısal özelliklerine ilişkin örneklere hem de iltibasın geleneksel literatürdeki tarihsel temsillerine rastlayacaktır. Aynı zamanda belirsizliğin olumlu işlevini vurgulayan hermenötik okumalar ve felsefî tartışmaların, metinsel analizlerle birlikte sunulduğu bir izlek

takip edilecektir. Metin boyunca amaçlanan, belirsizliği tekdüze bir kusur olarak damgalamak değil; onun türlerini, kaynaklarını ve işlevlerini ayırt ederek hem dilbilimsel açıklık gereksinimini hem de yoruma açılan serbestliği dengede tutmaktır.

Bu çalışmanın, Arap dili araştırmalarına, kutsal metinlerin yorumuna ilişkin tartışmalara ve belirsizlik teorilerine katkı sağlamasını umuyorum. Özellikle dilin dinî temsiliyeti bağlamında anlam, belirsizlik ve yorum ilişkisinin yeniden düşünülmesine hizmet edebilecek bir çerçeve sunmayı amaçladım. Son olarak, okuyucunun tez boyunca sunulan analitik ayrımlardan ve örneklemelerden eleştirel bir biçimde yararlanmasını gerek teorik gerek pratik düzeyde yeni sorular ve çalışmalar üretecek bir zemin bulmasını dilerim.

Bu eser, aslen bir doktora tezi olarak hazırlanmış olup, elinizde bulunan baskı tez savunması sonrasında yapılan sınırlı düzeltmeler, kavramsal netleştirmeler ve küçük ölçekli yapısal iyileştirmelerle yeniden düzenlenmiştir. Bu yeni baskı, çalışmanın temel argümanlarını, yöntemini ve kavramsal iskeletini korumakla birlikte, metnin okunabilirliğini artırmayı, bazı tartışmaları daha berrak bir çerçeveye oturtmayı ve araştırmanın nihai hâlini akademik kamuoyuyla paylaşmayı amaçlamaktadır. Sunulan değişiklikler, eserin özgün bilimsel katkılarını etkilemeden, metnin daha sistematik bir görünüm kazanmasını sağlamayı hedefler.

Hazırlık sürecinin her aşamasında emeği geçenlere; akademik rehberliğinden, eleştirilerinden ve desteklerinden dolayı danışmanıma, çalışma arkadaşlarıma, yakın çevreme ve bu araştırmanın alanına dair ilham veren kaynaklara şükranlarımı sunarım.

Ahmet KAPLAN

2025

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ **2**
İÇİNDEKİLER **4**
GİRİŞ **1**
1.1. KONU, AMAÇ VE KAPSAM 1
1.2. METOD VE KAYNAKLAR 3
1.3. PROBLEM VE KAVRAMLAR 6
1.3.1. İltibas ve İltibasla İlgili Kavramlar 18
1.3.1.1. İltibas 22
1.3.1.1.1. İltibas-Hafi 34
1.3.1.1.2. İltibas-Müteşabih 35
1.3.1.1.3. İltibas-Mücmel 35
1.3.1.1.4. İltibas-Müşkil 36
1.3.1.2. Mübhemlik 38
1.3.1.3. İcmal 42
1. 3.1.4. Kapalılık 45
1.3.1.5. Vehm 47
1.3.1.6. Bilmece 48
BİRİNCİ BÖLÜM
DİLSEL KARİNELER
2.1. MANEVÎ KARİNELER 61
2.1.1. İsnâd 62
2.1.2. Tahsîs 67
2.1.3. Nisbet 72
2.1.4. Tebeiyyet 75
2.2. LAFZÎ KARİNELER 76
2.2.1. İ'rab 78
2.2.2. Sıralama 83
2.2.1.1. Sıralamaya Bağlı Kalma 84

2.2.1.2. Sıralamayı Bozma 89
2.2.3. Vezin 90
2.2.3.1. Tashîh 94
2.2.3.2. İbdâli Terk Etmek 96
2.2.3.3. İdğâmı Terk Etmek 96
2.2.3.4. Hazif 97
2.2.3.5. Ziyâde 100
2.2.4. Taksîm 103
2.2.5. Bağ 105
2.2.6. Mutâbâkât 109
2.2.7. Edat 111
2.2.8. Eşdizim 113
2.2.9. Vakıf 117
2.2.10. Tonlama ve Vurgu 120
2.2.11. Bağlam Karinesi 126
2.2.11.1. Metin Bağlamı 130
2.2.11.1.1. Lafzî Bağlam 131
2.2.11.1.1.1. Dilbilgisel Bağlam 131
2.2.11.1.1.2. Sözlüksel Bağlam 133
2.2.11.1.2. Delâlet Bağlamı 134
2.2.11.2. Durum Bağlamı 135
2.2.11.2.1. Olgusal Bağlam 136
2.2.11.2.1.1. Örfi Bağlam 136
2.2.11.2.1.2. Tarihsel Bağlam 136
2.2.11.2.1.3. Coğrafi Bağlam 137
2.2.11.2.1.4. Edimsel Bağlam 137
2.2.11.2.2. Zihinsel Bağlam 138
2.3. KARİNELERDE RUHSAT 140
2.3.1. İ'rab Karinesinde Ruhsat 141
2.3.2. Sıralama Karinesinde Ruhsat 146
2.3.3. Bağ Karinesinde Ruhsat 147
2.3.4. Mutâbâkât Karinesinde Ruhsat 148

2.3.5. Eşdizim Karinesinde Ruhsat 149
2.3.6. Edat Karinesinde Ruhsat 149
2.3.7. Tonlama Karinesinde Ruhsat 150

İKİNCİ BÖLÜM
İLTİBAS TÜRLERİ

3.1. SESE DAYALI İLTİBAS 153
3.2. SARFLA İLGİLİ İLTİBAS 156
3.2.1. Sıfat, İsim ve Mastarın Benzeşmesi 157
3.2.2. Sözcüklerin Anlam Zenginliği 159
3.2.3. Vezin Ortaklığı 160
3.3. DİLSEL YAPIYA DAYALI İLTİBAS 166
3.3.1. Zamirin Mercii 166
3.3.2. İzâfet 167
3.3.3. İr'ab Alâmetinin Olmaması 168
3.3.4. Ta'lîk 169
3.3.5. Cümle Esnekliği 171
3.3.6. Hazif 172
3.3.7. Harfi Cerler ve Anlamları 174
3.3.8. Dilbilgisel Zamanların Karışması 176
3.3.9. Cümlenin Uzunluğu 176
3.3.10. İşlevsel Anlamın Çokluğu 177
3.4. SÖZLÜĞE DAYALI İLTİBAS 184
3.4.1. Eşadlılık 185
3.4.2. Lafzın Umumiliği 188
3.4.3. Zıt Anlamlılık 188
3.4.4. Kelimenin Delaletindeki Kapalılık 189
3.4.5. Anlam Alanları 190
3.4.6. Lehçe Farklılıkları 191
3.4.7. Anlamsal Gelişim 192
3.4.8. Anlam Değeri 194
3.5. ÜSLUBA DAYALI İLTİBAS 196
3.5.1. Emirin Diğer Üsluplarla Karışması 197

3.5.2. Nehiyde Anlam Karışması 199
3.5.3. Duada Anlam Karışması 200
3.5.4. Bedduada Anlam Karışması 201
3.5.5. Nidâda Anlam Karışması 202
3.5.6. Taaccüb İfadelerinin Karışması 203
3.5.7. Yeminde Anlam Karışması 204
3.5.8. Açık ve Gizli Anlamların Karışması 205
3.6. VAKFA DAYALI İLTİBAS 207
3.7. BAĞLAMA DAYALI İLTİBAS 208
3.7.1. Zamirlerin Merciinin Karışması 210
3.7.2. Zaman ve Mekânın Bilinmemesi 211

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLAM, YORUM ve İLTİBAS

4.1. ANLAM, ANLAMAK VE KASIT 212
4.1.1. Anlam ve Çokanlamlılık 231
4.1.2. Anlam İhtimallerinin Bulunduğu Durum 234
4.1.2.1. Karine ve Tek Anlam 235
4.1.2.2. Karinelerin Yetersiz Kaldığı Durum 237
4.2. ÇOKANLAMLILIK ve İLTİBAS 243
4.2.1. Anlama Seviyeleri 245
4.2.2. İmalar 249
4.2.3. Hakikat-Mecaz-Kinâye 252
4.3. YORUM 263
SONUÇ 275
KAYNAKÇA 281

GİRİŞ

1.1. KONU, AMAÇ VE KAPSAM

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

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

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

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

İlk dönem âlimleri, karşılaştığı farklı anlam ve anlama durumlarını ayırt etmiş, bunları farklı kavramlarla karşılamıştır. Kastedilen anlamla birlikte kastedilmeyenin de anlaşılabilmesi, kastedilmeyen anlamın anlaşılması, hiçbir şeyin anlaşılmaması, anlamın umum

---

[1] Bu tarz eserler arasında sayılabilecek teliflerden bazısı şunlardır: el-Kisâî (189/805), *Meʿâni'l-Ḳur'ân*; Kutrub (206/821), *Meʿâni'l-Ḳur'ân;* Yahya b. Zeyyâd el-Ferrâ (207/822), *Meâni'l-Ḳur'ân;* Ebu Abdurrahman el-Yezîdî (207/822), *Ġarîbu'l-Ḳur'ân ve Tefsîruhu;* Ebu ʿUbeyde Maʿmer b. el-Müsennâ (209/824), *Meʿâni'l-Ḳur'ân;* Saʿîd b. Mesʿade el-Ahfeş (215/830), *Meʿâni'l-Ḳur'ân*, *Meʿâni'ş-Şiʿr;* Ebu ʿUbeyde el-Kasım b. Sellâm (224/838), *Meʿâni'l-Ḳur'ân;* Ebu ʿOsmân el-Eşnândânî (256/870), *Meʿâni'ş-Şiʿr;* İbn Kuteybe (276/889), *Te'vîlü Müşkili'l-Ḳur'ân*, *Te'vîlü Muḫtelifi'l-Ḥadîs*, *el-Meʿâni'l-Kebîr;* Hâkim et-Tirmizî (285/898), *Taḥṣîlu Nezâiri'l-Ḳur'ân;* Saʿleb (291/914), *Meʿâni'l-Ḳur'ân*, *Meʿâni'ş-Şiʿr;* İbnu'l-Hayyât en-Nahvî (320/932), *Meʿâni'l-Ḳur'ân;* es-Sicistânî (330/941), *Tefsîru Ġarîbi'l-Ḳur'ân;* Ebu Caʿfer en-Nahhâs (338/950), *Meʿâni'l-Ḳur'ân;* İbn Dürüsteveyh (347/958), *Meʿâni'l-Ḳur'ân*, *Meʿâni'ş-Şiʿr;* Ebu Ali el-Fârisî (377/987), *Şerḥu'l-Ebyâti'l-Müşkileti'l-İʿrâb;* İbn Fûrek (406/1015), *Müşkilu'l-Ḥadîs;* Ebu Ali el-Merzûkî (421/1030), *Şerḥu Müşkili Ebyâti Ebî Temmâm;* İbn Sîde (458/1065), *Şerḥu'l-Müşkil min Şiʿri'l-Mütenebbî;* Ebu Abdullah ed-Dâmiğânî (478/1085), el-*Vücûh ve'n-Neẓâir fi'l-Ḳur'ân'il-Kerîm;* İbnu'l-Cevzî (597/1200), *Nüzhetü'l-Aʿyûni'n-Neẓâir fî ʿİlmi'l-Vücûh ve'n-Neẓâir*, *Ġarîbu'l-Ḥadîs;* Ebu'l-Bekâ el-ʿUkberî (616/1219), *İtḥâfu'l-Hasîs bi İʿrâbi mâ Yuşkilu min Elfâẓi'l-Ḥadîs;* Alemüddin ʿAli b. Muhammed es-Sehâvî (643/1245), *Müteşâbihâtu'l-Kitâb;* Ebu Hayyân el-Endelüsî (745/1344), *Tuḥfetu'l-Erîb bimâ fi'l- Ḳur'ân mine'l-Ġarîb*.

düzeyinde kalması, her biri farklı kasıtlara tekabül eden anlamların topluca ifade edilmesi, belli bir anlamı olan fakat anlama eyleminin özgünlüğü sebebiyle farklı anlam ufuklarına götürmesi gibi durumları doğrudan veya dolaylı olarak birbirinden ayırt etmeye çalışmışlardır.

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

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

1.2. METOD VE KAYNAKLAR

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

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

Anlamı dilbilgisel çerçevede incelemek – ister istemez – bizi, anlamı ve yorumu olduğundan daha nesnel, kuralcı ve sınırlı bir çerçevede ele almaya zorladı. Çalışmamızda sembolik veya etkileyici dilde alışılmış veya sıra dışı kullanımların müphem bir imada bulunmasından ortaya çıkan durumu *olumlu belirsizlik*; dilbilgisel irtibatların veya anlamsal imaların çoğalması ve buna bağlı olarak anlam karışmasından kaynaklanan ve bu sebeple dinleyenin/okuyanın zihninde tam ve tek bir tasarım oluşmasını engelleyen durum için *iltibas* veya *olumsuz belirsizlik* kavramlarını kullandık. Birinci durum bireyin, varlığı dil aracılığıyla ve dilde tanımasından, dilin varlığı temsil etme ve taşıma kabiliyetinde ortaya çıkan boşluğu ifade etmektedir. Bu belirsizlik, dil-varlık ilişkisinin suniliği ve bireyin zorunlu olarak varlığı dilde anlamasının doğal bir sonucudur. Yazılı dili semboller bütünü kabul edersek, birinci husus sembollerin imasında bulunduğu veya zeminini oluşturduğu içerikle ilgili iken ikincisi ve bizim daha fazla üzerinde durduğumuz durum, aynı sembollerin işlevlerindeki katmanlaşma, çoğalma veya karışıklıktır.

İltibası incelerken sözcüklerin ve yapıların delâletinde görülen benzerliğin atıf mı, nisbet mi, temsil mi, selb mi yoksa ispat mı olduğuna bakmaksızın sözcüğün belli bir anlam bütünlüğü içinde

anlamsal (semantik) ve sözdizimsel (sentatik) kurallar çerçevesinde tek veya çokanlamlı oluşuna göre irdeledik ve öğelerin işlev ortaklığından ötürü dilsel yapılarda meydana gelen anlam karışıklığını araştırmamızın asıl konusu yaptık.

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

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

Konuya işaret eden klasik sarf-nahiv eserleri ve i'rabul'l-Kur'ân tarzı eserler yanında, ulaşabildiğimiz ve istifade ettiğimiz eserler şunlardır: Hüseyin ʿAlevî Sâlim el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî, Dirâse Naḥviyye Dilâliyye;* Bekir ʿAbdullah Hurşîd, *Emnü'l-Lebs fi'n-Naḥvi'l-ʿArabî, Dirâse fi'l-Ḳarâin;* Mehdî Esʿat ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs fi'l-ʿArabiyye, Cedelü't-Tevâṣul ve't-Tefâṣul;* Kemâl ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs, Bahs fi't-Te'vîli'd-Dilâlî ve't-Tedâvülî li Naḥvi'l-ʿArabiyyeti ve Muʿcemihâ.* Bu çalışmalarda dilin yapısal ve anlamsal esnekliğine Arapça özelinde işaret edilmiş ve iltibasın nerede ve nasıl ortaya çıktığıyla ilgili farklı yaklaşımlar serdedilmiştir. Bu teliflerin yanı sıra, Zeyn Kâmil el-Huvaysikî, *Mevâḍiʿu'l-Lebs ʿinde'n-Nuḥât ve'ṣ-Ṣarfiyyîn;*

ʿAtıf ʿAbdulazîz el-Muʿavvaz, *Mevâḍiʿu'l-Lebs fi'n-Naḥvi'l-ʿArabî;* Mecîd Hayrullah Râhî ez-Zâmilî, *ʿİlletü'l-Lebs fi'l-Luġati'l-ʿArabiyye* gibi telif eserler ve Muhammed Ferîd ʿAbdullah, *el-Lebs ve Te'sîrühû fi't-Taḳʿîdi'l-Luġavî fi'l-ʿArabiyye* gibi doktora çalışması ulaşamadığımız fakat bu konuyu ele aldığını bildiğimiz çalışmalardır.

1.3. PROBLEM VE KAVRAMLAR

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

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

[2] Hans – Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem,* trc. Hüsamettin Arslan; İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008, I, LI, II, s. 297.

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

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

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

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

Dil gerçeklik âlemini yansıtmakla yetinmez, bunun ötesinde ihtimaller âlemini de yansıtır.[5] İnsan ürünü dilin bu evrendeki suniliğinin bir göstergesi olan bu durumun çatışma, buluşma ve uzlaşma zemini zihindir. Fakat bir ifadenin ihtimaller âlemindeki

---

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

[4] Ebû ʿOsmân ʿAmr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* thk. ʿAbdusselâm Muhammed Hârûn, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1998, I, s. 76.

[5] Kemâl ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs, Bahṣ fi't-Te'vîli'd-Dilâlî ve't-Tedâvülî li Naḥvi'l-ʿArabiyyeti ve Muʿcemihâ,* el-Ürdün: ʿAlemu'l-Kütubi'l-Hadîs li'n-Neşr ve't-Tevziʿ, 2013, s. 68.

doğruluk değeriyle, gerçeklik âlemindeki doğruluk değeri değişir. "Ali çok iyi oyuncudur." ifadesi Ali'nin çok iyi oynadığını gören biri için doğrudur ve gerçeklik âlemine ait bir yargıdır. Oysa Ali'nin gerçekte tanınmadığı bir yerde, "Ali nasıl oyuncudur?" sorusuna verilecek cevaplar ihtimal âlemine ait cevaplardır. Buna ek olarak dil, her türlü insani amaç için kullanılabilecek bir vasat olduğundan, yalan, kurgu, hayal ve bunların gerçeklik veya doğruluk değeri gibi daha karmaşık problemlerin ortaya çıktığı bir zemindir.

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

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

Dilsel olgular hakkında daha sağlam konuşabilmek için kavramların netleştirilmesi öncelikli bir yöntem meselesidir. Fakat dilbilim sahasında üzerinde ittifak edilen tasnifler veya tanımlar azdır.

---

[6] John Lyons, *Language and Linguistics,* Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 11.

Buna karşın her dilbilimcinin kendi dilsel yaklaşımına göre yaptığı tasnifler ve tanımlar mevcuttur. Saussure (ö. 1913); söz (parole) ve dil (langue),[7] G. Guillaume (ö. 1960); dil ve söylem,[8] L. Hjelmslev (ö. 1965); sistem ve yazı,[9] R. Jakobson (ö. 1982) mesaj ve kod ayrımını esas almış;[10] Chomsky ise yeti (competence) ve edim (performance) ayrımına gitmiştir.[11] Bu noktada olgular hakkında yapılan tasniflerden tercih yapmak ve nispi eklemelerle dilde var olan bu hususların tanımına gitmek durumundayız. Bundan ötürü doğrudan veya dolaylı olarak konumuzla irtibatlı ve çalışmamızın iskeletinde önem teşkil eden bazı kavramları ele alıp işlevlerini göz önünde bulundurmak suretiyle aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışacağız. Dil (lisan), cümle (tümce), ifade (sözce), söz (kelâm), söylem (hitap), metin (nass) ele alacağımız kavramlardır.[12]

Modern dilbilimde dil ile söz arasındaki ilk teorik ayrım, bilindiği kadarıyla, ilk defa İsviçreli araştırmacı F. de Saussure yapmıştır.[13] Onun bu ayrımına göre dil, toplumdaki bütün bireylerin ortak paydası olan ve topluma mal olan veçhesi olup dilbilgisini, sesbilgisini,

---

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

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

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

10 Roman Jacobson, *Selected Writings II, Word and Language,* Paris: Mouton De Gruyter, 1971, s. 559.

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

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

13 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri,* s. 34.

biçimbilgisini, sözlükbilgisini ve anlambilimini içeren üst çatı iken; söz, bireyin dil kuralları, ses, harf, sözcük ve anlamları kullanmak suretiyle dil yetisini potansiyelden eyleme dönüştürmesidir. Yani dil sistem iken, söz uygulamadır.[14] Saussure'ün bu pratik ayrımı dilbilimin ilerlemesi açısından büyük bir kapı aralamıştır. Bu ayrıma göre söz (parole) bilimsel olarak tasvir edilebilse bile akustik, psikoloji, sosyoloji ve semantik değişimler tarihini içeren birçok bilimin kapsamına girer; hâlbuki dil (langue) tek bir bilimin, yani, dilin eşzamanlı (senkronik) sistemlerinin tasvirinin nesnesidir.[15] Ancak Saussure, bu ayrımında gerek dili gerekse sözü ideal anlamda ele aldığı için bağlamı yani dilin uygulama alanını görmezden gelmiştir. Buna ek olarak, İbn Hişâm'ın (ö. 761/1359) kelâmı (sözü), kastı ifade eden "kavl"dir[16] şeklindeki tanımı kastı dilsel olaya katması yönüyle önemlidir. Çünkü dilsel yapılarda kastın göz ardı edilmesi daha sonra ayrıntılarını göreceğimiz üzere, yapıya ve metne dayalı anlam üretimine götürmektedir.

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

---

[14] Ulfe Yûsuf, *Taʿaddüdü'l-Maʿnâ fi'l-Ḳur'ân,* Tunus: Dâru Sihr li'n-Neşr, 2003, s. 12.

[15] Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi, Söylem ve Artı Anlam,* çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007, s. 6.

[16] Cemaleddin ʿAbdullah b. Yûnus b. Ahmed İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb ʿan Kutûbi'l-Eʿarîb,* thk. Hasan Hamed, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2005, II, s. 5.

[17] André Martinent, *İşlevsel Genel Dilbilim,* trc. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998, s. 33.

[18] Eric Donald Hirsch, *Validity in Interpretation,* England: Yale University Press, 1967, s. 231.

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

İfade (sözceleme), Harries'e göre, iki duraksama arasındaki bireye ait konuşma uzamıdır.[22] Cümle ise ifade zemini göz önünde tutulmayan,[23] daha çok dilbilgisel yönü dikkate alınan dilsel birimdir. Ünlem belirten bir tek sözcük, bir tümce, paragraf, bölüm ya da koca bir kitap sözce (ifade) olarak değerlendirilebilir.[24] Ya da bir eylem veya bu eylemin bir ürünü olan ve bir şekilde alıcıya ulaşan yorumlanabilir işaret, ifade olabilir.[25] Buradan şunu anlarız, ifade, bağlam bağımlı olmakla birlikte muhatabı dikkate alan ve yorumlanabilen her türlü kanalla oluşturulan birim iken; cümle, ifade etmede (sözceleme

---

[19] Söylemi Arapça hitâp (خطاب) kelimesinin karşılığı olarak kullandık.

[20] Veli Doğan Günay, *Söylem Çözümlemesi,* İstanbul: Papatya, 2013, ss. 22-26.

[21] Mahmûd ʿUkkaşe, *Taḥlîlü'l-Ḫiṭâb, fî Ḍav'i Naẓariyyeti Eḥdâs̱i'l-Lüġa,* el-Kâhire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiʿât, 2013, s. 17.

[22] John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş,* trc. Ahmet Kocaman, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983, s. 160.

[23] Lyons, *Language and Linguistics,* s. 164; V. Doğan Günay, *Söylem Çözümlemesi,* s. 38.

[24] Günay, *Söylem Çözümlemesi,* s. 36.

[25] Lyons, *Language and Linguistics,* s. 164.

eyleminde) hedef olmamakla birlikte dilin tabiatı gereği oluşan ve ifadenin bir parçası olabilen birimdir. Cümle belli bir (sözceleme) durumu varsaymaz, ancak ifade belli bir durumu (sözceleme halini=ta'bîr makamını) gerektirir.[26] İfade, bağlamı ve muhatabı esas alması sayesinde belirsizliğe (iltibasa) yol açmadan, dilbilgisel açıdan eksik sayılabilecek dilsel birimleri anlaşılır kılar.

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

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

Söylemde[28] kurgusal bütünlük ve tutarlılık olurken, cümlede dilbilgisel uyum ve uygunluk olur. Dolayısıyla asgari dilbilgisel

---

[26] Günay, *Söylem Çözümlemesi*, s. 36.

[27] Robert de Beaugrande, *en-Naṣṣ ve'l-Ḫitâb ve'l-İcrâ'*, trc. Temmâm Hassân, el-Kâhire: ʿAlemu'l-Kütub, 1998, s. 92.

[28] Fıkıh usulcüleri söylemi hükmün istinbat alanı gördükleri için söylemde muhatabın bulunmasını şart koşarlar. Bunun sebebi de söylemin Arapçası olan, خطاب "karşılıklı konuşma" anlamına gelen خاطب fiilinin mastarı olmasıdır. bk. ʿAli b. ʿAbdilkafi b. ʿAli

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

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

---

es-Sübkâ, *el-İbhâc fî Şerḥi'l-Minhâc: Şerḥ ʿalâ Minhâci'l-Vüṣûl ilâ ʿİlmi'l-Uṣûl li'l-Ḳâḍî el-Beyẓâvi,* thk. Şaʿbân Muhammed İsmail, el-Kâhire: Mektebeü'l-Külliyyât el-Ezheriyye, 1981, I, s. 43.

[29] Günay, *Söylem Çözümlemesi,* s. 34.

[30] Abese 80/1.

bulunması[31] bu şekilde açıklanabilir. Yine bu kapsamda, ifadede, kullanılan dilin genel dilbilgisel kurallarına mutlak mutabakatın dikkate alınmaması, dilbilgisel hata olmayıp, ilerde üzerinde duracağımız karinelerde ruhsatı ifade eder.

Kur'ân'la ilgili söylem–metin ayrımı, tefsir ilmiyle meşgul olan araştırmacıların ayrıca ele aldığı bir konudur. İltibas kavramına ilişkin yapılacak tespitlerin Kur'ân'a muhtemel yansımaları dikkate alındığında, iltibasın Kur'ân'ın asli hüviyetinde olumsuz bir nitelik olarak yer almadığını vurgulamak amacıyla söz konusu ayrım burada yapılmıştır. Kur'ân, masa başında telif edilmiş ve metinsel dokusu gelecekteki okurların beğeni ve hassasiyetleri gözetilerek biçimlendirilmiş bir metin olarak değerlendirildiğinde,[32] bu yaklaşım onu bağlamından koparacak; dolayısıyla Kur'ân'ın hakiki kimliği ile pragmatik (edimsel) boyutlarının göz ardı edilmesine yol açacaktır.

Ayrıca, yukarıda yapılan dil (lisân) – söz (kelâm) ayrımı, Arap lisânı ile Allah kelâmı arasındaki farkı ortaya koyması bakımından da önem arz etmektedir. Kur'ân'da dil, Allah'a nispet edilmezken (lisânullâh), dört yerde sözün Allah'a (kelâmullâh) nispet edilmesi,[33] bu ayrımın ne denli isabetli olduğunu göstermektedir. Bu durum, Kur'ân'ın yalnızca cümlelerden oluşan bir metin değil, aynı zamanda ifadeler ve söylemler bütünlüğü taşıyan bir ilahî hitap olduğunu da işaret etmektedir.

Kavramlara yeniden dönecek olursak, kısaca değinmemiz gereken bir diğer kavram "metin" (nass)dir. Her ne kadar çağdaş dilbilimciler metnin tanımı konusunda tam bir uzlaşıya varamamış olsalar da yaklaşımlarının ortak noktaları dikkate alındığında, metni çoğunlukla

---

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

[32] bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 48.

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

söylemin karakterlere bürünmüş biçimi olarak değerlendirdikleri[34] söylenebilir. Ancak metin, sözel ihtimallerin kaynağı değil; yazının icadıyla mümkün hâle gelen sözel faaliyetin kaydıdır.[35] Bu tanımlardan hareketle metin, anlamsal ve yapısal bütünlüğe sahip; bir dile ait yazılı dilsel öğelerin anlambilimsel (semantik) ve sözdizimsel (sentaktik) kurallarla uyum içinde bir araya geldiği, dağınık anlam parçaları arasında belirli bir kastın tecelli ettiği bir yapıdır.

Bu tanımda iki husus özellikle dikkat çekicidir: anlamsal ve yapısal bütünlük. Anlamsal bütünlük, muradın metinden anlaşılabilirliğini; yapısal bütünlük ise anlamın işaretçisi konumundaki dilbilgisel karineleri, yani lafzî yönü ifade eder. Metnin sınırlarını bu şekilde geniş tuttuğumuzda, söylemin metnin genişletilmiş bir parçası olduğunu[36] söylemek mümkündür. Bununla birlikte, metin yalnızca dilbilgisel kurallara referansla belirli bir anlam sunmakla kalmaz; aynı zamanda anlam ihtimallerini barındırması bakımından da dikkat çekicidir. Ancak bu yönüyle, metin tek başına anlamın tüm boyutlarını kuşatmak için yeterli değildir.[37]

Dilin yapısı, grameri ve sentaksı, canlı konuşma esnasında bilinç düzeyinde farkında olunan unsurlar değildir.[38] Bu durum, söz konusu dilsel sembollerin anlamı hakkıyla taşıma konusunda yetersiz kalabileceklerini, ancak anlamı yalnızca işaret edebileceklerini göstermektedir. Özünde farkında olmadığımız bu dilsel unsurlardan, niyetimizin ve tarihsel bağlamımızın bir parçası olan anlamı kesin biçimde aktarmalarını beklemek mümkün değildir. Dolayısıyla okur, hiçbir zaman kendi okuduğunun mutlak doğruluğundan emin olamaz. Dahası, okur dil kurallarının, metnin sunduğu anlamları ve

---

34 bk. Günay, *Söylem Çözümlemesi,* ss. 40-41.

35 Hirsch, *Validity in Interpretation,* s. 231.

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

37 Hirsch, *Validity in Interpretation,* s. 225.

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

vurguları sınırlamayacak ölçüde esnek bir yapıya sahip olduğunu da bilir.[39]

Metnin, sözün sembollere dönüştürülmüş hâli olduğunu kabul etmiştik. Ancak söz ile metin arasında her zaman tam bir örtüşmenin bulunduğunu söylemek mümkün değildir.[40] Nitekim Arapçada "هكذا" kelimesinin yazımı, sesle birebir örtüşmez; çünkü "ها" sesindeki uzatma (med) yazıda gösterilmemiştir. Benzer şekilde سَعَى ve دَعَا fiillerinde elif harfinin yazım farkı, sözlü kullanımda belirgin değildir. Metinle ilgili bir diğer önemli husus ise metnin yazarın amacının gerçekleşip gerçekleşmediğini doğrudan gözlemleyemediği bir dil ortamını temsil etmesidir. Buna karşın canlı söylem, metinden farklı olarak mütekellime (konuşana) bu imkânı tanır; dolayısıyla mütekellim, gerektiğinde sözünü yineleyebilir veya farklı bir biçimde formüle edebilir.[41]

Kavramlara dair yaptığımız bu tasniften sonra, Kur'ân'ın bir "metin" olmanın ötesinde bir "söylem" (hitap) niteliği taşıdığını ve bu yönüyle metindilbilimin değil, söylem analizinin konusu olarak ele alınması gerektiğini söyleyebiliriz.[42] Bu yaklaşım, Kur'ân tefsirinin yalnızca metin tahliline dayanmakla yetinmemesi; aksine, belirli koşullar ve niyetler çerçevesinde muhataba yöneltilmiş bir söylem olarak değerlendirilmesini gerekli kılar. Dolayısıyla tefsir faaliyetinin, söylem sahibinin (Allah'ın) sıfatlarını, söylemin yöneltildiği muhatapları, dilsel olayı kuşatan psiko-sosyal, tarihsel ve coğrafi şartları; ayrıca bu bağlamlarda yer alan güncel figürleri ve onların

[39] Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 235.
[40] Muhammed Yûnus ʿAli, *el-Maʿnā ve Ẓilâlü'l-Maʿnâ*, s. 74.
[41] Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 14.
[42] Ömer Özsoy, *Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çeviri Sorunu*, s. 265; Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 15.

temsil ettiği inanç ve yönelimleri dikkate alan bir perspektifi esas alması gerekmektedir.[43]

Bu çerçevede, Kur'ân'ı anlamaya çalışırken onu herhangi bir yazılı metin gibi ele almak doğru değildir. Zira Kur'ân, belirli durum ve koşullar gereği, farklı zaman dilimlerinde indirilmiş söylemler bütünüdür ve ancak sonradan beşer eliyle yazı karakterlerine büründürülmüştür. Kur'ân'ın sözlü varlığını dikkate almaksızın onu yalnızca dilbilgisel, kronolojik veya tematik esaslar üzerinden incelemeye çalışmak, onu nüzul bağlamından koparmak anlamına gelir. Bu ise, Kur'ân'da "iltibas"ın (anlam karışıklığının) bulunduğu yönündeki hatalı bir kanaate götürme ihtimalini beraberinde getirir.

Burada Kur'ân'ın dilsel mahiyetine değinmemizin amacı, üzerinde duracağımız ve çoğunlukla olumsuz bir nitelik arz eden *iltibas* (anlam karışması) olgusunun, Kur'ân'ın asli hüviyetine taalluk etmediğine dikkat çekmektir. Kur'ân'da günümüzde *iltibas* görünümü kazanmış hususların en önemli sebeplerinden biri, Kur'ân'ın ilk nüzul bağlamından koparılması; bir diğeri ise sözlü bir hitap olarak Kur'ân'ın, zamanla yazılı bir metin hâline gelmesi sürecinde ortaya çıkan durumlardır. Bu dönüşüm, erken dönemlerde henüz gelişmemiş

---

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

olan imlâ kurallarının etkisiyle daha da belirginleşmiş; bunun sonucunda ise aktif, canlı ve yaşayan anlamlar bütünü olan Kur'ân, sessiz ve donuk dilsel kalıplara hapsedilmiştir. ʿAbdulkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682)'nin aşağıdaki açıklaması, Kur'ân bağlamında ele aldığımız iltibas meselesini açıklayıcı mahiyettedir.

> *İltibas doğrudan doğruya hitap edilen kişide meydana gelir; ifadeleri bizim gibi daha sonraki dönemlerde anlamaya çalışan kimselerde değil. Zira bize göre iltibaslı görünen bazı ifadeler, nüzul döneminde doğrudan muhatap alınan kişiler için son derece açık ve anlaşılır olabilir.* [44]

Bu durum, iltibasın Kur'ân'ın yapısından değil, zamanla değişen bağlam, dilsel tecrübe ve anlam ufkundan kaynaklandığını göstermektedir. Dille ilgili bu kavramlar arasındaki bazı farklara işaret ettikten sonra asıl konumuz olan iltibas ve onunla ilgili kavramlar arasındaki farkı ortaya koymaya çalışalım.

1.3.1. İltibas ve İltibasla İlgili Kavramlar

İltibas, lebs (لَبس) ve bu kavramın çeşitli türevleri, klasik dil kaynaklarında genellikle anlam karışıklığına yol açtığı gerekçesiyle sakınılması gereken bir durum olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte söz konusu kavramların dilbilimsel ve dilbilgisel boyutlarını sistematik biçimde ele alarak müstakil bir inceleme konusu yapan ilk araştırmacı Temmâm Hassân'dır.

Arapçada "kapalı olmak, belirsizleşmek ve karışmak"[45] anlamlarında kullanılan iltibas kavramı, kısaca herhangi bir anlamı

[44] ʿAbdulkâdir ʿÖmer el-Bağdâdî, *Ḫizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-ʿArab,* thk., ʿAbdusselâm Muhammed Hârûn, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997, IV, s. 371.

[45] Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem b. ʿAli b. Ahmed İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-ʿArab,* Beyrut: Dâru Sâdır, 1990, VI, لبس mad., s. 204.

tercih edecek sebep bulunmayacak şekilde anlam ihtimallerinin çok olması durumu[46] şeklinde tanımlanabilir.

Dil, bireyin kendisini başkalarının nezdinde anlaşılır kılma esasına dayanan bir beşerî faaliyet[47] olarak, anlamın aktarımında açıklık ve belirginliği temel ilke edinir. Bu bağlamda, muradın söz aracılığıyla açık ve doğrudan bir biçimde anlaşılması, önceden belirlenmiş göstergeler ile bu göstergeler arasında toplumsal uzlaşıya dayalı işlevsel ve anlamsal ilişkilerin varlığıyla mümkün hâle gelir.

Bir ifadenin birden fazla anlama gelebilmesi, iletişimde anlamın açıklığını hedefleyen söylem açısından problemli bir durum teşkil eder. Bu durum, iletilmek istenen mesajın muhtemel anlam seçenekleri arasında belirsizleşmesine yol açtığından, dilsel açıdan arızî bir nitelik taşır. Nitekim konuşur, dili kullanırken çokanlamlılığa sebebiyet vermeden, murat ettiği anlamı en açık ve doğrudan biçimde ifade etmeyi amaçlar. Dolayısıyla sözde anlam ihtimallerinin çoğalması, beyan ilkesine aykırı görülür. Bu doğrultuda Arap dili alimleri, özellikle anlamın kapalılığa veya karışıklığa sürüklenmesini önlemek amacıyla, ileride ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere, iltibâsı — yani bir ifadenin birden fazla anlama gelebilme ihtimalini — sınırlandırmaya ve önlemeye yönelik çeşitli kurallar geliştirmişlerdir.

Arap dilinde iltibasın söz konusu olduğu durumlarda, bu karışıklığın giderilmesine yönelik dilciler tarafından yapılan açıklamalar[48] dikkate alındığında, dilbilimde anlamların

---

[46] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* el-Kâhire: ʿÂlemu'l-Kütub, 2007, s. 185, *el-Ḫulâsa en-Naḥviyye,* el-Kâhire: ʿÂlemu'l-Kütub, 2000, s. 24, *Maḳâlât fi'l-Lüġa ve'l-Edeb,* el-Kâhire: ʿÂlemu'l-Kütub, 2006, I, s. 180, II, 35.

[47] Otto Jespersen, *The Philosophy of Grammar,* London: George Allen & Unwin Ltd., 1963, s. 2.

[48] Sîbeveyh başta olmak üzere diğer dilciler, "İltibasa yaklaşmak istemedikleri için… İltibasın varlığından endişe ettiğinde… (Araplar) iltibaslı (sözden) hoşlanmadıkları için…" gibi yargıları, özetle şu durumlarda zikrederler ve iltibastan kaçınmayı tavsiye ederler: 1) Muhataba, belirsiz bir müsned ileyh (mübtedâ) hakkında bilgi (haber) verileceğinde, 2) Mübtedâların karışma ihtimali olduğu durumda, 3) Hitap edilen kişinin başkaları ile karışması durumunda, 4) Kastın karışacağı durumda, 5) Fail ve mefulün karışması vb.

ayrıştırılmasını öngören "ayrımsal değerler" kavramının, iltibasın giderilmesinde temel bir ilke olduğu görülür. Ayrımsal değer, dilin iki temel ekseni olan benzerlik ve farklılık arasından ikincisini, yani ayrışmayı ve farklı olmayı ifade eder. Bu ilke sayesinde harfler, kelimeler ve nihayetinde söz, birbirinden ayrışarak sınırlı sayıda dilsel birimden sınırsız sayıda anlamın üretilmesine imkân tanır.

Bu kapsamda İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) وَإِنْ بِشَكْلٍ خِيفَ لِبْسٌ يُتَجَنَّب [49] "Bir yapıda karışma endişesi oluşursa ondan uzak durulur." sözü, ayrımsal değerler ilkesi çerçevesinde değerlendirilebilir. Benzer biçimde, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1001) Ebû İshak ez-Zeccâc'a (ö. 311/923) atfen naklettiği "failin merfû, mef'ûlün mansûb olmasının nedeni, birbirlerinden farklı olmaları içindir"[50] şeklindeki açıklama da dilde ayrışmayı merkeze alan bu ilkeye dayanmaktadır. Zira karışıklık büyük ölçüde aynılığın veya aşırı benzerliğin bulunduğu yerlerde ortaya çıkar; ayrımsal değerlerin temel işlevi ise bu aynılığı yahut benzerliği ortadan kaldırmaktır.

Ayrımsal değer, bir göstergenin diğer göstergeden farkını ortaya koyarak benzerliklerden kaynaklanan anlam karışıklıklarını ortadan kaldırır. Ayrımsal değerler yalnızca dilbilgisel düzlemle sınırlı olmayıp, ses, yazı ve sözlük düzlemlerinde de geçerli ve işlevsel nitelik taşır. Meselâ, مَا أَغْنَى عَنْهُ مَاله شَيْئًا cümlesinde ماله (harekesiz haliyle) hem

---

durumlarda zikrederler. bk. Ebu Bişr ʿAmr b. ʿOsmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb,* thk. ʿAbdusselâm Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1966, I, ss. 48, 244, 258, 307, 308, II, s. 209, III, s. 526, IV, s. 454; Ebu Bekr Muhammed b. Sehl İbnü's-Serrac, *el-Uṣûl fi'n-Naḥv,* thk. ʿAbdulhüseyn el-Fetelî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996, I, ss. 48, 64, 79, 91, 132, II, s. 125; Bahauddîn ʿAbdullah İbn ʿAkîl, *Şerḥu İbn ʿAkîl,* thk. Muhammed Muhyiddîn ʿAbdulhamîd, el-Kâhire: Dâru't-Türâs, 1980, I, ss. 505-506, II, ss. 284, 488; Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn el-ʿUkberî, *el-Lübâb fî ʿİleli'l-Binâi ve'l-İʿrab,* thk. Gazi Muhtar Tuleymat, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001, I, s. 119, II, ss. 200, 318-319, 475; Abdurrahman Celâleddîn es-Suyûtî, *Hemʿu'l-Hevâmiʿ fî Şerḥi Cemʿi'l-Cevamiʿ,* thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1998, I, s. 214, III, s. 219.

[49] Suyûtî, *Şerḥu's-Suyûṭî ʿalâ Elfiyeti İbn Mâlik el-Müsemma el-Behcetu'l-Merâiyye,* thk. Molla Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Karsî, Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2011, s. 197.

[50] Ebu'l-Feth ʿOsman b. Cinnî, *el-Haṣâiṣ,* thk. eş-Şerbînî Şerîde, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007, I, s. 95.

"onun malı" مَالُهُ olabilir hem de "ona ait olan her türlü şey" مَالَهُ de olabilir. Söz konusu şekil benzerliği, okuyucu ya da dinleyicide iki anlamı aynı anda çağrıştırabileceği gibi yalnızca birini de uyandırabilir. Eğer burada kastedilen anlam "Onun malı onu kurtarmadı." biçimindeyse, karışıklığın önlenmesi için ya kelimeye hareke konularak (مَالُهُ) ayrımsal değer sağlanacak ya da anlamı kesinleştirmek amacıyla ya da ماله yerine نقوده şeklinde bir ifade tercih edilecektir. Dolayısıyla okuyucu ya da dinleyici, bir dil unsurunu öncelikle biçimsel ya da fonetik açıdan algılar; ardından bu birimlerin işlevsel ve göndergesel anlamlarını dikkate alarak nihai anlamı belirler.

Nahiv bilmecelerinde temel espri, ayrımsal değerlerin yokluğundan yararlanarak muhataptan farklı işlevsel anlamları birbirinden ayırt etmesini beklemeye dayanır. Çünkü bilmecelerde dilsel yapı, aynı anda birden fazla biçimde anlaşılmaya elverişlidir ve bu anlam farklılıklarının fark edilmesi, muhatabın dilsel sezgisine bırakılmıştır. Dolayısıyla ayrımsal değerlerin bulunmadığı bir dilsel bağlamda, anlam karışıklığından kaçınmak mümkün değildir.[51]

Anlamın umumî veya hususî olması; netlik, karışıklık ve belirsizlik gibi farklı biçimlerde nitelenmesi, delâletin niteliğine bağlıdır. İltibâs da delâletin bu türleri çerçevesinde ele alınabilen bir kavramdır. Arap dilinde farklı delâlet türleri, her biri ayrı bir isimle adlandırılmıştır ve iltibâs bunlardan yalnızca birini temsil eder. İltibâsın yanı sıra, ibham, icmâl, kapalılık (gumûd), vehm ve ilğâz gibi kavramlar, anlamın farklı yönlerini ifade etmek için kullanılır. Bu kavramlara geçmeden önce, öncelikle iltibâsın ne olduğu üzerinde durulacaktır.

[51] Temmâm Hassân, *el-Lüġaü'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Fas: Dâru's-Sekafe, 1994, ss. 34, 37, 38.

1.3.1.1. İltibas

Sarf ve nahiv eserlerine bakıldığında, klasik dönem âlimlerinin iltibas kavramına dolaylı olarak işaret ettikleri, ancak bu kavramı müstakil başlıklar altında ele almadıkları görülür. Araştırmalarımız, bu kavramı ilk kez müstakil bir başlık altında inceleyen ve tanımını yapmaya çalışan kişinin Mısırlı dilbilimci Temmâm Hassân (ö. 2011) olduğunu göstermektedir. Eski dönem dil âlimleri ise iltibası daha çok bir şeyin başka bir şeyle karışması anlamında kullanmışlardır;[52] bu karışan unsurlar bazen kasıtlar, bazen dilbilgisel öğeler, bazen de imalar olabilmektedir.

Temmâm Hassân, iltibası en basit tanımıyla "tercih sebebine dayanmaksızın anlam ihtimallerinin çokluğu" [53] şeklinde ifade eder. Biz de iltibası, anlam ihtimallerinin çokluğu ve bu ihtimallerden hangisinin kastedildiğinin anlaşılamaması durumu olarak kabul edersek, iltibasın temel sebebinin, anlamı tesis eden alt anlam birimlerinin anlamsal veya işlevsel düzeyde karışması olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla Arapça özelinde, ayrımsal değerlerin yokluğuna bağlı olarak dilbilgisel öğelerin işlevsel çokanlamlılığı, iltibasın başlıca sebeplerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Temmâm Hassân'a göre her cümlenin yalnızca bir i'rabı olmalıdır. Birden fazla i'rab ihtimali barındıran cümle, belirsizlik içerir[54] ve bu cümlede iltibâs mevcuttur. Zira ir'ab, işlevsel anlamların tespitine hizmet eder; dolayısıyla işlevsel anlamların çoğalması, gönderimsel anlamın da çoğalması anlamına gelir. Bu konuya ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak değinilecektir.

---

[52] Sibeveyh, *el-Kitâb,* I, s. 48; Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muḳteäab,* thk. Muhammed ʿAbulhâlik ʿUzayme, el-Kâhire: Vizâretü'l-Evkaf, 1994, III, s. 118; İbnü's-Serrac, *el-Uṣûl,* I, s. 219; İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ,* III, s. 231.

[53] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* el-Kâhire: ʿÂlemu'l-Kütub, 2007, s. 185, *el-Ḫulâsa en-Naḥviyye,* el-Kâhire: ʿÂlemu'l-Kütub, 2000, s. 24, *Maḳâlât fi'l-Lüġa ve'l-Edeb,* el-Kâhire: ʿÂlemu'l-Kütub, 2006, I, s. 180, II, 35.

[54] Temmâm Hassân, *Maḳâlât fi'l-Lüġa ve'l-Edeb*, I, ss. 305, 360.

Temmâm Hassân'ın bu yaklaşımına benzer bir bakış açısını İbn Yaʿîş'te (ö. 643/1245) de görmekteyiz. İbn Yaʿîş, ibham ve iltibasın zıddı olan temyîz, tefsîr ve tebyîn kavramlarının işlevinin, birden fazla anlam ihtimali barındıran lafzı, ifadenin amacına uygun biçimde sınırlandırmak olduğunu belirtir.[55]

En azından iltibasın bir türü âmil ve mamûl çerçevesinde ele alınacak olursa, farklı âmillerin tek bir mamûle etki etmesi ve buna bağlı olarak sözün bileşenlerini ayırmada veya işlevlerini belirlemede farklı anlam ihtimallerinin belirmesi şeklinde tezahür ettiği görülür.[56]

İltibasın bir diğer tanımı, "alıcının zihninde kastedilmeyen anlamın veya kastedilen anlam yanında kastedilmeyen anlamın da canlanması"[57] biçiminde yapılmıştır. Bu tanıma göre, bir ifadenin birden fazla anlamı bulunmakla birlikte hepsi kastedilmişse, o ifadede iltibas söz konusu olmaz. Ancak bu tanımı yapan el-Habeşî'nin dikkat çektiği bir husus vardır: İltibasın mevcut olduğu durumlarda, "azıcık bir düşünme ve biraz gayret" ile bu karışıklık fark edilebilir; böylece asıl kastedilen anlam anlaşılır ve iltibas ortadan kaldırılabilir.[58]

Bu tanımdan anlaşılabilecek üç husus dikkat çekmektedir:

1. Sözün sahibinin, aynı dilsel yapıyla birden fazla anlam kastetmesi,

2. Alıcının, aynı dilsel yapıda birleştirilmiş birden fazla manâyı anlaması,

3. İltibas – bir veya birden fazla manâdan kastedilmeyenin – az düşünme ve biraz gayretle fark edilebilir olması.

---

[55] Muvaffakuddîn Ebu'l-Beka Yaʿîş b. ʿAli İbn Yaʿîş el-Mevsilî, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal li'z-ZemaḪşerî,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2001, II, s. 36

[56] ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs,* ss. 316-317.

[57] Hüseyin ʿAlevî Salim el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî, Dirâse Naḥviyye Dilâliyye,* (Basılmamış Doktora Tezi), Sanʿa Üniversitesi Dil Fakültesi Arap Dili ve Tercüme Bölümü, Sanʿa, 2009, s. 7.

[58] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 37.

Örneğin, "أُرِيدُ إِعْطَاءَكَ مَالا" cümlesinin zıt iki anlamı bulunmaktadır: birincisi "Senin para vermeni istiyorum", ikincisi ise "Sana para verilmesini istiyorum." Bu cümle, el-Habeşî'nin ortaya koyduğu şartlar çerçevesinde incelendiğinde;

Birinci şartı dikkate alarak, sözün sahibinin – her ne kadar zor olsa da – cümlenin bütün anlamlarını kastettiğini varsayalım. Eğer dinleyici de kastedilen tüm anlamları fark ediyorsa, bu durumda cümlede iltibas söz konusu olmaz. Ancak sözün sahibi yalnızca bir anlamı kastetmiş ve cümlenin başka anlamlara gelebileceğini fark etmemişse, bu ifade iltibaslı sayılmaz mı? Tanıma göre, evet, sayılacaktır.

Peki, böyle bir cümlede "biraz gayret" veya "biraz düşünme" ile iltibasın fark edilip edilmediğini nasıl anlayabiliriz? Bu sorunun yanıtı, sözün sahibinin muhtemel tüm anlamları kastedip kastetmediğine dair bir karineye bağlıdır. Sözün sahibinin bu karineyi oluşturabilmesi için, örneğin "Bu cümlenin bütün anlamlarını kastediyorum" gibi açık bir ifade veya bu anlamı gösterecek bir işaret vermesi gerekir. Elbette bu ifadenin de kendisinin iltibas içermemesi gereklidir.

Anlam ihtimallerinin bulunduğu bir metinde, hangi anlamın kastedildiğini belirleyecek olan nedir? Ya da muhtemel anlamların tamamının kastedilip kastedilmediğini nereden anlayabiliriz? Metnin birden çok anlam taşıması, bu anlamların hepsinin kastedildiği anlamına gelir mi? Bu soruların yanıtı nesnel bir zemine oturtulmadıkça, birden fazla kastın aynı dilsel yapıda sunulması, dilcilerin eleştirdiği iltibas olgusunun vuku bulunmasını doğuracaktır. Nitekim İbn Hişâm, iltibasın karinenin yokluğundan veya bilinmemesinden kaynaklandığını[59] belirterek bu duruma dikkat çeker.

[59] İbn Hişâm, *el-Mesâilü's-Seferiyye fi'n-Naḥv,* thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983, s. 24

Ebu Hilâl el-ʿAskerî (ö. 400/1009), iltibası "zihni bir şeyi anlamaktan alıkoyan şey"[60] olarak tanımlayarak kavramın özüne işaret eder. el-ʿAskerî'nin bu tanımı, mantıkçıların bir önermenin ne doğru ne de yanlış olabilme durumunu[61] hatırlatır. Zira bir durumun anlaşılmasını engelleyen unsur, aynı zamanda onun hakkında doğru veya yanlış yargısında bulunmayı da engeller. Dolayısıyla, farklı anlamlara sahip bir ifadenin hangi anlamının dikkate alınacağı veya hangi anlamının yanlışlanacağı belli değildir.

Söz, anlaşılmamak amacıyla söylenmediğinden, Ebu Hilâl el-ʿAskeri'nin bahsettiği engelleme faaliyetinin nasıl işlediği üzerinde durmak gerekir. Zihin, eşzamanlı olarak farklı algılama süreçlerini yürütecek şekilde tasarlanmamış olup, mevcut anlam ihtimallerinden yalnızca birini inşa edebilir. Bu ihtimaller karşısında akıl tereddütte kalır; tereddüt, herhangi birini seçememe durumu olduğundan akıl yetilerini uygulayabileceği bir seçenek bulamaz ve idrak boşlukta kalır. Böylece anlama eyleminin engellenmiş olduğu söylenebilir.

İhtimalli durumlardan bir diğeri, bir kelimenin hakikat veya mecaz anlamında kullanılıp kullanılmadığı konusundaki tereddüttür. Kelimenin anlamı doğrudan akla geliyorsa, bu durum anlamın hakikat olduğuna dair en kuvvetli işarettir.[62] Ancak konuşan kişi, kelimeyi bilerek hakikat ve mecaz anlamlarının karışacağı şekilde kullanıyorsa, Sibeveyh'in de belirttiği gibi kişi "sözü belirsiz kılarak akla kolayca gelen anlamları terk etmiş"[63] olur. Bu durum, sözün asli işlevi olan beyana aykırıdır.[64]

---

[60] Ebu Hilâl el-Hasan b. ʿAbdullah b. Sehl el-ʿAskerî, *el-FurûḲu'l-Lüġaviyye,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2000, s. 337.

[61] Teo Grünberg, *Anlam, Belirsizlik ve Çokanlamlılık,* Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, ss. 59, 71.

[62] Radiyuddîn Necmuddîn Muhammed b. Hasan Radî el-Esterabadî, *Şerḥu'r-Raāî ʿale'l-Kâfiye,* tsh., Yûsuf b. Hasan Ömer, Bingazî: Menşûrat Camiʿati Karyûnus, 1996, III, s. 280.

[63] Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, s. 308.

[64] İbnü's-Serrac, *el-Uṣûl,* I, s. 219.

İltibas, sözü inşa edende değil, alıcıda ortaya çıkar.[65] Anlamlı bir söz söyleyebilmenin temel şartı, sözün sahibinin ifade edeceği şeyi kendi zihninde açık ve net biçimde bilmesidir. Aksi takdirde, kendisinden anlamlı ve tutarlı bir söz beklenemeyeceği gibi, bilinci yerinde olmayan kişinin söyledikleri de anlam açısından değer taşımayacaktır. Bu durum, anlamlı bir söz söyleme eylemi ile irade arasındaki sıkı ilişkiye işaret eder.

Böylece kasıtlı bir anlam belirsizliğinden bahsetmeye kalktığımızda, anlam belirsizliğiyle aynı anda birden fazla yöne dağılmış bir irade dağınıklığı arasında kurulmuş olur. Bireyin bilişsel yetileri ve iradesi arasında var olan dengenin de belirleyici olduğu bir ilişkiler ağıyla karşılaşırız. Ancak sözün amacı iradenin dağılarak yok olması ya da ilişkilerin heder edilmesi değil kastedilen anlamın inşa edilmesi ve korunmasına matuf olduğu kabul edilirse bu türden bir anlayışın belirsizlikle nitelenebileceği söylenebilir.

Bağlantıyı, bir tarafın diğer tarafa mesajı yönlendirme süreci olarak düşünürsek, iltibasın bulunduğu durumlarda iletişim değil, tek taraflı bir bağlantı söz konusu olduğu söylenebilir. Zira gerçek iletişim, karşılıklı veri alışverişini gerektirir.[66] Bu noktada sözün amacı karşı tarafa belirli anlamları iletmek veya muhatabı belli bir yönde etkilemek olduğundan, iltibasın varlığı, sözün ihtimal içermesi sebebiyle bu amacın gerçekleşmemesi anlamına gelecektir.

Dilde inşa ve çözümleme süreçleri olmaksızın karşılıklı konuşma işlemi gerçekleşmez.[67] Verici, iletmek istediği mesajı kodlayarak bir dilsel inşa faaliyeti yürütür; ardından alıcı, bu yapıyı çözümleyerek kendisine ulaştırılmak istenen anlamı dilsel karineler çerçevesinde

---

[65] el-Bağdâdî, *Ḫizânetu'l-Edeb,* IV, s. 371.

[66] Semîr Şerîf İsteytiye, *el-Lisâniyyât, el-Mecâl ve'l-Vażîfe ve'l-Menhec,* İrbid: ʿAlemu'l-Kütubi'l-Hadîs, 2008, s. 676.

[67] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 8'den Muhammed Muhammed Yûnus ʿAli, *Vaṣfu'l-Lüġeti'l-ʿArabiyye Dilâliyyen fî Ḍav'i Mefhûmi'd-Dilâle el-Merkeziyye, Dirase fi'l-Maʿnâ ve Ẓilâli'l-Maʿnâ,* Trablus: Menşûrat Camiʿati'l-Fatih, 1993, s. 113; Muhammed ʿAli el-Hûlî, *ʿİlmu'd-Dilâle,* el-Ürdün: Dâru'l-Fellâh li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 2001, ss. 14, 50.

yeniden inşa eder. İltibas durumunda ise, bu iki sürecin olumsuz bir şekilde birbirini etkilediği, yani vericinin mesajında ihtimalli durumlar sebebiyle hedeflenen amacı gerçekleştirecek biçimde sıralanmadığı söylenebilir.

Birden fazla anlama gelen bir ifadede iltibastan söz edebilmek için, bu ifadenin kendi bağlamı içinde de farklı anlamlara muhtemel olması gerektiğini daha önce belirtmiştik. Belli bir dönemde yazılmış bir metinde yapılan bir hazfi fark edemiyor ya da kullanılan bir ifadenin tahlilini yapamıyorsak, bu durum o dönemin sosyokültürel değerlerini ve genel bağlamını bilmememizden kaynaklanabilir. Bu durumda aslında söylemde iltibas bulunmasa bile, bizim bakış açımıza göre metin nispeten iltibaslı sayılabilir; çünkü sözü inşa eden kişi, muhataplarını dikkate alır.

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

طبيبٌ بِما أعيا النطاسيَّ حِذْيَمَا فَهَل لَكُم فِيها إليَّ فإنَّني

(et-Tavîl)

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

İbn Hizyem'in meşhur bir doktor olduğu ve hekimliğinin atasözleri ve deyimlere konu olduğu bilinmeyen bir ortamda, bu sözün anlaşılması oldukça zordur. Metinde ابنُ حذيم denecek yerde, muzaf hazfedildi ve Hizyem şeklinde kullanılmıştır. Şair, o dönemde muzafı hazfetse dahi maksadının anlaşılacağını ve bunun iltibasa yol açmayacağını bildiği için ابن kelimesini hazfetmiştir. Bu hazif, belirsizliğe sebep olmadığı için Arap dili âlimlerince uygun görülmüştür.[69] Dolayısıyla bu sözde iltibas bulunduğu söylenemez;

---

[68] el-Bağdâdî, *Ḫizânetü'l-Edeb,* IV, ss. 370.

[69] el-Bağdâdî, *Ḫizânetü'l-Edeb,* IV, ss. 370-371; Ebu'l-Kâsım Carullah Muhammed b. ʿÖmer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḤaḲaiḲi Ġavamiżi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-EḲavîl fî*

söz, yazıldığı dönemde muhatapları tarafından anlaşılmaktaydı.[70] Günümüzde anlaşılmamasının sebebi ise okurdaki bağlam bilgisinin eksikliğidir.

İltibas, konuşulan sözde görülebilmekle birlikte çoğunlukla yazıda ortaya çıkar. Sözün yazıya dökülmesi, adeta söze bir ceset giydirme ve ona görsel bir yapı kazandırma çabasıdır.[71] Bu nedenle yazı, sözün aynası olmaya çalışır; ancak hiçbir zaman gerçek anlamda bunu başaramaz. Yine de iltibas, sözcüklerden kaynaklanabileceği gibi dilsel yapılar sebebiyle de ortaya çıkabilir.[72] Ayrıca iltibas, bazı araştırmacılar tarafından "muhtemel olabilecek anlamlar ölçüsünde değiştiren" ve "muhtemel olamayacak derecede anlamı tamamen değiştiren" şeklinde ikiye ayrılmıştır. Bunun yanında, "hoş görülebilir iltibas" ve "hoş görülmeyecek iltibas" gibi bir tasnif de yapılmıştır.[73] Ek olarak, "yapısal iltibas", "mecazî iltibas" ve "uygulamada iltibas" gibi kategorilendirmeler de mevcuttur.[74]

Biz burada iki farklı belirsizlik türünü ayırt etmek istiyoruz. Birinci tür, dilin doğasında var olan ve dilin varlığı yansıtmadaki yetersizliğinden kaynaklanan belirsizliktir; bu tür belirsizliği olumlu kabul ediyoruz. İkinci tür ise dilsel öğelerin işlev çokluğu ve sözlüksel çokanlamlılık nedeniyle ortaya çıkan belirsizliktir; biz bunu iltibas veya "olumsuz belirsizlik" olarak değerlendiriyoruz. Birinci durum, insanın dil ile iç içe oluşu ve varlığını dil aracılığıyla anlamasıyla ilgiliyken; ikinci durum, kastın hedefe ulaşmasını engelleyen ve dilbilgisel yapı ile sözlüğü anlamın kaynağı kabul eden bir durumu

---

Vücûhi't-Te'vîl, tsh. Muhammed ʿAbdusselâm Şahîn, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2006, I, s. 111.

70 el-Bağdâdî, *Ḫizânetü'l-Edeb,* IV, s. 371.

71 Dîzîre Sekkal, *es-Ṣarfu ve İlmu'l-Eṣvât,* Beyrut: Dâru's-Sedâke el-ʿArabiyye, 1996, s. 7.

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

73 er-Radî, *Şerḥu'l-Kâfiye,* IV, s. 132.

74 el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* ss. 15-16.

ifade eder. Olumlu belirsizlik konusu üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağından, burada üzerinde fazla durulmayacaktır.

Dil âlimleri, iltibasın meydana gelmesinin nadir olduğu durumları genellikle hoş karşılamışlardır. Bu çerçevede çoğunlukla iltibasa yol açan unsurların engellenmesine dayalı olarak "iltibasa nadiren sebebiyet veren şeylerin engellenmesi gerekmez"[75] hükmüne ulaşmışlardır. Bu yaklaşım, dili kullanılamaz hâle getirebilecek aşırı kurallardan kaçınmanın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

İbn Cinnî, iltibasın ortaya çıkacağı durumlarda, eğer iltibastan kaçınmayı sağlayacak bir çare mevcutsa, buna başvurulacağını; aksi takdirde, o anlamı belirleyecek ek karinelerin devreye sokulması gerektiğini[76] vurgular.

İltibasın anlam üzerindeki etkisinin yanı sıra, dilbilgisel kurallara da etkisi olduğu gözlemlenmektedir. İltibastan emin olunduğu durumlarda, asli kabul edilen kullanımlardan sapmaya izin verilmiş ve bu uygulamaya "ruhsat" adı verilmiştir.[77] Bu konu ikinci bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Dil kuralları çerçevesinde birden fazla "anlam" ihtimali aynı anda mümkün olduğunda bunun iltibas (lebs) olduğuna[78] işaret etmiştik. Bununla birlikte Temmâm Hassân, " قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ"[79] *"Onlar hakkında size fetvayı Allah veriyor." Kitapta, kendilerine (verilmesi) farz kılınan (miras)ı vermediğiniz ve evlenmek istediğiniz yetim kızlara, zavallı çocuklara ve yetimlere adil davranmanıza dair, size okunmakta olan âyetler de bunu açıklıyor."* ayetinde geçen رَغِبَ

---

[75] İbn ʿAmr ʿOsman b. Ömer b. Hâcib, *el-İżâh fî Şerḥi'l-Mufaṣṣal,* thk. Musa Benay el-ʿAlîlî, el-Bağdat: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, 1982, I, s. 603.

[76] İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ,* III, s. 139.

[77] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 159.

[78] Temmâm Hassân, *MaḲâlât fi'l-Lüġa ve'l-Edeb,* II, s. 60.

[79] en-Nisa 4/127.

fiili, في ve عن harfi cerleriyle zıt iki anlamı ifade etmekte olup[80] ayette harfi cerlerden birinin olmaması sebebiyle aynı anda iki anlama gelmesi durumunu iltibas olarak isimlendirmekten kaçınmaktadır.[81] Ayette "evlenmek istediğiniz" ve "evlenmek istemediğiniz" şeklinde iki farklı anlamın oluşmasına sebep olan bu durumu, el-Eşmûnî (ö. 918/1513) iltibas görmeyip, "güzellikleri sebebiyle onlara meyledenlerin ve çirkinlikleri sebebiyle onlardan kaçanların böyle bir eylemden sakınmaları" amacıyla ibham şeklinde sunulduğunu ifade eder.[82] Oysa ilerde göreceğimiz üzere çoğunluğun kabul ettiği ibham tanımı bu kullanımla uyuşmamaktadır.

Şihabuddin Ahmed b. Muhammed ise (ö. 1069/1658) "أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ"[83] ayetinde صيّب kelimesinin hem "şimşek" hem "bulut" anlamlarını ifade ettiğini ve herhangi birini diğerine tercih edecek bir sebebin olmadığını[84] zikretmesi ilk verdiğimiz iltibas tanımını hatırlatmakla birlikte bu duruma iltibas adını vermemiştir.

Müfessirler ve dilciler iltibasın menfi bir durum olmasını dikkate alarak Kur'ân'da vuku bulan çok anlamlılığa iltibas adını vermekten kaçınmış gözükmektedir. Biz, bu tavrı Kur'ân'a olumsuz bir şey isnat etmekten kaçınma çerçevesinde normal karşılamakla birlikte, Kur'ân'ın özünde iltibasın zaten olmadığını, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, daha sonraki dönemlerde farklı anlam ihtimallerinin ortaya çıkmasının o metinde iltibas olduğu anlamına gelmediğini düşünmekteyiz. Kur'ân'ın birinci bağlamından uzaklaştıkça ortaya çıkan çokanlamlılığın, Kur'ân'ın yani "anlaşılan, tatbik edilen, kasıtları

---

80 İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* رغب mad., I, s. 423.

81 Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* ss. 350-351.

82 Ebu'l-İrfan Muhammed b. ʿAli es-Sabbân, *Ḥaşiyetü'ṣ-Ṣabban ʿalâ Şerḥi'l-Eşmûnî ʿalâ Elfiyeti İbn Mâlik,* thk. Taha ʿAbdurraûf Saʿd, el-Kâhire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts., II, s. 133.

83 el-Bakara 2/19.

84 Ahmed b. Muhammed b. ʿÖmer Şihâbuddîn, *Ḥaşiyetü'ş-Şihab, ʿİnâyetü'l-Ḳâäî ve Kifâyetü'r-Râäî,* Beyrût: Dâru Sadır, ts., I, s. 393.

anlaşılarak ezberlenen ve tekrar edilen sesler bütününün", bağlamından koparılarak Arap dili yazısına indirgenmesinden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Zira daha önce belirttiğimiz gibi Kur'ân, muhatabı ve onun anlayışını esas alan ifadelerden oluşan bir söylem olup dilbilgisel kaygılarla telif edilmiş bir metin değildir. Yani Kur'ân'da beyanın temeli ifade etmek olup cümle kurmak değildir. Kaldı ki tarihsel olarak Kur'ân'ın indirildiği dönemde insanların adını koyup üzerinde uzlaştığı, kayda alınmış bir dilbilgisi zaten bulunmamaktadır. Nahiv tarihçilerinin nahvi en erken Hz. Ali'ye dayandırmaları,[85] bu durumun göstergelerindendir. Bu da nahvin Kur'ân'ın inzalinden daha sonra üzerinde düşünülmüş, yazılmış, adı konmuş bir ilim olduğunu gösterir.

Nahiv ilmine, yazılmamış ancak uzlaşılmış kurallar çerçevesinden bakacak olursak; Arapçanın, yazılmamış ancak konuşulan bir dil olarak bütün toplumun konuşmada dikkate aldığı kurallarının asgari düzeyde yeknesaklığından ve genelgeçer oluşundan bahsetmemiz gerekir ki bu durumda da hangi lehçeyi esas alacağımız sorusu öne çıkar. Bu sorunun cevabı da elbette Kureyş Lehçesi olacaktır; fakat Kur'ân'ın saf Kureyş Lehçesiyle inmediğine, Kur'ân'da başka lehçelerin dilsel özelliklerinin de bulunduğuna dair pek çok kanıt bulunmaktadır.[86] Konunun dışına daha fazla çıkmamak için bu konuyla ilgili bu kadarla yetiniyoruz.

---

[85] Şevkî Dayf, *el-Medâris en-Naḥviyye,* el-Kâhire: Dâru'l-Meʿârif, 1968, s. 13.

[86] Kur'ân'ın Kureyş Lehçesi'yle indiği meselesinin detayı ve delilleri için. bk. Temmâm Hassân, *el-Uṣûl, Dirâse Ebistemûlûciyye li'l-Fikri'l-Lüġavî ʿinde'l-ʿArab,* el-Kâhire: ʿAlemu'l-Kütub, 2000, ss. 71-73. Yine Arapçanın yeknesak ve genel geçer kullanımlardan oluşmadığına dair; İbn Ebî Sâʿd İbn Nevfel'den rivayetle, (İbn Nevfel'in) babası Ebû ʿAmr b. el-ʿAlâ'ya şöyle sorar: "Bana söyler misin, adını Arapça koyduğun bu şey bütün Arapların sözü kapsıyor mu?" O da "Hayır", der. Bunun üzerine, "Bu konuda kıstas (hüccet) Araplar iken, senin bu yaptıklarına aykırı davrandıkları yerlerde ne yapacaksın?" diye sorar. O da, "Çoğunluğunkine göre hareket ederim, geride kalanları da lehçeler olarak isimlendiririm." cevabını verir. (bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zebîdî el-Endelüsî, *Ṭabâḳâtü'n-Naḥviyyîn ve'l-Lüġaviyyîn,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru'l-Meʿârif, 1973, s. 39.) Bunun yanında Kur'ân'ın Kureyş Lehçesi'nde inip inmediğiyle

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

İltibas, olumsuz bir durum olduğundan, ortaya çıkacağı zaman onu ortadan kaldıracak bir karinenin ikame edilmesi gerekir.[91] O halde iltibas, kastedilen anlamlarla kastedilmeyen anlamların tercih edilebilirlik açısından eşit olduğu bir problem olarak değerlendirilebilir. Bu durum, dilin beyan niteliğine ve iletişimin çift yönlü olarak kastedilen anlamların alışverişine aykırıdır.

İletişimde dilin yanlış kullanımına örnek teşkil eden iltibas, zikredilmesi gereken karinelerin göz ardı edildiğini de ima eder. Çünkü karineler, anlamın net ve belirli bir şekilde ortaya konmasını sağlar. Netlik, dilin sözvarlığını, sözdizimini ve üslubunu bilip doğru kullanmakla sağlanırken; belirlilik, dilsel unsurların gönderimde bulundukları nesnelerle ilişkilerini sağlam bir biçimde inşa etmeleriyle

ilgili karşıt ve destekleyici görüşler için bkz. Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci,* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013, ss. 38-45.

87 Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 185.

88 Sâd 38/20.

89 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, s. 77.

90 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, s. 332.

91 Abdurrahman Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Eşbah ve'n-Neẓâir fi'n-Naḥv,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 1984, ts., I, s. 337.

elde edilir. Dolayısıyla belirsizlik durumunda, konuşanı dili özensiz kullanmakla veya kullandığı dili yetersiz görmekle eleştirebiliriz.[92]

Bununla birlikte, belirsizliğin anlamsızlık veya anlaşılmazlık olmadığını; aksine, gereğinden fazla anlam ihtimali ve yoğun bir anlama süreci gerektiren durumları ifade ettiğini vurgulamak gerekir. Bu nedenle, şiir ve edebiyatta belirsizlik, olumlu bir edebi unsur olarak değerlendirilebilir.

İltibas (belirsizlik), dilbilgisel bir hata değildir. Hata perspektifinden bakıldığında iltibas hakkında doğru bir sonuca varmak güçtür; çünkü dilbilgisel hata, konuşanın veya yazanın kusuru olarak değerlendirilebilir. Oysa burada söz konusu olan iltibas, dilin kullanım biçimi ve yapısıyla ilgilidir. Konuşandan, maksadına işaret edecek göstergeleri ortaya koyması beklenir; eğer bunda bir eksiklik varsa, bu bir hata olarak değerlendirilebilir. Ancak standart dil kuralları çerçevesinde inşa edilmiş bir ifadenin bağlam içinde doğru anlaşılmaması durumu iltibas olarak ortaya çıkar. Dil kullanıcısı, sözünün farklı bağlamlarda da değerlendirileceğini bildiğinde ve bunun gereğini hissettiğinde, sözünün bağlam dışında belirsiz olması dilbilgisel bir hata sayılmaz; ancak sözün inşasında, bağlam dışında doğabilecek anlam ihtimallerini dikkate almamak bir kusur olarak görülebilir.

İltibasın söz konusu olduğu durumlarda, dilsel öğeleri doğru kullanmak tek başına iltibası engellemeye yetmez. Bu gibi durumlarda, yalnızca kastedilen anlamı sınırlandıracak şekilde dilsel yapı inşa edilmelidir. Buna rağmen sözde iltibas oluşuyorsa, dilin ayrımsal değerlerinde bir yetersizlikten söz edilebilir.

İltibas kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için, usûl literatüründeki hafi, müteşabih, mücmel ve müşkil kavramlarıyla karşılaştırmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Usûlcüler, metinden muradı ve

[92] Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği,* İstanbul: İhtaki Yayınları, 2015, s. 43.

maksadı, yani amaçlanan anlamı tespit etmeye gayret ettiklerinden, çalışmalarında büyük ölçüde dili dilbilgisel kurallara değil, kasıt eksenine göre ele almış ve bu sayede daha gerçekçi sonuçlara ulaşabilmişlerdir.

Bu kavramları ele almadan önce, usûl ve kelâm alanında bu kavramlarla ilgili farklı görüş ve tartışmaları inceleme niyetimiz olmadığını belirtmek gerekir. Burada yalnızca, usûl alanında bu kavramların farklı şekillerde anlaşıldığına işaret etmek amacıyla bazı usûl kaynaklarına başvurulduğu ifade edilmelidir.

1.3.1.1.1. İltibas-Hafi

Usûlcüler, hafî kavramını "dilsel yapıyla doğrudan ilişkili olmayan arızî bir sebepten ötürü muradın (kastın) gizli kalması"[93] şeklinde tanımlamıştır. Buna örnek olarak, وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا[94] *"Hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin…"* ayetinde geçen السَارِق lafzı gösterilebilir. Bu kelimenin sözlük anlamı açıktır ve anlaşılmasında herhangi bir zorluk bulunmamaktadır. Ancak bu lafzın, Arapçada yine başkasına ait malı gizlice alan طرّار (yankesici) ve نَبَّاش (kefensoyucu) gibi diğer fiil sahiplerini de aynı hüküm kapsamına alıp almadığı hususunda bir belirsizlik söz konusudur. Bu anlam kapalılığı sebebiyle söz konusu lafız hafî kabul edilmiştir.[95]

Hafî, kastın (muradın) temel düzeyde bilinir olmasına rağmen, bu kastın sınırlarının tam olarak belirlenememesi durumunu ifade etmektedir. Buna karşılık iltibas hâlinde ise kastedilen anlam bütünüyle belirsizdir. Dolayısıyla, kastın kapsamının bilinmemesi

---

[93] Nizâmuddîn eş-Şâşî, *Uṣûlü'ş-Şâşî, Muḫtaṣar fî Uṣûli'l-Fıḳh el-İslâmî,* thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2000, s. 67; Ebu Bekr Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Uṣûlü's-Serahsî,* thk. Ebu'l-Vefa el-Afganî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 1993, I, s. 168; Ebu'l-Hasan ʿAli b. Muhammed b. ʿAli el-Hüseyin el-Cürcânî, *et-Taʿrîfât,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2009, s. 104.

[94] el-Maide 5/38.

[95] eş-Şâşî, *Uṣûlü'ş-Şâşî,* s. 68.

durumu olan hafî, mevcut anlam seçeneklerinden hangisinin kastedildiğinin anlaşılamadığı durum olan iltibastan bu yönüyle ayrılmaktadır.

1.3.1.1.2. İltibas-Müteşabih

Müteşabih kavramı, literatürde anlamı açık olmayan, anlaşılması güç olan, Kur'ân kıssaları[96] veya birden fazla anlama gelebilen ifadeler[97] gibi farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan bazıları iltibas kavramıyla örtüşmekle birlikte, müteşabihin kapsam bakımından daha genel bir kavram olduğu söylenebilir. Ayrıca, müteşabih teriminin yalnızca fıkıh usûlünde değil, tefsir ilminde de yoğun biçimde tartışılan bir kavram olduğu dikkate alındığında, iltibas kavramının müteşabihe kıyasla daha belirli ve sınırlı bir anlam alanına sahip olduğu ifade edilebilir. Bunun yanı sıra iltibasta dilbilimsel veçhe çok daha güçlüyken, müteşabih ortaya konan belirli bir anlamı yorumlamada yaşanan güçlüğe imada bulunur.

1.3.1.1.3. İltibas-Mücmel

Mücmel kavramı, kimi zaman mümkün olan anlamların birden fazla olması şeklinde tanımlanmakla birlikte, yapılan tanımlar genel olarak "açıklanmaya muhtaç olma" [98] noktasında birleşmektedir. Mücmelin, birden fazla anlama gelebilen bir ifade olarak anlaşılması durumunda ise, bu anlamın olumsuz iltibas kavramıyla örtüştüğü söylenebilir.

---

[96] Muhammed b. ʿAli eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḥûl ilâ Taḥḳîḳi'l-Ḥak min ʿİlmi'l-Uṣûl*, thk. Ebu Hafs Samî b. el-ʿArabî el-Eserî, Riyad: Dâru'l-Fazile, 2000, I, ss. 177-178.

[97] Ahmed b. ʿAli er-Râzî el-Cassâs, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, thk. ʿUceyl Câsim en-Neşemî, el-Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1994, I, ss. 373-374.

[98] eş-Şâşî, *Usûlü'ş-Şâşî*, s. 70; ʿAbdullâtîf İbn Melek, *Şerḥu Menâri'l-Envâr fî Uṣûli'l-Fıḳh*, İstanbul: el-Matbaatu'n-Nefîse el-ʿOsmaniyye, 1890, s. 105; es-Serahsî, *Uṣûlü's-Serahsî*, I, s. 178.

1.3.1.1.4. İltibas-Müşkil

Müşkil, farklı kullanımlar sebebiyle kastın belirsizleştiği ve ancak ek bir karine aracılığıyla anlaşılabilir hale geldiği durumu ifade eder.[99] Müşkilin, lafzın kendisinden kaynaklanan bir sebepten ortaya çıkması ve eşadlılık (müşterek lafız), mecaz gibi durumları da içermesi nedeniyle, bizim iltibas kavramıyla kastettiğimiz anlamın müşkili de kapsadığı söylenebilir.

Yukarıdaki karşılaştırmalardan da anlaşılacağı üzere, ıstılahlar üzerinde tam bir görüş birliği bulunmamaktadır. Ancak bu durum, hafî, müteşâbih, mücmel ve müşkil kavramlarının dinin esaslarında bir çelişkiye yol açtığı anlamına gelmez. Aksine, bu tür durumlar arızî nitelikte olup, genellikle tali meselelerde ortaya çıktıkları için dinin temel esaslarına herhangi bir zarar vermemektedir. Fıkhî kavramlarla ilgili olarak belirtmek gerekir ki, fıkıh usûlcülerinin bir kısmı bir ifadenin eşzamanlı olarak iki farklı anlama gelebileceğini kabul ederken, çoğunluğa göre aynı anda birden fazla anlamın kastedilmesi mümkün değildir.[100]

eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388): Eğer müteşabih (Kur'ân'da) çok olsaydı iltibas ve işkâl çok olurdu. Bu durumda da هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ [101] *"Bu Kur'ân insanlar için "beyan"; "Allah'a karşı haddini bilenler için hidâyet ve öğüttür."*… ayetinde olduğu gibi Kur'ân için "beyan" ve "hidayet" denmezdi."[102] sözünde beyanın iltibasa aykırı bir durum kabul edildiği görülür.

Delâletin belirgin, açık ve dikkat çekici olması, onun işlevselliğini ve faydasını artırır. Gizli anlamlara açık biçimde gönderimde

---

[99] es-Serahsî, *Uṣûlü's-Serahsî,* I, 168; Muhammed Ebu Zehra, *Uṣûlü'l-Fıḳh,* el-Kâhire: Dâru'l-Fikr el-ʿArabî, 1958, s. 128.

[100] Zekiyüddîn Şaʿbân, *İslam Hukuk İlminin Esasları,* trc. Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 362; ʿAbdulvehhâb Hallâf, *ʿİlmu Uṣûli'l-Fıḳh,* el-Kâhire: Mektebetü'd-Daʿve, 2002, s. 180.

[101] Ali İmran 3/138.

[102] Ebu İshâk İbrahîm b. Mûsa b. eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât,* haz. Ebu ʿUbeyde Âl-i Selmân, Huber: Dâru İbn ʿAffân, 1997, III, s. 308.

bulunmak ise Allah'ın övdüğü beyanın bir özelliğidir.[103] Anlama eylemi, anlamın net ve tek, göndergesinin ise belirli olduğu durumlarda daha güçlü bir şekilde gerçekleşir. Buna karşılık, bu unsurların belirsiz olduğu durumlarda anlam zayıflar. Örneğin, "O gelecek." cümlesini duyduğumuzda ifadeyi anlarız; ancak "o" zamirinin hangi varlığa gönderme yaptığını bilmediğimizde, cümlenin anlamını kavrayışımız, zamirin referansını bildiğimiz duruma göre daha zayıf olur.

Son olarak, olumlu belirsizliğin iltibastan farkına yeniden vurgu yapmak gerekir. Dilbilgisel veya yapısal açıdan anlamı tek olan ya da çok anlamlı sözcükler içermekle birlikte, belirli bir bağlam içinde yalnızca tek bir anlamın anlaşıldığı ifadelerin derinlemesine farklı şekillerde yorumlanabilme imkânını olumlu iltibas olarak nitelendirmiştik. Başka bir deyişle, iltibasın kaynağı dilbilgisel işlev çokluğu ya da kelimenin çok anlamlılığı gibi anlamın işaretçisi olan unsurlardan değil de anlamın derinliklerinde yer alan farklı imalardan kaynaklanıyorsa, bu durum farklı tabiatta insanlara hitap edebilmesi ve söylemi katı ya da kesin bir biçimden uzak tutması bakımından olumlu bir nitelik taşıdığı söylenebilir.

Bunun örneklerine Kur'an'da sıkça rastlanır. Örneğin أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ [104] *"Allah kuluna yetmez mi?!"* ayetinin anlamı mealde görüldüğü üzere açık ve nettir. Ancak bu ayeti okuyan her birey, kendi iç derinliği ve kavrayış ufku ölçüsünde farklı imalar ve anlam katmanları keşfedebilir. Bu tür bir belirsizlik, bireyin varoluşsal yönünü gerçekleştirmesine imkân tanıdığı için olumlu bir nitelik taşır.

Bir başka örnek olarak فَأَمَّا الإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ (15) وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ [105] *"İnsan ise; Rabbi onu deneyip de kendisine ikramda bulunduğunda, ona bol bol nimetler verdiğinde,*

[103] el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, s. 75.
[104] ez-Zümer 39/36.
[105] el-Fecr 89/15-16.

"Rabbim bana ikram etti" der. Ama onu deneyip rızkını daraltınca da "Rabbim beni aşağıladı" der." ayetlerinde de benzer bir durum görülmektedir. Bu ayetlerin anlamı açık olmakla birlikte, her okuyucu onları kendi yaşantısı, duygusal durumu ve tefekkür derinliği doğrultusunda farklı biçimlerde yorumlayabilir. Hatta aynı birey, farklı zamanlarda bu ayetlerden farklı anlamlar çıkarabilir. Anlamın belirgin olmasına rağmen kesin ve katı sınırlarla çevrilmemesi bakımından, bu tür ifadeleri olumlu belirsizlik (olumlu iltibas) kapsamında değerlendirmek mümkündür.

1.3.1.2. Mübhemlik

İbham, Sîbeveyh tarafından, külli (tümel) olan ve nesnesi belirli olmayan isimlere delâlet eden bir kavram olarak kullanılmıştır.[106] Buna göre, ibham, nesnesi belirli olmayan bir isme işaret eden ve bu belirsizlikten ötürü açıklanmaya muhtaç olan sözcüktür.[107] Başka bir deyişle, ibham, anlamı açık olmakla birlikte belirli olmayan ifadeleri ifade eder.

Eş-Şentemerî (ö. 476/1084)'ye göre ibham, umumilikten kaynaklanan bir belirsizlik hâlidir; buna karşılık, iltibas (lebs), iki veya daha fazla öğeden hangisinin kastedildiğinin bilinememesi durumunu ifade eder. Bu iki problem karşısında, sıfat, anlamın belirlenmesinde ve belirsizliğin giderilmesinde yardımcı olabilecek önemli bir unsur olarak işlev görür.[108]

İbhamın ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere farklı tanımları bulunmakla birlikte, bizim tercih ettiğimiz tanım, ifadenin gönderiminin umum seviyesinde kalması ve belli bir tekil hususiyet

---

[106] Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, s. 125, II, ss. 12, 81, 170, 172.

[107] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 97.

[108] Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. ʿÎsâ el-Aʿlem eş-Şentemerî, *en-Nüket fî Tefsîr-i Kitâb-i Sîbeveyh ve Tebyîni'l-Ḫafiyyî min Lafẓihi ve Şerḥi Ebyâtihî ve Garîbih,* thk. Raşîd Bilhabîb, Arap Krallığı: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999, II, s. 24.

kazanmamasıdır. Klasik dönem âlimlerinin çoğunluğunun yaptığı tanımlar da bu doğrultudadır.

Dilin genellikle açık ve belirli olması beklenir; ancak bazı durumlarda delâlette kapalılık kasıtlı olarak amaçlanmış olabilir. Bu noktada, delâlet açıklık ve kapalılığına göre üç şekilde gerçekleşebilir: 1) İzah, 2) İbham, 3) Hem izah hem ibham.[109] Sözü söyleyen kişi, kendi durumu ve edebî becerisine göre delâlet yollarından birini tercih eder. Dolayısıyla bu bağlamda ibham da dilin bir kullanım biçimi olarak işlev görür ve aracılığıyla çeşitli amaçlar gerçekleştirilebilir.

Arapların, bir şeyi ifade ederken kapalılığı bir yöntem veya metot olarak benimsemelerinin çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan biri, mesajlarını yalnızca iletilmesini istedikleri kişilere ulaştırmaktır; bir diğeri ise duyguları ifade etmek veya muhatabın duygularına nüfuz etmeye çalışmaktır. Zira kapalı ve belirsiz bir dil kullanmak, duyguları dile getirmenin en etkili ve cezbedici yollarından biridir.

Nahiv kitaplarında ibham konusuna sıkça değinilmiş ve dilin hangi kullanımlarında ortaya çıktığı belirtilmiştir.[110] Nekre-marife, ismi mevsul, zamir, mefûl ve nidâ bunlardan bazı örneklerdir. Bu açıdan bakıldığında, ibhamın iltibastan ayrı ve bağımsız bir kavram olduğu açıkça görülmektedir.

Her ne kadar ibham genellikle kapalı olma, belirsiz olma veya belirli olmakla birlikte kastedilenin belli olmaması anlamlarında kullanılsa da bazen iltibasla aynı veya yakın anlamda kullanıldığı görülür. İbn Yaʿiş (ö. 643/1421), temyiz, tefsir ve tebyin kavramlarını, ibham ve iltibasın (lebs) zıddı anlamında ele alır.[111] Bu kavramların zıddını düşündüğümüzde, bir şey temyiz, tefsir ve tebyin edilmişse, onda ibham veya iltibasın kalmadığı sonucuna ulaşılır.

---

[109] Ebu'l-Hasan Hazım el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Buleġâ ve Sirâcü'l-Udebâ,* thk. Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hûca, Tûnus: ed-Dâru'l-ʿArabiyye li'l-Kâtib, 2008, s. 152.

[110] ʿAbdüsselâm es-Seyyîd Hâmid, *eş-Şeklu ve'd-Dilâle, Dirâse Naḥviyye li'l-Lafẓ ve'l-Maʿnâ,* el-Kâhire: Dâru Garîb, 2002, ss. 157-165; el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* ss. 26-27.

[111] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* II, s. 36.

İbhamın, delâlet ve delâletin açık olmayışı açısından iltibasla aynı olduğunu düşünenler de vardır.[112] İbham hem kelimede hem de cümlede ortaya çıkabilir. İbhamın en ayırt edici özelliği, sözcüklerin veya cümlenin soyut kullanılması, belirli bir bağlamla sınırlandırılmaması ve bu bağlam içinde hususileştirilmemesidir; bunun sonucunda anlam, alıcının zihninde net ve belirli bir biçimde canlanmaz. Örneğin, ذلك "şu" işaret zamiri muhatap için bir şeyler ifade eder; ancak bu zamirin tam olarak hangi varlık için kullanıldığını bilmediği sürece, muhatabın zihninde anlam muallak kalacaktır. İşte bu durum ibham olarak adlandırılır.

Bununla birlikte, İbn Ebi'l-İsbaʿ (ö. 654/1256), ibhamı, mürekkep ifadenin iki zıt anlama delâlet etmesinden ötürü hangisinin seçileceğinin bilinememesi şeklinde açıklar ve ibhamın dilsel yapılardan kaynaklandığını belirtir;[113] buna karşılık yerilen eşanlamlılık, tekil lafızlarda ortaya çıkar. Bu tanım dikkate alındığında, İbn Ebi'l-İsbaʿ'ın yaklaşımının, bizim iltibas tanımımızla büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir.

el-Habeşî ise ibhamı şu şekilde tanımlar: "İbham, ne kastedilenin ne de onun dışında herhangi bir şeyin akla gelmesidir; mübhem, kendisinden hiçbir şey anlaşılmayan veya delâleti açık olmayan ifadedir."[114] Ancak bu tanımda dikkat çekici bir nokta vardır. Şöyle ki, bir sözün ne kastedilen ne de kastedilmeyen anlamı akla geliyorsa, sözden hiçbir şey anlaşılmadığı sonucu çıkar. Oysa ibhamda anlam veya anlamlandırma belli bir seviyeye kadar gerçekleşir. Belli ölçüde anlaşılabilen, ancak hususiyet kazanamayan durumlar için ibhamdan söz edebiliriz.

---

[112] ʿAbdüsselâm Hâmid, *eş-Şeklü ve'd-Delâle*, s. 155.

[113] İbn Ebi'l-İsbaʿ el-Mısrî, *Taḥrîrü't-Teḥbîr fi Ṣınaʿati'ş-Şiʿr ve'n-Nesr ve Beyâni İʿcâzi'l-Ḳur'ân*, thk. Hıfnî Muhammed Şeref, el-Kâhire: el-Meclisü'l-Aʿlâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1963, s. 596; Ayrıca bkz. İnʿam Favvâl ʿAkkâvî, *el-Muʿcemü'l-Mufaṣṣal fî ʿUlûmi'l-Belâġa: el-Bediʿ ve'l-Beyân ve'l-Meʿânî*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 1996, ss. 21-22.

[114] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî*, s. 28.

Aynı şekilde es-Suyûti'nin de ibhamı özelleşmeyen umumi belirsizlik veya hususiliğini yitirmiş belirlilik olarak anladığını görmekteyiz.[115] Bunun en iyi örneği Kuran'da görülür "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِم"[116] ayetinde zikri geçen *"nimetlendirdiklerin"* Kuran'da başka yerlerde açıklandığı için burada bir kez daha açıklanma ihtiyacı kalmamıştır.[117] İfadede ibhamın olması şu sebeplerden dolayı olabilir:[118]

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

2- Çok bilinmesinden dolayı, وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ[119] *"Adem'e, sen ve eşin cennete kalın, dedik."* ayetinde Havva yerine "eşi" şeklinde kullanılmış olması.

3- Gizli kalmasının arzulanması. "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"[120] *"İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider."* ayetinde Hz. Peygamberin hoşuna giden sözün kime ait olduğu belirtilmek istenmemiştir. Bu üslup, ilgili kişiyi önemsememek, yaptığı şeyin gereksiz görülmesi gibi sebeplerden dolayı uygun görülmüştür.

4- Açıklanmasında fayda görülmemesi.

5- Umuma dikkat çekmek.

6- Bir şeyi isim zikretmeksizin vakarlı bir sıfatla zikretmek.

7- Eksik sıfatla bir şeyi aşağılamak.

---

115 es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, I, s. 188, III, s. 20.

116 el-Fatiha 1/7.

117 es-Suyûtî, *el-İtḳân fî ʿUlûmi'l-Ḳur'ân,* thk. Ahmed b. ʿAli, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006, IV, s. 370.

118 es-Suyûtî, *el-İtḳân,* IV, ss. 370-371.

119 el-Bakara 2/35.

120 el-Bakara 2/204.

Bunun yanında bir şeyin mübhem bırakılmasında muhatabın aklına gelebilecek bütün ihtimalleri açık tutmak suretiyle azamet atfetme, korkutma gibi gayeler de amaçlanmış olabilir.[121]

es-Suyûtî, Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Peygamberle birlikte hicret sırasında mağaraya giderken, Hz. Ebu Bekir'e, "Bu adam kim?" diye sorulduğunda "Bana yolu gösterendir." cevabını vermesini "ibham" kabul eder. Burada umumi seviyede bilgi verilerek tekil düzeyde bilgi verilmesinin de önü kapanmıştır.[122] İbhanım bu noktada belirli gayelerin kastedildiği bir üslup olarak kullanılması dikkat çekicidir.

1.3.1.3. İcmal

Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414), bölünmemiş her topluluğa "cümle" adını verdiği gibi, ayrıntısı ortaya konmamış hesaba veya açıklanmamış söze de mücmel demiş[123] ve böylece topluluk ile icmal arasında bir bağlantı kurmuştur. Bu anlamda icmal, topluluk bazında bilgi sunma biçimidir ve bir gönderim tarzını ifade eder; çünkü tekil varlığa değil, kategoriye yöneliktir.

İbham, bir ifadenin külli seviyede bırakılması iken, icmal, külliyi kastetmek veya tümele atıfta bulunmaktır. Yani icmalde, kastedilen zaten üst kategori olduğundan muhataba gerekli bilgi verilmiş olur; buna karşılık ibhamda, muhataba verilen bilgi yeterli olmasa dahi onun bu bilgiyle yetinmesi beklenir.

---

[121] İbn Ebi Rabiʿ ʿAbdullah b. Ahmed b. ʿUbeydullah el-İşbilî, *el-Basîṭ fî Şerḥi Cümeli'z-Zeccâcî,* thk. ʿAyyâd b. ʿÎd es-Sebîtî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1986, II, ss. 877-878.

[122] es-Suyûtî, *el-Müzhir fî ʿUlûmi'l-Lüġa ve Envaʿihâ,* tsh. Fuad ʿAli Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2014, I, s. 292.

[123] Cemaluddîn Muhammed b. Yaʿkûb el-Fîrûzâbâdî, *Beṣâir Ẕevi't-Temyîz fî Leṭâifi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz,* thk. Muhammed ʿAli en-Neccâr, el-Kâhire: Vizaretü'l-Evkaf el-Meclisü'l-Aʿlâ liş'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996, II, s. 395.

İltibası, umuma delâlet etmek veya çok anlamlı bir kelimeyi barındırmak şeklinde yorumlayanlar da vardır.[124] Bu tanıma göre, umum/icmal belirsizlik olarak kabul edilirken, icmali belirsizlik olarak görmeyen âlimler de olmuştur. Ayrıca bazı belagat âlimleri bu kullanım biçimini, kastedilen manaya aykırı olmaması ve failin mefûlün karışmaması şartıyla birden fazla anlama aynı anda delâlet edebilme özelliği olarak kabul ettiğinden[125] onlara göre icmal sanatsal bir kullanımdır. Bu kullanım ayrıca belâğatta "tevcih" adıyla terimleşmiştir.[126]

İcmali iltibasla mukayese edecek olursak; icmâl, delâletin açık olmaması durumunu ifade ederken, iltibas (lebs) lafzın kastedilmeyene delâlet etmesi durumudur.[127] Başka bir deyişle, iltibas, bilinen iki şeyin karışmasıyla ortaya çıkarken, icmâl, bir şeyin bilgisinin eksik veya bilinmemesi durumudur.[128]

Bazı âlimler ise iltibası, maksada aykırı bir şeyin anlaşılması; icmali ise hiçbir şeyin anlaşılmaması[129] şeklinde yorumlamışlardır. Bu durumda, "hiçbir şey anlamamak" ifadesi sorunsal hâline gelir. Görünüşe göre, burada kastedilen, var olan seçeneklerden herhangi birini tercih edememektir. Aksi takdirde, anlamak mümkünse zaten bir şey anlaşılmış olur; hiçbir şey anlaşılmamışsa, algılamaya konu olabilecek hiçbir unsur bulunmamış demektir.

---

[124] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 5'den naklen Muhammed Ferîd ʿAbdullah, *el-Lebs ve Te'sîrühû fi't-Taḳʿidi'l-Lüġavî fi'l-ʿArabiyye,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Kâhire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, el-Kâhire, 2006, ss. 18-19.

[125] Suyûtî, *Hemʿu'l-Hevâmiʿ,* I, s. 515; es-Sabbân, *Ḥâşiyetü's-Şabbân,* I, s. 115.

[126] Ebu Yaʿkûb Yûsuf b. Muhammed b. ʿAli es-Sekkâkî, *Miftâḥu'l-ʿUlûm,* thk. ʿAbdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2000, s. 537.

[127] Yâsîn b. Zeyneddîn el-Hımsî, *Ḥâşiyetü Yâsîn ʿale't-Taṣrîh li'ş-Şeyḫ ʿAbdullah el-Ezherî ʿale-t-Tavżîḥ li Elfiyeti İbn Mâlik li'ş-Şeyḫ Cemalüddîn Ebû Muḥammed b. ʿAbdullah b. Yûsuf İbn Hişâm el-Enṣârî,* Mısır: el-Matbaʿatu'l-Ezheriyye el-Mısriyye, 1907, I, s. 281.

[128] Muhammed el-Hudarî, *Ḥâşiyetu'l-Ḫuḍarî ʿalâ Şerḥi İbn ʿAkîl ʿalâ Elfiyeti İbn Mâlik,* el-Kâhire: Dâru'l-Fikr, ts., I, s. 59.

[129] Şihabuddin, *Ḥâşiyetü'ş-Şihâb,* I, s. 295; el-Hudarî, *Ḥâşiyetü'l- Ḫuḍarî,* I, s. 59.

Başka bir yaklaşıma göre, bir ifadenin kastedilmeyen farklı anlamlara delâleti iltibas; kastedilenin farklı anlamlara ihtimal vermesi ise icmaldir ve icmal, dilciler nezdinde reddedilen bir durum değildir.[130] Bunun yanı sıra, es-Sabbân (ö. 1206/1792), icmal ile iltibas durumlarını kastederek iltibasın her iki durumu da ifade ettiğini belirtmiş; doğru olanın ise bu iki kavramın birbirinden ayırt edilmesi olduğunu vurgulamıştır.[131]

İcmalin bazı belagat âlimlerince sanatsal bir kullanım olarak değerlendirildiğini daha önce belirtmiştik. Ancak şunu da söylemek gerekir ki, ifadenin açık ve net olması gereken durumlarda icmal kullanımı mümkün olmakla birlikte, bu hâl hükmen iltibasla aynı sonucu doğurur.[132] Zira çok sayıda seçeneğin bulunduğu bir ifadede, kastedilen anlam, ihtimallerin tümü değilse, kasıt açıkça belirlenmelidir; aksi takdirde, durum zaten iltibas kapsamına girer.

el-Ezherî (ö. 905/1499)'nin rivayetine göre Mutezile âlimlerinin hepsi, Hanefilerin ve Zahirilerin pek çoğu, Ebu İshak el-Mervezî (ö. 340/951) ve Ebu Bekr es-Sayrafî (ö. 330/942), hükme taalluk eden bir yerde kastın açıklanmasının daha sonra yapılması suretiyle icmal yoluna gidilemez.[133] Çünkü hükmün tespiti söz konusudur.

el-Habeşî, وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوء [134] *"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler."* ayetiyle ilgili Ebu Hayyân'ın (ö. 745/1344) haber veya emir olabileceğine ihtimal vermesini bir anlam belirsizliği (iltibas) kabul etmekte ve ayetin hükme konu olması sebebiyle icmal olamayacağını ifade etmektedir.[135]

---

[130] Hâlit b. ʿAbdullah el-Ezherî, *Şerḥu't-Taṣrîḥ, et-Taṣrîḥ bi Maḍmûni't-Tavżîh fi'n-Naḥv,* thk. Muhammed Bâsil ʿUyûn es-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2000, I, ss. 412-413; es-Sabbân, *Ḥâşiyetü's-Ṣabbân,* I, s. 336.

[131] es-Sabbân, *Ḥâşiyetü's-Ṣabbân,* II, ss. 80, 91, 155.

[132] es-Sabbân, *Ḥâşiyetü's-Ṣabbân,* I, s. 261.

[133] el-Ezherî, *Şerḥu't-Taṣrîḥ,* I, s. 413.

[134] el-Bakara 2/228.

[135] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 252.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle, icmalin bir konuyu içerdiği fertleri ayırt etmeden külli formda ifade etmek olduğunu; iltibasın ise aynı anda birden fazla anlam ihtimalinin bulunması durumunu ifade ettiğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, icmal, lafızla delâlet edilen tekiller arasındaki "delâlette umum" – "kasıtta husus" ilişkisini yansıtırken, iltibas, dilsel yapı üzerinden kastedilenin belli olmadığı muhtemel anlamlar arasındaki ilişkiyi gösterir. Bundan dolayı bir okulun tüzüğünde yer alan, يَلْتَزِمُ الطَّالِبُ بِالآدَابِ العَامَّة "Öğrenci genel edep kurallarına uyar." ifadesi umum seviyesindedir; ancak bu ifadenin kastı, tüm öğrencilere tekil seviyede uygulanır.

1. 3.1.4. Kapalılık

İltibas ve kapalılık (غموض), bazı dilcilere göre delâlet alanlarında büyük ölçüde örtüşen ve hatta bazı dil araştırmacıları tarafından aynı anlamda kullanılan iki kavramdır.[136] Sözlük anlamı açısından bakıldığında, sülâsi mastar "uyku, düzlük yer, kapalılık, azalmak"; rubâisi ise "görmezden gelme, müsamaha, anlamına gelen kapalılık" anlamlarını taşır; ancak eski sözlüklerde kapalılık, dilsel bir ıstılah olarak yer almaz.[137] Kapalılık, başlangıçta kaliteli olanın adi olandan ayırt edildiği bir özellik[138] olarak kullanılmış, daha sonra ise delâlet gibi manevi hususlarda kullanımı yaygınlaşmıştır.[139]

Nahiv kitaplarına bakıldığında, kapalılığın bu anlamda kullanılmadığı görülür. Hatta İbn Cinnî, kapalılığı müsbet anlamda

---

[136] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 30.

[137] Terimsel olmayan anlamları için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* غمض mad., VII, ss. 199-201; Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tacü'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs,* thk. Hacı Abdulbakî, Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 2001, غمض mad., XII, ss. 464-471.

[138] Salih Saʿîd ʿAbduzzehrânî, *el-Ġumûd ve'l-Belâġetü'l-ʿArabiyye,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Arap Dili Lisansüstü Eğitim Bölümü, Suudi Arabistan, 1989, s. 25.

[139] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 30.

kullanmış ve "Acemlerin, Arapların dillerinde yaptıkları ince işçiliği ve bu dilde var olan kapalılık (sır), incelik ve zerafeti bilselerdi, kendi dillerinden bahsetmezlerdi…"[140] ifadesinde bunu açıkça göstermiştir. Bu durum, o dönemde kapalılığın menfi bir nahiv terimi olmadığını ortaya koymaktadır.

Oysa günümüz dilbilim kaynaklarına bakıldığında, kapalılığın "anlaşılması zor hitap şekli, açık ve net olanın zıddı, manâ kapalılığı" anlamında kullanıldığı görülmektedir.[141] Hatta, manevi veya durum karinelerinin zayıflığından ötürü bir ifadenin anlaşılmamasında ortaya çıkan durum, iltibas değil, kapalılık olarak nitelendirilmektedir.[142] Bunun yanı sıra, çokanlamlılık veya zıt anlamlılık gibi sebeplerden ötürü, kelimenin sözlük anlamındaki kapalılık[143] şeklinde de anlaşılabilmektedir.

Kapalılığı kullanmanın, şiirsel ve edebi dilde hoş karşılanan, imalı ve belirsiz ifadeler aracılığıyla insanın idrakini askıya alan ve hayal gücünü harekete geçiren bir etkisi olduğu açıktır. Ancak bu dil, bir şeyleri bildirmekten veya öğretmekten ziyade, duyguları canlandırmak ve muhatabı belirli bir yönde etkilemek amacıyla kullanılabilir. Bu durum, bizim çalışmamızda esas aldığımız iltibas ile aynı değildir; çünkü iltibasın hayal dünyasını canlandırmak veya muhatabı heyecanlandırmak gibi işlevleri bulunmamaktadır.

Dolayısıyla, bizim tercih ettiğimiz anlamda kapalılık, hüküm, haber veya bildiri gibi naklî değer taşıyan metinlerde değil, daha çok duygu canlandırma işlevi olan metinlerde etkili olur ve muhatabı belli alanlara veya kalıplara mahkûm bırakmaz. Bu noktada "olumlu belirsizlik" kavramına tekrar işaret etmek gerekir. Kapalılık, hayal

---

140 İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâiṣ,* I, s. 305.

141 ʿAbduzzehrânî, *el-Ġumûd ve'l-Belâğetü'l-ʿArabiyye,* s. 2; Mecdî Vehbe, Kâmil el-Mühendis, *Muʿcemu'l-Muṣṭalaḥâti'l-ʿArabiyye fi'l-Lüġa ve'l-Edeb,* Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984, s. 264.

142 el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 8.

143 el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 31.

dünyasını aktifleştirerek duyguları harekete geçirirken, olumlu belirsizlik düşünceyi özgürleştirme ve ufku, basiret ölçüsünde derinleştirme işlevi görür. Dolayısıyla kapalılık ile bizim olumlu belirsizlik olarak tanımladığımız durumlar bu açıdan ayrılır. Başka bir ifadeyle, olumlu belirsizlik hem sembolik dilde hem de etkileyici dilde ortaya çıkabilirken, kapalılık etkileyici dilin kullandığı bir ifade yoludur. Bununla birlikte, olumlu belirsizlik ile kapalılığın anlamları bazı yönlerden önemli ölçüde örtüşmektedir.

Bizim tercih ettiğimiz anlamıyla, فَأَيْنَ تَذْهَبُون [144] *"(O halde) nereye gidiyorsunuz?"* ayeti olumlu belirsizliğe güzel bir örnektir. Çünkü ayet insanın varoluşu, fiilleri, hayatı, ölüm ve sonrası gibi insanın varoluşsal macerasını kuşatan her türlü hususu sorgulamasına, bunun yanında insanın çevresinde olup biten her şeyi yeniden idrak süzgecinden geçirmesine sevk eden bir kullanım örneği ortaya koymaktadır. Bu örnekteki gibi, anlambilimsel sınırın olmaması ve bireyin teemmül ve tefekkür gücü nispetinde farklı kapıların açılabilmesinin ayetteki kapalılık sayesinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu da olumlu belirsizlik olarak bahsettiğimiz dilin kullanım şeklidir.

1.3.1.5. Vehm[145]

Vehm, Arapçada "hayal etmek, bilmek, yanılmak," gibi anlamlara gelmektedir.[146] Îham ve tevehhüm durumlarında delâletin muhatabın zihninde kastedilenden başkasına yönelmesi bakımından iltibasla aynıdır. Ancak vehm ve îhamın kavramlarının ikisi de nahiv literatüründe ıstılahi anlamları yoktur.[147]

---

144 Tekvir 81/26.

145 Îham ve Tevehhüm kavramları "Vehm" ile aynı anlamda kullanıldığında bu başlık altında yapacağımız tespit ve değerlendirmelerimize tabidir.

146 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* XII, وهم maddesi, s. 643.

147 el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 32.

Îham, muhatabı kastedilenden başka bir anlama bilerek sevk etmek olduğundan dolayı; muhatabı kastedilenden başka bir anlama bilmeyerek sevk etmek olan iltibastan ayrılır.[148] Ancak gördüğümüz kadarıyla iltibasla vehim arasındaki fark; el-Habeşî'nin açıkladığı hususun yanı sıra, alıcının iltibasın farkına varması ve gördüğü farklı anlamlardan birini tercih edememesi durumuyken, vehm, îham ve tevehhümde ise anlamlardan kastedilmeyeni seçip onu maksut kabul etmesiyle gerçekleşir. Yani muhatap bir dilsel yapıda var olan potansiyel anlamları fark ederse, bu durumda kendisi iltibasla karşı karşıyadır. Çünkü önünde tercih yapması gereken farklı anlam ihtimalleri söz konusudur. Fakat var olan mümkün anlamları fark etmeksizin ilk gördüğünü tercih eder ve bunu da kasıt zannederse bu durumda metinde vehm söz konusu olur ve muhatabın kendisi de vehme veya tevehhüme kapılmıştır deriz. Bu açıdan iltibas bir seçimi gerektirmez, oysa vehm olması için bir seçim gerekir. Bu durumda da iltibas, farklı anlam ihtimallerini görmek durumuyken; vehim sözü inşa edenin kastetmediği anlamı seçme halidir.

1.3.1.6. Bilmece

Bilmece, esasta dilin esnekliğinden faydalanarak veya dil kurallarını esneterek muhatabı sınama ve şaşırtma hedefini gütmesi bakımından ne sembolik dil ne de etkileyici dil[149] bakımından kabul edilebilir bir hususdur. Bulmaca, dil kullanıcılarının, dilsel öğelerin işlevsel çokluğunu fırsat bilerek dil üzerinden oyun oynamalarına bir

[148] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 32.

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

örnektir ve muhatabın belirsizlikle karşı karşıya kalması bakımından iltibasla benzeşmektedir.

İnsanların aşina olduğu dili bırakıp başka ifade yollarını seçen kişiye Sîbeveyh "mülğiz"[150] yani sözün asıl kasdını gizleyen adını verir. Bilmece, sözü irad edenin, maksadını, zahirde başka anlamlara gelen ifadelerle dile getirmesidir.[151]

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

ضَرَبْتُ أخِيكَ ضَرْبَةَ لاحِيَانِ ضَرَبْتُ بِمِثْلِهَا قِدَمًا أبِيكَ

(el-Vâfir)

"Senin kardeşlerini, Lâhiyan'ı dövdüğüm gibi dövdüm; yine aynı şekilde daha önce senin dedelerini dövdüm."

Şiirde, أخيك ve ,أبيك yaygın bilinen kurallara göre أخاك ve أباك şeklinde olması gerekir. Fakat sözün sahibi az bilinen bir kullanım olan أخ ve أب isimlerinin cemi müzekker salim şeklinde çoğul yapılışını esas aldı ve ona göre çoğul şeklinde kullanmıştır.[152]

Ancak bazen varlığına veya varsayıldığına dair karinenin bulunmadığı, bununla birlikte üzerine bilmecenin inşa edildiği durumlar var ki, bunlar muhatabı gaybı bilmekle sorumlu tutmaya benzer.[153]

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

---

[150] Sîbeveyh, el-Kitâb, I, s. 308.

[151] İbn Ebi'l-İsbaʿ, *Taḥrîrü't-Teḥbîr,* s. 579.

[152] İbn Hişâm, *Elğâz İbn Hişâm fi'n-Naḥv,* thk. Esʿat Husayr, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973, s. 38.

[153] İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâiṣ,* II, s. 344.

Sözü inşa eden, sözünde iltibasın varlığını farkettiği zaman bundan sakınır veya iltibası izale edecek ek karineler kullanır, oysa bulumacada sözü inşa eden muhatabın kafasını karıştırmak, onu şaşırtmak için çeşitli yollara tevessül eder,[154] dolayısıyla bilmece bilinçli bir şaşırtmacadır ve bu yönüyle iltibastan oldukça uzak ve farklıdır.

[154] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 37.

BİRİNCİ BÖLÜM
DİLSEL KARİNELER

Dil, özünde, niyet edilen bir mefhumu ifade etme işlevi taşır. Bu niyet, dili aşan bir biçimde dışa vurulamayacağından, dilsel öğeler, özne ile dış dünya arasında aracı bir konuma yerleşir. Özellikle yapısalcı ve biçimci modern dilbilim kuramlarında da anlamın önkoşulunu biçim belirler; bu yaklaşıma göre yazılı dilde cümlelerin anlamını kavrayabilmek için öncelikle biçimsel yapının bilinmesi gerekir.[155] Biçim ya da dizim, sözün sahibinin iradesinin tecelli ettiği en etkili unsur olarak, anlamın temel zeminini oluşturur.

İltibas, bir lafzın muhtemel anlamları arasından herhangi birini tercih etmeye imkân verecek bir karinenin bulunmaması şeklindeki bir tanım, doğal olarak, karine kavramını esas alır. Bundan dolayı bu kavramın ayrıca irdelenmesi ihtiyacı ortaya çıkar. Karine, anlamın muhtemel yorumlar arasından kastedilene özgülenmesini sağlayan ve anlamın başka bir yöne kaymasını engelleyen, lafzî veya manevî bir gönderimdir.[156] Başka bir ifadeyle karine, sözün bağlamında kastedileni işaret eden durumsal ya da dilsel göstergedir.[157]

---

[155] Özcan Başkan, *Linguistik Metodu*, s. 115.

[156] Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât, Muʿcem fi'l-Muṣṭalâhat ve'l-Furûḳi'l-Lüġaviyye,* thk. ʿAdnân Dervîş – Muhammed el-Masrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012, s. 618; Muhammed Semîr Necîb el-Lebedî, *Muʿcemu'l-Muṣṭalahât en-Naḥviyye ve'ṣ-Ṣarfiyye,* Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985, s. 186.

[157] el-Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, s. 175.

Dili, bir karineler sistemi olarak değerlendirmek mümkündür. Zira harfler, kelimeler, işaretler ve sesler, belirli bir anlamın yerine geçmek üzere belli bir düzen içinde bir araya gelir; bu unsurların her biri, başka bir şeyin varlığına işaret etmeleri bakımından birer karine niteliği taşır. Bu karineler aracılığıyla bir cümlenin anlamı, muhtemel yorumlara kapalı biçimde yalnızca kastedilen manayı ifade ediyorsa, dilin temel gayesi gerçekleşmiş olur. Çünkü dilin nihai amacı, anlamın doğru ve açık bir şekilde muhataba kolaylıkla ulaştırılmasını sağlamaktır. İltibasın bulunmadığı bir cümle, bu bakımdan ek bir karineye ihtiyaç duymaz.[158] Ancak, belirsizliğe yol açmayacak ölçüde karinelerin ihmal edilmesi ya da dil kurallarında belirli esnekliklere izin verilmesi,[159] anlamı açık ve doğru biçimde iletebilecek yeterli karinelerin zaten mevcut olduğunun göstergesidir.

el-Müberred'in (ö. 285/898), birden fazla anlam ihtimali barındıran bir sözde, sözü söyleyen kişinin maksadına işaret edecek bir karine koymak zorunda olduğunu belirtmesi önemlidir; zira dil, beyan ve anlamı ifade etmek amacıyla belirlenmiştir.[160] Bu ifade, karine kavramının öneminin erken dönem dil âlimleri tarafından fark edildiğini göstermesi ve söz konusu kavramın Arap dil geleneğindeki köklerine işaret etmesi bakımından dikkate değerdir.

Dil, haddi zatında anlamın tanıklığını veya onun varlığına yönelik gösterge olarak ispat işlevi görür. Bu işlevini, başka unsurların varlığına işaret eden ve aralarında anlam ilişkileri bulunan göstergebilimsel öğeler aracılığıyla yerine getirir. Dildeki lafız–anlam gerilimi, esasen dilsel öğelerin kendilerinin birer amaç değil, anlama ulaşmada araç olmasından kaynaklanır. Dil, kendisine yüklenen bu araçsal görevi, gönderimde bulunma yoluyla yerine getirir. İnsanı

---

158 Temmâm Hassân, "el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye ve Iṭṭıraḥu'l-ʿAmil ve'l-İʿrâbeyn et-Taḳdîrî ve'l-Maḥallî", *el-Lisânü'l-ʿArabî*, c. XI/sy. I, Rabat: Mektebetü't-Tensîk li't-Taʿrîb fi'l-Vatani'l-ʿArabî, 1973, s. 53.

159 Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye*, c. XI/ sy. I, s. 53.

160 el-Müberred, *Mâ İttefeḳa Lafẓuhû ve İḫtelefe Maʿnâh min'l-Ḳur'âni'l-Mecîd*, thk. ʿAbdulazîz el-Meymenî Rackûtî, el-Kâhire: el-Matbaʿatü's-Selefiyye, 1931, s. 8.

dilin bu gönderimsel işlevine mahkûm eden temel neden, nesnelerin kendileri aracılığıyla iletişim kurmanın imkânsızlığıdır. Ancak sorun yalnızca bu kısıtlamayla açıklanamaz; zira dilsel olgu, yalnızca nesnelere değil, aynı zamanda nesneler arası ilişkilere ve soyut, zihinsel ya da varsayımsal göndergelere de delalet eder. "Yanında, altında, daha büyük, daha iyi, gibi, sanki, aslında, ki, ve, sevgi, anka kuşu, ejderha" gibi sözcüklerin somut bir göndergesi bulunmaz; bunlar, dilin anlam üretiminde soyut ilişkiler kurma kapasitesini örnekler. Bu yönüyle dil, yalnızca gerçek varlıkların değil, onların birbirleriyle ilişkilerinin ve hatta farazî varlıkların da inşa edilebildiği bir alan hâline gelir. Böylece dil, aklın, düşüncenin ve hayalin önünü açarak, kullanıcıya sınırsız bir anlam üretim imkânı sunar.

Bu geniş sahada yer alan her türlü gerçek ya da sanal nesne ve ilişki, dil aracılığıyla bir varlık olarak karşı tarafa aktarılabilmektedir. Ancak dildeki varlığın en belirgin dezavantajı, öznellik niteliği kazanmış olmasıdır. Öznellik ise daima farklı ihtimalleri ve belirsizliği içinde barındırır. Bu nedenle dil, karine koymak suretiyle düşünülmesi istenmeyen anlamları devre dışı bırakarak, anlamı tek bir yorum koridoruna hapsetmeyi amaçlar. Dolayısıyla dilde bir şeyi ispat etmek, aynı açıdan ve aynı nesne hakkında üretilebilecek bütün farklı ihtimalleri ortadan kaldırmak anlamına gelir. "Burada bir kalem var." demek, kalemin varlığına doğrudan gönderimde bulunurken, dolaylı olarak aynı kalemin yokluğunun yanlışlığına da işaret eder. Bu durum, dilin kurgusal varlıklara da gönderimde bulunabilmesi bakımından önemlidir. Çünkü dilde varlık, inkâr edilebilir bir varlıktır. Bunun en açık göstergesi ise "yalanın" mümkün oluşudur. Oysa olgusal dünyada, masanın üzerinde duran bir kalemin varlığını kimse inkâr etmeye kalkışmaz.

Dildeki olumsallığın[161] iyi bir örneği "veya" bağlacında görülür. Çünkü "veya" en uygun kullanım zeminini dilde bulur ve dilsel bağlamda son derece işlevseldir. "Veya"nın bireyin psikolojisindeki yansıması tereddüt olmakla birlikte, olgusal düzlemde bu tereddüdün doğrudan bir karşılığı yoktur. Örneğin bir şehri gösteren zıt yöne işaret eden tabelalar koymak suretiyle çelişik bir durum oluşturmak, gerçekliğe dair gönderimde bulunma işlemiyle ilgili bir sorundur. Zira gerçeklik oradadır ve tekdir. Buna karşın iki ya da üç farklı tabelanın aynı ili göstermesi, olgusal gerçekliğin alternatif belirtilebilme imkânlarının çokluğunu ifade eder. Bu bağlamda tabelalar, eşanlamlı



sözcüklere benzetilebilir. Benzer biçimde bir ortamda "öndekiler" ve "arkadakiler" dendiğinde, "ortadakiler" mefhumu olgusal düzlemde tek bir konumu ifade etse de, dilsel düzlemde bakış açısına bağlı bir "veya"lık durumu taşır. Bu durum, karinenin dil–varlık ilişkisi içindeki rolünün mutlak ve kesin değil, yorumlayıcı ve değişken nitelikte olduğuna işaret eder. Bununla birlikte, insanın elinde dil kadar işlevsel, ekonomik ve pratik bir iletişim aracı bulunmadığından, dilden bağımsız kalması mümkün değildir.

Dil, yapısı gereği sıçramalar içerir.[162] Bu süreç, önce zihnin dış dünya ile kurduğu ilişkinin sonucu olarak ortaya çıkan düşüncede başlar; ardından bu düşünce, belirli bir dilin imkânları içinde ses ya da yazı biçimine bürünür. Daha sonra, bu sesleri veya sembolleri algılayan bir başkası, onların kastedilen anlamlarını çözümlemeye

[161] Olumsallık, Arapça إمكانية, İngilizce "contigency" kavramlarının karşılığı olarak, olması ya da olmaması düşünülebilen şeyin durumunu ifade eder. bk. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012, IV, s. 329.

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

çalışır. Metnin anlaşılması sürecinde de benzer bir sıçrama gerçekleşir: metinden manaya geçiş.[163] Anlamın kavranmasında en güç aşama da bu sıçramadır.

Bu silsile izlenirken kullanılan sesler veya işaretler, dilin temel maddesini oluşturur. Bu temel maddenin belirli topluluklar tarafından belli kurallar çerçevesinde kullanılması "dil" olarak adlandırılır ve bu süreçte her türlü öğe karine işlevi görür. Çünkü dilin amacı ne sesin kendisidir ne de kelimelerin biçimidir; amaç, anlamın doğru biçimde iletilmesidir.

Dilin temel amacı kabul edilen anlamı ulaştırma süreci, ilk bakışta fark edilmeyen çeşitli iş birliklerini içerir. Bir yandan dilin hareketleri, sesler, harfler, dilbilgisi ve anlambilim kuralları; diğer yandan yazım kuralları ve biçimsel (morfolojik) düzenlemeler bu sürecin unsurlarını oluşturur. Tüm bu karinelerin ortak amacı ise anlamı muhataba kastedildiği biçimde ulaştırmak veya muhatapta talep edilen etkiyi gerçekleştirmektir.

Dilde anlamın ortaya çıkışında temelde iki merhale vardır. Birincisi, yazılı ve sözlü karineler aracılığıyla kelimenin tespit edilmesidir; ikincisi ise kelimeden medlülüne, yani anlamına geçiştir. Birinci süreç somut bir nitelik taşırken, ikinci süreç soyuttur. Soyut süreç, tamamen bilişsel olması ve zihinde gerçekleşmesi nedeniyle en güç aşamadır.[164]

> Bütün karineler, iltibasın engellenmesi ve anlamın beyanı amacıyla kullanılır. Karineler, herhangi bir anlama tek başlarına delalet etmez; aksine, dilbilgisel anlamlara gönderim sağlayarak bu anlamları üretmek üzere bir araya gelirler. Bu üretim, sayılı öğelerin basitçe toplanmasıyla oluşan bir toplam değil, farklı öğelerin birleşiminden ortaya çıkan kimyasal bir bileşime benzer. Başka bir deyişle, dilsel öğeler analiz edilirken

[163] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 191.

[164] Bekir ʿAbdullah Hurşîd, *Emnü'l-Lebs fi'n-Naḥvi'l-ʿArabî, Dirâse fi'l-Ḳarâin,* (Basılmamış Doktora Tezi), Musul Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, el-Irak, 2006, s. 108.

> karine olarak tanımlanabilir, ancak dilsel kullanım bağlamında bu ayrımsama geçerli değildir. Dilsel kullanım, "anlamın beyanı" olarak tanımlanan büyük karineyi göz önünde bulundururken, dilciler aynı olguyu "anlam belirsizliğinden sakınma" veya "iltibastan emin olma" olarak ifade eder. Bu büyük karine, birbirine benzemeyen ikincil karinelere kıyasla, farklı öğelerin birleşmesinden ortaya çıkan bir ürün niteliğindedir.[165]

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

رَأَى أَحْمَدُ عُمَرَ [166] "Ahmet Ömer'i gördü."

Cümlede ilk dikkatimizi çeken رَأَى'nın فَعَلَ kalıbında gelmesidir. Kelimenin biçim açısından Arapçada sülâsi (üçlü) fiillerin mazi kalıbına uygun gelmesi bu kelimenin mazi fiil oluşuyla uygunluk arz eder. Bu da kelimenin büyük taksimlerden olan "fiil" kategorisi altına girdiğine işaret eder. Bundan dolayı deriz ki; رَأَى mazi fiildir. Daha sonra "أَحْمَدُ"e baktığımızda şunlar dikkatimizi çeker:

İsimdir → Taksîmî anlam karinesi.

أَفْعَلُ veznindedir → Vezin karinesi.

Merfudur → İrâb karinesi.

Fiil isnad edilmiştir → İsnad (ta'lik) karinesi.

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

Cümlede fiil malum kiptedir → Vezin karinesi.

Fiil tekil ve gaibe isnad edildi → Mutâbâkât karinesi.

---

[165] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 232.

[166] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 181-182.

Bu karinelere baktığımız zaman أَحْمَد'in fail olduğunu anlarız. Ardından عُمَر kelimesine bakarız ve şunları görürüz:

İsimdir → Taksîmî anlam karinesi.

Mansubdur → İrâb karinesi.

Fiille arasında müteaddilik bağı var → Tahsîs karinesi.

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

Bunların yanı sıra tartışılması gereken bir başka husus, yazar ile okuyucu arasında iletişimi sağlayacak nicelik ve nitelikteki dilsel öğelerdir. Dilsel olayın aktörleri ve koşulları değiştikçe, zorunlu kabul edilebilecek öğelerin kapsamı da farklılaşabilir; dolayısıyla muradın anlaşılması için gerekli karineler değişebilir. Buna rağmen, yazar açısından gereksiz sayılabilecek bir öğe, okuyucu açısından kaçınılmaz olabilir.[167] Bu duruma nesnel bir ölçüt koymak güçtür; çünkü hiçbir yazar, bir sözü inşa ederken okurun karşılaşabileceği muhtemel engelleri tamamen öngöremez. Yazar, yalnızca ürettiği metni başkalarına okutmak suretiyle yazdıklarının dilbilgisel yeterliliğini ve anlaşılabilirliğini pekiştirebilir.

Dil, insanı her yönüyle kuşatan bir anlama, yorumlama, düşünme ve gerektiğinde kıyaslama aracıdır. Dil, yalnızca insanın duygusal yönüne hitap etmekle kalmadığı gibi rasyonel veçhesiyle de sınırlı değildir. Bütün algısal alanları kapsayan bu zihinsel işlemler kombinasyonunda farklı karineler bulunur. Biz, daha kapsamlı ve hassas olduğunu düşündüğümüz Temmâm Hassân'ın karine tasnifini esas alacağız. Bununla birlikte, karinelerin çeşitliliğini ve işlevselliğini

[167] ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs,* s. 148.

göstermek amacıyla, Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin tasnifini de kısaca nakletmek istiyoruz. O, karineleri şu şekilde tasnif eder:[168]

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

نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا [169] *"Senin ilahına ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilahı olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz…"* ayetinde إِلَهًا وَاحِدًا kısmı lafzî karinedir. Zira bu karine, "senin", "atalarının", "İbrahim", "İsmail", "İshak" isimleri sayılınca ilahların da çoğalabileceği vehmini kaldırmak üzere gelmiştir.

2. Akli Karine: Muhatap bir ifadeyi anlamaya çalışırken temelde dilin kurallarını esas alarak anlamaya çalışır. Bu kuralları da akıl ve mantık çerçevesinde düşündüğü için anlama sürecinde aklın ve mantığın rolü çok büyüktür. Meselâ, أَكَلَ الكُمَّثْرَى موسى ifadesini gördüğümüzde i'rab karinesi olmamakla birlikte cümlenin anlamında bir karışma olmaz; çünkü "Armut Musayı yedi." denilemeyeceği için aklın hükmü gereği "Armudu Musa yedi." şeklinde anlam veririz. Yine بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَار [170] *"Hayır, gece ve gündüz kurduğunuz tuzaklardır…"* ayetinde dilbilgisel olarak مَكْر gece ve gündüze izafe edilmiştir. Yani sözcük anlamıyla, gecenin ve gündüzün kurduğu tuzak şeklinde anlaşılmalıydı. Fakat akıl ve mantık bunun imkânsızlığına hükmettiğinden ilk anlamdan yoruma geçeriz. Bu da aklın ve mantığın dili anlamada ne denli temel rol oynadığına işaret eder. Bununla birlikte dildeki her şeyin mantık çerçevesinde oluştuğu ve işlediği anlaşılmamalıdır, zira dilde mantığın doğru görmeyeceği fakat dil içerisinde doğru kabul edilen pek çok kullanım vardır. Örneğin, جَاءَ عُمَر "Ömer geldi." cümlesi hem dil hem de mantık açısından doğrudur.

---

[168] Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-ʿArabiyye ve'l-Maʿnâ*, el-Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2009, ss. 53-61.

[169] el-Bakara 2/133.

[170] Sebe 34/33.

Fakat مَاتَ عُمَر "Ömer öldü." cümlesi dil açısından doğru olmakla birlikte mantık açısından doğru değildir; çünkü Ömer özne ise ve "ölmek" fiilini kendisine yaptıysa bu fiil "intihar etti" olmalıydı. Oysa ölme işini yapan kendisi değildir, kendisi nesne durumundadır. Ancak bu kullanım dilsel kullanım geleneğinde kabul gördüğü için, her ne kadar mantıken doğrulanmasa da dil kullanıcıları tarafından "doğru" kabul edilir. Bunun yanı sıra, تُوُفِّي "vefat ettirildi" şeklinde, bahsettiğimiz anlamda mantıklı bir kullanımın, Arapçada ayrıca mevcut olduğuna işaret etmek gerekir.

3. Manevi Karine: Manevi karine sözün içinde dolaylı olarak bulunan karinedir. Meselâ; فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ [171] *"Onlara öf deme!"* ifadesi aslında "öf" demenin ötesindeki hakaret, dövme vb. durumları dolaylı olarak yasak dairesine sokmaktadır.

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

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

إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِين [172] *"Ben sana cahillerden olmamanı öğütlerim."*

Bu ayette her ne kadar literal anlam "Ben sana cahillerden olmanı öğütlerim" olsa da metnin bağlamından bunun kastedilmeyip yukarıda mealini verdiğimiz şekilde anlaşılması gerektiğini görürüz.

---

[171] el-İsra 17/23.

[172] Hûd 11/46.

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

7. Bilgi Karinesi: Bir konuda sahip olunan bilgi, o konu hakkında söylenen sözün maksadının tespitinde önemli rol oynayacaktır. لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً [173] *" Faizi kat kat arttırılmış olarak yemeyin."* ayetinde ilk bakıldığında faizin kat kat arttırılmış olmadığı zaman yenmesi mümkün olduğu anlaşılabilir. Fakat faizin her türlüsünün yasak olduğu bilindiği zaman, bu ayetin faizi kat kat arttırılmış olarak yiyenlere yönelik bir yasak olduğunu anlarız. Bu durumda ayetin işlevi, doğrudan faizi kaldırmak şeklinde değil, fakat o ortamda faizi kat kat yiyenlere, faiz yasağıyla paralel bir tehdit görülebilir.

8. Vakf ve İbtidâ: Yazılı bir metinde nerede durulup nereden başlanacağı sözün anlamında köklü değişiklikler meydana getirir. Örneğin: وَلاَ يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا [174] *"Onların (inkarcıların) sözleri seni üzmesin. Çünkü bütün güç Allah'ındır."* ayetinde eğer قولهم üzerinde değil de ayet sonda durulsaydı, bu durumda anlam: "Onların, bütün güç Allah'ındır sözü, seni üzmesin." olurdu ki bu anlam kastedilen anlamla çelişir.

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

[173] Ali İmran 3/130.
[174] Yunus 10/65.

incelemesini gerektirir. Meselâ, لِلْيَدَيْنِ وَلِلْفَم ifadesi literal anlamda "iki el ve ağız için" anlamına gelirken, bununla kastedilen anlam "Allah onu perişan etsin." demektir.[175] Buna benzer bir diğer ifade, فَاهَا لِفِيك "Onun ağzına senin ağzına..." ifadesi "Allah belanı versin" anlamında kullanılır.[176]

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

Bu karineler farklı şartlara ve alanlara göre azaltılabilir veya çoğaltılabilir. Yine karine türlerine lafzi ve manevi dışında söz-içi (mekâlî) karine eklemek de mümkündür.[177] Dil, büyük gayesi olan anlamı beyan etmek için her türlü vesileyi kullanır veya kural olarak kullanıcıya dikte edebilir. Biz çalışmamızda bu karinelerden özellikle dilsel olanlarını ele alacağız. Ayrıca karinelerin tasnifinde hem şümullü hem de derinlikli bulduğumuz çağdaş dilbilimci Temmâm Hassân'ın tasnifini esas alacağız.

2.1. MANEVÎ KARİNELER

Bir şeyi ifade ederken her şeyi aynı anda söyleyemediğimizden, dilsel öğeleri art arda dizmek zorunda kalırız. Cümleyi oluşturan öbekler, öbekleri oluşturan kelimeler, kelimeleri oluşturan harfler ve harfleri oluşturan sesler, belli bir sıra içinde peş peşe yer almak zorundadır. Bu yönüyle cümle hem konuşurken hem de okurken bir süreç gerektirir. Cümle tamamlandığında, belli bir anlam zihnimizde canlanır ve cümleyi anlamış oluruz. Anlamı muhataba ulaştıracak

---

[175] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* XIII, فوه maddesi, s. 528.

[176] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* XIII, فوه maddesi, s. 530.

[177] Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi,* (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000, s. 108.

doğal dilden daha ekonomik veya gelişmiş bir sistemimiz olmadığından, bu süreci dilin kurallarına bağlı kalarak yürütürüz. Bu kurallar tamamen anlamın selameti veya kastedilmiş biçiminin korunumu ilkesine göre şekillenir. Bütün dilbilgisel kurallar, anlamın konuşanın kastettiği biçimde muhataba iletilmesini esas alır veya böyle olması beklenir.

Anlamın oluşumunda rol oynayan etkenler, yalnızca yazı, ses veya vezin gibi dilsel unsurlarla sınırlı değildir. Mantık ilkeleri, dili kullanan toplumun örf ve inançları ile dilsel yapının bilişsel boyutu da bu süreçte önemli bir rol üstlenir.

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

2.1.1. İsnâd

İsnâd, birden fazla kelime veya kelime görevi ifa eden birimlerden oluşan dilsel yapıda, birimlerin birinde belirtilen yargının diğerinde mevcut olup olmadığını ifade edecek şekilde birbirine

bağlanmasıdır.[178] Bu nedenle her isnad bir cümle niteliği taşır.[179] Bu bakımdan isnad, haberî olabileceği gibi inşaî de olabilir. Aynı şekilde olumlu (ispat) olabileceği gibi olumsuz (nefy) de olabilir.

İsnad, klasik dönem dil âlimlerinin yakından bildiği bir kavramdır. Bu kavramın, onlar tarafından bir tür karine olarak değerlendirildiği dolaylı biçimde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin "Haber varsa, mutlaka kendisine haber verilen ve hakkında haber verilenin de var olması akıllarda zorunlu ve zihinlerde yerleşik bir durumdur"[180] ifadesi, cümlenin temel unsurları olan müsned ile müsnedün ileyh arasındaki ilişkinin önemine dair güçlü bir farkındalığa sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu tespit, Cürcânî'nin dilde isnadın yalnızca yapısal bir unsur değil, aynı zamanda anlamın teşekkülünde belirleyici bir bağ kurucu unsur olarak gördüğünü de göstermektedir.

İsnad, cümlenin iki temel unsurunu birbirine bağlayan zihinsel bir işlemdir.[181] Bu işlem, dilbilgisel açıdan iki farklı türde ilişki biçiminde tezahür eder. Bunlardan ilki, isim cümlelerinde mübtedâ ile haber arasındaki ilişki; diğeri ise fiil cümlelerinde fiil ile fâil arasındaki ilişkidir. Söz konusu tasnif, biçimsel olarak dilbilgisel bir ayrımı ifade eder; ancak bu iki tür isnadın mahiyetinde veya özsel işlevinde herhangi bir fark bulunmamaktadır.

Yukarıdaki tanımdan da anlaşılacağı üzere, isnad temelde kelimeler veya kelime grupları arasındaki anlam ve yapı bakımından kurulan bir bağdır. Bu bağ, anlam olarak nitelendirdiğimiz soyut, zihinsel ve kısmen suni bir ilişki biçimini ifade eder; ancak bu ilişki her

---

[178] Saʿduddîn Mesʿûd b. ʿÖmer b. Abdullah et-Taftâzânî, *Muḫtaṣaru'l-Meʿânî,* thk. Muhammed Osman, el-Kâhire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2009, s. 60; Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâha,* s. 192.

[179] Mustafa Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibâṭ ve'r-Rabṭ fi Terâkîbi'l-Cümleti'l-ʿArabiyye,* el-Kâhire: eş-Şerike el-Mısriyye el-ʿAlemiyye li'n-Neşr, 1997, s. 164.

[180] ʿAbdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İʿcâz fî ʿİlmi'l-Meʿânî,* dzn. Yasîn el-Eyyûbî, Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 2007, s. 486.

[181] Gûlizâr Kâkil Azîz, *el-Ḳarîne fi'l-Luġati'l-ʿArabiyye,* Aman: Dâru Dicle, 2009, s. 135.

zaman bir şekilde gerçek varlık alanıyla irtibat hâlindedir. İsnâdın varlık alanından tamamen kopmaması, onun insan zihni tarafından anlaşılabilir ve hatta öngörülebilir bir olgu olduğunu da göstermektedir. Nitekim "Çiçek güzeldir." ifadesinin dilbilgisel ve anlamsal açıdan kabul edilebilirliği, güzellik niteliğinin çiçeğe isnad edilebileceğini, başka bir deyişle çiçeğin bu özellikle nitelenebilir olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Güzelliğin çiçeğe isnad edilebilmesi anlam bağının; "Çiçek güzeldir." ifadesinin dilbilgisel açıdan kabul edilebilir olması ise yapısal bağın doğru şekilde kurulmasıyla mümkündür.[182] Bu iki bağdan herhangi birinin eksikliği veya zayıflığı, ifadenin anlamında belirsizliğe, karışıklığa ya da kapalılığa yol açar.[183]

Dilbilgisel bakımdan doğru kabul edilebilecek bir ifadenin anlamlı hâle gelmesi, o ifadenin sunduğu yargının aklın varlık hakkında sahip olduğu kesin bilgileri ihlâl etmemesine bağlıdır. Başka bir deyişle, dilsel doğruluk tek başına yeterli değildir; ifadenin aklî ve ontolojik tutarlılıkla da desteklenmesi gerekir. Arapçada sıkça zikredilen خَرَقَ الثَّوْبُ الْمِسْمَار "Elbise çiviyi deldi." örneği bu duruma güzel bir örnek teşkil eder. Çünkü aklın elbise ve çivi hakkındaki bilgisi, delme fiilinin failinin çivi, mef'ûlünün ise elbise olması gerektiğini gösterir. Ancak bu yorum doğrultusunda ifadeyi kabul edilebilir gördüklerinden[184] dilbilgisel ögelerin tasarımıyla gerçeklik dünyasın bilgisi arasında çelişik gözüken durumlar düzenleyici yorumlara tabi tutulduğunu göstermektedir. Bu örnek, dildeki isnad ilişkisinin yalnızca sözdizimsel bir bağ değil, aynı zamanda aklî ve varlık temelli bir ilişki olduğunu da göstermektedir.

İsnad bakımından Arapçayı diğer dillerden ayıran özelliklerden biri, bu dilde yardımcı fiilin bulunmayışıdır. Türkçe ve İngilizce gibi

---

[182] Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibât*, s. 134.

[183] Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibât*, s. 136.

[184] es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, II, s. 6; Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâha*, s. 234.

dillerde isnadın tamamlayıcısı konumunda bulunan yardımcı fiilin, bazı dilbilimcilere göre Arapçada başlangıçta mevcut olduğu; ancak zamanla işlevini yitirerek kullanım dışı kaldığı ileri sürülmüştür.[185] Arapçada yardımcı fiilin bulunmamasıyla ortaya çıkan karine eksikliğini telafi eden başka dilsel göstergeler mevcuttur. Vezin, i'rab alâmetleri, kelime sıralaması ve mutâbakat unsurları bu bağlamda işlevsel karineler olarak kabul edilir.[186] Bu unsurlar, cümlede isnadın doğru şekilde kurulmasını ve anlamın muhatap tarafından açık biçimde anlaşılmasını sağlayan yapısal ve anlamsal ipuçlarıdır.

Cümle içerisinde meydana gelen diğer bağ türleri —müteaddilik, izâfet, zarfiyet, sebeplilik gibi— dikkate alındığında, isnad bağı cümlenin temelini oluştururken, bu diğer bağ türleri söz konusu temelin ayrıntılarını meydana getirir.[187] İsnad, cümlenin esas yargısının veya ana anlamının ortaya çıktığı yerdir ve bu yönüyle kasıt kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Başka bir deyişle, isnad yalnızca kelimeler arasındaki bir bağ değil, aynı zamanda konuşanın niyetini ve anlamın yönünü belirleyen zihinsel bir işlemdir.

İsnadın teşekkül ettiği birinci dilbilgisel yapı olan isim cümlesinde, kural olarak mübtedânın belirli, haberin ise umumî (belirsiz) olması esastır. Bununla birlikte, bazı durumlarda hem mübtedâ hem de haber belirli olabilir. مُحَمَّدٌ أَخِي "Muhammet kardeşimdir." ifadesi bu duruma örnek teşkil eder. Bu cümlede verilen haber, genel anlamda bir "kardeşlik" durumunu bildirmemekte; aksine konuşur ile Muhammed arasında bulunan belirli bir kardeşlik ilişkisine işaret etmektedir. Dolayısıyla burada isnad, umumi bir nitelik bildirmekten ziyade, belirli iki varlık arasındaki özel bir ilişkiyi ortaya koymaktadır.

---

[185] Mehdî el-Mahzûmî, *Fi'n-Naḥvi'l-ʿArabî, Naḳd ve Tevcîh*, Beyrut: Dâru'r-Râid el-ʿArabî, 1986, s. 32.

[186] Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye*, c. XI/ sy. I, s. 42.

[187] Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibâṭ*, s. 161.

Mübtedâ, genel olarak belirli (ma'rife) olması gereken bir unsur olmakla birlikte, bazı özel durumlarda nekre (belirsiz) olarak da gelebilir. Mübtedânın nekre olarak kullanılabileceği durumlar şunlardır: [188] sıfatla nitelendiğinde, açık veya takdirî bir unsurla mevsuf olduğunda, âmile bağlı bulunduğunda, ma'tuf veya ma'tuf aleyh konumunda yer aldığında; kendisiyle umum veya ibhâm kastedildiğinde, istifham, nefy, لولا, vâv-ı hâliyye, fâ-i fücâiyye, hususi zarf veya onun hükmünde olan zarflarla başladığında; ayrıca dua yahut cevap gibi başta yer alması zorunlu olan yapılarda bulunduğunda. Bu istisnalar dışında mübtedânın nekre gelmesi, isnadın anlamlı bir biçimde gerçekleşmesine imkân vermez. Nitekim رَجُلٌ يَرْكَب "Binen bir adam…" gibi bir ifade, dilbilgisel olarak kurulmuş görünse de anlam bakımından gerçekliğe işaret eden belirli bir yargı ortaya koymaz. Çünkü burada "binen kişinin" kim olduğu veya bu eylemin hangi bağlamda gerçekleştiği belirlenmediği için, isnadın varlık alanında karşılığı bulunmaz.

Bunun yanı sıra, haberin hem zorunlu hem de ihtiyari olarak hazfedildiği durumlar bulunmaktadır.[189] Bu tür kullanımlarda haber lafzen zikredilmese de cümlenin bütüncül anlamının oluşabilmesi için zihnen takdir edilmesi gerekir. Örneğin, مَنْ عِنْدَكَ؟ "Yanında kim var?" sorusuna verilen مُحَمَّد "Muhammed" cevabı dilsel olarak yeterli görünse de, anlam bakımından عِنْدِي مُحَمَّدٌ "Yanımda Muhammed var." şeklinde anlaşılır. Burada haberin lafzen hazfedilmesi, muhatabın bağlamdan hareketle isnadı tamamlamasını gerektirir. Aksi hâlde, isnadın varlığını sağlayan karine eksik kalır ve cümlenin anlamı muallakta kalır.

---

[188] Cemaluddîn Muhammed b. ʿAbdullah b. ʿAbdullah b. Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl, Teshîlü'l-Fevâid ve Tekmîlü'l-Mekaṣid,* thk. Muhammed ʿAbdulkadir ʿAta - Tarık Fethi es-Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2001, I, s. 278.

[189] İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl,* I, s. 266.

2.1.2. Tahsîs

Tahsîs, özne (müsnedün ileyh) ile yüklem (müsned) arasındaki isnad bağının belirli bir alan veya anlam çerçevesinde sınırlandırılmasını ifade eder.[190] Bu kavram, isnadın türü hakkında bilgi verdiği ve onun kapsamını daraltarak belirli bir bağlamda gerçekleşmesini sağladığı için bu adla anılmıştır.[191] Başka bir ifadeyle, tahsîs, isnadın genel bir yargı olmaktan çıkıp özel bir anlam ilişkisine dönüşmesini temin eder.

Tahsîs, dilde farklı yollarla ortaya çıkabilir. Bunlar arasında tekîd (vurgulama), beyan (açıklama), müteaddilik (geçişlilik), zarfiyyet (zaman veya mekân ilişkisi), gaye (amaç bildirimi) ve tafsîl (açıklama veya detaylandırma) gibi biçimler yer alır. Tahsîsi sağlayan karinelerden bazıları şunlardır:[192]

1. Beyan Karinesi: Cümlenin iki temel unsuru arasında kurulan isnad irtibatını açıklayan her türlü öğe bu kapsama girer. ارْكَعْ رُكُوعًا حَسَنًا "Rükuyu güzel yap!" gibi bir cümlede حسنا ögesi isnadı açıklar[193] ve bu yönüyle karine işlevi görür.

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

2. Mütaaddilik Karinesi: Müteaddîlik, fail dışında bir unsurun varlığını zorunlu kılan bir özelliktir; nesne gerektiren (müteaddî) fiiller, anlamları gereği bir nesneye ihtiyaç duyarlar.[194] Müteaddîlik,

---

[190] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 96.

[191] Hurşîd, *Emnü'l-Lebs,* s. 48.

[192] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 195-203.

[193] İbn Mâlik, *Şerḥu'l-Kâfiye eş-Şâfiye,* thk. Abdulmunʿim Ahmed Herîrî, Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1982, II, s. 655.

[194] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* IV, s. 295.

hem sarf hem de nahivle ilişkili, dil kullanımından beslenen soyut bir olgudur.

Örneğin, أَخَذَ الطِّفْلُ الخُبْزَ "Çocuk ekmeği aldı." cümlesinde önce أَخَذَ fiilinin geçişli olduğunu, ardından bu geçişliliğin الخُبْزَ nesnesinin zikredilmesiyle tamamlandığını gözlemleriz. Bu durum, fiilin anlam açısından nesneye bağlı olduğunu ve isnadın nesneyle tam anlam kazandığını gösterir. Buna karşılık, أَخَذَ يَبْكِي "Ağlamaya başladı" örneğinde ise أَخَذَ fiili nesne gerektirmemektedir ve bu kullanımda müteaddîlik karinesi de devreye girmemektedir. Dolayısıyla nesnenin varlığı, fiilin anlamının ve isnadın doğru şekilde kurulmasının belirleyici unsuru olarak ortaya çıkar.

3. Gaye Karinesi: Gaye, isnad bağının kapsamını sınırlandıran ve anlamın özel bir yönünü belirleyen karinelerden biridir. Gaye, dilde anlamın hangi amaç veya niyet doğrultusunda tahsîs edildiğini gösterir ve üç farklı türde tezahür eder:[195]

1- Fiilin gerçekleşmesindeki gaye, mefûlü leh olarak adlandırılan ve fiile yönelmenin gerekçesini ortaya koyan anlam unsurudur.[196] Örneğin, أَتَيْتُ رَغْبَةً فِي لِقَائِكَ. "Seninle görüşme arzusuyla geldim." cümlesinde, "seninle görüşmek için…" ifadesi, isnadın gerçekleşme sebebini belirtir. Burada isnad, belirli bir sebebe bağlı olarak gerçekleştiği için diğer durumlara kıyasla daha hususi bir anlam kazanır. Dolayısıyla bu karine, fiilin gerçekleşmesindeki gayeyi ortaya koyarak, isnadın çerçevesini çizmekte ve kastedilen anlamın diğer olası anlamlarla karışmasını önlemektedir.

2- Zaman bakımından gaye, fiilin anlamını zaman çerçevesinde sınırlayan ve إِلَى ile حَتَّى harfi cerleriyle ifade edilen bir karinedir.[197] Örneğin, لَنْ أَنْتَظِرَكَ حَتَّى الصَّبَاحِ "Seni sabaha kadar beklemeyeceğim"

[195] Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye,* c. XI/ sy. I, s. 43.
[196] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* I, s. 449.
[197] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb,* I, ss. 157, 244.

cümlesinde, حَتَّى harfi fiilin gerçekleşme süresini sabaha kadar sınırlandırmaktadır. Benzer biçimde, نَمْ حَتَّى يُؤَذِّن لِلْفَجْر "Sabah ezanına kadar uyu." cümleside حَتَّى, uyuma eyleminin zaman bakımından sınırını ezan vaktine kadar belirler. Bu şekilde zaman bakımından gaye, isnadın anlamını belirli bir zaman dilimi ile sınırlayarak, fiilin gerçekleşme koşullarını netleştiren bir fonksiyon üstlenir.

3- Mekân bakımından gaye, fiilin anlamını mekân çerçevesinde sınırlayan ve anlamı tahsîs eden karinelerden biridir;[198] bu anlam genellikle إِلَى ve حَتَّى harfi cerleriyle ifade edilir. Örneğin, سِرْ حَتَّى تَصِلَ إِلَى المَدِينَة "Şehre varıncaya kadar yürü." cümlesinde, حَتَّى harfi mekânla ilgili gayeyi belirterek isnadın sınırını çizer. Bu kullanım, fiilin mekâna dair yönünü açıklamakta ve böylece isnadın anlamını belirli bir mekânla sınırlamaktadır. Dolayısıyla mekân bakımından gaye, tahsîsin özel bir biçimi olarak tezahür eder.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, gaye karineleri tek başına işlev göstermez; bunlar, asli karine olan isnad karinesiyle birlikte, konuşanın zihnindeki anlamı iletmeye yönelik ek işlevler üstlenir. Başka bir ifadeyle, gaye karineleri isnadın temel bağını tamamlayıcı nitelikte olup, fiilin gerçekleşme sebebi, zaman veya mekân gibi özel boyutları belirleyerek anlamın netleşmesini sağlar.

4. Birliktelik (Maiyyet) Karinesi: Birliktelik karinesi, maiyyet (birliktelik) vâvı olarak adlandırılan harfin kullanıldığı durumlarda ortaya çıkar.[199] Bu vâv, kendisinden önceki ve sonraki unsurlar arasında bir birlikteliğe işaret edebilir veya cümlenin olumsuz olması durumunda bu birlikteliği nefyedebilir. Birliktelik karinesi, dilde üç farklı şekilde tezahür eder:[200]

---

[198] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb*, I, ss. 157, 208, 244.

[199] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*, I, s. 437; İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb*, I, s. 676.

[200] Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye*, c. XI/ sy.I, s. 44.

a) Vâv'dan önceki fiille vâv'dan sonraki arasında birlikteliğin belirtildiği durumlar. سِرْتُ والنَّهْر "Nehir boyunca yürüdüm." cümlesinde vâv'dan önceki isnadın vâv'dan sonrakiyle birlikte gerçekleştiğini anlarız, bu da isnada dair bir çerçeve çizer.

b) Vâv'dan öncekiyle sonrası arasındaki birlikteliği nefyettiği durumlar. لاَ تَأْكُلْ السَّمَكَ وَتَشْرَبَ اللَّبَن "Süt içerken balık yeme!" Bu cümlede تَشْرَب fiilinin mansub olması vâv'dan öncekiyle sonrakinin birlikteliğin ortadan kaldırılması gereği yönündeki işaretçidir.

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

5. Zarfiyyet Karinesi: متى, أين, إذ, إذا, قَبْل, فَوْق, دون gibi edâtlar Arapçada fiilin gerçekleştiği zaman veya mekân için kullanılan dilsel öğelerdendir.[201] Fiilin gerçekleştiği zaman veya mekânı belirtmek suretiyle isnadı hususileştiren karinedir. Bu karine, nahivde mefûlün fih'e tekabül eder. صَحَوْتُ متى تَطْلُعُ الشَّمْس "Güneş doğduğunda uyandım." ifadesinde متى'nın zarf anlamı katarak isnadın vaktini belirlemesi tahsîsin bir türüdür.

6. Pekiştirme ve Tahdid Karinesi: Bu karine nahivde mefûlün mutlak olarak isimlendirilen dilbilgisel ögeye tekabül eder.[202] أَكَلْتُ أَكْلا "Öyle bir yedim ki..!" cümlesinde أَكْلاً, dilbilgisel açıdan mefûlün mutlak iken, karine olması bakımından pekiştirme karinesidir. Bunun yanında جَلَسْتُ جِلْسَةَ السُّلْطَان "Sultanlar gibi oturdum." örneğinde olduğu gibi tür veya مَرَرْتُ بِكَ ثَلاَثَ مَرَّات "Üç kez uğradım sana." örneğindeki gibi

[201] bk. İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* III, ss. 104-139.
[202] bk. İbn Mâlik, *Şerḥu'l-Kâfiye eş-Şâfiye,* II, s. 655; İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* I, s. 273.

tahdid karinesi sayı belirterek sözde yer alır ve böylece isnadı açıklama işlevi görür.

7. Mülabeset Karinesi: Arapçada hâl olarak bilinen[203] fiilin gerçekleşmesi sırasında özne veya nesnenin yahut her ikisinin durumunu belirten karinedir. Dilbilgisel kavramlarıyla söylenecek olursa, sahibul hâlin durumunu bildirmek suretiyle isnadın niteliğini bildiren ve böylece hususileştiren bir karinedir. جَاء أَحْمَدُ وَهُوَ يَبْكِي "Ahmet ağlayarak geldi." ifadesinde وَهُوَ يَبْكِي cümlesi, isnadın mahiyyetiyle ilgili bilgi vermek suretiyle onu açıklamış ve böylelikle anlamın belirlenmesinde yardımcı bir karine olmuştur.

8. İhraç Karinesi: İsnatta belirtilen hükmün dışında kalanların belirtilmesiyle yargının kimlerle sınırlı kaldığını açıklayan anlam karinesidir. Arap dilinde, lafzın umumî anlamından çıkartılmak istenen unsurun dışarda bırakılması olarak bilinen istisnaya[204] tekabül eder. جَاءَ القَوْمُ إلاَّ مُحَمَّدًا "Muhammet hariç, topluluk geldi." cümlesinde Muhammet'in toplulukla bilinen herhangi bir irtibatı dolayısıyla, topluluğun gelişiyle onun da gelmiş olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmak için, Muhammet olumlu isnadın dışında tutularak anlam kastedilenle sınırlanmaya çalışılmış ve kastedilmeyen bir anlam ihtimal dışı bırakılmıştır. Bu karine de diğer karineler gibi her zaman başka karinelerle iş birliği içinde olur.

9. Tefsir Karinesi: İfadede kapalılık veya müphemlik olduğu zaman tefsir karinesiyle isnad netleştirilir ve anlam daha açık hale gelir. طَابَ مُحَمَّد نَفْسًا "Muhammet'in ruh hali iyi oldu." cümlesinde نَفْسًا (ruh hali) lafzı isnadı açıklamak suretiyle tefsir karinesi olmuştur. Bu da nahivdeki temyize tekabül etmektedir.[205]

---

[203] bk. İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* II, s. 4.
[204] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* II, s. 46.
[205] bk. İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* II, s. 35.

10- Muhalefet Karinesi: Bu karine, var olan öğelerden bir kısmının, belirtilen isnad dairesinin dışında kaldığını ifade eder. Bu karinenin bulunduğu نَحْنُ المُسْلِمِينَ لَا نَقْبَلُ الظُّلْم "Biz Müslümanlar zulmü kabul etmeyiz." cümlesinde نَحْن zamirinin kapsadığı fertlerin içinde maksada uymayanların dâhil olabileceği, bundan dolayı "müslümanlar" zikredilerek diğerlerinden ayırt edildiği görülür. Bu karine nahivde ihtisas olarak bilinir.[206] Muhalefet karinesinde karışma ihtimali lafzın delâletinden kaynaklanırken, ihraç karinesinde bu ihtimal lâfzın kendisinden değil, haricî bir durumdan dolayı olur. Bu yönüyle muhalefet karinesi ihraç karinesinden ayrılır.

نَحْنُ المسْلِمُونَ لا نقبل الظُّلْم "Biz zulmü kabul etmeyen Müslümanlarız."

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

2.1.3. Nisbet

Nisbet, bir ifadeyi oluşturan ögeler arasındaki anlamsal ve sentaktik ilişkiyi belirleyen bir karine olarak tanımlanabilir. Arapçada bu karine, tamlama yapıları ve harf-i cerler aracılığıyla işlevsel hâle gelir. Nitekim Türkçe ve İngilizce gibi dillerde sıklıkla karşılaşılan anlam belirsizliklerinin temel nedenlerinden biri nisbet karinesinin işlevsel ve belirleyici bir unsur olarak devreye girmemesidir. Örneğin Türkçede yaygın biçimde tartışılan "Eski banka çalışanı" örneği ile İngilizcede benzer şekilde görülen "Foreigners are hunting dog" ifadesinde ortaya çıkan "Yabancılar köpek avlıyor" ya da "Yabancılar av köpekleridir" biçimindeki anlam belirsizlikleri, nisbet karinesinin

[206] İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*, I, s. 369.

bu dillerde yeterince belirleyici bir işlev üstlenmemesinden kaynaklanmaktadır.

جَلَسَ أَحْمَدُ عَلَى الكُرْسِي "Ahmet sandalyeye oturdu." cümlesinde, Ahmet ile sandalye arasındaki ilişkiyi belirleyen unsur nisbet karinesidir. Bu karine, harf-i cer aracılığıyla fiil ile mef'ul arasında kurulan ilişkiyi açık ve belirli hâle getirir. Fiillerin harf-i cerlerle kullanıldığı yapılarda, ilgili harf-i cerin bulunmaması durumunda ortaya çıkan anlam belirsizliği ya da karışıklığı da yine bu karinenin devre dışı kalmasından ileri gelir. Dolayısıyla, Arapçada harf-i cerlerin semantik ve sentaktik işlevi, nisbet karinesinin sağladığı anlam bütünlüğü açısından belirleyici bir rol üstlenir.

Nisbet, bir sözün ya da metnin inşasında en fazla dikkat edilmesi gereken unsurlardan biridir. Zira nisbet, bağlam içinde gözlemlenen geçici ve yüzeysel bir nedenden kaynaklanabileceği gibi, daha derin ve kalıcı bir gerekçeye de dayanabilir. Meselâ, لَقِيتُهُ فِي طَرِيقِي "Yolumda onunla karşılaştım." ifadesinde, konuşan kişi yalnızca o anda yoldan geçiyor olmasından dolayı yolu kendisine nispet etmiştir. Her ne kadar yolun gerçekten konuşana ait olma ihtimali teorik olarak mümkün olsa da genel dil kullanımında ve yaygın anlam algısında bu tür bir mülkiyet ilişkisi bulunmadığı kabul edilir. Bunun nedeni, bu tür bağlamsal nispetlerin dilde oldukça yaygın ve yerleşik bir ifade biçimi olarak kullanılmasıdır.

Harf-i cerler, fiillerin anlamlarını isimlerle ilişkilendirerek bu anlamları isimlere nispet ederler; ancak bu nispet, zamansal bir bağı ifade etmez, daha çok "olmak" anlamında bir bağ kurar.[207] Bu yönüyle harf-i cerler, fiilin taşıdığı eylem anlamını isim üzerinden somutlaştırarak cümledeki ilişkileri belirginleştirir. Tamlama (izâfet) yapısı da nisbet kavramıyla yakından ilişkilidir; çünkü tamlama aracılığıyla bir öğenin türü, yönü, aidiyeti veya işlevi gibi anlam

[207] Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 53.

unsurları açıklığa kavuşturulur. Böylece tamlama, anlamın sınırlarını belirleyerek ifadenin netlik ve tutarlılığını sağlar.

Örneğin الطَّائِرَةُ في السَّمَاء "Uçak gökyüzündedir." cümlesinde في harfi ceri, "uçak" ile "gökyüzü" arasında bir yer-yön ilişkisi kurarak nisbet anlamı ifade eder. Bu nisbet, zamansal bir bağdan ziyade varlıkların konumunu belirleyen "bulunma" ilişkisini gösterir. Buna karşılık عِلْمُ الغَيْبِ عِنْدَ الله "Gaybın ilmi Allah'tadır." cümlesinde عِلْم الغَيْب bir izafet yapısıdır ve الغَيْب kelimesiyle izafet ilişkisinde "ilim" kavramının türü, yani hangi alana ilişkin olduğu belirlenmiş olur. Böylece izafet, anlam alanını sınırlandırarak "gayba ilişkin ilim" anlamını oluşturur. Her iki örnekte de gerek harf-i cer gerekse izafet yapısı aracılığıyla anlamın sınırları ve ögeler arasındaki ilişkiler, nisbet karinesiyle açık hâle getirilmiştir.

Bazı nahiv âlimleri, Arapçadaki harf-i cerlerin yaklaşık yirmi dokuz farklı anlam ifade ettiğini belirtirler.[208] Bu anlam çeşitliliği, harf-i cerlerin yalnızca kelimeler arasında yüzeysel bir bağlantı kurmakla kalmayıp, aynı zamanda cümlede müsned veya müsnedün ileyh konumundaki ismin anlamını sınırlandırma, hususîleştirme ya da daha belirgin hâle getirme işlevi üstlenmesini sağlar. Böylelikle harf-i cerler hem sentaktik hem de semantik düzeyde anlamın belirginleşmesine katkıda bulunarak ifadenin derin yapısında önemli bir rol oynar.

Nisbet karinesi, ta'lik kavramı ile yakın bir ilişkilidir. Ta'lik, dilbilgisel ögeler arasında bir ilişkinin varsayılmasına dayanır ve bu varsayım, anlamın temel bileşenlerinin tespit edilmesini sağlar. Başka bir ifadeyle, ta'lik karinesi cümlenin yüzey yapısında doğrudan görünmeyen ancak anlamın derin yapısında mevcut olan bağlantıların ortaya çıkarılmasına imkân tanır. Bu nedenle ta'lik karinesi, dildeki karineler arasında keşfedilmesi en güç olanıdır ancak bununla birlikte,

[208] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 203.

ta'lik karinesi doğru biçimde tespit edildiğinde, cümlede anlam bakımından kapalı veya muğlak hiçbir unsur kalmaz;[209] tüm ögeler arasındaki ilişkiler açık ve tutarlı bir biçimde anlaşılır hâle gelir.

2.1.4. Tebeiyyet

Tebeiyyet karinesi, Arap dilinde sıfat, atıf, te'kîd ve bedel başlıkları altında incelenen;[210] sonraki unsurun önceki unsura bağlı olarak onun belirlenmesi, pekiştirilmesi ya da niteliğinin ve niceliğinin açıklanmasıyla ortaya çıkan ilişkiyi ifade eder.[211] Bu ilişki, yalnızca anlam düzeyinde değil, aynı zamanda dilsel uyum (mutâbâkât) ve sıralama ilişkisiyle birlikte işlev kazanır. Nitekim هذَا طَالِب مُجْتَهِد "Bu çalışkan bir öğrencidir." Cümlesinde مُجْتَهِد kelimesinin طَالِب kelimesine tâbi olduğu ve onun sıfatı konumunda bulunduğunun anlaşılmasında tebeiyyet karinesi tek başına yeterli değildir. Bu belirlemede iki kelime arasındaki i'rab, nekrelik, cinsiyet ve sayı bakımından gerçekleşen uyumun yanı sıra, kelimelerin sıralama düzeni de etkili olmaktadır. Bu durum, "karinelerin örgütlenmesi" (تضافر القرائن) olarak bilinen olguyu ortaya koyar. Anlamın tam ve doğru biçimde belirlenebilmesi, her zaman birden fazla karinenin birlikte işlev görmesiyle mümkün olur.

سَوْفَ نُعْطِي جَائِزَةً لِلطَّالِبِ المجْتَهِد "Çalışkan öğrenciye hediye vereceğiz." İfadesinde المُجْتَهِد sıfatı, الطَّالِب ismini belirleyerek onu diğer öğrenciler arasından ayrıştırmaktadır. Bu kullanımda sıfat, ismin kapsamını daraltarak belirli bir bireye veya gruba işaret etme işlevi üstlenir. Klasik dilbilgisi eserlerinde bedel, sıfat ve te'kîd gibi tebeiyyet türlerinin ortak yönü, belirsizliği ortadan kaldırarak anlamı belirginleştirmeleridir.[212] Dolayısıyla klasik kaynaklarda bu ögelerin

---

[209] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 182.

[210] R. Resul Sevinç, *Arapçada Cümle Yapısı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 173.

[211] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*, II, s. 218.

[212] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*, II, ss. 262-263.

"belirsizliği giderme" şeklinde tanımlanan işlevi, burada tebeiyyet karinesi olarak adlandırdığımız kavramın karşılığına tekabül etmektedir. Bu yönüyle tebeiyyet karinesi, anlamın netleşmesi ve unsurlar arasındaki ilişkinin belirginleşmesi açısından temel karinelerden biridir.

2.2. LAFZÎ KARİNELER

Aynı ortamı paylaşan bireyler arasında yanlış anlamaların ortaya çıkması, yazılı metinlere kıyasla çok daha zordur. Bu durum, yazılı karinelerin önemini belirgin biçimde artırmaktadır. Yazı, anlamı zamana karşı koruma ve kalıcılık sağlama bakımından önemli bir avantaj sunsa da bağlamdan uzaklaştıkça anlam belirsizliklerine daha açık hâle gelir. Bu yönüyle yazı, canlı ve dinamik olan sözlü iletişimin donuklaşmış hâlidir. Anlamın, dil ötesi unsurlarla kurduğu doğal bağın kesilmesi ve lafzî karinelerin güvence alanına hapsolması anlamına gelir. Dolayısıyla yazı, bir yandan anlamı muhafaza ederken diğer yandan onun esnekliğini ve bağlamsal zenginliğini sınırlandıran bir araç konumundadır.

Arapçanın yazı karakterleri, Kur'ân'ın indiği ilk dönemlerde sınırlı bir yapıya sahip olmakla birlikte, sonraki dönemlerde Kur'ân çalışmalarının etkisiyle harflerde nokta ve hareke gibi önemli gelişmeler kaydetmiştir. Bununla birlikte, Arap yazısı günümüzde hâlâ tartışmalı bir konumda bulunmakta olup, mevcut biçimi bazı araştırmacılar tarafından yazıdaki belirsizliklerin sebepleri arasında gösterilmektedir. [213] Bu durum, Arap yazısının hem tarihsel süreç içinde geçirdiği evrimini hem de günümüzde anlamın aktarımı açısından taşıdığı zorlukları ortaya koymaktadır.

Herhangi bir sözün dinleyen veya okuyan tarafından anlaşılabilmesi, konuşanın veya yazarın cümlede anlamı netleştirmek

[213] ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs,* ss. 121-154.

amacıyla özellikle dikkatini verdiği öğelerin varlığına bağlıdır; bu öğelere lafzî karine denir.[214] Başka bir ifadeyle, dilbilgisel işlevlere işaret eden ve özne ile nesneyi ayırt etmemizi sağlayan söz ögelerinin her birine lafzî karine denir.[215] Bu karineler aracılığıyla anlam metinden çıkarılır, sözün muradı tespit edilir ve anlaşılır. Değerler, anlayışlar, fikirler, istekler, sesler ve seslerin oluşturduğu lafızlar karşı tarafa iletilirken, lafızlar arasında meydana gelen lafzî ve manevi ilişkiler (karineler) sayesinde muhatap, kastedilen anlamı doğru bir biçimde kavrar. Bu süreç, iletişimin yalnızca kelimeler aracılığıyla değil, aynı zamanda dilsel bağlam ve ilişkiler aracılığıyla gerçekleştiğini göstermektedir.

Arapça, yazı sisteminde bazı sesli harflerin yalnızca sınırlı ve özel durumlarda harekeler aracılığıyla gösterildiği bir dildir. Bu özelliği nedeniyle, Arapça yazılı metinler çoğu zaman birden fazla okuma ve anlamlandırma olasılığına açıktır. Dolayısıyla, Arapça bir metni doğru biçimde okuma ve anlamlandırma süreci, öncelikle bu olasılıklar arasından bağlama en uygun seçimi yapmayı, ardından ise anlamı belirleyerek metni seslendirmeyi gerektirir. Bu durumda, Arapçada metnin doğru okunabilmesi için öncelikle anlamın tespit edilmesi, diğer bir ifadeyle metnin anlaşılmasının okumadan önce gerçekleşmesi zorunludur.[216]

Arap dilini bütüncül bir yapı olarak ele aldığımız ve yazıyı da dilin işaretlere dönüştürülmüş biçimi olarak kabul ettiğimiz için, yazıyı ayrıca bağımsız bir karine olarak değerlendirmedik. Bununla birlikte, manevi karinelerde olduğu gibi lafzî karinelerin tasnifinde de Temmâm Hassân'ın sınıflandırmasını esas aldık.

---

[214] Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibât*, s. 34.

[215] Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi'i'l-Ḳur'ân, Dirâse Lüġaviyye ve Uslûbiyye li'n-Naṣṣi'l-Ḳur'ânî*, el-Kâhire: ʿAlemu'l-Kütub, 1993, s. 7.

[216] Muhammed ʿAbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 61.

2.2.1. İ'rab

İ'rab, kısaca, bir sözcüğün cümledeki dilbilgisel işlevini ve bu işlevin anlamını ifade eder. Bu işlevsel anlamı belirleyen unsurlar, genellikle kelimenin sonunda yer alan ve "i'rab alâmetleri" olarak adlandırılan biçimsel göstergelerdir. Sözcükler, zatları itibarıyla belirli anlamlara işaret ederken; i'rab, bu anlamların açığa çıkmasını ve sözcüklerde gizli bulunan maksatların belirginleşmesini sağlar.[217] Arap dilinde i'rab, dilin anlam örgüsünün kurulmasında son derece önemli bir işlev üstlenir. Zira i'rab sayesinde fail, mefûl ve diğer cümle unsurları birbirinden ayırt edilebilir.[218] Biçim bakımından aynı olan iki ifadenin farklı anlamlar taşıdığı ancak i'rab farkları aracılığıyla anlaşılabilir.[219] Dildeki bu karşıtlıklar anlamın sınırlarını belirler; çünkü i'rab, anlamın doğru biçimde ortaya konulmasını sağlamak üzere var edilmiştir.[220] Eğer i'rab farklılıkları bulunmasaydı, fiil ile fail karışacak ve cümlenin anlamı muğlak hâle gelecekti.[221] Bu itibarla i'rab, dilin temel amacı olan anlamın ortaya konulmasına, diğer bir ifadeyle beyan sürecine hizmet eder. Buna karşılık, iltibas ise bu sürecin sağlıklı bir biçimde gerçekleşmesini engelleyen en önemli sorunlardan biridir.

İ'rabın işlevi yalnızca iltibası ortadan kaldırmakla sınırlı değildir. İ'rab, cümleyi meydana getiren unsurların yer değiştirmesine, failin cümle başına veya sonuna alınmasına imkân tanıyarak dilin belirli kalıplar ve yapılar içinde sıkışıp kalmasını engeller;[222] böylece dile

---

217 ʿAbdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İʿcâz*, s. 87.

218 Ebu'l-Kâsım ʿAbdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *el-Cümel fi'n-Naḥv,* thk. ʿAli Tevfîk el-Hamed, el-Ürdün: Müessesetü'r-Risale, ts., 260.

219 Ebu Muhammed ʿAbdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü Müşkil'il-Ḳur'ân,* thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, el-Kâhire: Mektebetü Dâru't-Türas, 1973, s. 14.

220 ez-Zeccâcî, *el-Îżâḥ fî ʿİleli'n-Naḥv,* thk. Mâzin el-Mübârek, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979, s. 76; İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* I, s. 197.

221 İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ,* I, s. 79; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *eṣ-Ṣaḥibî fî Fıḳhı'l-Lüġa el-ʿArabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-ʿArab fî Kelâmiha,* thk. ʿÖmer Fârûk et-Tabbaʿ, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Meʿarif, 1993, s. 75.

222 İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* I, s. 196.

belirgin bir esneklik kazandırır. Bununla birlikte, i'rabın ifade kolaylığı sağlama, anlam inceliklerini ortaya koyma ve söylemde estetik bir denge kurma gibi işlevleri de bulunmaktadır.[223]

Yukarıda belirtilen hususların yanı sıra, i'rabın anlamın belirleyicisi olup olmadığı meselesi klasik Arap dili geleneğinde tartışma konusu olmuştur. Kutrub (ö. 210/825) gibi bazı dil âlimleri i'rabı anlamın belirleyicisi olarak görmezken,[224] çoğunluk ise i'rabı anlamın tayininde belirleyici bir unsur olarak kabul etmiştir.

İ'rabın işlevinden söz etmek, dolaylı olarak onun kaynağı ve dayanağı meselesiyle de ilişkilidir. Bu işlevi gerçekleştiren unsurun ne olduğunu belirlemek, i'rabta etkili olan yani amil konumundaki öğenin tespitiyle ilgilidir ve bu konu klasik dilbilgisi tartışmalarının en önemli başlıklarından birini oluşturur.[225] Bununla birlikte, şu tespiti yapmak aşırı bir genelleme sayılmamalıdır: i'rab, dilin temel amacı olan sağlıklı ve açık iletişimin sürdürülebilmesini güvence altına alan başlıca unsurlardan biridir. Zira i'rabı bilmeyen bir kimse, anlamları karışabilecek ifadeleri doğru ve açık bir biçimde dile getiremez.[226]

Ebû'l-Esved'in (ö. 69/688) kızı ما أَحْسَنُ السَّماء "Gökyüzünün en güzeli nedir?" dediğinde, babası "Yıldızları, kızım." şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine kızı, "Ben gökyüzünün güzelliğinin hoşuma gittiğini kastetmiştim." demiştir. Ebû'l-Esved de bu durumda, "O halde "ما أَحْسَنَ السَّمَاءَ" "Gökyüzü ne kadar da hoş, de!"[227] diyerek kızının i'rab hatasını düzeltmiştir. Bu olay, yanlış yapılan bir i'rabın anlamı

[223] es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-ʿArabiyye*, ss. 47-49.

[224] ez-Zeccâcî, *İ̔leli'n-Naḥv*, s. 70.

[225] Tartışmanın detayları için bkz. Fahreddin Kabave, *Müşkiletü'l-ʿÂmil en-Naḥvî ve Naẓariyetü'l-İ̔ktiżâ*, Suriye: Dâru'l-Fikr el-Muʿâsır, 2002, ss. 69-111.

[226] ez-Zeccâcî, *İ̔leli'n-Naḥv*, s. 96.

[227] el-Hudarî, *Ḥâşiyetu'l-Ḫuḍarî*, I, s. 11.

tamamen değiştirebileceğini ve yanlış anlamaya sebebiyet verebileceğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Arap dilinde, i'rab sistemine tam olarak tâbi olmayan dilsel öğeler de bulunmaktadır. Mebni ve gayrı munsarif şeklinde ıstılahlaştırılan[228] bu öğeler, cümle içindeki konumlarını gösteren i'rab alametlerine ihtiyaç duymaksızın ayırt edilebilmekte ve dildeki işlevlerini yerine getirebilmektedir. Nitekim Arap dilinde mebni kabul edilen şahıs zamirleri, işaret zamirleri, ism-i mevsuller ve harfler bu kategorideki öğelere örnek teşkil eder. Bu öğelerin, kendilerine özgü morfolojik yapıları (vezinleri) mevcut olup, bu yapıları sayesinde diğer isim, fiil veya harf türleriyle karıştırılmaları söz konusu olmamaktadır.[229]

İ'rab, Arapçada yapısında hem isim cümlesi hem de fiil cümlesi için geçerli ve anlam belirlemede son derece önemli bir unsurdur. Nitekim nahiv âlimleri arasında meşhur olan لاَ تَأكُل السمك وتشْرَبُ اللبن örneği,[230] fiillerdeki i'rab farklılıklarının anlamı doğrudan etkilediğini açıkça ortaya koymaktadır. Söz konusu ifadenin, fiillerin i'rabına göre üç farklı şekilde okunması sonucunda üç ayrı anlam kazanması, i'rabın yalnızca biçimsel bir unsur değil, aynı zamanda semantik yapıyı şekillendiren temel bir öğe olduğunu göstermektedir.

I- لاَ تَأْكُلْ السَّمَكَ وتَشْرَبُ اللَّبَن; "Süt içerken balık yeme!"

II- لاَ تَأْكُلْ السَّمَكَ وَتَشْرَبَ اللَّبَن; "Süt içiyorsan balık yeme!"

III- لاَ تَأْكُلْ السَّمَكَ وَتَشْرَبْ اللَّبَن; "Ne balık ye ne süt iç!"

Bununla birlikte, i'rab, anlamın nihai belirleyicisi ve ölçütü değildir.[231] Zira sınırlı sayıda i'rab alâmeti bulunmasına rağmen, bu alâmetlerin işaret etmesi beklenen anlam ve düşünce türleri

[228] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* II, s. 285, I, s. 164.

[229] Hurşîd, *Emnü'l-Lebs,* s. 64.

[230] Bu örnek için bkz. Tâhir b. Ahmed b. Bâbşâz, *Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-Muḥsibe,* thk. Hâlid ʿAbdulkerîm, el-Kuveyt: el-Matbaʿatu'l-ʿAsriyye, 1976, s. 228; ʿAli b. Süleyman b. Esʿat el-Haydera, *Keşfü'l-Müşkil fi'n-Naḥv,* el-Irak: Müessesetü Dâru'l-Kütub, ts., s. 161.

[231] et-Talhî, *Delâletü's-Siyâḳ,* II, s. 452.

sayılamayacak kadar çoktur. Ayrıca, bilinen i'rab kurallarına aykırı bazı kullanımların Arap dilinde yaygın olarak bulunduğu da bilinmektedir. Nitekim هذَا جُحْرُ ضَبٍّ خَرِب cümlesinde خَرِب sıfatı جُحْر'ismine ait olduğu hâlde, aslında merfû (dammeli) olması gerekirken, kelimelerin yan yana gelmesi (mücâveret) ve anlamın karışma ihtimalinin bulunmaması sebebiyle mansûb biçimde kullanılmıştır. Bu örnek, dilde kurala aykırı görünen ancak bağlam ve anlamın açık olması nedeniyle kabul edilen i'rab biçimlerinin varlığını göstermektedir.

Bunun yanı sıra, Arapçada i'rab bakımından mahalli bulunmayan dilsel unsurlar da mevcuttur; ancak bu unsurların i'rab mahalline sahip olmamaları, onların anlamlı olmalarını engellememektedir. Dolayısıyla i'rabın bulunmadığı hâlde anlam taşıyan öğelerin varlığı, anlamın yalnızca i'rabla sınırlı olmadığının açık bir delilidir. Daha da önemlisi, i'rab, bir cümlenin öğelerinin işlevsel konumları açısından incelenmesidir; bu ise anlam veya delâlet analizinden farklı bir düzlemde yer alır.[232] Bu durum, i'rab ile anlam arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını göstermektedir. Bu sebeple İbn Hişâm'ın da belirttiği üzere, i'rab yapan kimsenin ilk görevi, i'rabını gerçekleştireceği kelime ve yapıların anlamlarını doğru bir biçimde bilmektir.[233]

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise âmil nazariyesidir. Bu nazariye, anlam ile i'rab arasında sıkı bir ilişki bulunduğu varsayımına esas almakla birlikte; izah aşamalarında bunun ötesine geçerek çözümü güç olan pek çok soruyu da beraberinde getirmektedir. Burada amacımız, söz konusu nazariyeye yöneltilen bütün eleştirileri ele almak değil, yalnızca bu eleştirilerden bazılarını örnek mahiyetinde zikretmektir. Bu bağlamda şu sorular özellikle dikkate değerdir:

---

[232] Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye,* c. XI/ sy. I, s. 40.

[233] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb,* II, s. 249.

Yalnızca i'rab alâmeti, işlev gördüğü farklı dilbilgisel bağlamlarda anlamın yegâne belirleyicisi kabul edilebilir mi? Bir unsurun âmil olarak kabul edilmesi durumunda, âmilin mâ'mûl üzerindeki etkisi zorunlu (ızdırârî) midir? Eğer etkisi zorunlu ise, Arap dilinde nahiv hatalarının ortaya çıkışı nasıl açıklanabilir? Buna karşılık, âmil ile mâ'mûl arasındaki ilişki ihtiyarî ise bu durumda âmil, sözün inşa edicisine (mütekellime) tâbi hâle gelmiş olmaz mı? Bu ve benzeri soruların sayısını artırmak mümkündür; ancak biz burada meselenin mahiyetini göstermek bakımından bu kadarıyla yetinmeyi uygun görüyoruz.

Anlamın teşekkülünde rol oynayan diğer karinelerin katkısı olmaksızın, tek başına i'rabın anlamı belirlemede yetersiz kalacağı ve anlam karışıklığını önleyemeyeceği açıktır. جِئتُ سَرِيعًا "Hızlı geldim." İfadesiyle جِئتُ مُهَرْوِلا "Koşarak geldim." ifadesi arasındaki fark, i'rab sayesinde değil, tahsîs karinesi aracılığıyla ortaya konmaktadır.[234]

Araplar için i'raba dikkat etmek güçleştiğinde, faili mef'ûlden ayırmak amacıyla harf ekleme yoluna gitmişlerdir.[235] ضَرَبَ أَخُوكَ لأَبُوك "Baban kardeşini dövdü." örneğinde olduğu gibi bu tür kullanımlar, i'rabın esasen dilbilgisel bir işlev taşıdığının bir başka göstergesidir. Bu gerçeğin farkında olan ez-Zemahşerî ve onun eserine şerh yazan İbn Ya'îş, i'rabın "anlamlar arasında fark oluşturmak üzere ortaya konulduğunu"[236] belirtmişlerdir. Onların bu tespiti, modern dilbilimin "ayrımsal değerler" olarak ifade ettiği biçimsel yapı ile anlamsal yapı arasındaki dengeye işaret etmektedir. Dolayısıyla, anlamı yalnızca i'raba indirgemek veya onu i'rabla sınırlı görmek yerine, dildeki bütün karineleri birlikte değerlendirdiğimizde gerçek anlam çözümlemesine ulaşabiliriz. Daha önce de ifade edildiği üzere, i'rab dilsel karinelerden

[234] Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye*, c. XI/ sy. I, s. 47.
[235] İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ*, III, s. 31.
[236] İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*, II, s. 123.

yalnızca biridir ve anlamın tespiti, bu karinelerin karşılıklı etkileşimi ve bütünlüğü içinde gerçekleşir.

2.2.2. Sıralama

Sıralama, dilin çizgiselliği ve ardıllığı ilkesinin doğal bir sonucudur. Düşüncelerin veya kelimelerin aynı anda cümleye dönüştürülmesi mümkün olmadığından, dilde her zaman belirli bir sıralamanın bulunması zorunludur. Dilde "sıralama"dan kastedilen, çok sayıda öğenin (örneğin cümle ya da söz dizilerinin) tek bir bütün içerisinde düzenlenmesi ve bu öğelerden bazılarının diğerlerinden önce veya sonra yer alması durumudur.[237] Bu bağlamda bizi ilgilendiren asıl mesele, dile aktarılan anlamların anlaşılmasında söz konusu sıralamanın oynadığı roldür. Zira bir kelimenin cümlede başta ya da sonda yer alması, kimi zaman anlamda değişikliğe yol açmakta, hatta bazı durumlarda anlamın belirlenmesinde nihai karine işlevi görmektedir.

Arapçada prensip olarak belli bir sıralama bulunmakta ancak bu sıralamaya bağlı kalmak her zaman zorunlu değildir. Sıralamadan kaynaklanan anlam karışıklığı veya iltibasın ortaya çıkması, prensipte kabul edilen sıralamaya—rütbeye—riayet etmeyi gerekli kılan durumlardandır. Bu durumda Arapçada iki tür sıralama ayırt edilir: değiştirilemez sıralama (الرُّتْبَة المحفوظة) ve değiştirilebilir sıralama (الرُّتْبَةُ غَيْرُ المحفوظَة). Sıralamanın değiştirilebilmesinin şartı, iltibasın söz konusu olmamasıdır.[238] Zira belirsizlik ve kapalılık, iletişim ve anlaşma sürecinde başlıca aksaklıkların kaynağıdır.[239]

Bunun yanında, ʿAbdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) tarafından zikredilen bir başka sıralama türü de vardır: niyette tehir ve hakikatte

---

[237] el-Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, s. 59.

[238] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 207.

[239] Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâiʿi'l-Ḳur'ân*, I, s. 107.

tehir. Niyette tehir, dilbilgisel açıdan hükmün değişmemesi kaydıyla cümlede öğelerin yer değiştirmesine denir. Buna karşılık hakiki tehir, hem cümle sıralamasında bir değişiklik olmasını hem de dilbilgisel hükmün değişmesini ifade eder.[240]

Örneğin مُحَمَّدٌ مُنْطَلِق "Muhammet gidiyor." ifadesinin مُنْطَلِقٌ مُحَمَّد "Gidiyor Muhammet." şeklinde söylenmesi niyette bir tehir örneğidir; çünkü مُنْطَلِق "gidiyor" her iki durumda da haber konumundadır. Ancak مُحَمَّد المُنْطَلِق "Muhammet gidiyor." ifadesi, مُحَمَّد المُنْطَلِق "Giden Muhammet'tir." şeklinde sunulduğunda, المُنْطَلِق ilk cümlede haber konumundayken, ikinci cümlede mübteda konumuna geçtiği için burada hakiki bir takdim ve tehir söz konusu olur.

Her iki sıralama türü (takdim ve tehir) dilde mümkündür. Bu değişimlere engel teşkil eden unsur ise takdim ve tehirin iltibasa yol açma olasılığıdır. Belirli durumlarda, diğer karineler anlamın tespitinde yeterli olamadığında, sıralama bir karine işlevi görerek anlam karışıklığının önüne geçilmesini sağlar.

2.2.1.1. Sıralamaya Bağlı Kalma

Arap dilinin kendine özgü bir sıralama düzeni bulunduğundan bahsetmiştik. Bu düzen, fiil cümlelerinde fiil + fail + mef'ûl; isim cümlelerinde ise mübteda + haber şeklindedir. Bu temel sıralama, iltibasın söz konusu olmadığı, anlamın açık olduğu ve anlamın anlaşılmasını sağlayacak karinelerin bulunduğu durumlarda terk

[240] ʿAbdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İʿcâz*, s. 148.

edilebilir.[241] Ancak karinelerin yetersiz kaldığı hallerde, iltibası önlemek için asli sıralamaya bağlı kalınır.[242]

Örneğin, ضَرَبَ عِيسَى مُوسَى "İsa Musa'yı dövdü." cümlesinde iki isim de maksûr olduğu için, "dövme" eylemini gerçekleştiren kişinin İsa olduğu kabul edilir;[243] zira hakikatte eylemi gerçekleştiren Musa olsa dahi, cümlede öznenin Musa olduğuna dair bir i'rab karinesi bulunmadığı gibi başka bir karine de mevcut değildir. Ancak bu tür durumlarda, ek bir manevi karine mevcutsa sıralama değiştirilebilir.[244] أَكَلَ كُمَّثْرَى عِيسَى "İsa armut yedi." cümlesinde olduğu gibi; mecazi bir kullanım dışında İsa'nın armut tarafından yenemeyeceği bilgisi manevi bir karine olarak işlev görmesi sebebiyle sıranın değiştirilmesi mümkündür.

Benzer şekilde, مُحَمَّدٌ أَخُوك "Muhammet kardeşindir." ifadesinde mübteda ile haberin ayırt edilmesini sağlayacak başka bir karine bulunmamaktadır. Her iki isim de marife olduğundan, hangisinin hangi öğeye isnad edildiği belli değildir. Hatta Sîbeveyh, bu durumda herhangi birinin mübteda, diğerinin ise haber olarak kabul edilebileceğini belirtir.[245] Bu tür durumlarda, mübteda-haber veya fail-mef'ûl ayrımını sağlamak için asli sıralamaya bağlı kalınır.[246]

Benzer bir durum صَارَ صَدِيقِي عَدُوِّي "Arkadaşım düşmanım oldu." cümlesinde de geçerlidir. Eğer sıralama dikkate alınmazsa anlam karışıklığı ortaya çıkar; zira صَارَ صَدِيقِي عَدُوِّي cümlesi ile, صَارَ عَدُوِّي صَدِيقِي

---

[241] el-Müberred, *el-Muḳteḍab,* III, s. 118; Ebu Muhammed ʿAbdullah b. Muhammed b. es-Sîd el-Batalyevsî, *el-Ḥulel fî Işlâḥi'l-Ḫalel min Kitâbi'l-Cümel,* thk. Saʿîd ʿAbdulkerîm Saʿûdî, Beyrut: Dâru't-Talîʿa, ts., s. 97; Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* ss. 236-237; Hüseyin Rıfat Hüseyin, *el-Mevḳiʿiyye fi'n-Naḥvi'l-ʿArabi, Dirâse Siyâḳiyye,* el-Kâhire: ʿAlemu'l-Kütub, 2005, s. 126.

[242] ʿAli b. Mü'min ibn ʿUsfûr, *el-Muḳarreb,* thk. Ahmed Abdussetâr el-Cevârî – ʿAbdullah el-Cebûrî, el-Bağdat: Riasetü Dîvâni'l-Evkâf, 1972, I, s. 53; el-Ezherî, *Şerḥu't-Taṣrîh,* I, s. 412.

[243] el-Müberred, *el-Muḳteḍab,* III, s. 118.

[244] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* I, s. 197.

[245] Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, ss. 49-50.

[246] İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl,* I, s. 284, II, s. 65.

"Düşmanım arkadaşım oldu." ifadeleri birbirinden tamamen farklı anlamlar taşımaktadır.

Bir fiilin birden fazla mef'ûl aldığı ve bu mef'ûller arasında bir ilişki kurulduğu durumlarda, bu ilişkinin yönü ve şekli belirsiz hâle gelebilir. Meselâ, أَعْطَيْتُ مُحَمَّدًا دِرْهَمًا "Muhammet'e bir dirhem verdim." ifadesinde Muhammet ve dirhem arasında alan-alınan ilişkisi net olarak kurulmuştur; Muhammet alandır, dirhem ise alınandır. Ancak أعطيتُ العَبْدَ الجَارِيَة "Köleye cariyeyi verdim." ifadesinde durum farklıdır. Eğer cariye erkek köleye verilmişse, sıralamaya bağlı kalınması kuralı yanlış anlamayı önleyecektir; aksi hâlde, yani sıralama değişirse, anlam karışıklığı ortaya çıkabilir. Bu tür durumlarda, anlamın doğru şekilde anlaşılması için sıralamaya uymak zorunludur.[247]

Yukarıda ifade edildiği gibi, bazı durumlarda i'rab alameti bulunmasa da manevi karineler, fail ile mef'ûlün ayırt edilmesini sağlayabilir. Örneğin, أَكَلَتْ الكُمَّثْرَى الحُبْلَى "Hamile armudu yedi." ifadesinde olduğu gibi. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, bu tür bir ifade hakiki anlamda kullanıldığında iltibasa yol açmaz. Eğer aynı ifade mecazî anlamda kullanılmışsa, yukarıda bahsedilen iltibas geçerli olur ve bu durumda yalnızca sıralamaya bağlı kalmak yeterli olmayabilir; ek bir karineye de ihtiyaç duyulabilir.

Örneğin, أَكَلَ الكُمَّثْرَى الحُبْلَى "Armut hamileyi yedi (mahvetti, hasta etti)." cümlesinin hakiki mi yoksa mecazî anlamda mı kullanıldığını belirleyecek olan öncelikle bağlam ve duruma ilişkin karinedir. Eğer bağlamsal bir karine yoksa ancak metinde mecaz anlaşılmasına işaret edebilecek bir ipucu varsa, ifadenin anlamı tamamen okuyucunun yorumuna bırakılır. Bu durumda cümle sıralamaya uygun olarak yazılmış olsa bile, okuyucu yazarın hakiki anlamı kastettiğini varsayarak "Hamile armudu yedi." şeklinde de anlayabilir.

[247] İbn Hâcib, *el-Îżâh fî Şerḥi'l-Mufaṣṣal*, II, s. 60.

Haberin başında fâ (ف) harfinin bulunması durumunda, haberin öne alınması gerekir. Bunun yanı sıra, lafzen veya manen haberin başında illâ (إلا) edatının yer alması, mübtedânın başında ibtidâ lâm'ının bulunması, mübtedânın "şan zamiri" olması ve mübtedâ ile haberin belirli bir dizim düzenine göre sıralanması gereken durumlar da bu kapsamdadır.[248] Bu kurallar, Arapça cümle yapısında anlamın doğru bir şekilde aktarılması açısından önem taşır.

Nitekim وَمَا مُحَمَّدٌ إِلا رَسُولٌ [249] "*Muhammed ancak elçidir."* ifadesinde, "resûllük" (elçilik) Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ayırt edici niteliği olarak vurgulanmaktadır. Buna karşılık, ifadenin وَمَا رَسُولٌ إِلا مُحَمَّدٌ şeklinde değiştirilmesi hâlinde, anlam farklılaşacak; bu durumda Hz. Muhammed (s.a.s.) dışındaki tüm peygamberler nefyedilmiş, sadece onun peygamberliği ispatlanmış olacaktır.[250] Bu anlam ise söz konusu ifadenin asıl maksadını yansıtmamaktadır.

Arap dilinde takdim ve tehir uygulaması, kimi zaman üslup gereği tercih edilir. Ancak, anlamda karışıklığa (iltibasa) yol açacak bir durum söz konusu olduğunda takdim ve tehir yapılması uygun değildir.[251] Bu doğrultuda, iltibasın bulunmadığı durumlarda cümle unsurlarının sıralanışında belirli bir serbestlik söz konusudur. Buna karşılık, sıralamanın zorunlu olduğu hallerde anlamın doğru şekilde ayırt edilmesi açısından asli dizilişe bağlı kalmak gerekmektedir.

Sıralamaya riayet etmek yalnızca iltibastan kaçınma amacıyla sınırlı değildir; bu kuralın başka dilbilgisel ve üslup temelli gerekçeleri de bulunmaktadır.[252] Ancak bu gerekçeler, mevcut çalışmanın kapsamı dışında kaldığından burada ayrıntılı olarak ele alınmamıştır. Bununla birlikte, dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, bahsedilen iltibasın

---

[248] İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl,* I, ss. 285-286.
[249] Ali İmran 3/144.
[250] es-Sabbân, *Ḥâşiyetü's-Ṣabbân,* I, s. 334.
[251] Temmâm Hassân, *el-Ḫulâṣatü'n-Naḥviyye,* el-Kâhire: ʿAlemu'l-Kütub, 2000, s. 83.
[252] Rıfat Hüseyin, *el-Mevḳiʿiyye fi'n-Naḥvi'l-ʿArabi,* s. 142.

terkip düzeyinde meydana geldiği ve asli sıralamaya bağlı kalmanın, anlam karışıklığını önlemede son çare niteliği taşıdığıdır.[253]

Arapçada dilbilgisel konulardan biri olan "hâl", cümledeki unsurların sıralanışının dikkatle gözetilmesini gerektiren bir unsurdur. Bunun nedeni, hâlin hem fail hem de mefûle ait olabilmesidir. Hâlin bu yapısal esnekliği, kimi zaman sahibü'l-hâlin (hâlin ait olduğu unsurun) karışmasına ve dolayısıyla anlamda belirsizlik (iltibas) meydana gelmesine yol açabilir.[254] Bu sebeple hâl, sahibü'l-hâlden ayrılmamalıdır; zira böyle bir ayrılık durumunda iltibas kaçınılmaz hâle gelir.[255]

Nitekim كَلَّمْتُ مُحَمَّدًا قَائِمًا "Muhammed ayaktayken onunla konuştum." cümlesinde, eğer hâlin sahibi Muhammed ise cümlenin bu şekilde gelmesi gerekir. Ancak hâlin sahibi fiili gerçekleştiren kişi, yani "tâ" zamiri ise bu durumda cümle "كَلَّمْتُ قَائِمًا مُحَمَّدًا" şeklinde düzenlenmelidir. Bu ikinci durumda anlam "Ayakta durarak Muhammed ile konuştum." şeklinde olur. Dolayısıyla hâl ve sahibü'l-hâlin doğru sıralanması, cümlenin anlamını belirleyen temel unsurlardan biridir.

Bunların dışında, failin mübtedâ ile karışması gibi anlamı doğrudan ve belirgin biçimde etkilemeyen bazı durumlar da bulunmaktadır. Bu tür örnekler, dilciler arasında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ancak bu çalışmada söz konusu durumlara yer verilmemiştir. Bunun nedeni, bu tür kullanımların oldukça nadir görülmesinin yanı sıra, bu konuda yapılan dilbilgisel tartışmaların doğrudan anlamla ilişkili olmaması ve kendi içinde çelişkili değerlendirmeler içermesidir.[256]

---

253 el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 82.
254 İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl,* II, s. 265.
255 İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* II, s. 5.
256 Ayrıntılar için bkz. el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 77.

2.2.1.2. Sıralamayı Bozma

İltibastan kaçınmak ve anlamı açık bir biçimde ifade etmek, dilin temel amaçlarındandır. Bu nedenle, belirsizliği önlemek amacıyla öngörülen dilbilgisel sıralamaya riayet edilmesi esastır. Ancak bazı durumlarda, söz konusu sıralamanın değiştirilmesi anlam karışıklığını (iltibası) ortadan kaldırıyorsa, bu durumda dizilişin bozulması da dilsel bakımdan uygun kabul edilebilir.

Haberin sıfatla karışma ihtimalinin bulunduğu durumlarda, Arapçadaki asli sıralama olan "mübtedâ + haber" düzeni tersine çevrilebilir.[257] Örneğin رَجُلٌ فِي الدَّارِ "Evdeki adam" ifadesinde, فِي الدَّارِ kısmı haber olarak anlaşılabilir ve bu durumda cümlenin anlamı "Evde bir adam var." şeklinde yorumlanabilir. Ancak burada فِي الدَّارِ sıfat konumunda olmadığı için, Arapçanın asli sıralaması bozulur ve doğru anlamın elde edilmesi amacıyla cümle فِي الدَّارِ رَجُلٌ biçiminde düzenlenir. Bu kullanımda anlam "Evde bir adam var." şeklinde olur.

Benzer şekilde, عِنْدِي قَلَمٌ "Bir kalemim var." cümlesinde de aynı ilke geçerlidir. Eğer cümle قَلَمٌ عِنْدِي biçiminde kurulmuş olsaydı, عِنْدِي kelimesi sıfat olarak algılanabilir ve ifade "Yanımdaki kalem…" anlamına gelebilirdi. Bu nedenle, anlam karışıklığını önlemek amacıyla haber mübtedânın önüne alınmıştır.

Haberin, أنَّ ve onun sılasına isnat edilmiş olması da Arapçada sıralamanın değiştirilmesini gerektiren durumlardan biridir.[258] Örneğin مَعْلُومٌ أَنَّكَ فَاضِلٌ "Senin erdemli olduğun bilinmektedir." ifadesinde مَعْلُوم kelimesi haberdir. Bu tür yapılarda, إنَّ ile أنَّ, mastar yapmada kullanılan أنْ ve لَعَلَّ anlamındaki أن edatlarının karışma ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla haberin mübtedânın önüne

[257] İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, I, s. 282; Esiruddîn Muhammed b. Yûsuf Ebu Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'ḍ-Ḍarab min Lisâni'l-ʿArab,* thk. Recep Osman Muhammed, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998, III, s. 1102.

[258] İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, I, s. 288.

alınması tercih edilir. Ayrıca, إنَّ edatının doğrudan أنّ'nin başına gelmesinin ifade açısından külfetli veya ağır bir yapı oluşturabileceği durumlarda da aynı yöntem uygulanır.[259]

Bu duruma Kur'an-ı Kerim'deki "وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ" [260] *"Onların soylarını taşımamız da onlar için bir ayettir."* ayeti örnek olarak gösterilebilir. Burada da آيَةٌ haberdir ve yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı cümlenin dizilişinde haberin öne alınması tercih edilmiştir.

Haberin takdim edilmesini gerektiren bir diğer durum, haberin taaccüb (hayret) ifadesinden ayırt edilmesi gereken hâllerdir. Örneğin لِلَّهِ دَرُّهُ "Allah hayrını versin!" ifadesinde, taaccüb anlamının ortaya çıkabilmesi için haberin لِلَّهِ cümle başına alınması gerekir.[261] Eğer cümle دَرُّهُ لِلَّهِ şeklinde kurulmuş olsaydı, bu ifade taaccüb anlamı taşımayan, yalnızca müsned (yüklem) ve müsned ileyhten (özne) oluşan bir haber cümlesi olarak anlaşılır ve "Onun hayrı Allah'tandır." anlamını verirdi. Bu ise bağlamın gerektirdiği duygusal ve üslup yönlü anlamı yansıtmazdı. Dolayısıyla, anlam karışıklığını önlemek ve taaccübü vurgulamak amacıyla bu tür yapılarda asli sıralama değiştirilir ve haber başa getirilir.

2.2.3. Vezin

Vezin, kelimelerin çekimlenmesinde ölçü esasına dayanan bir kalıptır.[262] Arapçada, sözcüklerin şekil benzerliği üzerine inşa edilen "vezin" anlayışı oldukça yaygındır. Arap dilinde kelimenin biçimini ifade eden vezinlerle ve onlara harf ekleme veya azaltma suretiyle pek çok anlam birbirinden ayrıştırılmıştır. Bu ekleme veya azaltma

[259] İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, I, s. 288.
[260] Yâsîn 36/41.
[261] İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, I, s. 288.
[262] Fadl Mustafa es-Sâkî, *Aksâmu'l-Kelâm el-'Arabî min Ḥaysu eş-Şekl ve'l-Vaẓîfe*, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1977, s. 189.

işlemleri, vezinlerin farklılaşmasını sağlayarak iltibasa yol açabilecek benzerlikleri ortadan kaldırma işlevi görür.

Anlamlar sözcüklerle temsil edilir ve sözcükler arasındaki ayrımsal değerler, anlamların birbirinden ayrılmasına imkân tanır. Her veznin sahip olduğu biçim, aldığı ek veya ekler aracılığıyla sarfî ya da nahvî işlevler üstlenir. Böylelikle vezinler, bir kelimenin isim, fiil veya harf olmasının ötesinde, nahiv açısından da belirli fonksiyonları işaret eder.[263] Nitekim هُو zamiri yalnızca "O" anlamını taşımakla kalmaz; aynı zamanda, bir zamir olduğunu ve cümle içerisinde belirli bir i'rab işlevine sahip bulunduğunu da dolaylı biçimde gösterir.

Harekesiz bir metinde فاعل kelimesini فَعِل şeklindeki bir morfolojik ögeden ayıran unsur, yazıda elif (ا) harfinin bulunması iken; ses düzleminde bu fark, sesin uzaması şeklinde ortaya çıkar. Bu sayede فَعِل ile فَاعِل birbirinden ayırt edilebilir. Arapçada bu tür biçimsel ve fonetik ayrımların örneklikleri oldukça fazladır. Nitekim Arapça öğretiminde karşılaşılan en temel zorluklardan biri, kelimenin (veznin ya da biçimin) ayrımsal değer taşımaksızın farklı anlam ihtimallerine açık bir şekilde okuyucunun karşısına çıkmasıdır. Bu durumda, mevcut anlam ihtimallerini eleyip kastedileni belirleyebilmek için sarf ve nahiv kurallarının göz önünde bulundurulması gerekir.

Örneğin, اشتريت عقارًا cümlesiyle karşılaşan bir kimsenin, bu cümledeki عقار kelimesinin neyi ifade ettiğini bağlamdan bağımsız biçimde anlaması mümkün değildir. Aynı şekilde, اشتريت fiili hem "ben satın aldım" hem de "sen satın aldın" anlamlarına gelebilmektedir. Dolayısıyla bu iki ihtimalden hangisinin kastedildiğini belirlemek bağam dışında mümkün değildir. Zira anlamlar farklı olmakla birlikte kelimenin (veznin ya da biçimin) kendisi aynıdır. Bu durumda, doğru anlamı tespit etmek için harici bir karineye ihtiyaç duyulur. Aksi halde

[263] Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 76.

zihin, bu cümlede –üçüncü şahıs muhatabın müennes olması durumu hariç tutulursa– altı farklı anlam arasında gidip gelmek zorunda kalır.[264] Bu da anlam karışıklığını kaçınılmaz hâle getirir. Bu altı anlam şu şekilde sıralanabilir:

Gayrimenkul satın aldım. اشْتَرَيْتُ عَقَارًا

Gayrimenkul satın aldın. اشْتَرَيْتَ عَقَارًا

İlaç satın aldım. اشْتَرَيْتُ عَقَّارًا

İlaç satın aldın. اشْتَرَيْتَ عَقَّارًا

Şarap satın aldım. اشْتَرَيْتُ عِقَارًا

Şarap satın aldın. اشْتَرَيْتَ عِقَارًا

Veznin farklı dilbilgisel durumlarda i'rab alameti alması, gayr-i munsarif veya mebnî olma özelliği göstermesi hem üstlendiği işlevle hem de türediği kökle yakından ilişkilidir. Örneğin يَلْعَبُ fiil anlamında kullanıldığında fail veya mübteda olamaz. Ancak aynı biçim, "يَلْعَب" şeklinde bir nesneye özel isim olarak kullanıldığında, fail veya mübteda konumunda yer alabilir. Buna göre, يَلْعَبُ عَادَ منْ رِحلَتِه "Yelabu (özel isim), seyahatinden döndü." cümlesi, dilbilgisel açıdan doğru bir yapıya sahiptir.

Kelimenin içinde bulunduğu veznin ima ettiği sarfî anlamlar, nahiv açısından da belirleyici bir etkiye sahiptir. Fiilin فَعُل kalıbında gelmesi, onun geçişsiz bir fiil olduğuna ve ardından mefûlün gelmeyeceğine işaret eder. Bu kalıptan (biçim kökünden) türetilmiş bir fiilden sonra gelen mansûb ismin temyiz görevi üstlenebileceğini düşünürüz; bu yönlendirmeyi sağlayan unsur ise fiilin içinde bulunduğu vezin karinesidir. Örneğin حَسُنَ حَسُن حَسَنٌ مظْهَرًا "Hasan'ın görünüşü güzeldir." Cümlesinde مَظْهَرًا kelimesini mefûl olarak değerlendirmeyiz, çünkü

[264] Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafziyye*, c. XI/ sy. I, s. 37.

fiilin kalıbı bu tür bir anlam ilişkisine elverişli değildir.[265] Burada belirleyici olan unsur yalnızca vezin karinesi değildir; vezin karinesi, diğer karinelerle birlikte anlamın doğru tespit edilmesinde etkili bir rol oynar.

Üç harfli (sülâsî) fiillerin babı, yani mazisinin orta harfinin damme, fetha veya kesre; buna bağlı olarak muzari kipinin de damme, fetha veya kesre olması, anlam farklılaşmasında belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bu durum, aynı kökten gelen ancak farklı bablarda kullanıldıklarında anlam bakımından değişiklik gösteren fiillerde açıkça görülür. Örneğin, عَرُف, عَرَفَ ve عَرِف fiilleri, mensup oldukları bablara göre sırasıyla şu anlamları ifade eder: عَرَفَ, "bildi";[266] عَرُفَ, "çokça güzel koku sürdü"; عَرِفَ ise "güzel koku sürmeyi terk etti" anlamına gelir.[267]

Hareke olmaksızın, bir sözcüğün yalnızca vezni (biçimi) kelimenin sözlük anlamını belirlemede yeterli olmayacaktır. Örneğin بَرّ "yeryüzü", بِرّ "iyilik" ve بُرّ "buğday" kelimeleri harekesiz yazıldıklarında aynı vezne sahip görünürler; ancak farklı anlamlar ifade ederler. Bu anlam farklılıklarını belirleyen biçimsel ya da sesbirimsel ayrım unsuru, kelimelerin ilk harflerindeki harekelerdir.

Bunların yanı sıra vezinler; faili, mefûlü, sıfatı müşebbeheyi, sıfatı ve fiilin mâzî, muzâri, mâlum veya meçhul oluşunu birbirinden ayırt ederek farklı anlamların göstergesi olurlar. Arap dilinde büyük ölçüce sesli harflerin harekelerle belirtilmesinin neticesinde ortaya çıkan vezin anlayışı, dilde birtakım özgünlükler katmanın yanı sıra anlam belirsizliğini ortadan kaldırmada da bu veçhesiyle işlev görür.

Dolaylı da olsa vezinle ilişkili bir başka hususa değinmek gerekir. İltibas, dilde asıl kabul edilen kaidelerin terk edilmesine yol açan

---

[265] Ahmed Muhammed Kaddûr, *Mebâdiu'l-Lisâniyyât,* Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2008, s. 289.

[266] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* عرف mad., IX, s. 236.

[267] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* عرف mad., IX, s. 240.

sebeplerden biridir.[268] Fetha, nahiv âlimleri tarafından hafif görüldüğü için kelimelerin başına gelen harflerin harekesinin aslı fetha kabul edilmiştir.[269] Ancak fetha, bazı durumlarda iltibas endişesiyle kesreye dönüştürülür.[270] Cer harfi olan lâm (لـ) fethalı olduğunda, başlangıç (ibtidâ) veya pekiştirme (tekîd) lâmıyla karışma ihtimali doğar. Örneğin, لَعَبْدُ الله وَلَدٌ جَمِيلٌ cümlesi "Abdullah çok güzel bir çocuktur." anlamı ile "Abdullah'ın güzel bir çocuğu var." anlamı arasında tereddüt oluşturur. Bu iltibası ortadan kaldıran ayrımsal unsur, lâm harfinin harekesidir. Lâm harfini kesre yaptığımızda, لِعَبْدِ الله وَلَدٌ جَمِيلٌ ifadesi "Abdullah'ın güzel bir çocuğu var." anlamını açık ve kesin biçimde ifade eder.

Aynı durum işaret ismi ذٰلِكَ'de de görülmektedir. Zira asıl işaret ismi olan ذ harfinden sonra gelen lâm, aslı kabul edildiği üzere fethalı olsaydı, ذلَك ifadesi "Bu senindir." anlamını ifade edebilirdi. Bu durumda ise işaret ismiyle bu ifade arasında bir karışıklık meydana gelirdi.[271]

Vezin, kendi başına bir karine olmasının yanı sıra, şartlara bağlı olarak üzerinde bazı değişikliklere de uğrayabilir. Bu değişiklikler temel olarak iki sebebe dayanır: biri anlam, diğeri ise telaffuz kolaylığıdır. Biz burada bu değişikliklerin bazılarını inceleyeceğiz.

2.2.3.1. Tashîh

Arap dili alimlerinin uzlaştığı konulardan biri de i'lâldir. İ'lâl, dilde külfet sebebi olan illet harflerinin ortadan kaldırılması (hazif), başka harfe çevrilmesi (kalb), sakin kılınması (teskîn) vb. işlemlerle bir

---

[268] ez-Zeccâcî, *'İleli'n-Naḥv,* s. 129.

[269] Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, ss. 376-377; İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl,* II, s. 124.

[270] Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, s. 376; ʿAbdulkahir el-Cürcânî, *el-Mukteṣid fî Şerḥi'l-Îżâh,* thk. Kâzım Bahr el-Mercân, el-Irak: Dâru'r-Reşîd, 1982, I, s. 143; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, s. 14; Şihâbuddin, *Ḥâşiyetü'ş-Şihâb,* I, s. 42.

[271] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* II, s. 365.

dönüşüm gerçekleştirilerek telaffuz kolaylaştırılır.[272] Ancak bu kural iltibasın gerçekleşeceği yerde terk edilir.[273] Bu işlemleri uygulamayı terk etmeye, yani illet harfinin değişmesini gerektiren bir durum olmakla birlikte kelimeyi olduğu gibi bırakmaya tashîh denir.[274] Buna göre رَمَيَا veya غَزَوَا diyecek yerde vâv ve yâ'nın harekeleri fetha, kendilerinden önceki harf de fethalı olduğundan vâv ve yâ elife çevrilir ve رَماا ve غزاا şeklini alır. Ancak bu iki harf elife çevrildikten sonra iki sakin harf (iki elif) yan yana geldiğinden – iltikâ-i sâkineyn sebebiyle – iki harften biri hazfedilir. Böylelikle bu iki fiil رما ve غزا şeklini alır, fakat bu durumda tesniye – gaib müzekker – ile müfred – gâib müzekker – karışmış olur. Bunun önüne geçmek için asli hallerinde bırakılırlar. Çünkü, İbn Yaʿîş'in de dediği gibi, bu duruma katlanmak iltibasa katlanmaktan daha kolaydır.[275]

Buna benzer bir durum ح-و-ل harflerinden oluşan حَال fiiliyle حَوِل fiillerinde görülür. Birincisi "değişmek, üzerinden yıl geçmek" anlamlarına gelirken;[276] حَوِل "şaşı oldu" anlamına gelmektedir.[277] Aslında حَوِل kelimesinde i'lâl kaidelerini uygulamak gerekirken, iki fiilin farklı olması için bir tanesinde i'lâl kuralları işletilmemektedir. Aynı durumu قِيَام ve قِوَام kelimelerinde görürüz. Birincisi قام sülasi fiilin mastarı, ikincisi ise قَاوَم fiilinin mastarıdır. İkinci kelimede (قِوَام) i'lâl kaidelerini uygulama durumunda قام sülâsi fiilinin mastarıyla aynı olacağı ve anlam karışmasına (iltibasa) sebep olacağından i'lâl kaideleri terk edilmiştir.

---

[272] Râcî Esmer, *el-Muʿcemu'l-Mufaṣṣal fi ʾİlmi'ṣ-Ṣarf,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2009, s. 144.

[273] Sîbeveyh, *el-Kitâb,* IV, s. 156; el-Müberred, *el-Muḳteḍab,* I, s. 247; İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* IV, s. 289.

[274] Râcî Esmer, *el-Muʿcemu'l-Mufaṣṣal fi ʾİlmi'ṣ-Ṣarf,* s. 174.

[275] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* IV, s. 289.

[276] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* حذف mad., XI, s. 184.

[277] Ahmed Muhtar ʿÖmer, *Muʿcemu'l-Lüġati'l-ʿArabiyye el-Muʿaṣıra,* el-Kâhire: ʿAlemu'l-Kütub, 2008, I, s. 585.

2.2.3.2. İbdâli Terk Etmek

رُبَّتْ, لَعَلَّتْ, ثَمَّتَ harflerinde ve fiillerde tenis tâ'sı, duruş halinde iltibasa sebebiyet vermemesi için hâ'ya – tâ'ya – çevrilmez.[278] قامتْ fiilini telaffuz eden bir kişi kelimenin sonunda yuvarlak tâ'da durduğu gibi durursa قامه olur. Fakat bu durumda fiil isimle karışır. Bu karışmanın ve dolaylı olarak da iltibasın önüne geçmek için ibdâl kaideleri bu durumlarda da terk edilir.[279]

2.2.3.3. İdğâmı Terk Etmek

İdğâm, i'lâl ve ibdâl gibi telaffuzla veya anlamla ilgili sebeplerden dolayı gerçekleşir ve sözü oluşturan, çıkış yerleri aynı veya yakın harflerin peş peşe gelmesi durumunda birbirine katılması işlemidir.[280] Çünkü aynı harflerin peş peşe gelmesi farklı harflerin gelmesinden daha ağır ve telaffuzu külfetlidir ve Araplar aynı harfler peş peşe geldiğinden onları bir defada söyleyebilmek için onları bir birine katmıştır.[281] Aslı مُسْتَعِدٌّ, مُمَدٌّ, مُسْتَرِدٌّ olan kelimelerin مُسْتَعِدْدٌ, مُمَدْدٌ, مُسْتَرِدْد şeklinde birleştirilerek okunması idğâmdır. Arap dili âlimleri bu işlemin kurallarını tespit etmiş, Arapların hangi harfleri hangi durumlarda birbirine kattığını (idğâm ettiğini), hangi durumlarda da ayırdığını (fekk ettiğini) izah etmişlerdir.

Dilciler, hangi harflerin idğâm edilemeyeceğine dair bilgiler verirken bazı sebepler tespit etmişlerdir. Bu sebeplerden bazıları şunlardır; iki şeyi ayırt etmek,[282] iltibas sebebi olmamak,[283] lafzın

---

[278] el-Ezherî, *Şerḥu't-Taṣrîh*, II, s. 629.

[279] el-Ezherî, *Şerḥu't-Taṣrîh*, II, s. 629.

[280] İmîl Bediʿ Yaʿkûb, *el-Muʿcemu'l-Mufaṣṣal fi ʿİlmiş-Şarf*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2009, s. 49.

[281] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, s. 417.

[282] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, s. 421.

[283] İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl*, III, s. 355; İbn Cinnî, *el-Munṣif li Kitâbi't-Taṣrîf*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 1999, s. 247; İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*, V, ss. 515, 552.

kaybolmasına ve bozulmasına yol açmamak.[284] Bunların yanında başka sebepler de sunmuşlardır, ancak diğer sebepler dilin bir iletişim aracı olmasındaki fonksiyonunu etkileyecek bir mahiyette olmadığı için onlara burada yer vermiyoruz. Konumuz açısından bizi ilgilendiren anlam ihtimallerine sebebiyet veren idğâma bir örnek verelim.

Meselâ, سُرُرٌ, طَلَلٌ, جُدُد isimlerinde kurallar gereği idğâm yapılması gerekirken, başka kelimelerle aynı biçime (vezne) bürünecekleri ve dolayısıyla iltibasa sebebiyet verecekleri için bunların idğâmına müsaade edilmemiştir.[285]

2.2.3.4. Hazif

Hazfin yaygın olarak bilinen sözlük anlamı atmak, ortadan kaldırmak olup,[286] bu işlem, bir öğenin kaldırılmadan önce varlığını öngörür ve onun varlık durumu asıl kabul edilir. Buna göre bir şeyin varlığını takdir etmeksizin hazfi zaten söz konusu olamaz, bu öğenin varlığı da temelde bir ilkeye göre kabul edilir. Meselâ isim cümlesi mübteda ve haberden oluşur ve bu aslı dikkate alarak mübteda veya haberi olmayan bir cümlede haziften bahsedebiliriz.

Üsluba bağlı olarak bir şeyi hazfetmek zikretmekten daha fasih, susan konuşandan daha etkili, ifade etmeyen beyan edenden daha açık olabilir.[287] Hazif de bunun bir parçasıdır ve bundan dolayı hazif de ifade etmede işlevsel bir işlem olarak kullanılabilmektedir. Hazfedilen öge bazen mübteda, bazen muzaf, bazen muzaf ileyh, bazen mevsuf… vb olur.[288] Ancak sözden hazfedilen unsurun anlamına işaret eden bir

[284] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* V, ss. 514, 558.
[285] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* V, s. 515.
[286] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* حذف mad., IX, s. 40.
[287] ʿAbdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İʿcâz*, s. 177.
[288] İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ,* II, s. 359.

karine varsa hazfedilen telaffuz edilmiş gibidir[289] kuralıyla dilin ifade işlevini ayakta tutan ilke ve kurallar ayrıntılı bir şekilde irdelenmiştir.

Sözü irad edenin kastettiği anlam, ancak kastına işaret eden sözlü veya sözsüz bir karine mevcutsa muhatap tarafından anlaşılabilir. Kastedilene dair bir karine ikame edilmediği sürece, söylenen söz hezeyan veya herze niteliği taşır; çünkü sözün temel amacı anlamlı olmak ve anlatmaktır.[290] Bu ilke gereği sözden bazı hususları gizlemenin belirli şartları vardır.[291] Bu şartlar, estetik ve zarafet gibi edebî gayelerin yanı sıra iletişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini de hedefleyebilir.

Hazfedilmesi iltibasa sebebiyet veren şey hazfedilemez.[292] Meselâ Arapça dilbilgisine göre muzaf bazen hazfedilebilir. Ayette geçen وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ[293] *"Köye sor!"* kullanımı وَاسْأَلْ أَهْلَ الْقَرْيَةِ "Köy halkına sor!" şeklinde takdir edilir. Zira şehre sormak demek şehrin halkına sormak şeklinde anlaşılır ve bundan dolayı ayette hazfin iltibasa sebebiyet vermediği açıktır. Ancak رَأَيْتُ عَلِيًّا "Ali'yi gördüm." diyerek, رَأَيْتُ ابْنَ عَلِيٍّ "Ali'nin oğlunu gördüm." anlamını kastetmek iltibasa sebebiyet vereceğinden Arap dili âlimleri böyle bir kullanımı doğru görmemişlerdir.[294]

Arapçada iltibasın kaynağı olabilen bir başka hazif türü terhîmdir. Çünkü مُسْلِمَة ismini مُسْلِم şeklinde kısalttığımızda hitabın erkeğe mi dişiye mi olduğu belirsiz hale gelmektedir.[295] Müzekker ve müenneslerde ortak sıfat vezinlerinde anlam belirsizliği oluşacağı

---

289 İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ,* II, s. 359.

290 ʿAbdulazîz b. ʿAbdüsselâm es-Sülemî, *el-İşâre ile'l-Îcâz fi Baʿzı Envâʿi'l-Mecâz,* İstanbul: el-Matbaatu'l-ʿAmire, 1895, s. 2.

291 İbn Ebi Rebîʿ ʿUbeydullah b. Ahmed b. ʿUbeydullah, *el-Basîṭ fi Şerḥi Cümeli'z-Zecâcî,* thk. ʿAyyâd b. ʿÎd es-Sebîtî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1986, II, s. 617.

292 el-Hasan b. Kâsım b. ʿAbdullah İbn Ummi Kâsım el-Murâdî, *Tavżîḥu'l-Meḳâṣîd ve'l-Mesâlik bi Şerḥi Elfiyeti İbn Mâlik,* thk. ʿAbdurrahmân ʿAli Süleymân, el-Kâhire: Dâru'l-Fikr el-ʿArabî, 2001, I, s. 459.

293 Yûsuf 12/82.

294 İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* II, s. 190.

295 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, s. 251.

zaman müennes sıfatlara müenneslik tâ'sı eklenmesi[296] benzer bir kaygının sonucu kabul edilebilir. Örneğin, حَامِل "hamile", bir müennes sıfat olmakla birlikte sonuna tâ eklenme ihtiyacı görülmemiştir, çünkü erkekler hamile olmadıklarından حامل sıfatı erkekler için kullanılmayacak ve bir karışma söz konusu olmayacaktır. Fakat erkek ve kadınlarda ortak olan ضَاحِك, كَاتِب gibi sıfatlarda dişileri erkeklerden ayırmak için sonlarına tâ eklenmesi zorunludur.

Hazif, dilde gereksiz olduğu düşünülen ögelerin eksiltilmesi şeklinde anlaşıldığından bahsetmiştik. Fakat bu durum iltibasa sebep olacaksa buna müsaade edilmez.[297] Bunların yanında bazen iltibasın önlenmesi için hazfin zorunlu olduğu yerler de vardır. Tekid edilenle tekîd eden aynı olduğu zaman bunların ayrı şey oldukları anlaşılma durumu varsa atıf harfiyle bağlanmazlar.[298] Meselâ, وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ[299] *"Hesap ve ceza gününün ne olduğunu sen ne bileceksin?"* ayetinde atıf harfi ثُمَّ'den sonra gelen bir öncekini tekîd etmektedir. Ancak bu tekîd öncekiyle ikincisinin ayrı şeyler olduğu anlamını belirtmiyor. Eğer öyle bir anlam verseydi ثم'nin hazfi gerekirdi. كَلا سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلاَّ سَيَعْلَمُون[300] *"Hayır, ileride bilecekler. Yine hayır; ileride bilecekler."* ayetlerinde de aynı durum mevcuttur. Birincisi ikincisinden farklı bir inşa değil, sadece ikincisi birincisini pekiştirmektedir. Oysa ضَرَبْتُ أَحْمَدَ ثُمَّ ضَرَبْتُ أَحْمَد "Ahmet'i bir dövdüm sonra bir daha dövdüm." Gibi bir cümlede Ahmet'in iki kez dövüldüğü anlaşılırsa ثم hazfedilir.

---

296 es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, III, s. 291.

297 Ahmed ʿAfîfî, *Ẓâhiretü't-Taḫfîf fi'n-Naḥvi'l-ʿArabî*, el-Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1996, ss. 92-98.

298 İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, III, ss. 166-167.

299 el-İnfitâr 82/17.

300 en-Nebe 78/4-5.

2.2.3.5. Ziyâde

Hazfin, asıl kabul edilen öğelerden yapılan bir eksiltme olduğunu belirtmiştik. Ziyâde ise bu asıllar üzerine yapılan eklemelerdir.[301] Eklemelerle bazen anlamda değişiklik,[302] bazen anlamı pekiştirme[303] bazen de iltibası giderme[304] hedeflerine matuftur.

Pekiştirme edâtı olan إنّ'nin hafifletilmişi olan إنْ ile olumsuzluk edâtı إنْ'in ayırt edilmesi, dolayısıyla bunun doğuracağı yanlış anlamanın önüne geçilmesi için إنّ'den hafifletilmiş olan إنْ'in haberinin başına lâm (ل) getirilir.[305] إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظ [306] *"Hiçbir kimse yoktur ki, üzerinde koruyucu bulunmasın."* ayetinde لما'nın başındaki lâm (ل) cümle başındaki إنْ'in, إنَّ'nin hafifletilmişi olduğuna ve olumsuzluk anlamı veren إنْ olmadığına işaret eder.[307]

Benzer şekilde, mübteda ve haber belirli (marife) olduğu zaman haberin sıfattan, bedelden veya haberin yerini tutabilecek diğer öğelerden ayırt edilmesini sağlamak için fasıl zamirinin getirilmesi de aynı hedefe matuftur.[308]

مُحَمَّدٌ هُوَ الذَّاهِب "Giden Muhammet'tir." örneğinde ise fasıl zamiri هُوَ olmasaydı, özellikle bağlamın belirli olmadığı durumlarda, الذَّاهِب kelimesinin haber mi yoksa sıfat mı olduğu belli olmayacak, bunun neticesinde anlamda belirsizlik ortaya çıkacaktı. Çünkü مُحَمَّدٌ الذَّاهِب ifadesinin "Giden Muhammed…" şeklinde anlaşılmasına hiçbir mâni yoktur. Kur'ân'da fasıl zamiriyle iltibasın giderildiği örnekler çoktur.

---

301 Yaʿkûb, *el-Muʿcemu'l-Mufaṣṣal fî ʿİlmiṣ-Ṣarf*, s. 275.

302 el-Esterâbâdî, *Şerḥu'r-Raḍî*, I, s. 179; İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ*, III, ss. 259-261.

303 Muhammed Hüseyin Ebu'l-Fütûh, *Üslûbu't-Tevkîd fi'l-Ḳur'ân*, Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1995, s. 195.

304 el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî*, s. 61.

305 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, s. 39; İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, I, s. 415.

306 et-Târık 86/4.

307 İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, I, s. 415.

308 İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl*, II, s. 125; el-ʿUkberî, *el-Lübâb*, I, s. 496.

Bir örnek verecek olursak: وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون[309] *"Kurtuluşa erenler de işte onlardır."* Ayette geçen, هم fasıl zamiridir.[310]

İltibası önlemek için ziyâde edilen harflerden bir diğeri de olumsuzluk (nefy) lâmıdır. Olumsuzluk lâmı, tek bir öğeyi olumsuzladığı gibi daha önce belirtilmiş bir olumsuzluğu da pekiştirebilir. Bu işleviyle atıf harfinden sonraki ifadenin olumsuzluk hükmü bakımından öncekine tabi olmayacağı vehmini ortadan kaldırır. Çünkü ifadedeki atıf harfi vav (و)'ın maiyyet vavı olma ihtimali de vardır.[311] Örneğin, مَا جَاءَ مُحَمَّدٌ وَعَلِي "Muhammet ve Ali gelmedi." ifadesinde Ali'nin de "gelmeme" eyleminde Ali'yle birlikte olup olmadığı şüphesini gidermek için مَا جَاءَ مُحَمَّدٌ وَلاَ عَلِي "Ne Muhammet ne de Ali geldi." şeklinde ifade edilir. لاَ تَتَكَلَّمْ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا "Muhammet ve Ali'yle konuşma!" cümlesinde de aynı durum söz konusudur. Atıf harfinin birliktelik (maiyyet) vavı anlaşılması durumunda "Muhammed Ali'yle birlikteyken Muhammed'le konuşma!" anlamı akla gelebilir. Sözü inşa edenin amacı "Ne Muhammet'le ne de Ali'yle konuş!" olduğunda ise لاَ تَتَكَلَّمْ مُحَمَّدًا وَلاَ عَلِيًّا şeklinde inşa edildiğinde bahsi geçen ihtimal ortadan kalkacaktır.

İltibası önlemek için ziyâde edilen harflerden bir diğeri مِن'dir. Bazı durumlarda مِن'in eklenmesi suretiyle iltibasın önüne geçilir.[312] Meselâ, كم ضَرَبْتَ رَجُلا ifadesinde رَجُلا kelimesi temyiz ve mefûl olma ihtimali vardır. Temyiz olması durumunda anlam "Kaç adam dövdün?" olurken, mefûl olması durumunda anlam "Adamı ne kadar da dövdün!" olur. Ancak رجلا'in başına مِن getirilmesi durumunda رجلا'in

---

309 el-Bakara 2/5.

310 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 54.

311 İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl*, II, s. 259; İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, III, s. 209; İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb*, I, ss. 666-667.

312 İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl*, I, ss. 226-227; Ebu Hayyân, *İrtişâfü'ḍ-Ḍarab*, II, s. 780; Muhammed ʿAbdulhâlik ʿUzayme, *Dirâsât li Uslûbi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1972, II, s. 401.

temyiz olduğu kesinleşecektir. Nitekim bu sebebe bağlı olarak Kur'ân'da geçen كَم'lerden bazılarının soru anlamında mı yoksa şaşırma (taaccüb) anlamında mı kullanıldığı ihtilaf konusu olmuştur.[313]

Aynı durum كأيّن'den sonra gelen öğenin mefûl ve mümeyyez bih olması durumunda مِن getirilmesiyle mefûl ve mümeyyez bih ayırt edilmesinde[314] görülür. Çünkü كَأيّ رَجُلًا أهْلَكْت "Nice adamın üstesinden geldim." ifadesinde رَجُل ismi كأي'in mümeyyez bih'i olabileceği gibi, kendinden sonra gelen fiilin mefûlü de olabilir. Mefûl olması durumunda da anlam, "İşini bitirdiğim nice adam var." şeklindeyken; كَأيٍّ مِنْ رَجُلٍ أهْلَكْت ifadesinde ise رَجُل'ün mümeyyez bih olduğu ortaya çıkar.

İltibastan sakınmak için ziyâde edilen harflerden bir diğeri de vikaye nûnu'dur. Bu harfin eklenmesinin sebebi, vikaye nûnu olarak isimlendirilmesinden de anlaşılacağı üzere bir şeyleri korumaktır. İltibası önlemek suretiyle anlamı koruduğu gibi vezni (biçimi) ve harekeyi de korumaktadır. Ancak dilin ana gayesi anlam olduğuna için, koruduğu şeyin aslında anlam olduğunu söyleyebiliriz. Vikaye nûnu mazi fiillerde ve emir kalıplarında, fiilin isimle, isim-fiilin isimle, fiilin harfle karışmasını önlemektedir.[315]

أكْرَمَنِي, أكْرِمِي; تَحَمَّلَنِي, تَحَمَّلِي; حَجَرَنِي, حَجَرِي; سَامَعَنِي, سَامِعِي örneklerinde görüldüğü üzere vikaye nûnu sayesinde anlam farklılaşmaktadır. Çünkü örneklerdeki vikaye nûn'u kaldırılırsa vezinler (şekiller) aynı olacağı için anlamlar karışabilecekti.

[313] ʿUzayme, *Dirâsât li Uslûbi'l-Ḳur'ân,* II, ss. 399-400.
[314] Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, ss. 170-171; İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* III, s. 182.
[315] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 71-72.

2.2.4. Taksîm

Taksîm, kelime türlerinin tasnifinde bütünden parçalara gidişi ifade eder.[316] Arapça, kelimelerin vezin kalıpları esas alınarak incelenen bir dil olduğundan, vezinler anlamın tespitinde önem arz eder ve aynı vezin isim, fiil ve sıfat için kullanılabilir. Yani biçimsel (morfolojik) bir farklılığın bulunmadığı bir yapı fiil, isim veya sıfat olabilir. Aşağıdaki örneklerde vezinler arasındaki ortaklığı görebiliriz:[317]

فَعْل → فَهْد [318] (isim); صَعْب (sıfat)

فِعْل → جِذْع (isim); نِكْس [319] (sıfat)

فُعْل → قُفْل (isim); حُلْو (sıfat)

مُصْطَفَى kelimesiyle يَدْرُسُ kelimelerinin ilk bakışta ne tür farklılıklar ortaya koyduğunu incelemek suretiyle bu kelimelerin farklılıklarını anlarız, bu farklılıkların her biri anlamın tespitinde karine olur. مصطفى kelimesinin bir isme karşılık kullanıldığını ve zaman anlamı içermediğini görürüz. Buna karşılık يَدْرُسُ fiili, belli bir isme karşı kullanılmayan ve zaman anlamı içeren bir oluşu ifade eder. Böylece birincisi için "isim"; ikincisi için "fiil" taksiminden bahsederiz. Bu tahliller elbette uylaşıma dayalıdır ve Araplar يَدْرُس kelimesini isim olarak da kullanabilirler ve isim olarak kullanıldığında bu vezin artık yukarıda verdiğimiz örnekler gibi isim ve fiil için ortak hale gelir. Burada belirleyici husus sözcüğün yapı içinde kullanıldığı anlamı bilmektir. Bu da diğer karinelerin aynı anda var olması ve bilinmesiyle mümkündür.

---

316 Hurşîd, *Emnü'l-Lebs,* s. 54.

317 es-Suyûtî, *el-Müzhir,* II, s. 5.

318 "Pars, jaguar." bk. İlyas Karslı, *Arapça – Türçe Yeni Sözlük,* İstanbul: Ensar Yayınları, 2013, s. 1752.

319 "Zayıf". bk. ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ʿArûs,* XVI, "نكس" mad., s. 579.

Dilsel öğelerin bağlamı dışında farklı anlamları olabilir. Fakat öğelerin anlamı, bulundukları bağlama bağlı olduğundan,[320] bağlamdan bağımsız olarak tespit edilen işlevsel anlam, öğenin bağlam içindeki genel anlamın belirlenmesinde yetersiz kalabilir.

Meselâ;

- إِنَّمَا يَعْمر مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِر [321] *"Allah'ın mescitlerini, ancak Allah'a ve ahiret gününe inanan imar eder."*

- يَحْيَى بن يَعْمر نَحْوِيٌّ مَشْهُور

Bu iki örnekte bulunan يَعْمر kelimeleri biçimsel (morfolojik) özellikleri aynı olmakla birlikte cümle içinde elde ettikleri dilbilgisel işlevleri tamamen farklıdır. Birinci örnekteki يعْمر kelimesi fiil olup, zaman anlamı da ifade eder. Bunun yanında fiil olması bakımından müsned ileyh -hüküm isnad edilen, özne- olamaz, ancak müsned -hüküm, yüklem- olabilir. Ayrıca bağlam dışında sahip olduğu sözlük anlamları cümle içinde sınırlanmıştır.

İkinci örnekte ise; يَحْيَى kelimesinden önce bulunan بْن "oğlu" ismi ancak iki isim arasında yer alabildiğinden lafzî karinelerden olan eşdizim karinesi sayesinde يَحْيَى'nın isim olduğu anlaşılır. Bu durum aynı zamanda taksîmî ayrımın işaretçisi olur. Yine ابن kelimesi cümlede sadece izâfet terkibi şeklinde kullanılması manevi karinelerden olan nisbet karinesini teşkil eder.

Taksîmî anlam, cümlede dilbilgisel öğelerin tespitinde ciddi rol oynar. Mesela, mübtedânın isim veya isim olarak yorumlanabilecek bir yapıda olması gerektiği, genel olarak üzerinde ittifak edilen hususlardandır.[322] Ancak mübtedânın sıfat (müştak) olması

[320] Hurşîd, Emnü'l-Lebs, s. 55.

[321] et-Tevbe 9/18.

[322] İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl,* I, s. 259; er-Radî, *Şerḥu'l-Kâfiye,* I, s. 223. Konuyla ilgili tartışmanın detayları için bkz. Hurşîd, *Emnü'l-Lebs,* ss. 135-142.

durumunda kendisini merfu kılan fail alması konusundaki tartışmanın, Sîbeveyh'in kitabında, kendisinden sonraki dönemlerde ele alındığından çok farklı bir minvalde ele aldığını görürüz.[323] Tartışmalar, anlama taalluk etmeyen, daha çok amil-mamul meselesiyle ilgilidir.[324] Kanaatimizce, bu konuda, dilin kullanımına ve dilin doğasına uygunluğu itibariyle en uygun çözüm bazı dil âlimlerinin de belirttiği gibi, sıfatın önce geldiği yerde istifham veya nefiy edâtlarından sonra gelsin veya gelmesin bunun öne geçmiş haber olduğunun kabul edilmesidir. ez-Zemahşerî'nin أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيم [325] *"Ey İbrahim! Sen benim ilahlarımdan yüz mü çeviriyorsun?"* ayetindeki sıfat kısmı olan راغب öğesini öne geçmiş haber kabul etmesi buna örnektir.[326]

2.2.5. Bağ

Bağ, geçmişte ya da gelecekte meydana gelen bir olgu ile kurulan ilişkiyi ifade eder. Dil açısından bağ, anlam belirsizliğini ortadan kaldırmak amacıyla, cümle içerisinde iki anlam ögesi veya iki cümle arasında kurulan ilişkidir.[327]

Dilsel yapılardan anlamın inşası için, cümleyi oluşturan öğelerin dilsel uzlaşı temelinde birbirleriyle ilişkilendirilmesi gerekir. Çünkü cümlenin tüm öğeleri, temel amaç olan anlamı oluşturmak üzere bir araya gelir. Bağ, bu öğeleri birbirine bağlayarak birlikte anlamlı bir bütün oluşturmalarını sağlayan ilişkidir. Bu yönüyle bağ, cümle yapısının oluşumunda, anlamın belirginleşmesinde ve cümle öğelerinin dilbilgisel, anlamsal ile bağlamsal işlevlerinin ortaya çıkmasında önemli bir rol üstlenir.

---

[323] bk. Sîbeveyh, el-Kitâb, II, s. 127.
[324] Tartışmalar için bkz. Hurşîd, Emnü'l-Lebs, ss. 142-149.
[325] Meryem 19/46.
[326] ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, III, s. 19.
[327] Hamîde, Niẓâmu'l-İrtibâṭ, s. 146.

Bağ, iki farklı biçimde ortaya çıkar:[328] Birincisi, sonraki bir öğenin önceki bir öğeye zamir kullanımı ya da öğenin yinelenmesi yoluyla gönderimde bulunmasıdır. İkincisi ise sonraki öğenin öncekiyle dilbilgisel uyum içerisinde olarak gönderimde bulunması biçiminde gerçekleşir.

جَاءَ أَحْمَدُ والشَّمْسُ طَالِعَة "Ahmet güneş doğarken geldi." cümlesinde "جاء أحْمَد" söz öbeği ile "طالعة والشّمس" söz öbeğini birbirine bağlayan bağın vâv olduğunu, vâv'ın yokluğu durumunda aradaki hâliyyet ilişkisinin ortadan kalkacağı ve anlam belirsizliğine sebep olacağı görülür. Dilbilgisel kurallar bu türden ilişkileri de kapsar ve sağlam kurgulanmayan bağlar anlam belirsizliğine sebep olabilir. Cümlenin asli amacı tek bir anlam ifade etmektir[329] ilkesi bu noktada dilbilgisel kuralların mahiyetini ve işlevini de belirlediği görülür.

Dilde birden fazla bağ türü bulunur. Zaman-mekân, anlam-kelime, sebeplilik, iktiran-telâzüm, zıtlık gibi bağ türleri[330] bunlardandır. Bu bağları kurmak için Arap dilinde kullanılan esas bağ kurma öğeleri şunlardır:[331]

1) Zamir

2) İşaret ismi

3) Mübtedânın tekrarı

4) Anlamın tekrarı

5) Umumi anlam

Bunlara dizimsel bağ da denir. Bağ, cümlenin öğeleri arasındaki irtibatı sağlayan lafzî ve manevi karinedir. Ayrıca derin yapıdaki

---

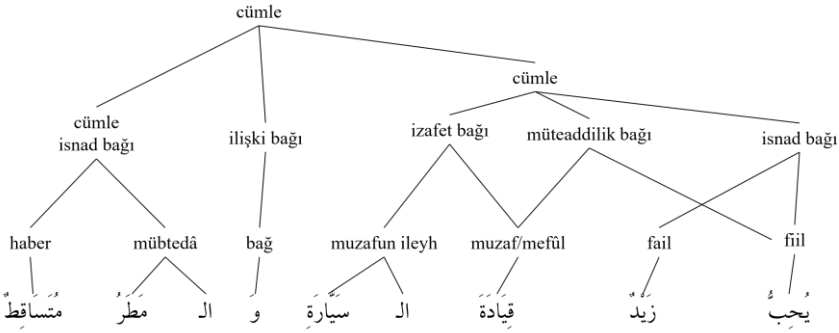
328 Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 155.

329 ʿAbdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İʿcâz,* s. 388.

330 Ayrıntılı bilgi için Mustafa Hamîde'nin *Niẓâmu'l-İrtibâṭ ve'r-Rabṭ fi Terâkîbi'l-Cümleti'l-ʿArabiyye* adlı çalışmasına müracaat edilebilir.

331 İbn Hişâm, *Ḳaṭru'n-Nedâ ve Bellü'ṣ-Ṣadâ,* thk. ʿAbdulcelîl el-ʿAttar el-Bekrî, Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2001, s. 198; Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 213-214.

anlamın uyumunu, anlamlılığını kontrol eden anlambilimsel bağdır ve bağın amacı iltibası önlemektir.[332] يُحِبُّ زَيْدٌ قِيَادَةَ السَّيَّارَةِ والْمَطَرُ مُتَسَاقِط "Zeyd yağmur yağarken araba sürmeyi sever." cümlesinde bunun en güzel örneğini görmekteyiz.[333]



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

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ [334] ayetinde الله kelimesi ile رَبِّ الْعَالَمِين terkibini birleştiren, birini diğerinin sıfatı yapmak suretiyle aynı isme gönderimde bulunmasını sağlayan derin yapısal ilişki bu bağdır. الْحَمْدُ لِلّه'dan anlaşılan mananın رَبِّ العالمين'e bağlı olduğunu bize telkin eden رَبِّ الْعَالَمِين'i anlamlı bir cümle yapacak öğelerin bulunmamasının yanında ikinci dilsel yapıyı birinciye bağlayan aradaki bağdır.

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (١) مَلِكِ النَّاسِ (٢) إِلَهِ النَّاسِ(٣). [335] ayetlerini ve arkasından gelen ayetleri bir birine bağlayan, bir bütün oluşturmasını sağlayan yine bağdır. Bu bağ sayesinde pek çok şeyi tekrar etmeye gerek

[332] Mustafa Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibât*, s. 141.
[333] Mustafa Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibât*, s. 142.
[334] el-Fatiha 1/2.
[335] en-Nas 114/1-2.

kalmadığı gibi bir bütüne ait detaylara kolayca işaret etme imkânı bulunur.

Cümleleri birleştirme imkânı varken ve başka bir amaç söz konusu değilse, ifadeyi tek bir cümle hâline getirmek daha uygundur.[336] Örneklerde de görüldüğü üzere, iki öğenin bir araya gelerek anlamlı ve uyumlu bir bütün oluşturması bağ sayesinde gerçekleşir. Sözcüklerin birleşerek cümle oluşturması, hatta farklı cümlelerin birleşip daha büyük bir cümle yapısına dönüşmesi de bağ aracılığıyla mümkündür.

Bunların yanı sıra, bağ bazen istinaf cümlesiyle, yani yeni bir cümle aracılığıyla da kurulabilir ve bu tür bağ, lafzî bağlara göre daha güçlü olabilir.[337] İstinaf cümleleri, söylemin amacını ortaya koymada bütünün tamamlayıcı parçaları işlevini görür.

Bağ, yalnızca küçük cümlecikleri birleştirerek ana cümleleri oluşturmakla kalmaz; aynı zamanda cümlenin parçası olan öğeler arasında da ilişki kurar. Bu öğeler mübtedâ-haber, ismi mevsul-sıla, hâl-sahibu'l-hâl, mevsûf-sıfat, şart-cevap ve yemin-cevap şeklinde olabilir.[338] Bunun dışında, bağ kurma işlevi üstlenen başka unsurlar da bulunmaktadır. Bunlar arasında haber cümlesi, sıfat cümlesi, hâl cümlesi, sıla cümlesi, fasıl zamiri, iştiğal, manevî tekid, işaret ismi, zamir yerine kullanılan lam-ı tarif (ال), atıf edatları, vâv-ı hâliye, vâv-ı ma'iyye, muzari fiili nasb eden edatlar, mastar harfleri, şart edatları, şartın cevabındaki fâ (فاء), istisna edatları ve harf-i cerler yer alır.[339]

---

[336] Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnṣâf fî Mesâili'l-Ḫilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn,* thk. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2002, s. 229.

[337] Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyîd Mahmûd el-Elûsî, *Rûḥu'l-Meʿânî fî Tefsîri'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm ve's-Sebʿi'l-Mesânî,* thk. Seyyîd Muhammed Seyyîd – Seyyîd ʿİmran, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005, IX, s. 250.

[338] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 213.

[339] Mustafa Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibâṭ,* s. 196-202.

2.2.6. Mutâbâkât

ChatGPT:

Mutâbakat, cümle ögelerinin i'rab, kişi, sayı, cinsiyet ve belirlilik açısından birbiriyle uyum içinde olmasını ifade eder.[340] Bazı ögeler bu beş yönden tam bir uyum gösterirken, bazıları yalnızca üçü, ikisi veya biri bakımından uyumlu olabilir.

İ'rab, daha önce belirtildiği üzere, isim ve fiillerin işlevsel anlamını ortaya koymak amacıyla kelimenin sonunda yapılan biçimsel değişikliktir. Genel olarak edatlar ve zarflar arasında mutâbakat bulunmaz; zira bu tür unsurlar, daha genel ve soyut anlamlar taşır. Ancak edat ve zarfların mutâbakata uymaması, anlam farklılıklarının belirginliğini azaltarak ayrım gücünü zayıflatmaktadır. Bu durum, kanaatimizce Arap dilinde ortaya çıkan bazı anlam karışıklıklarının sebeplerinden biridir.

Mutâbakatta "kişi", sözün yönünü belirten bir özelliktir ve dilbilgisel açıdan muhatap, gaib ve konuşan olmak üzere üçe ayrılır. "Adet" (sayı) ise fiilin faille, mübtedanın haberle veya sıfatın mevsufla müfred, tesniye ve cemi (çoğul) olma bakımından uyum göstergelerindendir. "Cinsiyet", Arapçada tüm varlıklarda gözetilen dilsel bir ayrım olduğu için, her türlü isnatta, sıfat-mevsuf ilişkisinde ve tabi unsurlarda -yani i'rab, kişi, adet ve cinsiyet bakımından önceki öğeye uyan öğelerde- cümleyi oluşturan unsurların cinsiyet açısından da uyumlu olması beklenir. "Belirlilik" ise bir nesnenin hem dilsel hem de zihinsel düzlemde ayırt edilebilir ve tanınabilir olması durumunu ifade eder. Belirlilik ve belirsizlik, isimlerde ve sıfatlarda ortaya çıkar. İsimlerdeki belirsizliği ortadan kaldıran "ال" takısına lam-ı tarif

[340] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 211-212; Kaddûr, *Mebâdiu'l-Lisâniyyât*, s. 289.

(belirlilik lâmı) denirken, sıfatlara belirlilik kazandıran "ال" takısı ismi mevsul (bağ ismi) olarak adlandırılır.[341]

Yukarıda işaret ettiğimiz açılardan öğeler arasında mutâbâkât (uygunluk) olmazsa öğelerin işlevleri yanında anlamları da karışacaktır. Meselâ, الطُّلابُ المتَمَيِّزُون في دُرُوسِهِم سَيَذْهَبُونَ إِلَى الرِّحْلَة "Derslerinde başarılı öğrenciler geziye gidecek." cümlesinde "الطّلاب" ve "المتَمَيِّزُون" ögelerinin her ikisi ref alâmeti almalarıyla i'rab; ikisinin de çoğul olmasıyla adet, ikisinin de müzekker olması bakımından cinsiyet ve her ikisine belirlilik lâmı almalarıyla belirlilik bakımından uyum (mutâbâkât) içindedir. Arkadan gelen سَيَذْهَبُون fiili çoğul ve müzekker kipinde gelip önceki ögeyle (الطُّلاب) uyum içinde olmuştur. Cümlenin öğeleri arasındaki bu uyumda herhangi bir uyumsuzluk, cümlenin anlamını değiştirebileceği gibi yanlış anlamalara da sebep olacaktır.

Meselâ, الطّلاب ve المتَمَيِّزُون arasındaki i'rab karinesini kaldırdığımızda ve ikinci öğeyi المتميِّزين şeklinde nasb kabul edersek, bu öğe artık sıfat olmaktan çıkar. Bu durumda anlam, "Öğrenciler, derslerde başarılı öğrenciler, geziye gidecek." şeklinde nahivde ihtisasın konusu olur.

Aynı cümlede kişi uyumunu bozacak olursak doğrudan bir karışıklığa sebep olacaktır. Zira الطُّلابُ المتَمَيِّزُون في دُرُوسِهِم سَيَذْهَبُونَ إِلَى الرِّحْلَة ifadesinde المتَمَيِّزُون lafzının المتَمَيِّز veya المتَمَيِّزَان şeklinde değiştirilmesi veya سَيَذْهَبُون fiilinin tesniye, tekil kiplerinde çekilmesi anlamı açıklamak yerine kafa karışıklığına sebep olacaktır.

Aynı durum cinsiyet ve belirlilik uyumlarında da geçerlidir. Daha sonra gelen bir nesneyle önceki nesneler arasında ilişki kurabilmek, yani bağ karinesini inşa edebilmek için mutâbâkât karinesi zorunludur. Yukarıdaki cümlenin belirlilik ve cinsiyet bakımından

[341] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 212.

uyumsuz bir örnekliğinde anlamın ne kadar karışacağı aşağıda görülebilir.

الطُّلابُ متَمَيِّزتَان في دُرُوسِهِم سَتَذْهَبِينَ إِلَى الرِّحْلَة cümlesinin tercümesi yapılacak olursa "(Erkek) öğrenciler sen (bayan) geziye gidecek derslerinde başarılı iki kız öğrencidir." şeklinde anlamsız bir tercüme ortaya çıkar. Görüldüğü üzere mutâbâkâtın olmadığı ifadelerde iltibas bile söz konusu olmayabilir. Çünkü iltibasın olabilmesi için öncelikle anlamın olması gerekir.

2.2.7. Edat

Edat, konuşanın farklı anlamları ifade etmek amacıyla kullandığı ve sözün yapısal gerekliliklerine göre kullanılan kelimelerdir.[342] Bunlar, bağımsız dilbilgisel anlambirimler (morfemler) olmalarının[343] yanı sıra sözlük anlamı bakımından içi boşaltılmış öğelerdir;[344] dolayısıyla anlamları, içinde bulundukları bağlam aracılığıyla belirginlik kazanır.

Edatların dilde üstlendikleri işlevin önemini fark eden nazım teorisyeni ʿAbdulkâhir el-Cürcânî, edatlar arasındaki uyumu sözün tercih edilme sebeplerinden biri kabul etmiş[345] ve edatın, dilde anlamın inşa edilmesinde temel unsurlardan biri olduğunu vurgulamıştır.

Edatlar genel olarak iki gruba ayrılır: Birincisi cümle başına gelen edatlar (nesh edatları, olumsuzluk, tekid, istifham, nehiy, temenni, terecci, arz, tahziz, yemin, şart, taaccüp, nidâ edatları vb.), ikincisi ise kelimelerin başına gelen edatlar (harf-i cerler, atıf, istisnâ, maiyyet, tenfîs edâtları vb.)dır. Cümle başına gelen edatlar çoğunlukla cümlenin başında yer alırken, kelimelerin başına gelen edatlar her zaman ilgili kelimeden önce gelir ve kelimeden sonra getirilemez.[346]

---

[342] el-Lebedî, *Muʿcemu'l-Muṣṭalahât en-Naḥviyye ve'ṣ-Ṣarfiyye*, s. 10.
[343] Muhammed Muhammed Yûnus ʿAli, *el-Maʿnâ ve Ẓilâlü'l-Maʿnâ*, s. 333.
[344] Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 82.
[345] ʿAbdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İʿcâz*, s. 109.
[346] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 224.

Yani cümle başına gelen edatlar açısından bir esneklik söz konusu olup cümlenin ortasında da yer alabilirken, kelime başına gelen edatlar bu esnekliğe sahip değildir.

Edatlar bağlamdan bağımsız ifade ettikleri anlamlar sayesinde cümlenin anlamını belli bir anlam sahasında sınırlı tutabilirler. Meselâ, هَل'in bulunduğu bir cümleye başladığımızda akla ilk gelen bu cümlenin bir soru cümlesi olacağıdır. Sözlük anlamından boşaltılmış kabul edilmelerinin sebebi anlamı tam belirlememeleri ve böylece anlamın belli bir saha içinde belirsiz bir düzeyde bırakmalarıdır. هَلْ ile başlayan bir cümlenin anlamı sonraki ögelerin dizimine ve kullanılan üslup biçimine göre şekillenir. Böylelikle sözün ifade edebileceği anlam ihtimalleri edatlar sayesinde sınırlanmış olur. Bu yönüyle edatlar bir tür kayıt vazifesi de görürler.

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

إنَّ هذَا لَمُحَمَّد "Bu kesinlikle Muhammettir."

إنَّ هَذَا لِمُحَمَّد "Bu kesinlikle Muhammedindir."

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

Arapçada دَخَل fiilinin فِي ile kullanılıyor olması ancak anlam karışma ihtimalinin olmadığı durumlarda في olmadan, doğrudan kullanılabilmesine verilen ruhsat[347] aslında في harfi cerinin anlam karışmasının önlenmesinde ne derece önemli rol oynadığının göstergesidir ve bu kullanım biçimi doğrudan edatlarla ilişkilidir.

[347] Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, s. 159.

Belirlilik ifade eden elif lâm (ال) cümlenin yüzeysel yapısında katkı sağladığı gibi derin yapısının anlaşılmasında da etkindir. Bundan dolayı cümlede müsned ileyhin (özne) belirli olması öngörülür; belirsiz olan bir şeyden haber vermek, anlamı yokluktan ancak müphemlik düzeyine çıkartır. İfadeyle kastedilen şeyi, sözü söyleyenin istediği şekliyle, karşı tarafın anlayabilmesi için belirliliği belirtecek edatlardan birini kullanmak zorunludur. فِي دَارٍ رَجُل "Bir evde bir adam var." cümlesi muhataba yeni bir şey ifade etmez çünkü her zaman bir evde bir kişi bulunabilir.[348] Yani فِي دَارٍ رَجُلٌ muhataba yeni bir şey ifade edebilmesi için belirli bir kişinin veya evin olması gerekir.

فـ, و, ثُمَّ, كـ, إنّ, مَا, هَلَا, هَلْ, مِنْ, مُنْذُ, أ, لو, متى, vb. edatlar cümleye kattıkları anlamla, kastedilen anlamın ortaya çıkmasında parça düzeyinde rolü oynarlar. Edatlar anlamların netleşmesinde i'rabdan daha etkindirler, çünkü vakıf durumunda i'rab alameti düşer ve anlamın işaretçisi olmaktan çıkar.[349] Oysa vakıf, edatların anlama olan katkılarını ortadan kaldırmaz.

2.2.8. Eşdizim

Arapçada tedâmm (تَضَامّ) olarak kullanılan bu kavramın iki temel anlamı vardır. Birincisi; bir cümleyi öne veya arkaya almak, ifadeler arasını birleştirmek veya ayırmak vb. sözü diğer sözlerden farklı kılacak yolları ifade eder. İkincisi ve bizim ilgilendiğimiz anlamı ise dilin bir öğesinin bir başka öğeyle kullanılabilirliği veya kullanılamaz oluşudur. Bir öğenin kullanımda başka bir öğeyle sıkı ilişki içinde olması ve bu öğeler arasında birlikteliğin olması durumuna telâzüm; öğelerin yerine getirdiği dilsel işlev bakımından birlikte kullanılamaz oluşuna da tenâfî denir.[350] Bunun yanında dilsel kuralların

[348] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb*, II, s. 158.
[349] ez-Zeccâcî, *el-Lâmât*, thk. Mâzin el-Mübârek, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985, s. 99.
[350] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 216-217.

belirlemediği sözlüksel ve örfi kullanımlara dayanan, صَاحِب kelimesiyle birlikte sık sık الفَخَامَة ,المَعَالِي ,السُّمُوّ ,الجَلَالَة gibi lafızların kullanılması birliktelikleri ifade eden tevârüd kavramı vardır.[351]

Yapısalcılıkta dilin iki farklı veçhesini oluşturan dizimsel (terkîbî/i'tilâfî/senkronik) ve dizgisel (tebadülî/istibdâlî/diyakronik) ilişkilerinden dizimsel ilişkiler kısmında yer alan eşdizim, dilsel öğelerinin birbiriyle kullanılabilirliğine göre tasnifini ifade eder.[352] Buna göre, harfi cerin isim gerektirmesi, fiilin fail gerektirmesi, ismi mevsulün sıla cümlesini gerektirmesi telâzüm iken; harfi cerden sonra fiilin gelmemesi tenâfînin örnekliğidir ve bunların başka pek çok örneği vardır.

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

"İpsiz sapsız insanlarla arkadaş olma!"

---

[351] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 95.

[352] Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâiʿi'l-Ḳur'ân,* I, ss. 147-154.

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

Eşdizim karinesi mübteda-haber, sıfat-mevsuf, matuf-matuf aleyh, harfi cer-mecrur gibi yerlerde de dikkat çeker. Bunun dışında, eşdizimsel öğelerden birinin hazfedilebildiği durumlar vardır. Bu noktada daha önce hazifle ilgili işaret edilen, var olanın olmayana delâlet etmesi ve artık onun varlığını gerektirmemesi ilkesi çerçevesinde mümkündür. Bu durumu İbn Mâlik şöyle açıklar:[353]

وَحَذْفُ مَا يُعْلَمُ جَائِزٌ كَمَا تَقُولُ زَيْدٌ بَعْدَ مَنْ عِنْدَكُما

وَفِي جَوَابِ كَيْفَ زَيْدٌ قُلْ نَدِفْ فَزَيْدٌ اِسْتَغْنَى عَنْهُ إِذْ عُرِف

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

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

Meselâ, tesviye (eşitlik) hemzesiyle أم arasındaki telâzümda bunu görebiliriz. سَوَاءٌ عَلَيَّ قُمْتَ أَمْ قَعَدْت "Kalkman veya oturman benim için fark

[353] es-Suyûtî, *Şerḥu's-Suyûṭî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, s. 126.

etmez." ifadesinin asıl hali سواء عليّ أَقُمْتَ أَمْ قَعَدْت iken aynı anlamı hemzeyi kullanmadan verebilmektedir. Aynı durum أَتَأكُلُ؟ cümlesi için de geçerlidir. Çünkü uygun tonlamayla birlikte hemze kullanmadan sadece "تَأكُلُ" diyerek de aynı anlamı vermek mümkündür. Cevap cümlesi, haber cümlesi gibi fer'i cümleler de anlam karışmasını engelleyen karine olduğu zaman hazfedilebilir.[354]

el-Eşmûnî, sadece fiilin başına gelen bir edat, isimden önce geldiğinde bu ismin mübtedâ kabul edilip merfû kullanımı doğru değildir, çünkü bu durumda (sadece fiillere özel) bu edatlar vazedildiği fiillere özel olma özelliklerinden kopartılmış oluş şeklindeki açıklaması[355] adı konmamış bir tür eşdizime işaret etmektedir.

Cümlenin bileşenleri çok olmakla birlikte, ifade ettiği anlam aslında tektir.[356] Dili oluşturan öğeler kastedilen tek anlamı kelimeler düzleminde net bir şekilde serdetmesi için birbiriyle sıkı ve düzenli ilişki içinde olurlar. Dilbilgisel bir işlevin başka bir dilbilgisel öğeyi gerektirmesi durumu işlevsel bir gerekliliktir.[357]

- رَأَيْتُ رَجُلاً يَبْسِم "Gülümseyen bir adam gördüm."

- رَأَيْتُ الرَّجُلَ يَبْسِم "Adamı gülümserken gördüm."

- رَأَيْتُ الرَّجُلَ الذي يَبْسِم "Gülümseyen adamı gördüm."

Yukarıdaki üç cümlede "يَبْسِم" cümlesinin dilbilgisel işlevini değiştiren kendinden önce gelen öge olmuştur. Birinci cümlede "يَبْسِم" cümlesinden önce gelen kelimenin nekre olması sebebiyle "يَبْسِمُ" sıfat işlevi görmüştür. İkinci cümlede "يَبْسِم" cümlesinden önceki kelime

354 Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 220-221.

355 es-Sabbân, *Ḥaşiyetü'ṣ-Ṣabban*, II, s. 106.

356 ʿAbdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İʿcâz*, s. 388.

357 Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 84'ten naklen Muhammed Yûnus ʿAli, *Vaṣfu'l-Lüġeti'l-ʿArabiyye Dilâliyyen*, s. 308.

marife geldiği için "يَبْتَسِم" hâl işlevi görmüştür. Üçüncü cümlede ise "يَبْتَسِم" sıla cümlesi olmuştur.

Anlam bu gereklilikler çerçevesinde teşekkül eder ve cümledeki her öge sahip olduğu dilbilgisel nitelikler çerçevesinde, anlamı kelimeler düzleminde temsil etmek suretiyle diğer dilbilgisel ögelerle ilişkili hale getirir.

Eşdizime mukabil, طَاب fiilinin fail, قَتَل fiilinin de mefûl gerektirmesi gibi sözde anlamsal/mantıksal gereklilikler de vardır.[358] Ancak eşdizim lafzî karine iken bu türden düzenleyiciler manevî karinedir.[359] قَتَلَ مُحَمَّدٌ نَفْسًا "Muhammet birini öldürdü." ifadesiyle طَابَ مُحَمَّدٌ نَفْسًا "Muhammet'in psikolojisi iyi oldu." arasındaki fark birincisinde anlamsal-mantıksal bir gereklilik varken ikincisinde anlamsal-işlevsel bir gereklilik vardır. Birincisinin işlevi manevi ikincisi de lafzîdir.

2.2.9. Vakıf

Vakıf, kelimenin sonunda sözü kesmektir.[360] Bu karine, sözü diğer sözlerden veya aynı bağlamda yer alan bir parçasını diğer bileşenlerden ayıran, prensip olarak anlamın anlambilgisi ve dilbilgisi dolayısıyla da edimbilgisi düzeyinde kabul edilebilir seviyeye vardığının bir işareti olan sesin veya metnin kesintiye uğratılması işlemidir. Bu kesinti kısa veya uzun olabilir. Sözün sonundaki kesinti uzun iken, kelimeler ve cümleler arasındaki kesintiler kısa sürelidir.

Dili kullanırken, dilbilgisinde bilişsel üç olguyu kullanırız; irtibat, vasl ve fasl.[361] Bir öge hakkında konuşurken onu başka bir öğeyle ilişkilendirmek irtibat, bu irtibatta ortak olan öğeleri ekleme işlemi

---

[358] Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 85'ten naklen Muhammed Yûnus ʿAli, *Vaṣfu'l-Lüġeti'l-ʿArabiyye Dilâliyyen*, s. 308.
[359] Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 86.
[360] Yaʿkûb, *el-Muʿcemu'l-Mufaṣṣal fî ʿİlmiṣ-Ṣarf*, s. 429.
[361] Mustafa Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibâṭ*, s. 133.

vasl, irtibat dışında tutmak istediğimiz öğeleri ayıklama da fasl işidir. Vakıf, üçüncü işlevi görür.

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

Sözün öğelerine ayrılıp anlamın zihinde tekrar inşası için gerekli olan vakf,[362] sözlü hitapta doğrudan uygulanırken, yazılı hitapta da işaretlerle belirtilir. Sözün neresinde, nasıl, hangi ton ve hangi vurguyla durduğumuz sözün anlamını değiştirdiği gibi bazen durmamak kastedilen mananın anlaşılmasına mâni olur. Bunun örnekleri günlük hayatta çok olduğu gibi, özellikle yazılı dilde de oldukça çeşitlidir. Sözlü dilde tonlama, vurgu, jest ve mimiklerle sözün desteklenmesiyle anlamın doğru anlaşılması sağlanabilirken, yazılı dilde sözün harf ve işaretlerden öte bir destekleyicisi yoktur.

İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) vakıf, kelimeyi sonrakinden ayırmaktır,[363] şeklindeki tanımı, vakfın dilde olabilecek süreklilik ve ardıllığı ortadan kaldıran işlevine işaret eder. İbn Hişâm'ın aktardığına göre bir hoca, öğrencisi قَيِّمًا (١) وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا [364] *"…ve onda hiçbir eğrilik yapmayan…"* ayetlerindeki قَيِّمًا kelimesinin عِوَجًا kelimesinin sıfatı olduğunu söyleyince, böyle bir yanılgıyı ortadan kaldırmak üzere عِوَجًا kelimesi üzerinde duran kurraya rahmet okumuştur.[365]

---

[362] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî*, s. 100.

[363] el-Esterâbâdî, *Şerḥu Şâfiyeti İbn Ḥâcib*, thk. Muhammed Nûr el-Hasan; Muhammed ez-Zefzaf; Muhammed Muhyiddîn ʿAbdulhamîd, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 1982, II, s. 271.

[364] el-Kehf 18/1-2.

[365] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb*, II, s. 258.

Faslın gerçekleşip yeni bir inşanın kurulması için, vakfın yapılacağı yerden sonra gelen ifadenin öncekiyle bağlantısı olmaması gerekir. Nitekim bu tür vakfa tam vakıf denmiştir.[366]

Dilde diğer çoğu ilke ve kuralda olduğu gibi vakfın işaretçisi ve belirleyicisi anlamdır. Anlamı sağlıklı bir şekilde muhatabın zihnine ulaştırmak için, muzaf ileyh olmaksızın muzaf üzerinde; sıfat olmaksızın mevsuf üzerinde; tekid olmaksızın müekked üzerinde; matuf olmaksızın matuf aleyh üzerinde; bedel olmaksızın mübdel üzerinde; ظنّ, كان, إنّ ve benzerlerinde (kardeşlerinde) bu fiillerin isimleri olmadan bu nakıs fiiller üzerinde durmak veya bunlar olmaksızın isimleri üzerinde durmak; istisna olmaksızın müstesnâ üzerinde durmak, sıla cümlesi olmaksızın ismi mevsul üzerinde durmak, mütaallakı olmaksızın harfi cer üzerinde, cevap cümlesi olmaksızın şart cümlesi üzerinde durmak doğru değildir.[367]

Vakfın anlam üzerindeki etkisini somutlaştırmak için vakıf yapılacak yerin belli olmamasından kaynaklanabilecek anlam ihtimallerine birkaç örnek verecek olursak: ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِين [368] *"Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir."* Bu ayetten çıkarılabilecek bir anlamı yukarıda sunduk. Oysa vakıf yerine göre pek çok anlam ortaya çıkacaktır.[369] Bunlardan üç tanesini vermekle yetinelim.

I) ذَلِكَ الْكِتَابُ – لا رَيْبَ فِيهِ – هُدًى لِلْمُتَّقِين *"İşte bu kitap! Onda şüphe yoktur ve sakınanlar için yol göstericidir."*

II) ذَلِكَ الْكِتَابُ – لا رَيْبَ – فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِين *"İşte bu kitap! Şüphesiz, sakınanlar için onda hidayet vardır."*

---

366 es-Suyûtî, *el-İtḳân,* I, s. 250.
367 es-Suyûtî, *el-İtḳân,* I, s. 250.
368 el-Bakara 2/2.
369 bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, ss. 42-46.

III) ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ - هُدًى لِلْمُتَّقِين *"Bu kitapta şüphe yoktur! O sakınanların hidayet kaynağıdır."*

Farklı yaklaşımlara sebebiyet veren vakıfla ilgili bir başka örnek: فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاء [370] *"Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir."* ayetinde görülür. Belirtilen anlama göre biri saptırılmayı hak eder ve Allah o kişiyi saptırır. Fakat bu ayet "Allah sapmak isteyeni saptırır, hidâyet isteyeni de doğru yola iletir." şeklinde anlaşılmasına dilbilgisel herhangi bir engel yoktur.

2.2.10. Tonlama ve Vurgu

Tonlama, cümlenin ezgisini oluşturan seslemi (hece) ya da sesbirimini (fonem) aşan boyuttaki öğeler üstünde yer alan yükseklik değişikliklerine verilen addır.[371] Buna Türkçede titremleme de denir. Titreme arttıkça sıklık oluşur. Sıklık çok olduğunda ses tizleşir; az olduğunda da ses pesleşir. Bundan dolayı tonlama sesin tiz veya pes söylenişi olarak da kabul edilir.[372]

Vurgu ise; bir sözcükte ya da sözcük öbeğindeki bir heceyi öbürlerine oranla daha belirgin, baskılı kılma işlemidir.[373] Arapça da vezinler önemli dilbilimsel işlevler için kullanıldığından dolayı, vurgu soyut vezinler üzerinde de teorik olarak incelenebilmesiyle diğer dillerden ayrılır.[374] Böylece Arapça açısından iki tür vurgu olur; salt teorik vurgu ve pratikte ortaya çıkan vurgu.[375]

---

[370] İbrahim 14/4; benzer örnek: Müdessir 74/31.

[371] Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,* İstanbul: ABC Kitabevi, 1998, s. 203.

[372] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Yönleriyle Dilbilim,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009, II, ss. 67-68.

[373] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 170; Kemâl Bişr, *ʿİlmu'l-Eṣvât,* Kâhire: Dâru'l-Garîb, 2000, s. 512; Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,* s. 221.

[374] Gerçi Arapçada vurgunun olup olmadığı bazılarınca tartışmalı olup tartışmalar için bkz. Kadri Yıldırım, "Arap Dilinde "Nebr" (Vurgu)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, (İzmir 2013), ss. 163-191.

[375] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 172.

Örneğin, "En iyi denizde yüzme öğrenilir." cümlesi iki farklı şekilde anlaşılabilir. Eğer yüzmenin en iyi denizde öğrenilebileceğini kastediyorsak tonlamayı "en iyi" üzerinde yaparız; eğer kastettiğimiz yüzme işinin iyi denizde öğrenileceği ise bu durumda tonlama "en iyi denizde" üzerinde yapılır.

Vurgu her dilde olduğu gibi Türkçede de çok önemlidir. Meselâ, "aydın" sözcüğü eğer şehrin adı olarak kullanılmışsa vurgu "Ay" hecesi üzerinde olur. Aydın sözcüğü ile bir şahıs kastediliyorsa bu durumda "dın" hecesi üstüne vurgu yapılır.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere tonlama sözcükten küçük birimlerde olurken vurgu fonksiyon icra eden en küçük dilsel öğe olan fonem ve daha üstü birimlerde olmaktadır. Tonlama sesin titreştirilmesi iken vurgu sesin netleştirilmesi, belirginleştirilmesidir. Bu sebeple tonlama sayesinde kelime diğer kelimelerden ayrılır.[376]

İşaret ettiğimiz teknik tanım ve ayrıntılar bu iki dilsel olgunun dilde ne kadar etkili olduğuna işaret eder. Sözün sahibi açısından maksadın tebliğ edilmesi, sözün alıcısı bakımından da anlamın sınırlandırılması ve maksadın tespiti için tonlama ve vurgu, sözlü dilin belirleyici öğelerindendir. Aynı kelimelerle haber verme, soru, şaşkınlık, yerme gibi ifadelerin her birini gerçekleştirebildiğimizden, tonlama ve vurgu sayesinde sözlü dil yazılı dilden çok daha fazla avantajlı olmaktadır. Bu ifade türlerinin her birinin kendine has tonlaması vardır ve bu ifadelerin her birinin tonu diğerinden farklıdır.[377] Bu özelliklerinden dolayı vurgu ve tonlama konumsal ve bağlamsal iki olgu olup[378] etkileri sözün icrası sırasında gözlemlenir. Hatta bunun belli kuralları

[376] Kemâl Bişr, *ʿİlmu'l-Eṣvât*, s. 515.

[377] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 228; Kemâl Bişr, *ʿİlmu'l-Eṣvât*, s. 520. Daha fazla detay için bkz. Kemâl Bişr, *ʿİlmu'l-Eṣvât*, s. 520-524.

[378] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, ss. 170, 308.

vardır ve bu kurallar gereğince dil telaffuz edildiğinde kastedilen anlam doğru bir şekilde ifade edilmiş olur.[379]

Örneğin, Çincede sadece tonlama farkıyla "ma" sözcüğü; yüksek-düz tonla "anne", tiz ve yükselen tonla "kenevir", alçak ve yükselen tonla "at", inen(inici) tonla da "azarlamak" anlamlarını ifade eder.[380] Herhangi bir söz ortamında bu anlamlar arasındaki herhangi bir karışmanın engellenmesi ve muhatabın istenilen anlama yönlendirilmesi ancak tonlama sayesinde olmaktadır.

Yazılı dilde haber gördüğümüz bir ifade, seslendirildiğinde soru, istifham, alay vb. ifadeleri taşıyabilir. "Ali cesurdur." ifadesini ele alacak olursak; "cesurdur" kelimesine yapılacak bir vurgu Ali'nin cesaretine var olan kuvvetli bir inancın işareti olacaktır. Oysa "Ali" ismi üzerine yapılacak bir vurgu veya tonlamadaki bir değişiklik ile Ali'nin cesaretine şüpheli bir bakışın ifadesi ortaya çıkar. Bunun ötesinde yine "cesurdur" yükleminde yapılacak bir vurgu veya tonlamayla alay söz konusu olabilir.

Vurgu ve tonlama bu etkileriyle cümlenin bazı öğelerinin zikredilmesini gereksiz kılacak kadar etkilidir. Öyle ki onlar sayesinde ifadede sıfat gerekmeyebilir.[381] Çünkü zikredilecek vasıf, seste yapılacak bir değişiklikle de ima edilebilir. Meselâ "Ali…!" ifadesinde Ali sözcüğüne yapılacak tonlama veya vurgu "Çok iyi olan Ali", "Nefret ettiğim Ali" vb. anlamlar ifade edilebildiği gibi ismin sonuna yapılacak vurgu ve tonlamayla karşı tarafı Ali hakkında bir şüpheye de sevk edebilir böylece Ali hakkında olumlu veya olumsuz bir ima söz söylemeden de ulaştırılabilir.

Arap dilinde farklı dilbilgisel anlamlar (soru, ünlem, talep, alay…) belirli edatlarla, dilbilgisel şablonların oluşturulmasıyla ifade edilirken, aynı anlamlar bu dilbilgisel şablonlardan ayrı olarak sadece

---

379 Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* ss. 172-175.

380 Leonard Bloomfield, *Language,* Londra: Compton Printing, 1973, s. 116.

381 İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ,* II, ss. 354-355.

sessel özellikler (vurgu, tonlama) kullanılarak da ifade edilebilir.[382] Bu yönüyle ses, dilin anlamlarını idrak etmede diğer dilsel öğelere yardımcıdır. Hatta birinin dudaklarını kapatıp sadece tonlamasından, kelimeleri telaffuz etmeden bile ifade edeceklerinin bir kısmını anlayabilir, cümlenin soru, ispat, tekid vb. olduğunu çıkartabiliriz. Ayrıca tonlama yazı dilindeki noktalama işaretlerinin yerini tutar, fakat anlama onlardan daha iyi delâlet eder.[383]

Arapçada sesli harflerin her zaman belirtilmemesi tonlama ve vurgunun dildeki işlevini daha önemli kılmaktadır. Vezinlerin, kelimelerin ve dolayısıyla anlamların ayırt edilmesi için sesin titremişimi, yüksekliği veya alçaklığı, hafifliği veya sertliği anlamın ibraz edilmesinde önemli rol oynar. Örneğin, فَعِيل ,فَعِلَ ,فَعَّلَ ,فَاعِل kelimeleri vurgu sayesinde meydana getirilen farklılıklarla birbirinden ayrılır.[384] فَعِيل'un فَاعِل'den ayırt edilmesi için uzatmanın yanında kelimelerin ilk bölümlerini net ve anlaşılır bir şekilde seslendirmek gerekir.

Vurgu sayesinde cümle içinde dikkat çekmek istediğimiz öğeyi ön plana çıkartır, önemsiz gördüğümüzü de vurguladığımız kelimenin gölgesinde bırakırız. Böylelikle muhataba anlama dair işaretler sunmuş oluruz. Bu da şüphesiz iltibasın önüne geçilmesi ve anlamın netleştirilmesinde önemli rol oynar. Arapçada اذْكُر الله ile اذْكُرِي الله cümlelerini ayırt etmemizi sağlayan birincisinde hemze üzerinde, ikinci cümlede kur (كُر) hecesi üzerindeki vurgudur.[385]

Bunların yanı sıra vurgu ve tonlamayla birlikte jest ve mimiklerin yardımıyla sözlü dilde asla akla gelmeyen ifadeler ve hatta sözlü dile aktarılamayan ifade türlerini bulmak mümkündür. Sevinç, hüzün, kızgınlık, alay, hafife alma, tuhaf bulma, şaşırma gibi ruh halleri

---

[382] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 226.
[383] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 226.
[384] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 171.
[385] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 308.

bunlardandır. Yazı zamana direnme, hatırlatma imkânıyla anlamı ifade etmede sözden daha etkiliyken; söz vurgu, tonlama, jest ve mimikler sayesinde anlamı daha iyi sunar. Ses ve görüntü kayıtları bu iki özellikleri yanında aynı anda bağlamı da ihtiva ettiklerinden anlamın en güvenilir tebliğ edicisi durumundadır.[386]

Bu durumda vurgu ve tonlama, cümlede sözün öğelerini ayırt etmek suretiyle dilbilgisel; bu öğelerle bağlam içinde kastedileni ayırt ederek anlambilimsel ve hangi sözün hangi ortamda kim tarafından ve kime yöneltildiği ayırt ederek edimsel işlevler görmesi yanında anlamı ulaştırmada yazılı dilin ölçüleriyle sınırlı kalmamakta, vurgu, tonlama, jest, mimik ve bağlamsal öğeleri de kullanarak daha başarılı olmaktadır.

Meselâ, لا وشفاك الله "Hayır…! Olamaz…! Allah şifa versin!" ifadesi yazılı olduğu zaman لا'dan sonraki و'ın zikredilmesi doğru anlam açısından hayati önem arzeder, zira و'ın yokluğu anlamı bedduaya "Allah şifa vermesin!" çevirecekken, و (vâv)'la birlikte anlam yukarıdaki gibi duaya dönüşecektir. Bir başka örneklik Ömer b. Ebû Rebîa'nın (ö. 93/711-12) şiirinde mevcuttur:[387]

ثُمَّ قَالُوا تُحِبُّهَا قُلْتُ بَهْرًا عَدَدَ النَجْمِ والحَصَى والتُّرَاب

(el-Hafif)

"Daha sonra dediler ki: Onu seviyorsun? Dedim ki: Elbette!

Yıldızlar, çakıl taşları ve toprak (zerreleri) adedince seviyorum."

Şiirde geçen تحبها "onu seviyorsun" ifadesinin soru, ayıplama, azarlama, kabule zorlama vb. anlamlardan hangisinin kastedildiğini en iyi tonlama belirler.[388] Bu noktada bağlamın anlamı belirlemede

[386] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 227.
[387] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 227.
[388] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 228.

rolü de çok büyüktür, ancak kelime üzerinde yapılacak bir tonlama bağlama ihtiyaç bırakmayacak şekilde anlamı ifade edebilir.

Soru edatı olan كَمْ ile haber ifade eden كَمْ yine tonlama ile ayırt edilir.[389] كَمْ طَالِبًا في الصفّ cümlesi hem "Sınıfta kaç öğrenci var?" anlamını ifade eder hem de "Sınıfta ne kadar da öğrenci var!" anlamını ifade eder. Bu ayrım tonlama ile mümkündür. Oysa yazı dilinde bu ayrımın yapılabilmesi için farklı karinelere ihtiyaç vardır.

Tonlamanın ünlemde de büyük rol oynadığı açıktır. يا "Ah!", النجدة! "İmdât!", يا ترى! "Acaba!", يا إلهي! "Aman Allahım!"... vb. ifadeler tonlamayla birlikte asıl anlamlarını ifade eder. Bu ifadeler cümle içerisinde farklı dilbilgisel (soru, pekiştirme, ispat gibi…) ve anlambilimsel (üzüntü, sevinç, şüphe, azarlama, itiraz, aşağılama gibi…) anlamlarda kullanılmaya müsait iken kastedilen anlamı belirleyen tonlamadır.[390]

Tonlama anlamı belirtmeye, şekillendirmeye ve sözün sahibinin maksadını ulaştırmaya yönelik bir olgudur. Bunun en güzel örneğini şu ayette görürüz.

فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ (٧) وَخَسَفَ الْقَمَرُ (٨) وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ (٩) يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ (١٠)[391]

"Gözler kamaştığı,(7) ay karanlığa gömüldüğü,(8) güneş ve ay bir araya getirildiği zaman,(9) o gün insan "kaçış nereye?" diyecektir,(10)."

Surenin 7., 8. ve 9. ayetlerindeki vurgu aynı iken anlamı tamamlayan 10. ayette tonlama değişmekte yani düşmektedir.[392]

---

[389] es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-ʿArabiyye,* s. 73.

[390] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 228.

[391] el-Kıyame 75/7-10.

[392] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 230.

Tonlamanın anlam üzerindeki etkisi yanında sesbilgisel (fonetik) özellikleri de vardır ancak çalışmamız açısından detay sayıldığı için burada onlara değinmeyeceğiz.[393]

2.2.11. Bağlam Karinesi

Bağlam (siyak), sözü irad edenin kastına işaret eden en önemli karinedir. Mücmeli açıklığa kavuşturur, ihtimalli olanı kesinleştirir, kastın dışındaki ihtimalleri ortadan kaldırır, umumi olanı hususileştirir ve mutlak ile anlam çokluğunu sınırlayarak sözü irad edenin niyetini ortaya koyar.[394]

Sözün veya metnin anlaşılmasında en önemli karinelerden biri olan bağlam hem somut ve lafzi hem de manevi unsurları içerir.[395] Bağlam, manevi ve lafzi karinelerin her ikisini de kapsamakla birlikte, lafzi karinelerin daha belirleyici olması nedeniyle bağlam karinesini lafzi karineler kapsamında ele almak uygun görülmüştür. Bağlam, anlamın hem dilsel hem de dilötesi ögelerden oluştuğuna dair en önemli kanıttır. Eğer anlam yalnızca dilsel ögelerden çıkarılabilseydi, bağlama gereksinim duyulmazdı; ancak bağlam olmaksızın hiçbir metnin tam ve doğru şekilde anlaşılması mümkün değildir.

Bağlam, bir sözün anlaşılmasında gerekli olan sözlük bilgisi, dilbilgisi, hakikat-mecaz ayrımı ve bunların ötesindeki lafzi ve manevi karinelerin temelini oluşturan platformdur. Çünkü tüm dilsel karineler bağlamda varlık kazanır ve bağlam, dilin taşımadığı sosyo-kültürel, örfi, coğrafi, siyasi, ekonomik unsurları da içine alarak dili kuşatır. Ancak bağlamın etkisi bu sıralananlardan daha fazladır; çünkü anlama süreci, çeşitli parçaların bir araya gelerek oluşturduğu bir bütün olarak tasarım şeklinde gerçekleşir. Örneğin, "Hiçbir şeyden

---

393 Detaylar için bkz. Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* ss. 228-231.

394 Ebu Bekr b. Eyyûb b. Kayyim el-Cevzî, *Bedâiʿu'l-Fevâid,* ʿAli b. Muhammed el-ʿUmran, el-Cidde: Dâru ʿAlemi'l-Fevâid, 2005, IV, s. 9.

395 Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 237.

çekmedi dilden çektiği kadar." ifadesini anlamak için bir bağlam tasarlamak gerekir; sözün söylendiği gerçek bağlam bilgisi elimizde olmadığında, bu boşluğu kendimiz tahmin ederiz. Aynı cümle, bir dili öğrenme çabası ve bu süreçte karşılaşılan zorluklarla örülü bir bağlamda farklı bir anlam taşırken; diline hâkim olmayan ve dil sürçmelerinden çok muzdarip bir kişi hakkında konuşulurken bambaşka bir anlam kazanır.

> "Bağlamından kopan bir metinde, anlamın dayanaklarını oluşturan öğeler ortadan kalkar ve anlam esnekleşir ve farklı hallere bürünür. Bağlamından kopan bir metinde hiçbir zekâ anlamı aslına irca edemez, sadece tahmin edebilir ve anlam tahmin edilmeye başlanırsa sözün ardındaki iradenin yerini, dolaylı muhatapların arzuları, beklentileri alır ve bu takdirde sözün bir muradı kalmaz."[396]

Bütün dilsel olaylar yalnızca bağlam içinde gerçekleşir. Ancak bu çoğu zaman gözden kaçırılır; yazılı bir metin veya aktarılan bir diyalog, bağlamından kopuk bir şekilde, yalnızca o anda metne veya rivayete dair belli belirsiz duyulan veya bilinen unsurlara göre değerlendirilir. Sıradan bir konuşma ortamında, muhatapların sözlerini karşı tarafın bilgi, kültür ve anlayış düzeyi ile onları çevreleyen koşulları göz önünde bulundurarak inşa ettiklerini görürüz. Hatta bir siyasetçi dahi konuşurken, sözlerinin yirmi, elli veya yüz yıl sonra nasıl anlaşılacağını öngöremeyebilir. Belirli bir bağlamda söylenmiş bir söz övülür ve yüceltilirken, aynı söz başka bir bağlamda eleştirilebilir veya önemsenmeyebilir. Bu farklı sonuçlar, bağlamsal koşulların değişkenliğinden kaynaklanır.

Edimbilimin yapısalcılığa yönelttiği en önemli eleştiri, yapısalcılığın bağlamı görmezden gelerek dili yalnızca biçimlere indirgemesidir. Edimbilim, bu eleştirisiyle, dilin figüratif yönünü aşan; konuşanın bulunduğu bağlamı, niyetini ve sözün nerede, kim tarafından ve kime yöneltildiğini dikkate alan bir yaklaşımı ortaya

[396] Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması,* s. 64.

koyar. Bu yaklaşım, bağlamın metni anlamada ne denli hayati bir rol oynadığına vurgu yapar.

Metin, bağlamı içerisinde anlaşılır; zira söz varlığında da olduğu üzere, cümleler birbirleriyle kurdukları bağlar ve karşılıklı anlam tamamlama ilişkileri yoluyla bütünlük kazanır. Aynı şekilde, sözel iletişimde konuşucunun ifadeleri de birbirleriyle irtibatlı bir yapı sergileyerek anlamın ortaya çıkmasını sağlar.

Bağlamdan uzaklaşmak, bağlamı teşkil eden unsurlar arasındaki irtibatın ihmalini doğurur; bu da dilbilgisel ve anlamsal boşlukların alıcı tarafından keyfî olarak doldurulmasına yol açar ve nihayetinde iletişimdeki temel amaç olan anlamın değişmesine neden olur.

Kelimeler, ifadeler ve anlamlar bağlam içerisinde sınırlandırılır; bağlam sayesinde anlam ihtimalleri arasında kesinlik sağlanır. Bir kelimeyi cümle içinde kullandığımızda, onun anlamı yalnızca seçtiğimiz anlamla sınırlı kalır, ne eksik ne fazla.[397] Bazı durumlarda karineler, dildeki anlamı belirleyen ayrımsal değeri yeterince ortaya koyamayabilir. Bu durumda diğer karineler yetersiz kalır ve en üstün karine olan bağlam, anlamı belirleyici unsur haline gelir.

أَحْبَبْتُ الْجَوَّ وحُلُولَ الرَّبِيع [398]

Bu cümleyi karineler açısından incelediğimizde, "حلول الربيع" ifadesinin birinci mef'ûle atıf mı yoksa mef'ûlü ma'ah mı olduğu ayırt edilemez; çünkü cümlenin anlamı karinelerle yeterince sınırlandırılmamıştır. "Havayı ve baharın gelişini sevdim" ile "Bahar geldiğinde havayı sevdim" anlamlarından hangisinin kastedildiği, mevcut dilbilgisel verilerle belirlenemez. Bu nedenle ifadenin doğru anlaşılması için bağlam karinesine ihtiyaç duyulur.

[397] Stephen Ullmann, *Devru'l-Kelime fi'l-Lüġa,* trc. Kemal Muhammed Bişr, el-Kâhire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1975, s. 57.

[398] Hurşîd, *Emnü'l-Lebs,* s. 112.

Bunun yanı sıra bağlam, yalnızca kelime sıralamasıyla sınırlı bir kavram değildir;[399] ifade etme eyleminde kastedilenin anlaşılmasında ilk muhataba yardımcı olabilecek her türlü unsur bağlam kapsamına girer. Söz ancak belirli bir bağlamda söylenebilir ve her bağlam kendi anlamını kendi içinde barındırır. Bu açıdan, dilsel ortamın bireyleri arasındaki ortak inanışlar, tarihî bilgi, fikirler ve örfler de bağlamın unsurları arasındadır. Bu unsurlar, dilsel bağlamın yanı sıra kültürel bağlamı da teşkil eder.[400]

Dilin kullanımını dikkate aldığımızda bağlamsal anlamla birlikte bir takım yan anlamlar da oluştuğunu bu anlamların kavramı bozmadan renklendirdiğini görürüz, bu yan anlamlara değer adı verilir ve bunları incelemek deyişbilimin (stilistik) konusudur.[401] "Saksıyı çalıştır." ifadesinde "saksı"nın bağlamsal anlamı "kafa"dır. Ancak sözcük esnek çağrışımsal bağlantılarla gülünçlük, yergi, yüksek düzeyden olmayan kişiler vb. anlamları da uyandırır.

Arapça klasik kaynaklar günümüzde olduğu gibi okunup kontrol ettirilen, gözden geçirilen, dizgi vb. düzenlemeler yapılan eserler olmadığı için telif edildikleri dil müellifin zihinsel bağlamının aşırı etkisindedir. Günümüz bakış açısıyla bu eserlere nispet ettiğimiz belirsizlik telif edildikleri dönemde büyük ölçüde mevcut değildir. O eserleri kaleme alan müelliflere göre var olan ancak bizce ortadan kaybolan karineler söz konusudur; çünkü onlar sözlerinden önce ve sonra söyledikleri ve hallerinin de işaret ettiği karinelerle maksatlarını açıklayabiliyorlardı.[402] Günümüzde bu tür metinlerin iyi anlaşılabilmesi için bağlam karinelerinden ne kadar fazla istifade edilirse o oranda anlaşılacak anlam teyid edilmiş olur.

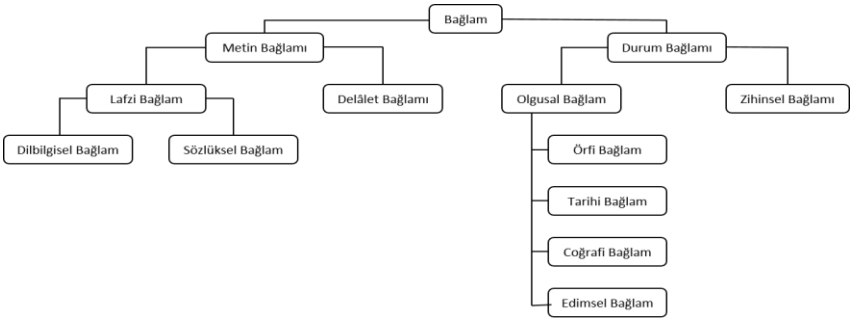
---

399 Şerîf İsteytiye, *el-Lisâniyyât,* s. 204.

400 el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* 8'den naklen Muhammed Yûnus ʿAli, *Vaşfu'l-Lüġati'l-ʿArabiyye Dilâliyyen,* s. 138-140.

401 Pierre Guiraud, *Anlambilim,* trc. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1999, s. 43.

402 İbn Cinnî, *el-Munṣif,* s. 228.



Kişinin konuşma eylemini kuşatan çevresel koşullar bağlamın bir parçası olduğu gibi, metinde yer alan ve anlamı sınırlandıran doğrudan ya da dolaylı imalar da bağlam kapsamına girebilmektedir. Diyaloğun gerçekleştiği ortama "durum bağlamı" denirken, metnin içerdiği unsurlara "metin karinesi" adı verilir. Bağlam, temelde metin bağlamı ve durum bağlamı (metin-dışı bağlam) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu tasnifin yanı sıra bağlamı farklı kategorilere ayırmak mümkün olsa da biz aşağıdaki[403] sınıflandırmayı esas alacağız.

2.2.11.1. Metin Bağlamı

Metni, anlamsal bütünlüğe sahip dilbilgisel öğelerin oluşturduğu bir birliktelik olarak kabul edersek, bu bütünlüğü sağlayan bağlar ve bağlantılar metin bağlamını teşkil eder. Bu itibarla metin bağlamı, pek çok diğer karineyi de kapsar. Metnin anlaşılabilirliği, anlam karinelerinin yanı sıra onu oluşturan karakterlerin yani yazının açık ve net oluşunun da etkisi altındadır.

Arapça, sesli harflerin yazıda yalnızca istisnaî durumlarda harekelerle belirtildiği bir dildir. Bunun sonucu olarak, bu dilde yazılan bir metin, farklı okuma ihtimallerini barındıran bir biçimde okuyucunun karşısına çıkar. Dolayısıyla Arapçada, metni önce anlamak gerekir ki ardından doğru bir okuma gerçekleştirilebilsin.[404]

---

[403] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye*, s. 238.

[404] el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 61.

Okumanın mümkün kılınması için de karineler yoluyla mevcut ihtimallerden biri tercih edilir.

Arapça bir metinde bir kelime aynı anda birden fazla okuma ihtimali barındırdığında, okuyucunun bu ihtimallerden doğru olanı tespit edebilmesi (okuyucunun yeterliliği) ile, bir metnin kelime düzeyinde değil de bütünsel olarak farklı okuma ihtimallerini (iltibas) barındırması arasında ayrım yapılmalıdır.[405] Zira okuyucu, metindeki karineleri bütüncül bir şekilde değerlendirerek okuma eylemini gerçekleştirir. Bununla birlikte, okuyucunun Arap diline hâkimiyetinin, ihtimalleri asgari düzeye indirmede belirleyici bir rol oynadığını da belirtmek gerekir.

2.2.11.1.1. Lafzî Bağlam

Lafzî bağlam, metni teşkil eden lafızların oluşturduğu bütünlüğü ifade eder ve dilbilgisel ile sözlüksel bağlamdan meydana gelir. İbn Kuteybe (ö. 276/889), birden fazla anlam taşıyan isimlerle kastedilenin tespiti için "sözün öncesi ve sonrası dikkate alınır" diyerek[406] lafzî bağlama işaret etmiştir. Lafzî bağlam da daha alt kategorilere ayrılabilir; bunları şöyle sıralayabiliriz:

2.2.11.1.1.1. Dilbilgisel Bağlam

Nice anlamlı söz bağlamından koptuğu zaman anlamsızlaşır ve hatta dilbilgisel açısından "yanlış" hale gelir. Meselâ yerine göre, kişiye هَذَا أَنْتَ "Bu sensin." denilmesi dilbilgisi yönüyle yanlıştır.[407] Çünkü kişiye kendisini göstermek, kişiye bilgisi zarûri olan, beyanı ve izahı gerektirmeyen bir husus olması sebebiyle mantıksal ve dilbilgisel hata olur. Sîbeveyh'in kastı dikkate alarak, mantık hatasına ve buna

[405] ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs,* s. 131.

[406] İbn Kuteybe, *el-Mesâilü ve'l-Ecvibe fi'l-Ḥadîsi ve't-Tefsîr,* thk. Mervân el-ʿAtıyye – Muhsin Harabe, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1990, s. 45.

[407] Sibeveyh, *el-Kitâb,* I, s. 141.

bağlı olarak dilbilgisel hataya işaret etmesi bağlamın ve kastın etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Yine Sîbeveyh'e göre رُوَيْدًا isim-fiili, müfred ve çoğul için kullanılabildiğinden bir topluluğun bulunduğu yerde رُوَيْدًا ifadesini kullanmak anlam belirsizliğine yol açacağı için ifadeyi muhataba özel kılmak için رُوَيْدَكَ şeklinde ifade edilmelidir.[408] Bu örnekte, öncekine benzer şekilde, dil kaidesinin bağlamla sıkı ilişkisine işaret etmekte; birinci durumdaki kuralın ikinci durumda farklılaştığını göstermektedir.

ez-Zemahşerî'ye göre isimlerin zaman zarfıyla birlikte kullanılmasından bir anlam çıkmayacağı için böyle bir kullanım dilbilgisi açısından doğru değildir.[409] اللَّيْلَةَ أَحْمَد "Bu gece Ahmet…" ifadesine bir takdirle ilavede bulunulmadığı müddetçe anlamsız kalacaktır. Ancak, Zemahşerî, اللَّيْلَةَ هِلَال "Bu gece hilâl (görünecek)" gibi bir ifadeyi bağlam karinesiyle kayıtlı olması şartıyla kabul eder. Bu da hilâli görmeyi bekleyen insanlar için اللَّيْلَةَ حُدُوثُ الْهِلال vb. takdirleriyle mümkündür.[410] Dolayısıyla bağlam bu yönüyle dilbilgisi kuralının belirleyicisi olur. Zira dilbilgisel kurallar, toplumun kabul edeceği şartlarda, anlamla ve eşyanın tabiatıyla girdikleri ilişkiye göre şekillenir.

Bunun bir benzerini aşağıdaki ayette görürüz:

طه (١) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (٢) إِلاَّ تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى (٣).[411] *"Tâ Hâ. (Ey Muhammed!) Biz Kur'ân'ı sana sıkıntı çekesin diye değil, ancak (Allah'ın azabından) korkacaklara bir öğüt (bir uyarı) olsun diye indirdik."* ayetinde geçen إلا istisna edâtı لكِنْ "ama, fakat" anlamına gelen ve istidrak

[408] Sibeveyh, *el-Kitâb,* I, s. 244.
[409] İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* I, s. 230-231.
[410] İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* I, s. 231.
[411] Taha 20/1-3.

(farkına varma, idrak etme) ifade eden bir anlamda kullanılmış[412] olduğunu dilbilgisel bağlamdan anlıyoruz.[413]

Arapçada muzari fiilin muhatap müzekker ile gaib müennes çekimleri arasında ayrımsal değer olmadığı için biçimsel açıdan aynıdır. Yani bağlam dışında "تَذْهَبُ" fiilinin delâlet ettiği anlam hem muhatap eril, hem gaibe dişi için geçerlidir ve "sen (erkek) gidersin veya gideceksin", "o (bayan) gider veya gidecek" anlamlarından birine gönderimde bulunabilir. Bu sözcüğün kullanıldığı bir metinde anlamını sınırlayacak olan dilbilgisel bağlamdır.

2.2.11.1.1.2. Sözlüksel Bağlam

Bu karine, bir topluluğun nesne ve oluşları ifade etmede kullandıkları dilsel öğeleri ifade eder.[414] Metin sadece dilbilgisel bağlamla oluşmaz. Dilbilgisel işlevlerin yanında bu işlevlerin hizmet ettiği, anlamı oluşturacak sözlüksel anlamlar da önemlidir ve bu ilişkiler sözlüksel bağlamı oluşturur. Meselâ, قَرَأَتْ الشَّجَرَة ثُمَّ تَمَدَّدَتْ أَغْصَانَها "Ağaç okudu sonra dallarını uzattı." cümlesi için dilbilgisel şartlar yerine getirilmiş ancak sözlüksel irtibat kurulamamıştır deriz. Bundan dolayı makul bir anlam ifade etmez.[415]

Kelimeler bizzat kendileri bilinsin diye değil; fakat birbiriyle bir araya gelerek oluşturdukları anlamlar sebebiyle vazedilmiştir.[416] Yani kelimeler amaç değil araçtır ve bir dili konuşanların kullanımda meydana gelen uzlaşılarının ürünü olan sözlüksel irtibatın sağlıklı bir şekilde kurulması bu araçsallığın mahiyetinin ve yönünün bilinmesine bağlıdır.

---

412 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, s. 49; Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ,* VI, s. 213.
413 Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 238.
414 Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 313.
415 Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 240.
416 ʿAbdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İʿcâz,* s. 495.

Aynı nesneyi ifade etmek üzere farklı sözcüklerin tercih edilmesi ya da aynı sözcüğe farklı anlamların yüklenmesi sonucunda ortaya çıkan yanlış veya alternatif anlamalar, sözlüksel bağlamın bilinmemesinden kaynaklanır. Başka bir deyişle, bir toplulukta belirli bir durum için yaygın olarak kullanılan sözcükleri bilmek, sözlüksel bağlamı bilmektir.

2.2.11.1.2. Delâlet Bağlamı

Sözün bir kısmının ifade ettiği anlam, diğer kısmının anlamını açıklayabilir; bu da delâlet bağlamını oluşturur. Üzerinde yoğun çalışmalar yürütülen bir metin olan Kur'ân için "bir kısmı diğer kısmını açıklar" ifadesi, delâlet bağlamının Kur'ân'da kastedilenin tespiti için sıkça başvurulan bir karine olduğunu ortaya koyar.[417]

وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ [418] *"Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin için bir ısınma ve birçok faydalar vardır. Hem de onlardan yersiniz."* ayetinde خَلَقَهَا ve لَكُمْ lafızları üzerinde durarak iki farklı anlam ortaya çıkar. Birincisinden çıkacak olan anlam yukarıda verdiğimiz anlamdır. İkincisinden yani لكم üzerinde durulduğunda ise çıkacak anlam: "Hayvanları sizin için yarattı. Onlarda ısınma ve birçok faydalar vardır. Hem de onlardan yersiniz." Fakat ayetin hemen devamında yer alan وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ [419] *"Onları akşamleyin getirirken, sabahleyin salıverirken de sizin için bir güzellik vardır."* ayeti, birinci ayette خَلَقَهَا üzerinde durulması gerektiğini açıklamakta böylece ta'lik problemi olarak bilinen لكم terkibindeki lâm'ın mütaallakını da açıklamış olmaktadır.[420] Bu açıklama işlemi delâlet bağlamı sayesinde olmuştur.

---

417 Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 241.
418 en-Nahl 16/5.
419 en-Nahl 16/6.
420 Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 244.

Bunun bir başka örneğini şu ayette görürüz: Hz. Yakûb oğullarına وَقَالَ يَا بَنِيَّ لا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ[421] *"Ey oğullarım! Bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin… dedi."* şeklindeki tavsiyesinin sebebini öğrenmek istediğimizde çok farklı cevaplar elde etmemiz mümkündür.[422] Fakat bir önceki ayeti dikkate aldığımızda, "Babaları, 'Kuşatılıp çaresiz durumda kalmanız hariç, onu bana geri getireceğinize dair Allah adına sağlam bir söz vermedikçe, onu sizinle göndermeyeceğim'" demesi ve ona güvencelerini verdiklerinde, "Allah söylediklerimize vekildir" şeklinde tevekkül etmesi; yine ayette geçen "kuşatılma" durumunu dikkate alındığında, ayrıca daha önceki ayetlerde de zikredildiği gibi bir önceki seferlerinde iyi bir muamele görmemiş, hırsızlıkla itham edilmiş olmalarından[423] dolayı oğullarının topluca kuşatılıp alıkonmasından korktuğu için onların farklı farklı kapılardan girmelerini istemiş olduğunu anlarız.[424] Yukarıda sıraladığımız hususların her biri bağlamın delâlet ettiği karinelerdir.

2.2.11.2. Durum Bağlamı

Gerçeklik bağlamı olarak da adlandırılan durum bağlamı, bir metnin anlamlandırılmasında örf, tarih, coğrafya ve benzeri unsurlardan yararlanılmasını ifade eder.[425] Söz konusu unsurlar, evrendeki olgusal gerçekliklere tekabül ettikleri için aynı zamanda olgusal bağlamı da oluştururlar. Bir metnin daha derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla, anlatı öncesinde gerçekleştirilen her türlü serimleme durum bağlamı kapsamında değerlendirilebilir. Durum bağlamı, benimsenen tasnif çerçevesinde

---

[421] Yusuf 12/67.

[422] Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Şemsüddîn el-Kurtûbî, *el-Camiʿ li Ahkâmi'l-Ḳur'ân,* thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, er-Riyâd: Dâru ʿAlemi'l-Kütub, 2003, IX, ss. 226-227.

[423] İlgili ayetler için bkz. Yusuf 12/60, 62.

[424] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 247.

[425] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 248.

çeşitli alt başlıklara ayrılmaktadır. Bu tasnifler, esasen aynı olgunun farklı perspektiflerden ele alınmasını temsil eder.

2.2.11.2.1. Olgusal Bağlam

Söz edimini kuşatan somut gerçekliklerin meydana getirdiği ilişkiler bütünü olgusal bağlamı oluşturur.[426] Olgusal bağlam, kendi içerisinde çeşitli türlere ayrılmaktadır:

2.2.11.2.1.1. Örfi Bağlam

Bu bağlam türü, belirli bir topluluğun örfünü bilmeye dayalı olup, o toplumda yaygın biçimde gözlemlenen uygulamaların, tutumların ve ayırt edici özelliklerin tanınmasıyla ilgilidir. Toplumda varlık gösteren her bir uygulama, tutum ve ayırt edici özellik örf olarak adlandırılır. Birey, kaçınılmaz biçimde belirli bir örf çevresi içinde yer aldığından, bu örfün onun ürettiği metnin anlaşılmasında önemli bir rol oynayacağı açıktır.[427]

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى [428] *"Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın."* ayetinde geçen "önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi" ifadesi mübhem bir ifade olup bu ifadeden kastedileni ayetten çıkarmak mümkün değildir. Zira ayetten de anlaşılacağı üzere bu durum o dönem kadınlarının bir âdetidir.

2.2.11.2.1.2. Tarihsel Bağlam

Metnin anlamlandırılmasının tarihsel olayların bilinmesine bağlı olduğu durumlarda, tarihsel bağlam yazarın kastının keşfinde kilit bir

[426] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 248.
[427] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 249.
[428] el-Ahzab 33/33.

rol oynar;[429] zira metin, çoğu zaman üretildiği dönemin siyasi, sosyal ve kültürel şartlarıyla sıkı bir ilişki içindedir.

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ [430] *"Allah seni affetsin! Onlara niçin izin verdin?"* ayetinde bahsedilen iznin ne hakkında olduğunu, nasıl gerçekleştiğini bilmeden kastedilen anlamın keşfedilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı bahsi geçen affetmenin nasıl ve hangi olayla ilgili olarak gerçekleştiği yani olayın tarihsel yönü bilinmeden kastedilen anlam tam olarak anlaşılamaz.[431]

Kur'ân'da bunun benzer örnekleri çokça mevcuttur. Konunun açıklığı daha fazla örnek gerektirmediğinden bir örnekle yetiniyoruz.

2.2.11.2.1.3. Coğrafi Bağlam

Bazen bir metnin doğru şekilde anlaşılması, metinde geçen coğrafi unsurların bilinmesine bağlıdır. Kur'ân'da özellikle Hz. Musa (a.s.) kıssalarında sıkça geçen Tur Dağı ve Sina Yarımadası gibi coğrafi unsurların yer aldığı pasajlarda, coğrafi bağlamın bilinmesi anlamın tespitinde önemli bir rol oynar. Benzer şekilde, Hz. Nuh'un gemisinin hangi dağın üzerine indiğinin kesin olarak bilinmesi, ilgili ayetin anlamına dair daha sağlam yorumlar yapılmasına imkân sağlayabilirdi. Mekke, Kâbe, Mısır, Nil Nehri ve benzeri diğer coğrafi unsurlar da Kur'ân metninin anlaşılmasında kilit bir öneme sahiptir.[432]

2.2.11.2.1.4. Edimsel Bağlam

Edimsel bağlam, sözün gerçekleştiği ortamın ve koşulların bilinmesiyle ilgilidir.[433] Bu yönüyle, durum bağlamının özel bir türü olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, sözün vurgusu, tonu ve niyet

---

[429] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 249.
[430] et-Tevbe 9/43.
[431] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 250.
[432] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 251-252.
[433] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 253.

boyutu da edimsel bağlamın kapsamına dâhildir. Örneğin, مَا هَذَا "Bu nedir" ifadesinin gerçek anlamda bir soru mu, inkâr mı yoksa alay mı içerdiği ancak edimsel bağlamın bilinmesiyle anlaşılabilir.[434] Bu tür örneklere Kur'ân'da sıkça rastlanır. Müfessirlerin bazı ayetlerdeki ifadelerin dilbilgisel anlamını tespit ederken karşılaştıkları güçlükler ise çoğu zaman edimsel bağlamın yeterince açık olmamasından kaynaklanmaktadır.

وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ [435] *"Senin başıma kaktığın bu nimet (gerçekte) İsrailoğullarını köleleştirmen(in neticesi)dir."* Bu ayet, Firavun'un Hz. Musa (a.s.)'a yaptığı iyiliklere karşılık nankör olduğunu söylemesine karşın Hz. Musa (a.s.)'ın Firavun'a verdiği bir cevaptır. Bu ayet yukarıda mealini verdiğimiz şekilde anlaşılabildiği gibi bazı müfessirler bu cevabın bir inkâr olduğunu ifade ederler.[436] Yani ayetin sonunda bir soru işareti olsaydı ayeti, *"Senin İsrailoğullarını köleleştirmen benim başıma kaktığın bir nimet mi şimdi?"* anlamını ifade edebilir. Edimsel bağlam hakkında bilgimiz olsaydı bu iki anlam arasında çok daha kolay bir tercih yapardık veya duruma göre ayetin anlaşılması, tercihe mahal bırakmayacak bir durum da olabilirdi.

2.2.11.2.2. Zihinsel Bağlam

Bir metni zahirî anlamından çıkararak makul ve kabul edilebilir bir anlama yönlendiren unsur zihinsel anlamdır.[437] Anlamın tespitinde rol oynayan psikolojik, bilişsel ve algısal unsurların oluşturduğu örüntü ise zihinsel bağlamı ifade eder. Bu bağlam sayesinde, bazı metinler

---

434 Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 253.

435 eş-Şuara 26/22.

436 Ebu Caʿfer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nahhâs, *İʿrâbu'l-Ḳur'ân,* thk. Muhammed Muhammed Tâmir – Muhammed Ravzân - Muhammed ʿAbdulmunim; el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007, II, s. 288; Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebu Mansûr el-Matûridî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne,* thk. Mecdî Basilûm, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2005, VIII, s. 98.

437 Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 253.

yalnızca anlaşılır olmakla kalmaz, aynı zamanda muhatap açısından makul ve kabul edilebilir bir nitelik kazanır.

Meselâ, وَلا تَمُوتُنَّ إِلا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُون [438] *"Ancak müslümanlar olarak ölün."* ifadesi aslında dilbilgisel anlamda nehiy (yasaklama) ifade eder. Bu ayetin literal anlamı "Ölmeyin! Fakat müslümansanız bu hariç" şeklindedir. Fakat Kur'ân'ın bütününün bize sunduğu zihinsel bağlam sayesinde burada kastedilen şeyin ölümden nehiy değil yukarıda verdiğimiz anlamı, yani ölmeden önce kesinlikle müslüman olmayı emrettiğini anlarız.[439]

Bu karinelerin yanı sıra, konuşmacının duygusal durumu ve tutumları, anlamın belirlenmesinde önemli bir belirleyici işlev görür. Konuşmacının dinleyiciyle olan ilişkisi, yani iletişimdeki yakınlık, güven düzeyi ve sosyal konumu, sözün nasıl algılanacağını doğrudan etkiler.[440] Ayrıca konuşmacının bilgi seviyesi ve sahip olduğu inançlar, ifade edilen sözün muhatap tarafından yorumlanışını şekillendirir. Psikolojik durumu ve ruh hâli de sözün tonunu ve vurgusunu etkileyerek anlamın tespitinde belirleyici olur. Bunun yanında, aklî karineler, yani eşyanın tabiatına dair gözlemler ve mantıksal çıkarımlar, metnin yorumlanmasında önemli bir çerçeve sunar. Tüm bu unsurlar birlikte ele alındığında, bir ifadenin yalnızca sözlük anlamı değil, aynı zamanda konuşmacının niyeti ve bağlam içindeki anlamı daha doğru ve kapsamlı bir şekilde anlaşılabilir.

Buraya kadar, karinelerin anlamın inşası ve doğru bir şekilde aktarımı açısından önemine değindik. Ancak, karineler de tıpkı lafızlar gibi dilde amaç değil, araç niteliği taşır. Bu nedenle, belirli bir noktada ih-

[438] Ali İmran 3/102.

[439] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 253.

[440] Haydar Câsim Câbir ed-Dinînâvî, *el-Ḳaṣdiyye ve Eseruhâ fî Tevcihi'l-Aḥkâm en-Naḥviyye Ḥattâ Nihâyeti el-Ḳarni'r-Râbiʿ el-Hicrî,* (Basılmamış Doktora Tezi), Mustansıriyye Üniversitesi Eğitim Fakültesi, el-Irak: 2015, ss. 114-131.

tiyaç ortadan kalktığında, karinelerde de sadeleştirmeye veya eksiltmeye gidilebilmektedir. Şimdi de Arap dilinde karinelerin gerekliliğinin ortadan kalktığı bazı durumlara işaret edeceğiz.

2.3. KARİNELERDE RUHSAT

Karine anlama, anlam da karineye tabidir. Gerektirdiği ölçüde karineye yer verilir ve anlamın anlaşılabilirliği arttıkça karineye olan ihtiyaç azalır. Karinenin ortaya çıkışı veya bir karinenin yerine başka bir karinenin ikame edilmesi işlemi, anlamın muhatap açısından anlaşılabilirliğine bağlıdır. Bu nedenle, anlam netleştikçe dilbilgisel kurallara bağlılık azalır; çünkü dilbilgisel kurallar da anlam için vardır. Dolayısıyla, anlam karışmasının söz konusu olmadığı durumlarda sözün oluşumu dilbilgisel kurallara uygun şekilde gerçekleşmeyebilir; buna ruhsat denir.[441]

Bir sözün hatalı, zayıf gibi sıfatlarla nitelendirilmesi bağlamda yer alan karinelerin işlevi ve etkinliğine bağlıdır. Yani anlam, özellikle ilk bağlamında net değilse ve kast muhataba ulaştırılamıyor veya yanlış anlaşılmalara sebep oluyorsa, sözün yapısıyla ya da bağlamsal karinelerin kullanımıyla ilgili olarak zayıflıktan veya eksiklikten söz edilebilir. Bu çerçevede, anlam belirsizliği ihtimali bulunan durumlarda ruhsat uygulanamaz; zira anlam belirsizliğini doğuracak karine eksiltmesi dilsel hata kabul edilir.[442] Karinenin işlevi anlamı ortaya çıkarmak iken, ruhsat karineye ihtiyacın olmayışı ya da var olan karinelerin eksiltilebileceği imasında bulunur.

Pek çok karine, anlamı belirtecek şekilde bir arada bulunur. Karinelerin birlikteliğinden oluşan sembolik ve gönderimsel yetkinlik

[441] Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi'i'l-Ḳur'ân,* I, s. 9.

[442] Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi'i'l-Ḳur'ân,* I, s. 9; Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ,* s. 233.

anlamın açık ve net bir şekilde belirtilmesini sağladığında, karinelerden birine ihtiyaç kalmayabilir.[443]

Karine-anlam arasında kurulan denge doğrultusunda uzlaşılan kuralların dışına çıkma olarak bilinen sapma, ancak iltibastan emin olunduğunda mümkün olur.[444] Sapma durumlarında anlamı belirtecek başka karineler devreye girer ve sapmanın yarattığı karine boşluğu başka şekilde doldurulur. Bu durum, bir tür ruhsat olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, sapmanın olduğu her durumda ruhsattan da söz etmek mümkündür.

Ruhsatın söz konusu olduğu durumlarda, bireyin dili kullanmasıyla ilgili ilişkiler ağı devreye girer. Bu ağlar, dil kullanıcılarını kuşatan ve o koşullarda bazı karineleri ihmal edebilmesi anlamında ruhsatlı dil kullanımını mümkün kılan sözdizimsel, anlambilimsel ve edimbilimsel unsurlardan oluşur.

Şu ana kadar farklı anlam karinelerinin anlamı belirtmek için üstlendikleri işlevlerden bahsettik. Şimdi de bazı karinelerin bazı başka karinelere ihtiyaç bırakmayacak şekilde nasıl yapılandığını ve bunun sonucunda dilin kullanımında öngörülen kullanımdan nasıl sapıldığına dair en yaygın örneklikler üzerinde duracağız.

2.3.1. İ'rab Karinesinde Ruhsat

Arap dilinde i'rabın anlamla ilişkisi çok güçlüdür. Anlamı her türlü şüphe ve belirsizlikten uzak tutarak karşı tarafa ulaştırılmasında i'rab, diğer karinelerle birlikte oluşturduğu karine ağları oluşturduğundan bahsetmiştik. İ'rabın kendisi diğer pek çok dilsel öge gibi amaç değil araç olduğundan, onun işlevini gereksiz kılacak karinenin bulunması durumunda esnetilebilir veya ihmal edilebilir hale gelir. Zira daha

[443] Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi'i'l-Ḳur'ân,* I, s. 9.
[444] Hurşîd, *Emnü'l-Lebs,* s. 132.

önce bahsettiğimiz gibi, dilde asıl olan karineler ve lafızlar değil anlamdır.

Her ne kadar bazı Arap dili alimleri "mebni"yi, "gayr-ı munsarif"i ve "mahalli i'rab"ı harekeye ihtiyaç olmayan yerler olarak zikretseler de biz bu konumları i'rab karinesinin işlevsel olmadığı yerler olarak görebiliriz. Bu durumlarda anlamı netleştirmede işlev gören diğer karineler devreye girmektedir. İ'rabda ruhsat Arapçada hemen her konuda örneği bulunabilecek bir olgudur.[445]

Aşağıdaki örnekler[446] incelendiğinde, Arapçada i'rab karinesinin ihmal edilebildiği ve diğer karinelerin anlamı ortaya koymak amacıyla farklı bir yapılanma içine girdiği bazı durumlar gözlemlenebilir.

1. خَرَقَ الثَّوْبُ المِسْمَار [447] "Elbise çiviyi deldi.", kastedilen anlam "Çivi elbiseyi deldi." şeklindedir. Fakat elbisenin çiviyi delemeyeceği bilindiğinden i'rab kuralları öngörülen "Elbise çiviyi deldi." anlamı terk edilir ve "Çivi elbiseyi deldi." şeklinde yorumlanır. İ'rab kuralları gereği elbise fail olup çivi mefûldür ve buna göre doğru anlam "Elbise çiviyi deldi." olmalıydı. Ancak eşyanın doğası ve mantığın ilkeleri doğrultusunda elbise mefûl çivi de fail kabul edilir. Burada anlam belirsizliğine yol açacak bir durum olsaydı böyle bir kullanıma müsaade edilmezdi.[448]

2. جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ, terkibin dilbilgisel kurallar gereği anlamı "Harab olmuş kertenkele yuvası." şeklindedir. Bu ifadeyi incelendiğimizde, i'rab işaretçileri gereğince "haraplık" kertenkelenin sıfatı olmalıdır. Ancak "harap olma" sıfatı, anlambilimsel ve toplumsal uzlaşı gereği yuvaya ait olduğu kabul edilir. Çünkü Arap dilbilimcilerine göre خرب (harab olmuş) sıfatı ضبّ (kertenkele) için kullanılamayacağından

445 Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 123.

446 Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 234-235.

447 İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, II, s. 61; es-Suyûtî, *Hemʿu'l-Hevâmiʿ*, II, s. 6; Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 234.

448 İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, II, s. 61.

dolayı خَرِب kelimesinin harekesi damme veya kesre olması anlamda değişiklik yapmayacaktır. Burada mefûl anlamı harekesine uymayan bir durum olup, sadece yakınlık (mücâveret) sebebiyle asli olan i'rab alameti ihmal edildi.[449]

Diğer taraftan "harab olma"yı kertenkele için mecâzî anlamda kullanılma ihtimali söz konusu olabilirdi. Bunu kastedecek bir yazarın cümlenin yapısında değişikliğe gitmek ya da farklı karinelerle bu anlamı belirtecektir. Bu durumda karine aracılığıyla, bağlama bağlı olarak kelimelere mecâzî anlamlar yüklendiğinde lafızların ilişkileri sözlüksel anlamı vermiş gibi kılacağını[450] söyleyebiliriz.

3. إِنْ هذَانِ لَسَاحِرَانِ [451] *"Bunlar (ikisi) kesinlikle sihirbazdır."* ayetinde vezin karinesi, eşdizim karinesi ve sıralama karinesine binaen i'rab karinesi göz ardı edilmiştir. Bu doğrultuda, dil kuralları gereği هذين olması gereken işaret ismi, isim ve haber arasında ses uyumu olması için هذان şeklinde kullanıldığı ifade edilir.[452]

4. ...إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى [453] *"Şüphesiz inananlar (müslümanlar) ile Yahudiler, Sabiîler ve Hıristiyanlar…"* ayetinde de aynı durum gözlemlenmektedir. Zira atıf harfi olan vâv sayesinde edat karinesi devreye girmekte ve anlam karışıklığı ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Fakat ayette والصَّابِئُون kelimesi dilbilgisi kuralları gereği mansub olması gerekirken merfu formu tercih edilmiştir. İ'rab karinesinin anlamı ayırt etme işlevine ihtiyaç kalmaması sebebiyle bu türden bir kullanım doğal kabul edilmiştir.[454]

---

[449] Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, s. 67; İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* I, s. 211.

[450] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 114.

[451] Taha 20/63.

[452] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 252; Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafziyye,* c. XI/sy. I, s. 54.

[453] el-Maide 5/69.

[454] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 235; Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafziyye,* c. XI/sy. I, s. 55.

Bununla birlikte, bu durumu farklı yorumlayan ve söz konusu kullanım biçiminin Sabiîleri semavi dinlerden ayırt etmek amacıyla tercih edildiğini ileri sürenler de olmuştur.[455] Ancak bu yorum tarzı, i'rab alametlerine toplumsal uzlaşının ötesinde anlamlar yüklemek suretiyle yorumun sınırlarını zorlamaktadır. Ayrıca, Allah'ın Sabiîleri ayırt etmek için böyle bir dilbilgisel kullanıma başvurup başvurmayacağı sorgulanmalıdır. Eğer böyle bir durum söz konusu olacaksa, buna dair akli ve nakli bir karineye ihtiyaç duyulmaz mı? Çünkü bu tür bir yaklaşımı kabul etmemiz durumunda, Kur'ân'ı okuyacak çoğu insanın bu çıkarıma ulaşmayacağı açıktır. Zira bu okuma, geleneksel yorumlarla desteklenmediği gibi, aklen de uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, böyle bir yorum biçimi Kur'ân'ı bir tür bulmaca metnine dönüştürme sorununu gündeme getirmektedir.

إنّ'nin ismine matuf olan الصابئون kelimesinin neden merfu bırakıldığı sorusunun cevabını vermek için çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kur'ân'da üç yerde[456] إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا şeklinde gelmiş, iki yerde صَابِئُون kelimesi mansub bir yerde de merfu bırakılmıştır. Bunun sebebi olarak bir öncekine tabi olduğu açık olduğundan dolayı (tebeiyyet karinesi) i'rab karinesine ihtiyaç kalmadığı söylenebilir.[457] Ancak bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir husus vardır. İki ayette i'rab karinesine riayet edilmiş, bir ayette ise edilmemişse, bu durum i'rabın aslında nahiv alimlerinin üzerinde durduğu kadar Arapça dilbilgisinin merkezinde bir konu olmadığını göstermektedir. Bilakis, Temmâm Hassân'ın da belirttiği gibi, anlamın karışma ihtimali bulunmadığı durumlarda i'rab karinesinin terk edilebilen bir özellik olduğu kabul edilebilir. Zira dilde asıl olan ve temel gaye manadır; lafızlar ve karineler ise bu amaca hizmet eden araçlardır.

---

[455] Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye*, c. XI/sy. I, s. 55.

[456] el-Bakara 2/62; el-Maide 5/69; el-Hac 22/17.

[457] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 235.

5.

وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ [458]

"Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır." Ayette والْمُوفُون lafzının مَنْ آمَنَ'ye matuf olduğu görülmektedir. Ancak asıl mesele, ondan da sonra gelen والصَّابِرِين ifadesinin nereye atfedileceğidir. Anlaşılan o ki, burada anlam açık olduğundan i'rab karinesine ihtiyaç kalmamıştır.[459] Fakat Kur'ân'ın dilbilgisel yönüyle ilgilenen âlimlerin görüşlerine baktığımız zaman والصَّابِرِين kelimesinin ya ذَوِي القُرْبَى'ya atfedildiğini ya da övgü ifade etmek üzere takdiri bir fiille nasb edildiğinini ifade ederler.[460] Fakat bu âlimlerin hiçbiri bu durumu i'rab ruhsatı olarak görmemiştir.[461]

6.

---

[458] el-Bakara 2/177.

[459] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 235.

[460] Ebu Zekeriyya Yahya b. Zeyad b. ʿAbdullah el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Ḳur'ân,* dzn. İbrahîm Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2002, I, s. 78; Ebu ʿUbeyde Maʿmer el-Müsennâ, *Mecâzu'l- Ḳur'ân,* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2002, s. 38; en-Nahhâs, *İʿrâbu'l- Ḳur'ân,* I, s. 107; Ebu Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü İʿrâbi'l- Ḳur'ân,* thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, el-İran: Süleymanzade Matbaası, 1816, I, s. 156; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, s. 218; el-Enbârî, *el-Beyân fî Ġarîbi İʿrâbi'l- Ḳur'ân,* thk. Mahmûd Re'fet el-Cemâl, el-İran: Süleymanzade Matbaası, 1816, I, s. 113; el-ʿUkberî, *et-Tibyân fî İʿrâbi'l- Ḳur'ân,* el-Kâhire: Şeriketu'l-Kuds, 2008, I, s. 127; Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ,* thk. ʿÂdil Ahmed ʿAbdulmevcûd v.dğr., Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2010, II, s. 10.

[461] Gerçi الصَّابِرِين lafzını الصَّابِرُون okuyan kâriler de mevcuttur ve bu kıraate göre bu ruhsattan bahsedilemez. Kıraatler için bkz. Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ,* II, s. 10.

لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا [462]

"Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler. O namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz."

Ayet muhaffef لكِن ile başlar, لكِن'in ismi olan الرَّاسِخُون kelimesi de merfu olunca, artık لكن'in amel etmemesi gerekirdi. Çünkü ilk gelen lafız nasbedilmeye laha layıktır. Ancak daha sonra gelen والْمُقِيمِين lafzının mansub olduğunu görüyoruz. Kur'ân i'rabıyla ilgilenen alimlerden bazısı bu durumu klasik i'rab tahlilleri ve anlam incelikleriyle açıklamaya çalışmışlar,[463] ancak Ebu ʿUbeyde, (ö. 211/826) bu durumu zorlama i'rab yorumlamalarına veya anlam inceliklerine tevessül etmeden, "Araplar, söz uzadığı zaman sözü merfûluktan mansûba çevirirler, daha sonra tekrar refe dönerler…"[464] şeklinde açıklar. Bu yorum biçimiyle i'rab karinesine ihtiyaç kalmadığı yerlerde ihmal edilebilir fikri[465] örtüşmektedir.

2.3.2. Sıralama Karinesinde Ruhsat

Lafzî karinelerden biri olan sıralama, daha önce belirttiğimiz gibi Arap dilinde zorunlu ve zorunlu olmayan olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu zorunluluğu doğuran etkenin, kastedilen anlamın muhafazası olduğu vurgulanmıştı. Anlam, sıralama dışındaki karineler aracılığıyla farklı yorumlara veya belirsizliğe yol açmıyorsa,

---

462 en-Nisa 4/162.

463 en-Nahhâs, *İʿrâbu'l- Ḳur'ân,* I, s. 301-302; Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü İʿrâbi'l- Ḳur'ân,* I, s. 251; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, s. 577; el-Enbârî, *el-Beyân,* I, s. 239-240; el-ʿUkberî, *et-Tibyân fî İʿrâbi'l- Ḳur'ân,* I, s. 351.

464 Ebu ʿUbeyde, *Mecâzu'l- Ḳur'ân,* s. 24.

465 Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 235.

sıralamanın önemi ortadan kalkmakta; fiil-fail, mübteda-haber ve cümlenin diğer öğeleri üslup gereği yer değiştirebilmektedir.[466]

كان عليّ جَالِسًا "Ali oturuyordu." cümlesinde öğelerin yer değiştirmesi anlam bakımından esaslı bir değişikliğe sebep olmaz. Bununla birlikte vurgu, alay, soru, ünlem vb. sebeplerle cümle öğelerinin sıralamasında değişikliğe gidilebilir.[467] Ancak, daha önce gördüğümüz üzere, كَانَ هذَا أَخِي "Bu kardeşimdi." cümlesinde böyle bir şey mümkün değildir; çünkü bu cümlede öğelerin yer değiştirmesi maksada aykırı anlamların çıkarımına sebep olabilir. İlk cümlede sıralamanın yanı sıra i'rab karinesi de var iken, ikinci cümlede i'rab karinesi açık olmadığı için, anlam diğer karinelerle güvence altına alınmaktadır.

Aynı şekilde أَعْطَيْتُ عَلِيًّا هَدِيَّة cümlesindeki sıralama zorunlu olmayıp dilsel kullanım gereği öğelerin sıralamasında değişiklik yapılabilir. Ancak dilbilgisi bakımından aynı olan أَعْطَيْتُ عَلِيًّا زَيْنَب cümlesinde böyle bir değişiklik mümkün değildir.[468] Çünkü ikinci cümlede her iki öğe "verilmeye" ve "almaya" elverişlidir. Sıralamada yapılan bir değişiklik sonucunda kimin kime verildiği karışacağından, anlamlar da karışacaktır. Oysa sıralamaya bağlı kalındığında أَعْطَيْتُ عَلِيًّا زَيْنَب "Zeyneb'i Ali'ye verdim." anlamını ifade ederken; أَعْطَيْتُ زَيْنَبَ عَلِيًّا cümlesi de "Ali'yi Zeyneb'e verdim." anlamında olacaktır.

2.3.3. Bağ Karinesinde Ruhsat

Cümlede bağ işlevi gören pek çok unsur bulunmakla birlikte, bir karineye dayanarak ihlâl edilen bağ karinesi çoğunlukla daha önce zikredilen bir unsura atıfta bulunan dönüş zamirinde ortaya çıkar. Nahiv alimlerine göre sıla cümlesinden ismi mevsule dönen bir zamirin

---

[466] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 236 Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye*, c. XI/sy. I, s. 60.

[467] Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâiʿi'l-Ḳur'ân*, I, s. 227.

[468] İbn Hâcib, *el-Îżâh fî Şerḥi'l-Mufaṣṣal*, II, s. 60.

bulunması gerekirken, وَإِذَا رَأَوْكَ إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولا [469] *"Seni gördüklerinde, 'Bu mu Allah'ın elçi gönderdiği!' diye seninle alay ederler."* ayetinde ismi mevsulden sonraki sıla cümlesinden önceki isme dönen bir zamir bulunmamaktadır. Bağ karinesiyle ilgili kural dikkate alındığında sıla cümlesi بَعَثَهُ الله رَسُولا şeklinde olması gerekirdi. Ancak vezin, rütbe, birliktelik, mutâbâkât[470] ve bağlam karineleri sayesinde cümle farklı anlamlara imkân vermediğinden bu şekilde kullanımı mümkündür.

وَاتَّقُوا يَوْمًا لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا [471] *"Birinin başka biri adına birşey yapamayacağı günden sakının."* ayetinde sıfat cümlesinden يَوْمًا kelimesine bir zamir bulunmamakla birlikte diğer karineler sayesinde anlam bellidir. Bağ karinesi dikkate alınacak olsaydı cümle muhtemelen şöyle takdir edilebilirdi: وَاتَّقُوا يَوْمًا لا تَجْزِي فيها نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا.

2.3.4. Mutâbâkât Karinesinde Ruhsat

Mutâbâkât öğeler arasında i'rab, kişi, adet, cinsiyet ve belirlilik açısından uygunluğu ifade ettiğinden Arap dilinde çoğunlukla fail, haber, hâl, sıfat ve mevsullerde[472] bu karinenin askıya alındığı görülür.

وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِير [473] *"Bunun ardından melekler de destekçidirler."* ayetinde melekler çoğul sigasıyla kullanılmış buna karşın haber ögesi ظَهِير (destekçi) müfred sunulmuştur. Ayeti farklı şekilde yorumlayanlar olmakla birlikte, bu durumu mutâbâkât karinesinin ihmali ve dolayısıyla bir ruhsat durumu görenler de vardır.[474]

---

469 el-Furkan 25/41.
470 Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye*, c. XI/sy. I, s. 57.
471 el-Bakara 2/48.
472 Hurşîd, *Emnü'l-Lebs*, s. 126.
473 et-Tahrim 66/4.
474 Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye*, c. XI/sy. I, s. 56.

فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِين [475] *"Daha sonra yeryüzüne ve ona 'İster gönüllü ister gönülsüzce, gelin!' dedi, (Bunun üzerine) 'gönüllü olarak geldik' dediler."* Dil kuralları çerçevesinde bakıldığında ayetin sonunda طَائِعِين şeklinde çoğul kullanılması, önceki tesniyeyle uyumsuzluk arz ettiği düşünülebilir. Fakat anlamın karışma ihtimali söz konusu olmadığından böyle bir kullanım mutâbâkâtta ruhsat kabul edilir.[476]

2.3.5. Eşdizim Karinesinde Ruhsat

Eşdizimin, bir öğenin başka bir öğeyi gerektirmesi veya bir öğenin yanına başka bir öğenin gelememesini öngören dizimsel bir ilişki olduğunu daha önce görmüştük. Cümledeki bir öğenin gerektirdiği başka bir öğenin zikredilmemesi veya bir öğenin yanında bulunmaması gereken öğelerin bulunması bu türdendir. Bundan dolayı Arapçada bir karineye binaen yapılan her hazif eşdizim karinesinin ihlâlidir;[477] ancak anlam karışıklığına sebep vermeyeceği durumlarda eşdizim karinesinin ruhsatı kabul edilir. Muzafın, muzaf ileyhin, mübtedanın, haberin hazfedilmesi de bu ruhsat türündendir.

أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِير [478] *"'Bize ne müjdeleyici bir peygamber geldi, ne de bir uyarıcı' demeyesiniz diye…"* ayetinde من'in zaid olarak gelişi, iltibasa mahal vermeyeceğinden eşdizim karinesi kabul edilebilir.[479]

2.3.6. Edat Karinesinde Ruhsat

Edat anlamın belirlenmesinde, sınırlanmasında önemli rol oynarken diğer karineler sayesinde bu karinenin belirttiği anlam var

---

[475] Fussilet 41/11.
[476] Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi'i'l-Ḳur'ân,* I, s. 236.
[477] Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye,* c. XI/sy. I, s. 59.
[478] el-Maide 5/19.
[479] Temmâm Hassân, *el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye,* c. XI/sy. I, s. 60.

kabul edilmekle birlikte edatın kendisi hazfedilebilir. Atıf harfinin hazfedilip onun ifade ettiği anlamı tonlama yardımıyla nidâ harfiyle belirtmek edat karinesinin ruhsatındandır.[480]

قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُف [481] *"Dediler ki, Allah'a yemin olsun ki, halâ Yusuf'u sayıklıyorsun."* Bu ayette gramer kuralları gereği فتئ olumsuzluk harfiyle kullanılmalıydı. Ancak olumsuzluk olmamakla birlikte eşdizim karinesinden anlam belirlenmiş olmaktadır.[482] el-Ferrâ'ya (ö. 207/822) göre cümlede yemin olmasından dolayı olumsuzluk edatı (لا) hazfedilebilir, aksi takdirde zikredilmesi gerekir.[483] Bu da bir karinenin başka bir karineye ihtiyaç bırakmamasıdır ve bir tür ruhsattır.

2.3.7. Tonlama Karinesinde Ruhsat

Anlamın belirlenmesinde en önemli karinelerden olan tonlama, özellikle metinde bulunmadığından bunun yerine noktalama işaretleri (virgül, ünlem, soru işareti vb.) kullanılır. Bu sayede anlamın ne olduğu ve cümlede neyin kastedildiği anlaşılır.

هَلْ رَأَيْتَ الْوَلَدَ؟ cümlesi ile هل رَأَيْتَ الْوَلَد! cümlesinin anlam farkı tonlama karinesiyle ortaya çıkar. Anlamı lafzî karinelere hapsetmede en aşırı fikirleri ortaya koyan postyapısalcılar dahi sözün -belli bir bağlamda ve belli bir kişiye yöneltilmiş ifadenin- anlamı metinden çok daha doğru ve kesin bir biçimde yöneltebileceğini ifade etmektedirler.[484] Bu da anlamın algılanacağı en ideal yerin ilk bağlam olan sözün irad edildiği makam olduğunu doğrular.

---

480 Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 239.

481 Yusuf 12/85.

482 Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 239.

483 el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Ḳur'ân*, I, s. 364.

484 Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 207.

İKİNCİ BÖLÜM
İLTİBAS TÜRLERİ

Birinci bölümde, dil kullanıcısının anlamı karinelerle güvence altına almak için çeşitli dilsel, durumsal ve bağlamsal karineleri etkin hâle getirdiğini ve bu vesileyle anlamlar arasından kastedileni nasıl ayırt ettiğini örneklerle göstermeye çalıştık. Ancak anlam, kurallarla bütünüyle sınırlandırılamayacak kadar dinamik, esnek ve bağlama duyarlı bir yapıya sahiptir. Bu nedenle hiçbir dil, anlam karışıklığı ve dilsel belirsizlikten tamamen azade değildir.

Bu çerçevede, ikinci bölümde Arapçada yapısal işlev çokluğundan kaynaklanan anlam belirsizliklerini ele alacağız. Böylece, anlamın yalnızca lafzî unsurlar tarafından değil, aynı zamanda cümle içi dizimsel ilişkiler ve bağlamsal karineler aracılığıyla da şekillendiğini göstermeyi amaçlıyoruz.

Şüphesiz bu iltibas türleri, Arapçadaki tüm belirsizlikleri kapsamamaktadır. Burada ele alınan iltibas türleri, daha çok dilde sıkça rastlanan ve öngörülebilen belirsizlik örnekleriyle sınırlıdır. Bu sınırlılık, iltibasla ilgili yapılan çalışmalar ile diğer kaynaklarda tespit edilebilen örneklerle belirlenmiştir.

Her dilin kendine özgü bir sistemi vardır. Dilin temel kullanım amacı olan iletişim, ancak bu sisteme veya dilin kullandığı kodlara bağlı kalındığında gerçekleşir. Dilin üzerinde uzlaşılan kurallarını

bilmemek ya da bildiği hâlde dikkate almamak, o dilde sağlıklı bir iletişimin kurulamayacağı anlamına gelir. Nitekim dil, bir tür şifreleme (kodlama) ve şifre çözme (deşifre etme, dekode etme) süreci olarak değerlendirilebilir. Duygu, düşünce, niyet veya ifade etmeye değer gördüğümüz her şeyi, muhatabın bu kodları çözebileceğini varsayarak harfler veya işaretler aracılığıyla dilin sistemine uygun biçimde kodlarız. Muhatap ise bu kodları çözer ve mesajı anlamlandırır.

Dilbilgisi, anlambilgisi, sözlükbilgisi ve edimbilgisi bu kodlama ve çözümleme süreçlerinin kurallarını belirleyen alt sistemlerdir. Bu kurallara baştan uymamak, dil sistemine aykırı bir durum teşkil ettiğinden, bu tür örnekleri iltibas kapsamında değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü iltibas, daha önce belirtildiği üzere, dilin yerleşik kuralları çerçevesinde farklı anlamlara yol açan durumlardır. Bu nedenle, dilin kabul edilmiş kurallarına açıkça aykırı olan kullanımlar burada dikkate alınmayacaktır.

Arapçada i'rab karinesi, diğer bütün karineler karşısında baskın bir konuma sahip olmuştur. Nitekim dil kitaplarında i'rab karinesine verilen önem, diğer karineler için söz konusu edilmemiştir. Klasik dönem Arap dili âlimleri, sözün oluşum sürecini büyük ölçüde göz ardı ederek doğrudan sözün yapısal düzeyini incelemiş; bu nedenle anlamdan yapıya değil, yapıdan anlama gitmişlerdir. Bunun sonucunda yapıyı asıl, anlamı ise fer konumunda değerlendirmişlerdir.[485]

Oysa olması gereken, anlamın asıl, yapının ise fer kabul edilmesidir.[486] Bununla birlikte, nahiv ve i'raba odaklanmayan; yapıyı değil, yapının gayesini; aracı değil, amacı merkeze alan erken dönem çalışmaları da bulunmaktadır. ʿAbdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *Delâʾilü'l-İʿcâz* adlı eseri bu tür çalışmalara örnek teşkil

[485] Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibâṭ*, s. 70.
[486] Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibâṭ*, s. 69.

etmektedir. el-Cürcânî, lafızların amaç değil, anlamı taşıyan birer araç olduğunu; harflerin yan yana dizilmesinin tek başına fesahat için yeterli sayılamayacağını açıkça ifade etmiştir.[487]

Arap dilinde yazılmış bir metni doğru bir şekilde okuyup anlayabilmek; metnin konusuna dair ön bilgiye sahip olmayı, farklı düzeylerdeki metinlere aşinalık kazanmayı, yeterli kelime bilgisine ulaşmayı ve her kelimenin yazım, ses, sarf, yapı ve gönderim özelliklerini bilmeyi gerektirir.[488] Ayrıca metnin üslup özelliklerine dair bilgi sahibi olmak da bu sürecin ayrılmaz bir parçasıdır. Anlamların tespit edilmesi ve bu anlamlar arasından kastedilenin kastedilmeyenden ayırt edilebilmesi için söz konusu edinimler büyük önem taşımaktadır.

İltibasın bir dilbilgisel hata olmadığını daha önce belirtmiştik. Bununla birlikte, konuyu dilbilgisel çerçevede ele alacak olursak, iltibas; dilsel yapının aynı öğeleri arasında birden fazla ve farklı dilbilgisel bağ kurulmasına imkân tanıyan durumu ifade eder. Dil kuralları ise her toplumda, temelde "anlam belirsizliğinden sakınma" ilkesine dayanan bir esas üzerine inşa edilmiştir.[489]

Şimdi de farklı seviyelerde meydana gelen iltibasın hangi dilsel kullanımlarda gerçekleştiğine dair bazı örnekler üzerinde duracağız.

3.1. SESE DAYALI İLTİBAS

Ses, dilsel mesajın iletiminde kullanılan en uygun ve en yaygın kanaldır. Konuşmanın gerçekleşmesinden sonra ortadan kalkması, birçok fiziksel engeli (duvar, mesafe vb.) aşabilmesi ve insana doğuştan verilen bir yeti aracılığıyla kolaylıkla kullanılabilir olması gibi özellikleriyle, ses en tasarruflu, pratik ve işlevsel iletişim aracıdır.

---

[487] ʿAbdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İʿcâz*, s. 380, 385.
[488] ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs*, s. 128.
[489] Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibâṭ*, s. 72.

Pratikteki işlevselliği yanında anlamın ulaştırılmasındaki etkin rolü de sesi çok değerli kılar. Çünkü anlamın sesten yazıya inişi anlamı ifade eden yardımcı unsurları dışarda bırakmaktadır. Nitekim Hz. İbrahim (a.s.)'ın فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي [490] *"Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. "İşte Rabbim!" dedi."* ayetinde Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre aslında Hz. İbrahim'in هذا رَبِّي "İşte Rabbim" ifadesi inkâr anlamındaydı.[491] Yani Hz. İbrahim bu sözü söylerken soru kalıbında sormuş fakat kastettiği inkârdı. Söz yazıya dökülünce ispatı sorudan ayırt eden vurgu, tonlama karinesi kayboldu ve bunun sonucunda inkâr anlamı dilbilgisel karinelere bağlı olarak soru anlamına dönüştü.

Ses anlamın izharında bu kadar büyük rol oynamakla birlikte, bazı durumlarda ses bile anlamın ayırt edilmesinde yazıdan daha yetersiz kalabilir. Meselâ جاء مُعَلِّمُوا المدرسة "Okulun öğretmenleri geldi." cümlesini duyan biri, telaffuz edenin موا noktasındaki vurgu ve tonlamasındaki bir eksikliğe bağlı olarak bir öğretmen mi birden fazla öğretmen mi geldi ayırt edemeyebilir. Çünkü ses bazında معلّمو المدرسة ile معلّم المدرسة arasında fark yoktur. Bu sessel bir benzeşme olup Arap dilinde bununla ilgili pek çok örnek mevcuttur.

Örneğin, طَارَدونِي ifadesinde de belirsizlik söz konusudur. Çünkü bu cümleyi ses olarak ele aldığımızda iki farklı ihtimal gözükecektir. طار دوني "Önümde uçtu" ve طَارَدُونِي "Beni kovaladılar."

Bir başka örnek olarak, جاءك محمّد cümlesini ses yönüyle ele alalım. Bu cümlede vakıf halinde son harfin sakin telaffuz edileceği dikkate alınırsa, bağlam ve hal karinesinin yeterli olmaması durumunda iki farklı anlam ortaya çıkacaktır:

Birincisi, جاءك محمّد "Sana Muhammed geldi." olacak iken;

---

[490] el-Enam 6/76.

[491] Ebu ʿAbdullah Fahreddin Muhammed b. ʿÖmer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr = Mefâtîḥu'l-Ġayb,* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, XIII, s. 52.

İkincisi, جاء كمحمّدٍ "Muhammed gibi geldi" olacaktır.

وَيْكَأَنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكَافِرُون [492] *"Vay, kafirler nasıl da hidâyet bulmaz."* ayeti el-Halîl ve Sîbeveyh'e göre وَيْ كَأَنّه لا يُفْلِحُ الْكَافِرُون şeklinde yazılmalıdır.[493] Onlara göre Kur'ân'ın sesten yazıya dönüştürüldüğü sırada ses öğelerinin doğru bir şekilde ayrıştırılmamasından kaynaklanan bir hata olmuştur.

وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيل [494] *"Senin İsrailoğullarını köleleştirmen başıma kaktığın bir nimet(midir?)tir."* ayetinde inkâri bir soru olma[495] ihtimali yüksek görünmektedir; buna göre Hz. Musa (a.s.) Firavun'un İsrailoğullarını köleleştirmesini nimet göstermeye çalışmasına karşı çıkıyordu. Bunun yanında Hz. Musa (a.s.)'ın beni bırakıp da İsrailoğullarını köle edinmen bana bir nimettir, şeklindeki yorum da kabul edilen yorumlardandır.[496]

Yine el-Müseyyeb b. 'Als'ın (ö. 575) şu beytinde aynı durumu görürüz.

وَغَلَتْ بِهِمْ سَجْحَاءُ جَارِيَةٌ تَهْوِي بِهِمْ فِي لُجَّةِ الْبَحْر

(el-Kâmil)

"Güzel bir kız onların aklını aldı da onları denizin derinliklerine yuvarladı."

Bu beytin başında bulunan vâv harfi atıf harfi olabileceği gibi وغل kökünden fiilin aslında da olabilir. Vâv atıf olursa fiil masdarı غليان olan

[492] el-Kasas 28/82.
[493] İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ*, III, s. 166.
[494] eş-Şuara 26/22.
[495] en-Nahhâs, *İʿrâbu'l-Ḳur'ân*, II, 288; el-Matûridî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, VIII, s. 98.
[496] el-Ferrâ, *Meʿâni'l- Ḳur'ân*, II, s. 175; en-Nahhâs, *İʿrâbu'l-Ḳur'ân*, II, s. 289.

"kaynamak, coşmak" anlamına gelir; fiilin kökünden olursa, mastarı وُغُول olup "bir şeye dalmak, girmek" anlamına gelir.[497]

فَلا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُون [498] *"(Ey Muhammed!) Artık onların sözü seni üzmesin. Çünkü biz onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da biliyoruz."* ayetinde "إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُون" kısmı, her ne kadar diğer karineler dikkate alındığında zayıf kalsa da قولهم sözünü açıklıyor olma ihtimali dilsel çerçevede mümkündür.[499] Bu durumda "Biz onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da biliyoruz" onlara ait bir söz gibi anlaşılabilir. Bu anlam diğer karinelerle elenebilse de dilbilgisel olarak geçerli ve mümkün bir anlama biçimini temsil eder.

Sesle ilgili anlam karışıklıkları diğerlerine göre çok daha az ve zayıf olmaktadır. Çünkü ses, vurgu ve tonlamanın yanında bağlamı da gerekli kılacağı için anlam ihtimallerinden hangisinin maksat olduğunu ayırt etmek çok daha kolay olacaktır. Fakat yine de bunun anlam ihtimallerine açık olan bir konu olduğuna burada işaret etmek gerekir.[500]

3.2. SARFLA İLGİLİ İLTİBAS

İbn ʿUsfûr'a (ö. 669/1270) göre, sarf ilmi diğer Arapça ilimlerine öncelenmelidir, çünkü bu ilim, kelimeyi, yapıdan soyutlanmış bir şekilde, müstakil olarak ele alır.[501] Her ne kadar dili konuşanlar dil üzerinde uzlaşırken veya dili geliştirirken kelimeyi yapıdan soyutlayan bu metodu takip etmediyseler de sözün bütününü

---

[497] Mehdî Esʿat ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs fi'l-ʿArabiyye, Cedelü't-Tevâşul ve't-Tefâşul,* Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2006, s. 92.

[498] Yasîn 36/76.

[499] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb,* II, s. 20.

[500] Her ne kadar gerçekleşmesi zayıf olsa da konuyla ilgili Kemal ez-Zeytûnî pek çok örneği ve bu örneklerin kombinasyonlarını sunmuştur. Ayrıntılar için bkz. ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs,* ss. 197-205.

[501] İbn ʿUsfûr, *el-Mumtiʿu'l-Kebîr fi't-Taṣrîf,* thk. Fahreddin Kabave, Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996, s. 33.

meydana getiren öğelerin tekil haldeki bilgisi bütünün içinde işlevlerini kavramada katkı sağlayacaktır.

Arap dili açısından, kelimede meydana gelen değişikliklerden bazısı anlamla ilgili iken bazısı anlamla irtibatlı değildir.[502] Anlama dair olan değişimler ayrımsal değerleri teşkil ederken, anlama dair olmayan değişimler de telaffuz zorluklarını (siklet, taazzür) kolaylaştırma, güzellik katma gibi salt sesle ilgili sebeplere dayanır.

3.2.1. Sıfat, İsim ve Mastarın Benzeşmesi

Sözcüklerin anlam ve işlevlerindeki değişim, dilin doğasında var olan sürekli dönüşümün en belirgin göstergesidir. Bir sözcük, sıfat veya isim; mastar veya isim; yahut mastar veya sıfat olarak kullanılabilmektedir. Bu tür geçişlilik durumları, karinenin bulunmadığı bağlamlarda anlam karışıklığına yol açabilmektedir.

Örneğin إمَام sözcüğü Arapçada sıfat olarak "önder, lider"; isim olarak ise "cemaate imamlık yapan kişi" anlamını taşır. Bu durumda مَحَمَّد إمامٌ مُمْتَاز cümlesi iki farklı anlam kazanabilir: Birincisi, "Muhammed çok iyi bir imamdır."; ikincisi, "Muhammed çok iyi bir liderdir." Başka bir karine bulunmadığı sürece, bu cümlede kastedilenin imamlık mı yoksa liderlik mi olduğu belirlenemez.

Yine بَرّ kelimesinin duruşta son harfinin sakin okunacağı dikkate alınırsa veya – Arap dilinde çoğunlukla olduğu gibi – harekesiz bir metinde ortaya çıkması durumunda dört farklı işlevi olacaktır:

Bir fiil olarak "iyi oldu", "iyi davrandı" anlamına gelmesi,

Mastar olarak "iyi olmak", "iyi davranmak" anlamına gelmesi,

Sıfat olarak "iyi" anlamına gelmesi,

[502] Ebu Hayyân, *İrtişâfü'ḍ-Ḍarab*, I, s. 22.

İsim olarak "yeryüzü" anlamına gelmesi şeklinde farklı anlamlar ifade edecektir.

Bu farklı kullanımlarda isim, sıfat, mastar ve fiil benzeşmekte ve diğer karinelerin yokluğunda bu benzeşme iltibasa sebep olmaktadır.

هذَا رِبَاط جَيِّد cümlesinde de benzer durum söz konusudur. Zira رِبَاط sözcüğü hem isim hem de mastar olarak kullanılabilmektedir.[503] İsim kabul edildiği takdirde cümlenin anlamı "Bu kuvvetli bir ip." olurken; mastar kabul edilirse anlamı, "Bu çok iyi bir yer tutma/savunma." şeklinde olur.

لِيس لِهذِه المُعْضِلَةِ كَاشِفَة cümlesinin iki farklı anlam ihtimali vardır. Çünkü كاشفة sözcüğü hem mastar hem de sıfat olmaya uygundur.[504] كاشفة mastar kabul edilmesi durumunda cümle "Bu problemin çözümü yok." anlamına gelirken; كاشفة sıfat kabul edilirse, cümlenin anlamı "Bu problemi çözecek yok." anlamına gelecektir.

Aynı durum, وَلا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ [505] *"Onların daima bir hainliğini görürsün"* ayetinde de söz konusudur. Çünkü خائنة kelimesi "hain" anlamında sıfat olabileceği gibi, "ihanet" anlamında mastar da olabilir.[506]

Arap dilinde ortak kullanımlar bunlarla sınırlı değildir. Sıfatı müşebbehe, ismi zaman, ismi mekân, ismi fail ve ismi mefûl gibi isim türleri arasında geçişler sıkça görülmekte ve bir türün diğerinin yerine kullanıldığı durumlar oldukça yaygındır.

Meselâ, مَا لَهُ مَعْقُولٌ sözü Araplar arasında "Aklı yok." anlamında kullanılır ve bu cümledeki مَعْقُول aslında isim olan عَقْل yerine

[503] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* ربط mad., V, s. 302.

[504] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* ربط mad., IX, s. 300.

[505] el-Maide 5/13.

[506] Ebu ʿUbeyde, *Mecâzu'l- Ḳur'ân,* s. 70; el-Enbârî, *el-Beyân,* I, s. 90.

kullanılmıştır.[507] Yine Kur'ân'da حِجَابًا مَسْتُورًا [508] ayetinde مستورا lafzı ismi mefûl şeklinde gelmiş ancak ismi fail – سَاتِر – anlamını ifade eder.[509]

3.2.2. Sözcüklerin Anlam Zenginliği

Klasik metinlerde karşımıza çıkan bir sözcüğü Arapça sözlüklerde araştırdığımızda, o kelimeye ilişkin çok sayıda anlam bulmak mümkündür. Örneğin, dağılımı çok fazla olmayan bir fiil olarak طَرق fiilinin yalnızca sülâsî babdaki kullanımı için İbn Manzûr (ö. 711/1311) sözlüğünde 11 farklı anlam sıralanmıştır.[510] Bu örnek yalnızca fiil ve sülâsî babdaki anlam farklılıklarını kapsadığından, aynı köke ait isimlerin ve farklı bablardan türetilmiş fiillerin anlam farklılıkları tahminen 40'a yaklaşmaktadır.

Anlamların bu denli çoğalması, Arap dilinde yeni veya farklı anlamların ortaya çıktığı anlamına gelmemektedir; çoğunlukla eşanlamlılık ve eşseslilik (müşterek lafız) ilişkilerinin çoğalmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla طرق sözcüğü, başka pek çok kelimeyle hem ses hem de anlam bakımından ortaklık (iştirak) ilişkisine girerek, anlam karışıklığının ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

Bir bedevinin hayatında her ayrıntı için bir sözcük kullanmak mümkünken, günümüz insanı için bu durum çok daha güçleşmiştir. Bunun başlıca nedeni, bedevinin yaşamındaki detayların sınırlı olması ve sade bir hayat sürmenin sağladığı avantajla, her bir ayrıntı için farklı kelime kullanmasının onu fazla yormamış olmasıdır. Oysa

---

[507] ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs*, s. 120.

[508] el-İsra 17/45.

[509] İbn Fâris, *eṣ-Ṣaḥibî*, s. 237; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, s. 644.

[510] Bu anlamlar; 1- Fal bakmak. 2- Vurmak, dokunmak. 3- Yün vb. dokumak, kaldırmak. 4- Göl vb. durgun suda küçük abdest görmek. 5- Deve ve hayvan için döllemek, insan için hamile bırakmak. 6- Evlenmek. 7- Gece vakti (birinin evine) gelmek. 8- Zayıflamak, güçsüz kalmak, gevşemek. 9- Üst üste koymak, giyinmek. 10- Çocuğun/yavrunun annenin rahminde sıkışması. 11- Hayvanın kulağına işaret koymak. bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab*, طرق mad., X, ss. 215-225.

günümüzde bireyi meşgul eden çok sayıda ayrıntı ve bu ayrıntılara karşılık gelen pek çok sözcük bulunmaktadır. Bu nedenle, günümüz dünyasında yaşayan bir bireyin tüm sözcüklere ve kullanım biçimlerine hâkim olması oldukça zordur.

Arap dilinde fiiller zıt anlamları da içinde alacak geniş kullanım çeşitliliğine sahiptir. Bu durum karinelerin anlamı belirlemesini zorlaştırmaktadır; çünkü elenecek anlam ihtimalleri fazlalaşmaktadır. Meselâ; وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ[511] *"Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et."* ayetinde يقين kelimesi farklı anlamlamalara muhtemeldir. Nitekim müfessirlerin bir kısmı bu kelimeyi "ölüm" şeklinde anlarken, bazısı "kesin bilgi" veya "zafer" şeklinde anlayabilmiştir.[512]

Örneğin, جَاءَ الرَّجُلُ قَوْمَهُ فأَضَلَّهُم cümlesinde أَضَلّ fiilinden dolayı iki farklı anlam ihtimali ortaya çıkmaktadır. Birincisi, "Adam kendi kavmine geldi ve onları saptırdı.", ikincisi, "Adam kendi kavmine geldi ve onları sapkın buldu." Bu anlam ihtimallerinin sebebi أَضَلّ fiilinin hem "sapkın halde bulmak", hem de "saptırmak" şeklindeki çokanlamlılıktan kaynaklanmaktadır.[513]

Bu tür örnekler Arapçada çok olup biz konuyu ortaya koyacak bu kadar örnekle yetinmeyi yeğliyoruz.

3.2.3. Vezin Ortaklığı

Vezin, başlangıçta dil için bir tasvir yöntemi olarak geliştirilmiş olmasına rağmen, zamanla Arap dili araştırmalarının merkezine yerleşmiştir. Her ne kadar dil araştırmaları ve özellikle dil üzerine yapılan anlambilimsel çalışmalar açısından veznin sağlıklı bir yöntem olduğunu söylemek mümkün olmasa da burada vezni işlevsel bir öğe

---

511 el-Hicr 15/99.

512 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 567; Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, V, ss. 455-456.

513 ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs*, s. 112.

olarak değil, tasviri bir unsur olarak ele alacağız. Zira bir vezin ne kadar detaylı incelenirse incelensin, dil kullanıcısı açısından bir vezni diğerinden ayırt eden temel unsur her zaman anlamdır.[514]

Arap dili, üzerinde uzlaşılan yazı biçiminin doğal sonucu olarak, her ne kadar suni olsalar da şekilsel benzerliklerden yola çıkarak vezinler üzerine inşa edilmiş bir dil kabul edilir ve bu vezinlere bağlam dışında yüklenen anlamlar vardır. فاعل veznine faillik anlamının verilmesi bu türdendir. Bu vezinler çok fazla olmakla birlikte kullanımda bazı vezinler ortaklaşmakta ve bir vezin farklı dilbilgisel işlevler için kullanılabilmektedir. Örneğin فَعِيل vezni isim (قَضِيب, parmaklık), fail anlamında sıfat (كَرِيم, cömert), mefûl anlamında sıfat (مَرِيض, hasta) ve mastar (صَهِيل, atın kişnemesi) olabilmektedir.[515] Böylelikle vezin ortaklığı farklı anlamların aynı vezinde (şekilde) temsil ediliyor olmasına sebep olmaktadır.

لا قِيَامَ في القاعة cümlesi "Salonda ayakta durulmaz!", "Salonda ayakta duranlar yok." anlamlarının ikisini ifade eder ve belli bir bağlamda diğer karineler bu anlamlardan birini belirlemiyorsa iltibas durumuyla karşı karşıya kalırız. Bunun sebebi قائم ismi failinin çoğuluyla قَامَ fiilinin mastarı arasındaki şekilsel benzerliktir. Bu şekilsel benzerliğe vezin ortaklığı adı verilmektedir.

Vezin ortaklığı isim ve sıfatlarda olduğu gibi; isim, sıfat ve diğer çekimlenmiş öğeler arasında da görülür. Meselâ, أنَا أَكِيلُه cümlesinde أكيل hem أَكَل fiilinin mefûl anlamındaki sıfatı yani yenen (مأكول) anlamında hem de كَال fiilinin muzari tekil mütekellim kipidir. Bu durumda cümlenin anlamı "Ben onu tartarım." ile "O beni yiyecek" anlamları arasında gidip gelir.

---

[514] ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs*, s. 217.

[515] İmîl Bediʿ Yaʿkûb, *Muʿcemu'l-el-Evzân eṣ-Ṣarfiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2004, s. 217.

Bunun yanında Arap dilinde bazı fiillerin ismi faili ve ismi mefûlü, مُخْتَار; ismi mefûl ile mimli masdarı, مُشْتَرَك; ismi zamanı ve ismi mekanı, مُنْطَلَق; mütekellim yâ'sına izafe edilmiş nakıs fiilden türemiş ismi failin tekili, tesniyesi ve cemi müzekker salimi, قَاضِيّ; başka bir kelimeye izafe olmuş nakıs fiilin müfred failiyle cemi müzekker salimi, مَرَرْتُ بِمُجْرِي الْخَيْل (At koşturana/koşturanlara uğradım.); üç harften fazla olan bazı kelimelerin ismi tasğirinde (مُخَيْرِج, مُخْرِج kelimeleri مُخْرَج) vezin ortaklığından kaynaklanan anlam çoğalması görülebilir.[516]

Vezin ortaklığının görüldüğü bir diğer durum müfred-çoğul kelimelerin ortak vezinde olması; فُلْك (gemi/ler); دِلاص (parlak/lar); هِجَان (beyaz deve/ler); قُرَّاء (okuyucu/lar) örneklerinde olduğu gibi.[517]

Pek çok fiil vezni başka fiil vezinleriyle ortaktır. Örneğin; إِفْعَال babı ve sülâsi babların meçhul fiili, جرى → أُجْرِيَ; أجْرىَ → أُجْرِيَ. تفاعل babının ilk harfi olan tâ'nın hazfedildiği durumlarda مُفَاعَلَة babıyla karışması bu tür belirsizliktendir. إِنْ تَقَابَلاَ تَنَازَعَا cümlesindeki fiiller مُفَاعَلَة babından olma ihtimalleri olduğu gibi, تَفَاعُل babından da olabilirler. Çünkü Araplar peş peşe gelen aynı harflerden birini hazfetmek suretiyle dilde kolaylığa meylederler.[518]

لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلا مَنْ رَحِم [519] *"Bugün Allah'ın rahmet ettikleri hariç, onun azabından korunacak hiç kimse yoktur."* ayetinde عَاصِم ismi fail kalıbında olup ismi fail anlamında yani "Bugün Allah'ın azabından Allah'ın rahmet ettikleri hariç hiçbir koruyucu koruyamaz." anlamında olabildiği gibi yukarıda verdiğimiz anlamda yani مَعْصُوم

[516] Daha fazla ayrıntı ve örnek için bkz. ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs,* ss. 155-253.

[517] es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-ʿArabiyye,* s. 71.

[518] İbn Cinnî, *el-Muḥteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâẕẕi'l-Ḳıraât ve'l-İżâḥ ʿanh,* thk. ʿAli en-Necdî Nâsıf – ʿAbdulhalîm en-Neccâr – ʿAbdulfettah İsmâil Şiblî, İstanbul: Dâru Sezgîn, 1986, II, s. 111.

[519] Hud 11/43.

"korunmuş" anlamında da anlaşılabilir. Yine عَاصِم ismi fail anlamını koruyarak, "Bugün Rahman olan dışında Allah'ın azabından koruyan yoktur." şeklinde de anlaşılması mümkündür.[520]

Ecvef fiil ile orta harfi hemzeli (mehmuz) fiillerin ismi faillerindeki benzeşme yine bu türdendir. سائل ismi faili harici bir karine yoksa سأل fiilinden mi yoksa سال'den mi türedi anlaşılamaz; çünkü her iki fiilin ismi faili bu şekilde gelir. Bazı araştırmacılar yaptıkları araştırmaya göre bu şekilde 90 tür benzeşme olduğunu keşfetmişlerdir.[521]

Vezin ortaklığından kaynaklanan daha pek çok iltibas örneği vardır. Bu çalışmada ise daha çok ana noktaları ortaya koymayı amaçladığımızdan dolayı anlam karışmasının görüldüğü bütün noktalara işaret etmeye çalışmıyoruz. Zaten böyle bir amaç çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.[522]

Kelimede aynı anda birden çok ihtimalin – vezin ortaklığının – olması belirsizliğin ana sebeplerindendir. Bu durumun görüldüğü bazı örnekleri aşağıda ele aldık.

Bazen kelimenin kökünün takdir edilmesine göre anlam çoğalması görülebilir.

عَرِّفْنِي فإنّه لم (يخف) عليّ شيء من أمرك.

Bu ifadede يخف kelimesi acaba لَمْ يُخَف olup kökü خَوْف olan kelime midir? Bu durumda anlamı "Bana senin durumundan korkulacak bir şey olmadığını öğretti." olur. Yoksa bir başka ihtimal olan خَفَاء kökünden olup ve لَمْ يَخْف olması mıdır? Bu durumda anlamı "Bana, senin durumunla ilgili gizli bir şey kalmadığını öğretti." şeklinde olur. Görüldüğü üzere harekelerde çok küçük bir değişiklik, anlamda

---

[520] Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, V, s. 227.

[521] ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs*, s. 161.

[522] Vezin ortaklığından kaynaklanan daha fazla iltibas örneği için bkz. ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs*, ss. 160-253.

büyük bir farklılık meydana getirmekte ve cümleden çıkarılabilecek muhtemel anlamlar çoğalmaktadır.

Bazı durumlarda kelime türünün belli olmamasından dolayı iltibas ortaya çıkar. Kelimenin isim, fiil, mastar, zarf vb. kelime gruplarından hangisine ait olduğu anlaşılamaz.

Örneğin, إنَّمَا (صدق) قول القائل ليس الخبر كالعيان. "Haberin bizzat görmek gibi olmadığını söyleyen doğru söyledi." ifadesinde صدق'nin fiil mi yoksa mastar mı okunacağı karışmaktadır. Çünkü bu vezin her ikisi için ortaktır.[523] Her ne kadar bu cümledeki durum okuyucuya ait yeterlilikle ilgili olup çözümsüz değilse de Arap dilinin barındırdığı farklı ihtimallerin aynı anda ortaya çıkmasından dolayı yazının okuyucunun işini zorlaştırdığını söyleyebiliriz.

Bazen kelimedeki asıl ve zaid harfin tespitine bağlı olarak iltibas ortaya çıkar. Kelimede zaid harfin olup olmadığını kestirmek bazen yeterliliği aşan bir bilgiyi gerektirebilir. Meselâ, فعل, فعّل, أفعل (sülâsi mücerred) fiilleri muzari kiplerinde hareke ve şedde olmaksızın ayırt edilemeyecek ve karışacaktır.

Mezid fiillerde ismi faili ismi mefûlden ayırt etmek vezin kaynaklı iltibasın sebeplerindendir. Mezid fiillerin hepsinde ismi fail ile ismi mefûlü ayırt eden sondan önceki harfin harekesidir. Metinler çoğunlukla harekesiz olduğu için iltibaslı durumlarda okuyucunun zihni kelimenin failliği ve mefûllüğü arasında gidip gelmekte ve okuyucu açısından anlam belirsizlikleri söz konusu olmaktadır.

أمَرَ الملِك بالكتابة إلى برزَوَيْه أنّه (مفضل) ومتّخذه وَزِيرًا. "Kral, Birzeveyh'e onu seçeceğini ve vezir yapacağını (bildiren) mektup yazılmasını emretti."

Bu örneği ele aldığımızda parantez içindeki kelimenin ismi fail mi yoksa ismi mefûl mu olduğu[524] net değildir. Bu ifadeyi doğru bir

---

[523] Yaʿkûb, *Muʿcemu'l-el-Evzân eṣ-Ṣarfiyye,* s. 121.

[524] Vezin ortaklığı için bkz. Eymen Emîn el-Ganî, *eṣ-Ṣarfu'l-Kâfî,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2010, s. 143.

şekilde çözümlemede dile hâkimiyet ve dile aşinalık büyük bir oranda etkili olmakla birlikte bu ifade ilk başta okuyucunun zihninde bir belirsizliğe sebep olacağı açıktır.

Bunun yanı sıra, bazen fiilin failini tespit edememek iltibasın sebebi olabilir. Fiilin harekesi olmadığından bazen fiilin zamirinin kime döndüğü belli olmaz. Özellikle فعلت vezninde gelen fiillerde bu durum daha sık görülmektedir.

فعلت ذلك لأريك حقيقة قوم (كنت) أمس مثلهم (فنجوت).

Bu cümledeki belirsizliği bertaraf etmek için ek karinelere ihtiyaç var. Zira bu haliyle bu cümle iki şekilde anlaşılabilir:

"Bunu, onlar gibi olup da daha sonra kurtulduğu**m** bir topluluğun nasıl olduğunu göstermek için yaptım."

"Bunu, onlar gibi olup da daha sonra kurtulduğu**n** bir topluluğun nasıl olduğunu göstermek için yaptım."

Bazı durumlarda cümlede gerçek failin zikredilip zikredilmediği belli olmaz. Bu durumda fail (gerçek özne) ile naibi fail (sözde özne) karışır ve bu dilbilgisel işlev karışıklığına binaen anlam ihtimalleri de çoğalır.

قلت له: يا سيّدي، ظننت أني ممن (يشاور) في هذا.

Bu cümlede fiilin malum mu yoksa meçhul kipinde mi çekildiğini anlamak için var olan karineler yetmemektedir. Bunu bilmek için ek karinelere ihtiyaç vardır. Aksi halde okuyucunun zihni iki anlam arasında gidip gelecektir.[525]

"Ona dedim ki: Efendim, sandım ki ben bu konuda istişare ed**ilecek**lerdenim."

"Ona dedim ki: Efendim, sandım ki ben bu konuda istişare ed**ecek**lerdenim."

[525] Benzer örnekler için bkz. ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs,* ss. 113-121; ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs,* ss. 160-253.

3.3. DİLSEL YAPIYA DAYALI İLTİBAS

Terkip, dilin sözdizimsel yönünü somutlaştıran ve anlamın sembolik göstergeleri içinde şifreleyen bir düzlemdir. Bu şifre düzeneği, anlamı taşıyan, sınırlayan ve belirleyen unsurların bir araya gelmesiyle oluşur. Bu düzlemde ortaya çıkabilecek anlam çoğalması veya anlam karışması ihtimalleri incelendiğinde, Arapçada başlıca bazı noktalarda terkibî (yapısal) belirsizliklerin meydana geldiği görülmektedir.

3.3.1. Zamirin Mercii

Zamirler (adıllar), isimlerin yerine kullanılan kelimelerdir. Somut varlıkların yanı sıra soyut kavramlar için de kullanılabilmektedirler. Gerçekliğin dilsel düzlemdeki inşasını da içine alan sembolleştirme işleminin sonucunda ortaya çıkan gönderim sorunu anlam belirsizliğine sebep olabilmektedir. Zamirin hangi isme döndüğü meselesi, Arap dilinde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bu konuyla ilgili çok sayıda örnek bulunmakla birlikte, burada yalnızca birkaç örnekle yetinilecektir.

نَصَحْتُ لأُخْتِي أنْ تَبْقَى مع أُمِّي لأَنَّهَا مَرِيضَة "Kız kardeşime annemle kalmasını söyledim, çünkü o hasta." Görüldüğü üzere cümlenin Türkçesinde dahi belirsizlik meydana gelmiştir, bunun sebebi "çünkü o" – لأَنَّهَا – derken, "o" zamirinin kız kardeşe mi anneye mi işaret ettiğinin belli olmamasıdır.

Benzer şekilde, إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُه [526] *"Güzel sözler ancak ona yükselir. Salih ameli de güzel sözler yükseltir."* ayetinde يرفعه kelimesindeki hû zamiri hem كَلِم hem de العَمَلُ الصَّالِح ismi belirtebilmektedir. Ancak bu ihtimaller doğrultusunda anlam da değişmektedir. Yukarıdaki ayet işaret edilen meale göre zamir العمل

[526] Fatır 35/10.

الصالح (salih amel)'e dönmektedir. Eğer zamirin كَلِم (söz)'e döndüğünü kabul edersek bu durumda meal, "Salih amel güzel sözü yükseltir." olur. Ayrıca يرفع fiilinin failini Allah kabul edenlere göre de "Allah salih ameli yükseltir." olabilmektedir.[527]

Hz. Ali'nin Hz. Osman'ı öldürdüğü iddiası karşısında söylediği aşağıdaki söz, zamirin merciinin anlamın ortaya çıkmasında ne kadar büyük rol oynadığına dair önemli bir örnektir.

أَيهَا النَّاس تَزْعُمُونَ أَنِّي قَتَلْتُ عُثْمَان أَلا وإنَّ الله قَتَلَهُ وَأَنا مَعَه "Ey insanlar, benim Osman'ı öldürdüğümü iddia ediyorsunuz. Biliniz ki ben onunla birlikteyken/ben de onunla ölmüşken, onu Allah öldürdü." Bu ifadeden yola çıkan Hariciler معه'daki zamiri Hz. Osman'a değil Allah'a irca ederek, bu ifadeyi Hz. Ali'nin Osman'ı öldürdüğüne dair itiraf kabul ettiler.[528] Çünkü معه'daki zamiri Allah'a irca edersek bu durumda anlam, "Onu Allah ve ben öldürdük." olur.

3.3.2. İzâfet

İzâfet iki öge arasındaki ilişkiselliği ima eder. Arapçada dilcilerin ifade ettiği üzere مِنْ, ل ve في üç harfi cerin anlamını ifade eder.[529] Fakat bazı durumlarda bu harfi cerlerin anlamları karışabilmektedir. سَاءَنِي ضَرْبُك cümlesinde, "senin dövmen" ve "senin dövülmen" anlamlarının ikisi de mümkündür. Bundan dolayı cümlenin anlamı "Senin dövülmen beni üzdü." olabileceği gibi; "Senin dövmen beni üzdü." de olabilir. Bu ve benzeri kullanımlar Arapçada çok yaygın kullanıldığından cümlede kastedilen anlamın tespitinde daha fazla karineye ihtiyaç vardır.

---

527 Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, VII, s. 290.

528 el-Batalyevsî, *el-İnṣâf fi't-Tenbîh 'ale'l-Me'ânî ve'l-Esbâb elletî Evcebet el-Ḫilâfe beyne'l-Müslimîn fî Ârâihim*, thk. Muhammed Ramazan ed-Dâye, es-Suriye: Dâru'l-Fikr, 1987, ss. 56-57.

529 İbn Hişâm, *Ḳaṭru'n-Nedâ*, s. 377.

Bağlam veya durum karinesi olmaksızın, يَكْرَهُ إِزْعَاجَ الطُّلاب cümlesiyle "Öğrencileri rahatız etmekten hoşlanmaz." veya "Öğrencilerin rahatsız etmelerinden hoşlanmaz." anlamlarından hangisinin kastedildiğini anlamak mümkün değildir.

Benzer şekilde, كَلا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِم [530] *"Hayır! İlahları, onların ibadetlerini inkâr edecekler."* ayetinde belirtilen anlamın yanında, "Hayır, onlar o ilahlara ibadet ettiklerini inkâr edecekler." anlamı da muhtemeldir.[531] Bunun sebebi izâfet durumunda ortaya çıkan fail veya mefûl olabilme ihtimalidir.

3.3.3. İr'ab Alâmetinin Olmaması

İ'rab alâmetlerinin Arap dilindeki rolüne daha önce değinmiştik. Buna göre i'rab alâmeti olmadan anlam daha az karineye emanet edilmiş olacaktır. Anlamı üstlenen alâmetlerin veya karinelerin çoğalmasının, anlamın selameti açısından daha güvenli olacağı kesindir. Çünkü Arap dilinde belirli ve az sayıda i'rab alâmeti varken, ifade edilecek sarfî ve nahvî anlamlar çok fazladır. Arap dilinde mebni kelimelerde, mankus, maksur, mütekellim yâ'sına muzaf isimlerde, isnadî terkipler, zaid harfi cerle mecrur isimlerde, özellikle nakıs fiillerde i'rab alâmeti ortaya çıkmaz. Bu durum okurun i'rab karinesi olmaksızın anlamı tespit etmesi demektir.

Meselâ, رَأَيْتُ رَفِيقَ أَخِي مُصْطَفَى cümlesinde Mustafa (مصطفى)'nın konuşan kişinin kardeşi mi yoksa kardeşinin arkadaşı mı olduğu belli değildir. Aynı cümleyi i'rab alan bir isimle bitirecek olsaydık, meselâ, رَأَيْتُ رَفِيقَ أَخِي مُحَمَّدًا dersek "Kardeşimin arkadaşı Muhammed'i gördüm." olur ve anlam ihtimali ortadan kalkardı. Aynı şekilde bu cümle رَأَيْتُ رَفِيقَ أَخِي

[530] Meryem 19/82.

[531] el-Enbârî, *el-Beyân,* II, ss. 102-103; ʿUkberî, *et-Tibyân,* II, s. 189.

مُحَمَّدٍ şeklinde harekelenirse, "Kardeşim Muhammed'in arkadaşını gördüm." olur ve yine anlam ihtimali söz konusu olmaz.

Şu iki cümleyi incelediğimizde رَأَيتُ حَقِيبَةَ هِنْدٍ المَفْقُودَة ve رأيتُ حَقِيبَةَ هِنْدٍ المَفْقُودَة birincisinin anlamı "Kayıp Hind'in çantasını gördüm."; ikincisinin anlamı ise "Hind'in kayıp çantasını gördüm." olur. Bu ayrımı son kelimede i'rab alâmetinin ortaya çıkıyor olması sayesinde yaparız. Oysa, رَأَيتُ أَخَا خَالِدٍ الأَعْمَى cümlesinde i'rab alametinin yokluğundan dolayı kör olan Halit mi yoksa onun kardeşi mi bilemeyiz. Bu durumda karşımıza iki ihtimal çıkar; birincisi, "Halit'in kör kardeşini gördüm." ikincisi de "Kör Halit'in kardeşini gördüm." ve bu cümlelerden birini tercih edebilmek için daha fazla karineye ihtiyaç vardır.[532]

3.3.4. Taʿlîk

Taʿlîk, kavram olarak ʿAbdulkâhir el-Cürcânî'ye ait olduğu düşünülmektedir.[533] Taʿlîk lafzî, manevi ve durumsal karineler aracılığıyla dilbilgisel anlamlar arasında irtibat kurmaktır[534] şeklinde anlaşılabilir. Buna göre, arada kurulan irtibat anlamın ilk adımı olması yönüyle anlambilimin nüvesini teşkil etmekle kalmaz, ayrıca sözdizimi açısından da önemli rol oynar. Taʿlîk kavramı çok iyi anlaşılsaydı nahivde amil kuramının gereksizliği fark edilecekti, çünkü bir cümledeki lafzın dilbilgisel işlevini taʿlîk belirler.[535]

Taʿlîk dilbilgisel işlevler yanında dizimsel ilişkileri düzenlemede de rol oynar, çünkü ifadenin bileşenleri arasındaki irtibat, dizimsel ilişkilere göre şekillenir.

---

[532] Daha fazla örnek için bkz. ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs*, ss. 126-140.
[533] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 188; Hamîde, *Niẓâmu'l-İrtibâṭ*, s. 9.
[534] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 188.
[535] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ*, s. 189.

Arap dilinde taʿlîk belirsizliğine bağlı olarak anlam ihtimalleri ortaya çıkmaktadır. Meselâ, مَرَرْتُ بِأُمَّهَاتِ الطَّالِبَات اللواتي ذهبن إلى الرّحلة cümlesinde sıla cümlesinin mutaallakının anneler mi yoksa öğrenciler mi olduğu belli değildir. Bu durumda cümlenin anlamı, "Geziye giden kız öğrencilerin annelerine uğradım." olabileceği gibi; dilbilgisel olarak "Kızların geziye giden annelerine uğradım." şeklinde yorumlanma imkânı da vardır. Bu ihtimal dilin dizimselliği yanında lafızlar arasındaki taʿlîk ilişkisinin esnekliğinden de kaynaklanmaktadır.

اشْتَرَيْتُ قَلَمَ حِبْرٍ أَسْوَد cümlesinde de aynı durum söz konusudur. أَسْوَد sıfatının bağlanacağı öğe "kalem" mi yoksa "mürekkep" mi olduğu dilsel karineler seviyesinde belli değildir. Bundan dolayı bu cümlenin anlamı, "Siyah renkli dolmakalem satın aldım." yanında, "Siyah yazan dolmakalem satın aldım." da olabilir.

Taʿlîke dayalı anlam ihtimallerinin ortaya çıktığı başka bir konu harfi cerlerdir. Çünkü harfi cerler şibhi cümle şeklinde yüklem veya tümleç olabileceği gibi bazen sıfat da olurlar.

Meselâ, جَاءَ الرِّجَال والأَوْلاَدُ مِن القريَةِ إلى الْمُحَاضَرَة cümlesinde مِنْ القرية çocukların ve erkeklerin hâl mi yoksa cümledeki tümleç mi belli değildir. Bu durumda cümlenin iki farklı anlamı olur. Birincisi, "Adamlar ve çocuklar köyden konferansa geldi."; ikincisi, "Köylü adamlar ve çocuklar konferansa geldi."

أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا [536] *"Hakka yönelen İbrahim'in dinine uy!"* ayetinde حَنِيفًا kelimesi muhatabın yani Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s) hali olabileceği gibi Hz. İbrahim (a.s.)'ın da hali olabilir.[537]

---

[536] en-Nahl 16/123.

[537] Mekkî b. Ebi Tâlib ve Ebu'l-Berekât el-Enbâri حنيفا lafzının Hz. İbrahim (a.s.)'ın hâli olmasını zayıf görmekle birlikte Ebu Hayyân ve başka dilciler حنيفا lafzının Hz. İbrahim'in hâli olabileceğini ifade ederler. bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *Müşkilü İʿrâbi'l- Ḳur'ân,* I, s. 459; el-Enbârî, *el-Beyân,* II, s. 63; Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ,* V, s. 529.

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً [538] *"Müşriklerle topyekûn savaşın."* ayetinde كافّة haldir, ancak savaşanların mı yoksa müşriklerin mi bu dilsel karineler düzeyinde belli değildir. Çünkü كافّة hem savaşanların hem de müşriklerin hali olabilir.[539] Bu durumda anlam "Birlikte olun ve öylece müşriklerle savaşın." şeklinde de olabilir.

3.3.5. Cümle Esnekliği

Cümle esnekliği, cümlede dilbilgisel veya dizimsel işlevlerin kendi içinde karışmaya uygun olmasıdır. Bu da bir cümleyi oluşturan öğelerin esnekliğine işaret eder.

عَلِمْتُ أَنَّهُمْ اشْتَرَوا السيَّارَةَ قَبْلَ سَفَرِي cümlesinde قَبْلَ zarfının ilişiği satın almak mı, bilmek mi olduğu belli değildir.[540] Bu durumda iki farklı anlam söz konusu olmaktadır. Bunlardan birincisi, "Onların arabayı satın aldıklarını, yolculuğumdan önce biliyordum."; ikincisi ise, "Onların yolculuğumdan önce arabayı satın aldıklarını, biliyordum." şeklindedir. Bunlardan hangisinin kastedildiğini var olan karinelerle kestirmek bu cümlede mümkün değildir.

Aynı cümlenin benzeri, قَرَّرْتُ أَنْ أُسَافِرَ إلى إسطنبول يوم الاثنَيْن cümlesinde de يوم الاثْنَيْن zarfının "karar vermek" fiiliyle mi yoksa "yolculuk yapmak" fiiliyle mi ilişkili olduğunu durumsal veya bağlamsal karine olmadan belirlemek mümkün değildir. Bu durumda bu cümlenin iki farklı anlamı mümkün olur. Birincisi, "Pazartesi günü İstanbul'a gitmeye, karar verdim."; ikincisi, "İstanbul'a gitmeye, Pazartesi günü karar verdim." olur.

---

[538] et-Tevbe 9/36.

[539] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 261.

[540] Benzer örnekler için bkz. ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs*, ss. 140-144.

3.3.6. Hazif

Hazif, varlığı asıl kabul edilen bir öğenin, bağlamsal bir karineye dayanarak geçici biçimde ortadan kaldırılmasıdır. Bu olgu sözlü dilde çok görülür; çünkü sözlü dildeki durumsal ve bağlamsal karineler, anlam belirsizliğini büyük ölçüde engeller.[541] Bir cümlenin dilbilgisel öğeleri ilk bakışta yeterli görünse de kimi durumlarda dildeki teamül gereği hazfedilmiş öğeler, anlamın farklı şekillerde yorumlanmasına ve dolayısıyla anlam ihtimallerinin artmasına yol açabilir.

Meselâ, هُوَ لا يَفْقَهُ إلا قَلِيلا cümlesine iki farklı anlam takdir edilebilir. Bunun sebebi قليلا öğesinin mefûlü mutlak veya mefûlü bih olabilmesidir. هُوَ لا يَفْقَهُ إلا فَهْمًا قَلِيلا şeklinde takdir edilirse anlamı, "Onun anlayışı kıttır." olurken; هُوَ لا يَفْهَمُ إلا قَلِيلا مِنَ الأُمُور şeklinde takdir edilirse bu durumda anlamı, "O, çok az şeyden anlar." olmuş olur.

Benzer durum, إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَه [542] *"O şeytan (sizi) ancak kendi dostlarından korkutuyor."* ayetinde geçerlidir. Ayette geçen خَوَّف fiili şeddesiz olduğu zaman bir mefûl alırken şeddelendikten sonra iki mefûl alır, fakat bir mefûlün hazfi mümkündür. Bu durumda hazfedilen mefûl farklı şekilde takdir edilebilir. Birinci takdire göre يُخَوِّفُكُمْ أَوْلِيَاءَه "sizi dostlarıyla korkutuyor" şeklinde olurken; ikinci takdire göre يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ شَرَّ الْكُفَّار "o kendi dostlarını (münafıkları) kâfirlerin şerrinden korkutur." şeklinde olur.[543]

Arapçada kimi zaman bir ifadenin tam olup olmadığı açıkça belirlenememektedir. Bu tür durumlarda, söz konusu ifadede takdirin (yani hazfedilmiş öğenin zihinde tamamlanmasının) yapılması veya yapılmaması, anlamın doğru biçimde ortaya çıkarılmasında önemli bir rol oynar. Örneğin الجُلُوسُ عِنْدَكَ cümlesi dilbilgisel bakımdan eksik

[541] İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* I, s. 239.
[542] Ali İmran 3/175.
[543] Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ,* III, s. 125.

görünmektedir. Ancak bu ifadenin anlamı, takdir edilecek öğeye göre değişiklik göstermektedir. Cümle الجُلُوسُ عِنْدَكَ نَافِعٌ şeklinde takdir edildiğinde "Senin yanında oturmak faydalıdır." anlamını ifade eder. Bununla birlikte, farklı takdirler yapıldığında cümle farklı anlamlar kazanabilir.

Bu tür anlam değişkenliği daha karmaşık örneklerde de görülmektedir. Nitekim هِيَ تُحِبُّهُ أَكْثَرَ مِنْكَ cümlesi birden fazla anlama gelebilir.[544] Bu cümle "O, onu senden daha çok seviyor." şeklinde anlaşılabileceği gibi, "O, onu seni sevdiğinden daha çok seviyor." anlamını da taşıyabilir. Ancak cümle هِيَ تُحِبُّهُ أَكْثَرَ مِمَّا تُحِبُّهُ veya هِيَ تُحِبُّهُ أَكْثَرَ مِنْ حُبِّهَا لَكَ biçiminde kurulmuş olsaydı, bu anlam karışıklığı ortadan kalkardı.

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا[545] *"Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyordu, 'Rabbimiz bizden kabul buyur'"*… ayetinde hazfedilmiş ögenin olduğu varsayılır. Bu ögenin okuyucunun takdirine bırakıldığı düşünülmektedir. Her ne kadar çok fazla alternatifi olmasa da yine de okuyucunun takdirine göre yorumlar farklılaşabilecektir. Çünkü Hani İbrahim, İsmail ile evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyordu, o zaman Rabbimiz bizden kabul buyur "dediler, diye dua ettiler, yakardılar" şeklinde bir takdir zorunludur.[546]

Hazif çerçevesinde kabul edilebilecek bir başka örnek, أَعْطَيْتُ زَيْدًا كَمَا أَعْطَيْتُ عَمْرًا "Zeyd'e verdiğim gibi, Amr'a da verdim." Bu cümlede bir denklik mi yoksa eşitlik durumundan mı bahsedildiği açık değildir. Çünkü bu cümle "Zeyd'e verdiğimin aynısını -aynı şeyi- Amr'a da verdim." anlamına gelebildiği gibi "Zeyd'e nasıl verdiysem – aynı şey

[544] ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs*, s. 148.
[545] el-Bakara 2/127.
[546] ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs*, ss. 147.

olmasa da – Amr'a da verdim." anlamını ifade edebilir.[547] Cümlede vurgulanmaya çalışılan, iki kişiye yapılan "verme" eylemi mi; yoksa "verilen şeyin" aynı olduğu mu belirsiz kalmıştır. Dolayısıyla verilen şey açıkça ifade edilmedikçe belirsizlik söz konusu olacaktır. Nitekim benzer sebeple يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ [548] *"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı."* ayetinde bizden öncekilerle bizlere emredilen oruç ibadetinde ortak nokta tutulan gün sayısında mı yoksa oruç tutma ibadetinde mi olduğu ihtilaflı bir konu olmuştur.[549]

3.3.7. Harfi Cerler ve Anlamları

Harfi cerler hem isim cümlelerinde hem de fiil cümlelerinde anlamın oluşumunda önemli bir rol üstlenirler. İsim cümlelerinde "ta'lîk" olarak adlandırılan, anlamın hangi öğeye bağlanacağı meselesi çoğu zaman harf-i cerler aracılığıyla belirlenir. Ayrıca, bazı fiillerin anlamı kendilerine bağlı olarak kullanılan harfi cerlere göre değişiklik gösterdiğinden, harfi cerler hem anlamın yöneldiği öğeyi hem de bu öğeye yüklenen anlam türünü tayin etmede belirleyici bir işlev görürler.

Bundan dolayı وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَ [550] ayetinde *"Onlarla evlenmeyi istersiniz…"* ve *"Onlarla evlenmekten kaçınırsınız…"* anlamlarının ikisi de mümkündür.[551] Aynı kullanım aşağıdaki beyitte mevcuttur:

وَيَرْغَبُ أَنْ يَبْنِيَ الْمَعَالِيَ خَالِدٌ وَيَرْغَبُ أَنْ يَرْضَى صَنِيعَ الأَلَائِم

(et-Tavîl)

[547] el-Batalyevsî, *el-İnṣâf*, s. 67.
[548] el-Bakara 2/183.
[549] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 223.
[550] en-Nisa 4/127.
[551] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 558.

Beytteki يَرْغَب fiili aslında عن veya في harfi cerleriyle farklı anlamlarda kullanıldığı bilinen bir hususdur. Ancak şair[552] herhangi birini kullanmadığından, beyitte iki farklı anlam ihtimali meydana gelmektedir. Birinci yerde geçen يَرْغَب fiilinden sonra عن takdir edilirse anlam gereği ikincisinde في takdir edilmelidir. Bu durumda beyit yergi olur; birinci يَرْغَب fiilinden sonra في ikinci kısımdaki fiilden sonra da عن takdir edilirse bu durumda beyit övgüye dönüşür.[553] Birincisine göre anlamı:

"Halit şeref/haysiyyet inşa etmekten sakınır; adilerin işlerine rıza göstermeyi sever."

İkinci anlama göre de:

"Halit şeref/haysiyyet inşa etmeyi sever; adilerin işlerine rıza göstermekten sakınır."

Görüldüğü üzere, iki zıt anlam harfi cerin kullanımıyla ilgili olup, harfi cer zikredilmediği sürece belirsizlik söz konusu olacaktır.

Harfi cerlerin ifade edeceği anlamlar çeşitli olması sebebiyle farklı anlam ihtimallerinin doğmasına sebep olmaktadırlar. Meselâ, جِئْتُ بِشَيْءٍ من الذَّهَب cümlesinde من harfi ceri iki farklı anlama gelebilmekte ve böylece cümlenin anlamının çoğalmasına sebep olmaktadır.[554] Birincisi tebʿiz (parça) anlamı olup buna göre cümlenin anlamı, "Bir parça altın getirdim." olur; ikincisi ise cins anlamı olup buna göre cümlenin anlamı, "Altından bir şey getirdim." şeklinde kurgulanır.

Aynı şekilde bâ (بـ) harfi ceri, فُتِنَ فُلانٌ بِالْمَدِينَة cümlesinde zarf anlamı ifade ettiği gibi, sebebiyet de ifade edebilir.[555] Buna göre cümlenin iki

---

[552] İbn Hişâm'ın İbn Sîde'den naklettiği bu beytin kime ait olduğunu kaynaklarda tespit edemedik. Aynı şekilde çalışmamızda istifade ettiğimiz İbni Hişâm'ın *Muġni'l-Lebîb ʿan Kutûbi'l-Eʿarîb* adlı eserini yayına hazırlayanlar da beytin sahibini tespit edemediklerini belirtmişlerdir. bk. İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb,* II, s. 242.

[553] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb,* II, ss. 242-243.

[554] ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs,* s. 150.

[555] ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs*, s. 150.

farklı anlamı olacaktır. Birincisine göre; "Falancı kişi şehirde büyülendi."; ikincisine göre de "Falancı şehirle büyülendi/şehre tutuldu." Şeklinde olacaktır.

وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيم [556] ayette geçen مَن nahiv bakımından şart edatı olabildiği gibi ismi mevsul de olabilmektedir.[557] Şart edatı olduğu zaman anlamı, *"Kim hayır yaparsa, Allah karşılığını veren ve bilendir."* şeklinde yorumlanırken; ismi mevsul olduğu zaman ise; *"Hayır işleyene Alla karşılığını verir ve onun hayrını bilir."* şeklinde olur.

3.3.8. Dilbilgisel Zamanların Karışması

Arap dilinde fiil genelde zaman bakımından mazi ve muzari olarak ikiye ayrılır. Her ne kadar muzariyi şimdiki ve gelecek zaman olarak taksime tabi tutanlar olduysa da şimdiki ve gelecek zaman için farklı kipler yoktur. Bir fiilin şimdiki zaman veya geniş zaman ve gelecek zaman gibi diğer zamanlara delâlet ettiğini ek karinelerden anlarız. Hatta mazi ve muzarinin kipleri farklı olmakla birlikte belâği sebeplerle hangi anlamda kullanıldıklarını belirleyecek bağlamsal karineler yetersiz kalabilmektedir. Meselâ, كُلَّمَا لَعِبْتُمْ خَسِرْتُم "Ne zaman oynasanız/oynadıysanız kaybediyorsunuz/kaybettiniz." cümlesi maziye işaret edebileceği gibi muzariye de işaret edebilir.

3.3.9. Cümlenin Uzunluğu

Cümle uzunluğu hafızayı, dikkati ve irtibat kurma işlemini zorlaştırması bakımından anlamın tespiti önünde engel olabilmektedir. İlk dilcilerden el-Müberred, eseri *el-Muktedab*'da buna özel başlık açmıştır.[558] Biz bu örneği detaya girmeden söz konusu

---

[556] el-Bakara 2/158.

[557] Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü İʿrâbi'l- Ḳur'ân,* I, s. 153; el-Enbârî, *el-Beyân,* I, s. 103; el-ʿUkberî, *et-Tibyân,* I, s. 115.

[558] el-Müberred, *MuḲteäab,* I, s. 160.

cümle uzunluğunun karakterini ortaya koyacak şekilde sunmaya çalışacağız.

الضَّارِبَ الشَّاتِمَ المكْرِمَ المعْطِيَه دِرْهَمًا القَائِمُ فِي دَارِهِ أَخُوكَ سَوْطًا أَكْرَمَ الآكِلُ طَعَامَهُ غُلَامُهُ زَيْدٌ عَمْرًا خَالِدٍ بَكْرًا عَبْدَ الله أَخُوكَ.

"Evde olan kardeşin Zeyd ona para verene ikramda bulunan Amr'a hakaret eden Bekr'i kırbaçla döven Abdullah'a, yemeğini yiyen kardeşin Halit'in çocuğu ikram etti."[559]

Bu ve benzeri cümleler bir meramın ifadesinden öte bulmacaya daha çok benzemektedir. Zaten el-Müberred'in bu durumu ele aldığı konunun başlığı olarak "Öğrenenlerin sınandığı uzun konular" şeklinde isimlendirmesi bunun bulmacaya daha yakın olduğunu teyit etmektedir. Burada işaret edilen uç bir örnek olmakla birlikte, Arapçada cümle uzunluğundan dolayı anlamların karıştığı pek çok başka örnek vardır.

3.3.10. İşlevsel Anlamın Çokluğu

İşlevsel anlamların çokluğu, Arap dilinde anlam çeşitliliğinin ve dolayısıyla belirsizliğinin ortaya çıkmasında en önemli etkenlerden biridir. Bu durum, aynı dil unsurunun farklı bağlamlarda çeşitli işlevler üstlenebilmesinden kaynaklanır. Çoğu zaman bir öğenin birden fazla işlevi bulunması nedeniyle, belirli bir bağlamda hangi

[559] Tercümeyi, el-Fârikî'nin (ö. 391/1000) el-Müberred'in bahsi geçen eserine yaptığı şerhte tercih ettiği iraba göre yaptık. el-Fârikî'nin irab tahlili: الضارب, أكرم fiilinin mefûlü; الشاتم, الضارب'in mefûlü; المكرم, الشاتم'in mefûlü; المعطيه, المكرم'in mefûlü; سوطا, الضارب'in mefûlü mutlakı; طعامه, الآكل'in mefûlü; درهما, معطيه'nin ikinci mefûlü, الآكل, أكرم fiilinin faili; القائم, المعطيه'nin faili; غلامه, الآكل'in faili; birinci أخوك, القائم'in faili; زيد, القائم'in bedeli; عمرا, المكرم'in bedeli; بكرا, الشاتم'in bedeli; عبد الله, الضارب'in bedeli; خالد, غلامه'daki hû (ه) zamirinin bedeli; ikinci أخوك, الآكل'in bedelidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Müberred, *Muḳteḍab,* I, s. 160, dipnot 1.

anlamda kullanıldığının kesin olarak tespit edilememesi söz konusu olur.[560]

Her işlevsel anlama özgü bir i'rab alâmetinin bulunmaması ya da başka bir ifadeyle aynı i'rab alâmetinin farklı işlevsel anlamlar için kullanılıyor olması bu belirsizliğin sebebidir. Bu durum, Arap dilinde aynı biçimsel unsurun yer yer farklı sarfî ve nahvî işlevleri yerine getirebilme ihtimaline zemin hazırlamış ve hangi işlevsel anlamın kastedildiği sorusunun cevabını okurun, dinleyenin ya da alıcının yorumuna bırakmıştır. Her ne kadar dilbilgisel, bağlamsal ve durumsal karineler, bu işlevlerden hangisinin kastedildiğini belirlemede önemli bir rol oynasa da söz konusu karinelerin yetersiz kaldığı durumlarda nihai tercih okura, dinleyiciye veya alıcıya ait olmaktadır.

Meselâ, ذَهَبْنَا إِلَى الْبَيْتِ إِذْ محمّد مَوْجُود cümlesinde إِذْ, zaman zarfı şeklinde yorumlanabileceği gibi sebeplilik bildiren edat şeklinde de anlaşılabilir.[561] Bu durumda her iki işleve göre iki farklı anlam ortaya çıkacaktır. Bunlardan biri, "Muhammed evde olduğu için eve gittik."; diğeri de "Muhammed evde iken eve gittik." Bağlamından koparılmış böyle bir cümlede, Arapça dilbilgisi açısından bu iki anlamdan birini diğerine tercih edecek bir sebep söz konusu olmadığından burada farklı karinelere ihtiyaç vardır.

لِلّه دَرُّه فَارِسًا cümlesinde فارسا kelimesi mansûb olması bakımından iki farklı yapısal işlev için ortak alâmet olmuş durumdadır. Çünkü mansûbluk alâmeti bu noktada, فارسا lafzının hem hal hem de temyiz şeklinde yorumlanmasına imkân vermektedir.[562] Elbette bunun etkisi sadece dilbilgisel çözümlemelerde değil, anlam boyutunda da kendini gösterecektir. Yukarıdaki cümleyi hal ve temyiz olarak iki farklı şekilde tercüme ederiz. Buna göre فارسًا hal olduğu zaman anlam, "O

[560] ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs*, s. 160.
[561] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb*, I, ss. 166-169.
[562] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî*, s. 189.

süvariyken ne iyi oluyor!"; فارسًا temyiz kabul edildiği zaman anlam, "Onun süvariliği ne iyi!" şeklinde inşa edilir.

Dilbilgisel ögelerin, ögelerin ayırt edilmesi neticesinde anlamsal ayrışmayı sağlamaları bakımından tek işlevsel anlamı belirtmeleri beklenir. Fakat bazen farklı dilbilgisel anlamlar aynı öge üzerinde buluşabilmektedir. Bu durumda ilgili anlamlardan birini seçmek farklı bir anlamı tercih etmeyi doğuracaktır. Meselâ, وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا [563] *"Allah'a (azabından) korkarak ve (rahmetini) umarak dua edin."* ayetinde خَوْفًا ve طَمَعًا lafızları mefûlün lieclih kabul edilebileceği gibi hal şeklinde de yorumlanabilir. Ayetle birlikte belirtilen meal hal anlamını ifade ederken, ilgili ögeler mefulün lieclih kabul edilerek bu ayetin "Allah'a (azabından) korktuğunuz ve (rahmetini) umduğunuz için dua edin." şeklinde yorumlanmasının önünde herhangi bir dilbilgisel mâni yoktur.

Benzer işlevsel girişim, عَلِمْتُ مَنْ قَام cümlesinde مَن ögesinin hem ismi mevsul hem de soru edatı şeklinde yorumlanabilmesinde görülür.[564] Tercih edilecek işlevsel anlama göre cümlenin anlaşılması, "Kalkanı biliyorum." Ya da "Kim kalktı biliyorum." şeklinde farklılaşabilmektedir. Görüldüğü üzere, başka bir karine söz konusu değilse farklı yorumlama biçimleri arasında tercih yapmak iki farklı kurgudan birini seçmekle sonuçlanacaktır.

أَنَا أَعْرِفُ مَا لِي مِنْ حَقٍّ عِنْدَك cümlesinde de ما edatına ait üç farklı işlevsel anlam,[565] ifadenin üç farklı şekilde anlaşılmasını mümkün kılmaktadır.

a) ما'nın olumsuzluk edâtı kabul edilmesi durumunda: "Benim sende hakkım olmadığını biliyorum."

[563] el-Araf 7/56.
[564] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb*, I, s. 621.
[565] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb*, I, ss. 569-598.

b) ما'nın ismi mevsul kabul edilmesi durumunda: "Benim sende olan hakkımı biliyorum."

c) ما'nın soru edâtı kabul edilmesi durumunda: "Benim sende olan hakkımın ne olduğunu biliyorum?" şeklinde farklı anlamlar söz konusu olmaktadır.

Bu durumun benzerini عَلِمْتُ مَا فَعَلْت cümlesinde görürüz. Zira bu cümledeki ما hem ismi mevsul hem de mastar mimi olmaya uygundur. Bundan dolayı iki şekilde i'rab alabilir ve Türkçeye tercüme edilmesi durumunda çok fazla anlam farkı olmasa da farklı anlamları vardır. Bu cümlenin birinci durumda tercümesi, "Ne yaptığını bildim." iken, ikinci durumda anlam "Yaptığını bildim." şeklinde kurgulanır.

Arap dilinde işlevleri farklı olan ancak aynı biçimsel (morfolojik) özellikleri olan كَم, soru edatı şeklinde anlaşılabileceği gibi haber ifade eden öge de olabilir. Bir başka karışma hali ilk harfleri aynı olan isimlerde terhim durumundaki benzeşmeden kaynaklanmaktadır. Meselâ, صادِق ,صَادِر ,صادِح isimleri terhim durumunda hepsi صاد olacak ve isimler karışacaktır. Yine مِن harfi cerinin on beş anlamı olduğu zikredilir,[566] Razî'ye göre إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُم [567] *"Sadakaları açıktan verirseniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da keffaret olur."* ayetinde من harfi cerinin üç işlevsel anlamından herhangi biri kastedilmiş olabilir: Birincisi "bazı" anlamı veren مِن (min'i-tebʿiziyye); bu durumda anlam "günahlarınızdan bazısı örtülür" şeklindedir. İkincisi "sebep" anlamı veren مِنْ, bu durumda anlam "Size günahlarınızdan dolayı keffaret olur" şeklinde anlaşılır. Üçüncüsü ise مِنْ'in zaid kabul edilmesi

[566] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb*, I, ss. 208-215.
[567] el-Bakara 2/271.

durumudur. Buna göre anlam "sizin bütün günahlarınızı örteriz" şeklinde yorumlanabilir.[568]

Dilbilgisel işlev sebebiyle anlam ihtimallerinin çoğaldığı bir diğer öge lâmı tariftir. Her ne kadar sıklıkla "belirlilik" anlamında kullanımı çokça karşımıza çıksa da ismi mevsûl ve cins anlamları yanı sıra zaid olmak üzere dört farklı şekilde yorumlanması mümkündür.[569] Bu durumda elif lâm takısının farklı durumlarda anlamları karışabilmekte ve anlamsal belirsizlikler söz konusu olmaktadır. Örneğin, أُحِبُّ الكِتَاب cümlesindeki elif lam, hem belirli bir kitabın kastedildiğini ifade eden ahdiyyet (belirlilik) elif lamı olabildiği gibi cinsiyet anlamında da olabilir. Bu durumda cümle "(Belirli bir) kitabı seviyorum" ya da "(Her türlü) kitabı seviyorum" şeklinde iki farklı şekilde anlaşılabilmektedir.[570]

Lâmı tarifte işaret edilen durumun benzeri nekrelikte de mevcuttur. Zira bir ögenin nekre olması sadece marife olmadığı anlamına gelmez. Örneğin أَتَانِي رَجُل cümlesinde رَجُل (adam) sözcüğünün nekre bırakılması sadece nakireliğe işaret etmez aynı zamanda erkeklik yönü güçlü, adam gibi adam anlamında da kullanılabilir.[571] Cümle yapısının gönderimde bulunduğu bu farklı anlam tayflarından hangisinin kastedildiği dilbilimsel düzeyde burada belirsiz kalmaktadır.

Anlamın değişmesine ve dolayısıyla anlam belirsizliğine sebep olan tartışmalı konulardan biri de illâ (إلا)'nın atıf harfi vâv anlamında olup olmayacağıyla ilgilidir. Küfeliler, Kur'ân'da ve Arapların diğer kullanımlarında إلا'nın bu anlamda çokça kullanıldığını iddia ederek buna dair birtakım kullanımları kanıt gösterirken, Basralılar da bunun istinâ harfi olduğu konusunda ısrar ederler.[572] Bu iki farklı görüşe göre

[568] er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb,* VII, s. 82.
[569] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb,* I, ss. 106-110.
[570] es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-ʿArabiyye,* s. 77.
[571] Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, s. 55.
[572] el-Enbârî, *el-İnṣâf,* ss. 232-233.

لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُم[573] ayetinin anlamı da değişecektir. Küfelilere göre bu ayetin *"İnsanların ve zalimlerin elinde size karşı bir koz olmasın"* şeklinde anlaşılması gerekirken; illâ (إلا)'nın istisna harfi olduğunda ısrar eden Basralılara göre bu ayette *"Zalimlerin dışındaki insanların elinde size karşı bir koz olmasın."* anlamı kastedilmektedir.

Dilsel öğelerde işlev belirleyici olduğu için, edatın işlevindeki çokluk, anlam ihtimallerine sebep olmaktadır. مَا edâtının ismi mevsûl anlamı yanı sıra nefiy ve mastariyyet harfi olarak kullanılabilmesi;[574] إن edatının olumsuzluk edatı, şart edatı ve şeddeli إن'nin hafifletilmişi anlamlarını ifade edebilmesi[575] bu türdendir. Bu ögelerde işlevsel anlamlar arttıkça içinde yer aldıkları ifadelerin -karinelerin yetersizliği durumunda- farklı yorumlara tabi tutulma ihtimali de artmakta ve bu durum anlam belirsizliğiyle sonuçlanabilmektedir. مَا لَكَ خَيْر cümlesi "Sende hayır yok", şeklinde anlaşılabileceği gibi; "Senin hayrının olduğu…" anlamını da ifade edebilir.

Arapçada bir cümlenin aynı anda birden fazla i'rab alabilmesi cümlenin esnekliği yanında işlevsel ögenin anlam çokluğuna da işaret eder. ذَرْهُ يَقُولُ ذاك ifadesi iki farklı şekilde i'rab alır ve buna bağlı olarak anlaşılma biçimi de farklılaşır. Birinci ihtimale göre يَقُولُ ذاك hal kabul edilir ve "Bırak böyle söylesin." şeklinde anlaşılır. İkinci ihtimale göre ise يَقُولُ ذاك istinaf cümlesi kabul edilir "Onu bırak, böyle diyor." anlamı dikkate alınır.

Benzer durum أَنْتَ لا تَأْتِينِي فَتُحَدِّثُنِي ifadesinde görülür. Çünkü ikinci cümlenin başındaki fâ (ف) harfi sebebiyle sonraki cümlenin atıf ve istinaf anlamlarından herhangi birini ifade etmesi mümkündür.[576] Buna göre atıf anlamı esas alındığında, "Ne bana geliyorsun ne de

[573] el-Bakara 2/150.
[574] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb*, I, ss. 569-598.
[575] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb*, I, ss. 55-62.
[576] İbn Hişâm, *Muġni'l-Lebîb*, I, ss. 324-336.

konuşuyorsun." iken, istinaf anlamı dikkate alındığı zaman "Bana gelmiyorsun, ama benle konuşuyorsun." Şeklinde anlaşılabilmektedir.

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا [577] *"Allah, gökleri gördüğünüz herhangi bir direk olmadan yükseltendir."* ayetinin iki farklı yorumu mümkündür. Mealde belirtilen anlama göre ترونها cümlesi, عَمَد (direk) sözcüğünün sıfatıdır. Ancak bu ifadenin aynı zamanda "Allah, işte gördüğünüz üzere, gökleri direk olmadan yükseltendir." şeklinde anlaşılması da mümkündür.[578]

İşlevlerin karışmasına bir başka örnek soru ve şart edatı olarak kullanılan أَنَّى'da görülür. أَنَّى, "nasıl", "nereden", "ne zaman" anlamını da ifade eder. Duruma göre bu anlamlardan birini tercih etmeyi sağlayacak bir karineye ihtiyaç duyulabilir. Örneğin, أَنَّى جِئتَ؟ cümlesi "Nasıl geldin?" veya "Nereden geldin?" şeklinde iki farklı anlama göre yorumlanması mümkündür.

ما رأيْتُ فَرَسًا سَابِقًا cümlesinde de aynı durumu görülür. سابِقًا lafzı zarf veya sıfat şeklinde yorumlanması mümkündür. سابقا zarf kabul edilirse cümlenin anlamı, "Daha önce hiç at görmedim." olurken; سابقا ögesinin "at" niteleyen bir sıfat olduğu düşünülürse, "Geçen at görmedim." Şeklinde anlaşılabilir.

İ'rab alametinin farklı ihtimallerini ortadan kaldırmadığı en tipik örnekliklerden biri de mümeyyizin mümeyyezle isim tamlaması olabildiği durumdur. Meselâ, اشْتَرَيْتُ قَدَحَ مَاء cümlesinden iki farklı anlam anlaşılabilir.[579] Bunlardan biri, "Su kadehi (bardağı) satın aldım." iken; diğer "Bir kadeh (bardak) su satın aldım." şeklindedir.

كُلُّ شَيْءٍ تَرَكَهُ لَك cümlesi de iki farklı anlam ihtimalini barındırmaktadır. Bunlardan birincisi, لك kısmının haber kabul

[577] er-Rad 13/2.
[578] el-Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, I, s. 367.
[579] es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-'Arabiyye*, s. 17.

edilerek "Bıraktığı her şey senindir." şeklinde anlaşılmasına; diğeri ise تركه لك kısmı haber kabul edilerek "Her şeyi sana bıraktı." anlamının tercih edilmesini doğurur.

Cümle esnekliği başlığı altında değerlendirilebilecek bir husus atıf harfi vâv'ın cümlede zâid olarak bulunmasıyla ilgilidir. Basralı dilciler, vâv harfinin zâid olmasını mümkün görmezken; Küfeliler, bunun örneklerinin Kur'ân'da dahi bulunduğunu ileri sürerek vâv'ın zâid olabileceğini savunurlar.[580] Bu tartışmada bizi ilgilendiren esas nokta, vâv harfinin zâid kabul edilmesi durumunda cümlede meydana gelen anlam ihtimalleriyle ilgilidir.

Meselâ, حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا [581] *"Cennete vardıklarında oranın kapıları açılır…"* ayetindeki vâv Küfelilere göre zaiddir, çünkü vâv'la başlayan cümle حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا cümlesinin cevabıdır.[582] Basralılar ise ayette geçen vâv'ın atıf harfi olduğunu ve şart cümlesinin cevabının da gizli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu bakış açısına göre ayetin anlamı yapılacak takdirle birlikte şöyle olacaktır: "Cennete varıp da kapıları açıldığında kazanmış ve nimetlendirilmiş olurlar."[583]

Görüldüğü üzere, farklı işlevsel anlamlar, karinelerin yetersiz kalması durumunda, farklı anlam ihtimallerini beraberinde getirebilmekte ve anlam belirsizliğine yol açabilmektedir. Dilin sembolik ve uzlaşımsal vasfının belirleyici olduğu bu tür belirsizliklerin her dilde görülmesi mümkündür.

3.4. SÖZLÜĞE DAYALI İLTİBAS

Her ne kadar sözlük, anlamın üretildiği veya ortaya çıktığı bir zemin olmasa da pratikte üretilen ve tedavül eden anlamların

---

580 el-Enbârî, *el-İnṣâf*, s. 366.
581 ez-Zümer 39/73.
582 el-Enbârî, *el-İnṣâf*, s. 366.
583 el-Enbârî, *el-İnṣâf*, s. 367.

kaydedildiği ve muhafaza edildiği temel başvuru kaynağıdır. Sözlük, belirli bir dönemde kullanılan anlamları kaydetmesi bakımından statik bir nitelik taşır; ancak aynı zamanda belirli bir topluluğun dil kullanımına dair anlam sicilini tutması ve başvurulan bir kaynak olması yönüyle dilde önemli bir yere sahiptir.

Farklı dönemlere ait dilsel kullanımları da içeren sözlükler, dilin tarihsel süreçteki değişimiyle ortaya çıkan farklı anlamları bir arada barındırır. Bu durum, anlamı belirleyecek karinelerin bulunmadığı hallerde anlam ihtimallerinin artmasına ve zaman zaman anlam belirsizliğine yol açabilmektedir.

Sözlüğe bağlı olarak ortaya çıkan anlam ihtimallerinden bazıları ise şunlardır:

3.4.1. Eşadlılık

Arapça, eşadlılığın (lafız ortaklığı veya müşterek lafız) oldukça sık görüldüğü bir dildir. Bu durumun ortaya çıkmasında, Arapçanın konuşulduğu coğrafyanın genişliği, bu dile dair yazılı kayıtların kapsadığı uzun zaman dilimi, farklı dönem ve bölgelerde dil üzerinde yapılan kapsamlı incelemeler ile bu incelemelerin her birinin bilgi değeri taşıyan kaynaklar olarak kabul edilmesi gibi etkenler rol oynamıştır. Bu sebeplerle, lafız ortaklığı Arap dilinde oldukça yaygın bir dilsel olgu haline gelmiştir. Ancak bu olgunun zorunlu bir dilsel özellik mi yoksa tarihî ve toplumsal şartlara bağlı olarak gelişen bir durum mu olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Küfe dil ekolünün önde gelen isimlerinden Saʿleb'in[584] (ö. 291/903), "Eğer bir lafız iki farklı veya zıt anlam için vazedilmiş olsaydı, bu durum beyan değil, bilmece olurdu."[585] dediği nakledilse de Arap

[584] Tam adı, Ahmed b. Yahya b. Zeyd b. Seyyâr Ebu'l-ʿAbbas Saʿleb'dir. bk. Yakût el-Hamevî er-Rûmî, *Muʿcemu'l-Udebâ, İrşâdü'l-Erîb ilâ Maʿrifeti'l-Edîb,* thk. İhsân ʿAbbâs, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1993, II, s. 536.

[585] es-Suyûtî, *el-Müzhir,* I, s. 303.

dilinde eşadlılığın var olduğunu kabul eden birçok dilci bulunmaktadır. Zira lafız ortaklığı, her dilde görülebilen doğal bir olgudur; dolayısıyla bu durumun bulunduğu dillerde anlamla ilgili sorunların yaşanması da olağandır.

Ancak Arap dili, bin dört yüz yılı aşkın bir tarihsel süreç içerisinde anlamı çoğalan, genişleyen ve çeşitlenen çok sayıda kelimeyi bünyesinde barındırması bakımından diğer dillerden ayrılır. Bu hususta, Arap dili alimlerinin dile yönelik tutumlarının etkisi büyüktür. Zira Arapçada asırlardır kullanılan bir kelimenin günümüzde hâlâ aynı şekilde kullanılabilmesi, bizi "tarihsel gelişimi olmayan" bir dil olgusuyla karşı karşıya getirir. Aynı durum, Arap kültürü açısından da geçerlidir. Günümüz Arap kültür tarihi, durağan bir zaman anlayışına sahiptir; bu nedenle, söz konusu tarih bize Arap düşüncesinin gelişim seyrini veya bir hâlden diğerine geçişini göstermemekte, aksine eskiyle yeninin eşzamanlı biçimde var olduğu, geçmiş kültürün ürünlerinin de güncel hayat içinde yer aldığı bir "pazar" yahut "fuar" manzarası sunmaktadır.[586]

Bu noktada Arap dili ulemasının, içinde yaşadıkları dönem ve dilin o dönemde icra ettiği işlevler sebebiyle bir dil ve anlambilim gelişim tarihi ortaya koymamış olmaları, farklı dönemlere veya aynı dönemde farklı coğrafyalara ait dil kullanımlarının bir arada değerlendirilmesine yol açmış; bu durum da anlam belirsizliğinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Eşadlılığa bağlı olarak ortaya çıkan iltibas örnekleri çok fazla olmakla birlikte, biz konuyu açıklayacak birkaç örnekle yetineceğiz. Meselâ, مُحَمَّد لا يُجِيدُ الهِجَاء cümlesinde hem "hiciv" hem de "okuma-yazma" anlamında kullanılan هِجَاء kelimesi iki farklı anlam ihtimalini doğurmaktadır. Bunlardan ilkine göre anlam, "Muhammed yergiyi (hiciv) beceremez." iken; diğerine göre "Muhammed okuma-yazmayı

[586] el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 53.

bilmez." şeklinde inşa edilebilir. Yine, هذَا أمْرٌ لا أرْتَضِيه cümlesinde أمر kelimesi "emir" veya "durum" olarak anlaşılabilmektedir. Bu durumda cümlenin iki farklı anlamı söz konusudur. Birincisi, "Bu kabullenebileceğim bir emir değil."; ikincisi de "Bu razı olacağım bir durum değil." olur.

Benzer şekilde, اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُم [587] *"İnin şehre! İstediklerniz (orada) var!"* ayetinde مِصْر kelimesiyle bilinen meşhur Mısır diyarı kastedilmiş olabileceği gibi şehirlerden herhangi bir şehre işaret edilmiş de olabilir.[588] Bu ayette hangisinin kastedildiğini belirleyecek kesin bir kanıt elimizde yok. Bundan dolayı ayette kastedilen şehir, bilinen Mısır mı yoksa şehirlerden bir şehir mi olduğu bilinememekte ancak bir tercih yapılabilmektedir.

Lafız ortaklığının farklı anlam ihtimallerine sebep olduğu Kur'ân'daki en çarpıcı örneklerinden biri وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوء [589] *"Boşanmış kadınlar üç kuru beklerler."* ayetinde görülür. Çünkü "kurû" (قروء) lâfzını Hanefiler "temizlik dönemi" kabul ederken; Şafiiler ise "âdet dönemi" kabul etmişlerdir.[590]

Lafız ortaklığının doğurduğu anlam çoğalmasına bir diğer örnek, فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِين [591] *"Süleyman'ın (cesedi) yere düşünce cinler anladılar ki, eğer gaybı bilmiş olsalardı aşağılayıcı azap içinde kalmamış olacaklardı."* ayetinde geçen تَبَيَّنَت fiiliyle ilgilidir. Zira bu fiil "ortaya çıktı" anlamına geldiği gibi "anladı, fark etti" şeklinde de anlaşılabilir.[592] Yukarıda işaret ettiğimiz meal ikinci anlam ihtimaline göre verilmiş olup birinci anlama göre: "Süleyman'ın

---

[587] el-Bakara 2/61.

[588] Sîbeveyh, *el-Kitâb,* III, s. 242; el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Ḳur'ân,* I, s. 41.

[589] el-Bakara 2/228.

[590] ʿAbdulvehhab ʿAbdusselâm Tavîle, *Eserü'l-Lüġa fi İẖtilâfi'l-Müctehidîn,* el-Kâhire: Dâru's-Selâm, 2002, s. 99-103.

[591] Sebe 34/14.

[592] bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* XIII, بين mad., s. 67.

(cesedi) yıkılınca cinler eğer gaybı bilmiş olsalardı aşağılayıcı azap içinde kalmamış olacakları gerçeği ortaya çıktı." şeklinde yorumlanabilir.

3.4.2. Lafzın Umumiliği

Bir lafzın kitle veya topluluk gibi umumî bir anlam taşıması hâlinde, kastedilen anlamın söz konusu kitle veya topluluğun belli bir kısmıyla mı sınırlı olduğu, yoksa tümünü mü kapsadığına dair herhangi bir karine bulunmuyorsa, anlamın hususî mi yoksa umumî mi olacağı konusunda belirsizlik ortaya çıkar. Bu konuyu, üçüncü bölümde anlam boyutuyla ayrıca inceleyeceğiz.

Örneğin, إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُم [593] *"Şüphesiz Allah katında din İslam'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler."* ayetinde geçen "kitap verilmiş olanlar" ifadesiyle kimlerin kastedildiği ihtilaf konusu olmuştur.[594] Bu noktada bazılarına göre "kitap verilmiş olanlar" ifadesiyle kastedilenler Yahudilerken bazılarına göre bu ifade Hıristiyanları da kapsamaktadır.

3.4.3. Zıt Anlamlılık

Bir sözcüğün zıt anlamları ifade etmesi Arapçada yaygın görülen bir olgudur ve bu durum bazen anlam belirsizliğinin sebebi olmaktadır. Örneğin, اشترى fiilindeki hem "satın alma" hem de "satma" anlamları sebebiyle, duruma göre, اشْتَرَيْتُ الْقَمِيص cümlesi "Gömleği satın aldım." veya "Gömleği sattım." şeklinde anlaşılması mümkündür.[595]

---

[593] Ali İmran 3/19.

[594] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 141; er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb*, IX, s. 226.

[595] Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 1987, s. 72.

Benzer şekilde, رَاعَتْكَ مَشَاهِدُ الحُرُوبِ في التِّلْفَاز cümlesinde رَاعَ fiilinin hem "hoşuna gitmek" hem de "korkutmak" anlamlarını ifade etmsi mümkündür.[596] Bu durumda cümle "Televizyondaki savaş sahneleri hoşuna gitti." veya "Televizyondaki savaş sahneleri seni korkuttu." Şeklinde iki şekilde anlaşılması mümkün olabilmektedir.

Yukarıdaki durumu, وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا [597] *"Onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı."* ayetindeki وَرَاء kelimesinde görürüz. Zira bu kelime hem "gerisinde, arkasında" hem de "önünde, ilerisinde" anlamlarında kullanılabilmektedir.[598]

Yine وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَاب [599] *"Azabı gördüklerinde, için için derin bir pişmanlık duyarlar."* ayetinde geçen أَسَر fiili, hem "gizlemek" hem de "açıklamak" anlamlarına geldiğinden müfessirler bu ayeti farklı anlamışlardır. Bazılarına göre azabı gördüklerinde pişmanlıklarını gizlemiş iken; bazılarına göre de azabı görünce pişmanlıklarını açığa vurdular.[600]

3.4.4. Kelimenin Delaletindeki Kapalılık

Kelimelerin delâlet ettiği anlamsal çerçeveler bazen belirsizleşmekte ve bunun sonucunda ifadelerin anlaşılmasında anlamsal belirsizlikler ortaya çıkmaktadır. قَلَّمَا رَأَيتُ مِثْلَك ifadesi "Senin gibisini çok az gördüm." şeklinde anlaşılabilirken, benzer şekilde "Senin gibisini görmedim." şeklinde de anlamlandırılması mümkündür. Bunun sebebi قلّما'nın her iki anlamı ifade edebiliyor olmasıdır. Bundan dolayı فَقَلِيلا مَا يُؤْمِنُون [601] *"Ne de az inanıyorsunuz…"*

---

[596] Ahmed Muhtar ʿÖmer, *Muʿcemu'l-Lüġati'l-ʿArabiyye el-Muʿaṣıra,* II, s. 960.

[597] el-Kehf 18/79.

[598] Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ,* VI, s. 145.

[599] Yunus 10/54.

[600] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, s. 340; Ebu Hayyân, *el-Baḥr,* V, ss. 167-168.

[601] el-Bakara 2/88.

ayetindeki قليلا lafzının hiç inanmamak anlamında kullanıldığını ileri sürenler olmuştur.[602]

Bunun bir diğer örneğini حَلَف fiilinde görmek mümkündür. Çünkü حَلَفَ أنْ يَضْرِبَك cümlesi hem "Seni dövmeyeceğine yemin etti." hem de "Seni döveceğine yemin etti." Şeklinde anlaşılabilir.[603] Benzer şekilde لا يكاد ifadesini Araplar hem gerçekleşen hem de gerçekleşmeyen olgular için kullanır.[604] Buna göre لَمْ أكَدْ أرَاه ifadesi "Onu zar zor gördüm." veya "Onu (az kalsın görecektim fakat) göremedim." anlamlarına gelebilmektedir.

3.4.5. Anlam Alanları

Anlam alanı bir sözcüğün kullanılması mümkün anlam sahalarını ifade eder. Meselâ, المتَعَدِّي lafzı hukukta "hakka tecavüz eden" için kullanılırken, dilbilgisinde de nesne alan -geçişli- fiiller için kullanılır.[605] Benzer şekilde القَدِيم lafzı felsefecilerin dilinde Allah için kullanılırken günlük dilde "eski" anlamında kullanılır.[606] النَصْب kavramı ise hukukta dolandırıcılık iken; dilbilgisinde kelimeyi nasb durumunun gerektirdiği şekilde kullanılmasını ifade eder.[607] الخَبَر lafzı bir dilciyle bir gazetecinin gözünde çok farklı anlamlar ifade edecektir.[608]

---

602 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, s. 164.

603 el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Ḳur'ân,* III, s. 44.

604 el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Ḳur'ân,* II, s. 7.

605 Anlamlar için bkz. Ahmed Muhtar ʿÖmer, *Muʿcemu'l-Lüġati'l-ʿArabiyye el-Muʿaṣıra,* II, s. 1473.

606 Anlamlar için bkz. Ahmed Muhtar ʿÖmer, *Muʿcemu'l-Lüġati'l-ʿArabiyye el-Muʿaṣıra,* III, s. 1786.

607 Anlamlar için bkz. Ahmed Muhtar ʿÖmer, *Muʿcemu'l-Lüġati'l-ʿArabiyye el-Muʿaṣıra,* III, s. 2218.

608 Anlamlar için bkz. Ahmed Muhtar ʿÖmer, *Muʿcemu'l-Lüġati'l-ʿArabiyye el-Muʿaṣıra,* I, s. 608.

Meselâ, لَنَا فِي القَصْرِ رُخْصَة cümlesi fıkıhçı için "Namazı kısaltma ruhsatımız var." anlamını ifade ederken bir dilci veya şair bu ifadeden memdûd kelimenin – سماء, صحراء – son harfinin hazfini anlayabilir.[609]

3.4.6. Lehçe Farklılıkları

Lehçeler Arap dili tarihi ve gelişim sürecinde etkili olmuştur. Yerel kullanım biçimleri Arap dilinin sözdizimsel ve anlambilimsel yapısının tespiti ve tahlilinde açıklayıcı referans işlevi görmüştür. Klasik dönemde konuşulan lehçelerin başında Kays, Temîm ve Esed kabileleri gelir ve kelimelerin anlamlarında, i'rabında ve çekiminde bu kabileler esas alınmış, fakat bunlar dışında Hüzeyl, Kinâne, Tay kabileleri de dikkate alındığı olmuştur.[610] Bu kabilelerin her biri dili belli noktalarda diğerlerinden farklı kullanmıştır. Örneğin Kinâne, Beni Haris b. Kaʿb, Beni ʿAnber, Beni'l-Huceym, Bekr b. Vâil, Zubeyd, Hasʿam, Hemdân, Fezâre, ʿUzre ve Rabiʿa kabilelerinden bazısı tesniyede üç farklı i'rab durumunda -ref, nasb, cer- aynı i'rab alâmetini yani elifi kullanırlar.[611] Buna göre جاء الطالبان, رأيت الطالبان, مَرَرْتُ بالطَّالبان cümleleri Kur'ân Arapçasına aykırı olmakla birlikte ilgili kabilelerde standart kullanım biçimini temsil eder. Bunlar dışında esma-i hamsenin kullanımında,[612] ما edâtının amel ettirilmesinde,[613] fiillerin okunuşundaki harekelerde, harflerin sakin veya harekeli oluşunda, harfin başka bir harfle değiştirilmesinde (ibdâl), illet harfleri ve onlara bitişen birtakım harflerin başka bir harfe çevrilmesinde (kalb), hazifte, imâlede, müennes ve müzekker kabul etmede vb…[614] Bunların yanında farklı lehçeler zıt anlamlılığın ortaya çıkmasında da rol

---

609 Anlamlar için bkz. Ahmed Muhtar ʿÖmer, *Muʿcemu'l-Lüġati'l-ʿArabiyye el-Muʿaṣıra,* III, ss. 1821-1822.

610 es-Suyûtî, *el-Müzhir,* I, s. 167.

611 İbn ʿAkîl, *Şerḥu İbn ʿAkîl,* I, ss. 58-59; es-Suyûtî, *Hemʿu'l-Hevâmiʿ,* I, s. 134.

612 İbn ʿAkîl, *Şerḥu İbn ʿAkîl,* I, s. 49; es-Suyûtî, *el-Müzhir,* I, s. 203.

613 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, s. 57; es-Suyûtî, *el-Müzhir,* I, s. 203.

614 İbn Fâris, *eṣ-Ṣâhibî,* ss. 50-54; es-Suyûtî, *el-Müzhir,* I, ss. 202-203.

oynamış,[615] böylece dilde dilbilgisel, anlambilimsel, sesbilgisel ve yazımsal farklılıklar sözün veya metnin farklı anlaşılmasına sebep olmuştur.

Meselâ, Hilâl Kabilesi'ne göre مُقَوَّر "kilolu" anlamında iken, diğer kabilelerde "zayıf" anlamında kullanılmıştır.[616] سَاجِد kelimesi bazı kabilelere göre eğilen anlamında iken, Tay Kabilesi'nde ayakta duran anlamını ifade etmiştir.[617] Benzer şekilde لَمَق fiili Beni ʿUkayl kabilesine göre "yazmak" anlamında iken, Kayslılar bu fiili "silmek" anlamında kullanılmıştır.[618]

3.4.7. Anlamsal Gelişim

Değişim ve gelişim, dil ile sıkı bir ilişki içerisinde bulunan iki kavramdır. Dil, toplumla birlikte varlık kazandığından, değişim ve gelişim toplumdan bağımsız düşünülemez; dolayısıyla dil de bu süreçlerden payını alır. Zamanla bazı kelimeler kullanımdan düşerken yerlerine yenileri geçer; kimi kelimelerin anlamı daralır, kimilerinin ise genişler veya tamamen anlamı değişir. Bu nedenle tarihten bağımsız bir kimlik arz eden Arapça metinlerin, özellikle Kur'ân ve hadislerin incelenmesinde bu olgunun dikkate alınması zorunludur. Nitekim ʿArâr'ın belirttiği gibi, eğer İmru'l-Kays (ö. 25/645) günümüzde yaşasaydı, iletişim kurmakta büyük güçlük çekerdi.[619] Zira bilgisayar, telefon, televizyon, radyo gibi kendi döneminde bulunmayan birçok kavram ve nesneyle karşılaşacak, ayrıca bildiği kelimelerde de anlam farklılıkları görecekti. Benzer şekilde, günümüz Araplarından biri cahiliye dönemine gitse, o dönemde binlerce anlam ve türe sahip deve adlarını ya da çeşitli özelliklere göre adlandırılan kılıç türlerini

[615] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, s. 11.
[616] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, s. 256.
[617] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, s. 256.
[618] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, s. 28.
[619] ʿArâr, *Ẓâhiretü'l-Lebs*, ss. 185-186.

tanımakta zorlanacaktı. Aynı şekilde, İmru'l-Kays da günümüze gelse, farklı türdeki otomobiller karşısında aynı şaşkınlığı yaşayacak ve tüm araçlar ona birbirine benzer görünecekti.

Değişim ve gelişim, yalnızca kelimelerin anlamlarında değil, dilin yapısında da meydana gelir. Bu olgunun en belirgin kanıtı, Arapçanın farklı lehçelerde ve çeşitli ağızlarda konuşuluyor olmasıdır. Bununla birlikte, fasih Arapça içerisinde de değişim ve gelişimin izlerine rastlamak mümkündür; ancak bu izler oldukça sınırlıdır. Asırlar boyunca kaleme alınan kuralcı dilbilgisi eserleri, dilin belirli kalıplar içinde sabitlenmesine ve doğal değişim sürecinin büyük ölçüde yavaşlamasına yol açmıştır.

Lafızlardaki anlam değişimine birkaç örnek verecek olursak;

مَأتَم, kelimesi incelendiğinde, anlamında dikkate değer bir değişim meydana geldiği görülmektedir. İbn Kuteybe, bu kelimeye "belâ" veya "ağıt" anlamı verenlerin yanıldığını belirtir.[620] Ona göre مَأْتَم, aslında iyi ya da kötü fark etmeksizin, herhangi bir vesileyle kadınların bir araya gelmesini ifade eden bir kelimedir.

Yine طَرَب kelimesi hakkında İbn Kuteybe, bu lafzın yalnızca sevinç ve neşe hâli için kullanıldığını belirtir; oysa gerçekte طَرَب, hem sevinç ve neşe anlarında hem de üzüntü ve keder durumlarında insanı kuşatan bir hafiflik duygusunu ifade eder. [621]

Benzer bir başka anlam gelişimini تُحْفَة kelimesinde görürüz. Bu kelime önceden fesleğen vb. meyvelerin taze olanı; kişiye ikram edilen her türlü güzel şey[622] anlamında kullanılırken günümüzde estetik, tarihi veya sanatsal değeri olan sıra dışı nesneler, hatıra babından

[620] İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâlî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981, s. 24.

[621] İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, ss. 22-23.

[622] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab*, IX, تحف mad., s. 17.

hediye edilen sanatsal değeri olan şey ve eşsiz sanatsal değeri olan nesneler için kullanılmaktadır.[623]

Anlam gelişiminin çok net fark edildiği kelimelerden bir diğeri de بَرِيد'dir. Önceden mesafe, elçi ve haberci anlamlarında kullanılırken[624] günümüzde normal veya elektronik posta anlamında kullanılır olmuştur.

Yine Harîrî'ye (ö. 516/1122) göre قَعَدَ – قُعُود ile جَلَس – جُلُوس farklı olup قعد, ayakta duranın oturması iken; جلس yatan veya uyuyanın oturma pozisyonu almasıdır, yani قعد yukarıdan aşağı, جلس fiili ise aşağıdan yukarıya doğru olur.[625] Oysa günümüzde bu iki fiil eş anlamlı kullanılmaktadır.

Kılıcın asli savaş aracı olduğu eski dönemlerde kılıç enli olursa صَفِيحَة, yumuşak olursa قَضِيب, parlarsa خَشِيب, ince olursa مَهْو, üzerinde kesmeden kalma çizgiler varsa مُفَفَّر, çok keskin olursa مِقْصَل, مِخْضَل, مِخْذَم , هُذَام, قَاضِب, حُسَام, غَضْب, جُرَاز , kemiği kırıp geçecek kadar keskin olursa, مُصَمِّم ve daha başka adlar alırdı.[626] Oysa günümüzde neredeyse bütün kılıçlar Arapçada سيف kelimesiyle ifade edilir.

3.4.8. Anlam Değeri

Anlama bireysel bir eylem olduğundan ve her seferinde bu eylem yeniden gerçekleştiğinden, ortaya çıkan anlam, başkalarının anladıklarıyla ortak yönler taşısa da temelde kişiye özgüdür. Bir bireyin bir lafız ya da ifadeden çıkardığı anlam ile başka bir bireyin anladığı şey arasındaki fark, doğrudan bireylerin eğitim düzeyi,

---

623 Ahmed Muhtar ʿÖmer, *Muʿcemu'l-Lüġati'l-ʿArabiyye el-Muʿaṣıra,* I, s. 286.

624 İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab*, III, برد mad., s. 87.

625 Ebû Muhammed Kāsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî, *Dürretü'l-Ġavvâṣ fî Evhâmi'l-Ḫavâṣ,* thk. ʿAbdulhafîz Fargalî - ʿAli el-Karanî, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996, s. 518.

626 Ebu Mansûr ʿAbdulmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seʿalibî, *Fıḳhu'l-Lüġa ve Esrâru'l-ʿArabiyye,* thk. Yasîn el-Eyyûbî, Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 2000, s. 276.

kültürel birikimi, sosyal çevresi, ilgi alanları ve deneyimleriyle ilişkilidir.

Bu noktada bir sosyal bilimci için "matematik" kavramının ifade ettiği anlamın, bir matematikçi ya da fizikçi için aynı olması beklenemez. Sosyal bilimci, matematik kavramına kendi bilgi birikimi ve değer yargıları doğrultusunda bir anlam yükler ve bu anlam, alanın dışında kalması sebebiyle genellikle yüzeysel ve duygusal derinlikten yoksun olabilir. Oysa bir matematikçi için "matematik" denildiğinde, problemler, teoriler, kanunlar ve çeşitli alt disiplinler -soyut matematik, sayı teorisi, cebirsel geometri, grup teorisi, analiz, topoloji, çizgi kuramı, genel matematik, kategori teorisi, matematiksel mantık, diferansiyel denklemler, integral, asal sayılar vb.- gibi birçok konu akla gelir. Bu nedenle matematikçinin matematik kavramıyla kurduğu zihinsel ve duygusal ilişki, sosyal bilimcinin kurduğundan oldukça farklıdır. Nitekim sosyal bilimcinin matematikle kurduğu ilişki, büyük ölçüde matematikçinin sosyal bilimlerle kurduğu ilişkiye benzer niteliktedir.

Belki de bu nedenle felsefeyle ilgilenmeyen kişiler, çoğunlukla felsefeye mesafeli yaklaşmakta ve onun öğretilmesinde fazla bir yarar görmemektedir. Bu durum, bireyin bilgi, ilgi ve tecrübesiyle bir alan veya kavram arasında kurduğu duygusal bağın niteliğine dair önemli bir göstergedir. Nitekim bir Hristiyan için İslâm'ın, bir Müslüman için ise Hristiyanlığın ifade ettiği anlam, o dinlerin müntesiplerinin algıladığından doğal olarak oldukça farklı olacaktır.

Burada belirleyici olan unsur, bireyin söz konusu alana ilişkin edinimleriyle zihin dünyasında oluşturduğu yan anlamlar, çağrışımlar, duygusal içerikler ve kişisel tecrübelerden beslenen çıkarımlardan oluşan "anlama" eyleminin mahiyetidir.

Bireyler farklı zaman, zemin, çevre, kültür ve psikolojik şartlarda yaşadıklarından bir yazarın bir sözcükle kastettiği anlamın aynı şartlarda yaşamayan biri tarafından anlaşılması imkânsız derecesinde

zor olacaktır. Bu da anlamın öznelliğini ve farklı anlamaların anlaşılmasını doğurmaktadır. Dolayısıyla إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلام [627] *"(Makbul olan din) Allah katında İslâmdır."* ayetini İslam'a inanan biriyle inanmayan birinin anlayışı çok farklı olacaktır. Yine annesini kaybeden birinin "Annenin değeri büyüktür." ifadesine yüklediği anlamla, annesi hayatta olan birinin yüklediği anlam muhtemelen farklı olacaktır. Bu farklılık da esasta duygusal anlamdan kaynaklanır.

Anlamsal değerin farklılığından kaynaklanan her türlü farklı anlama temel anlamı farklılaştıracak seviyede gerçekleşirse, böyle bir anlamanın iltibasa konu olduğunu söyleyebiliriz.

3.5. ÜSLUBA DAYALI İLTİBAS

Her dilde olduğu gibi Arapçada da bir anlamı ifade etmek için çeşitli üsluplar kullanılabilir. Sözü meydana getiren kişi, bağlamın gerektirdiği şekilde, meramını en etkili biçimde yansıtacak üslubu seçer ve ifadesini buna göre biçimlendirir. Arapça, yapısal zenginliği ve ifade çeşitliliği bakımından bu hususta son derece geniş imkânlara sahiptir. Bir düşünce, farklı lafız ve cümle yapılarıyla dile getirilebilir; ancak her bir ifade, bağlama, konuşmacının niyetine ve muhatabın durumuna göre farklı anlam katmanları kazanır. Bu nedenle Arapçada anlam, yalnızca kelimelerin sözlük karşılıklarıyla değil, aynı zamanda bağlam, ton, kelime sırası, takdim-tehir, hatta susma veya vurgu gibi unsurlarla da şekillenir. Özellikle Kur'ân ve klasik Arap edebiyatı metinlerinde bu üslup çeşitliliği, dilin estetik boyutunu olduğu kadar, anlam derinliğini de ortaya koyar. Dolayısıyla Arapçanın incelenmesinde, sadece kelime düzeyinde değil, üslup ve bağlam düzeyinde de anlam farklılıklarını dikkate almak gerekir.

[627] Ali İmran 3/19.

Arap dilinde söz genelde ikiye ayrılır: Haber ve İnşa. Bunun dışında farklı tasnifler de görmek mümkündür.[628] Birazdan zikredeceğimiz üsluplar arasındaki bu geçişkenlik ve buna bağlı olarak meydana gelen iltibasta dilin yapısı, kullanımı, kültür ve toplum dokusunun etkili olduğu kanaatindeyiz. Örneğin Doğu toplumlarında şiirsel dil, söz sanatları ön plandayken bu dilin kullanımı Batı toplumlarında nispeten daha az olduğu kanaati yaygındır. Etkileyici dilin daha sık kullanıldığı bir ortamda üslupların karışma ihtimali, sembolik dilin kullanıldığı ortama oranla daha yüksek olacaktır. Burada bazı üslupların karışmasını ele alacağız.

3.5.1. Emirin Diğer Üsluplarla Karışması

Emir, bir iş veya eylemin gerçekleşmesine yönelik üstün asta yönelttiği talimat ve buyurma işidir.[629] Buna bağlı olarak ifadenin emir verenin emir alandan rütbe, konum vb. hiyerarşik bir üstünlüğü olmalıdır, aksi durumda karinelere göre dua, iltimas, ibaha vb. anlamları ifade eder.[630] "Buyruk verebilme" ve "buyruk alabilme" ölçüleri zaten Arap dilinde farklı üslupların ayırt edilmesinde kıstastır. اللّٰهُمّ اغْفِرْ لَنَا ifadesi dilbilgisel ölçüler açısından emirdir. Ancak bahsi geçen kıstaslarla ve anlambilim açısından bakılırsa emir değil dua olduğu görülür.[631] Çünkü asttan üste yapılmış emir kipindeki bir fiildir. Üst makam Allah olduğundan dolayı söz ancak dua şeklinde anlaşılabilir.

Arap dilinde standart dilbilgisi kuralları çerçevesinde emir anlamı dört şekilde ifade edilir: Emir kipindeki fiil, lâm bitişmiş muzari fiili,

---

[628] es-Suyûtî'nin rivayetine göre bazıları sözü 16 kısma ayırmıştır. Bunlar Emir, Nehiy, Haber, Soru, Taleb, Nidâ, İnkâr, Temenni, İlğâz, Pişmanlık, Sınama, Teşbih, Mecâz, Dua, Taaccüb, İstisnadır. bk. es-Suyûtî, *Hemʿu'l-Hevâmiʿ,* I, s. 47.

[629] es-Sekkâkî, *Miftâḥu'l-ʿUlûm,* s. 428.

[630] es-Sekkâkî, *Miftâḥu'l-ʿUlûm,* s. 428.

[631] İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl,* II, s. 170; İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* IV, s. 289.

emir anlamındaki isim-fiiller[632] ve emir fiilin yerini tutan mastarlar.[633] Emir verme, diğer üsluplarla karışma durumu olmadığı zaman bu dört tür emir kalıbı dışında da gelebilir.[634] Fakat emir anlamı, bunlar dışında ifade edildiği zaman diğer anlamlarla karışabilmektedir. Emrin en çok karıştığı diğer anlamlar; takrir, inkâr, kötüleme, şaşırma, alay etme, uyarma…[635] gibi anlamlardır.

Meselâ, حَسْبُكَ دِرْهَم "Sana bir dirhem yeter." ifadesinin dilbilgisel yapısı أَخُوكَ مُنْطَلِق "Kardeşin gidiyor." ifadesiyle aynı olup haber ifade eder. Oysa birincisinde kastedilen anlam emirdir.[636] Yani, "Sana bir dirhem yetsin." anlamı kastedilmektedir.

Bunun benzerlerini Kur'ân'da görmek mümkündür. وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوء[637] *"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) bekler(sin)ler."* Nitekim bu ayetin emir mi yoksa haber mi verdiği âlimler arasında tartışma konusu olmuştur.[638]

Bunun bir başka örneği; وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْن[639] *"Anneler çocuklarını iki tam yıl emzir(ir/sin)ler."* Ancak bu ayette emir anlamının olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. İbnü'ş-Şecerî bir önceki örnekte âlimlerin "emir" anlamında ittifak etmelerini bu ayetin de emir anlamında olduğuna işaret kabul etmiş ve buna benzer pek çok ayetin de emir anlamı ifade ettiğini belirtmiştir.[640]

Emir anlamının diğer anlamlarla karıştığı örneklerden bir diğeri, لا يَمَسُّهُ إِلا الْمُطَهَّرُون[641] *"Ona (Kur'ân'a) ancak temizlenmiş olanlar dokunur."*

---

632 İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* IV, ss. 289-293.
633 İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl,* II, ss. 172, 186.
634 İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl,* II, s. 170.
635 Ulfe Yûsuf, Taʿaddüdü'l-Maʿnâ fi'l-Ḳur'ân, s. 175.
636 el-Batalyevsî, *el-İnṣâf,* s. 94.
637 el-Bakara 2/228.
638 bk. Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ,* II, s. 196.
639 Bakara 2/233.
640 İbnü'ş-Şecerî, *Emâlî,* I, s. 392.
641 el-Vakıa 56/79.

ayetidir. Bu ayette Kur'ân'a temiz olmayanların dokunmadığına dair bir haber mi yoksa muzari fiille, temiz olmayanlar tarafından Kur'ân'a dokunulmaması emrini mi veriyor veya müşriklerin Kur'ân'ı cinler indiriyor iftirasına cevap olarak ona ancak temizlenmiş meleklerin dokunabildiğine dair haber mi veriyor noktasında ulema farklı düşünmüştür.[642]

3.5.2. Nehiyde Anlam Karışması

Emirde olduğu gibi nehiyde de hüküm üstten asta doğru olur.[643] Emirde herhangi bir fiilin icrasının gerekliliği muhataba iletilirken; nehiyde de eylemden kaçınılması bildirilir. Arapçada herhangi bir şeyi yasaklamak (nehyetmek) için nehiy lâmı (لا) kullanılır ancak karineye bağlı olarak nehiy dışında, dua, iltimas, istek gibi anlamları ifade edebilir.[644] Aynı edat olumsuzluk belirtmek için de kullanıldığından dolayı bazı durumlarda bu iki edattan hangisinin kastedildiği ayırt edilememekte ve orada nehiy mi olumsuzluk mu kastedildiği anlaşılamamaktadır. Tefsir alimleri وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ [645] *"Sadece içinizden zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan bir azaptan sakının ve bilin ki Allah azabı çetin olandır."* veya *"Azaptan sakının, özellikle sizden zulmedenlere erişmesin! Bilin ki Allah azabı çetin olandır."* ayetinde "لاَ تُصِيبَن" ifadesindeki لا'nın nehiy mi olumsuzluk mu olduğu tartışılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür.[646]

---

642 Krş. Ebu ʿAli el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecmeʿu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Ḳur'ân,* Beyrut: Dâru'l-ʿUlûm, 2005, IX, s. 290; er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb,* XXIX, s. 197.

643 es-Sekkâkî, *Miftâḥu'l-ʿUlûm,* s. 429.

644 es-Sekkâkî, *Miftâḥu'l-ʿUlûm,* s. 429.

645 el-Enfal 8/25.

646 Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib Ebu Caʿfer et-Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Ḳur'ân,* thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000, XIII, s. 476; Ebu Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥît,* IV, s. 478; Muhammed et-âahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. ʿÂşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr, Taḥrîrü'l-Maʿnâ's-Sedîd ve Tenvîrü'l-ʿAkli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Ḳitâbi'l-Mecîd,* Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984, IX, s. 317.

Zemahşerî'ye göre istifham (soru sorma) metodu en beliğ nehiy yollarından iken,[647] emir ve nehiy anlamlarını ayırt etmek yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi bağlam bilgisi olmadan zorlaşmaktadır. Soru sorarak emir anlamını kastetmek için sadece dilsel öğeler yeterli olmayabilir. Bundan dolayı müfessirler أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ[648] *"Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı (iki) ilah edinin dedin?"* ayetinin tam olarak ne anlam ifade ettiğiyle ilgili ortak bir görüşe varamadılar. Bu ayetin bazılarına göre takrir (açıklama),[649] bazısına göre de kötüleme[650] anlamını ifade edebilmesine imkân veren Arapçanın dilbilgisel öğeleri arasındaki geçişkenliktir.

Aynı durumu كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ[651] *"Allah'ı nasıl inkâr edersiniz?"* ayetinde görülür. Bir müfessir ayetteki soru edatı كيف'ye şaşırma, ayıplama ve açıklama anlamı verirken[652] başka bir müfessir buna inkâr ve şaşırma anlamlarını yüklemiş;[653] bir başka müfessir ise buna şaşırma ve ayıplama anlamlarında kullanıldığı kanaatine varmıştır.[654]

3.5.3. Duada Anlam Karışması

Dua, boyun büküp acizliğini itiraf eder halde bir şeyin gerçekleşmesini isteme eylemidir. Yapısı itibariyle belagatta inşa kategorisine girer. Fakat bazı durumlarda bir cümlenin dua mı yoksa haber mi ifade ettiği karışabilir. Bunun ayrımı noktasında bağlam veya hal karinesi belirleyici rol oynar, çünkü hal karinesiyle birlikte dua haber formunda kullanılabilir.[655] Bundan dolayı رَحِمَ الله محمّدًا cümlesinin

---

[647] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 661.
[648] el-Maide 5/116.
[649] İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkil'il-Ḳur'ân*, s. 279.
[650] er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb*, XII, s. 142.
[651] el-Bakara 2/68.
[652] el-Kurtûbî, *el-Câmiʿ*, I, ss. 248-149.
[653] ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I, s. 125.
[654] el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Ḳur'ân*, I, s. 28.
[655] İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl*, II, s. 171.

inşa mı haber mi olduğu ancak hal karinesiyle bilinebilir. Karine olmadığı zaman, "Allah ona rahmet etsin!" veya "Allah ona rahmet etti." anlamlarından hangisinin kastedildiği belli değildir.

Yine السلام عليكم cümlesi, müslümanların -veya temenni ve güzel söz anlamında gayri müslimlerin- kullandığı bir söz olarak inşadır fakat aynı söz "kurtuluşu, barışı" haber veren birinin sözü olarak haber de olabilir ve bunun ne olduğunu ancak hal karinesi belirler.[656]

Benzer durum قَالَ رَجُلاَنِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ[657] *"Korkanların içinden Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam şöyle demişti: Onların üzerine kapıdan girin."* ayetinde geçen أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا cümlesi için söz konusudur. Zira bu ifade dua şeklinde anlaşılabileceği gibi haber cümlesi kabul edilebilir. Yukarıda verdiğimiz meal haber anlamında iken dua anlamı kabul edilirse ayetin meali şöyle olacaktır: "Korkanların içinden iki kişi, Allah kendilerine nimet versin, şöyle demişti: Onların üzerine kapıdan girin."

3.5.4. Bedduada Anlam Karışması

Arap dilinde maksatların karışmasına verilebilecek en çarpıcı örneklerden biri de bedduanın olumsuzlukla karıştığı durumlardır. لا edatı, atıf işlevi gördüğü zaman, kendinden sonra gelen ögeyi öncekinin hükmünden çıkartır.[658] Örneğin, مَرَرْتُ بِعَلِيٍّ لا بمحمد "Ali'ye uğradım, Muhammed'e değil." ifadesi "uğrama" fiilinin Ali'de gerçekleştiğini bu hükmün Muhammed'de geçerli olmadığını belirtir.

---

656 Ulfe Yûsuf, *Taʿaddüdü'l-Maʿnâ fi'l-Ḳur'ân*, s. 159.

657 el-Maide 5/23.

658 İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*, V, s. 25.

Çoğu âlime göre, لا atıf harfi mazi fiille birlikte pek kullanılmaz,[659] mazi fiiliyle birlikte kullanılmasının şartı bedduanın olumsuzlukla karışmamasıdır.[660] قام عليّ لا قعد cümlesi iki şekilde anlaşılabilir: "Ali kalktı oturmadı", bu durumda لا atıf harfi olur. Bir diğer anlaşılma şekli "Oturmayasıca Ali kalktı", bu durumda da لا, beddua anlamı ifade etmiş olur.

3.5.5. Nidâda Anlam Karışması

Nidânın haber mi yoksa inşa mı olduğu Arap dilcileri tarafından tartışılmış ve bu konuda birtakım kanıtlar ileri sürülmüştür.[661] Nidânın haber veya inşa kabul edilmesine göre takdir edilen öğeler de değişmektedir. Bazı dil âlimleri nidâda, amil olan –münâdayı nasb eden veya ref eden – öğenin hazfedilme sebebinin iltibası gidermek olduğunu ifade ederler.[662] Çünkü يا عَبْدَ الله ifadesi yerine أَدْعُو عَبْدَ الله şeklinde kurgulanırsa, أَدْعُو fiilinin haber mi yoksa inşa anlamında mı kullanıldığı belli olmamaktadır.

Nidâ fiilinin hazfedilme sebebi sadece anlam belirsizliğiyle sınırlı değildir, çünkü dilciler bundan başka sebepler de zikretmişlerdir. Nidânın yerine göre; uyarı, ağıt, imdât, şaşkınlık, pişmanlık gibi farklı edatlarla on bir tane farklı anlamı ifade edebilen kullanımı

---

659 İbn Fâris, *eş-Ṣaḥibî fî Fıḳhı'l-Lüġa*, s. 169; Ali b. Muhammed en-Nahvî el-Herevî, *Kitâbu'l-Uẕḥiyye fî ʿİlmi'l-Ḥurûf,* thk. ʿAbdulmuʿîn el-Mellûhî, Dımaşk: Mecmaʿi'l-Lüğa el-ʿArabiyye, 1993, s. 150; Ahmed b. ʿAbdunnûr el-Mâlikî, *Raşfu'l-Mebânî fî Şerḥi Ḥurûfi'l-Meʿânî,* thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, Dımaşk: Mecmaʿi'l-Lüğa el-ʿArabiyye, 1974, s. 259; el-Hasan b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cenâ'd-Dânî fî Ḥurûfi'l-Meʿânî,* thk. Fahreddin Kabave – Muhammed Nedîm Fadıl, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 1992, s. 295.

660 İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl,* II, s. 60; el-Murâdî, *el-Cenâ'd-Dânî,* s. 295.

661 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, ss. 184-187, I, s. 291; İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl,* III, s. 242; İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal,* I, ss. 316-317; es-Suyûtî, *Hemʿu'l-Hevâmiʿ,* IV, s. 26.

662 ʿAbdulkâhir el-Cürcânî, *el-Mukteṣid,* I, s. 95; ʿAbdulazîz b. Cumʿa el-Kavvâs el-Mevsilî, *Şerḥu Elfiyeti İbn Muʿṭî,* thk. ʿAli Mûsa eş-Şûmalî, er-Riyad: Mektebetü'l-Hâncî, 1985, II, s. 1037.

mevcuttur,[663] fakat herhangi bir kullanımında bunlardan hangisini ifade ettiğini elbette durum veya bağlam karinesi belirleyecektir.

Örneğin, أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ [664] *"(Böyle bir kimse mi Allah katında makbuldür,) yoksa gece vakitlerinde, secde halinde ve ayakta…"* ayetinde hemzenin (أ) nidâ harfi olma ihtimali de mevcuttur.[665] Bu durumda anlamı, "Ey gece vakitlerinde, secde halinde ve ayakta…" şeklinde yorumlanacaktır.

3.5.6. Taaccüb İfadelerinin Karışması

Şaşkınlık, hayranlık, tuhaf bulma gibi anlamları içeren taaccüb başka ifade türleriyle karışarak anlam belirsizliğinin konusu olabilmektedir. Bu durumda, sözün muhatapta yaratacağı öngörülen etki dikkate alınarak gerçek anlam tespit edilebilir. Lafızlar dikkate alındığı zaman farklı anlamlarda kullanılabildikleri ve bundan dolayı yanlış anlamalara sebep oldukları görülür. "Aman ne hoş" sözü, yerine göre güzel bir şeye sevinme olabileceği gibi ısrarcı ve alaycı bir eleştiriyi de ifade edebilir. Daha önce belirttiğimiz üzere Arap dili incelemelerinde kalıplar önemli ölçütlerden kabul edilmiştir. Arapçada kullanılan kıyasi taaccüp kalıpları iki tanedir.[666] Bu kalıplar مَا أَفْعَلَه ve أَفْعِلْ بِه kalıplarıdır. Taaccüp, şaşırtacak derecede, beklenmeyen bir durum veya fiil karşısında hissedilen ruh halinin ifadesidir. Bu kalıplardan أَفْعِلْ بِه kalıbına bâ harfinin eklenme gerekçesini dil âlimleri, emir fiil olan أَفْعِل ile karışmasını önlemek şeklinde açıklamışlardır.[667]

---

663 Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'nâ fi'l-Ḳur'ân*, s. 184.

664 ez-Zümer 39/9.

665 el-Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, II, s. 297.

666 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 72; İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl*, I, s. 98.

667 İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl*, I, s. 101.

Aynı şekilde أي ögesi de taaccüp anlamında da kullanılmıştır. أي'nun soru anlamında kullanılmayıp taaccüp ifade ettiğini belirtmek için başına سُبْحَانَ الله gibi ifadeler eklendiği ifade edilmiştir.[668]

Benzer şekilde Araplar قَاتَلَهُ اللهُ مَا أَحْسَنَه "Allah kahretsin, ne kadar da güzel!" veya أَخْزَاه اللهُ مَا أَشْعَرَه "Allah kahretsin, ne kadar iyi bir şair!" gibi ifadeleri beddua gibi gözükse de aslında şaşkınlık ve hayranlık belirten ifadelerdir.[669]

Yine كَمْ بَطَلٍ قَتَلَ زَيْد! "Zeyd nice kahramanlar öldürdü!" ve كَمْ ضَيْفٍ نَزَلَ عَلَيْه! "Ona niceleri misafir oldu!" ifadelerinde ilk anda övgü olduğu düşünülebilir, oysa asıl kastedilen anlam birinci cümlede Zeyd'in kahraman öldürmeyen biri olduğu, ikinci cümlede de hiç misafir ağırlamadığıdır.[670]

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere taaccüb ifadeleri kolaylıkla diğer ifade türleriyle karışabilmektedir. Bunun önüne geçmek için durum karinesi veya kastı belli edecek ek bir karineye ihtiyaç olduğu açıktır.

3.5.7. Yeminde Anlam Karışması

Yemin ettikten sonra gelen cevapta tekîd "nûn"u (ن) vb. bir yardımcı öğe bulunmazsa, yeminin cevabıyla şimdiki zaman karışabilir.[671] Çünkü Arapçada yemin edilen şey hazfedilebilir. Bu durumda وَاللهِ لَيَقُومُ زَيْد denildiği zaman yeminden dolayı bunun geleceğe dair bir haber verme olduğu anlaşılır. Ancak والله hazfedildiği zaman لَيَقُوم زَيْد denildiğinde bunun sadece bir tekîd olduğu zannedilebilir.

668 İbnü'ş-Şecerî, *Emâlî*, III, s. 44.
669 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkil'il-Ḳur'ân*, s. 276.
670 el-Batalyevsî, *el-İnṣâf*, s. 105.
671 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, ss. 106-109.

Bundan dolayı fiilin sonuna nûn eklemek suretiyle bu anlam karışıklığı giderilmek istenmiştir.[672]

3.5.8. Açık ve Gizli Anlamların Karışması

Sözde aslolan, maksadı doğrudan ifade etmek olmakla birlikte, bazen sözün ilk anlamı kastedilen anlam olmayabilir. Bu ifade türleri mecaz, kinaye, tariz, melahin, tevil, mesel gibi isimler alır.[673] Bu ifadelerde anlam lafız üzerinde ikinci kez düşünerek, yani lafzın anlamının gerektirdiği bir anlamla, başka bir ifadeyle, anlamın anlamıyla tespit edilir.

Hakikat sözün doğrudan ilk akla gelen anlamı iken, mecaz ise bir sebepten dolayı ve bir karineye bağlı olarak bir sözü akla gelen ilk anlamı dışında kullanmaktır. Huzeyfe Hz. Ömer'in huzuruna vardığı zaman Hz. Ömer ona "Nasılsın?" sorusunu sorduğunda cevap olarak:

– أَصْبَحْتُ أُحِبُّ الْفِتْنَةَ، وَأَكْرَهُ الْحَقَّ، وَأُصَلِّي بِغَيْرِ وُضُوءٍ، وَلِي فِي الأَرْضِ مَا لَيْسَ لِلّهِ فِي السَّمَاءِ.

"Fitneyi sever, hakkı sevmez, abdestsiz namazda (salatta) bulunur oldum ve yeryüzünde bende Allah'ta gökyüzünde olmayanlar var." deyince Hz. Ömer kızdı fakat Hz. Ali araya girerek: Doğru söylüyor, fitneyi sever oldu yani malını ve çocuklarını; hakkı sevmez oldu yani ölümü; abdestsiz salatta bulunması da Hz. Peygamber (s.a.s)'e abdestsiz salavat getirmesi; yeryüzünde kendisinde olup Allah'ta olmayan çocukları ve eşi olmasıdır, yorumunu yapmıştır.

Bu diyalogda Huzeyfe "üslûbu'l-hâkim" sanatıyla konuştuğu için, maksadı Hz. Ali açıklayınca ortaya çıktı. Hz. Ömer bu sözü bağlamında işitmiş olmasına rağmen kızması yani lafızları ilk anlamlarıyla anlaması mümkün olduğuna göre, bu sözün bağlamından kopartılmış olduğu zaman çok zorlama yorumlara veya anlamlandırmalara maruz kalacağı açıktır.

---

672 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* III, ss. 106-109.

673 es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-ʿArabiyye,* ss. 22-26.

حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّور [674] *"Nihayet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca (sular coşup taşınca)…"* ayetinin mealindeki hem hakiki hem de mecazî anlam yukarıda belirtilmiştir. Birinci anlam, yani tandırın kaynaması hakiki; ikinci anlam, yani suların coşup taşması ise mecazi anlamdır. Bunlardan hangi anlamın kastedildiği üslupla ilgili olup, hakikat ve mecazdan hangisinin kastedildiği kesin değildir.

Yine رأيت أسدًا "Aslan gördüm." ifadesi ele alındığında, أسد "Aslan" Araplar açısından cesaretin sembolü olduğuna göre, bu ifadeyi dillendiren birinin, cesur birini gördüğünü mü yoksa gerçek anlamda bir aslanı gördüğünü mü kastettiği salt dilbilgisel düzeyde belirsiz hale gelebilmektedir.

Aynı şekilde رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِين [675] *"Ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana boyun eğiyorlardı."* ayetinde ve diğer rüya ayetlerinde gerçek anlamın yorumla ortaya konduğunu görürüz. Bu türden dilsel kullanımlarda kastın anlaşılması oldukça zordur.

Arap dilinde dolaylı olarak anlaşılacak bir başka ifade, فِي بَيْتِكَ فَأر "Evinde fare var." ifadesidir. Bu ifadeden kastedilen evinde "günahkâr" olduğu mu yoksa gerçek anlamda muhatabın evinde bir fare olduğu mudur?[676] Bu ifadenin iki anlamı da karinelerin yetersiz kaldığı durumda muhtemel kastedilen anlam olarak kalacaktır.

Buna benzer bir başka ifade; يَعْرِفُ مِنْ أَيْنَ تُؤكَلُ الكَتِف'dır. Sözlük bilgisi dikkate alındığı zaman bu ifadenin anlamı "Omuzun nereden yeneceğini biliyor." şeklindedir. Fakat bu ifade, işini aşırmasını, meselelere nasıl yaklaşacağını bilmek anlamında deyim olarak kullanılır.[677] Kullanımla ne kastedildiğini ayırt etmek için deyimsel

[674] Hud 11/40.
[675] Yusuf 12/4.
[676] es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-ʿArabiyye*, s. 25.
[677] Ahmed Muhtar ʿÖmer, *Muʿcemu'l-Lüġati'l-ʿArabiyye el-Muʿaṣıra*, I, s. 107.

anlam dışında başta bağlam karinesi olmak üzere diğer karinelerden yararlanmayı da gerektirir. Anlamın anlamını çıkarsamayı ve karineler arasında tercihler yapmayı gerektiren bu durum bazı durumlarda anlam belirsizliğiyle sonuçlanabilir. Zira anlamın anlamını belirlemek için dil kuralları yetmeyebilir. Bu durumda ek karinelere ihtiyaç duyulur.

Örfi kabullerin bilinmesinin dili anlamada büyük rol oynadığına güzel bir örnek daha Ebu'l-Hasan b. Tabataba el-ʿAlevi'ye (ö. 322/934) nisbet edilen şiirinde görürüz;

لا تَعْجَبُوا من بِلَى غِلاَلَتِه قَدْ زَرَّ أَزْرَارَهُ عَلَى القَمَرِ

(el-Münseric)

"Elbisesinin eskimiş olmasına şaşırmayın; zira o düğmelerini ayın üstüne ilikledi."

Bu beyitte eskimişlikle ay arasında kurulan bağı anlamak için ay ile elbisenin eskimesi arasında Araplarda kurulan bağı bilmek gerekir. Zira Araplar ayın vurduğu elbisenin eskidiğine inanırlar.[678] Beyitte şair, sevdiğinin elbisesini eski olmakla eleştirenlere karşı, elbisesinin eskimiş olmasının çok normal olduğunu, çünkü o elbisesinin altında bir ay olduğunu söyleyerek sevdiğinin elbisesinin eskimişliğine yönelik bir gerekçe sunar. Ay ile elbisenin eskimesi arasındaki bu örfi bağın bilinmesi, kastedilen anlamın anlaşılması için zorunludur.

3.6. VAKFA DAYALI İLTİBAS

Vakfın bir karine olarak anlamın tespitinde nasıl rol oynadığını karineler başlığı altında sunmuştuk. Fakat vakfın nerede olacağı belli olmayan metinlerde veya yanlış yerde durulduğu zaman anlamın

[678] es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-ʿArabiyye*, s. 26.

nasıl değişeceğine dair çok fazla örnek vardır. Biz iki örnekle yetinmeyi uygun görüyoruz.

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَة [679] *"Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır."* Bu ayette muhtemel durulacak üç yere قُلُوبِهِم, سَمْعِهِم veya أَبْصَارِهِم göre anlam değişecektir. Bu organlardan hangisine mühür vurulduğu ve hangisinin örtüldüğü sorusunun cevabı vakfa göre belirlenecektir. Buna göre سمعهم lafzı قلوبهم'e atfedilirse anlam yukarıda belirtildiği gibi olur; ancak قلوبهم üzerinde durulursa anlam "Allah onların kalplerini mühürlemiştir; Onların kulakları ve gözleri üzerinde perde vardır." şeklinde olacaktır. Bu durumda ayette iki anlam ihtimali görülmüş olur[680] ve bunun sebebi görüldüğü üzere vakıftır.

Aynı durum فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْض [681] *"O halde orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar."* ayetinde görülür. Ayette geçen سَنَة kelimesi üzerinde durulduğunda mealde işaret edildiği şekilde anlaşılırken; عليهم üzerinde durulduğunda anlam "Orası onlara haram kılınmıştır, kırk yıl yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşacaklardır." Şeklinde olmaktadır.[682]

3.7. BAĞLAMA DAYALI İLTİBAS

Bağlam, anlam çıkarımında en güçlü ve en temel göstergelerden biri olduğundan, bir metnin doğru anlaşılmasında hayati bir rol oynar. Bir metnin bağlamı, hem metni oluşturan öğelerin oluşturduğu bütünlük üzerinden değerlendirilen metin-içi bağlam hem de metnin üretildiği

[679] el-Bakara 2/7.

[680] Bedereddîn Muhammed b. ʿAbdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Ḳurʿân,* thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006, s. 443.

[681] el-Maide 5/26.

[682] ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* s. 239.

sosyal, kültürel ve tarihsel koşullar ile başka metinlerle kurduğu ilişkiyi kapsayan metin-dışı bağlam olmak üzere iki ana kategoriye ayrılabilir.

Metin-dışı bağlam (dilötesi unsurlar), metin-içi bağlama göre daha büyük bir öneme sahiptir; zira metin-içi ilişkiler sınırlıyken, metin-dışı bağlamda ortaya çıkabilecek ihtimaller oldukça fazladır. Bu nedenle, metin-dışı bağlamdan kopuk bir metnin yanlış anlaşılma ihtimali yüksektir; özellikle okur, metne dair bağlamı bilmeden sözü mutlaklaştırır veya metni kendi kurduğu bağlam üzerinden yorumlarsa, anlam sapmaları kaçınılmaz olur. Bağlamın doğru bir şekilde bilinmesi, metni doğru anlamayı sağlayacak en temel karinedir. Dolayısıyla bir metne dair önbilgi veya niyet, metnin dilbilgisel karinelerinden önce okuru yönlendirir ve algısını şekillendirerek, dilbilgisel öğelerin belirli bir anlamı ifade etmesini sağlar. Bu bağlamda, metnin ve anlamın doğru biçimde anlaşılmasını temin edecek en güvenilir unsur, bağlam ve durum karinesi olacaktır.

Bu doğrultuda bir metnin dış bağlamını en iyi yansıtacak unsur, sağlıklı, tutarlı, gerçekçi mümkün mertebe ayrıntılı bir tarih bilgisidir. Zira metinler belirli bir döneme ait olmakla birlikte, zamana karşı dirençleri sayesinde farklı çağlara hitap edebilirler. Yansıttıkları dönemin siyasi, dini, ahlâki, coğrafi ve ekonomik koşulları, metnin doğru anlaşılmasında büyük önem taşır. Metin-dışı bağlamın göz ardı edilmesi, tarihi dinamiklerin yanlış yorumlanmasına ve metnin farklı tarih perspektiflerine hizmet edecek şekilde değerlendirilmesine yol açabilir. Günümüzde hadislerin kabulü veya reddi, kabul edilen hadislerin yorumlanma biçimi ve bu konuyla ilgili tartışmaların yoğunluğu, büyük ölçüde metin-dışı bağlamın eksikliğinden kaynaklandığı söylenebilir. Bağlamın bilinmemesi, metnin manipülasyona açık hâle gelmesine, farklı tarih algılarının oluşmasına, anakronizme ve hatta tarihin yeniden üretilmesine sebebiyet verebilir.

Anlaşılacağı üzere, bağlamsal bilgi eksikliğinden kaynaklanacak belirsizlikler sınırsızdır. Burada dikkat çekici birtakım örnekler vermekle yetineceğiz.

3.7.1. Zamirlerin Merciinin Karışması

Karinelerden hiçbiri, konuşanı ve muhatabı kuşatan dil dışı bağlam karinesi kadar etkin değildir. Buna bağlı olarak bağlamın yokluğu, metni ve sözü olgusal bağlamdan kopardığı için sözü farklı şekillerde anlaşılır hale getirir. Aşağıdaki ayeti dikkate alacak olursak;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (٢٩) وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا[683]

"Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helak etmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir. (29) Kim haddi aşarak ve zulmederek bunu yaparsa, onu cehennem ateşine atacağız. Bu, Allah'a pek kolaydır."

Ayette geçen ذلك işaret zamiriyle neye işaret edildiği müfessirler arasında farklı yorumlara konu olmuş ve bazısı bunu "malları batıl yollarla yemek ve haksız yere kişi öldürmek" şeklinde anlarken, bazısı da surede geçen "Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir." ayetinde geçen haramlar olarak anlamış, başka bir grup da bu zamirle "surenin başında bahsettiği yasakların" kastedildiğini ileri sürmüştür.[684] Bağlam dışında bu işaret zamirinin neyle ilgili olduğunun anlaşılması ancak özel bir açıklamayla mümkündür.

[683] en-Nisa 4/29-30.

[684] et-Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân,* III, s. 58.

3.7.2. Zaman ve Mekânın Bilinmemesi

Olayları bağlamından koparark anlamak, metin düzleminde yalnızca bir bağlam problemi oluşturmaz. Elbette bağlam, büyük birimler [metin/olay] ve küçük birimler [lafız/manâ] açısından anlamın oluşmasında son derece etkili bir faktördür; ancak tarihin devreye girmesiyle başka bir farklılık ortaya çıkar: lafız-anlam ilişkisindeki değişim. Zira lafız-anlam ilişkisi zorunlu değil, istidlâlî (çıkarımsal) bir nitelik taşıdığından, zaman içinde değişim gösterebilir. Bu değişimle birlikte, tarihsel bir metni okuyan birey, karşılaştığı lafızların anlamlarının kendi çağında veya başvurduğu sözlüklerin oluşturulduğu dönemdeki anlamlardan farklı olabileceği gerçeğiyle karşılaşır. Bu durum, dildeki değişimin doğal ve kaçınılmaz bir sonucudur.

Zaman ve mekân zarfları Arap dilinde mutlak ve mukayyed olmakla birlikte bunun dışında bilinen bir zaman ve mekâna işaret etmesi bakımından dilde belirsizliğin sebebi olabilmektedir. Meselâ aynı odada oturan iki kişiden biri, لِنَلْتَقِ غَدًا هنا "Yarın burada buluşalım." dediğinde, cümledeki هنا, bağlamda belirli bir anlam ifade ederken, ilgili ifade bağlamından koparıldığı zaman ve kastedilen mekânı bildiren bir karine olmadığında belirsizlik ortaya çıkacaktır. Cümledeki "غدا" zaman zarfının tam olarak hangi güne denk geldiğinin bilinmemesinde de aynı durum söz konusudur. Tarihi herhangi bir metinde, الْتَقَى الأَمِيرَانِ مرّة آخرى بَعْدَ تلك السَّنَة "İki sultan o yıldan sonra tekrar karşılaştı." İfadesinde "o yıl" ile kastedilenin bilinmesi iltibası engelleyebileceği gibi, bilinmemesi de iltibası doğurabilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLAM, YORUM ve İLTİBAS

Şu ana kadar ele aldığımız iltibas kavramının en temel özelliği, dil öğelerinin çok işlevliliğinden kaynaklanmasıdır. Genel olarak, seste, sözcükte veya dilbilgisel öğelerdeki biçim özdeşliği, kastedilen ile kastedilmeyen dilsel işlevlerin karışmasına yol açmaktadır. Anlamın dilsel eylemin özünü oluşturduğunu kabul edersek, daha önce incelediğimiz hususların ağırlıklı olarak dilsel yapıyla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu bölümde ise yapıların varoluş gerekçesine, yani anlamın kendisine odaklanacağız; anlamın kendi içinde barındırdığı belirsizlikleri ele alacak ve bunların iltibasla olan ilişkisini derinlemesine irdeleyeceğiz.

Birinci bölümde, anlamı belirlemeye ve anlamların karışmasını önlemeye yönelik karinelerden söz ederken gördük ki; sözcük, edat, cümle ve benzeri tüm dilsel öğeler anlam için varlık göstermektedir. Bir dil sisteminde anlam yoksa, dilbilgisi, sesbilgisi, anlambilgisi ve edimbilgisi gibi unsurlar işlevsiz kalacaktır. Bu durumda, sembollerin meşruiyeti ve geçerliliği, kendi varlıklarından değil, gönderimde bulundukları kasıtsal mefhumlarda aranmalıdır.

4.1. ANLAM, ANLAMAK VE KASIT

Anlam, en genel biçimiyle bir kelimeden, bir sözden, bir davranış veya olgudan anlaşılan şey; bunların hatırlattığı düşünce veya nesne

olarak değerlendirilen mana, fehva veya valör şeklinde[685] anlaşılır. Daha teknik bir tanım açısından ise anlam, beş duyu organıyla deneyimlenen gerçekler dünyasından alınan bilgiler ile, dil yoluyla toplumsal uzlaşılara dayalı olarak oluşturulmuş saymacalardan oluşan yapay bir dünya olan dil ve düşünce dünyasından edinilen bilgilerin, bireyin önceki bilgi birikimi ışığında yorumlanmış biçimidir.[686]

Anlam kavramının geçmişte olduğu gibi günümüzde de üzerinde uzlaşılan bir tanımı yoktur. Bunun sebebi, kanaatimizce, anlamın belli bir süreci kapsayan öznel bir eylem şeklinde ortaya çıkmış olmasıdır. Her anlama eylemi aynı zamanda doğrudan ya da dolaylı olarak somut gerçeklikten kopuşla başlayan bir soyutlama sürecini içerir. Soyutlama aşaması öznel ve zihinsel bir faaliyet olduğundan, bunun yanında bireyin diliçi dünya görüşüne göre şekillendiğinden mahiyeti bireyden bireye farklılık arz etmektedir. Bundan dolayı "anlama" faaliyetinin en can alıcı noktasının soyut, bireysel ve gözlemlenemeyen zihinsel veçhesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu zihinsel eylem süreci hissetmekten algılamaya doğru bir sıçrayışı temsil etmesi bakımından hassas, girift ve tekdüze olmayan işlemlerden oluşur. Bunun yanı sıra anlamın zorunlu olarak varlıktan dile doğru gitmesi gerekmez. Kişinin, kurgulayarak veya hayal kurarak da anlamlı şeyler üretebilmesi anlamın esnek, kurgusal ve olumsal niteliğine işaret eder.

Anlamın Arapça karşılığı manâdır. Manânın, Arapçada yorum ve tefsir yerine kullanıldığı ifade edilmiş, bir sözün anlamı o sözün maksadı olduğu belirtilmiştir.[687] Bu tanım tek anlamlı bir dilsel yapı için geçerli olmakla birlikte birden fazla anlam ihtimali olan yapılarda, bizi, bütün muhtemel anlamların kasıt olup olmayacağı problemiyle baş başa bırakır. Ayrıca anlam; içerik, kasıt, imge kavramlarını ifade

---

[685] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005, s. 101.

[686] Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013, s. 115.

[687] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* معنا mad., XV, s. 106.

etmek üzere de kullanılmış olup bir şeyin anlamı, "O nedir?" sorusunun cevabı olması bakımından onun mahiyeti; dış âlemdeki varlığı itibariyle "hakikati" ve diğer varlıklardan ayrılması bakımından da "kimliği" olduğu belirtilmiştir.[688]

Arap dilinde anlamla irtibatlı farklı çalışmalar olmakla birlikte anlamın ilk tanımı el-Câhız (ö. 255/869) tarafından bize nakledilmiş ve onun "bazı lâf ebeleri ve anlam tenkitçileri" şeklinde nitelediği kişilerden rivayetle anlamın, "zihinde tasavvur edilen, zihni meşgul eden, akılda kalan…" bir şey olduğunu belirtmiştir.[689] ʿAbdulkahir el-Cürcânî ise anlamı lafızla birlikte insanın kalbine (zihnine) giren bir şey kabul eder.[690] İbn Sînâ (ö. 428/1037) belki de anlamın gerçeklikle irtibatlı en net tanımını yapmıştır. Ona göre anlam, nesnelerin insan zihninde oluşturdukları imgeler ve etkilerdir.[691] el-Gazzâlî (ö. 505/1111) yazının lafza, lafzın da insan zihnindeki anlama delâlet ettiğini, zihindeki anlamın da ayanda var olanın örnekliği olduğunu söyleyerek,[692] İbn Sînâ'ya benzer bir anlam anlayışı ortaya koymuştur.

Günümüzde özellikle Arap dilinde anlam üzerine yapılan inceleme ve araştırmalarda anlam daha çok imge (tasavvur) olarak kabul edilmiştir.[693] Fakat Arap dilindeki bu kavram (tasavvur) daha çok mantıkçıların ve filozofların ileri sürdüğü ve üzerinde durduğu bir epistemolojik arka plana sahiptir. İbn Sînâ anlamın tanımını yaparken insanda var olan algı gücünden yola çıkarak imgelemin (tasavvurun) insan zihnindeki mahiyetine, işlevine ve zihindeki etkisine daha sonra

---

688 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ʿArûs,* عنا mad., XXXIX, s. 123.

689 el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I, s. 75.

690 ʿAbdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâġa fi ʿİlmi'l-Beyân,* thk. Muhammed el-İskenderânî – M. Mesʿûd, Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-ʿArabî, 1998, s. 25.

691 Ebû ʿAlî el-Hüseyn b. ʿAbdillâh b. ʿAlî b. Sînâ, *Yorum Üzerine,* trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, ss. 2-3.

692 Ebu Hâmid el-Gazzâli, *Miʿyâru'l-ʿİlm fi'l-Manṭık,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 1990, s. 47.

693 Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Maʿna'l-Lüġavî, Dirâse ʿArabiyye Muaşşala Nâẓariyyen ve Taṭbîkiyyen,* el-Kâhire: Mektebetü'l-Adâb, 2009, ss. 61-67.

bunun bir göstereni olarak lafza değinmiş olması[694] oldukça ilgi çekicidir. Çünkü dilci kimlikleri ön planda olanlar anlamın tanımını yaparken öncelikle kelimeden başlarlar.[695] Başka bir ifadeyle, dilciler anlamın tanımını yaparken kelimenin kendisinden veya kökünden yola çıkarak nesnelere, gerçekliklere giderken; mantıkçılar nesnelerden, gerçekliklerden yola çıkarak kelimelere doğru yol izlerler. Bu durum dilcileri, anlamın kaynağını lafız ve kelimeler gören ve niyeti anlamdan ayıran yapısalcılara; mantıkçı ve filozofları da nesneyi anlamın kaynağı gören mantıkçı pozitivistlere yaklaştırmaktadır.[696]

Bu tanımlar ve benzer başka yaklaşımlar dikkate alındığında, anlamın tanımında da bir tür belirsizliğin olduğu açıktır. Dil ekolleri anlamı, dil için öngördükleri işlev çerçevesinde tanımlayacaklarından, dil anlayışı, anlamın ne olacağı noktasında belirleyici olacaktır. Meselâ davranışçı yaklaşıma göre anlam, etkiye verilen tepki iken, mantıkçı pozitivistin gözünde anlam deneyin kendisi olacaktır.

Bunların yanı sıra anlam tek boyutlu değildir. Bir sözcüğün dil sistematiği içindeki yerine işaret etmesiyle dilbilgisel anlamı, aynı öğenin diğer dilsel öğelerle kurduğu irtibatla semantik anlamı, yine gerçeklik zemininde bir nesneye gönderimde bulunmasıyla edimsel anlamı belirlenebilir.

Yine anlamı basit ve bileşik olması yönüyle ele aldığımızda, kelimenin anlamı, ifadenin anlamı ve söylemin anlamı olmak üzere farklı anlam seviyesinden bahsedebiliriz. Anlam bu üç seviyenin her biri için kullanmakla birlikte her bir yapının anlamının diğerlerinden farklılık arz ettiği açıktır. Örneğin, sözcüğün anlamı bağlam olmadan tam olarak bilinemez. İfadenin anlamı ise sözcüklerin anlamlarının birleşiminden daha fazla bir şeydir. Söylem ise ne kelimelerin ne de

---

694 İbn Sînâ, *Yorum Üzerine,* ss. 2-3.

695 Cebel, *el-Ma'na'l-Lüġavî,* ss. 61-67.

696 Dil-düşünce ilişkisi için ayrıca bkz. Hasan Ayık, "Dil Düşünce İlişkisi", *Felsefe Ansiklopedisi,* ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Babil Yayıncılık, 2006, IV, ss. 337-347.

ifadelerin sayısal toplamıdır. Bu durumda bu sözel yapıların bir araya gelişi lafız düzeyinde sayılabilir ve ayrışabilir görünse de anlam bakımından parçalarına bölünemez bir mahiyettedir. Çünkü ifade ve söylemin anlamı, işarette bulunduğu, belirttiği gerçeğe ve olgusal bütüne kendini oluşturan lafızlardan daha yakındır. İfadenin anlamını bölmek, "Gitme!" ifadesinin olgusal karşılığını bölmeyle yani olgusal gerçekliği vektörel bir düzlemde bölme işlemine tabi tutmak gibi kuramsal açıdan içinden çıkılması imkânsız, pratik açıdan ise faydasız ve gereksiz bir uğraşa dönüşecektir.

Anlam insan hafızasının tümelleştiren, birleştiren, hatırlayan, canlandıran ve canlı tutan yetisinin ürünüdür diyebiliriz. Anlam ya inşa edilen bir bağlantı ya da bağlantıların merkezindeki unsurdur. Bu bağlantı küllî veya cüzî olabilir. Bundan dolayı bir deyimin (sözcüğün) anlamlı olması, bu deyimin (sözcüğün) bir "anlamı" olması şeklinde değil, bu deyimi anlayabilmemiz şeklinde tanımlanması gerekir.[697] Sözcüğü anlamamızı mümkün kılan sözcüğün bizzat kendisi değil, bize sözcük hakkında bilgi sunan teorik, gözlemsel veya deneysel edimlerdir. Bu edimler eşyanın özünü kuşatmaz, sadece onlar hakkında belirli bilgileri ifade edebilir. Bundan dolayı bir cümle, bir şeyin ancak nasıl olduğunu söyleyebilir, ne olduğunu değil.[698]

Dilbilimde mesajı (anlamı) koda (biçim), (dilsel) olayı sisteme, niyeti (dilsel) yapıya, eylemin iradiliğini eşzamanlı (senkronik) sistemler içindeki kombinasyonlar sistematikliğine feda etmek[699] sadece modern döneme has bir problem olmayıp, Arapça dil incelemelerinde eskiden beri zaman zaman kendini hissettiren, lafzı ve yapıyı öncelemekle sonuçlanan tarihi bir gerçekliğe sahiptir. Oysa mesaj yoksa kod anlamsızlaşır; dilsel olay yoksa sistem boşlukta kalır ve varlık zemini yitirir; niyet olmayan yerde de yapı var olmaz ve irade

[697] Teo Grünberg, *Anlam, Belirsizlik ve Çok Anlamlılık,* s. 40.
[698] Ludwing Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 33.
[699] Ricoeur, *Yorum Teorisi,* s. 6.

olmazsa sistemler oluşmaz. Dolayısıyla irade, anlam ve kasıt dilsel eylemlerin altyapısını oluşturur. Dilsel öğelerle kasıt arasındaki bu mütekabiliyet açısından bu ayrımlar önemlidir, çünkü iltibas tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Yine de kuramsal bu tür sorunlara rağmen, hangi anlam kuramını esas alırsak alalım, kelimeler olmadan asla anlayamayız ve her zaman dil ile sınırlıyızdır.[700] İnsanın, tarihin ve kültürün söz konusu olduğu yerde çokanlamlılık her zaman var olacaktır.[701] Bu durumda bize düşen, dilsel işaretlerin ve dilbilgisel işlevlerin doğurduğu iltibası görmek, farkında olmak ve metne dair karineleri artırmada teenniyle hareket etmektir.

Anlam araştırmalarında önümüze çıkan en büyük problemlerden bir diğeri anlamanın niteliğidir. En ideal anlama şekli belki de Schleiermacher'in belirttiği gibi metni yazarının anladığı gibi, hatta ondan daha iyi anlamaktır.[702] Bu da hangi söylem olayının, söylemin ifadesine tekabül ettiğini okumak ve hangi sözel ve metinsel otonominin söylemin objektif anlamına tekabül ettiğini açıklamaktır.[703] Burada bu türden bir anlamanın imkânıyla değil ancak böyle bir anlamanın konusu olan anlamla ve bu anlamın çoğalma durumuyla ilgileniyoruz. Başka bir ifadeyle yazarın bilgisi, tecrübesi, sosyal, iktisadi ve insani ilişkilerinin durumunu belirlediği ve aynı zamanda anlamın da üretildiği ortamla ve yazarın kastıyla sınırlı olan seçimiyle[704] meydana gelen metin ve buna mukabil okurun doğru anlamakla sorumlu olduğu anlama odaklanıyoruz.

---

700 Brice R. Wachterhauser, *Hermeneutics and Modern Philosophy,* New York: State University of New York Press, 1986, s. 10.

701 Doğan Özlem, "Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam", *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler,* Der. Sibel Kibar v. dğr., İstanbul: Legal Kitapevi, 2010, s. 278.

702 Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writtings,* ed. Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 33.

703 Ricoeur, *Yorum Teorisi,* s. 94.

704 Salâh Fadl, *'İlmu'l-Üslûb Mebâdiuhu ve İcraâtuhu,* el-Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1998, s. 204.

Anlamak, aynı zamanda anlamlandırmaktır; zira anlamak, bir seçme eylemini içerir. Birey belirli bir olguyu kendi bağlamı doğrultusunda kavradığı için, tarih her dönemde yeniden üretilmeye açık hâle gelir. Bu nedenle, anlamın tarihselliği ile dilsel olgunun yeniden üretilebilirliği, anlamın temel bir boyutunu oluşturur. Dolayısıyla tarihsel koşullar göz ardı edilerek gerçekleştirilen her anlama çabası, sözün sahibinin kastını ihmal eder ve ifadeyi bağlamından koparır. Bu tür bir okuma pratiğinde ortaya çıkan anlam ise yazardan çok okura ait bir nitelik taşır.

Bununla birlikte, tarihsel şartları dikkate alan bir anlamanın tam anlamıyla nesnel olduğundan söz etmek mümkün değildir. Her anlam, bizden önceki kuşakların kendi öznellikleri doğrultusunda ortaya koydukları yorumların bir ürünü olarak varlık kazanır.[705] Dolayısıyla anlamlar aktarılırken öznelliklerden ve belirli ölçüdeki belirsizliklerden bütünüyle arındırılamaz. Ancak tarihsel koşulların hesaba katılması, ortak ve paylaşılabilir bir anlam ufkunun kavranmasına önemli ölçüde katkı sağlayacaktır.

Kullanıcının bir lafzı veya dilsel yapıyı belirli bir anlamı ifade etmek üzere tercih etmesi, onun iletmek istediği anlam için en uygun unsuru seçtiği anlamına gelir. Bu nedenle ifade etme ediminde, daha önce irade bağlamında açıkladığımız seçme fiili temeldir. Öte yandan, anlamayı (anlamlandırmayı) gerçekleştiren kişi de sözün sahibi tarafından seçilen lafız ve yapılara, dilde tedavülde bulunan anlamlardan birini nispet etmek durumundadır; dolayısıyla seçme eylemi anlamada da kendini gösterir. Bu açıdan bakıldığında, nasıl ki ifade etmek bir seçme süreciyse, anlamak (anlamlandırmak) da bir seçme sürecidir. Bu seçim, dili yeni öğrenen birinin sözlüğe başvurarak anlam araması biçiminde gerçekleşebileceği gibi, on parmak yazı yazan birinin düşünmeden doğru tuşa basması örneğinde

[705] Doğan Özlem, "Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam," s. 279.

olduğu gibi, dili iyi bilen birinin neredeyse farkında olmaksızın yaptığı otomatik bir seçim olarak da ortaya çıkabilir.

Fakat anlamlar, sanıldığı gibi bireyin zihninde istediği zaman terk edebileceği ya da dilediğinde başka bir anlamla değiştirebileceği türden enstrümanlar değildir.[706] Zira kişi, anlamlar olmaksızın herhangi bir seçme eylemini de gerçekleştiremez. Seçme işlemi, birinci bölümde sıraladığımız karineler aracılığıyla mümkün olur ve sahip olunan karine sayısı arttıkça yapılan seçimin isabet oranının da aynı ölçüde artacağı ifade edilebilir.

Anlam, mantıkçı, usulcü, kelamcı ve dilci açısından farklı biçimlerde ele alınabilir. Bu yöntemsel yaklaşım farklılıkları, anlam türlerinin ve anlamın çeşitli veçhelerinin varlığına işaret eder. Bununla birlikte bir dilci için belirleyici olan, dilin kullanım biçimidir. Kullanım, dilin bağlam koşullarını içerdiği ve doğrudan kast ile ilişkili olduğu için, anlamın incelenmesi bakımından en elverişli zemini oluşturur. Bu nedenle bağlamından koparılmış bir metinde iltibasın ortaya çıkması daha muhtemeldir; edimsel bağlama yaklaşıldıkça ise kastedilmeyen anlamların ayıklanması daha kolay hâle gelir.

Anlamın bir diğer niteliği ise bütüncül oluşudur. Bütün (tam) olmayan bir anlamdan söz etmek mümkün değildir. Anlam, başlangıcı ve sonu belirli olan ilişkileri ve konumları ifade eder; bu özellik aynı zamanda onun kavranabilir olmasının ön koşuludur. Anlama ise, bir anlamın diğer anlamlar içindeki konumunu ve onlarla kurduğu ilişkileri bilmeyi gerektirir. Bu nedenle Schleiermacher'e göre anlama, her zaman önceden bilinene yapılan bir başvuruyu içerdiğinden, dairesel ve diyalektik bir süreç içinde işleyen yaratıcı bir yeniden formüle etme ve yeniden yapılandırma faaliyetidir.[707] Dolayısıyla kişi anlama eylemi sırasında büyük ölçüde kendisine referansta bulunur;

[706] Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 26.
[707] Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 30.

bu durum ortak ve nesnel bir anlamın tesisini zayıflatır ve anlam ufuklarının buluşmasını güçleştirir.

Dil, soyutlamayı ve anlam aktarımını mümkün kılması bakımından vazgeçilmez ve olumlu bir araçtır; ancak araçsallaştırılması nedeniyle kimi zaman kendi asli işlevi önünde bir engele de dönüşebilir. Anlama dünyasında temel fenomen, dili doğrudan anlamak değil, "dil aracılığıyla" anlamaktır.[708] Bu süreçte anlama, belirli koşullar altında gerçekleşen bir oluş biçimi olup hem epistemolojik hem de ontolojik boyutlara sahiptir.[709] Bu oluşa müdahil unsurların belirlenmesi, hermenötiğin üzerinde özellikle durduğu konulardan biridir.

Anlama – tıpkı bilinç gibi – herhangi bir şeyin basit bir aygıtı değildir; kişinin içinde yaşadığı ve ancak onun sayesinde varlık tecrübesi edindiği bir ortam niteliği taşır. Nasıl ki bir yemeğin tadını alırken başka birinin aynı tadı bizimle aynı şekilde algıladığından emin olamıyorsak, başkalarının anlama süreçlerinin bizimkilerle örtüştüğünden de tam anlamıyla emin olamayız. Anlama nesnelleştirilemez; zira tüm nesnelleştirme çabaları zaten anlamanın kendi ufku içinde meydana gelir.[710] Dildeki bu "aracılığıyla anlama" (araçsallık) ile "… için anlama" (amaçsallık) arasındaki gerilim, anlamın belirsizliğini ortaya çıkaran nedenlerden biri olarak karşımıza çıkar.

Anlama eyleminin bilişsel niteliği ve insan zihninin birden fazla algısal süreci eşzamanlı yürütememesi, dilsel bir yapıda birden çok anlam bulunsa bile anlamlandıranın aynı anda yalnızca tek bir anlamı kavrayabileceğini ima eder. Anlamı ister bir imge ister bir ilişki, isterse bir sözcüğün gönderimde bulunduğu nesne olarak kabul edelim, tek bir algısal süreç içinde yalnızca tek bir anlam ve tek bir anlama edimi gerçekleşebilir. İnsan zihni -farkındalık düzeyinde- farklı algısal

---

[708] Richard Edward Palmer, *Hermenötik,* trc. İbrahim Görener, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008, s. 87.

[709] Palmer, *Hermenötik,* s. 37.

[710] Palmer, *Hermenötik,* s. 294.

süreçleri eşzamanlı olarak işletemez; bu durum tıpkı anlamada olduğu gibi söz üretiminde de geçerlidir. Aynı dilsel yapıya aynı anda birden fazla anlam yükleyemeyeceğimiz gibi, farklı kasıtları da aynı anda düşünemeyiz. Bu gerçeklik, bir dilsel yapıda aslında sadece tek bir anlamın bulunması gerektiğini ve insan doğasına en uygun olanın, bir dilsel yapı ile tek bir anlamın kastedilmesi olduğunu göstermektedir.

Dilsel yapı, ancak bir kastın ürünüdür.[711] Hatta anlamın kasıt olmaksızın mümkün olmaması sebebiyle Arapçada anlamın "kasıt"la ifade edilmesi dikkat çekicidir.[712] Bir cümlenin anlamını belirleyen de bu kastın ortaya çıkardığı iletişimsel niyettir.[713] Dil, kasıt bulunmadığında yalnızca imkân hâlinde var olur; onu fiilî varlık sahasına taşıyan ise niyet etme ve kastetme eylemidir.

İbn Cinnî, kastın dildeki belirleyici rolü nedeniyle dili "toplulukların kasıtlarını ifade ettikleri ses topluluğu" [714] şeklinde tanımlar. Bu çerçevede et-Tehânevî, dilcilerin mantıkçılardan farklı olarak bir ifadenin anlamlı sayılabilmesi için onda kastın bulunmasını şart koştuklarına[715] dikkat çeker. Benzer şekilde eş-Şâtıbî de kastın yokluğunda ortaya çıkan sözün gafilden, uyuyandan veya deliden sadır olan söz konumunda olduğunu ifade eder.[716]

İltibasa konu olan bir ifadede, anlamı ve anlamayı şekillendiren iki kavram özellikle önemlidir: "aklın yönelimi" ve "kasıt."[717] Çünkü dilsel karineler, aklın belirli bir anlama yönelmesini sağlar ve bu yönelim üzerinden belirli bir anlamı kasıt olarak ortaya çıkarır.

---

[711] Hasan Tabl, *el-Maʿnâ fi'l-Belâġa el-ʿArabiyye,* el-Kâhire: Dâru'l-Fikr el-ʿArabî, 1998, s. 74.

[712] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* XV, عنا mad., s. 105; el-Cürcânî, *et-Taʿrifat,* s. 218; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât,* s. 710.

[713] Muhammed Yûnus ʿAli, *el-Maʿnâ ve Ẓilâlü'l-Maʿnâ,* s. 315.

[714] İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ,* I, s. 76.

[715] Muhammed ʿAli et-Tehânevî, *Mevsuʿatu Keşşâfi Iṣṭılâhâti'l-Funûn,* Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, I, ss. 792-793.

[716] eş-Şâtıbî, el-Muvâfaḳât, III, 375. Usulcülerin – hüküm içermesi bakımından – söylemde "kastı" şart kabul etmeleriyle ilgili ayrıca bkz. el-Beşîr et-Tehâlî, el-Ḫitâbu'l-İştibâhî fi't-Türâsi'l-Lisânî el-ʿArabî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehide, 2013, ss. 107-134.

[717] el-Habeşî, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî,* s. 3.

Dolayısıyla iltibastan söz edebilmek için öncelikle ifade edilen sözün bir kasıt içermesi gerekir; zira kasıt yoksa iletişimsel bir anlamdan da bahsedilemez.

Farklı kasıtların tek bir dilsel yapı içerisinde sunulması ise -ileride değinileceği üzere- beyan değil, en iyi ihtimalle bir bilmecedir. Dilde kastın bulunması, muhatabı şaşırtmaksızın onun dikkatini anlaşılabilir bir noktaya yönlendirmeyi, ilgisini belirli bir odakta toplamayı amaçlar. Bu durum, aynı dilsel yapıda yalnızca tek bir anlamın bulunmasını zorunlu kılar. Zira hiçbir şey söylememek, imkân dâhilindeki bütün kasıtları aynı anda kastetmek anlamına geldiği gibi; söylenen bir ifadenin çokanlamlı olması da iletişim bakımından "hiçbir şey söylemeye" oldukça yakın bir duruma tekabül eder.

Bunun ötesinde dilsel karineler anlamı teke indirgeyemiyorsa, sözün söylenme sebebinin (kastın) bilinmesi, anlamın tayini için zorunlu olabilir. Nitekim ilk dönem dil âlimleri, metni onu söyleyenden ayrı ele almamış, söyleyenin niyetiyle ilgilenmiş, metni söyleyenin niyetini dikkate alarak anlamışlar ve dil kurallarını tespit ederken pek çok yerde söyleyenin niyetini hesaba katmışlardır.[718] Fakat bireyin kendi beyanı olmaksızın onun niyeti hakkında bilgi sahibi olmak kabaca "niyet okumak" görülebilir. Bu da bilindiği üzere hiçbir zaman güvenli bir yol değildir ve dilin belirsizlik sebeplerindendir. O halde, her durumda, anlam veya niyete dair karineye ihtiyaç vardır. Bu karine dilsel öğelerden olabileceği gibi dilötesi öğelerden de olabilir.

Bu durum anlamın her zaman zorunlu olarak kasıtla örtüşemeyeceğinin bir başka kanıtıdır ve karinelerin kastı tayin etmede yetersiz kalmaları yine muhatabı tercihle baş başa bırakacaktır. Böyle bir durum ise dilin işlevini yerine getirmedeki zaaflarından biri olarak görülebilir. O halde, dilde temsil edilenle niyet edilen

[718] Cezâ el-Mesarive, "Eseru'n-Niyye fi'd-Ders en-Naḥvî ʿinde'l-ʿUlemâ," *el-Mecelle el-Ürdüniyye fi'l-Lüġati'l-ʿArabiyye ve Âdâbiha,* c. II/sy. 2, (Nisan 2006), s. 25.

arasındaki mütekabiliyet tam da dile gücünü ve işlevselliğini veren şeydir. Temsil edilenin niyet edilenle örtüşmesi gramatik, semantik ve pragmatik doğruluk anlamına gelir fakat bu doğruluklar, bahsettiğimiz mutâbâkât için yetersiz oldukları da açıktır.

Kasıt ve anlam arasındaki farkın en iyi gözlemlenebildiği yerlerden biri mecaz, teşbih ve kinaye gibi kullanımlarda görülebilir. Bu tür dilsel kullanımlarda söylenen şeyle kastedilen arasında fark vardır. أَنْتَ أَسَد "Sen aslansın." gibi bir ifade muhataba hayvaniliğini değil, onun cesaretini dile getirmek için yöneltilir. Yani muhataba "aslan" denilmiş ancak "cesur" kastedilmiştir.

Anlam ve kasıt arasında sıkı ilişki kuran yaklaşımlardan biri fenomenolojik yaklaşımdır. E. Husserl'in kurucusu olduğu kabul edilen bu yaklaşımın üç ana temeli vardır: Mahiyet, niyet ve düşünmek.[719] Bu yaklaşım varlığı nesneler olarak değil, bilinç tarafından algılanan olgular olarak ele alır. Zira buna göre nesnelerin bildiğimiz veçheleri özneldir, her ne kadar eşyanın nesnel varlıkları olsa da bizim tarafımızdan bilinemez.[720] Bu yaklaşım anlamın epistemik değerinin varsayıldığı kadar nesnel olmadığını vurgulayarak anlamın doğrudan erişilemez olduğuna işaret ederek anlamın kesin ve doğrudan bilinmezliğinden doğan belirsizliği anlamın doğasına dahil eder, çünkü anlam bilincin birbirine bağladığı "yönelen/kasteden", "yönelim/kasıt" ve "yönelinen/maksut" kapalı devresinde ortaya çıkar. Düşünülen olmadan düşünmenin, algılanan olmadan algının imkânsızlığını esas alan bu anlayış bilinç olmadan nesnelerin kendi başına anlamı olmadığını öne sürer.[721]

Fenomenolojik yaklaşıma göre anlam, algı öncesi var olan varlığın anlamını ifade eder, ifade de öznel anlamın görünümü veya vücut

---

[719] Semâh Râfiʿ Muhammed, *el-Fînûmînûlociya ʿinde Husserl, Dirâse Naḳdiyye fi't-Tecdîdi'l-Felsefî el-Muʿaṣır,* el-Irak: Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyye el-ʿAmme, 1991, s. 57.

[720] Fuâd Zekeriyya, *Naẓâriyyetü'l-Maʿrife ve'l-Mevḳifu'ṭ-Ṭabîʿî li'l-İnsân,* Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2005, s. 103.

[721] Muhammed, *el-Fînûmînûlociya ʿinde Husserl,* s. 201.

bulmasıdır.[722] Öznel evrenle nesnel evren arasındaki irtibatın ürünü olan anlam hiçbir zaman diğerlerininkiyle aynı olmayacaktır. Çünkü özel bir deneyimi ifade eden bu irtibat bireyden bireye değişiklik arz edecek ve anlam her zaman belirsizliğe bulaşmış olacaktır. Bunun yanı sıra Husserl'e göre anlam, niyetin konusu olup konuşan ve dinleyen açısından psikolojik işlemlere indirgenemeyeceği gibi psikolojik ve zihinsel işlemlerden de bağımsız değildir.[723]

Anlamı kasıtla birlikte ele alan bir başka dilbilimsel yaklaşım edimbilimdir. Mantıkçı Pozitivistlerin dili, önermeler yekûnu ve "doğru"-"yanlış" esasında ele aldığını gören John L. Austin, "lanet olsun…" gibi bazı dilsel kullanımların "doğru" veya "yanlış" kıstasına tabi tutulamayacağını fark etmiş ve dil kullanımını niyet esasında ele almıştır. Edimbilim dilsel yapıyı, farklı durumlardaki uygulamalarıyla, yani onu belli bir konuşandan sadır olmuş, belli lafızlarla bilinen bir iletişimsel bağlamda belirli bir iletişimsel amacı gerçekleştirmek üzere bilinen bir muhataba yönlendirilmiş bir söz kabul eder.[724] Böylelikle edimbilim, dilsel yapıdan neşet eden farklı ihtimalleri eleyip konuşanın kastının yöneldiği anlamı tespit etmeye çalışır.

"Bugün hava çok güzel." ifadesi, salt figüratif unsurları bakımından incelenecek olursa farklı bağlamlarda farklı anlamları kastedebilir. Bu kasıtlardan bazıları şunlar olabilir: "Gezi, piknik vb. bir faaliyete gitme isteği", "Birini gezi, piknik vb. bir faaliyete davet etme", "Havanın güzelliğinin verdiği neşe ve canlılığın ifadesi…", "Havanın güzelliğine işaret ederek karşı tarafa neşe ve canlılık verme isteği." Yukarıdaki cümlenin söylendiği bağlam veya söyleyenin durumu dikkate alınarak

---

[722] İbrahim Ahmed, *Anṭûlûcia'l-Lüġa ʿinde Martin Heidegger*, el-Cezair: Dâru'l-ʿArabiyye, 2008, s. 57.

[723] Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı,* trc. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 80.

[724] Mesʿût Sahrâvî, *et-Tedâvüliyye ʿinde ʿUlemâi'l-ʿArab, Dirâse Tedâvüliyye li Ẓâhiret "el-Efʿâlu'l-Kelâmiyye" fi't-Türâsi'l-Lisânî el-ʿArabî,* Beyrut: Dâru't-Taliʿa, 2005, s. 26.

hangi anlamın kastedildiğini tespit etmek edimbilimin amacını oluşturur.

Dil sadece betimleme, bildirme işlevi görmez; bunun yanında icraî (performatif) sonuçları olan işlevsel bir araçtır.[725] Nikâh masasında taraflardan birinin evlenmeyi kabul ettim demesiyle sadece bir söz söylemiş olmaz, aynı zamanda evlenmiş olur ve bu evliliğin sorumluluklarından yükümlü hale gelir. Yine bir baba çocuğuna "Dişlerini fırçala." dediği zaman sadece bir söz söylemiş olmaz, babanın bu sözü çocuğun dişlerini fırçalamasıyla sonuçlanır. Sözün sahibi, dilsel ortamı kuşatan şartların yardımıyla, sözü farklı anlam ihtimalleri ihtiva etse de kastını muhataba iletebilir. Burada dinleyen, karine işlevi gören durum ve bağlam yardımıyla farklı anlam ihtimalleri önünde şaşkınlığa düşmeden kastı anlar. Bu işlem edimbilimin üzerinde çokça durduğu dilin fiilen kullanıldığı bağlamın ve şartların yanı sıra sözü söyleyenin niyetinin de hesaba katılması gerektiğini vurgulayan ilkedir.

Kasıt ve anlam arasındaki sıkı ilişkiye işaret ettikten sonra, P. Grice'ın işaret etmiş olduğu iş birliği ilkesine değinmemiz gerekir. İş birliği ilkesi özetle sözün kasıtla örtüşmesi ve muhatabın anlayabileceği bir sözün irad edilmesini ifade eder.[726] Çünkü sözü söyleyenin amacı alay, kandırma, ayartma vb. olduğu zaman söz asli işlevini yitirecek, tamamen muhatabın idrakine ve onu kuşatan şartlara göre anlam kazanacaktır.

Anlam ve kasıt arasında birebir ilişki kuran ve kasıt olmadan anlamın da olmayacağını söyleyen yaklaşımlardan bir diğeri hermenötiktir. Hermenötik soruşturmanın amacı yazarın ve

---

[725] John Langshaw Austin, *Söylemek ve Yapmak,* trc. R. Levent Aysever, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, ss. 43-44; John Rogers Searle, *Söz Edimleri, Bir Dil Felsefesi Denemesi,* trc. R. Levent Aysever, Ankara: Ayraç Yayınları, 2000, s. 13.

[726] ʿAbdulhâdî b. Zâfir eş-Şehrî, *İstrâtîciyyâtu'l-Ḫitâb, Muḳârebe Lüġaviyye Tedâvüliyye,* Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Cedîd el-Müttehide, 2004, s. 96.

yorumcunun ruhları arasındaki gizemli iletişimi ortaya sermek değil, nasıl olup da metinleri ve sözleri anlayabildiğimizi açıklamaktır.[727]

Kullanılan dil, işaret, karakter ne olursa olsun; belirli bir kastı ifade etmek, öğrenilen bir şeydir ve bu öğrenme bireyden bireye farklılık gösterir. Belirli bir dili ya da işaret sistemini ne kadar benzer ve yakın derecede bilirsek kastın ifadesi o kadar güvenli olur. Fakat kasıt ve anlam dile döküldüğü sürece asıl kaynağından kopmuş, dilin veya sembollerin istidlâli düzenine terk edilmiş olur. Zira asıl kasıt, dilsel değil aklî veya zihinsel kasıttır.[728] Dilin kastı ifade etmesi ise zorunlu değil istidlâli bir işlem olduğundan, anlamın ve kastın tespiti her zaman dinleyenin gayretini ve gerekli bağlam bilgisiyle donatılmış olmasını zorunlu kılacaktır.

Yukarıda zikrettiğimiz anlam ve kasıt arasında zorunlu ilişki gören yaklaşımlar yanında dil ile dil dışı bütün ilişkileri kesen ve yok sayan yapısalcılık gibi yaklaşımların olduğuna işaret etmemiz gerekir. Anlam ile kasıt arasındaki ilişki kesildiği zaman, dilin yapısı anlamın kaynağı haline gelir. Bundan dolayı yapısalcılığın araç olana amaç muamelesi yaptığını söylemek mümkündür. Yine gösterilenin pahasına "gösterenin diktatörlüğünü" tesis ederek, dilin işleyişinin belirsizliğini hasıraltı eder.[729] Bu yaklaşıma eleştirel cevabı Terry Eagleton'un sözleriyle vermeyi tercih ediyoruz:

> Dili anlamanın en iyi yolu, onu bireyin ifadesi olarak görmek olmasa da dil bir şekilde kesinlikle insan özneleri ve onların niyetleriyle ilgilidir; yapısalcıların sunduğu resim de işte bunu açıklamaz. Bir an yine daha önce bahsettiğim duruma dönelim: Odada cereyan olduğu için kapıyı kapatmanızı söylemiştim. Daha sonra da sözlerimin taşıdığı anlamın, benim kişisel niyetimden bağımsız olduğunu, yani anlamın benim zihinsel sürecimden ziyade adeta dilin bir işlevi

[727] Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı,* s. 52.

[728] John Searle, *el-ʿAklu ve'l-Lüġa ve'l-Mucteme', el-Felsefe fi'l-ʿÂlemi'l-Vaḳiʿî,* trc. Saʿid el-Gânimî, Beyrut: ed-Dâru'l-ʿArabiyye, 2006, s. 136.

[729] Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği,* s. 112.

> olduğunu söylemiştim. Belli bir pratik durumda kelimeler, ben onlara keyfi bir şekilde ne anlam yüklemek istersem isteyeyim, kendi anlamlarını taşırlar. Peki ya seni sandalyeye bağlamak için yirmi dakika uğraştıktan sonra kapıyı kapamanı söylemişsem? Ya kapı zaten kapalıysa ya da ortada hiç kapı falan yoksa? O zaman haklı olarak bana "Ne demek istiyorsun?" diye sorarsın. Bu, senin *kelimelerimin* anlamını anlayamadığını göstermez; yalnızca kelimelerimin *anlamını* anlayamayışındır. Bu durumda sana bir sözlük uzatmam da bir işe yaramaz. Bu durumda "Ne demek istiyorsun?" gibi bir soru, bir insan öznenin niyetlerini sormak anlamına gelir ve niyetleri anlamadığım takdirde kapıyı kapama talebi anlamsızdır.[730]

Niyeti ıskalayan yaklaşıma getirilen bu eleştiri kastı ve anlamı verili ve ulaşılması kesin gören bir anlayışı akla getirmemelidir. Bir metni bütün boyutlarıyla anlamak imkânsız derecesinde zordur. Çünkü yaratıcı bir anın tezahürü olarak metin, yazarın iç hayatının tümüne ait olup tam anlama bu objektif ve sübjektif bütün içinde gerçekleşebilir.[731] Bu da yazarı bilişsel, varoluşsal ve tecrübi veçheleriyle bilmeyi gerektirir. Bu bilmenin imkânı şöyle dursun, tanımak zaten ötekileştirmeyi, onu bilgi ve algının nesnesi haline getirmeyi gerektirir, bu da bahsedilen anlamda bilmeyle çelişir. Bundan dolayı bir metni yazarı gibi anlama imkânı yoktur.[732] Bununla birlikte bir yazarın kastettiklerinin genel olarak anlaşılması mümkündür,[733] çünkü yazarla aramızda dil, varlık, gerçeklik gibi müşterekler söz konusudur.

Dilin kurallarını bilmek, kullanılan dilsel ifadelerin anlamlarını bilmeye yetmeyebilir, çünkü kelimelerin sözlük anlamlarına duyulan

---

730 Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, ss. 124-125.

731 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II, s. 41.

732 Bu ifademiz, Schleiermacher'in okurun yazarı ondan daha iyi anladığı yaklaşımına bir cevap olarak görülmemelidir. Schleiermacher'in bu ifadesi sözün inşasında farkına varılmayan süreçlere işaret etmeye çalıştığından burada kastettiğimizden farklıdır. bk. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writtings*, s. 33.

733 Câbir ed-Dinînâvî, *el-Ḳaṣdiyye ve Eseruhâ fî Tevcîhi'l-Aḥkâm en-Naḥviyye*, s. 45.

ihtiyaç yanı sıra konuşanlar dili her zaman literal anlamıyla kullanmazlar, bu da dinleyenin konuşanı anlaması için başka pek çok unsuru bilmesi ihtiyacını doğurmaktadır.[734] Bu bakımdan üslup, dilsel sanatlar ve toplumsal bağlam en az dil kuralları kadar anlama eyleminde önemlidir.

Dilin kullanım amaçları dikkate alındığında dilsel işlevin haber vermekle sınırlı olmadığı görülür. Dil salt bir bildirim aracı olarak kullanıldığı gibi bazen, bireyin kendini ifade etme ihtiyacını gidermek dışında amacı olmayan dışavurum veya etkileme aracı olarak da karşımıza çıkabilir. Bu çerçevede dilin iki kullanımını görürüz; sembolik kullanım ve etkileyici kullanım. Katı sembolik dilde sözcüklerin doğrudan veya dolaylı etkileri onların kullanımlarıyla alakasızdır; etkileyici dilde ise tavır, ruh hali, istek, duygu ve hisleri etkileyebilecek her türlü sözel araç kullanılır.[735]

Bu iki temel işlevin farklı isimlerle karşılandığı görülür. Dilin gönderimsel veya işaret etme işlevinden zihinsel, algısal ve sunumsal işlevler olarak da bahsedilirken; dilin etkilemek amacı güdülen diğer işlevinden duygusal dil olarak da bahsedilir.[736] Birincisi için doğruluk, ikincisi için güzellik kavramını kullananlar da olmuştur.[737] Birincisinde dil olgusal bir gerçeklik hakkında bir gönderimde bulunurken, diğeri alıcıda etki yaratma amacı güder. Etkileyici dilde dilin kullanımı temelde çağrışıma dayandığı için, muhatapta etki yaratacak istiare, teşbih ve kinaye gibi her türlü belağî sanatı sıkça kullanılırken, sembolik dilde bu tür kullanımlar çok daha azdır. Etkileyici dil şiir dili, sembolik dil ise felsefe dili olarak ön plana çıkar. Etkileyici dilde çağrışım esas iken, sembolik dilde gönderim esastır.[738] Yine aynı durum bilim ve sanat ayrımında da görülür. Bilimde daha çok zihinsel

---

[734] Muhammed Muhammed Yûnus ʿAli, *el-Maʿnâ ve Ẓilâlü'l-Maʿnâ*, s. 141.

[735] Ogden, Richards, *The Meaning of Meaning*, s. 235.

[736] Jean Cohen, *Binâu Lüġati'ş-Şiʿr*, trc. Ahmed Dervîş, el-Kâhire: el-Heyetü'l-ʿAmme li Kusûri's-Sekâfe, 1990, s. 201.

[737] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye*, s. 260.

[738] Jean Cohen, *Binâu Lüġati'ş-Şiʿr*, s. 201.

anlam kullanılırken, sanat izlenimsel anlama daha fazla işlevsel kılar; bilimde tümevarım, kural, inceleme, sonuç, kıyas vb. kavramlar öne çıkarken; sanatta hayal, ilham, çağrıştırma, öznellik ve bazen akıl ve mantık kurallarından sıyrılmaya çalışma vardır.[739] Etkileyici diller sağlam ifadeler içermedikleri için tefekkürden ziyade tahayyül etmeyi tetiklerler; daha da önemlisi muhkematı haiz olmadıklarından çelişkileri giderecek ölçüt de ortada yoktur ve bu durumda boşlukları muhatap dolduracak ve dolayısıyla metnin anlamını muhatabın kendisi verecektir.[740]

Bu iki kullanım türü çokanlamlılık açısından önemli sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin, sembolik dil mesajını iletirken anlamın tek olduğu varsayımına dayanırken, etkileyici dilde anlamın tek olması, çok olması hatta anlamın olup olmaması dahi önem arz etmeyebilir. Nitekim postyapısalcılıkta var olduğu haliyle nesnel bir anlam kabul etmeme veya sembolik sürrealizmde olduğu gibi belli kurallarla kendini sınırlı tutmama tavırları bildirişim amacı gütmez. Hatta sembolik sürrealizmde çokanlamlılık övülen bir durum olarak karşımıza çıkar.[741] Bunun ötesinde, sembolik dil ile etkileyici dil aynı nesneden bahsetse dahi yöntemleri farklıdır ve ikisi aynı anda bir algıda bulunamazlar, çünkü etkileyici dilin ilk işi sembol ile düşünce arasını ayırmaktır.[742] Diğer yandan, anlamın belirsizliğini önlemek, bilgiyi veya düşünceyi net bir biçimde belirtmek ve belirsizlikten kaçınmak amacıyla sembol ile düşünceyi tek ve belirli bir biçimde birbirine bağlamak da sembolik dilin esas amacıdır. Bundan dolayı yazarken veya okurken iki dil kullanımını ayırt etmek ve işlevlerini karıştırmamak, iki tür dilsel kullanımın hedeflerindeki farklılık açısından, dilin kullanıcısı için büyük önem arz etmektedir. Bu ayrımdan kastımız, sembolik dil ile etkileyici dil arasına kesin çizgiler

---

739 Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* ss. 259-260.

740 Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması,* s. 62.

741 Muhammed Muhammed Yûnus ʿAli, *el-Maʿnâ ve Ẓilâlü'l-Maʿnâ,* s. 195.

742 Jean Cohen, *Binâu Lüġati'ş-Şiʿr,* s. 217.

koymak ve şiirde sadece etkileyici dilin, felsefede veya fikir kitaplarında da sadece sembolik dilin kullanıldığını ifade etmek değildir. Çünkü bu imkânsızdır.[743] Üzerinde durduğumuz husus bu iki dilsel kullanımın farkına varmak ve yazarın niyetini tespit ederken, yorum yaparken veya söylemi çözümlerken bu hususu göz önünde tutmaktır.

Anlamak, anlatmak veya anlaşmak dilin temel fonksiyonlarıdır. Fakat bunların yanında dil, birilerini ayartmak, kandırmak, kışkırtmak, yönlendirmek, bir şeylere duygusal olarak hazırlamak için de kullanılabilmektedir. Bu işlemleri doğal dil hızında ve tasarrufunda ve bir o kadar da etkin bir şekilde gerçekleştirecek bir sistem henüz insanoğlu tarafından icat edilmemiş görünüyor. Her ne kadar bazı filozoflar bu uğurda çaba sarf etmiş, hatta yapay diller ortaya koymuşlar ise de doğal dil gibi yayılmamış, revaç görmemiştir. İdeal bir sistemi varsayarsak bu sistemde şu özelliklerin bulunması beklenir:[744]

- Belirsiz olmamak.

- Göndergenin belirli olması. Başka bir ifadeyle, ifadede bahsedilen referansın, gönderimde bulunan tarafından ifadelerle belirlenmiş olması.

- İfadelerin üretme, duyma/okuma ve anlama işlemleriyle sınırlı kalmaması. Yani bağlantıyı iletişimsel niyetin belirlemiş olması. Bu, kimin kime ve neden konuştuğunu bilmesi bakımından çok önemlidir.

- Konuşanların literal ifadeler kullanmaları. Şaka ve alay amaçlı; istiare veya teşbih içerikli ifadelerin kullanılmaması. Bu da kastın tespiti için önemlidir.

---

[743] Stephen Ullmann, *Devru'l-Kelime fi'l-Lüġa,* s. 95.

[744] Adrian Akmajian, Richard A. Demers, Ann K. Farmer, Robert M. Harnish, Linguistics, *An Introduction to Language and Communication,* London: MIT Press, 2010, s. 371.

- Konuşanların dolaysız ifadeler kullanmaları. Kinâi ifadelerin kullanılmaması bu açıdan önemlidir.

- Konuşanların kelimeleri sadece bir şeyleri tebliğ etmek için kullanmaları. Ayartmak, aldatmak, kışkırtmak vb. durumlarda, dinleyiciye tebliğde bulunmaktan çok onu belli bir amaç için kullanma ön plana çıkar.

Kullanılan günlük dil bu ilkeler çerçevesinde değerlendirilecek olursa bu dilin oldukça eksik kaldığı görülecektir. Ancak buna benzer ilkeleri klâsik Arap dilbilimcilerde görmek mümkündür. Söz sadece ağızdan çıkan kelime topluluğu veya yazı değildir. Kendisinden anlamın meydana geldiği şey lafız, yazı, işaret veya lisanı halin ifade ettiği şey olsun bunların hepsi sözdür (kelâm)[745] ve her kim farklı şekillerde anlaşılabilecek bir söz söylerse, maksadına delâlet edecek bir işaret koyması gerekir. Çünkü söz, "anlam" ve "beyan" için vardır.[746]

4.1.1. Anlam ve Çokanlamlılık

Anlamın doğal ya da yapay; tek-anlamlı (monosemik) ya da çok-anlamlı (polisemik) oluşuna dair ilk tartışmalar, Platon'un *Kratylos* adlı eserinde aktarılan görüşlerde ortaya çıkar. Bu bağlamda, tek ve doğal anlamı savunan Herakleitos'un düşüncelerine karşılık, sözcüklerle nesneler arasındaki ilişkinin rastlantısal olduğunu ve kelimelerin çok anlamlı olabileceğini ileri süren Demokritos'un görüşleri, konunun en eski tartışmalarını teşkil eder. Söz konusu tartışma, daha sonra tek-anlamcılık ve çok-anlamcılık ekseninde Parmenides ve Elea Okulu ile sofistler arasında devam ettirilmiştir.[747]

---

[745] İbn Hişâm, *Şerḥu Şuẕûri'ẕ-Ẕeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab,* Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2006, s. 54.

[746] el-Müberred, *Mâ İttefeḳa Lafẓuhû,* s. 8.

[747] Doğan Özlem, "Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam," s. 264.

Sonraki dönemlerde Descartes, Bacon ve Locke gibi bilimsel düşüncenin öncüsü kabul edilen filozoflar, bilimsel bilginin ve bilimin dilden ve söylemden bağımsız olduğunu savunmuş; bilginin nesnelliğini zedeleyen ve bilimsel hakikati tahrif eden unsurun bizzat dil ve söylem olduğunu ileri sürmüşlerdir.[748] Buna karşılık daha sonra ortaya çıkan hermenötik teorisyenler, tüm meşru bilgi iddialarının kesin mantıksal çıkarımlarla türetilebileceği yönündeki rasyonalist idealin -yani kendi başlarına apaçık bir hakikatler kümesi keşfetme arzusunun- gerçekleştirilemez olduğunu öne sürmüşlerdir.[749]

Zamanla, mantıksal ilkelerden çok tarihsel saiklerle şekillenen ve yazarı önemsemeyip metni yazardan tümüyle bağımsız biçimde anlamaya çalışan akımlar ortaya çıkmış;[750] bunun yanında "nesnel olarak geçerli bir yorum"dan söz etmenin safdillik olacağını[751] ileri süren görüşler de etkili olmuştur. Bununla birlikte, nesnenin nesnel açıdan makul bir yorumuna belli ölçülerde ulaşılabileceğini[752] ve kastedilmiş bir anlamın dilsel göstergeler aracılığıyla aktarılabileceğini savunan[753] yorumbilimciler de varlığını sürdürmüştür.

Lafızların anlamı çağrıştıran işaretler olduğu ve lafız ile anlam arasında zorunlu bir bağ bulunmadığı kabul edildiğinde, aynı anlamı birden fazla lafzın çağrıştırabilmesi doğal bir sonuç olarak ortaya çıkar. Bu çerçevede gösteren (lafız), gösterilen (nesne) ve gösterge (anlam) olmak üzere üçlü bir yapı karşımıza çıkar. Çokanlamlılık diye adlandırdığımız anlam çoğalması, gösterilende değil; gösterenden göstergeye, yani lafızdan anlama uzanan ilişki düzeyinde meydana gelir. Dolayısıyla birden fazla lafzın ya da gösterenin aynı anlamı ifade etmesi ne anlam çoğalmasıdır[754] ne de bir iltibas durumudur.

---

748 Edibe Sözen, *Söylem*, s. 12.
749 Wachterhauser, *Hermeneutics and Modern Philosophy*, s. 13
750 Hirsch, *Validity in Interpretation*, ss. 1-6.
751 Palmer, *Hermenötik*, s. 79.
752 Palmer, *Hermenötik*, s. 91.
753 Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 66.
754 Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'nâ fi'l-Ḳur'ân*, s. 23-24.

Arap dili âlimleri arasında ilk dönemlerden itibaren kuralcı gramer anlayışı yaygın olmakla birlikte,[755] Arap dilinde belirsizlik (ibhâm), teşâbüh ve benzeri, dilin iletişimsel işlevini güçleştiren unsurların varlığı öteden beri kabul edilmiştir. Oysa kuralcı gramerin kaçınmaya çalıştığı temel hususlardan biri iltibastır. Daha önce de belirtildiği üzere, iltibasın ortadan kaldırılması zorunludur;[756] zira dilin temel amacı ve varlık gerekçesi, mesajın muhataba doğru ve açık biçimde iletilmesidir. Bu nedenle iltibastan sakınmak, dillerin tamamı için asli bir gayedir. Nitekim iltibasa açık bir dil, sağlıklı bir anlama ve anlatma vasıtası işlevi göremez.[757]

Kasıt, hüküm veya haber içeren sembolik dil kullanımının temel unsurudur. Başka bir ifadeyle, muhataba belirli bir meramı iletme amacı güden her dil kullanımı, iltibastan kaçınmak için gerekli her türlü tedbiri almak durumundadır. Bu yaklaşım hem tefsirde hem de diğer temel dinî kaynakların anlaşılmasında yaygın bir metodolojik ilke olarak benimsenmiştir. Bununla birlikte bazı âlimlerin Kur'ân ve hadislerde nassın[758] son derece az olduğunu ileri sürmeleri[759] ile günümüzde Kur'ân'daki kimi ifadelerin iltibaslı görünmesi, bize göre Kur'ân'ın salt dilbilgisel bir metin değil, bir söylem oluşuyla ve Arapçanın kendine özgü birtakım karakteristik özellikleriyle açıklanabilir. Söz konusu tartışmayı giriş bölümünde ele aldığımız için burada ayrıntıya girmeyi gerekli görmüyoruz.

Âlimlerin genel olarak Kur'ân ve hadisleri tek anlam (nass) esası üzerinde ele aldıklarını söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle,

---

[755] Bunun en güzel örneğini İbn Mâlik'in *Elfiye*'sinde görürüz: فما أبيح افعل ودع ما لم يبح "Müsaade edileni yap, müsaade edilmeyenden sakın." bk. es-Suyûtî, *Şerḥu's-Suyûṭî ʿalâ Elfiyeti İbn Mâlik,* s. 210.

[756] el-Enbârî, *Esrâru'l-ʿArabiyye,* thk. Muhammed Behce el-Baytâr, Dımaşk: el-Mecmeʿu'l-ʿİlmî el-ʿArabî bi Dımaşk, ts., s. 25.

[757] Temmâm Hassân, *el-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* s. 233.

[758] Nass kavramıyla tek anlamı olan ifade kastedilmektedir. Bu anlam için bkz. es-Suyûtî, *el-İtḳân,* III, s. 83; el-Cürcânî, *et-Taʿrifât,* s. 237; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât,* s. 765.

[759] es-Suyûtî, *el-İtḳân,* III, s. 83.

Kur'ân ve hadisteki bir ifadenin çoklu anlamlara değil, belirli ve tek bir anlama delâlet ettiğini tespit etmeye çalışmışlardır. Bunun temel nedeni, Kur'ân ve hadisin sadece akide ve ilkelerin değil, aynı zamanda ahlaki öğretilerin de kaynağı olmasıdır. Akide, ilke ve öğreti gibi temel esaslar ise sembolik dilin konusuna girer; dolayısıyla Kur'ân ve hadislerin bu çerçevede değerlendirilmesi tabiidir.

Âlimler anlam tespitini esas alan bir yaklaşım benimsemekle birlikte, Kur'ân'ı yorumlarken kastı belirgin olandan kastı belirlenemeyene doğru bir delâlet sıralaması yapmışlardır. Bu sıralamaya göre kastın tamamen açık olduğu ifade "nass"; anlam ihtimali bulunsa da kastın belirgin olduğu ifade "zâhir"; anlam ihtimallerinden birinin bir karineyle tercih edildiği durum "tevîl" olarak adlandırılmıştır.[760] Anlam ihtimalleri arasında tercihe imkân verecek bir karinenin bulunmadığı hâller ise bazen icmâl veya kapalılık,[761] bazen de iltibas olarak nitelendirilmiştir.[762] Bütün bu tartışmalar, aslında anlam ihtimalinin iletişimsel dil açısından olumsuz bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır.

4.1.2. Anlam İhtimallerinin Bulunduğu Durum

Metin, söz veya ifade belirli bir kasıt doğrultusunda inşa edilir ve bu kastı gerçekleştirecek şekilde işlev görmesi beklenir. Schleiermacher'e göre metin çok anlamlı görünebilse de yazarın niyeti/amacı tektir ve yorumdaki temel hedef, bu niyetin tespit edilmesidir.[763] Aynı dilsel yapı aracılığıyla birden fazla kastın ifade edilmesi ise bulmacaya yakın bir kullanım niteliği taşır; zira her okur, dilsel yapıda ortaya çıkabilecek muhtemel anlam ihtimallerini fark

760 es-Suyûtî, *el-İtḳân*, II, s. 83.

761 Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Mefhûmu'n-Naṣ, Dirâse fî ʿUlûmi'l- Ḳur'ân*, Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-ʿAmme li'l-Kitâb, 1990, s. 202.

762 Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye*, s. 185, *el-Ḫulâsa en-Naḥviyye*, s. 24, *MaḲâlât fi'l-Lüġa ve'l-Edeb*, I, s. 180, II, 35

763 Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri II*, s. 39.

edemeyebilir. Böyle bir durumda kastların yalnızca bir kısmı muhataba ulaşacak, bu da dilsel bir yapıda birden fazla kastın bulunamayacağı sonucunu doğuracaktır. Aksi hâlde muhatap, kendisine yöneltilen sözde hangi anlamın kastedildiğini tespit edemez.

Sözün muhtemel bütün anlamlarının kastedildiği varsayılırsa, bu ihtimallerin her birinin kastedildiğine dair bilginin muhataba ayrıca iletilmesi gerekir. Muhtemel anlamlar, bir babanın çocuğunu manava gönderip "Meyve al" demesi örneğinde olduğu gibi basit bir seçenek sunumuna indirgenemez. Birinci bölümde belirttiğimiz üzere çocuk "Elma mı, armut mu?" diye sorduğunda babanın "İkisi de olabilir" demesi, icmal kapsamında değerlendirilir. Bu örnekte "meyve al" ifadesinin anlamına odaklanmak gerekir: Cümlenin anlamı, babanın çocuktan gidip meyve almasını istemesidir; belirli bir meyvenin talep edilip edilmediği cümlenin anlam ihtimallerinden biri değildir. Dolayısıyla ifadenin anlamı tektir; çocuğun karşı karşıya kaldığı seçenekler ise cümlenin kendisinden değil, talep edilen fiilin doğasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, iltibas tanımımızın kapsamına girmez.

İkinci bölümde türleriyle birlikte ele aldığımız karinelerin yetersiz kaldığı durumlar, bir ifadenin muhtemel anlam ihtimallerinin ne kadar geniş bir alana yayılabileceğine işaret etmektedir. Bu çerçevede anlam, karinelerin anlamı sınırlamada başarılı olduğu durumlar ile başarısız olduğu durumlar şeklinde iki kategoride değerlendirilebilir.

4.1.2.1. Karine ve Tek Anlam

Anlam ihtimalleri her dilsel yapıda bulunabilir; esas olan ise bu ihtimalleri teke indirmeyi sağlayacak metin-içi ve metin-dışı karinelerin bulunmasıdır. Bir sözün bağlamından koparılarak ortaya çıkan anlam çoğalmasının iltibas niteliği taşımadığını, herhangi bir ifadede iltibasın varlığından söz edebilmek için o ifadenin ilk

bağlamında birden fazla anlam ihtimali içermesi gerektiğini daha önce belirtmiştik. Bu nedenle Kur'ân'da mevcut olan anlam ihtimallerini iltibas kapsamında değerlendirmemiştik. Zira daha önce ifade edildiği üzere Kur'ân'da iltibas bulunduğunu iddia etmek, Peygamber'in (s.a.s.) bazı ayetlerin kastını anlayamadığı sonucunu doğurur ki böyle bir durumun ne pratik düzeyde ne de inanç ilkeleri açısından açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak ölçüde mümkün olmadığı açıktır.

Anlam ihtimalleri birinci bölümde sıraladığımız karineler veya daha fazlası sayesinde elenir. Meselâ, عين sözcüğünün pek çok anlamı vardır, ancak فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ [764] *"Oralarda akan iki ırmak vardır."* ayetinde karineler sayesinde عَيْن kelimesinin "ırmak" anlamında kullanıldığını anlarız. Dilin kullanımında beklenen de budur.

Sözlü ya da yazılı dilde anlam her zaman yalnızca dilsel karinelerle sınırlandırılamaz. Sözün yazıya aktarılmasıyla vurgu, tonlama ve benzeri sözlü karinelere erişimin kaybedilmesi; lafzî karinelerin yetersizliği ve ikinci bölümde sıraladığımız diğer sebepler, anlamın tek bir yoruma indirgenememesine yol açabilir. Böyle durumlarda anlam tercihinin "en kuşatıcı", "en açık", "en makul" veya "en çok işe yarayan" gibi teorik ya da pratik ölçütlere göre yapılması isabetli olmayabilir. Bu yaklaşımın eksikliği, bir yazarın her zaman en kuşatıcı, en açık, en makul ya da en işlevsel anlamı kastetmeyebileceği gerçeğinde görülebildiği gibi, söz konusu ölçütlerin öznel nitelik taşımasında da ortaya çıkar.

Anlam ihtimalleri karşısında ilkece en doğru tutumun, sözün bağlamına derinlemesine nüfuz etmeye çalışarak karineleri çoğaltmak olduğunu düşünüyoruz. Bu mümkün değilse, bir sözün birden fazla kastedilmiş anlam taşıyamayacağını kabul etmek, metnin ihtimal verdiği tüm anlamların maksat olduğunu ileri sürmekten daha güvenilir görünmektedir. Bu yaklaşım, muradı belirlemeye çalışan

[764] er-Rahman 55/50.

kişinin karine arayışını terk ederek mevcut tüm anlam ihtimallerini maksat saymasını engellemesi bakımından da ayrıca önem taşımaktadır.

4.1.2.2. Karinelerin Yetersiz Kaldığı Durum

Metnin farklı anlam ihtimallerini içermesi, muhataba bu anlamlardan birini, birkaçını veya tamamını etkin ve geçerli kılma yetkisi sağladığı için, çokanlamlı bir metni okuyan kişi, tek anlamlı bir metni okuyan kişiden daha geniş bir tasarruf alanına sahip olur. Ancak bu yetki meşru değildir; zira kastı gölgelemeye, buharlaştırmaya ve iletişimsel niyeti göz ardı etmeye yol açabilir. Muhatabın anlama sürecinde belirleyici konuma gelmesi, başka bir ifadeyle sözün sahibinin rolünü devralması anlamına gelir. Bu durum, edebiyat ve eleştiri teorilerinde "yazarın ölümü" olarak adlandırılan ve metnin anlamının okur tarafından belirlendiği yaklaşımı doğurur.[765]

Dilciler genel olarak sözün muhtemel anlamlarından hangisinin kasıt olduğuna işaret edecek bir karine bulunması, yani ifadenin çokanlamlı olması durumunda hangisinin kasıt olduğuna işaret edecek karinenin belirtilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır.[766] Kur'ân'da kastın ne olduğuna dair karine bulunmadığı durumlarda bazı dilciler, müfessirler ve fıkıhçılar muhtemel anlamların hepsinin kastedilmiş manalar olduğunu ifade etmişlerdir.[767] Bazı mantıksal olguculuğun[768] veya yapısalcıların kabul ettiği gibi doğruluğu anlamsal

---

[765] Cündioğlu, *Kuranı Anlamanın Anlamı,* s. 20.

[766] Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, ss. 84, 224, 308; el-Müberred, *Mâ İttefeḳa Lafẓuhû ve İẖtelefe Maʿnâh,* s. 8.

[767] ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* 449; Süleyman b. ʿAbdülkavî et-Tûfi, *el-İksîr fi ʿİlmi't-Tefsîr,* thk. ʿAbdulkadîr Hüseyn, el-Kâhire: Mektebetü'l-Adâb, 2002, s. 41; es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-ʿArabiyye,* s. 142, Zekiyüddîn Şaʿbân, *İslam Hukuk İlminin Esasları,* s. 362.

[768] Bertrand Russell, *Anlam ve Doğruluk Üzerine,* trc. Ezgi Ovat, Ankara: İtalik Yayınları, 2013, s. 162.

değil[769] sözdizimsel kabul edersek doğruluğu metne ve metinsel bağdaşıma dayandırırsak aynı dilsel yapıyla birden fazla kastın ifade edilebileceğini kabul edebiliriz. Hatta böyle bir yaklaşım hakikat, gerçeklik, nesnel doğruluk gibi katı kavramları olmayan sanat eğilimli ekollerde hoş karşılanabilir ve övülebilir. Ancak bu yaklaşım, Kur'ân'da olduğu gibi, metni hükmün çıkarıldığı kaynak gören, varlığın belli bir hakikati olduğunu kabul eden, dili hükmün tebliği için uygun bir araç sayan geleneksel anlayışta problemler doğuracaktır.

Bundan dolayı karinelerin ihtimalleri sınırlamadığı durumda, kastedilen anlama ulaşma ihtimali daha düşüktür. Zira böyle bir burada dilsel (sözlü-yazılı) karineler ve hal karineleri anlam ihtimallerini teke indirgemede yetersiz kalacak ve anlam, birinci derecede okurun dilsel karineleri bilmesine; ikinci olarak da hal karinelere yükleyeceği anlam ve bu karinelerle metnin anlamı arasında kuracağı irtibata göre şekillenecektir. Bunun ise bireyin inanış, kültür, eğilim vb. onun bireyselliğini oluşturan zemin üzerinde gerçekleşeceği ve farklı görüşlere götüreceği açıktır.

Başka bir ifadeyle; anlam çoğalması, anlamın belirlenmesindeki farklılıklara dayanır.[770] Bunun önüne geçmenin en güvenilir yolu okuru, dilbilgisel veya sözlüksel tercih önünde bırakmamaktır. Bununla birlikte okur tercih etme durumunda kalırsa, lafzi ve manevi karineleri tükettikten sonra, muhtemel anlamların hepsi geçerlidir demek yerine ilgili alanda, anlamlardan birini tercih etmesine yardım edecek kaynaklardan istifade etmeye çalışacak, ardından içtihatvari bir çabayla anlamlardan birini seçecektir. Bu içtihat ne kadar karineyle beslenirse tercih o kadar güçlü olacaktır.

---

[769] Anlamsal doğruluk tecrübe edilebilene dayanan doğrulamayı ifade eder. Ayrıntı için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, ss. 1068-1069.

[770] Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'nâ fi'l-Ḳur'ân*, s. 71.

Anlam ihtimallerinin hepsini doğru ve geçerli kabul etme yaklaşımına mantık çerçevesinden bakacak olursak; bir önermenin çokanlamlı olması anlamlarından hiçbirinin ne doğru ne de yanlış olması demek olacaktır.[771] Oysa temelde Kur'ân ve hadisler ahkâm ve adap çerçevesinde belli bir gerçeklikten, hakikatten bahseder. Muhatabı ne doğrulanabilen ne de yanlışlanabilen bir ifadeyle baş başa bırakmak aslında hiçbir şey söylememek olmakla birlikte, böyle bir söz beyandan çok bilmece ve bulmacaya yakın olacaktır.

Markete girdiğimizde isteklerimiz zihnimizdeki eşzamanlı olarak var olmakla birlikte onları sıraya koyarak, zamansal çizgide her birini ayrıca algılanabilir talepler olarak ortaya koymak zorunda kalırız. Talepleri sıralamanın, maksadın hâsıl olmasına yönelik daha tedbirli, sağlam ve insani olduğunu bildiğimizden dolayı bütün isteklerin aynı anda gerçekleşmesini beklemeyiz. Aynı durumun sözel ihtimaller için geçerli olduğunu düşünürsek bir dilsel yapının içine eşzamanlı olarak farklı anlamları derç etmek, en azından insan doğası açısından, hoş karşılanacak bir durum olmayacaktır. Çünkü alıcının bu anlamlardan hangisini veya kaç tanesini yakalayabileceği hususu bir başka belirsizlik konusu olacaktır.

Başka bir açıdan bakacak olursak anlam ihtimallerinin olduğu bir metinde, metnin fesahati ve belagatı tartışma konusu olacaktır. Burada beliğ veya fasih olmanın ölçüsü maksadı muhatabın zihnine etkin biçimde ulaştırmak ise anlamların birden fazla olduğu durumlarda metnin belagatı ve fesahati tartışılır hale gelecektir. Zira farklı anlamlar içeren bir metnin bütün ihtimalleri kasıt olsa da bu kasıtları herkes her zaman fark edemeyecektir.

Burada dolaylı olarak Kur'ân'ın belagatı veya fesahatine dair olumsuz bir imada kesinlikle bulunmuyoruz. Kur'ân'ın belagatı ve fesahatı tam olarak ilk muhataplarıyla ilgili bir durum olduğu kanaatindeyiz. Peki, şu anda elimizdeki Kur'ân belîğ ve fasih midir?

[771] Teo Grünberg, *Anlam, Belirsizlik ve Çokanlamlılık,* s. 71.

Evet, belîğdir ve fasihtir fakat bu hususu Kur'ân'ın her yerinde kavrayacak bağlamsal ve durumsal karinelerin bir kısmından mahrum olduğumuzu kabul etmek durumundayız.

Tekrar anlam ihtimallerine dönecek olursak, kastın aynı anda iki veya daha fazla olması zor olmakla birlikte imkânsız değildir. Ancak beyanın amacı kastın kolayca muhataba aktarılması olduğu müddetçe, birden fazla kastın aynı yapı içinde sunulması en iyi ihtimalle kötü bir üslup olacaktır. Bunun sebebi, kullanılan üslubun bilmeceye benzemesi ve muhatabı farklı kasıtları tespit etmesi için bolca gayret sarf etmek zorunda bırakmasıdır. Diğer yandan, birden fazla kastın aynı yapı içinde sunulduğu bir dilsel yapıda iltibas mı yoksa icmal mi olduğu başka bir muamma olacaktır. Zira sözü inşa edenin muhtemel bütün anlamları mı yoksa sadece birini mi kastettiği ayrıca bir karine gerektirecektir.

Zaten bir sözün aynı anda birden fazla anlamı olduğunu söylediğimizde, bir ölçüde ayartılmış oluruz. Çünkü çokanlamlı bir dilsel yapıda, sadece bağlamın belirlediği en dikkat çekici anlam fark edilir, geriye kalan anlamlar ise mutlak olarak atılır ve yok olur.[772] Bundan dolayı, karinenin olmadığı durumlarda fıkıh, kelam, tefsir, hadis veya dil metinlerinde anlamın tespiti okura havale edilmiş olur ve kastedilen anlamın elde edilmesi ihtimal seviyesinde kalır. Bu açıdan bakılacak olursa en gelişmiş dil, dilbilgisel düzeyde farklı anlam ihtimallerine kapı aralamayan dil olur.

Aynı anda birden fazla şeyi ifade etme ustalığı, okuyucuda bıraktığı bilmece tadı ve bu bilmecenin çözümüne dair sunulan açıklamalar, bir şiiri tahlil etmenin estetik hazlarını sağlayabilir. Bir yerde anlam tercihi varsa daha önce ifade ettiğimiz gibi karine eksikliği söz konusudur. Hissin kaynağı gözlem ve yorum; sezginin kaynağı ise öznel izlenimdir. Her iki durumda da tenkit eden (okur) dilsel bileşenlerin

[772] Joseph Vendryes, *el-Lüġa,* trc. ʿAbdulhamîd ed-Devâhilî - Muhammed el-Kassâs, Mısır: Mektebetü'l-Anclo el-Mısriyye, 1950, s. 228.

belirsizliğe imkân vermesi, yorum ve etkilenimin ölçü ve kıyasa uygun olmaması sebebiyle konuşanın (yazarın) maksatlarını yanlış anlayıp anlamadığına emin olamaz.[773]

Çokanlamlılığın doğurduğu bir başka problem, olgusal doğrulama problemidir. Yani, bir durumla ilgili çelişik ifadeler söz konusu olduğu zaman hangisinin kastedildiğini anlamamanın doğurduğu algısal tereddüt ve tercihle ilgili kararsızlıktır. Öyle veya böyle, belli ölçüde nesnel anlamı kabul edenlerin farklı anlam ihtimallerini kabul etmeleri dolaylı olarak dil ile gerçeklik arasındaki bağlantıyı da etkileyecektir. Dilsel haber gerçekliğe tabi olduğuna göre -bunun aksi imkânsızdır, çünkü bu durumda yalandan bahsedemeyiz- varlıkta üçüncü halin imkânsızlığı gereğince söz çelişik ihtimaller barındırdığında söz belirsiz olur. Elbette üçüncü hal aynı zaman ve mekân koşullarına bağlıdır ve zaman-mekân bildiriminin yapıldığı olgular için bahsedilen yüklemin farklı ihtimaller için geçerli olduğunu söylemek çelişkidir ve özellikle iletişimsel dilde kabul edilemez.

Burada işaret etmemiz gereken bir başka husus, olumsuz ifadelerde ortaya çıkan belirsizlik durumudur. Bu durum, gerçekliğin bilinmesi bakımından önemlidir. Olumlu bir ifadenin belirttiği gerçeklik sözün inşa edeni açısından aynı haysiyetten sadece bir tane olur. Fakat aynı hususta herhangi bir olumsuzluk ifadesi, o gerçeklik hakkında söylenebilecek sayısız yargıdan sadece biridir. Bu yargıların çok olması çok anlamlılık değil, söz konusu ifadenin olumlu olmamasından kaynaklanan çıkarsamaların ve yorumların çokluğuyla ilgilidir ve bu türden çokanlamlılık zaten bizim çalışmamızla ilgili değildir.

Günümüzde aynı yapının farklı anlamlara muhtemel olması Kur'ân'da yadsınamaz bir durum olarak karşımızdadır. Bu durumu ilahi hitap açısından eksiklik görüp inkâr etmeye çalışmak yerine bu olgunun sebepleri üzerinde düşünmek ve Arapçanın imkân verdiği

[773] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye*, s. 121.

anlamlardan hangisinin tercih edilmesi gerektiğine dair tefsir, hadis, tarih gibi ilimlerden de yardım alarak içtihatta bulunmak daha sağlıklı bir tutum olacaktır. Bunun sayesinde Kur'ân'ı suistimallerden korumuş, Kur'ân'ı tüketerek güç elde etmeye çalışanları engelleyemezsek de en azından istismarlarını zorlaştırmış oluruz.

Kur'ân'da görülen anlam ihtimallerinde, Arapçanın yapısı ve Kur'ân'ın özellikle ilk bağlamından kopmuş olması büyük rol oynamaktadır. Bu durumu fark edenlerden biri olan Temmâm Hassân, bütün Müslümanların Arapça harfleri kullanma projesine davet eder; fakat özellikle harf benzerlikleri ve sesli harfin bulunmamasının doğurduğu zayıflığı itiraf eder ve bunun telafisi için yeni sembollerin türetilmesinin gerekebileceğini ekler.[774]

Kur'ân'ın ilk bağlamından uzaklaşması ve Arapçanın yapısından ortaya çıkan iltibas, müteşabih ile karıştırılmamalıdır. Biz, müteşabihin bazı tanımlarını esas aldığımızda olumlu belirsizlik olduğunu ve ilahi hitabın sıradan insan aklına hitap edebilmesinin en iyi yollarından biri olduğunu belirtmiştik. Kur'ân'ın esnek hitap tarzı, kesin ve katı ifadelerle dolu bir anayasa kitabıyla karşılaştırıldığında, insan psikolojisine daha uygun olduğu açıktır. Kur'ân'da geçen anlamı belli fakat mahiyeti belirsiz ifadeleri müteşabih kabul edersek, bu tanım bizim olumlu iltibas olarak bahsettiğimiz durumla uyum halindedir. Gerçi müteşabih kavramı ile ilgili oldukça fazla tartışma vardır. Biz bahsettiğimiz anlamdaki müteşabihin olumlu etkisine işaret etmek istiyoruz.[775]

---

[774] Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüġaviyye,* s. 144.

[775] ez-Zemahşerî'nin müteşabih ayetlerin varoluşu ile ilgili ortaya koyduğu kanaatlerini paylaşmamakla birlikte müteşabih kavramına yüklediği anlam bizim olumlu iltibasla oldukça yakındır. "Eğer Kur'ân'ın hepsi muhkem (kesin) olsaydı insanlar anlaşılma kolaylığından dolayı onu hemen kapar, akıl yürütme ve istidlâl yollarından olan incelemeyi ve teemmülü terk ederlerdi. Böylelikle Allah'ı ve O'nun birliğini bilmeyi mümkün kılan akıl yürütme ve istidlâl yolu kapanmış olurdu. Ayrıca yorumlama faaliyetinin (müteşabih) olduğu yerde, doğru olan ile doğruluğu belirsiz olanı ayırt etme işlemi ve imtihan vardır. Yine ilim ehlinin belirsiz olanın (müteşabih) anlamlarını belirlemek için karşılıklı akıl yürütmeleri ve kendilerini yormaları önemli faydalar ve muazzam bilgiler

4.2. ÇOKANLAMLILIK ve İLTİBAS

Bilimsel makaleler ve hukuki metinleri gibi ağırlıklı olarak sembolik dili kullanan yazın türlerinin karşı tarafa aktarmaya çalıştığı belirli bir içeriği veya kastı olduğunu kabul etmekteyiz. Bu tür metinlerin farklı okumalarda değişen şeyin anlam değil, okurların anlamla olan irtibatı olduğunu[776] söylemek mümkündür. Buna karşın etkileyici dilin kullanıldığı şiir, deneme ve roman metinlerinde anlaşılması istenen anlamlardan çok okurun tecrübe etmesi umulan his ve algı biçimleri ön planda olduğu görülür.

Dil, istediğimiz zaman terk edebileceğimiz bir alet olmadığı gibi,[777] doğal dili kullandığımız sürece belirsizlikten hiçbir zaman emin olamayız.[778] Bu belirsizlikler dilbilgisel işlev çokluğu ve sözlüksel çokanlamlılıktan kaynaklanmadığı sürece, eksiklik olarak değil, söylemin konusuna yeni kavrayışlar sağlayabilen anlam kaynağı olduğunu[779] düşünebiliriz. Bu anlamda iltibas (olumsuz belirsizlik) kastın belirsizleşmesi iken; olumlu belirsizlik paylaşılabilen ve aynı zamanda kastedilen bir anlamla ilgili özenin anlamlandırma yetisi ve analiz ufku olduğunu söyleyebiliriz. Bu belirsizlik olmasaydı etkileyici bir metni hayal gücümüz ölçüsünde farklı yorumlayamaz, bunun sonucunda dilin dar, katı ve kesin sınırlarında mahkûm kalırdık. Ancak dilin, bireyi özgürleştiren belirsizliğinin dilbilgisel işlev çokluğundan değil, anlamın bizzat kendisinin, yorumlanabilir oluşundan kaynaklanması gerektiğine tekrar işaret etmemiz gerekir. Bundan dolayı biz, dilbilgisel işlev çokluğuna dayalı belirsizliği olumsuz; anlamın doğasından kaynaklanan belirsizliği de olumlu kabul ediyoruz.

---

elde etmeleri yanında Allah katında dereceye mazhar olmalarına vesiledir." ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, s. 333.

776 Hirsch, *Validity in Interpretation,* s. 8.

777 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics,* s. 71.

778 Wachterhauser, *Hermeneutics and Modern Philosophy,* s. 250.

779 Wachterhauser, *Hermeneutics and Modern Philosophy,* s. 34.

Örneğin, سَاءَنِي ضَرْبُك cümlesinin hem "senin vurman" hem de "senin vurulman" şeklinde iki farklı anlama gelmesini olumsuz belirsizlik kabul ederken; سَاءَتْنِي نَظْرَتُكَ إِلَيّ "Bakışların beni incitti." ifadesinde var olan esnekliği olumlu belirsizlik kapsamında değerlendiriyoruz.

Arap dilinin, iltibasın ortaya çıkışını kolaylaştıracak bir yapısının olduğunu daha önce de zikretmiş, Temmâm Hassân'ın bununla ilgili görüşüne ayrıca işaret etmiştik. Aynı durumu Fâzıl Salih es-Samerrâî'de de görürüz. Sâmerrâî Arapçadaki karmaşayı kabul etmekle birlikte, bu durumun her zaman olumsuz olmayacağını ifade eder ve bu durumu kullanımı kolay bir aleti, kullanımı girift başka bir alete kıyaslayarak açıklar.[780] Bireyin özgün düşünüşünün bir biçimi veya derin kavrayışının bir tezahürü olarak anlamın doğasında ve yorumda görülecek karmaşayı olumlu kabul edebiliriz. Fakat söz konusu karmaşa veya giriftlik dilbilgisel öğelerde olduğu zaman, bunun iltibas olacağı söylenebilir. Zira meseleye işlev çerçevesinde bakacak olursak, şu soruyu sormamız gerektiğini düşünüyoruz. Aynı işlevi gören aletlerin girift olanı mı yoksa basit olanı mı daha makbuldür? Giriftlik işlevsel nitelikten ziyade külfetten başka bir şeye sebebiyet vermiyorsa elbette basit olan daha kullanışlı olacaktır.[781]

Anlam kavramına, çoğunlukla anlama eyleminden daha fazla vurgu yapılır. Oysa anlam, tahakkuk etme biçimleriyle var olur ve bu biçimler anlama eylemlerine tekabül eder. Anlama eylemi psikolojik safhalar dahil olmak üzere karmaşıktır ve burada değinemeyeceğimiz kadar detaylıdır. Biz burada anlamın ve dolayısıyla anlama eyleminin seviyelerine ve iltibasla olan irtibatına işaret edeceğiz.

---

[780] es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-ʿArabiyye,* ss. 43-44.

[781] Biz ilke olarak her dilin kendi kullanıcısının ihtiyacına göre şekilleneceğini kabul ediyor ve dillerin iyisinin kötüsünün olamayacağını, fakat dilin, doğal gelişimine bırakılmadığı zaman daha az kullanışlı olabileceğini düşünüyoruz. Fâzıl Salih es-Samerraî'nin, "Diğer diller Arapçayla kıyaslandığı zaman geri kalmış, hatta Arapçaya ilerlemişlik yönünden yaklaşamazlar bile…" (es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-ʿArabiyye,* s. 44.) ifadesi burayla birlikte dikkate alındığında bu ifadenin dil taassubiyetiyle söylenmiş olduğu kanaatindeyiz.

4.2.1. Anlama Seviyeleri

Anlam, yalnızca özne-yüklem ilişkisinin (veya önermesel yapının) zaman-dışı bir dizge içerisinde saptanmasıyla veya bu ilişki temelinde ortaya çıkan zamansal bir olayın (örn. söz edimi) yorumlanmasıyla sınırlı bir olgu değildir. Anlam, bu temel dilsel yapıdan kaynaklanan doğrudan ve dolaylı gönderimlerin ötesine geçerek, farklı zamansal ve uzamsal bağlamları harekete geçirmesi (çağrıştırması) ve bu unsurlar arasında yeni ilişkisel ağlar kurmasıyla çatallanır. Bağlamsal unsurlar arttıkça ve bu ilişkisellik karmaşıklaştıkça, anlam da çok katmanlı bir yapı kazanır. Bu tür dinamik anlam inşa süreçlerinde, yan anlamlar ve çağrışımlar merkezi bir önem taşır. Söylem dilbiliminin dilsel edim ile anlam arasındaki bu eklemlenme ilişkisine odaklanması[782] da tam olarak bu olguyla açıklanabilir.

Sembolik dilde anlam, varlık hakkında fikir veren genel nitelikli ya da tekil öğeler içerebilir. Bazı araştırmacılar bu durumu üç kategori altında sınıflandırmakla birlikte,[783] biz anlam bakımından söz konusu yapıyı iki düzeyde -tümel ve tekil- ele almayı uygun görmekteyiz. Tümel anlam, birden fazla tekili kapsayan üst kategori niteliğindedir; tekil ise bizzat varlığın kendisinin, yani işaret edilenin kendisinin karşılığıdır. Örneğin, الطَّالِبُ هُوَ الَّذِي يَنْشُدُ الْعِلْمَ "Öğrenci, ilim peşinde koşandır." cümlesi, belirli bir bireyi değil, genel bir niteliği ifade eder. Cümlenin öğeleri incelendiğinde tekil ve belirli bir varlığa gönderimde bulunmadığı görülür; dolayısıyla anlam genel düzeyde oluşur ve anlama süreci de bu düzeyde gerçekleşir. Buna karşılık عَلِيٌّ طَالِبٌ "Ali öğrencidir." -Ali'nin bilindiği varsayıldığında- tekil bir varlığa, bu tekile yüklenen tümel bir kavrama dayanır. Bu tür bir ifade, öğelerinin her ikisi de tümel olan bir cümleye kıyasla daha yüksek bir belirginliğe sahiptir ve belirginlik arttıkça anlamdan çıkarılabilecek ima ve çıkarımlar da daha fazla ve daha net hâle gelir.

---

[782] Ricoeur, *Yorum Teorisi*, s. 17.

[783] Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'nâ fi'l-Ḳur'ân*, ss. 60-61.

عليّ ذهبَ إلى المَدْرَسَةِ صَبَاحًا "Ali sabah okula gitti." cümlesi de tümel ve tekil anlamların birlikte kullanıldığı bir ifadedir. Cümlede "gitmek" fiili ve "sabah" zaman zarfı tümel; "okul" ve "Ali" ise tekil öğelerdir. Ancak Ali'nin hangi sabah okula gittiğinin bilindiği durumda "sabah" kelimesinin anlaşılması, bu bilginin bulunmadığı duruma kıyasla farklı bir belirginlik düzeyi kazanır. Öte yandan tekil nitelik, her zaman söz konusu varlığın zihinde belirli bir karşılığı olduğu anlamına gelmez. Bu örnekte olduğu gibi "Ali sabah okula gitti." cümlesini duyduğumuzda ifadeyi genel düzeyde anlarız; ancak "Ali" ve "okul" tekillerinin gerçekliğini bilmediğimiz için anlama süreci tümel bir şemaya dayanır. Tümel düzeyde anlama, bilinen bir olgunun hükmünü bilinmeyen bir olguya atfetmeyi, başka bir ifadeyle tümevarımsal bir ilişkilendirmeyi içerir. Dolayısıyla Ali'nin okula gidişini fiilen görmemiş veya doğrudan bilmemiş olsak da bu eylemi daha önce tecrübe ettiğimiz diğer "gitme" örnekleriyle karşılaştırarak kavrarız.

Bu iki anlama düzeyi, yorum ve çıkarım süreçleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Anlamanın ikinci derecede, yani genel anlam seviyesinde kalması belirli bir ölçüde belirsizlik barındırsa da kendi içinde tutarlı ve yorum yapılabilir nitelikte bir anlama türüdür. Ancak tekile ilişkin özgül bilgi aradığımız durumlarda genel seviyedeki anlama, amacın tam olarak gerçekleşmesini sağlamaz. Bu tür durumlarda, tekili belirginleştirecek ek bilgilerin talep edilmesi gerekmektedir.

Kur'ân'da anlam seviyesi çoğunlukla genel düzeyde olup bu durum çoğu bağlamda yeterlidir. Çünkü Kur'ân'dan çıkarılan ilkeler ve hükümler genel olarak tümel niteliktedir; ayrıca Kur'ân'ın tarihüstü hitabı, anlattığı olguların genel seviyede ifade edilmesini mümkün ve işlevsel kılar. Bu nedenle birçok gönderimde zaman ve mekân boyutları ile diğer dil dışı unsurlara ilişkin özel referansların belirginliği anlam açısından kritik bir rol oynamaz. Bu tür ifadelerde

anlam, tekil bir olguyu tanımlamaktan çok genel bir yargıyı tesis etmeye yöneliktir. Kur'ân'ın evrenselliği, tarihsel zamanın ötesine hitap etmesi ve genel geçerlik niteliği de bu şekilde tahakkuk etmektedir.

Buradaki temel mesele, birinci seviyede (tekil düzeyinde) gerçekleşmeyen anlamaların iltibasa, yani anlam karışmasına yol açıp açmayacağıdır. İltibas olumsuz bir durum olduğu için bundan kaçınılması gerektiği açıktır. Bu sorun, aslında kasıt ile bu kastın muhataba iletilmesi arasındaki tutarlılık meselesiyle ilgilidir ve bu yönüyle doğrudan üslup kapsamında değerlendirilebilir.

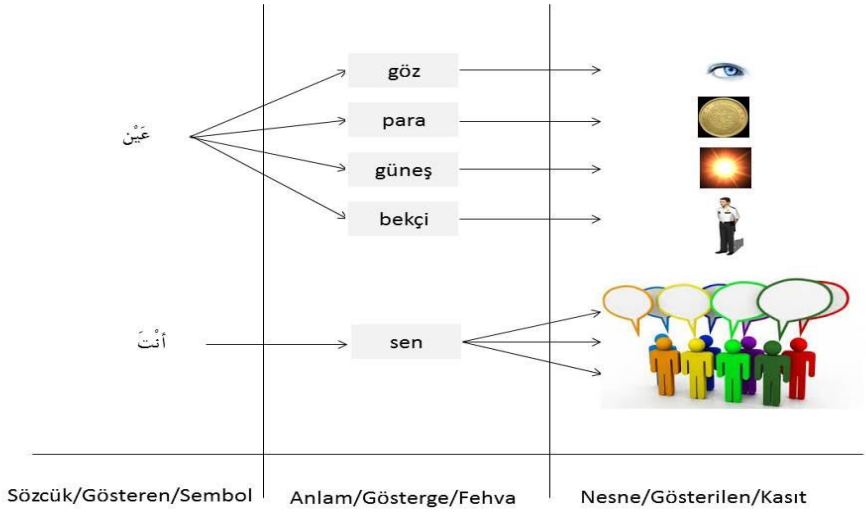
Bir ifadenin ikinci (genel anlam) düzeyde anlaşılmasının yeterli olup olmaması, sözün inşa edildiği bağlamın ortaya koyduğu beklentilere bağlıdır. Ele alınan konuda yalnızca genel düzeyde bilgi vermek amaçlanıyorsa, anlamanın bu seviyede kalmasında herhangi bir sakınca görülmeyebilir. Bunun çarpıcı bir örneği Kehf Sûresi'nin 31–44. ayetlerinde görülür. Bu ayetlerde iki kişiden ve aralarındaki tartışmadan söz edilir; ancak kim olduklarına, hangi dönemde yaşadıklarına veya tartışmanın tarihsel arka planına ilişkin hiçbir bilgi verilmez. Zira burada genel anlam düzeyinin kastedilen mesajın iletimi için yeterli olduğu açıktır ve bu nedenle hitap sahibi (Allah) tekillere dair ayrıntı sunma gereği duymamaktadır.

Aynı durum وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ [784] *"Bu ağaca yaklaşmayın…"* ayetinde Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yasaklandıkları ağacın hangisi olduğu veya hangi tür ağacın kastedildiği bizim tarafımızdan bilinmemesinde de söz konusu olabilir. Bu türden bir belirsizlik durumu iltibasa konu değildir. Aynı ayette tek bir ağacın mı, yoksa bir ağaç türü mü kastedildiği anlamın başka bir veçhesini oluşturur ve mesajın özüne halel getirmediği için bunun bizler tarafından bilinmemesi yine iltibas kabul edilmez. Çünkü bunun bir tek ağaç mı yoksa bir ağaç türü mü

[784] el-Bakara 2/35.

olduğu zorunlu olarak Hz. Âdem ve Hz. Havva tarafından biliniyordu ve onların bu ağacı bilmemesi durumunda bir iltibastan bahsedilebilirdi. Oysa onların bunu bildiği Kur'ân metninden anlaşılmaktadır.

Konuşanın söylemde işaret ettiği tekile ilişkin bilginin muhataba aktarılması amaçlanıyorsa veya muhatabın bu tekile dair bilgisinin sözün inşasındaki amacı anlamada belirleyici bir rolü varsa, söz konusu bilginin ya doğrudan metin içinde verilmesi ya da muhatabın bu bilgiyi bağlamdan çıkarabileceğinden emin olunması gerekir. Aksi durumda, sözün iltibasa açık olduğu ve anlamda karışıklık ürettiği söylenebilir.



Örneğin bir öğretmen, karşısındaki öğrenci grubuna "İkiniz bu kitabı okuyup özetleyeceksiniz." dediğinde, öğrenciler "ikiniz" ifadesiyle kimlerin kastedildiğini anlayamıyorsa sözde iltibas meydana gelir. Buna karşılık, sözün söylendiği bağlamda bu iki öğrencinin kimler olduğu açıkça biliniyor ve muhataplar da kendilerinin kastedildiğini kesin biçimde anlıyorsa böyle bir durumda iltibastan söz edilemez. Ayrıca kastedilen iki kişi dışındaki öğrencilerin, bu sorumluluğun

kendilerine yönelmediğini ve söz konusu "iki kişi" arasında olmadıklarını bilmeleri de iltibastan kaçınmak açısından önemlidir. Bu durum aşağıdaki tabloda şematize edilmiştir:

Yukarıdaki tabloda birinci sütunda عين kelimesi ne açık ne de seçiktir. أنْت ise açıktır fakat seçik değildir. Fakat دَمَعَتْ عَيْنَايَ "Gözlerim yaşardı." ifadesinde عين kelimesi bağlam sayesinde hem açık hem de seçiktir.

Yukarıdaki şekilde hem tümel hem de tekil düzeyde, sıfat veya sıfat yerine geçen herhangi bir nitelik eklenmesi anlamların ayrışmasını ve kastın belirlenmesini sağlayabilir. Örneğin, şekildeki örnekler göz önünde tutularak aşağıdaki cümleler şu şekilde incelenebilir:

- أَلا إِنّما الْعَيْنَانِ لِلقَلْبِ رَائِدٌ "Ah… gözler kalbin kılavuzu değil midir!" ifadesinde etkileyici dil kullanılmış olmakla birlikte, "kalbin kılavuzu olmak" عين sözcüğünün anlamını belirlemeye yetmiştir. Çünkü gözün ikili kullanımı ve kalple ilişkilendirilmesi bunun göstergesidir.

- أَنْتَ يَا مُهْمِلَ الدُّرُوس، عَلَيْكَ بِالْلِتِزَام! "Sen, dersleri ihmal eden, disiplinli ol!" sözünde ise "derslerini ihmal eden" nitelemesiyle kastedilenin belirlenmesi sağlanır. Sıfat eklemek sayesinde ayrışmayı sağlamak dilde çok sık başvurulan ve birinci bölümde tebeiyyet başlığı altında ele aldığımız bir karinedir.

4.2.2. İmalar

Belirli ve tek bir anlam inşa etmenin önemi, yalnızca kastın öğrenilmesi veya keşfedilmesiyle sınırlı değildir. Anlamın belirlenmesi, aynı zamanda o anlamın dolaylı göndermelerinin -başka bir ifadeyle, yorumlama yoluyla üretilebilecek yan anlamların- sınırlarının çizilmesi anlamına gelir. Her ne kadar bir anlamın imalarına kesin sınırlar koymak mümkün olmasa da anlamın teşekkül biçimi imaların yönünü, kapsamını ve türünü belirleyici bir etkiye

sahiptir. İmaların varlığı, kültürü ve çevreyi kuşatan bir nitelik taşıdığı düşünüldüğünde, bunların tümüyle tüketilmesi imkânsız görünmektedir. Zira tarihi, kültürü ve onlardaki anlam zenginliğini tüm boyutlarıyla kavramak, tarihselliği ve deneyimiyle sınırlı olan insan açısından mümkün değildir.[785]

Örneğin مَرَرْتُ بِرَفِيقِ أَخِي محمَّد cümlesi, iki anlam ihtimalini barındırır. Birincisine göre cümle; "Kardeşim Muhammed'in arkadaşına uğradım." şeklinde anlaşılırken diğerine göre ise; "Kardeşimin arkadaşı Muhammed'e uğradım." anlamını ifade eder. İki ihtimale göre farklı çıkarımlar yapılacaktır. Birinci anlama göre, kişinin Muhammed adında bir kardeşi olduğu sonucuna varacağız; oysa ikinci anlama göre kardeşinin adını değil, kardeşinin Muhammed adlı bir arkadaşı olduğu sonucunu çıkaracağız. Bu çıkarsamalar, kişi hakkında başka bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde farklı çıkarsamalar yapılabilecektir.

Herhangi bir metinde söz konusu unsurun belirlenmesi, o unsurun ima potansiyelinin tüketildiği anlamına gelmez.[786] Bir yazarın belirli bir nesneden bahsederken o nesneyle hangi açıdan ve hangi düzeyde ilişki kurduğu, okur açısından her zaman belli ölçülerde belirsiz kalır ve bu belirsizlik oranında yorum imkânı genişler. Örneğin "Denizi seviyorum." ifadesi; yüzmeyi, sahili, balıkları veya belirli bir balık türünü, balık avlamayı, sörf yapmayı, denizin dibinde inci aramayı ya da denizle kurulabilecek diğer her türlü ilişki biçimini ima edebilir. Bu ima çeşitliliğinin sınırının belirgin olmayışı ise yorum alanını doğal olarak genişletir.

İmalar bir söylemin boşluklarını doldurma işlevi görür. Fakat çıkarsamaların geçerli olması kastın bilinmesine ve bağlam bilgisine bağlıdır. Bağlam bilgisi olmadan yapılacak çıkarsamalar daha zayıf kalacaktır. Çıkarsamalar anlama işinin sağlıklı gerçekleşmesine vesile

[785] Doğan Özlem, "Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam," s. 279.
[786] Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 61.

olduğu gibi temel anlamın sağlamasını da mümkün kılar. Bundan dolayı açık çelişki fark ettiğimiz sözleri yeniden gözden geçirir ve çelişkiyi gidermeye yönelik adımlar atarız.

Bu noktada girişte işaret ettiğimiz üzere varlığı, "gerçeklikte" ve "dilde" olmak üzere iki farklı kategoride ele almak önemlidir. Gerçekliği temele alan bakış açısına göre bir şeyden bahsetmek için onun öncelikle var olması gerekir; dilsel bakış ise olmayan ancak varsayılan sanal varlıkları da kabul eder.[787] Buna göre "Kapıyı aç!" sözünün anlamlı olması için kapının kapalı olması gerekir. Oysa kapı zaten açık ise bu durumda "Kapıyı aç!" sözü sözel anlamını korumakla birlikte gerçeklikte anlamdan yoksun olur. Bunlardan birinci kullanım daha çok sembolik dilde görülürken, ikinci kullanım etkileyici dilde mecaz, teşbih, kinaye gibi söz sanatlarının yoğun olduğu hitap türlerinde daha çok görülür.

Bu yaklaşımdan yola çıkarak ez-Zemahşerî, فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلا جَانٌّ [788] *"Oralarda bakışlarını sadece eşlerine çevirmiş dilberler vardır. Onlara eşlerinden önce ne bir insan ne bir cin dokunmuştur."* ayetinden yola çıkarak cinlerin de insanlar gibi cinsel ilişkiye girdiği sonucuna ulaşmıştır.[789] Bu anlam ayetteki لم يَطْمِثْهُنَّ ifadesini hakiki anlamda anlamanın bir neticesidir, yani öncelikle طَمَثَ fiiline hakiki anlamını yüklemiş daha sonra bu çıkarıma varmıştır. Oysa طَمَثَ fiiline veya ifadeye mecazi bir anlam yüklemiş olsaydı bu sonucu çıkarmayacaktı. "Ben hacıyım." diyen birinin sözünü hakikat kabul etmemiz onun Mekke'ye gitmiş ve Kâbe'yi tavaf etmiş olmasını gerektirmesi gibi.

Sözün temel anlamını (maksadını) belirleyecek olan yine bağlamın ve durumun kendisidir. Meselâ, herhangi bir yerde asılı "Bayan"

---

[787] Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'nâ fi'l-Ḳur'ân,* s. 203.

[788] er-Rahman 55/56.

[789] ez-Zemahşerî, *Keşşâf,* IV, s. 442.

yazısını ele alırsak. Bu yazı bir ticarethane, bir mağaza vb. yerde olduğu zaman "Burada bayanlara uygun eşyalar bulunur veya satılır." anlamını ima eder. Oysa aynı yazı bir tuvaletin üstünde olduğu zaman "Buraya erkekler giremez." anlamını ima eder. Birinci ima ile ikinci ima arasında büyük fark vardır. Meselâ birinci örneği dikkate alırsak, bir erkek "Bayan" yazan bir mağazaya girip herhangi bir bayan için bir hediye satın alabilir. Oysa ikinci örnekte her ne kadar erkek ihtiyacını gördüğü ayak yolunda giderebilecek olsa da oraya girmesi yasaktır ve bu yasak çıkarsama yoluyla anlaşılır. Anlam ile kasıt arasındaki farkın ne kadar ayrışabileceğini göstermesi bakımından bu örnekteki "Bayan" lafzının anlamıyla ne kastedildiği önemlidir.

İmalarla ilgili olarak karşımıza çıkabilecek bir diğer ihtimal, imanın kastedilip sözün başka formda sunulması durumudur. Bu durumda kastın anlaşılması için yine karineler rol oynayacaktır. Söz sanatları, anlamın değil de imanın kasıt olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

4.2.3. Hakikat-Mecaz-Kinâye

Sözcüğün delâletini, yaygın kabul edilen (hakiki) ve nadiren kullanıldığı (yan) anlamı olmak üzere ikiye ayırmamız mümkündür. Kullanıldığı zaman ya sadece hakiki anlamı kastedilir ya da sadece yan anlam kastedilir ya da kasıt tek olmakla birlikte hakiki anlam yan anlama çok yakın kullanılır. Bu kullanımlardan birincisine hakikat, ikincisine mecaz, üçüncüsüne de kinaye denir.[790]

Hakikat ve mecaz ayrımları kelimenin asli ve asli olmayan olmak üzere iki kullanımını öngörür. Kelimenin asli anlamını kasteden kullanıma hakikat, asli olmayan anlamı kasteden kullanıma mecaz adı

[790] es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿUlûm*, ss. 524-525.

verilmiştir.[791] Kinaye ise, algının bir öğeden başka bir öğeye geçiş yapacağı şekilde, bir şeyi zikredip başka bir şey kastetmektir.[792]

Biz burada mecaz ve türleriyle ilgili tartışmalara girmek niyetinde değiliz. Fakat mecazı mürsel ile kinayenin aynı olduğunu söyleyen çağdaş araştırmacılar olduğu[793] gibi kinayenin üç türünden biri olan mevsuftan yapılan kinayeyle mecazı mürseli aynı gören araştırmacılar da vardır.[794] Buna göre zina eden kadın için kullanılan فُلانَة لا تَرُدُّ يَدَ لامِسٍ [795] "Falanca kadın elini sürene yok demez." ifadesini mecazı mürsel kabul ederler. Her halükârda mecazı mürsel ve kinaye arasında bazen edimsel (pragmatik) bazen de semantik bir irtibat olduğu açıktır.

Kelimelerin "neye" işaret ettiğine değil de "nasıl" işaret ettiklerine baktığımız zaman günlük dil kullanımında fark etmeyeceğimiz çeşitli gönderim şekilleri görürüz. Bu gönderim şekillerini belirlediğimiz zaman, kelimelerle nesneler arasındaki var kabul edilen ancak elle tutulamayan esnek fakat güvenilir, yapıcı olduğu gibi karine yokluğunda bir o kadar yıkıcı olan genel ilişkiyi görebiliriz. Örneğin, gördüğümüz birine hemen "uzun" veya "kısa" niteliğini yükleyebiliriz. Oysa genel bir kıyaslama ve değerlendirme bu niteliklerin uygunsuz olduğunu gösterebilir. Aynı şekilde benzerlik (teşbih) yoluyla kurduğumuz ilişkiler ve bu ilişkilere dayandırdığımız ifadeler kuşkulu ve varsaydıkları içeriksel benzerlik çoğu zaman güvenilir değildir.

Burada lâfızla nesnesi arasında olabilecek her türlü ilişkiyi değil, temel kabul ettiğimiz hakikat, mecaz ve kinayenin iltibasla irtibatını

---

[791] es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿUlûm,* s. 470.

[792] es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿUlûm,* s. 512.

[793] Muhammed Gâlîm, *et-Tevlîdu'd-Dilâlî fi'l-Belâğe ve'l-Muʿcem,* el-Magrib: Dâr Tûbkal, 1987, s. 98, dipnot: 26.

[794] ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs,* s. 301.

[795] Ebu'l-ʿAbbâs Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî, *Kinâyâtu'l-Udebâ ve İrşâdâtü'l-Buleğa,* thk. Mahmûd Şâkir el-Kattân, Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-ʿAmme li'l-Kitâb, 2003, s. 9.

ele aldığımızdan lafız nesne arasında oluşabilecek daha farklı ilişkileri ele almıyoruz.

Hakikat, mecaz ve kinayeyle ilgili tartışmaya geçmeden önce dilin bu şekilde sanatsal kullanımını doğru bulmayan filozofların olduğuna işaret etmemiz gerekir. Dilin bu tarz (etkileyici) kullanımında muhatabı belâğî sanatlarla yanıltma, karşı tarafın duygularını harekete geçirme işlemi olduğunu gören deneyciler (empiristler), balâgatın hatanın ve düzenbazlığın aracı olacağına dikkat çekmişlerdir.[796] Yine analitik felsefeyi temsil eden filozoflar da dilin yalın ve sade kullanımını esas kabul ederler. Bunun yanında Batı geleneğinde sanatsal (metaforik) dil kullanımını insan doğasının kaçınılmaz parçası kabul eden ve en basit gündelik ifadelerimizde dahi dilin bu kullanımının bulunduğuna işaret etmiş ve dili bu haliyle kabul etmeyi esas kabul eden düşünürler de mevcuttur.[797]

Fakat Arap dili geleneğine sözün sanatla bezenmesi, anlamın etkili ve akıcı bir şekilde, durumun gereğine uygun olarak karşı tarafa iletilmesinin doğal bir gereği olduğu yaygın kanaattir. Her ne kadar dilin sanatsal kullanımı -özellikle bağlamından kopmuş bir metinde- anlamın kavranmasını ve kastın tespitini zorlaştırsa da Arapçada bu tarz etkileyici dil kullanımına sıkça rastlarız. Doğal dili kullanan sıradan bireyler hem etkileyici dil kullanmaktan haz alır hem de bu dili kullanarak söz edimleri kuramının etkisöz ediminden -sözün karşı tarafta gerçekleştireceği etkiden- daha fazla istifade eder.

Hakikî anlamdan mecazî anlama geçişin üç sebebi vardır: Anlam genişlemesi, tekit (pekiştirme) ve benzetme.[798] Bu gayeler söz konusu olmadığında hakiki anlam kastedilir. Aslında dilin bir işaret aracı olması, lafızların gerçekliklere işaret eden sembol olmaları, külli

[796] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* London: Thomas Tegg, 1825, s. 373.

[797] George Lakoff - Mark Johnson, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil,* trc. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010, ss. 25-26.

[798] İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ,* II, s. 418.

anlamları olan fiillerin tekiller için kullanılması, aynı şekilde umum ifade eden isim ve sıfatların tekiller için kullanılması dilin "dolaylı" oluşuna işaret eder. Bunun farkında olan İbn Cinnî, dilin çoğunun hakikat değil mecaz olduğunu söyler.[799] Hatta dilde mecaz kabul ettiklerimiz zamanla hakikate dönüşür[800] ve bu şekilde dilin semantik boyutu sürekli canlı kalır. Bu yaklaşım dilin statik değil dinamik olduğuna işaret etmesi bakımından ayrıca önemlidir.

İltibas, sözün mecaz, teşbih veya kinaye yoluyla kullanıldığına işaret eden söz veya durum karinesinin işlevselliğini yitirmesiyle ortaya çıkar. Örneğin, يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ [801] *"Diriyi ölüden çıkartır ve ölüyü canlıdan çıkartandır."* ayetinde diriltmenin veya öldürmenin hakiki mi yoksa mecazi mi olduğu müfessirler arasında tartışmalı olsa da her iki yaklaşım dilbilgisel kurallar ve dilsel kullanım çerçevesinde mümkündür.[802] Bu tartışmanın ortaya çıkış sebebi ifadenin hakikat veya mecaz anlamında kullanıldığına dair kesin bir karinenin olmayışıdır.

Kinayeli sözlerin ortak özelliği, sözü inşa edenin maksadını doğrudan değil, fakat bazı işaretlerle vermesidir.[803] Bu işaretler benzerlik üzere inşa edilebildiği gibi; sebep-sonuç, parça-bütün, zaman, mekân, mahal, işlev gibi mecazî ilişkileri üzerine de inşa edilebilir ve bunların hepsi kendi arasında yer değiştirebilir. Sözü söyleyen bir öğeyi zikreder; sözün alıcısı söylenen unsurdan kastedilen unsura geçiş yapar. Bu geçişin lüzumuna işaret eden karine varsa bu kullanım mecaz veya kinaye olur; karine yoksa hakiki anlam esas alınır. Bu anlamda bir zamanlar mecaz olarak kullanılan sözcük daha sonra hakiki anlama dönüşebilir.

---

[799] İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ*, II, s. 423.
[800] İbn Cinnî, *el-Haṣâiṣ*, II, s. 423.
[801] el-Enam 6/95.
[802] er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb*, XIII, s. 97.
[803] ez-Zeytûnî, *Ẓâhiretü'l-İltibâs*, s. 285.

Mecazlı ve kinayeli dil kullanımının doğal sonucu olarak alışılmış belli dilsel kullanımlarda kural dışına çıkılır. Allah'a ait fiiller insana, insana ait fiiller diğer canlılara, diğer canlılara ait fiiller insana, belli bir varlık için kullanılan sözcüklerin başka varlıklar hakkında kullanılmasının hepsi bu çerçevede değerlendirilebilir. سَاقَيْتُ الحَرْبَ مَالِي [804] "Malımı savaşa içirdim." cümlesinde böyle bir durum söz konusudur. Çünkü "içme" fiili aslında insan veya hayvana ait bir eylem iken bu ifadede savaşa nispet edildi. Ancak bu ifadenin hakiki anlamı eşyanın tabiatına aykırı olduğundan bunun bir mecaz olduğunu ve "Malımı savaşa harcadım." şekilde yorumlanması gerektiğini anlarız.

Bir ifadede sözcüğün hakiki anlamda kullanıldığını söylemek dolaylı olarak anlamın zaten tespit edilmiş olduğunu gösterir. Bundan dolayı ikinci bölümde bahsettiğimiz dilbilgisel işlevsel çokluğa bağlı olarak ortaya çıkan çokanlamlılık, sözün hakiki veya mecazi anlamının tespitinde de engel teşkil eder.

Bazen karine aracılığıyla bir kelimenin sözlük anlamı kastedilmediği kesinleşir, bu durumda lafızla ilgili hakikat mecaz tartışmalarına mahal kalmaz. Nitekim وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ [805] *"Onlara (anne-babaya) rahmet kanadını indir!"* ayetinde insanda kanat olmadığından جَنَاح kelimesine sözlük anlamını yüklemek imkânsızdır.[806]

Bir sözün hakiki veya mecaz olma ihtimali bu açıdan iki farklı anlam ihtimalini barındırır. يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ [807] *"Allah'ın eli onların eli üstündedir."* ayetinde mecazın olması veya olmaması iki farklı gerçekliğe işaret edecektir. Bu ayette mecazın olmadığını söylemek bir grup için Allah'a el nispet etmeyi gerektirirken; bu ayette mecazı kabul

[804] ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğe,* Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, s. 210.
[805] el-İsra 17/24.
[806] ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* s. 447.
[807] el-Fetih 48/10.

edenler يد kelimesinin "güç, kuvvet, yardım…" vb. anlamda olduğunu kabul ederler. Ancak burada dikkat çeken husus, ayeti mecazi anlamda yorumlamanın açacağı yorum kapısı ve bu yorumların doğurduğu belirsizliktir. Bununla birlikte bu belirsizlik dilbilgisel işlevsel çokluktan kaynaklanmadığı için olumlu işlev görür.

Yine Adiy b. Hatim'in (ö. 67/686) حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ [808] *"Beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye kadar…"* ayetini hakiki anlamda anlamasına sebep olan sözün iki anlama gelebiliyor olmasıydı. Fahreddin er-Râzî bu ayette مِنَ الْفَجْرِ ibaresi bulunmasaydı bu durumun haklı görüleceğini ve Hz. Peygambere bu ayetin hangi anlamda kullanıldığı sorusunu sormanın mantıklı olacağını[809] belirtir.

Hakikat ve mecazın tartışıldığı bir diğer ayet; وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ [810] *"Tuzakları yüzünden dağlar yerinden oynayacak olsa bile…"* Bu ayette bahsedilen "dağların oynaması, yerle bir olması" bazılarına göre mecaz iken, bazılarına göre hakikat anlamı ifade eder.[811]

Kinayeli kullanımlar daha çok kalıplamış ifadelerde görülür; bir Arabın bir başkasına هَلْ لَكَ بَيْتٌ dediğinde akla ilk gelecek olan şey onun gerçek anlamda evi olup olmadığıdır. Fakat bu ifadenin başka bir anlamı daha vardır, o da بَيْت sözcüğünün "eş, hanım" anlamında kinayeli kullanılmasında ortaya çıkar ve "Senin eşin var mı?", "Sen evli misin?"[812] şeklinde anlaşılır. Diyalog ortamında böyle bir ifadede ortaya çıkabilecek yanlış anlamaların düzeltilme olanağı yüksektir, fakat bağlam karinesinin durumu izah etmede yetersiz kalacağı bir ortamda bu sözün yanlış anlaşılmaya çok müsait olduğunu söyleyebiliriz.

---

[808] el-Bakara 2/187.

[809] er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb,* V, s. 118.

[810] İbrahim 14/46.

[811] ez-Zemahşerî, *Keşşâf,* II, s. 544; el-Kurtûbî, *el-Câmiʿ,* IX, s. 381.

[812] ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâġe,* s. 34. ez-Zemahşerî, aynı şekilde بَاتَ فُلَان ifadesinin de "Falan kişi evlendi." anlamında kullanılmakta olduğunu belirtir.

Yine فُلانٌ قَدْ لَبِسَ شِعَارَ الصَّالِحِين [813] ifadesinin sözlük anlamı "Filan kişi iyilerin sembolünü giydi." olup bu ifadenin kinayeli anlamı olan "Fakirleşti" anlamını tespit edebilmek için sözün kesinlikle bağlam veya durum karinesine ihtiyaç vardır. Yine دُعِيَ فُلانٌ فأجاب [814] ifadesi de "Filan kişi davet edildi, o da kabul etti." şeklinde anlaşılırken bu sözün "öldü, rahmetlik oldu." anlamını da ifade ettiğini bilmek için sözün sahibinin hangisini kastettiğine işaret eden bir karineye ihtiyaç vardır. Karine olmadığı zaman bu söz muhtemelen hakiki anlamda anlaşılır ve ortada bir iltibasın olduğu fark edilmeyebilir.

Kinaye ile ilgili bir başka örnek; تَرَكْتُ البِلادَ تَجَادَعُ أفَاعِيهَا [815] "Diyarlarımı (memleketimi) yılanları birbirini yerken terk ettim." ifadesi hem hakiki anlamıyla hem de "Oranın eşkıyası, şer insanları birbirini yerken oraları terk ettim." anlamında anlaşılabilir.

هَذَا بَلَدٌ قَدْ شَبِعَتْ غَنَمُه "Bu diyarın koyunları doydu." ifadesinin kinaye mi yoksa hakiki mi olduğunu belirlemek başka karineler olmaksızın mümkün değildir. Zira hakiki anlamıyla yorumlanabileceği gibi, bolluk ve bereketi ifade etmek için de kullanılabilir.[816]

Son olarak ثَارَ الدَّمُ فِي وجْهِه "Kan yüzüne sıçradı/kaynadı" ifadesi hem sözlük anlamında hem de "Kızdı, sinirlendi." şeklinde yorumlanabilir.[817]

Allah'ın sıfatları ve Allah'ın görülmesi (ru'yetullah) hakkında yapılan tartışmaların ve varılan farklı sonuçların temel sebebi kelimeye hakiki veya mecazi anlamın hamledilmesinden kaynaklandığı düşünülürse dilin sanatsal kullanımının anlama

---

[813] es-Seʿâlibî, *en-Nihâye fi'l-Kinâye*, *el-Kinâye ve't-Taʿrîż*, thk. Farac el-Havvâr, Tunus, Dâru'l-Meʿârif, ts., s. 127.

[814] İbn Muhammed el-Cürcânî, *Kinâyâtu'l-Udebâ*, s. 50.

[815] ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâġe*, s. 53. Arapça ifadede تَجَادَع aslında تَتَجَادَع olup tâ harfi telâf-fuzu kolaylaştırmak için düşmüştür.

[816] ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâġe*, s. 223.

[817] ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâġe*, s. 49.

eylemini ne kadar etkilediği daha iyi görülebilir. Meselâ Allah'ın görülmesini imkânsız gören ez-Zemahşerî قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ [818] *"Rabbim bana göster de sana bakayım."* ayetine "Beni seni görmeye muktedir kıl" anlamı yüklemiş ardından da cisim ve araz olmayanın görülmesini muhal kabul etmiştir.[819] Yine وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [820] *"O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar."* ayeti Bâkıllânî (ö. 403/1013) için Allahın görülmesi (ru'yetullah) için delil iken[821] aynı ayetteki ناظرة lafzını ez-Zemahşerî "Allah'ı ummak, ümit etmek" şeklinde anlamıştır.[822]

Yine Kur'ân'da geçen saptırma (إضلال) ve hidâyet (هداية) fiilleriyle ilgili, er-Razî gibi düşünen müfessirler Allah'ın kulu saptırması (إضلال) ve hidâyete erdirmesi fiilini hakiki anlamda alırken;[823] ez-Zemahşerî bunu yardımsız, kendi haline bırakma ve lütfundan mahrum bırakma şeklinde yorumlamıştır.[824] Bu fikir ayrılıklarında, okurun anlamasında ve anlamlandırmasında metne karşı duruşunun ne kadar etkili olduğunu ayrıca görebiliriz.

Mecaz konusunda ortaya çıkacak iltibasın probleminin bir başka sebebi, mecazın nerede olduğuyla ilgili olacaktır.[825] Böyle bir anlam çoğalmasına örnek verecek olursak:

ذَهَبَ الأَسَدُ "Aslan gitti."

Bu cümleyi dikkate aldığımız zaman mecazın olup olmaması başlı başına bir tartışmayken; mecaz neresidir sorusunun cevabı başka bir tartışmadır. Çünkü "Gitmek" fiili bağlamına göre "öldü" anlamına

---

[818] el-Araf 7/143.
[819] ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, s. 147.
[820] el-Kıyame 75/22-23.
[821] Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, tsh. Richard Joseph McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957, s. 267.
[822] ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, s. 650.
[823] er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb*, XIX, ss. 81-82.
[824] ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, s. 518.
[825] Ulfe Yûsuf, *Ta'addüdü'l-Ma'nâ fi'l-Ḳur'ân*, s. 258.

gelebilir. Aynı şekilde "Aslan" kelimesiyle sıfat anlamında "yiğit" kastedilmiş olabilir. Bu durumda karşımıza farklı anlam ihtimalleri çıkacaktır:

Aslan gitti. ("aslan" ve "gitti" hakiki anlamda.)

Aslan gitti. ("aslan" cesur; "gitti" öldü anlamında ikisi de mecazi anlamda.)

Aslan gitti. ("aslan" yiğit anlamında, "gitti" hakiki anlamda.)

Aslan gitti. ("gitti" fiiliyle "öldü" fiilinin kastedilmesi.)

Kinayenin hakiki anlamla karışma ihtimali mecazın hakiki anlamla karışma ihtimalinden daha yüksektir. Bundan dolayı kinayeli ifadelerin kullanıldığı yerlerde karineler daha güçlü olmalıdır. هذِهِ الجَارِيَةُ مَشْغُولَة [826] "Bu cariye meşgul." ifadesinin "Bu cariyenin eşi/kocası var." anlamına geldiğini anlamak için herhangi bir mecaz kullanımından daha fazla karineye ihtiyaç duyulacaktır. Çünkü bu ifade "meşguliyet" lafzının içerdiği anlamdan dolayı, hakiki anlamda kullanılmış olma ihtimali kinayeli anlamda kullanılmasından daha yüksektir. Bu tür kullanımlarda okur iki engelle karşı karşıyadır. Bunlardan birincisi, ifadenin hakiki anlam yanında bu anlamı da ifade ettiğini bilmek; ikincisi de karşılaştığı herhangi bir metinde bunun hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere dil her zaman farklı yorumlara imkân tanır ve her okur, eldeki karinelerle bağdaşan bir anlam inşa eder. Metni anlayan kişi, karşılaştığı kelimelere ve kelime gruplarına anlamlar varsaymak zorunda kaldığı gibi, aynı zamanda, alt anlamlarla bağdaşacak genel bir anlam veya bağlam da varsaymak zorundadır.[827] Bu durum yukarıda zikredilenler dışında insanın yaratılması; yeryüzünün, gökyüzünün, cehennemin konuşması; şehitlerin ölü kabul edilmemesi; sıra dışı ve mucize kapsamına giren

[826] ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğe*, s. 232.

[827] Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 237.

tarihsel olaylarda da geçerli olup bu olayların hakikat veya mecaz kabul edilmesinde müfessirler farklı yorumlara gitmişlerdir. Daha önce de belirttiğimiz üzere hakikat ve mecaz ayrımı zaten iki farklı anlamı gerektirecektir, bundan dolayı bu zeminde başka bir anlam çoğalmasıyla karşı karşıya kalırız.

Yorumcuların, müfessir ve meal yazarlarının bu iki durumu görmezden gelmesi ciddi anlam ve anlama problemlerine yol açacaktır. Özellikle Kur'ân üzerinde yapılacak tek yanlı ve mutlaklaştıran okumalar ötekileştirmeyi ve ardından şiddeti doğuracak seviyelere varan ayrılıklara götürebilecektir. Genelde dilin, özelde Arapçanın bu doğasını dikkate aldığımızda farklı ihtimallerin olabileceğini görmenin ve bilmenin farklı anlamaları anlayışla karşılamayı ve fikir ayrılıklarına karşı daha müsamahakâr olmayı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Dil yukarıda örneklerini verdiğimiz kullanımlar üzere bina edilmiş, gücünü kullanımdaki uylaşımdan almış olsa da ayrıntılar dikkate alındığında dilin, işleyişi bakımından kesin sonuçlar veren bir sistem olmadığını görebiliriz. Bu durumda, iltibastan (olumsuz belirsizlik) sakınmak için, anlamın, imkân ölçüsünde çeşitli karinelerle desteklendikten sonra dilin sembolik düzeneğine terk edilmesinin daha ihtiyatlı olacağını, sözü anlarken dilin mecaz ve kinayeden hâli olamayacağını; insanın olduğu her yerde bu kullanımların kaçınılmaz olduğunu bilerek önyargıların beslediği katı ve kesin yaklaşımlarla değil sözlü, yazılı, bağlamsal ve durumsal karinelerle anlamı keşfetmeye çalışmamız gerektiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak farklı anlamların meşruiyet kaynağı metin olduğu sürece, metin çok sayıda anlamın üretilebildiği kaynak olduğu için kasıtlarla vehimler her zaman yan yana veya iç içe okurun önünde duracaktır. Metinde dilbilgisel geçerliliği olan bir anlamın sözün sahibi tarafından kastedilmiş olup olmadığını test etme imkânı yoksa oradan üretilebilen bütün muhtemel anlamları kabul etmekle bu anlamlardan

birini kasıt kabul etmek okurun inisiyatifinde kalmaktadır. Okurdan yazara, yani sözün istikametinde geriye doğru giderek yapacağımız analizde birden çok anlamın kastedilmiş olabileceğini kabul edebiliriz. Oysa yazardan okura doğru bakacak olursak, sözün inşa edeninin "aynı anda" birden fazla anlamı inşa edemeyeceğini veya etmeyeceğini, kastın tek olmasının insanın doğasına, algısına, aklın ve zihnin işleme biçimine çok daha uygun olduğunu görürüz. "Seni ne çok severim…" sözüyle bir kişi aynı anda hem ne kadar sevdiğini hem de hiç sevmediğini, dilsel yapıda ifade etse de kendisi kastedemez. Fakat bu iki anlamı farklı inşa süreçleri sonrasında bu sözde birleştirebilir ve böyle bir üslubu seçerek muhatabı ihtimaller karşısında bırakmak isteyebilir. Bu durumda kastın muhatabı şaşırtmak, onunla alay etmek veya onun üzerinden çevredekilere mesaj vermek vb. bir şey olduğunu söyleriz. Ancak bireyin amacı, muhataba onu sevmediğini ifade etmek olsaydı, bu ifadeyi farklı anlamlara gelecek şekilde inşa etmez veya bu anlamlardan birini kayıt altına alacak bir karineyle birlikte ortaya koyardı. Aksi takdirde muhatabın bu sözden, onu çok sevdiği anlamını çıkartabileceği hesaba katar ve sözün yapısını değiştirirdi. Çünkü muradına aykırı bir mesajın karşı tarafa gidebileceğini anlardı. Eğer kişi farkına varmadan karşı tarafa yanlış bir mesaj veriyorsa dili kullanmada yetersizlik veya beceriksizlikten bahsedilebilir ve daha önce belirttiğimiz gibi iltibasın konusu değildir.

O halde, birden fazla anlamın aynı yapı içerisinde sunulmasında "beyan" değil, muhatabın kafasını karıştırma, onu hayrete düşürme, niyetini karşı taraftan veya başkasından gizlemek gibi hedeflerin var olduğunu kabul etmemiz gerekir. Beşer ürünü olan sözde bu durumun böyle kabul edileceği konusunda fikir ayrılığının olabileceğini sanmıyoruz. Fakat söz konusu tartışma Arapçanın emsalsiz örnekliği olan Kur'ân ile ilgili olunca, farklı görüşler olabilecektir. Kur'ân'ı belli bir tarihsel süreçte, belli bir topluluğa ve belli bir mekânda yöneltilmiş hitap kabul ettiğimizde Kur'ân'da zaten iltibasın olduğunu söylemek

mümkün gözükmemektedir. Kur'ân'da var olan olumlu belirsizlik ise ez-Zemahşerî'nin de belirttiği gibi akıl yürütmeyi, düşünceyi canlı tutan, sürekli katı ve kesin ifade kullanmamak suretiyle insan doğasını keskin dönemeçlere sokmadan dönüştüren yapısının özelliği olduğunu düşünüyoruz.

Bu durumda, psikolojik ve sosyolojik dinamikleri içeren herhangi bir dilin belli bir mesajı kastedildiği şekliyle karşı tarafa başarılı bir biçimde ulaştırması için farklı karinelerden azami surette istifade etmesi ve dilbilgisel karineler yanında anlama eylemini kolaylaştıracak tarihi, sosyal, kültürel, coğrafi karinelerin verili olması zorunludur. Aksi takdirde tespit edilen herhangi bir anlamın mümkün anlamlardan biri olarak ihtimal seviyesini aşamayacağı ve anlamaya çalışanın bilgi, inanç ve kanaatleri doğrultusunda şekilleneceği, böylelikle gerçekliğe dair bilgi vermekten çok okurun inanç ve kanaatlerini pekiştirme işlevi görmekten ileri gitmeyeceği açıktır. Tarihte ve günümüzde Kur'ân ayetlerini bağlamından koparmak suretiyle belli inanış ve yorumları kabul ettirmek için araçsallaştıran pek çok grubun olması ve şiddete varan sonuçların ortaya çıkması temelde anlam, kasıt ve anlama unsurlarını kapsayan dilsel sebeplere dayanır.

4.3. YORUM

Yorum kavramını Arapçadaki *te'vîl* teriminin karşılığı olarak kullanacak olursak,[828] gelenekte anlaşıldığı şekliyle te'vîl ile modern anlamda kullandığımız yorum arasında bazı farklılıklar bulunduğunu

[828] Yorumun daha çok varsayımlara dayandığı gerekçesiyle, yorumu Arapça te'vîlin karışlığı görmeyenler olmuştur. (bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,* Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 48.) Yorumun varsayımlar içerebileceğini kabul etmekle birlikte bir metnin yorumunda var olabilecek varsayımın Arapça kavram olan te'vîlde de olabileceğinden dolayı, biz, yorumun Arapça te'vîl kavramının karşılığı olarak kullanılabileceğini düşünüyoruz.

belirtmemiz gerekir.[829] Klasik literatürde te'vîl çoğunlukla tefsir ile ele alınmıştır. Sözlük anlamı itibarıyla tefsir "kapalı bir lafzın kastedilen anlamını ortaya çıkarmak" iken, te'vîl "ölçüp biçmek, düşünmek, açıklamak" gibi[830] anlamlara da gelir.

Dilthey'e göre anlam, çeşitli aşamalardan geçerek denetlenebilir bir seviyeye ulaştıktan sonra yorum aşaması başlar.[831] Buna karşılık Gadamer, anlama ve yorumlamayı aynı süreç içinde değerlendirir ve "anlamak her zaman yorumlamaktır"[832] ifadesiyle bu bütünlüğü vurgular. Yorumu, dilbilimsel olan ile dilbilimsel olmayan -yani dil ile deneyimlenen dünya- arasında bir menteşe olarak gören[833] yorumbilimciler de düşünmenin ve anlamanın yorumdan ayrılmasının mümkün olmadığını ima ederler.

Anlamayı "anlamın inşası", yorumu ise "anlamın açıklanması" olarak gören yaklaşıma göre,[834] yorum belli bir anlam üzerine yoğunlaşan bir tefekkür etkinliği olarak görülebilir. Ayrıca tarihselliğimiz ve dilselliğimiz her türlü anlamanın zorunlu aşkın şartları olduğundan ve bu şartlar sürekli değiştiğinden, tüm anlama süreçleri aynı zamanda birer yorumlama edimidir.[835]

Farklı anlamaların, dilbilgisel işlev çokluğun neticesinde ortaya çıkışını iltibas olarak tanımlamıştık. Bu bakımdan yorumun, dil öğelerinin işlevsel çokluğuna değil, bizzat anlamın doğasına dayanması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede yorumlama, yazılı dilin sınırlılıklarını aşarak ona yeniden sözlü dilin canlılığını

---

[829] Klasikte te'vîl genellikle "muhtemel anlamlardan birini seçmek" anlamında kullanılmıştır. bk. el-Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, s. 54; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 217.

[830] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, أول mad. XI, s. 33.

[831] M. Aytül Kasaboğlu, "Sosyolojide Hermenötik Uygulamaları", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy. 5, Ankara: 1992, s. 59.

[832] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II, s. 187.

[833] Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler I,* trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009, s. 73.

[834] Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 136.

[835] Wachterhauser, *Hermeneutics and Modern Philosophy*, s. 13.

kazandıran bir işlem olarak görülebilir.[836] Başka bir ifadeyle yorum, anlamların çokluğuna değil, anlamanın çokluğuna işaret eder ve biz bu çokluğu olumlu bir imkân olarak değerlendiririz.

Zira bir metne ilişkin özdeş anlamalardan söz etmenin mümkün olmadığını düşündüğümüzde, bu durum bireyin dilselliği ve tarihselliği doğrultusunda metni anlamada kendisini gerçekleştirebilmesine imkân tanır. Kaldı ki bundan kaçışın da herhangi bir yolu yoktur. Buna karşılık, dilbilgisel işlevlere dayalı anlam çoğalmaları, metindeki kastın -yani anlamın yöneldiği niyetin- belirsizleşmesine ve adeta "buharlaşmasına" yol açar.

Bu anlamda, قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِه [837] *"De ki: Herkes kendi yapısına uygun işler görür."* ayetinin anlamı bellidir ve burada birinci bağlamdan uzaklaşmanın doğurduğu veya dilsel öğelerin işlevsel çokluğundan kaynaklanan bir çokanlamlılık olmadığı için buradaki belirsizlik olumludur. Bu ayetin anlamı üzerinde düşünmenin doğurduğu farklı düşünüşler, bakış açıları yorum olmaktadır.

Yorum, anlamla birlikte var olur ve bundan dolayı anlamak her zaman için anlamlandırmaktır. Örneğin, إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَة [838] *"Rablerine bakarlar."* ayetinin anlamı, anlayanın tavrına ve yorumlama biçimine göre teşekkül eder. Ayette geçen "bakma" eyleminin nasıl olduğuyla ilgili tartışmalar, bir bakıma anlam üzerinde yapılan yorumlardır. Dolayısıyla yorum, anlamın nasıl olacağına dair yapılan tefekkürdür söyleyebiliriz. Bu faaliyette doğrulama ve yanlışlama mantığı iç içedir. Karineler yorumlanırken elde edilen yeni bir karine veya kanıt, ya var olan anlam ve yorum muhafaza edilecek şekilde yorumlanarak yeni karine diğer karineler arasında yerini alır ya da yeni karineye göre anlamda ve yorumda değişikliğe gidilir. Mevcut anlam ve yorum

[836] Mehmet Görmez, *Metodoloji Sorunu,* s. 62.
[837] el-İsra 17/84.
[838] el-Kıyame 75/23.

tarzına aykırı bir kanıt bulunmadığı sürece o anlam ve yorum doğru kabul edilir.

Yorumların farklılaşması; tarih, kültür, eğitim, inanç ve kanaat gibi bağlamsal etkenlerden kaynaklanabileceği gibi, bu unsurları idrak ederek anlam bütününü inşa eden bireyin yetenek ve becerilerinden de kaynaklanabilir.

Anlama daima bir uyum veya armoni içinde olmalıdır[839] ve bu uyumu sağlayan unsur ise yorumdur. Nasıl ki anlama belirli bir perspektiften gerçekleşiyorsa, yorum da aynı şekilde daima belli bir bakış açısından hareket eder. Yorumlayan kişi, metin karşısında benimsediği tavır doğrultusunda belirli türde bir yoruma yönelmeye eğilimlidir; metnin parçalarından hareketle yine belirli bir veçheden anlam inşa edecektir.

Metin, bir bütün olmakla birlikte, tek seferde tüm yönleriyle kuşatılamayan; farklı açılardan bakıldığında farklı görünümler sergileyen bir nesneye benzetilebilir.[840] Bu durum, yorum faaliyetinin parça parça ilerleyen eylemlerden oluşan bir bütün olduğunu da gösterir. Ricoeur'a göre yorum, sembollerdeki gizil anlamları çözmeye ve anlamanın çoğulluğunu görünür kılmaya çalışan bir düşünme etkinliğidir.[841] Böylece yorum, hem anlama sürecinin ayrılmaz bir parçası hem de anlamı çoğul boyutlarıyla aydınlatan bir zihinsel işlemdir.

Yorum, dilsel öğelerin kendileri üzerinden değil, bu öğelerin gönderimde bulunduğu anlam üzerinden gerçekleşir. Bir metni yorumlamak, metni oluşturan dilsel unsurları açıklamaktan ziyade, onların işaret ettikleri anlam üzerinde düşünmeyi gerektirir. Bu süreçte yazarın ortaya koyduğu anlam ve kasıt belirleyicidir. Zira

---

839 Martin Heidegger, "Anlam ve Yorum," *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum,* der. ve trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002, s. 307.

840 Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi,* s. 101.

841 Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı,* 68.

yazara ait, yoruma yön veren bir niyet varsayımında bulunmadan tutarlı ve geçerli bir yorumdan söz etmek mümkün değildir.[842]

Yorum kimi zaman çağrışım unsurlarıyla iç içe geçse de bu çağrışımlar metnin anlamıyla paralel olmalı ve sözün genel anlam bütünlüğüyle çelişmemelidir. Yorumun geçerlilik zemini de bu koşula dayanır. Aynı anlamı taşıyan ancak yapısal açıdan farklı ifade veya cümlelerin yorumunun farklılaşması ise kaçınılmazdır. Zira her ifade biçimi, anlamı belirli bir yönden görünür kılar ve yorumun seyrini etkiler. Meselâ, aynı düşünceyi aktaran iki cümle, sözdizimi, vurgu, kavramsal alan veya bağlamsal çağrışımlar bakımından farklılık gösterdiğinde, yorum da buna bağlı olarak değişecektir.

"Ali bu müessesenin başkanıdır."

"Bu müesseseyi Ali yönetir."

Bu iki cümlenin temel anlamı aynı olmakla birlikte, ortaya çıkardıkları yorumlar ve yapılabilecek çıkarımlar önemli ölçüde farklılık gösterebilir. Bu durum, yorum ile anlam arasındaki gerilimde; cümle yapısının, seçilen sözcüklerin ve yorumlamaya karine oluşturabilecek bağlamsal ve durumsal unsurların ne kadar etkili olduğunu ortaya koyar. Zira her bir ifade, anlamın belirli bir yönünü öne çıkararak farklı çağrışımlar ve vurgu alanları oluşturur; bu da yorumu yönlendiren önemli bir etken hâline gelir.

O hâlde anlam ihtimalleri; sözcüğün çokanlamlı oluşuna veya anlam değişimlerine, dilbilgisel işlevlerin birbirine karışmasına ve mecaz, kinaye, teşbih gibi anlambilimsel kullanımların hakiki anlamla iç içe geçmesine dayanır. Buna karşılık yorum, anlamı inşa eden değerlendirme sürecidir; yani anlamın mümkün yönleri arasından bağlama, niyete ve bütünlüğe uygun olanı belirleyip açıklığa kavuşturan zihinsel bir etkinliktir.

---

[842] Robert Scholes, *es-Sîmyâ ve't-Te'vîl,* trc. Sa'îd el-Gânîmî, Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 1994, ss. 30-31.

"Arkadaşımla gezerken babam telefon açtı, işim olduğunu söyleyip ondan özür diledim." cümlesi iltibaslı bir ifadedir; çünkü "ondan" zamirinin "baba"ya mı yoksa "arkadaş"a mı gönderimde bulunduğu belirsizdir. Buna karşılık, "Arkadaşımla gezerken babam telefon açtı, babama işimin olduğunu söyleyip ondan özür diledim." cümlesinde gönderimin yönü açık hâle gelmiştir. Bu açıklık, okurun bağlamsal çıkarımlar yapmasına da imkân tanır. Nitekim bu ikinci cümlede, gencin babasıyla ilişkisine dair -örneğin "babasının talebini reddedebilecek kadar rahat davranıyor", "otorite ilişkisine mesafeli", "daha gevşek veya umursamaz bir tavır sergiliyor"- gibi yorumlar üretmek mümkündür.

Dil, manâ ile ilgilidir; yorum ise her ne kadar manâ etrafında şekillense de manâya yönelimi ifade eden "anlama" süreciyle doğrudan ilişkilidir. Yorum, tarih, kültür, inanç, ahlak, bilgi ve eğilim gibi insanın bilişselliğini oluşturan unsurlarla etkileşim hâlindedir. Bu nedenle, belirli bir inanca sahip bir kişinin verili bir metni yorumlama biçimi, aynı inancı paylaşmayan bir kişinin yorumundan farklılık gösterecektir.

Bunun en açık örneğini Kur'ân ayetleri üzerine yapılan yorumlarda görmek mümkündür. Sünnî, Şiî ve Vehhabî inanç sistemleri, ayetleri kendi telakki ve değerler sistemleri doğrultusunda yorumlar. Her telakki, esas alacağı yorumu ve onun üzerine inşa edeceği anlamı meşrulaştıracak delili, kendi dilsel ve kavramsal bakış açısında içerir. Bu delil, yorumu ve anlamı desteklerken; anlamın inşa biçimi ve yorumun tarzı da delili güçlendirir. Aralarındaki bu karşılıklı dayanışma, telakkiyi ayakta tutan ve besleyen unsur haline gelir.

Hukuki ve teolojik metinlerin yorumunda, metnin anlamaya öncülük etmesi ve konuyu açması beklenir. Bu tür metinler, şekil verilmesi gereken bir nesne olmaktan ziyade, anlamın bu metinler doğrultusunda inşa edilmesini gerektirir. Yorumcu, başka bir varlığı kendi bilgi kalıplarına zorlamak yerine, metnin yönlendirici

ifadeleriyle kendi anlayışını şekillendirmelidir.[843] Esasında süreç bu şekilde işlese de uygulamada çeşitli farklılıkların ortaya çıktığı açıktır. Bu nedenle anlam her zaman belirli bir ölçüde öznellik içerir ve anladığımız anlamın yazarın özgün anlamıyla tam olarak örtüşüp örtüşmediğini kesin olarak bilemeyiz.[844]

Anlamın kesin ve belirli olması gerektiğini düşünen ve bu amaç doğrultusunda dile müdahale eden hatta özgün ve müstakil bir yapay dil inşa etmeye çalışan filozoflar yanında, dilin kendi doğasının zaten belirsiz olduğunu ve bireyin gerçeklik veya nesnel olgu kabul ettiği şeyin yine belirsiz olan dil olduğunu ifade eden filozoflar olmuştur. Birinci grubu Russell, Wittgenstein (ilk dönemi), Tarski, Gottlob Frege ve Carnap gibi Anglo-Sakson geleneğinden gelen filozoflar temsil ederken; ikinci yaklaşımı Nietzsche, Humboldt, Martin Heidegger, Wittgenstein (sonraki dönem), Gadamer, Derrida, Deman gibi Kıta Avrupası geleneğinden gelen filozoflar temsil eder.[845]

Arap dili geleneğine baktığımız zaman, dilcilerin, birinci gruptaki filozoflar gibi bir tavır benimsediklerini veya en azından dile mekanik ve yapısal bir işlev atfettiklerini ve onu makine gibi ele aldıklarını söyleyebiliriz. Bu tutumun şekillenmesinde muhtemelen en belirleyici etken dilin işlevine yönelik anlayış olmuştur. Dil üretilir mi, üretir mi? Dil yansıtır mı yoksa yansıtılan dil midir? Dil inşa mı edilir yoksa inşa mı eder? Şüphesiz bu sorulara burada hemen cevap vermek çok zordur, ancak genel olarak Arap dil geleneğinde bu sorulara verilen cevap birinci seçenek olmuştur. Eğer varlığı, ontolojik istiklâli olan, dili de onun yansıtma, tasarım veya gönderim aracı kabul edersek, olumlu belirsizliği dilden nefyetmeye meylederiz. Fakat varlığın, anlaşılır olmasını ancak dilsel olmakla mümkün olduğunu, yani varlığın ancak dilde anlaşılır olabileceğini kabul edersek bu durumda dildeki olumlu

---

[843] Palmer, *Hermenötik,* s. 304.

[844] Hirsch, *Validity in Interpretation,* s. 235.

[845] Doğan Özlem, "Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam," s. 266; Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği,* s. 43.

belirsizliğin her zaman olacağını kabul ederiz. Bu da kanaatimizce, iki farklı anlayışın ayrım noktasıdır.

Dili rasyonel bir olgu gören veya dilin rasyonel olması gerektiğini yahut rasyonel bir dilin mümkün olduğunu savunan anlayışın yanlış görülmesi[846] mümkündür; bununla birlikte rasyonel bir dilin inşa edilebileceğini öngören yaklaşımın irrasyonel olarak nitelenmesi[847] kanaatimizce isabetli değildir. Böyle bir yaklaşımın irrasyonel değil gerçekçi veya uygulanabilir olmayacağı söylenebilir.

Söz düzeyine her şeyin mümkün iken gerçeklik dünyasında pek çok şey sınırlıdır. İki farklı modaliteyi temsil eden iki farklı düzeyin kesişim noktasında anlamayı ya da yorumlamayı murat eden bizler, belki anlamları teke indirgemeyebiliriz ancak bu iki farklı düzlemin mahiyetine dair kavrayışımızı geliştirmek suretiyle dile ve işlevine yönelik beklentilerimizi daha makul bir çerçeve içerisine alabiliriz. Söz daima paradoksaldır; çünkü o, doğrudan doğruya kişiler olarak çokanlamlılığımıza tekabül eder.[848] Bu, antropomorfik yaratı olan dilin bize, "dilin dışında" ikamet eden şeyler hakkında "doğru" enformasyon sağlayamayacağını öne süren anlayışla[849] paraleldir.

Bu anlamda dilsel belirsizlik her dilde, hayatın her sahasında ve günlük dilde vardır, fakat onu hayatın keşmekeşinde -bunun içine okuma, yazma vb. ilmi faaliyetler dâhildir- her zaman fark etmeyebiliriz. Ancak dilin belirsizliğini dilin kendisi ispatlar. Varlığı ancak dilde konuşur, dilde anlar, dilde yorumlarız fakat dilde yaptığımız bu faaliyetin gerçeklikle tam uygunluk içinde olduğu vehmi bizde o kadar yerleşiktir ki düşündüğümüzle gerçeklik arasında büyük farkların olacağı aklımıza gelmez bile. Dil bu yanıyla rüyalara benzer, şu farkla ki; rüyada geriye dönüp üzerinde akıl

---

[846] Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği,* s. 41.
[847] Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği,* s. 41.
[848] Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü,* trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012, s. 32.
[849] Alan D. Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik, s. 17.

yürütecek veri ve bu verinin tekabül ettiği gerçeklik zemini yok denecek kadar azdır. Fakat günlük dilde, sanrılar ile gerçekler arasında gelenek haline gelmiş bir vehme dayanan bir ilişki ve bu ilişkiyi kavrayacak uzun soluklu bir akıl yürütme vardır. Bununla birlikte dilin belirsiz bu yönü onun hayatı esneten, farklılıkları doğuran, yorumları çoğaltan olumlu veçhesidir. Bu esneklik sayesinde farklı olur ve bu farklılık sayesinde her birimiz kendisi olur.

İltibas her dilde görülebilecek bir olgudur.[850] Dili kesinliğe, belirliliğe, tekliğe zorlamak gibi bir hedef söz konusu olmamakla birlikte, algılardaki farklılıkları göz önünde bulundurarak belirsizliğin esas olduğu, sözün sahibinin iradesiyle özdeşleşen kastın asla bilinemeyeceği; hayata bakarak ihtiyaçların, problemlerin, umutların, korkuların, bağlılıkların, ihanetlerin ve bunlara verilen cevaplar, fikirler, hipotezler ve çözümlerden çelişki çıkabileceğini görüp çelişkiyi esas kabul etmenin[851] doğru olmayacağı söylenebilir.

İletişimi problemli hâle getiren ve onun sağlıklı işleyişini engelleyen unsur, kastı buharlaştıran ve anlaşmazlıklara veya yanlış anlamalara yol açan belirsizliktir. Bu tür belirsizlik, kontrolsüz belirsizlik olarak adlandırılabilir ve doğamızın ürktüğü, korku ve kaygının temelinde yer alan bir olgu olarak görülebilir. Buna karşılık, kontrol altına alınmış belirsizlik—felsefi belirsizlik—tekçiliğin ve kesinliğin hâkimiyetini sorgular; akışı, değişimi ve farklılığı engelleyen yapıları ortaya koyarken, özgürlüğün, dönüşümün ve düşüncenin üzerinde uzlaşılabilecek ortak zeminin varlığını da işaret eder. Bu ortak zemin anlamdır; anlam, farklı yorumların ürünü olmakla birlikte, nesnel dünyaya ve gerçekliğe bakan yönüyle uzlaşı zemini oluşturabilecek niteliktedir. Bu uzlaşının en temel aracı ise dildir. Aksi hâlde, iletişim ve anlaşma süreçleri ya imkânsız hâle gelecek ya da anlamsızlaşacaktır.

---

[850] Otto Jespersen, *Language,* ss. 319-320.

[851] Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği,* s. 85.

Metin ile okur arasındaki ilişki ne metin pozitivizmine götürecek kadar nesnel ve ölçülebilir ne de mutlak rölativizm veya solipsizme kayacak derecede öznelliğe boyanmalıdır. Bireyin varoluşsal yönüyle sahip olduğu ortak özellikler ve eğilimler yanında, aynı evreni paylaşmanın ve en azından benzer fizyolojik, psikolojik ve antropolojik tecrübenin sunduğu ortak zeminde bireyler bir metinden yüzde yüz aynı şeyleri anlamasalar da algılar, düşünüş biçimleri pek çok yerde kesişir. Bu "anlamın" meşruiyet zeminini ve "anlamanın" imkânını sağlar.

Belirsizlik kavramının izini daha fazla sürersek dil dışına çıkıp postmodernizme; belirlilik kavramının izini sürersek bilimde pozitivizme, empirizme ve modernizme varabiliriz. Belirsizlikle belirliliğin bu alanlardaki izdüşümünü, etkilerini veya sonuçlarını burada incelemek güç olmanın yanında hem dil sahasının dışına çıkmayı hem de çalışmanın sınırlarını aşmayı gerektiren bir husustur. Bundan dolayı, her ne kadar bu kavramın kendisi belirsizliğe bulaşmış olsa da biz burada belirsizlik kavramını dil sahasıyla sınırlı tutmaya çalıştık.

O hâlde, gerçekliği, dili ve anlamı anlamaya çalışırken nihai bir hedef olarak değil, dikkat edilmesi gereken bir husus olarak, insanın ve hayatın doğasından hareketle düzensizliğin temel olduğunu kabul edersek, düzensizliğin kendi içinde bir düzenini kurabileceğimizi görebiliriz. Başka bir deyişle, anlamın anlamsızlığından söz ettiğimizde, "anlamsız bulmanın" da bir tür anlam üretme süreci olduğunu ve bunun da kendi başına bir anlam türü oluşturduğunu fark etmemiz gerekir.

Bu noktada Ricoer'un ifadeleri anlamsızlık ve nesnellik arasında arabuluculuk yapabilecek niteliktedir;

> Linguist için iletişim bir olgudur, hatta çok açık bir olgudur. İnsanlar gerçekte başka birileriyle konuşur. Fakat ontolojik bir inceleme için iletişim bir enigma/muamma, hatta bir mucizedir.

> Neden? Herhangi bir diyalojik söylem yapısının mümkünlüğünün ontolojik şartı olarak bir arada olma (being-together), her insanî varlığın temel yalnızlığını aşma yahut üstesinden gelme yolu olduğu için. Yalnızlık, bizim genellikle kalabalıkta izole edilmişlik hissetmemizi yahut tek başına yaşamamızı ve ölmemizi değil, çok daha radikal anlamda, kişinin tecrübe ettiği şeyin başka bir kişiye falan falan tecrübe olarak bütünüyle nakledilemeyeceğini kastediyorum. Benim tecrübem doğrudan sizin tecrübeniz olamaz. Bir bilinç akışına ait bir olay, aynen bir başka bilinç akışına nakledilemez. Ancak yine de benden size bir şey intikal eder. Bir şey bir hayat alanından bir diğerine nakledilir. Bu bir şey tecrübe edilmişlik olarak tecrübe değil, onun anlamıdır. İşte mucize. Tecrübe edilmiş bir şey olarak tecrübe, yaşanmış bir şey olarak tecrübe özel kalır, ancak anlamı, yani mânası genel hale gelir. Bu tarzdaki iletişim, yaşanmış tecrübenin yaşanmış bir şey olarak radikal iletilmezliğinin/nakledilemezliğinin (non-communicability) aşılmasıdır.[852]

Anlam öznellikler içermekle birlikte genel olarak paylaşılabilirdir ve paylaşılabilir olması onun belirli ve kastedilmiş olması demektir.[853] İletişim varsa paylaşılan bir şeyler var demektir ve iletilebilir, paylaşılabilir, belirlenebilir olmaya en uygun şey anlamdır.

Sonuç olarak biz mevcudiyet metafiziğine götürecek şekilde dili, kesinliğin ve netliğin zirvesi görmediğimizi, bunun ideadan öteye geçemeyeceğini görmekle birlikte, az veya çok üzerinde uzlaşılan bir anlamın varlığından bahsedebileceğimizi ve bu anlamın iletilmesinde dilsel ve dil-dışı karinelerin azami ölçülerde kullanılmasının önemine değinmeye çalıştık. Başka bir ifadeyle ifade edenin anlamının ifadenin

---

[852] Ricoeur, *Yorum Teorisi*, ss. 21-22.

[853] Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 45.

anlamında izi olduğunu[854] ve bunun anlaşmayı veya bildirişimi sağlayacak nitelik ve nicelikte olduğunu ifade etmeye çalıştık.

Biz, yasayı, esası, temeli, kuralı, tek anlamlılığı, düzeni veya sistemi nihai hedef olarak görüp putlaştırmayı amaçlamıyoruz; bunun yerine, belirli olmanın ve anlamlı olmanın işlevselliğine vurgu yapmayı hedefliyoruz. Zira bu kavramların işlevselliği olmaksızın, bireylerin bir arada yaşaması, üretmesi ve toplumsal hayatı imar ve inşa etmesi olanaksızdır. Aynı şekilde, gaye ve amacın işlevsiz hâle gelmesi, bireysel ve toplumsal düzeyde nihilizme kapı aralayabilir.

[854] Ricoeur, *Yorum Teorisi*, s. 18.

SONUÇ

Dil, bütün beşerî faaliyetin ontolojik merkezinde konumlanır; aracılığıyla varlığımızı ifade eder ve başkalarıyla paylaşılan anlam dünyasında uzlaşırız. Bununla birlikte, dilin yapısal ve tarihsel sınırları, anlatımda eksiklikler, yanlış anlamalar veya anlaşılamamalar gibi kaçınılmaz aksaklıkları gündeme getirir. Tarihselliğimiz ve dilsel varoluşumuz, varlığı ancak dil yoluyla kavrayabileceğimizi ve dolayısıyla sürekli olarak epistemik belirsizlikle yüzleşmek zorunda olduğumuzu ortaya koyar. İlk bakışta, dilin güvenilirliğinin sarsılması olumsuz bir durum gibi görünse de bu durum bireye özne olarak kendini inşa etme ve varlığını kendi bağlamında kurma imkânı sağlar. Dahası, varlığın dilselliği ve gerçekliğin her zaman dil aracılığıyla idrak edilmesi, düşüncenin sürekli dönüşümünü ve gelişimini mümkün kılar; böylece insan hem kendisini hem de dünyayı sürekli olarak yeniden anlamlandırma kapasitesine sahip olur.

Bir anlam problemi olarak iltibas, kastedilen anlamın veya anlamın kastedildiği biçimde karşı tarafa ulaşamamasını ifade eder. Bu durum, bir yapının farklı anlamlara işaret edebilmesi şeklinde anlaşılabileceği gibi, farklı anlamların üst üste binmesi olarak da yorumlanabilir. Anlamın muhataba ulaşmaması bir iletişimsizlik biçimi oluşturduğu gibi, kastedilmeyen bir anlamın muhataba ulaşması da amaçlanan sonucun gerçekleşmemesi bakımından işlevsel olarak aynıdır.

İltibas, kastın buharlaşmasını ima ederken, belirsizlik ise kastın farklı bireyler tarafından algılanmasındaki varyasyon potansiyeline işaret eder. Ses, yapı, sözlük, gramer ve diğer yönleriyle uyumlu bir

sistem olan dil, her zaman belli ölçüde belirsiz olmakla birlikte, iltibas probleminin ortaya çıkması için de uygun bir zemin sunar. Dilsel toplumun uzlaştığı kuralların zaman ve mekâna göre değişkenlik göstermesi, anlamın kaynağı olarak dilsel öğeleri esas almamızı zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte, dilsel öğeler dışında güvenilir bir araç veya ölçüt henüz mevcut değildir; doğal dil, ekonomikliği, yaygınlığı ve pratikliği açısından hâlen en elverişli iletişim aracı olarak öne çıkmaktadır.

İltibas, anlamların karışması olup bağlam ve durum karinelerine bağlı olarak ortaya çıkma sebepleri artıp azalabilen bir olgudur. Belirsizlik ise belirli bir anlamın kavranmasını zorlaştıran, anlamın doğasındaki anlaşılmazlık, esneklik ve sınırsızlık hâlini ifade eder. Bu nedenle herhangi bir metnin olumlu anlamda belirsiz veya muğlak olması ile iltibaslı, yani çokanlamlı ve karışık olması birbirinden farklı durumlara işaret eder. Bununla birlikte, belirsizlik kavramının zaman zaman çokanlamlılığa tekabül eden iltibas anlamında -yani olumsuz belirsizlik şeklinde- kullanıldığı da görülmektedir.

Bir metinden çıkarılan anlamın belirli olması kendi başına önemli olmakla birlikte, asıl amaçlanan, kastedilen anlamın belirginlik kazanmasıdır. Bir metinden, geçerliliğini kasttan değil metinsel yapılardan elde eden anlamların üretilebilmesi her zaman mümkündür. Ancak bir anlamın geçerliliğini belirleyen şey, onun metinden çıkarılabilir oluşu değil, bir kastedeninin bulunmasıdır. Birden fazla anlamın kastedilmiş olabileceği bir metinde, yazarın gerçekten birden fazla anlamı kastettiğine dair bir karine mevcutsa, bu durum üslup bakımından eleştiriye açıktır; zira böylesi bir metin bir bilmece niteliğine bürünür. Buna karşılık, metinden çeşitli anlamların üretilebilmesine rağmen, bu anlamların yazar tarafından kastedildiğine ilişkin herhangi bir karine yoksa, söz konusu metnin iltibaslı olduğu söylenebilir.

Metinden üretilen herhangi bir anlamın meşru kabul edilebilmesi için dilbilgisel olarak mümkün olması tek başına yeterli değildir. Bunun yanı sıra, söz konusu anlamın yazarın niyetinin bir ürünü olduğunu ve muhataba iletilmek istenen anlamla örtüştüğünü doğrulayacak haricî karinelerin bulunması da gerekir. Bu tür karineler, metnin yanlış anlamalara açık hâle gelmesini engellemesi bakımından iltibasın önüne geçmede belirleyici bir rol oynar.

Çalışmamızda, anlama eylemi ile anlam kavramı arasındaki uyumun, bireyin bilgi birikimi, algısal donanımı ve zihinsel yetilerinden bağımsız olarak ele alınamayacağını gördük. Anlam, kendinden menkul bir varlık alanına sahip değildir; bireyin edinimleri ve bilişsel yetileri aracılığıyla üretilir. Bununla birlikte anlam, salt psikolojik bir olguya indirgenemeyecek ölçüde toplumsal olarak paylaşılabilir bir niteliğe sahiptir. Anlama eylemi özünde bireysel bir süreç olsa da anlamın kendisi bütünüyle bireysel değildir. Anlamın topluma mal olmuş ortak bir veçhesi bulunur ve bu ortak payda, farklı kültürel ve eğitsel arka planlara sahip bireyler arasında sağlıklı iletişimi mümkün kılar.

Arap dili geleneğinde, anlamın belirleyicilerinden biri olan i'râb üzerinde yoğun biçimde durulmuş; anlamın belirginleşmesinde rol oynayan diğer karineler ise çoğu zaman i'râbın gölgesinde kalmıştır. Bu gelenekte, bir anlamın i'râb bakımından mümkün olması çoğu kez onun geçerli kabul edilmesi için yeterli sayılmıştır. Oysa bir yazarın kastetmediği hâlde, dilbilgisel yapı ortaklığı veya işlev çokluğundan kaynaklanan anlamların ortaya çıkması mümkündür.

Bir metin anlama faaliyetinin konusu hâline geldiğinde, onun dilsel karakterinin tespiti, anlamın mahiyetini belirleyici bir ilk adım niteliğindedir. Bu çerçevede etkileyici dil ile sembolik dil ayrımı büyük önem taşır. Edebi bir metin, bilimsel bir makale veya ikisi arasında, duygu ve mantığı farklı ağırlıklarla kullanan metin türleri, karakterleri belirlenmeden anlamlandırıldığında yanlış sonuçlara varılabilir.

Nitekim edebi tür değiştikçe içerikteki anlam türü de değişmekte; bir şiirde ele alınan "yağmur" temasıyla bilimsel bir makalede incelenen "yağmur" olgusu arasında ciddi farklar ortaya çıkmaktadır. Etkileyici dil şiir, roman, hikâye gibi edebi türler için uygun ve doğal bir dilsel form iken, bir bilimsel metnin etkileyici dil üzerinden inşa edilmesi amaç ve üslup arasında bir uyumsuzluğa yol açar. Buna karşılık sembolik dil, akıl ve mantık kurallarının işletildiği, muhakeme esaslı bilginin konu edildiği metinlerde tercih edilir.

Bu iki dil arasındaki ayrım, anlamın tespiti bakımından da belirleyicidir. Bu nedenle, bir şiirden hareketle bilimsel sonuçlar çıkarmak mümkün olmadığı gibi, etkileyici dilin öne çıktığı anlatım biçimlerinden bilimsel çıkarımlar elde etmeye çalışmak da metodolojik açıdan hatalı olacaktır. Çünkü sembolik dili kullanan bilim, gerçeğin; etkileyici dili kullanan sanat ise güzelin peşindedir.

Kur'ân ve Hadis başta olmak üzere Arap dilinde yazılmış diğer dini metinler inanç, ibadet, ahlak gibi insan hayatını her yönüyle kuşatan farklı alanlara dair hükümler içerdiğinden, bu metinlerde meydana gelebilecek iltibas durumu diğer metinlerde görülebilecek iltibastan farklılık arz edecektir. Ayrıca dini metinler, dayandıkları otorite itibariyle değiştirici ve dönüştürücü güce sahip olduklarından bu metinler, kasten veya farkına varmadan, farklılıkları ayrılıklara dönüştürecek kişilerin elinde etkili araçlara dönüşebilmektedirler. Bu çerçevede metin analizine dayalı Kur'ân okumaları yapmak, "metnin dilbilgisel olarak bir anlama ihtimal vermesi"nin sağladığı dilbilgisel geçerliliği anlamın kasıtsal meşruiyetle özdeşleştirmek, metinleri benimsenen algı ve telâkkiler için araçsallaştırmanın ve farklılıkları ayrılıklara dönüştürmenin muhtemel sebepleri arasında olacaktır. Bu itibarla, özellikle klâsik dini metinler anlaşılırken, mümkün mertebe metnin içerdiği dilsel karinelerle yetinilmemesi, özellikle bağlam ve durum karinesi hakkında elden geldiğince bilgi toplanması çok daha isabetli olacaktır. Bu durum maksadın tespitinde büyük önem arz etmektedir.

Çalışmamız boyunca yapıya dayalı karinelerin farklı anlam ihtimallerini sınırlamada yetersiz kaldıklarını gördük. Bu noktada en hassas olunması gereken metin belki de Kur'an' metnidir. Kur'ân'ı sadece metne dayalı anlamanın veya Kur'ân metnini esas alarak anlam üretiminde bulunmanın, onu, kastı gölgede bırakabilecek iyi niyetli veya art niyetli her türlü okumanın nesnesi yapmak olur. Bu durumda anlamları sözün sahibinden değil artık dilbilgisel işlevlerden, sözlüklerden çıkartmaya başlayarak yapısalcılığın çıkmazına düşeriz.

Dilsel karinelerinden olan bağlamın önemini anladığımızda, diyebiliriz ki; nüzul döneminin ayrıntılı bilgisine sahip olmayışımız, Kur'ân'da ihtimalli durumları sınırlandırmamızı sağlayacak bağlam bilgisinden mahrum olmamızı doğurmuştur. Kur'an'ın tarihsel bağlamını açıklayacak eserler, bizim o döneme inmemizi sağlayacak ve ayetleri bağlam temelinde anlamamızı mümkün kılacaktı. Bundan dolayı Kur'an'ı anlamaya çalışırken var olan dil, tarih, coğrafya, etnoloji, antropoloji ve sair ilimlerden azami surette istifade ederek bağlam bilgisinin daha fazla zenginleştirilmesi kastedileni anlamamızda yardımcı olacaktır.

Arap dilinde özellikle yazılı metinlerde iltibas durumuna sıkça rastlanması ve bu dilin külfetli bir dilbilgisine sahip olması, bu dilde yazılı metinlerin okunup anlaşılmasını zorlaştıran hususlardandır. Metinleri harekelenmesi başta olmak üzere, klasik eserlerin tahkikinde takip edilecek ortak imlâ ve tahkik kuralları geliştirmek iltibası önlenmesinde önemli rol oynayacaktır.

Son olarak, çalışmamızda ele aldığımız yönüyle anlamla ilgili üç hususa işaret edebiliriz. Birincisi, anlamların karışmasından ortaya çıkan iltibas durumu olumsuzdur ve dilin asli işlevlerine engel teşkil eder. İkincisi, birey tarafından anlaşılan bir şey olması itibariyle öznelliğe bağlı olarak anlamın kendisinde belirsizlik bulunabilir. Düşünceyi ve yorumu özgürleştirerek bireyin bilişsel ve algısal varoluşuna imkân verdiği için bu tür belirsizlikler olumludur.

Üçüncüsü, anlamın kendisi belirsizlik olmakla birlikte bu belirsizlik iletişimi koparacak seviyede değildir.

KAYNAKÇA

ʿAbdullah, Muhammed Ferîd, *el-Lebs ve Te'sîrühû fi't-Taḳʿidi'l-Luġavî fi'l-ʿArabiyye,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kâhire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, el-Kâhire, 2006.

ʿAbduzzehrânî, Salih Saʿîd, *el-Ġumûd ve'l-Belâġetü'l-ʿArabiyye,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Arap Dili Lisansüstü Eğitim Bölümü, Suudi Arabistan, 1989.

ʿAfîfî, Ahmed, *Ẓâhiretü't-Taḫfîf fi'n-Naḥvi'l-ʿArabî,* el-Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1996.

Ahmed, İbrahim, *Anṭûlûcia'l-Luġa ʿinde Martin Heidegger,* el-Cezâir: Dâru'l-ʿArabiyye, 2008.

ʿAkkâvî, İnʿam Favvâl, *el-Muʿcemü'l-Mufaṣṣal fi ʿUlûmi'l-Belâġa: el-Bediʿ ve'l-Beyân ve'l-Meʿânî,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 1996.

Akmajian, Adrian – Demers, Richard A. – Farmer, Ann K. – Harnish, Robert M., Linguistics, *An Introduction to Language and Communication*, London: MIT Press, 2010.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil, Ana Yönleriyle Dilbilim,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, I-III, 2009.

ʿArâr, Mehdî Esʿat, *Ẓâhiretü'l-Lebs fi'l-ʿArabiyye, Cedelü't-Tevâṣul ve't-Tefâṣul*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2006.

el-ʿAskerî, Ebu Hilâl el-Hasan b. ʿAbdullah b. Sehl, *el-Furûḳu'l-Luġaviyye,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2000.

Austin, John Langshaw, *Söylemek ve Yapmak,* trc. R. Levent Aysever, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Ayık, Hasan, "Dil Düşünce İlişkisi", *Felsefe Ansiklopedisi,* ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Babil Yayıncılık, 2006, I-VI, ss. 337-347.

Azîz, Gûlizâr Kâkil, *el-Ḳarîne fi'l-Luġati'l-ʿArabiyye,* Aman: Dâru Dicle, 2009.

el-Bağdadî, ʿAbdulkâdir ʿÖmer, *Ḫizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-ʿArab,* thk., ʿAbdusselâm Muhammed Harûn, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, I-XIII, 1997.

el-Bâkıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu't-Temhîd,* tsh. Richard Joseph McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.

Başkan, Özcan, Lengüistik Metodu, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1967.

el-Batlayevsî, Ebu Muhammed ʿAbdullah b. Muhammed b. es-Sîd, *el-Ḫulel fî Işlâḥi'l-Ḫalel min Kitâbi'l-Cümel,* thk. Saʿîd ʿAbdulkerîm Saʿûdî, Beyrut: Dâru't-Talîʿa, ts.

el-Batlayevsî, Ebu Muhammed ʿAbdullah b. Muhammed b. es-Sîd, *el-İnṣâf fi't-Tenbîh ʿale'l-Meʿânî ve'l-Esbâb elletî Evcebet el-Ḫilâfe beyne'l-Müslimîn fî Ârâihim,* thk. Muhammed Ramazan ed-Dâye, es-Suriye: Dâru'l-Fikr, 1987.

Beaugrande, Robert de, *en-Naṣṣ ve'l-Ḫitâb ve'l-İcrâ,* trc. Temmâm Hassân, el-Kâhire: ʿAlemu'l-Kütub, 1998.

Bişr, Kemâl, *ʿİlmu'l-Eṣvât,* Kâhire: Dâru'l-Garîb, 2000.

Bloomfield, Leonard, *Language*, Londra: Compton Printing, 1973.

Câbir ed-Dinînâvî, Haydar Câsim, *el-Ḳaṣdiyye ve Eşeruhâ fî Tevcihi'l-Aḥkâm en-Naḥviyye Ḥattâ Nihâyeti el-Ḳarni'r-Râbiʿ el-Hicrî,* (Basılmamış Doktora Tezi), Mustansıriyye Üniversitesi Eğitim Fakültesi, el-Irak: 2015.

el-Câbirî, Muhammed ʿAbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* trc. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

el-Cassâs, Ahmed b. ʿAli er-Râzî, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl,* thk. ʿUceyl Câsim en-Neşemî, el-Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, I-IV, 1994.

el-Câhız, Ebû ʿOsmân ʿAmr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* thk. ʿAbdusselâm Muhammed Hârûn, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, I-IV, 1998.

Cebel, Muhammed Hasan Hasan, *el-Maʿna'l-Luġavî, Dirâse ʿArabiyye Muaṣṣala Nâẓariyyen ve Taṭbîḳiyyen*, el-Kâhire: Mektebetü'l-Adâb, 2009.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi,* İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Chomsky, Noam, *Topics in The Theory of Generative Grammar,* Paris: De Gruyter Mouton, 1978.

Cohen, Jean, *Binâu Luġati'ş-Şiʿr,* trc. Ahmed Dervîş, el-Kâhire: el-Heyetü'l-ʿAmme li Kusûri's-Sekâfe, 1990.

Cündioğlu, Dücane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân,* İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.

el-Cürcânî, ʿAbdulkâhir, *Delâilü'l-İʿcâz fî ʿİlmi'l-Meʿânî,* dzn. Yasîn el-Eyyûbî, Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 2007.

el-Cürcânî, ʿAbdulkâhir, *Esrâru'l-Belâġa fî ʿİlmi'l-Beyân,* thk. Muhammed el-İskenderânî – M. Mesʿûd, Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-ʿArabî, 1998.

el-Cürcânî, ʿAbdulkâhir, *el-Mukteṣid fî Şerḥi'l-Îẓâh,* thk. Kâzım Bahr el-Mercân, el-Irak: Dâru'r-Reşîd, I-II, 1982.

el-Cürcânî, Ebu'l-Hasan ʿAli b. Muhammed b. Ali el-Hüseyin, *et-Taʿrîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2009.

Dayf, Şevkî *el-Medâris en-Naḥviyye,* el-Kâhire: Dâru'l-Meʿârif, 1968.

Demir, Gökhan Yavuz, Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği, İstanbul: İhtaki Yayınları, 2015.

Eagleton, Terry, *Edebiyat Kuramı,* trc. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Ebu Hayyân, Esiruddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, thk. ʿÂdil Ahmed ʿAbdulmevcûd – Ali Muhammed Muʿavvaz – Zekeriyya Abdulmecîd en-Nûtî – Ahmed en-Nâcûlî el-Cemel, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, I-IX, 2010.

Ebu Hayyân, Esiruddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *İrtişâfü'ḍ-Ḍarab min Lisâni'l-ʿArab*, thk. Recep Osman Muhammed, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, I-V, 1998.

Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât, Muʿcem fi'l-Muṣṭalâhat ve'l-Furûḳi'l-Luġaviyye*, thk. ʿAdnân Dervîş – Muhammed el-Masrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.

Ebu ʿUbeyde Maʿmer el-Müsennâ, *Mecâzu'l- Ḳur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2002.

Ebu Zehra, Muhammed, *Uṣûlü'l-Fıḳh*, el-Kâhire: Dâru'l-Fikr el-ʿArabî, 1958.

Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefhûmu'n-Naṣ, Dirâse fî ʿUlûmi'l- Ḳur'ân*, Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-ʿAmme li'l-Kitâb, 1990.

Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012.

el-Elûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn es-Seyyîd Mahmûd, *Rûḥu'l-Meʿânî fî Tefsîri'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm ve's-Sebʿi'l-Meṯânî*, thk. Seyyîd Muhammed Seyyîd – Seyyîd ʿİmran, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, I-XV, 2005.

el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *el-Beyân fî Ġarîbi İʿrâbi'l- Ḳur'ân*, thk. Mahmûd Re'fet el-Cemâl, el-İran: Süleymanzade Matbaası, I-II, 1816.

el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *Esrâru'l-ʿArabiyye*, thk. Muhammed Behce el-Baytâr, Dımaşk: el-Mecmeʿu'l-ʿİlmî el-ʿArabî bi Dımaşk, ts.

el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *el-İnṣâf fî Mesâili'l-Ḫilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn,* thk. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2002.

Esmer, Râcî, *el-Muʿcemu'l-Mufaṣṣal fi ʿİlmi'ṣ-Ṣarf,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2009.

el-Esterâbâdî, Radiyuddîn Necmuddîn Muhammed b. Hasan Radî, *Şerḥu'r-Raḍî ʿale'l-Kâfiye,* tsh., Yûsuf b. Hasan Ömer, Bingazî: Menşûrat Camiʿati Karyûnus, 1996, I-IV, 1996.

el-Esterâbâdî, Radiyuddîn Necmuddîn Muhammed b. Hasan Radî, *Şerḥu Şâfiyeti İbn Ḥâcib,* thk. Muhammed Nûr el-Hasan – Muhammed ez-Zefzaf – Muhammed Muhyiddîn ʿAbdulhamîd, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, I-III, 1982.

el-Ezherî, Hâlit b. ʿAbdullah, *Şerḥu't-Taṣrîḥ, et-Taṣrîḥ bi Maḍmûni't-Tavżîh fi'n-Naḥv,* thk. Muhammed Bâsil ʿUyûn es-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, I-III, 2000.

Fadl, Salâh, *ʿİlmu'l-Üslûb Mebâdiuhu ve İcraâtuhu,* el-Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1998.

el-Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Zeyad b. Abdullah, *Meʿâni'l-Ḳur'ân,* dzn. İbrahîm Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, I-III, 2002.

el-Fîrûzâbâdî, Cemaluddîn Muhammed b. Yaʿkûb, *Beṣâir Ẕevi't-Temyîz fî Leṭâifi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz,* thk. Muhammed ʿAli en-Neccâr, el-Kâhire: Vizaretü'l-Evkaf el-Meclisü'l-Aʿlâ liş'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, I-VI, 1996.

Gadamer, Hans – Georg, *Hakikat ve Yöntem,* trc. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, I-II, 2008.

Gadamer, Hans – Georg, *Philosophical Hermeneutics*, trc. David E. Linge, California: University of California Press, 1977.

Gâlîm, Muhammed, *et-Tevlîdu'd-Dilâlî fi'l-Belâġe ve'l-Muʿcem*, Fas: Dâr Tûbkal, 1987.

el-Ganî, Eymen Emîn, *eş-Şarfu'l-Kâfî,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2010.

el-Gazzâli, Ebu Hâmid, *Miʿyâru'l-ʿİlm fi'l-Manṭıḳ,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 1990.

Grünberg, Teo, *Anlam, Belirsizlik ve Çokanlamlılık,* Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.

Göka, Erol – Topçuoğlu, Abdullah – Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme,* Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,* Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Günay, Veli Doğan, *Söylem Analizi,* İstanbul: Papatya Yayınları, 2013.

Guillaume, Gustave, *Foundations for a Science of Language,* Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1984.

Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, trc. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1999.

el-Habeşî, Hüseyin ʿAlevî Salim, *el-Lebs fi'd-Ders en-Naḥvî, Dirâse Naḥviyye Dilâliyye,* (Basılmamış Doktora Tezi), Sanʿa Üniversitesi Dil Fakültesi Arap Dili ve Tercüme Bölümü, Sanʿa, 2009.

Hallâf, ʿAbdulvehhâb, *ʿİlmu Uṣûli'l-Fıḳh,* el-Kâhire: Mektebetü'd-Daʿve, 2002.

el-Hamevî, Yakût er-Rûmî, *Muʿcemu'l-Udebâ, İrşâdü'l-Erîb ilâ Maʿrifeti'l-Edîb,* thk. İhsan ʿAbbâs, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, I-VII, 1993.

Hamid, ʿAbdüsselâm es-Seyyîd, *eş-Şeklu ve'd-Dilâle, Dirâse Naḥviyye li'l-Lafẓ ve'l-Maʿnâ,* el-Kâhire: Dâru Garîb, 2002.

Hamîde, Mustafa, *Niẓâmu'l-İrtibâṭ ve'r-Rabṭ fî Terâkîbi'l-Cümleti'l-ʿArabiyye,* el-Kâhire: eş-Şerike el-Mısriyye el-ʿAlemiyye li'n-Neşr, 1997.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar,* İstanbul: Remzi Kitabevi, I-IX, 2012.

el-Harîrî, Ebû Muhammed Kāsım b. Alî b. Muhammed, *Dürretü'l-Ġavvâṣ fî Evhâmi'l-Ḫavâṣ*, thk. ʿAbdulhafîz Fargalî - ʿAli el-Karanî, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.

el-Haydera, Ali b. Süleyman b. Esʿat, *Keşfü'l-Müşkil fi'n-Naḥv,* el-Irak: Müessesetü Dâru'l-Kütub, ts.

Martin Heidegger, "Anlam ve Yorum," *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum* der. ve trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002, ss. 307-331.

el-Herevî, Ali b. Muhammed en-Nahvî, *Kitâbu'l-Uẓḥiyye fî ʿİlmi'l-Ḥurûf,* thk. ʿAbdulmuʿîn el-Mellûhî, Dımaşk: Mecmaʿi'l-Luġa el-ʿArabiyye, 1993.

Hirsch, Eric Donald, *Validity in Interpretation,* England: Yale University Press, 1967.

Hjelmslev, Louis, *Prolegomena to a Theory of Language,* İng.'ye tercüme Francis J. Whitfield, Londra: The University of Wisconsin Press, 1969.

el-Hudarî, Muhammed, *Ḥâşiyetu'l-Ḫuḍarî ʿalâ Şerḥi İbn ʿAkîl ʿAlâ Elfiyeti İbn Mâlik,* el-Kâhire: Dâru'l-Fikr, ts.

el-Hûlî, Muhammed Ali, *ʿİlmu'd-Dilâle,* el-Ürdün: Dâru'l-Fellâh li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 2001.

Hurşîd, Bekir ʿAbdullah, *Emnü'l-Lebs fi'n-Naḥvi'l-ʿArabî, Dirâse fi'l-Ḳarâin,* (Basılmamış Doktora Tezi), Musul Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, el-Irak, 2006.

İbn ʿAkîl, Bahauddîn Abdullah, *Şerḥu İbn ʿAkîl,* thk. Muhammed Muhyiddîn ʿAbdulhamîd, el-Kâhire: Dâru't-Türâs, I-II, 1980.

İbn Bâbşâz, Tâhir b. Ahmed, *Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-Muḥsibe,* thk. Hâlid ʿAbdulkerîm, el-Kuveyt: el-Matbaʿatu'l-ʿAsriyye, 1976.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth ʿOsman, *el-Haṣâiṣ,* thk. eş-Şerbînî Şerîde, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth ʿOsman, *el-Muḥteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâẕẕi'l-Ḳıraât ve'l-Îżâḥ ʿanh,* thk. ʿAli en-Necdî Nâsıf – ʿAbdulhalîm en-Neccâr – ʿAbdulfettah İsmâil Şiblî, İstanbul: Dâru Sezgîn, I-II, 1986.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth ʿOsman, *el-Munṣif li Kitâbi't-Taṣrîf,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 1999.

İbn Cumʿa. ʿAbdulazîz el-Kavvâs el-Mevsilî, *Şerḥu Elfiyeti İbn Muʿṭî,* thk. ʿAli Mûsa eş-Şûmalî, er-Riyad: Mektebetü'l-Hâncî, I-II, 1985.

İbn Ebi Rebîʿ ʿUbeydullah b. Ahmed b. ʿUbeydullah, *el-Basîṭ fî Şerḥi Cümeli'z-Zecâcî,* thk. ʿAyyâd b. ʿÎd es-Sebîtî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, I-II, 1986.

İbn Ebi'l-İsbaʿ el-Mısrî, *Taḥrîrü't-Teḥbîr fî Ṣınaʿati'ş-Şiʿr ve'n-Neşr ve Beyâni İʿcâzi'l-Ḳur'ân,* thk. Hıfnî Muhammed Şeref, el-Kâhire: el-Meclisü'l-Aʿlâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1963.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya, *eṣ-Ṣaḥibî fî Fıḳhı'l-Luġa el-ʿArabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-ʿArab fî Kelâmiha,* thk. ʿÖmer Fârûk et-Tabbaʿ, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Meʿarif, 1993.

İbn ʿAmr ʿOsman b. Ömer b. Hâcib, *el-Îżâh fî Şerḥi'l-Mufaṣṣal,* thk. Musa Benay el-ʿAlîlî, el-Bağdat: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, I-II, 1982.

İbn Hişâm, Cemaleddin ʿAbdullah b. Yûnus b. Ahmed, *Elġâz İbn Hişâm fi'n-Naḥv,* thk. Esʿat Husayr, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973.

İbn Hişâm, Cemaleddin ʿAbdullah b. Yûnus b. Ahmed, *Ḳaṭru'n-Nedâ ve Bellü'ṣ-Ṣadâ,* thk. ʿAbdulcelîl el-ʿAttar el-Bekrî, Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2001.

İbn Hişâm, Cemaleddin ʿAbdullah b. Yûnus b. Ahmed, *el-Mesâilü's-Seferiyye fi'n-Naḥv,* thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983

İbn Hişâm, Cemaleddin ʿAbdullah b. Yûnus b. Ahmed, *Muġni'l-Lebîb ʿan Kutûbi'l-Eʿarîb,* thk. Hasan Hamed, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2005.

İbn Hişâm, Cemaleddin ʿAbdullah b. Yûnus b. Ahmed, *Şerḥu Şuẕûri'ẕ-Ẕeheb fî Maʿrifeti Kelâmi'l-ʿArab,* Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 2006.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ʿAbdullah b. Müslim, *Edebu'l-Kâtib,* thk. Muhammed ed-Dâlî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ʿAbdullah b. Müslim, *el-Mesâilü ve'l-Ecvibe fi'l-Hadîsi ve't-Tefsîr,* thk. Mervân el-ʿAtıyye – Muhsin Harabe, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1990.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ʿAbdullah b. Müslim, *Te'vîlü Müşkil'il-Ḳur'ân,* thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, el-Kâhire: Mektebetü Dâru't-Türas, 1973.

İbn Mâlik, Cemaluddîn Muhammed b. ʿAbdullah b. ʿAbdullah, *Şerḥu'l-Kâfiye eş-Şâfiye,* thk. Abdulmunʿim Ahmed Herîrî, Mekke: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, I-IV, 1982.

İbn Mâlik, Cemaluddîn Muhammed b. ʿAbdullah b. ʿAbdullah, *Şerḥu't-Teshîl, Teshîlü'l-Fevâid ve Tekmîlü'l-Mekaṣid,* thk. Muhammed ʿAbdulkadir ʿAta - Tarık Fethi es-Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, I-III, 2001.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-ʿArab,* Beyrut: Dâru Sâdır, I-XV, 1990.

İbn Melek, Abdüllâtîf, *Şerḥu Menâri'l-Envâr fî Uṣûli'l-Fıḳh*, İstanbul: el-Matbaatu'n-Nefîse el-ʿOsmaniyye, 1890.

İbn Muhammed el-Cürcânî, Ebu'l-ʿAbbâs Ahmed, *Kinâyâtu'l-Udebâ ve İrşâdâtü'l-Buleġa,* thk. Mahmûd Şâkir el-Kattân, Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-ʿAmme li'l-Kitâb, 2003.

İbnu'l-Kayyim el-Cevzî, Ebu Bekr b. Eyyûb, *Bedâiʿu'l-Fevâid,* ʿAli b. Muhammed el-ʿUmran, el-Cidde: Dâru ʿAlemi'l-Fevâid, I-V, 2005.

İbn Sînâ, Ebu ʿAli el-Hüseyn b. ʿAbdillah b. ʿAli, *Yorum Üzerine,* trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed, *Kitâbü'l-Eżdâd,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 1987.

İbnü's-Serrâc, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Uṣûl fi'n-Naḥv*, thk. Abdulhüseyn el-Fetelî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, I-III, 1996.

İbnü'ş-Şecerî, Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Hamza el-Hasenî, *Emâlî İbnu'ş-Şecerî,* thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî, el-Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, I-III, 1992.

İbn ʿUsfûr, ʿAli b. Mü'min, *el-Muḳarreb,* thk. Ahmed Abdussetâr el-Cevârî – ʿAbdullah el-Cebûrî, el-Bağdat: Riasetü Dîvâni'l-Evkâf, I-II, 1972.

İbn ʿUsfûr, ʿAli b. Mü'min, *el-Mumtiʿu'l-Kebîr fi't-Tasrîf,* thk. Fahreddin Kabave, Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.

İbn Yaʿîş, Ebu'l-Bekâ Yaʿîş b. Ali el-Mevsilî, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal li'z-Ez-Zemaḫşerî,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, I-VI, 2001.

İbn Zeyneddîn, Yâsîn el-Hımsî, *Ḥâşiyetü Yâsîn ʿale't-Taṣrîh li'ş-Şeyḫ ʿAbdullah el-Ezherî ʿale-t-Tavżîḥ li Elfiyeti İbn Mâlik li'ş-Şeyḫ Cemâlüddîn Ebû Muḥammed b. ʿAbdullah b. Yûsuf İbn Hişâm el-Enṣârî,* Mısır: el-Matbaʿatu'l-Ezheriyye el-Mısriyye, I-II, 1907.

İsteytiye, Semîr Şerîf, *el-Lisâniyyât, el-Mecâl ve'l-Vaẓîfe ve'l-Menhec,* İrbid: ʿAlemu'l -Kütubi'l-Hadîs, 2008.

el-İşbilî, İbn Ebi Rabi' Abdullah b. Ahmed b. Ubeydullah, *el-Basîṭ fî Şerḥi Cümeli'z-Zeccâcî,* thk. ʿAyyâd b. ʿÎd es-Sebîtî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, I-II, 1986.

Jacobson, Roman, *Selected Writings II, Word and Language,* Paris: Mouton De Gruyter, 1971.

Jespersen, Otto, The Philosophy of Grammar, London: George Allen & Unwin Ltd., 1963.

Kabave, Fahreddin, *Müşkiletü'l-ʿÂmil en-Naḥvî ve Naẓariyyetü'l-İḳtiżâ,* es-Suriye: Dâru'l-Fikr el-Muʿâsır, 2002.

Kaddûr, Ahmed Muhammed, *Mebâdiu'l-Lisâniyyat,* Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2008.

Karaağaç, Günay, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.

Karslı, İlyas, *Arapça – Türkçe Yeni Sözlük,* İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

el-Kartâcennî, Ebu'l-Hasan Hazım, *Minhâcu'l-Buleġâ ve Sirâcü'l-Udebâ,* thk. Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hûca, Tûnus: ed-Dâru'l-ʿArabiyye li'l-Kâtib, 2008.

Kasaboğlu, M. Aytül, "Sosyolojide Hermenötik Uygulamaları", *Felsefe Dünyası Dergisi,* sy. 5, Ankara: 1992, ss. 59-70.

el-Kurtûbî, Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Şemseddîn, *el-Camiʿ li Ahkâmi'l-Kur'ân,* thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, er-Riyâd: Dâru ʿAlemi'l-Kütub, I-XX, 2003.

Lakoff, George – Johnson, Mark, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*, trc. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.

el-Lebedî, Muhammed Semîr Necîb, *Muʿcemu'l-Muṣṭalahât en-Naḥviyye ve'ṣ-Ṣarfiyye,* Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, London: Thomas Tegg, 1825.

Lyons, John, *Language and Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

el-Mahzûmî, Mehdî, *Fi'n-Naḥvi'l-ʿArabî, Naḳd ve Tevcîh,* Beyrut: Dâru'r-Râid el-ʿArabî, 1986.

el-Mâlikî, Ahmed b. ʿAbdunnûr, *Raṣfu'l-Mebânî fî Şerḥi Ḥurûfi'l-Meʿânî,* thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, Dımaşk: Mecmaʿi'l-Luġa el-ʿArabiyye, 1974.

el-Matûridî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebu Mansûr, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne,* thk. Mecdî Basilûm, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, I-X, 2005.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebu Muhammed, *Müşkilü İʿrâbi'l- Ḳur'ân,* thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, el-İran: Süleymanzade Matbaası, I-II, 1816.

el-Mesarive, Cezâ, "Eŝeru'n-Niyye fi'd-Ders en-Naḥvî ʿinde'l-ʿUlemâ," *el-Mecelle el-Ürdüniyye fi'l-Luġati'l-ʿArabiyye ve Âdâbiha*, II/2, (Nisan 2006), ss. 11-25.

Mills, Sara, *Discourse, The New Critical Idiom,* London: Routledge, 1997.

Muhammed, Muhammed Yûnus ʿAli, *el-Maʿnâ ve Ẓilâlü'l-Maʿnâ, Enẓimetü'd-Dilâle fi'l-ʿArabiyye,* Libya: Dâru'l-Medâr el-İslâmî, 2007.

Muhammed, Muhammed Yûnus ʿAli, *Vaṣfu'l-Lüġeti'l-ʿArabiyye Dilâliyyen fî Ḍav'i Mefhûmi'd-Dilâle el-Merkeziyye, Dirase fi'l-Maʿnâ ve Ẓilâli'l-Maʿnâ,* Trablus: Menşûrat Camiʿati'l-Fatih, 1993.

Muhammed, Semâh Rafiʿ, *el-Fînûmînûlociya ʿinde Husserl, Dirâse Naḳdiyye fi't-Tecdîdi'l-Felsefî el-Muʿaṣır,* el-Irak: Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyye el-ʿAmme, 1991.

el-Murâdî, el-Hasan b. Kâsım b. ʿAbdullah İbn Ummi Kâsım, *el-Cenâ'd-Dânî fî Ḥurûfi'l-Meʿânî,* thk. Fahreddin Kabave – Muhammed Nedîm Fadıl, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 1992.

el-Murâdî, el-Hasan b. Kâsım b. ʿAbdullah İbn Ummi Kâsım, *Tavżîḥu'l-Meḳâṣîd ve'l-Mesâlik bi Şerḥi Elfiyeti İbn Mâlik,* thk. ʿAbdurrahman Ali Süleymân, el-Kâhire: Dâru'l-Fikr el-ʿArabî, I-VI, 1992.

el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd, *Mâ İttefeḳa Lafẓuhû ve İḫtelefe Maʿnâh min'l-Ḳur'âni'l-Mecîd,* thk. ʿAbdulazîz el-Meymenî Rackûtî, el-Kâhire: el-Matbaʿatü's-Selefiyye, 1931.

el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd, *Muḳteäab,* thk. Muhammed ʿAbulhâlik ʿUzayme, el-Kâhire: Vizâretü'l-Evkaf, 1994.

en-Nahhâs, Ebu Caʿfer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *İʿrâbu'l-Ḳur'ân,* thk. Muhammed Muhammed Tâmir – Muhammed Ravzân - Muhammed ʿAbdulmunim; el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, I-III, 2007.

Ogden, Charles Kay - Richards, Ivor Armstrong, *The Meaning of Meaning*, New Yokr: Harvest Book, 1946.

ʿÖmer, Ahmed Muhtar, *Muʿcemu'l-Luġati'l-ʿArabiyye el-Muʿaṣıra,* el-Kâhire: ʿAlemu'l-Kütub, I-IV, 2008.

Özlem, Doğan, "Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam", *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler,* Der. Sibel Kibar v.dğr., İstanbul: Legal Kitapevi, 2010.

Özlem, Doğan, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları, Kavramlar ve Tarihleri II,* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2006.

Özsoy, Ömer, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çeviri Sorunu", *2. Kur'an Sempozyumu,* Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996, ss. 253-270.

Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları,* Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Palmer,Richard Edward, *Hermenötik,* trc. İbrahim Görener, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.

er-Râzî, Ebu ʿAbdullah Fahreddin Muhammed b. ʿÖmer Fahreddin, *et-Tefsîrü'l-Kebîr = Mefâtîḥu'l-Ġayb,* Beyrut: Dâru'l-Fikr, I-XXXII, 1981.

Rıfat Hüseyin, Hüseyin, *el-Mevḳiʿiyye fi'n-Naḥvi'l-ʿArabi, Dirâse Siyâḳiyye,* el-Kâhire: ʿAlemu'l-Kütub, 2005.

Ricoeur, Paul, *Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler I,* trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.

Ricoeur, Paul, *Yorum Teorisi, Söylem ve Artı Anlam,* çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007.

Russell, Bertrand, *Anlam ve Doğruluk Üzerine,* trc. Ezgi Ovat, Ankara: İtalik Yayınları, 2013.

es-Sabbân, Ebu'l-ʿİrfân Muhammed b. ʿAli, *Ḥaşiyetü'ṣ-Ṣabbân ʿalâ Şerḥi'l-Eşmûnî ʿalâ Elfiyeti İbn Mâlik,* thk. Taha ʿAbdurraûf Saʿd, el-Kâhire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.

Sahrâvî, Mesʿût, *et-Tedâvüliyye ʿinde ʿUlemâi'l-ʿArab, Dirâse Tedâvüliyye li Ẓâhiret "el-Efʿâlu'l-Kelâmiyye" fi't-Türâsi'l-Lisânî el-ʿArabî,* Beyrut: Dâru't-Taliʿa, 2005.

es-Sâkî, Fadl Mustafa, *Aksâmu'l-Kelâm el-ʿArabî min Ḥaysu eş-Şekl ve'l-Vaẓîfe*, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1977.

es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *el-Cümletü'l-ʿArabiyye ve'l-Maʿnâ,* el-Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2009.

Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Berke Vardar, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, I-II, 1976.

Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutics and Criticism and Other Writtings,* ed. Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Scholes, Robert, *es-Sîmyâ ve't-Te'vîl,* trc. Saʿîd el-Gânîmî, Beyrut: el-Müessesetü'l-ʿArabiyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 1994.

Schrift, Alan D., "Dil, Metafor ve Retorik", *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum,* der. ve trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002.

es-Seʿalibî, Ebu Mansûr ʿAbdulmelik b. Muhammed b. İsmail, *Fıḳhu'l-Luġa ve Esrâru'l-ʿArabiyye,* thk. Yasîn el-Eyyûbî, Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 2000.

es-Seʿalibî, Ebu Mansûr ʿAbdulmelik b. Muhammed b. İsmail, *en-Nihâye fi'l-Kinâye, el-Kinâye ve't-Taʿrîż,* thk. Farac el-Havvâr, Tunus, Dâru'l-Meʿârif, ts..

Searle, John Rogers, *Söz Edimleri, Bir Dil Felsefesi Denemesi,* trc. R. Levent Aysever, Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.

Searle, John Rogers, *el-ʿAklu ve'l-Luġa ve'l-Mucteme', el-Felsefe fi'l-ʿÂlemi'l-Vaḳiʿî,* trc. Saʿid el-Gânimî, Beyrut: ed-Dâru'l-ʿArabiyye, 2006.

es-Sekkâkî, Ebu Yaʿkûb Yûsuf b. Muhammed b. ʿAli, *Miftâḥu'l-ʿUlûm,* thk. ʿAbdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2000.

Sekkal, Dîzîre, *eṣ-Ṣarfu ve ʿİlmu'l-Eṣvât,* Beyrut: Dâru's-Sedâke el-ʿArabiyye, 1996.

es-Serahsî, Ebu Bekr Ahmed b. Ebi Sehl, *Uṣûlü's-Seraḫsî,* thk. Ebu'l-Vefa el-Afganî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, I-II, 1993.

Sevinç, R. Resul, *Arapçada Cümle Yapısı,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Sîbeveyh, Ebu Bişr ʿAmr b. ʿOsmân b. Kanber, *el-Kitâb,* thk. ʿAbdusselâm Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Cîl, I-V, 1966.

Sözen, Edibe, Belirsizlik, *Söylem, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite,* Ankara: Birleşik Yayınevi, 2014.

es-Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn, *Hemʿu'l-Hevâmiʿ fî Şerḥi Cemʿi'l-Cevamiʿ,*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, I-IV, 1998.

es-Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn, *el-Eşbah ve'n-Neẓâir fi'n-Naḥv*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, I-IV, ts.

es-Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn, *el-İtḳân fî ʿUlûmi'l-Ḳur'ân,* thk. Ahmed b. Ali, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, I-IV, 2006.

es-Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn, *el-Müzhir fî ʿUlûmi'l-Luġa ve Envaʿihâ,* tsh. Fuad Ali Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, I-II, 2014.

es-Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn, *Şerḥu's-Suyûṭî ʿalâ Elfiyeti İbn Mâlik el-Müsemma el-Behcetu'l-Meräiyye*, thk. Molla Muhammed Salih b. Ahmed el-Karsî, Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2011

es-Sübkî, Ali b. ʿAbdilkafi b. Ali, *el-İbhâc fî Şerḥi'l-Minhâc: Şerḥ ʿalâ Minhâci'l-Vüsûl ilâ ʿİlmi'l-Usûl li'l-Ḳaäî el-Beyäavi*, thk. Şaʿbân Muhammed İsmail, el-Kâhire: Mektebeü'l-Külliyyât el-Ezheriyye, I-III, 1981.

es-Sülemî, ʿAbdulazîz b. ʿAbdüsselâm, *el-İşâre ile'l-Îcâz fî Baʿżı Envâʿi'l-Mecâz*, İstanbul: el-Matbaatu'l-ʿAmire, 1895.

Şaʿbân, Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları,* trc. Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

eş-Şehrî, ʿAbdulhâdî b. Zâfir, *İstrâtîciyyâtu'l-Ḫitâb, Muḳârebe Luġaviyye Tedâvüliyye,* Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Cedîd el-Müttehide, 2004.

Şen, Ziya, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci,* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

eş-Şentemerî, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. ʿÎsâ el-Aʿlem, *en-Nüket fî Tefsîr-i Kitâb-i Sîbeveyh ve Tebyîni'l-Ḫafiyyî min Lafẓihi ve Şerḥi Ebyâtihî ve Garîbih,* thk. Raşîd Bilhabîb, Arap Krallığı: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, I-III, 1999.

eş-Şâşî, Nizâmuddîn, *Uṣûlü'ş-Şâşî, Muḫtaṣar fî Uṣûli'l-Fıḳh el-İslâmî*, thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2000.

eş-Şâtıbî, Ebu İshâk İbrahim b. Mûsa, *el-Muvâfaḳât,* haz. Ebu ʿUbeyde Âl-i Selmân, Huber: Dâru İbn ʿAffân, I-VI, 1997.

eş-Şevkânî, Muhammed b. ʿAli, *İrşâdü'l-Fuḥûl ilâ Taḥḳîḳi'l-Ḥak min ʿİlmi'l-Uṣûl,* thk. Ebu Hafs Samî b. el-ʿArabî el-Eserî, Riyad: Dâru'l-Fazile, I-II, 2000.

Şihâbuddîn, Ahmed b. Muhammed b. ʿÖmer, *Ḥaşiyetü'ş-Şihab, ʿİnâyetü'l-Ḳâäî ve Kifâyetü'r-Râäî,* Beyrût: Dâru Sadır, I-VIII, ts.

Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi,* (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib Ebu Caʿfer, *Câmiʿu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, I-XXIV, 2000.

et-Tabersî, Ebu ʿAli el-Fadl b. el-Hasan, *Mecmeʿu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân*, Beyrut: Dâru'l-ʿUlûm, I-X, 2005.

Tabl, Hasan, *el-Maʿnâ fi'l-Belâġa el-ʿArabiyye,* el-Kâhire: Dâru'l-Fikr el-ʿArabî, 1998.

et-Tâhir b. ʻAşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr, Taḥrîrü'l-Maʿnâ's-Sedîd ve Tenvîrü'l-ʿAkli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Ḳitâbi'l-Mecîd*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, I-XXX, 1984.

Tavîle, ʿAbdulvehhab ʿAbdusselâm, *Eŝerü'l-Luġa fi İẖtilâfi'l-Müctehidîn,* el-Kâhire: Dâru's-Selâm, 2002.

et-Taftâzânî, Saʿduddîn Mesʿûd b. ʿÖmer b. Abdullah, *Muẖtaṣaru'l-Meʿânî,* thk. Muhammed Osman, el-Kâhire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2009.

et-Talhî, Reddetullah b. Redde b. Dayfullah, *Delâletü's-Siyâḳ,* (Basılmamış Doktora Tezi), Ummu'l-Kura Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Suudi Arabistan, I-II, 1997.

et-Tehâlî, el-Beşîr, *el-Ḫitâbu'l-İştibâhî fi't-Türâŝi'l-Lisânî el-ʿArabî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehide, 2013.

et-Tehânevî, Muhammed ʿAli, *Mevsuʿatu Keşşâfi Iṣṭılâhâti'l-Funûn*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, I-II, 1996.

Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâiʿi'l-Kur'ân, Dirâse Luġaviyye ve Uslûbiyye li'n-Naṣṣi'l-Kur'ânî,* el-Kâhire: ʿAlemu'l-Kütub, 1993.

Temmâm Hassân, *el-Ḫulâṣatü'n-Naḥviyye,* el-Kâhire: ʿAlemu'l-Kütub, 2000.

Temmâm Hassân, *İctihâdât Luġaviyye,* el-Kâhire: ʿÂlemu'l-Kütub, 2007.

Temmâm Hassân, *el-Luġaü'l-ʿArabiyye Maʿnâhâ ve Mebnâhâ,* Fas: Dâru's-Sekafe, 1994.

Temmâm Hassân, *Maḳâlât fi'l-Luġa ve'l-Edeb,* el-Kâhire: ʿÂlemu'l-Kütub, 2006.

Temmâm Hassân, *el-Uṣûl, Dirâse Ebistemûlûciyye li'l-Fikri'l-Luġavî ʿinde'l-ʿArab,* el-Kâhire: ʿAlemu'l-Kütub, 2000.

Temmâm Hassân, "el-Ḳarâinü'l-Lafẓiyye ve Iṭṭıraḥu'l-ʿAmil ve'l-İʿrâbeyn et-Taḳdîrî ve'l-Maḥallî", *el-Lisânü'l-ʿArabî,* c. XI/sy. I, Rabat: Mektebetü't-Tensîk li't-Taʿrîb fi'l-Vatani'l-ʿArabî, 1973.

et-Tûfi, Süleyman b. ʿAbdülkavî, *el-İksîr fi ʿİlmi't-Tefsîr,* thk. ʿAbdulkadîr Hüseyn, el-Kâhire: Mektebetü'l-Adâb, 2002.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.

el-ʿUkberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn, *el-Lübâb fî ʿİleli'l-Binâi ve'l-İʿrab,* thk. Gazi Muhtar Teleymat, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.

el-ʿUkberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn, *et-Tibyân fî İʿrâbi'l- Ḳur'ân,* el-Kâhire: Şeriketu'l-Kuds, 2008.

ʿUkkaşe, Mahmûd, *Taḥlîlü'l-Ḳiṭâb, fî Ḍav'i Naẓariyyeti Eḥdâsi'l-Luġa,* el-Kâhire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiʿât, 2013.

Ullmann, Stephen, *Devru'l-Kelime fi'l-Luġa*, trc. Kemal Muhammed Bişr, el-Kâhire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1975.

ʿUzayme, Muhammed ʿAbdulhâlik, *Dirâsât li Uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, I-XI, 1972.

Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,* İstanbul: ABC Kitabevi, 1998.

Vehbe, Mecdî, el-Mühendis, Kâmil, *Muʿcemu'l-Muṣṭalaḥâti'l-'Arabiyye fi'l-Luġa ve'l-Edeb,* Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984.

Vendryes, Joseph, *el-Luġa,* trc. ʿAbdulhamîd ed-Devâhilî - Muhammed el-Kassâs, Mısır: Mektebetü'l-Anclo el-Mısriyye, 1950.

Wachterhauser, Brice R., *Hermeneutics and Modern Philosophy*, New York: State University of New York Press, 1986.

Yaʿkûb, İmîl Bediʿ, *el-Muʿcemu'l-Mufaṣṣal fî ʿİlmiṣ-Ṣarf*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2009.

Yaʿkûb, İmîl Bediʿ, *Muʿcemu'l-el-Evzân eṣ-Ṣarfiyye,* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, 2004.

Yıldırım, Kadri, "Arap Dilinde "Nebr" (Vurgu)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, (İzmir 2013), ss. 163-191.

Yûsuf, Ulfe, *Taʿaddüdü'l-Maʿnâ fi'l-Ḳur'ân,* Tunus: Dâru Sihr li'n-Neşr, 2003.

ez-Zebîdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Endelüsî, *Ṭabâḳâtü'n-Naḥviyyîn ve'l-Luġaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru'l-Meʿârif, 1973

ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî, *Tacü'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs,* thk. Hacı Abdulbakî, Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, I-XL, 2001.

ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım ʿAbdurrahman b. İshak, *el-Cümel fi'n-Naḥv,* thk. ʿAli Tevfîk el-Hamed, el-Ürdün: Müessesetü'r-Risale, ts.

ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım ʿAbdurrahman b. İshak, *el-Îżâḥ fî ʿİleli'n-Naḥv,* thk. Mâzin el-Mübârek, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.

ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım ʿAbdurrahman b. İshak, *el-Lâmât,* thk. Mâzin el-Mübârek, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

Zekeriyya, Fuâd, *Naẓâriyyetü'l-Maʿrife ve'l-Mevḳifu'ṭ-Ṭabîʿî li'l-İnsân,* Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2005.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. ʿÖmer b. Muhammed, *Esâsü'l-Belâġe,* Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. ʿÖmer b. Muhammed, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳaiḳi Ġavamiżi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Eḳavîl fî Vücûhi't-Te'vîl,* tsh. Muhammed ʿAbdusselâm Şahîn, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ʿİlmiyye, I-IV, 2006.

ez-Zerkeşî, Bedereddîn Muhammed b. ʿAbdullah, *el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Ḳurʿân,* thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

ez-Zeytûnî, Kemâl, *Ẓâhiretü'l-İltibâs, Bahŝ fi't-Te'vîli'd-Dilâlî ve't-Tedâvülî li Naḥvi'l-ʿArabiyyeti ve Muʿcemihâ,* el-Ürdün: ʿAlemu'l-Kütubi'l-Hadîs li'n-Neşr ve't-Tevziʿ, 2013.