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

DİL-ZİHİN BAĞLAMINDA KASR ÜSLÛBU

Yüksek Lisans Tezi

TUNCAY AZAR

İstanbul, 2018

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

DİL-ZİHİN BAĞLAMINDA KASR ÜSLÛBU

Yüksek Lisans Tezi

Tuncay AZAR

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ÖZDEMİR

İstanbul, 2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı ARAP DİLİ VE BELAGATI Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi TUNCAY AZAR'nın DİL-ZİHİN BAĞLAMINDA KASR ÜSLÛBU adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 21.06.2018 tarih ve 2018-17/24 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ..05../..07../..2018...

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi YILMAZ ÖZDEMİR	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. GALİP YAVUZ	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ BULUT	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Tuncay Azar
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Programı	: Arap Dili ve Belagatı
Tez Danışmanı	: Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz Özdemir
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – Temmuz 2018
Anahtar Kelimeler	: Dil, Zihin, Düşünce, Kasr, Muktezâyı Hâl

ÖZET

DİL-ZİHİN BAĞLAMINDA KASR ÜSLÛBU

Zihinlerde oluşan düşünce, dil sayesinde dış dünyada varlık bulur. Dilin, insanın zihnindeki düşüncesinin tercümanı olması şüphesiz, lafızlarının belirli göstergelere sahip olması sebebiyledir. Dilin bu fonksiyonu sayesinde konuşan düşüncelerini/hislerini, muhatabına bu yolla aktarmaktadır. Böylelikle lafızlar salt bir ses olmasının ötesinde hisleri/düşünceleri ifade eden bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Konuşan kişi düşüncesini/vermek istediği mesajını karşılayacak anlamı, kendi dilinde seçtiği lafızları bulmak ve bu lafızları o dilin gramer yapısına uyarlamak suretiyle gerçekleştirir. Bu bağlamda 'kasr' üslûbu, muktezâyı hâl çerçevesinde ele alınarak bu üslûbun seçilmesinde etkin olan muhatabın durumu, konuşanın düşüncesi ve sözün söylenildiği ortam tahlil edilmeye çalışılmıştır. Böylece 'kasr' üslûbu, konuşan ve muhatap arasında gerçekleşen psiko-sosyal boyutuyla ele alınmıştır. İlk olarak 'kasr' üslûbunun Arap dilindeki gramer boyutuna değinilmiş, sonrasında bu gramere sadık kalan konuşanın bu üslûbu kullanmasındaki hedefleri aktarılmıştır. Sözün edebi niteliğe sahip olmasını sağlayan 'muktezâyı hâl' meselesi, 'kasr' üslûbunda bilfiil göz önünde bulundurularak bu üslûbun sahip olduğu edebi değer ortaya çıkartılmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Tuncay Azar
Field	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Arabic Language and Rhetoric
Supervisor	: Asst. Prof. Yılmaz Özdemir
Degree Awarded and Date	: Master – July 2018
Keywords	: Language, Mind, Thought, Kasr, Muqtezâ Hâl (The Necessity Of Context)

ABSTRACT

STYLE OF KASR IN THE CONTEXT OF LANGUAGE AND MIND

The thought occured in the mind comes into existance in the external world through language. Language is the translator of thought in the mind of human because it has definite indications. By virtue of this function of language, talker transfers its thoughts/emotions to interlocutor. Therefore, it seems that words have a structure that helps transfer the thoughts/emotions rather than being merely sounds. A talker actualises the meaning that corresponds to its thought/the message he wants to give, by means of finding the appropriate words in its language and accommodating them with the grammatical structure of the language. In this regard the style of 'kasr' is examined withing the frame of muqtezâ hâl (the necessity of the context). The situation of the interlocutor, the thought of talker and the environment of speaking that is effective in the selection of this style are analyzed. In this way, the style of 'kasr' is discussed in terms of psycho-social aspect that takes place between talker and interlocutor. Firstly, the gramatical aspect of Arabic language is mentioned. Secondly, the goals of talker, who sticks by the rules of grammar, in using this style are extracted. The issue of muqtezâ hâl (the necessity of context) which ensure that words have a literal quality is actively considered in the style of 'kasr' and the literal value of this style is uncovered.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ix
KISALTMALAR……...ix
GİRİŞ 1

1. BÖLÜM
DİL VE ZİHİN BAĞLAMINDA ÜSLÛP

A. DİL 4
a. Dilin İnsana Özgü Bir Yeti Oluşu Meselesi 5
b. Dilin Mahiyeti Etrafındaki Tartışmalar 9
c. Dilin Kökeni ve Bu Konudaki Tartışmalar 11
d. Dilin Delâlet Yönü 17
B. ZİHİN 22
C. DİL ve ZİHİN ARASINDAKİ İLİŞKİ 25
a. Lafzın Zihindeki Manaya Delâlet Yönü 27
1. Mutabakat Delâleti 31
2. Tazammun Delâleti 33
3. İltizâm Delâleti 34
b. Muktezâyı Hâl -Konuşan ve Muhatap Açısından- 39
c. Tasavvur ve Tasdîk 46
D. ÜSLÛP 48

2. BÖLÜM
YAPISAL AÇIDAN KASR ÜSLÛBU

YAPISAL AÇIDAN KASR ÜSLÛBU 57
A. KASR KAVRAMI 57
B. HASR VE İHTİSAS KAVRAMLARI 60
C. GERÇEKLİĞE UYGUNLUĞUNUN NİTELİĞİ AÇISINDAN KASR ÜSLÛBU 66
a. Hakîki Kasr 66
b. İzâfî Kasr (Gayr-ı Hakîki Kasr) 72
D. TARAFLARI AÇISINDAN KASRIN KISIMLARI 74
a. Maksûr ve Maksûr Aleyh (Mahsûr ve Mahsûr Fîh) 74
1. Sıfatın Mevsûfa Kasrı 75
2. Mevsûfun Sıfata Kasrı 75

E. MUHATABIN DURUMU AÇISINDAN KASR ÜSLÛBU 77
a. Kasr-ı İfrâd.....78
b. Kasr-ı Kalb 80
c. Kasr-ı Ta‘yîn.....81
F. KASR YOLLARI 85
a. Vaz‘î Kasr.....86
1. ‘مَا وَإِلَّا’ (Nefy ve İstisna Harfleri).....87
2. ‘إِنَّمَا’ 91
3. Atıf Harfleri.....93
3.1. ‘لا’ Harfi.....96
3.2. ‘بَلْ’ Harfi 98
3.3. ‘لكِنْ’ Harfi.....99
b. Algıya Dayalı Kasr.....101
1.Takdîm-Tehîr Yolu.....102

3. BÖLÜM

DİL VE ZİHİN İLİŞKİSİ AÇISINDAN KASR ÜSLÛBUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ

DİL VE ZİHİN İLİŞKİSİ AÇISINDAN KASR ÜSLÛBUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ 108
A. KASR YOLLARI 108
a. Vaz‘î Kasr.....109
1. ‘مَا وَ إِلَّا’ (Nefy ve İstisna Harfleri).....109
2. ‘لَا وَ إِلَّا ’ (Nefy ve İstisna Harfleri).....114
3. ‘إِنْ وإِلَّا’.....116
4. ‘إِنَّمَا’ 118
5. Atıf Harfleri.....121
5.1. لا 121
5.2. بَلْ.....121
5.3. لكِنْ 122
b. Algıya Dayalı Kasr.....123
SONUÇ.....126
KAYNAKÇA.....128

ÖNSÖZ

Dilin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Dilin, delâletin konusu olması, onun ilk insandan beri iletişim aracı olarak tercih edilmesine ve kullanılmasına sebep olmuştur. Kuran-ı Kerim'de yer alan "…وعلَّم آدَمَ الأَسماءَ كُلَّها"[1] (Âdem'e isimlerin tamamını öğretti.) ayetinden hareketle yeryüzünde bulunan eşyalar dolaylı olarak bir isimlendirmeye muhtaçtır. Bu durum eşyaları ifade edecek bir aracın varlığını, yani dili zorunlu kılmıştır. Müfessirlerden bazıları ayette geçen 'الأَسماء' (isimler) kelimesini, müsemmâ (ismin kendisine verildiği eşya) olarak anlamışlardır. Bu bağlamda İbn Abbas 'isimlerden' maksadın, insanların alışık olduğu -binek hayvanı, yer, ova, dağ gibi- veya kullandığı eşyaların isimleri olduğunu; Abdulkâhir Cürcânî ise önce lafzın medlûlünün sonrasında o medlûle (eşyaya) delâlet eden lafzın bileneceğini zikretmiştir.[2] Buradan hareketle, isimlerin öğretilmesi eşyanın varlığını zorunlu kılmakta, eşyanın varlığı ise isimlerden önce olmaktadır. İstenilen şey ise esasında eşyanın idrakidir. Dolayısıyla eşyanın varlığına karşı bu idrak var olduktan sonra, onu ifade edecek dile ihtiyaç söz konusu olmuştur. Nitekim insan, İbn Haldun'un söylediği gibi "İnsan tabiatı itibariyle medeni bir varlıktır."[3] İnsan bu tabiatı nedeniyle yalnız yaşayamaz, hep bir arada yaşamak ister. Bu anlamda Molla Lütfi, sosyolojik açıdan ele aldığı dilin varlığının nedeni/kökeni meselesinde, insanın birlikte yaşama zorunluluğunun sadece karşılıklı bildirişimle/iletişimle mümkün olacağına işaret etmiş, bu bildirişimin ise insanın kendisinde bulunan amaç ve maslahatlarını aktarması anlamında olduğunu ve bunun için en rahat yolun ses olduğunu ifade etmiştir.[4] İnsan tabiatının ihtiyacı sonucunda iletişim aracı olarak ortaya çıkan dil, diğer iletişim araçlarına (resim, el-göz işareti) nispeten daha kullanışlı ve daha hızlıdır.

İnsan yaratıldığı andan itibaren çevresinde bulunan nesneleri kendisine verilen akılla idrak etmeye ve bu nesnelerdeki benzerlikleri ve farklılıkları görmeye başlamıştır. Dış dünyada insanın bu idrak ve farkındalığın sonucu olarak zihninde onlara dair bir takım tasavvurlar oluşmuştur. İnsan, zihninde oluşan bu tasavvurları, diğer insanlara anlatma ihtiyacı hissederek

---

1 Bakara, 2/31.

2 Matlûb, *Abdulkâhir Cürcânî Belâgatuhu ve Nakduhu,* Beyrut: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1973, s. 98; Celâleddin Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Lüga ve Envâıhâ,* (thk. Fuat Ali Mansur), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014, I, 12.

3 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Dîvânu'l-Mübtedei ve'l-Haberi fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Men 'Âsarahum min Zevi'ş-Şe'ni'l-Ekber,* (thk. Halil Şehâde), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988, s. 54.

4 Molla Lütfî, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması,* (thk. ve nşr. Şükran Fazlıoğlu), İstanbul, Kitabevi, 2012, s. 64.

onları lafızlara aktarmıştır. Böylece eşyalar hakkında oluşan insan zihnindeki tasavvurlar, benzerliği veya farklılığı ölçüsünde lafızlara yansımıştır. Neticede insan, zihnindeki mananın karşılığında lafızlar üretmek veya var olan lafızları kullanmak zorunda kalmıştır. Bu ise aslında insanın medeni bir varlık olmasının getirdiği iletişimin zorunlu sonucu olmuştur. Zihinde oluşan manaların, dış dünyada diğer insanlar nezdinde değer ifade edebilmesinin ancak kendisine uygun lafızların konulması şartıyla mümkün olacağı aşikâr bir gerçektir. Molla Lütfi'nin de ifade ettiği üzere, "İnsanın içinde yaşadığı şartlar sebebiyle dilin teşekkülü, muhtemelen fiziksel mevcutların adlandırılmasıyla başlamış, zaman içerisinde somuttan soyuta, basitten karmaşığa doğru giden bir süreç izlemiştir."[5]

İnsan beş duyu organından birisiyle idrak ettiği nesnelerin sûretini zihninde oluşturur. Nesnenin zihinde oluşan bu suretine 'mana' denir. Mananın karşılığında konulan lafızlar, konulduğu manayı doğru ve açık bir şekilde karşıladığı ölçüde değer kazanacaktır. Çünkü kişinin görmediği nesneye karşı zihninde tasavvuru ya yoktur ya da doğru oluşmaz. Kişide bu tasavvurun oluşması, ya kendisinin o nesneyi görmesiyle ya da onu gören birisinin kendisine anlatmasıyla mümkün olur. O nesneyi idrak eden kişi, onu tanımlayacak öyle lafızlar bulmalıdır ki, o nesneyi görmeyen kişinin zihninde o nesnenin hakikatine mutabık bir sûret oluşsun. Dolayısıyla manaları, tam manasıyla karşılayan lafızlar bulunmalıdır. Lafzın manayı karşılaması veya karşılama gerekliliği, İbn Reşîk'in (ö.h. 456) "Lafız ceset, mana onun ruhudur."[6] sözünde temessül etmiştir.

Bir nesneye dair zihinde oluşan mana, bir kelimeden oluşan bir tasavvur olabildiği gibi, o nesneye dair yargı ifadesi taşıyan bir hüküm (cümle) de olabilir. Her bir durumda o manayı açıklayacak/karşılayacak, tek bir lafız veya bir cümle kurulması gerekecektir. Dolayısıyla çalışmamızda dil ve zihin arasındaki ilişki tanımlaması, esasında lafız ve mana arasındaki ilişkiyi tanımlama yönüyledir. Bu yönüyle yukarıda kısaca aktarılan lafız-mana/dil-düşünce ilişkisindeki felsefi arka plan, 'kasr' üslûbu örneği üzerinde değerlendirilecektir.

---

5 Abdullah Yıldırım, *İslam Medeniyetin Dil İlimleri Tarih ve Problemler-Vaz 'İlmi Bölümü,* (edt. İsmail Güler), İstanbul: İsam Yayınları, 2015, s. 475.

6 İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık-Vaz' İlminin Temel Meseleleri,* İstanbul: İz yayıncılık, 2006, s. 33; Ahmet Matlûb, *Abdulkâhir Cürcânî Belâgatuhu ve Nakduhu,* Beyrut: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1973, s. 93.

Dil-zihin bağlamında kasr üslûbunu ele aldığımız bu çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, diğer üç bölümü birlikte ele alacak şekilde dil, düşünce, dilin yapısı ve bu bağlamda üslûbun değişimi üzerinde genel mülahazalar aktarılmıştır.

Birinci bölümde, dilin ne olduğuna dair tanımlamalara yer verilmiş olup, dilin iletişim aracı olarak insana özgü niteliğinden, delâlete sahip olması yönünden dilin kökeni hakkındaki tartışmalardan ve mananın karşılığında konulması sebebiyle dilin delâlet yönünden bahsedilmiştir. Sonrasında zihin hakkındaki tanımlamalara, zihindeki manaların lafızlarda hangi şekilde vücut bulduklarına ve manaların lafızlara aktarımında muktezâyı hâlin rolünden bahsedilmiştir. Bu bölümde dil-zihin arasındaki ilişki, lafız-mana/dil-düşünce anlamları çerçevesinde değerlendirilmiş, mananın oluşmasını tetikleyen sebepler ve bu mananın lafızlara aktarımının keyfiyeti üçüncü bölümün teorik zeminini oluşturacak şekilde ele alınmıştır.

İkinci bölümde, kavramsal açıdan 'kasr, hasr ve ihtisas' kelimelerinin anlamları, belagat literatüründe hangisinin ne şekilde anlaşıldığı ve tercih edildiği, kasr kelimesinde ıstılâhî ve lügavî anlamı göz önünde bulundurarak açıklanmıştır. Bu hususta 'kasr üslûbu'nun içerdiği bütün kısımlar, 'dil-düşünce, konuşan-muhatap-muktezâyı hâl' örgüsünde anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Ele alınan 'kasr yollarının' ne şekilde kasr ifade ettiği, hangi kısımlarının ıstılâhî açıdan kasr ifade etmediği konusunda, âlimler tarafından ileri sürülen çıkarımlar değerlendirilmiştir. İnsan zihnindeki düşünce, konuşulan dil yapısıyla ifade edilmesi veya şekil alması dolayısıyla, bu bölümde 'kasr' üslûbunun Arap dilindeki yapısı/nahvî boyutu detaylıca ele alınmıştır. Şu bir gerçektir ki düşünce ancak kendi dilinde doğru bir yapıda ortaya çıktığı vakit anlaşılır olmaktadır.

Üçüncü bölümde, birinci bölümde temellendirilen dil-düşünce ilişkisi ve ikinci bölümde bu düşüncenin -'kasr üslûbu' özelinde- özel bir yapıdaki tezahürü olan kasr yolları edebi bir değer taşıması açısından ele alınmıştır. Kasr yollarının nerede ve nasıl kullanıldığı ve neye göre tercih edildiği bazı şiirler ve Kuran-ı Kerim'deki ayetler üzerinde pratik açıdan ele alınmıştır. Bu örneklerde kasr üslûbunun kullanılmasındaki ve kasr yollarından birinin diğerine tercih edilmesindeki faktörler 'dil-düşünce, konuşan-muhatap ve muktezâyı hâl' çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ayetlerdeki bağlamı anlama ve ifadeyi kavrama açısından edebi yönü ağırlıklı olan, İslam geleneğinde temerküz etmiş tefsir kaynaklarından istifade edilmiştir.

Tez konusunu belirlemede yardımcı olan, bu konu hakkında kıymetli fikirleriyle ufkumu açan ve beni bu alanla ilgili okumalar yapmamı teşvik eden değerli Prof. Dr. Galip YAVUZ hocama; tez yazım sürecinde katkılarını esirgemeyen, tezimi baştan sona okuyarak kıymetli değerlendirmelerde bulunan danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ÖZDEMİR'e; Arap Dili ve Belagatı'nı öğrenmemde büyük katkıları olan Muhammet Emin KILIÇ, Hüseyin ARSLAN, Prof. Dr. Fahreddin KABAVE ve Dr. Öğr. Üyesi Ali BENLİ hocalarıma; bütün çalışmam boyunca bana destek olan eşime ve son olarak isimlerini burada sayamadığım değerli arkadaşlarıma cânı gönülden teşekkür ederim.

Sinop, 2018 Tuncay AZAR

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı Geçen Eser

a.g.m. : Adı Geçen Makale

b. : Bin, İbn

bkz. : Bakınız

c. : Cilt numarası

çvr. : Çeviren

DİA : *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

edt. : Editör

H. : Hicri

Hz. : Hazreti

hzr. : Hazırlayan

İFAV : *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları*

krş. : Karşılaştırınız

M. : Miladi

Md. : Madde

M.ö. : Milattan önce

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

s.a.v. : Sallallahu aleyhi ve sellem

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

thk. : Tahkik

tr. : Tarih

trc. : Tercüme eden

ty. : Tarih yok

Ü. : Üniversite

ys. : Basım yeri yok

vs. : Vesaire

GİRİŞ

Zihin soyut bir varlık olduğu gibi, zihinde oluşan bilgi (sûret) de soyut niteliktedir. Dolayısıyla biz, salt insanın zihnini araştırarak onun ne düşündüğünü bilemeyiz. Bu durumda insanın düşüncesini, onun seçtiği kelimelerden ve kurduğu cümlelerden anlarız. Çünkü kişinin zihnindeki düşüncesi, onunla alakalı inşa edeceği kelamında tezahür etmektedir. Dolayısıyla kişinin zihnindeki düşüncesi ne ise, sözü de ona uygun olacaktır. Bu nedenle düşünceye, suskun dil; ifadeye ise konuşan düşünce denilmiştir.

Kişi, muktezâyı hâle uygun şekilde kelimeler seçer ve o kelimeleri cümle içerisinde belli bir sıraya göre dizer. Muktezâyı hâldeki değişkenlik, kelimelerin seçimine ve dizimine yansır. Kişi bu duruma binaen, sözünü bazen kurallı bir yapıyla bazen de devrik yapıyla ifade eder. Sözün yapısındaki bu farklılıklar belli bir gayeyi hedeflemekte, bu gaye ise kişinin düşüncesinin kodlarını vermektedir. Çünkü kurallı cümle ile verilmek istenen mesaj, devrik cümle ile verilmek istenen mesajdan farklıdır.[7] Bazen ise konuşan, cümlenin ana gövdesine farklı eklemeler getirerek, ana gövdenin vermek istediği mesajdan -onun manasına sadık kalarak- daha başka mesajlar verebilir. Mesela, 'أَحْمَدُ قَائِمٌ.' (Ahmet ayaktadır.) cümlesi, 'إِنَّما أَحْمَدُ قَائِمٌ.' (Ahmet yalnızca ayaktadır.) şeklinde başına ek getirilmesi suretiyle değişmesi, temel içeriği değiştirmese de verilmek istenen mesajı değiştirmektedir. Mesajdaki bu değişiklik, konuşanın düşüncesini yansıttığı gibi, muhatabın belli bir bağlam içinde ne durumda olduğu hakkında bilgi vermektedir. Üslûptaki şekilsel değişimin ardında değişen bir mananın/düşüncenin var olduğu gerçeğinden hareketle, çalışmamız Arap dilindeki üslûplardan sadece 'kasr üslûbu' üzerinde ele alınmıştır.

Dilin sosyal bir olgu olması, iletişimin en temel aracı olmasından kaynaklanmaktadır. İletişimin oluşabilmesi için kendisinde üç unsurun olması gereklidir: Birincisi, konuşan (muhatıp); ikincisi, dinleyen (muhatap); üçüncüsü ise, bu iki kişinin bir konu etrafında birbirine karşı bulundukları fikrî zemin (bağlam/ortam). İletişimin üç unsurunun dikkate alındığı zeminde belagat ilminin üç kısmından biri olan 'meânî'[8] ilminin 'kasr üslûbu' konusu ele

---

[7] Mesela; 'أَؤُلْقِيَ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِن بَيْنِنَا' (Kamer, 54/25.) ayeti, kurallı bir yapıya sahipken, 'أَأُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِن بَيْنِنَا' (Sa'd, 38/8.) ayeti devrik bir yapıya sahiptir. Çünkü 'عليه' kelimesi öne alınmıştır. Bu yapısal farklılık, verilmek istenen mesajı ve vurguyu değiştirmiştir.

[8] Çalışmamızın gayesini en iyi ifade eden bu ilmin tanımı şu şekildedir: "Asli kelama eklemlenebilecek mümkün ve müreccah heyetleri ve bunların tercih nedenlerini akli delâletlerin bir türü (muktezâyı hâlin delâleti-mefhum) üzerinden araştıran bir ilimdir." Bkz. Molla Lütfî, *a.g.e.,* s. 79.

alınacaktır. Konuşanın bu üslûbu seçmesinin ardında ne tür saiklerin bulunduğuna ve bu üslûptan maksadının ne olduğuna değinilecektir. Bu analiz ise, beliğ kişinin sözünü ortama ve muhatabın durumuna uygun olarak inşa etmesi gerektiğinden hareketle, onun sözünü söylemeden önce ortam ve muhatabın durumu hakkında bilgi sahibi olması gerektiği düşüncesiyle mümkün olmaktadır.

Konuşma eylemi, düşünce eyleminden sonra gerçekleşir. Düşünce, insan zihnindeki tasavvur, konuşmanın ölçüsünü ve şeklini veren zihinsel bir durumdur. Bu bilgiler ışığında konuşanın düşüncesi (tasavvuru) ile sözü arasında sağlam bir mutabakat olduğu ölçüde (manaların kendisi ile lafızların göstergesi tam kesiştiği ölçüde) konuşan kendi meramını iyi bir şekilde ifade etmiş olacaktır. Buradan hareketle üçüncü şahıs konumundaki okuyucu, konuşanın sözünü okuyarak onun düşüncesinin ve niyetinin/amacının ne olduğu hakkında mülahazalara sahip olacaktır.

Çalışmanın amacı, salt 'kasr üslûbunu' etraflıca ele alıp incelemek değil, dil ve zihin arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin durumdan duruma değişiklik göstermesindeki sâikleri ortaya çıkarmada misal teşkil etmesi cihetiyle olacaktır.

Çalışmada klasik ve modern dönemde yazılmış belagat, modern dil bilimi ve felsefesi ile ilgili eserlerden yararlanıldı. Özellikle belagat alanında klasik dönemde merkezî öneme sahip olan ve sonrasında yazılanlara emsal teşkil etmiş kitaplar öncelendi. Bu eserlerin en meşhur şerh ve haşiyelerine bakıldı. Bu anlamda Abdulkâhir Cürcânî (ö. 471/1078-79) –Delâil İ'câz ve Esrâru'l-Belâga-, Zemahşerî (ö. 538/1144) –Keşşaf ve Esâsü'l-Belâga-, Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) –Nihâyetü'l-İ'câz-, Sekkâkî (ö. 626/1229) –Miftâhu'l-Ulûm- ve Kazvînî (ö. 739/1338) -Telhîsü'l-Miftâh ve el-Îzâh-, Îcî (ö. 756/1355) –el-Fevâidü'l-Ğıyâsiyye- gibi âlimlerin kitapları merkeze alındı. Bedreddin b. Mâlik (ö. 686/1287-88), Bâbertî (ö. 786/1384), Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), Desûkî (ö. 1230/1814-15), Sübkî (ö. 773/1372), Taşköprizâde (ö. 968/1561) vs. âlimlerin belagat alanındaki şerh ve haşiyelerinden ikincil kaynak olarak yararlanıldı. Özellikle 'kasr yollarında' ele alınan yolların ne anlam ifade ettiği konusunda ilk dönem âlimlerin sözlerine başvuruldu. Bu bağlamda Sîbeveyh (ö. 180/796), İbn Fâris (ö. 395/1004), Rummânî (ö. 384/994), Seâlibi (ö. 429/1038) vs. dilciler zikredilebilir. Modern dönemde ise, belagat alanında yazılan kitaplardan istifade edildi. Ahmet Hâşîmî (ö.m. 1943), Besyûnî, Fadl Abbas (ö.m. 2011), Ahmed Matlûb, Hilmi

Merzûkî (ö.m. 2009), Muhammed Abdulmuttalib, Ali Bulut vs. âlimlerin bazı eserlerine ve konuyla alakalı olan 'Dia' maddelerine müracaat edildi. Ayrıca modern dil bilimi ve felsefesi alanında, Searle, Chomsky ve Atakan Altınörs'ün bazı eser ve yazılarından istifade edildi.

Sonuç olarak, belagat ve lügat alanında yazılan klasik eserler, şerh ve haşiyeler kronolojik sırasına göre okunup, karşılaştırılıp değerlendirilmeye ve modern dönemde yazılan eserler ile yorumlanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın konusu, kasr üslûbunu dil-zihin ilişkisi içerisinde değerlendirmek ve analiz etmek olduğundan, bu şekilde değerlendirmelere doğrudan veya dolaylı olarak ele alan veya bir şekilde bu tür değerlendirmelerin izlerini taşıyan müracaat ettiğimiz birincil ve ikincil kaynaklar ile düşüncemizi teyit ettik. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyu doğrudan bu perspektifte ele alan herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Çalışmanın, belagat konularının dil-düşünce çerçevesinde ele alınmasına katkıda bulunması temenni edilmektedir. Bu vesileyle belagat alanında klasik ve modern dil bilim ve felsefesi alanında karşılaştırmalı okuma yapılmasına çokça ihtiyaç duyulduğu görülecektir. Böylece klasik dönemde belagat sahasında yazılmış konuların, modern dil-düşünce alanında ele alınmış çalışmalarla tekrardan yorumlanmasının gerekli olduğu anlaşılacaktır.

Çalışmada bilginin yanında belagat okumalarına dair bakış açısı sunmak amaçlanmıştır. Çalışmadaki konuların her biri birbirinin mütemmim cüzü olarak tertip edilmiş, çalışma en temelde yüksek lisans tezi olması ve kısa bir zaman öngörülmesi nedeniyle tezin hacminin dışına çıkacak ölçüde uzatmalardan ve çok fazla detaydan kaçınılmış, daha detay ve derinlikli okuma ve değerlendirme gerektiren doktora çalışmalarına bırakılmıştır.

1. BÖLÜM

DİL VE ZİHİN BAĞLAMINDA ÜSLÛP

A. DİL

Bu başlık altında ilk olarak, dilin, insanın sahip olduğu bir yeti olduğuna işaret edilecektir. İkinci olarak, dilin mahiyeti hakkındaki meselelere değinilecektir. Bu ise, hakkında konuştuğumuz dilin mahiyetinin ne olduğu sorusuna cevaptır. Sonrası ise dilin, kökeninin ne olduğu sorusuna verilen yanıtları ele almak olacaktır. Son olarak ise, dilin en temel özelliği ve mahiyetinin bir parçası olan dil göstergesi ele alınacaktır. Böyle bir kısımlandırmaya gidilmesindeki sebep, dilin yapısı içinde bir sözün edebi niteliğinin değerlendirilmesinin ve bu niteliklerin farklı tonlarda ifade edilmesinin temelinde bu kısımlar yer aldığı içindir. Nitekim, bir dilcinin bir söz karşısındaki edebi yorumu, öncelikle onun dil anlayışında yatmaktadır.

Arapça lügat veya lisanın karşılığı olarak kullanılan 'dil' için birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımlamalar, bazen düşünürlerin bağlı bulunduğu fikri akıma göre şekillenmekte, bazen ise ele aldıkları meselelere dayanak oluşturacak şekilde fonksiyonel özelliğini ön plana çıkarmak istemelerine istinaden farklılık arz etmektedir. İlk olarak dil karşılığında kullanılan 'lügat ve lisan' kelimelerin sözlük anlamlarına yer verilebilir:

Lügat 'لُغة' kelimesi sözlükte, 'لُغْوَة' kökünden gelmektedir. 'اللغا', 'ses' anlamındadır.[9] 'لَغِيَ بالأمرِ.' cümlesindeki fiil 4. baptan 'o işi ağzına doladı.' anlamındadır.[10] Suyûtî (ö.h. 911), İbn Cinnî'den (ö.h. 392) alıntı yaparak 3. Baptan 'لَغَوْتُ' kelimesinin 'konuştum' anlamında olduğunu ifade etmektedir. Delil olarak ise 'من قال في الجمعة: صَهْ فقد لَغَا.' 'Cuma namazı esnasında (imam hutbedeyken) kim (yanındakine) sus derse, konuşmuş olur.' hadisini zikretmektedir.[11]

---

9 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh,* 'l-g-v' md., (thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr), Beyrut: Dâru'l-ilim el-Melâyîn, 1990, VI, 2483.

10 Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr,* 'l-g-v' md., Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008, s. 346.
Suyûtî, *el-Müzhir,* I, 11-12; benzer açıklama için bkz. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn,* 'l-g-v' md., (thk. Abdulhamîd Hindâvî), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, 2003, IV, 92.

Lisan ‘لِسان’ kelimesinin sözlükteki ilk anlamı, sözün kendisiyle söylenildiği uzuvdur. Bunun yanı sıra “...فإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ”[12] (Biz onu senin dilinle kolaylaştırdık.) ve “ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ...”[13] (Biz, peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik.) ayetlerinde olduğu gibi bazen kinayeli olarak söz (lügat-kelam) manasında da kullanılmıştır.[14] ‘اللِّسْنُ’ şeklinde ‘lügat-dil’ manasındadır.[15] 4. baptan gelen ‘لَسِنَ’ fiili ‘فَصُحَ’ (fasih oldu) anlamındadır.[16]

Bu bölüm dört alt başlık etrafında ele alınacaktır:

a. Dilin İnsana Özgü Bir Yeti Oluşu Meselesi

İnsan yaratılışı itibariyle diğer canlılardan farklı olarak eşyayı tanıma ve anlamlandırma yetisine sahiptir. Nitekim insandaki bu anlamlandırma veya idrak etme yetisi ve onun idrak ettiği şeylere bir gösterge bulma ihtiyacı dil yetisine sahip olmasını gerektirmiştir. Bu dil, insanı diğer varlıklardan ayıran insana özgü bir yetidir. Çünkü insan da hayvan gibi yaşar ve ölür. Ama hayatın ve ölümün manasını sorgulama noktasında hayvandan ayrılır.[17] Nitekim bu anlama işlevi dilden bağımsız olarak düşünülemez. Yani insan mana karşısında bulduğu göstergeler (lafızlar) ile bu sorgulama işlemini gerçekleştirir. Başka bir deyişle insanın dile ihtiyacı insana verilen aklın zorunlu neticesidir. Peki, insan ilk başta çıkardığı seste hayvanla ortak iken sonrasında ondan nasıl ayrılmıştır? Molla Lütfi bu soruya, insanın küllîleri idrak eden bir nefse sahip olması nedeniyle çıkardığı sesleri iletişimin doğal bir nedeni görerek, seslerin iniş-çıkış türlerini itibari görmesiyle cevaplandırır. Ve devamında, insanın çıkardığı seslerin iletişime yarar sağladığını görmesiyle kendisini geliştirdiğini öne sürmektedir.[18] Bu seslerden bazıları sonrasında anlamlı göstergelere dönüşmüştür.

---

12 Meryem, 19/97.
13 İbrahim, 14/4.
14 Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtâru's-Sıhâh,* ‘l-s-n’ md., Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008, s. 323; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *a.g.e.,* ‘l-s-n’ md., s. 344; Ferâhîdî, *a.g.e.,* IV, 84; Cevherî, *a.g.e.,* V, 2195.
15 Cevherî, *a.g.e.,* ‘l-s-n’ md., V, 2195; Ebu'l-Hasan İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîd el-A'zam,* ‘l-s-n’ md., (thk. Abdulhamid Hindâvî), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000, VIII, 497.
16 Feyyûmî, *a.g.e.,* ‘l-s-n’ md., s. 344; Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Vecîz,* ‘l-s-n’ md., Kahire: Mektebe Dubâ, ty., s. 556.
17 Beşîr Halîfî, *el-Felsefe ve Kazâya'l-Lüga,* Beyrut: ed-Dâru'l-‘Arabiyye lil-‘Ulûm, 2010, s. 32. Descartes, düşünce-dil ilişkisini ele alırken, bu ilişkinin insanda olduğunu vurgulamakla, hayvanlarda ise belli sebeplerden dolayı olmadığını ifade etmiştir. Deyatlı bilgi için bkz. Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları –Platon'dan Chomsky'e-,* İstanbul: Bilge Kültür Sanat yayınları, 2015, s. 32-45.
18 Molla Lütfî, *a.g.e.,* s. 65.

Bir kişinin bir dili bildiğini söylemek o kişinin dil yetisine sahip olduğu anlamına gelir.[19] İnsanın bu yetiye sahip olması birçok soruyu da beraberinde getirmiştir. İnsanın sahip olduğu bu yeti dilin kullanımına adanmış, zihnin ve beynin bir parçası olduğu varsayımıyla açıklanmıştır.[20] İnsanın bu yetiye nasıl ulaştığı ve bu yeti sayesinde diğer insanlarla nasıl anlaştığı meselesi dil hakkında konuşmayı daha girift ve müphem kılmıştır. Chomsky'e göre, insan, bu yeti sayesinde sadece yüzeysel anlamda birbirinden farklı bulunan, aslında ortak bir dil yetisi tarafından belirlenmiş birden çok farklı dil öğrenebilir.[21] Bu açıklamaya paralel olarak bazı âlimler (Ebû Ali el-Fârisi (ö.h. 377) gibi) "Adem'e bütün isimleri öğretti." şeklinde geçen ayetteki 'öğretti' kelimesini 'ona o yetiyi verdi.' şeklinde de anlaşılabileceğini söylemişlerdir.[22] Neticede Hz. Adem, kendisine verilen bu yeti sayesinde etrafındaki eşyaları karşılayacak isimler vermiştir.

Hakikatte insan bu yeti sayesinde toplumsal bir varlık statüsü kazanmaktadır. Nitekim insanın toplumda yer edinmesi ve topluma entegre olabilmesi makul ve münasip bir iletişim ile mümkün olabilmektedir. İnsan bu yeti sayesinde diğer insanlarla karşılıklı ilişkisini güçlendirirken, bunun yanı sıra doğa ile ilişkisini de daha fazla güçlendirmektedir. Bu durumu Searle "Ağaçlar, dağlar gibi nesnelere baktığımızda, onları doğal bir biçimde algıladığımızı; konuştuğumuzda dilimizden bağımsız bir biçimde mevcut olan bir dünyadaki nesnelere göndermede bulunan sözcükleri doğal olarak kullandığımızı; düşündüğümüzde, çoğu zaman gerçek şeyler hakkında düşündüğümüzü kabul ederiz."[23] şeklinde açıklayarak, insanın bu yetiye sahip oluşu ile doğadaki nesneler arasındaki ilişkisine dikkat çekmiştir. Bu açıklamayı da dikkate alarak dil yetisi hakkında 'insan-dil-doğa' üçlemesini oluşturabiliriz. Ortada yer alan 'dil' hem diğer insanlarla hem de doğa ile ilişki kurulmasını sağlayan araçtır. Başta yer alan 'insan' ise kendisine verilen akıl/idrak sayesinde dilin kaynağı ve aynı zamanda bu dil sayesinde hemcinsleriyle ve içinde yaşadığı doğayla irtibata geçen öznedir.

Dil olgusunun arka planında rol oynayan şeyin aslı, insanın bu yetiye sahip olmasından ziyade çevresindeki nesneleri idrak etmeye başlamasıdır. İnsanın ve dilin dışında olan bu

---

19 Noam Chomsky, *Dilin Mimarisi,* (hzr. Sumru Özsoy, Ergün Kocabıyık), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi yayınevi, 2014, s. 21.
20 Chomsky, *a.g.e.,* s. 17.
21 Chomsky, *a.g.e.,* s. 17.
22 Suyûtî, *el-Müzhir*, I,14.
23 John R. Searle, *Zihin Dil ve Toplum,* 2. Basım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 24.

nesneler, mahiyetlerinin farklı olmasıyla farklı dilsel betimlemelere ihtiyaç duymaktadır. Çünkü nesnelerin dış dünyada mahiyetlerinin veya keyfiyetlerinin farklı oluşu, insanın zihninde onlara karşılık gelen tasavvurun da farklı olmasını gerekli kılmıştır. Neticede insan, tasavvur/idrak sürecinde onları farklı olarak ifade etmeye/isimlendirmeye gitmiştir. Nitekim insanda bu idrak melekesi olmasaydı, insan, değişen olguların ve birbirinden farklı eşyaların mahiyet ve keyfiyetleri arasındaki farklılıkları göremeyecek, bunları farklı şekilde isimlendirme ihtiyacı hissetmeyecek, dolayısıyla bir dil yetisine sahip olması gerekli olmayacaktı. Çünkü eşyaların birbirlerinden farklı hakikatleri veya keyfiyetleri, onları ayırt edemeyen kişi için aynıdır ve tektir. Bu durumda insan farklı isimlendirmelere gidemeyecek, her şeyi, bir şeymiş gibi değerlendirecek ve her şeyi bir şeymiş gibi isimlendirecektir. Böyle bir durumda dil öğrenme veya dili geliştirme gibi bir ihtiyaç da söz konusu olmayacaktır.

İnsan doğası gereği diğer insanlarla iletişime geçerken, idrak yetisi sayesinde doğadaki nesneler ve olgular hakkında düşüncelerini paylaşırken dili kullanmaya mecburdur. Muhakkak ki insanın kendi meramını kolayca ifade edebileceği şey dildir. Sokrat'ın (M.ö. 399) arkadaşına söylediği gibi "Konuş ki senin kim olduğunu ne söylediğini anlayayım."[24] Bu yönüyle insan düşüncelerini ifadede dili kullanmak zorundadır. Bundan dolayı kelamî ve felsefî problemlerle uğraşanlar, bu meselelerin mahiyetlerini açıklamak için dil ve dilin kullanımı üzerinde yoğunlaşmışlardır. Kelamcıların ve Felsefecilerin çoğunun dil hakkında eser vermeleri tesadüfi bir durum değildir. Sokrat, sofistlerin yaldızlı dilinden halkı korumak için dile ehemmiyet göstermiştir. Sofistler ise; halkı aldatırken dilin cazibesini, ifadelerin sihrini kullanmışlardır.[25] Bu anlamda orta çağda felsefecilerin, din adamlarının çoğunun ilgisinin merkezini dil oluşturmuştur[26]. Müslümanlar da bu tecrübeye ortak olmuşlardır.[27] Bu anlamda İslam geleneğinde mütekellim ve fakihlerin dili detaylı ve dakik bir şekilde ele aldıkları bilinen bir durumdur. İslam geleneğinde dile dair bu kadar eser yazılması da bunun en büyük kanıtıdır.

---

24 Halîfî, *a.g.e.,* s. 32.

25 Halîfî, *a.g.e.,* s. 34. Sofistlerin retoriğine karşın Platon ve Aristoteles'in açıklamaları için bkz. Altınörs, *a.g.e.*, s. 9-30.

26 Mesela; Hint medeniyeti din ve onun öğretimi ihtiyacı sebebiyle dile çok önem göstermişler. Hindular dini metinlerinden manalar orta çıkarmak için çok çaba sarfetmişler. Kutsal kitapları olan Veda için bir çok şerhler yazmışlardır. Hatta Hintli bir nahivci (Panini) Eski Hindistan'da lügat meselesinin problemleri konusunda Sanskritçeyi büyük bir gayretle tahlil etmiştir. Bkz. Halîfî, *a.g.e.,* s. 33.

27 Halîfî, *a.g.e.,* s. 39.

Suyûtî (ö.h. 911) *'el-Müzhir'* kitabında dilin vaz' edilmesinin hikmetine dair Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110), "İnsan maişetini sağlamada tek başına yeterli olmadığında, başkasından yardım istemek kendisi için kaçınılmaz olmuştur. İşte bunun için bir araya gelmek ve yardımlaşmak için şehirler edinmişlerdir."[28] sözünü aktarıyor. Bu durum ise ister istemez dilsel iletişimi zorunlu kılmıştır.

Birçok düşünür, dil olgusuna farklı perspektiflerden yaklaşmışlar. Ve bu konu hakkında yaklaşım tarzlarına göre farklı teoriler veya sorular ortaya atmışlardır. Bu anlamda dilin bir taraftan fonksiyonel tarafı düşünürlerin dikkatini çekerken bir taraftan mahiyetinin ve keyfiyetinin kapalı oluşu akla birçok soruyu beraberinde getirmiş: "Ağızdan çıkan akustik şok dalgaları nasıl olur da bir emir, komut veya uyarı ifade edebilmektedir? Fiziksel olandan semantik olanı nasıl elde edebiliyoruz? Zihin salt işaretlere ya da seslere nasıl anlam verebilmektedir?"[29] Bu soruların cevapları ve sessel olanın anlamsal olanı nasıl barındırdığı meselesi, dil-zihin arasındaki ilişki ele alınırken konu edilecektir.[30]

İnsanın medeni bir varlık oluşunun neticesinde iletişimin zorunlu hale geldiği ortamda düşüncelerin paylaşımında lafızlar ön plana çıkmıştır. Molla Lütfi, manaların (fikirlerin) anlaşılması için lafızlara başvurmaktan kaynaklanan alışkanlıkların olması sebebiyle, lafızların tahayyülü olmaksızın manaların akledilmesinin çok nadir olduğunu söylemektedir.[31] Peki, lafızların iletişimdeki (anlamadaki) rolü nasıl açıklanmaktadır? Bu sorunun cevabı, iki şeyde gizlidir: Birincisi, hakîki delâlet, ikincisi ise, izâfî delâlettir. Birincisi, konuşanın söylediği lafzın zahirinden kastettiği manaya olan delâlet; ikincisi ise, dinleyenin söylenen sözden anladığı manaya olan delâlettir.[32] İbn Sina bu durumu şöyle tasvirini çizmektedir; muhatap lafzı işittiğinde söz konusu lafız beş iç duyudan biri olan hayalde, lafzın manası ise nefiste resmolunmaktadır. Kişi lafzı her işittiğinde, nefis lafzın anlamına yönelmektedir.[33]

---

28 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 32.
29 Searle, *a.g.e.,* s. 158.
30 İlginç bir şekilde Molla Lütfî de sesin, zihnî suretlere nasıl karşılık geldiğiyle ilgili döneminin psikolojik açıklamalarıyla açıklamalarda bulunmuştur. Bkz. Molla Lütfî, *a.g.e.,* s. 64-65.
31 Molla Lütfî, *a.g.e.,* s. 67.
32 Özdemir, *a.g.e.,* s. 30.
33 Abdullah Yıldırım, "*Vaz İlim ve Unkûdu'z-Zevâhir/ Ali Kuşçu (İnceleme - Değerlendirme)",* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. SBE, 2007, s. 74.

b. Dilin Mahiyeti Etrafındaki Tartışmalar

Dilin insanlık tarihi kadar bir geçmişe sahip oluşunu göz önünde bulundurduğumuzda dil hakkında ilk tanımı yapan kişiyi net bir şekilde söyleyemesek de en azından dil hakkında birçok tanımların yapıldığı bilinmektedir. Burada dil hakkında tanımları kronolojik olarak vermekten ziyade, konu çerçevesinde çalışmayı mecrasında tutacak tanımlardan bahsedilecektir. Bazı düşünürlerin dil hakkında yapmış oldukları tanımlamaların, onların uğraşı alanları veya ait oldukları ekollerin görüşleri çerçevesinde şekillenmiş olduğu bilinmektedir. Bu meyanda bunlardan da bahsedilecektir.

İslam geleneğinde dili belli bir disiplin içinde tanımlayanlardan birisi de İbn Cinnî'dir (ö.h. 392). Ona göre dil; "Her topluluğun gayelerini, düşüncelerini kendisiyle ifade ettikleri seslerdir."[34] Bu tanımda dikkat çeken kısım 'Her topluluğun' ifadesidir. Çünkü bu ifade, dilin oluşumunda bizzat toplumu esas aldığı çağrışımını uyandırmaktadır. Nitekim İbn Cinnî'nin dili bu şekilde tanımlaması onun mutezile ekolünün güttüğü anlayışı benimsemesi etrafında oluşmuştur. Muteziledeki "Kul, fiillerinin yaratıcısıdır." [35] anlayışı, onun dil hakkındaki tanımlamasına da yansımıştır. [36] Çünkü bu tanıma göre lafızlara, manaları veren sadece insanların kendisidir. Muhtemelen İbn Cinnî'nin dil tanımlamasına mutezilî fikrini yansıtması, evvel emirde -aşağıda değinileceği üzere- mutezilenin dilin ilk koyan kimdir sorusunu, 'Kul fiillerinin yaratıcısıdır.' zemininde değerlendirmiş olması yatmaktadır. Bunun karşısında ise dilin sadece tevkîfi olduğunu savunanlar da meseleyi yaratılış zemininde ele almışlardır.[37]

İbn Hâcib (ö.h. 646) dili; "Bir manaya konulmuş her bir lafızdır." [38] şeklinde açıklamıştır.

Seyyid Şerif Cürcânî (ö.h. 816), "Her topluluğun gayelerini kendisiyle ifade ettiği şeydir."[39] şeklinde tanımlamıştır. Buradaki tanım İbn Cinnî'nin tanımı ile paralellik arz etse de

---

34 Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis,* 4. Basım, Kahire: *el-Heyetü'l-Mısriyye el-'Âmme lil-kitab*, ty., I, 34; Özdemir, *a.g.e.,* s. 19; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 11.

35 Bkz. Ahmed b. Halil Kâdî AbdulCebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* (çvr. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, II, s. 57.

36 Özdemir, *a.g.e.,* s. 40.
İbn Cinnî, dilin tanımında sesleri öncelemiş, bazı hayvan seslerinin dili meydana getirdiğini düşünmektedir. Bkz. İbn Cinnî, *a.g.e.,* I, 48.

37 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 20.

38 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 12.

39 Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* 'l-g-v' md., (thk. Adil Enver Hıdır), Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007, s. 176.

Cürcânî'nin lafızlar konusundaki anlayışı mutezilî temelli değildir. Haddi zatında bu tanımlama tam olarak mutezilî anlayışı çağrıştırmamaktadır.

Chomsky ise dilin, bir takım özelliklerin toplamı olduğunu belirterek, onu zihinsel arka boyutuyla ele almıştır. Ona göre dil, -teknik bir ifadeyle- sonsuz sayıda ifade üreten bir sistemdir.[40] şeklinde açıklamaktadır. Dolayısıyla onun nazarında dil; ses ve anlamdan oluşan bir sistemdir.[41] Burada Chomsky dili salt ses olarak ele almadığından dolayı Ray Jackendoff ve Fred Lerdahl tarafından öne sürülen 'Müzik de bir dildir.' görüşüne karşı çıkmıştır.[42] Çünkü dil, ses ve onu karşılayacak anlamın bütünüdür.

Edward Sapir (ö.m. 1939) dili; "Özellikle fikirleri, duyguları ve istekleri düzenli bir remizler vasıtasıyla aktaran insanî bir iletişim aracıdır."[43] diye tanımlamıştır. Bu tanımda 'fikirlerin aktarımının ve düzenli bir remizler vasıtasının' altı çizilmelidir. Dilin salt bir ses olarak değil, seslerin birbirine uyumluluğu ölçüsünde fikirleri aktardığı unutulmamalıdır.

Andre Lalende (ö.m. 1963) dili; "Geniş anlamda iletişimin gerçekleşmesine uygun olan işaretler ve remizlerin dizgesidir."[44] şeklinde açıklamaktadır. Bu durumda iletişimi meydana getiren her şey 'dil' diye adlandırılabilir. Bu bazen sesten oluşmayan bir resim veya levha da olabilir.

Adam Schaff (ö.m. 2006) ise, " İnsanî bir hitapta hakikat görevini yerine getiren delâletler ve remizlerin düzenli bir şekildeki üretimine denir."[45] diyerek dili Sapir'in tanımladığı şekliyle anlamıştır. Bu anlamda dil, belli bir kural ve yapıdan müteşekkil bir vasıtadır. Dilin bu şekilde normatif bir yapısının olması, onun doğru bir mananın aktarımındaki rolünü göstermektedir.

---

40 Chomsky, *a.g.e.,* s. 22.
41 Chomsky, *a.g.e.,* s. 22.
42 Chomsky, *a.g.e.,* s. 54. Rousseau da dil ve müziğin kökeni arasında ilişkinin olduğunu ifade etmiş, dildeki ses dalgaları ile müzikteki melodilerin çıkarmış olduğu ses dalgaları arasında irtibat kurmuştur. Bkz. Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları,* s. 118-119.
43 Halîfî, *a.g.e.,* s. 31.
44 Halîfî, *a.g.e.,* s. 31.
45 Halîfî, *a.g.e.,* s. 31.

Saussure dili, "Fikirleri ifade eden alametlerin dizgisidir." şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım içerisine dilsizlerin işaretleri de girmektedir.[46]

Bir başka tanım; dil, örfi sesli remizlerden oluşan nizamdır. Kelimelere remiz denilmiştir. Çünkü onlar kendisi olmayan başka bir şeyi temsil etmektedirler.[47]

Buradaki tanımlar dilin mahiyeti hakkında farklı anlayışları gösterse de iletişimi sağlayan faktör ve mana taşıyan gösterge anlamında ortak bir çatı altında toplanabilir. Tanımların ayrıldıkları nokta ise genel anlamda dilin seslerden müteşekkil olup olmadığı meselesidir. Yani, bir tanıma göre manayı sağlayan herhangi bir işaret dilin sınırına dahil edilirken, başka bir tanımda dilin mahiyetinin dışında kalmaktadır. Dilin iletişimi sağlayan bir faktör oluşu, onun anlamsal boyutu ile sıkı bir ilişkide olduğunu gösterir. Çünkü iletişim, zihinci anlam kuramına göre anlamı veren ve anlamı alan iki kutup arasında gerçekleşmektedir.[48] Dolayısıyla iletişim, dilin formel yapısı ve onun anlamsal göstergesiyle meydana gelmektedir. Bu durumda dilin mahiyetinde, iletişimi sağlayacak zorunlu bir mananın olmasının çağrışımı vardır. Meseleyi daha fazla uzatmamak adına, bu tanımlamalar ile yetinilmiştir. Bundan dolayı yukarıda verilen kişiler ile aynı veya yakın tanımlamalarda bulunan kişilere ayrıca temas edilmemiştir.

c. Dilin Kökeni ve Bu Konudaki Tartışmalar

Dilin kökeninin kime/neye dayandığı sorusunun temelinde aslında lafızların kendilerinin bir anlam ifade edip etmemesi vardır. Yani lafızlar, bir anlama delâlet ediyorsa bu delâlet neden veya kimden kaynaklanmaktadır? Bu anlamda Abdullah Yıldırım, lafız-mana kavramları ve aralarındaki ilişkinin esasında dilin temeli ve ilkesi hakkında konuşmak olduğunu söylemekte bu tartışmanın esasında dilin delâlete sahip oluşunun olduğunu söylemektedir.[49] Bu bölümdeki tartışmaların en üst başlığı da aslında budur. Lafızlar mana ifade etmede sadece bir araçtır. Manayı ifade eden şey/kişi aslında konuşanın kendisidir. Konuşanın işlevi burada lafzı

[46] İn'âm Muhammed Îsâ, *İlmu'd-Delâle,* Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2014, s. 61.
[47] Muhammed Îsâ, *a.g.e.,* s. 19.
[48] Ali Yıldırım, *Din Dilinin Ahlaki Yorumu,* Elis Yayınları, Ankara, 2015, s. 9.
[49] Yıldırım, *Vaz' İlmi,* s. 428, 475.

manaya hazırlamasıdır.[50] Peki,, konuşan kimdir? Yoksa konuşana gerek olmaksızın lafızların bizatihi kendisi mi manalar barındırmaktadır?

Burada dilden kastımız çoğunluğun benimsediği anlamda mana barındıran lafızlardan müteşekkil sistemdir. Bu anlamda dilin nasıl ortaya çıktığı hususunda birçok fikirler ortaya atılmıştır. Ortaya atılan fikirler, dilin akli-nakli oluşuna ve dilin edinimsel süreci meselesine dayanmaktadır. Dilin ortaya çıkışı hakkındaki tartışmaların tarihi eskidir. Cassirer, "Dilin kökeni ve tabiatını soran felsefi soru, esas itibariyle varlığın kökeninin ve tabiatının ne olduğu sorusu kadar eskidir." demiştir.[51] Sokrat'ın huzurunda Kratylos ve Hermogenes dilin aslı ve isimlerin delâletinin tabiatı konusunda münazara etmişler. Kratylos, dilin aslı meselesinde onun tabii (natüralist) bir oluşumunun olduğunu söylemiş. Ona göre, her şey kendisini anlamlı hale getirebilecek bir isme sahiptir. Bir nesneye verilen herhangi bir isim ise, ancak o nesnenin tabiatından neşet eden bir kelime olması koşuluyla doğrudur.[52] -Mutezilî âlimi Abbad b. Süleyman Saymerî (ö.h. 250) de bu görüşe sahip olduğu rivayet edilir.[53] Ona göre dildeki lafızlar ile göstergesi (manası) arasında tabiî bir ilişki vardır.[54] Bu tabiî ilişki lafzın hangi manaya konulması gerektiğini zorunlu kılmaktadır. Yani, lafzın zatı (bileşenleri) kendi manasına işaret etmektedir. Delil olarak ise; lafzın zatının delâleti olmamış olsaydı, belirli lafızların belirli manalara konulması olurdu ki bu da 'tercîh bi-lâ müreccihin' olduğu anlamına gelirdi.[55] Dolayısıyla bu da batıldır.- Hermogenes ise, dilin insanların aralarında uzlaşarak oluşturdukları kelimelerden meydana geldiğini dolayısıyla bir nesne hangi isimle adlandırılmışsa onun doğru olduğunu söylemiştir.[56] Sokrat bu tartışmada dilin tabii bir oluşum içerisinde olduğu yaklaşıma meyletmiştir. Ona göre, bir ressam düşüncelerini anlatmak için bir resim çizdiğinde biz resimden tafsili bir anlam çıkartamazsak da icmali olarak ressamın ne düşündüğü hakkında bilgiye sahip oluruz.[57] Bu ise dilde olduğu gibi resimdeki suretin tabii bir şekilde bir anlam barındırdığını gösterir. Bu tartışmada Platon iki görüşü mezceden bir

---

50 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 35.
51 S. Atakan Altınörs, *Rousseau'nun Dilin Kökeni Meselesine Yaklaşımı,* Bilig, Güz 2012/sayı 63, s. 2.
52 Altınörs, *a.g.m.* s. 6.
53 Taşköprizâde Ahmet Efendi, *Şerh Fevâidi'l-Gıyâsiyye Min İlmeyi'l-Me'ânî ve'l-Beyân,* Matbaayı 'Âmire, h.1312, s. 216; Yıldırım, *Vaz' İlmi,* s. 435.
Abbad'ın günümüze ulaşan bir eseri olmaması sebebiyle, klasik eserlerde kendisine nisbet edilen bu görüşün doğruluğunu tespit etmek zordur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, *Vaz' İlmi,* s. 435-438.
54 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 40.
55 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 18.
56 Halîfî, *a.g.e.,* s. 36; Altınörs, *a.g.m.* s. 6.
57 Halîfî, *a.g.e.,* s. 36.

yaklaşım sergilemiştir. Yani, ona göre dilin göstergesi bir yönüyle tabii oluşundan diğer yönüyle uzlaşımdan kaynaklanır.[58]

Aristo ise meseleyi mantık çerçevesinde şekillendirerek insanın düşünen bir canlı olmasıyla onun diğer canlılardan ayrıldığını dolayısıyla onun düşünmesinin eşyalar hakkında doğru ya da yanlış hüküm vermesi demek olduğunu, eşya hakkında bu hükümlerin ise insanın toplumsal bir yönünden kaynaklanan dille ortaya çıktığını söylemiş.[59] Çünkü ona göre, fikirler sadece dilsel bir görünümle ortaya çıkar. Buna binaen dilin delâletinin uzlaşı ile oluştuğunu ifade etmiştir.[60]

Condillac, Rousseau ve Derrida dilin kökeni konusunda teolojik açıklamalardan kaçınarak, dilin kökeninde temelde insanın tabiatının olduğunu söylemişlerdir. Condillac'a göre dilin kökenindeki ilk ifade biçimleri jest, mimik ve seslerdir. O, buna 'davranış dili' demektedir.[61] Ernest Renan da Condillac ile aynı görüştedir. Ona göre insanın ihtiyaçları ölçüsünde birlikte yaşama zorunluluğu ilkel düzeyde jest ve mimiklere başvurmasına, zamanla bunun yeterli olmadığı anlaşılınca da yeni bir dil ihdas edilmesine sebep olmuştur.[62] Rousseau, Ernest Renan ile dilin kökeni hakkında aynı düşüncede olsa da, gerekçesi ondan farklıdır. Ona göre, dilin ortaya çıkmasındaki gerekçe, insanın ihtiyaçları değil, duygularıdır. İnsanın aşk, nefret, acıma gibi duyguları sesleri oluşturmuştur.[63] Bu filozoflar meseleyi din dışı merkezden, başka bir ifadeyle natüralist açıdan ele almışlardır. Bunun yanında Hristiyan ve Yahudi geleneğinde meseleyi din merkezli temellendirenler de olmuştur. Onlar bu görüşlerini Tevrat'ta geçen, "Âdem, bütün ehli ve yabani hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu." pasajıyla desteklemişlerdir.[64]

İslam geleneğinde ise dil hakkındaki tartışmalara esasında yön veren " وَعَلَّمَ آدمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ."[65] (Âdem'e isimlerin tamamını

---

58 Halîfî, *a.g.e.,* s. 37. Muhammed Îsâ'ya göre, Platon dil ve mana arasında doğal bir ilişkinin olduğunu söylemektedir. Bkz. Muhammed Îsâ, *a.g.e.,* s. 5, 30.

59 Halîfî, *a.g.e.,* s. 37.

60 Muhammed Îsâ, *a.g.e.,* s. 30.

61 Altınörs, *a.g.m.* s. 4-6.

62 Altınörs, *a.g.m.* s. 6.

63 Altınörs, *a.g.m.* s. 4. Rousseau, dilin insanoğlunun ihtiyaçlarından değil, teessürlerinden kaynaklandığı söylemiş, ihtiyaçların jest ve mimikleri; teessürlerin ise sesleri meydana getirdiğini savunmuştur. Bkz. Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları,* s. 112, 122.

64 Altınörs, *a.g.m.* s. 2.

65 Bakara, 2/31.

öğretti. Sonra onları meleklere gösterdi ve ardından, "eğer doğru söyleyenler iseniz, bana bunların isimlerini bildirin" dedi.) ayeti olmuştur. Ayetin farklı anlaşılması tartışmaların zeminini oluşturmuştur. Anlamlara isim verenin kim olduğu tartışmasındaki mesele lügavî anlamdaki cins isimlerdir. Yoksa özel isimler veya ıstılâhî ve örfî lafızlar konusunda ihtilaf yoktur.

Dilin koyucusu hakkındaki tartışmalar 4 grupta toplanabilir:

1. Dilin koyucusu (vâz'î) sadece Allah'tır. Yani, lafızlara ilk anlamlarını veren Allah'tır. Bu görüşü savunanlar arasında İbn Fâris, Ebu'l- Hasen el-Eşarî (ö.h. 324), İbn Fûrek (ö.h. 406), İbn Hâcib, Taşköprizâde[66] ve birçok dilci vardır. Suyûtî (ö.h. 911), bu mesele hakkında birçok âlimin görüşüne ve gerekçesine yer verdikten sonra kendisinin dilin tevkîfi olmasında ikna olduğunu söyler.[67] Bu gruptaki âlimler dilin vaz'î (aklî olmayan) olduğundan hareketle meselenin tevkîfi olduğundan bahsetmişler. Bu nedenle meseleyi tevkîfiyete indirgeyenler, dilin vahiy kaynaklı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşte olanların delillerini 3 başlıkta inceleyebiliriz[68]:

a. '...وعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا'[69] ayetinde isimler Hz. Âdem'e öğretilmiştir. Tevkîf ehli ayetteki 'öğretti' fiilini, 'Kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır.' anlayışıyla Hz. Âdem'de ilim hasıl ettiğini veya ona o melekeyi verdiğini söylemiştir.[70]

b. Allah, '...إِنْ هي إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَائُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ'[71] (Bunlar ancak sizin takmış olduğunuz isimlerdir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir.) ayetinde, bir kavmin tevkifi olmayan isimler oluşturdukları gerekçesiyle onları kınamıştır.

c. '...وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوانِكُمْ'[72] (Onun delillerindendir yerin ve göklerin yaratılışı, dillerinizin ve renklerinizin farklı oluşu.) ayetinde Allah'ın, dillerin farklı olmasını varlığına delil kılması, dilin tevkîfi olmasına delildir.

---

66 Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 216.
67 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 17.
68 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 19.
69 Bakara, 2/31.
70 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 20.
71 Necm, 53/23.
72 Rum, 30/22.

2. Çoğunluğunu mutezili âlimlerin oluşturduğu "Dilin koyucusu (vâzı'î) sadece insandır." görüşünü benimseyenler, insanların kendi aralarında uzlaşarak lafızlara mana verdiğini savunur. Bunlar arasında Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.h. 321), İbn Cinnî (ö.h. 392) vardır. Bununla birlikte İbn Cinnî'nin, hocası Ebû Ali el-Fârisi'ye (ö.h. 377) ait bir sözü naklederken dilin vaz'î olduğunu savunmuştur.[73]

3. İnsanlar arasında uzlaşımı sağlayacak kadar lafızların bir kısmı Allah tarafından, geriye kalanı ise insanlar tarafından konulmuştur. Lafızların şer'î, lugavî, örfî ve ıstılâhî şeklinde kısımlara ayrılması bu görüşü desteklemektedir. Bu görüşü savunanlar arasında Ebû İshâk el-İsfirayînî (ö.h. 417) vardır. Bu görüşte olanlar, ilk önce manalara lafız koyan insanlar mıdır yoksa Allah mıdır? sorusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû İshâk, ilk önce Allah'ın manalar için lafız koyduğunu belirtirken ilerleyen süreçte –belli bir aşamadan sonra- bu işi insanlara hamletmiştir. Bazı bilginler de bu görüşün tam aksini savunmuşlardır.[74]

4. Bazı muhakkik dilciler ise Abbad b. Süleyman'ın (ö.h. 250) yukarıda zikrettiğimiz görüşünün dışında, diğer görüşlerin doğruluğu hakkında kesin bir yargıda bulunulamayacağını söylemiş ve her birinin mümkün olabileceğini savunmuşlardır. Bu görüşte olanlar arasında Ebû Bekir el-Bakıllânî (ö.h. 403), Ebû Bekir el-Kâdî vardır. Lisanî gelenekte bu görüş, -İbnü'l-Enbâri gibi- "Dilin kaynağı meselesinin tartışılması fazla bir yarar sağlamaz." görüşüyle aynı noktada yer almaktadır.[75]

Gelenekte Abbad'ın görüşüne itibar edilmemesinin sebebi ise; onun, bizatihi lafızların kendisinin –tabii olarak- manaya delâlet ettiği görüşü, herkesin bütün dilleri bilmesinin gerekli kılmasına sebep olmaktadır. Böyle bir şeyin ise hakikatte karşığı yoktur. Bundan dolayı sözüne itibar edilmemiştir.[76]

Ebu'l-Hasen el-Ahfeş'e nisbet edilen bir görüşte; Dil, bir anda/bir vakitte hepsi oluşmamıştır. Tam aksine birbirini takip eden bir süreçte tekâmüle ulaştığını söylemiştir.[77] Yani Allah, Hz. Âdem'e isimleri ihtiyaç duyduğu eşyaların isimlerini öğretmiş. Bu öğretme durumu

---

73 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 14.
74 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 18.
75 İbrahim b. Halil Eğinî, *Metn Fi'l-Vaz',* (Mecmûatu'l-Vaz'iyye içinde), İstanbul: Safa ve Ever Matbaası, h.1310, s. 74; Özdemir, *a.g.e.,* s. 39-41; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 21.
76 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 17.
77 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 46.

da zamandan zamana ihtiyaç ölçüsünde yaygınlaşmıştır.[78] Ahfeş'in görüşünü, birçok dilcilerin benimsediği bilinmektedir.

Bu meseleyi ele alan düşünürler çağımızda Chomsky'i örnek verebiliriz. Ona göre, dil doğuştan gelen bir olgudur. Çocuk için dil edinim deneyimi çok kısıtlı bir zamanda gerçekleştiğini söylemiştir. Dolayısıyla çocuk bu kısıtlı zamanda, dil öğrenim tecrübesini elde edemeyecektir. Bundan dolayı Chomsky, çocuğun bu dil edinimini doğuştan kazandığını iddia etmiştir.[79] Dil edinimi derken kastettiği şey; dilin ilkelerini ve parametrelerini oluşturan olgulardır. Chomsky'nin bu görüşü ilk insan için düşündüğümüzde bu tartışma çevresinde yer aldığı görülebilir. Bu sebeple dil, ilk süreçte insanın kendisine verilen bir yetidir. İnsan bu yetiyi, biyolojik ve zihinsel gelişimine bağlı olarak geliştirecektir. Dolayısıyla Chomsky dilin oluşumunda, akli yönünü savunmak yerine insana verilen vehbî bir yetinin olmasıyla bağlantı kurarak nakli yönünü öne çıkarmıştır. Aslında bu mesele gelenekte ortaya atılmış ve cevabı da verilmiştir. İslam âlimleri -Bakıllani gibi- dili oluşturan lafızların vaz'îliği meselesinde -Abbad'a nisbet edilen görüşün dışında- dilin akli değil nakli bir durum olduğunu söylemişlerdi.[80]

Bu tartışmaların ortak yönü, delâletin lafzın zatından/tabiatından mı yoksa vaz' denilen sebepten mi kaynaklandığı sorusudur.[81] Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, Hermoneges ile Krtylos arasında geçen lafızların delâletinin doğal nitelikli mi olduğu yoksa uzlaşıya mı dayalı olduğu tartışması ile İslam geleneğinde tartışılan dilin delâletinin vâz' kaynaklı mı, uzlaşmaya dayalı mı tartışması birbirinin karşıtı olan şeyler değildir.[82] Bu sebepten dolayı Karâfi, Abbad'a nisbet edilen görüşün dilin vaz'îliği meselesinin dışında görülmemesi gerektiğini öne sürmüştür.[83]

Bu bölümde temas edilmesi gereken önemli bir husus da dilin kökeni hakkındaki tartışmada yer alan mesele sadece kelimelerin vaz'îliği değildir. Kelimelerin dışında cümlelerin de aklî mi Vaiz'î mi olduğu İslam âlimleri tarafından ele alınıp tartışılmıştır. Bazıları, vaz'a konulanın sadece kelime olduğunu söylerken bazıları da cümlelerin de bu gruba dahil

78 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 13.
79 Chomsky, *a.g.e.,* s. 21; bkz. Altınörs, *a.g.e.,* s. 47-48.
80 Özdemir, *a.g.e.,* s. 168.
81 Yıldırım, *Vaz' İlmi,* s. 428.
82 Yıldırım, *Vaz' İlmi,* s. 439.
83 Yıldırım, *Vaz' İlmi,* s. 436.

olabileceğini söylemişlerdir. Fahreddin Râzî (ö.h. 606), İbn Hâcib (ö.h. 646), İbn Mâlik (ö.h. 672), Sadeddîn Teftâzânî (ö.h. 792) gibi âlimler cümlelerin vaz‘ kaynaklı olmadıklarını söylemişlerdir. Gerekçelerinde ise, eğer cümleler vaz‘ kaynaklı olsalardı, kelimeler gibi onların da hepsinin Araplardan işitilmesi gerekirdi ki böyle bir durum vaki olmamıştır. Bu nedenle dili vaz‘ eden, cümleleri konuşanın tercihine bırakmıştır.[84] Abdulkâhir Cürcânî, Bedreddin el-Karâfî (ö.h. 684), İbn Hatîb Zemlekân, Tâceddin Sübkî (ö.h. 771), Molla Lütfi gibi âlimler ise cümlenin vaz‘ kaynaklı olduklarını söylemişlerdir.[85] Kanaatimize göre, bu görüş daha isabetlidir. Çünkü bu sayede konuşanın muhataba söylediği cümle, muhatap tarafından anlaşılmaktadır. Kanaatimize göre, bu meselede cümleden kasıt, müsned ve müsned aleyhi kapsayan ibtidâî düzeydeki cümledir. Daha karmaşık yapısı olan -tekit unsurları gibi- cümleler değildir. Çünkü bu durumda muktezâyı hâl girmekte ve iltizâmî delâlet söz konusu olmaktadır.

-Bu mesele aşağıda niyetlilik ve cümledeki gramer yapısının ifade ettiği anlam boyutuyla bağlantılı şeklinde ele alınacaktır.-

Dilin kökeni konusundaki tartışmaların net bir yanıtının olmayışı ve bu yüzden tartışmanın faydasız bir çaba olduğunu söyleyenler de -Ferdinand de Saussure gibi[86]- olmuştur. Bu mesele, Merian’ın dediği gibi çözülmesi en zor olan felsefi bir meseledir.[87] Bu sebepten dolayı Paris Dil Cemiyeti, 1866 yılında yayınladığı meşhur bir bildiride üyelerine ‘dilin kökeni’ hakkında bilimsel toplantı yapılmasını yasaklamıştır.[88]

d. Dilin Delâlet Yönü

Dilin ortaya konuluşunun gerekçesinde -yukarıda da değinildiği üzere- iletişim olduğu görüldü. Hatta dil hakkında söz söyleyenlerin hepsinin meseleyi iletişimi sağlama açısından gerekçelendirmişlerdir. Peki, bu ses nasıl olur da anlamlı bir şeye işaret etmektedir? Soruya cevap olarak Suyûtî’nin nakli önemlidir; O, sesin çıkış yerleri, uzaması veya kısalması

---

84 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 37-38.

85 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 35; Molla Lütfi, *a.g.e.,* s. 78; bkz. Ahmed Matlûb, *el-Kazvînî ve Şürûhu’t-Telhîs,* Dâru’t-Tedâmun, Bağdat, 1967, s. 208; bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz-Sözdizimi ve Anlambilimi,* (çvr. Osman Güman), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 83; Kemalü’d-Dîn ez-Zemlekânî, *el-Mucîd fî î’câzi’l-Kurâni’l-Mecîd,*(thk. Şaban Salâh), Kahire: Daru’s-Sekâfeti’l-Arabiyye, 1989, s. 152.
Abdullah yıldırım, mürekkep lafızların vaz’ tartışmasına dahil edilmesinin Îcî (ö.h.756) sonrasında gerçekleştiğini söylemektedir. Yıldırım, *Vaz’ İlmi,* s. 451.

86 Altınörs, *a.g.m.* s. 3.

87 Altınörs, *a.g.m.* s. 2.

88 Altınörs, *a.g.m.* s. 2.

sayesinde farklı harfler orta çıktığını ve toplamda 29 harfin oluştuğunu söylemektedir.[89] Bu 29 harf esasında lafızların manaya delâlet etmesini sağlayan maddelerini oluşturmaktadır. Suyûtî'nin lafız-mana ilişkisini seslerle irtibat kurması, alfabenin oluşumu hakkında da ip uçları vermektedir. Molla Lütfi de bu konuyla ilgili Suyûtî'ye benzer açıklamada bulunmuştur.[90]

Peki, sonsuz eşya veya manalara karşı sonlu lafızlar yeterli olacak mıdır? Sorusuna ise Suyûtî, eş seslilik-eş anlamlılık-mecaz fikrini ortaya atmıştır: Bazen farklı manalar için -'العَيْن والجَوْن' gibi- aynı lafızlar vaz' edilmiştir. Bazen aynı anlamlar için -'أَصْلَحَ الفاسِدَ، ولَمَّ الشَعَثَ، ورتَقَ الفَتْقَ، وشعبَ الصَّدعَ' gibi. farklı lafızlar vaz' edilmiştir. Bunun gerekçesi ise beliğ kişi sözünde bunları kullanma ihtiyacı hisseder. Bazen de insanlar, kelimenin hakîki anlamındaki güçlük nedeniyle mecaza ve istiareye başvurmuşlardır.[91] Yukarıdaki soruya tekrar dönülecek olursa, Molla Lütfi, zihinde tasavvuru olan her şeyin lafızda karşılığının olmamasının mümkün olduğunu ve zihinde tasavvuru oluşamayan bir lafzın olmasının da mümkün olduğunu söyler.[92]

Abdulkâhir Cürcânî, iki ayrı lafzın aynı manaya delâlet etmesini temel anlamda kabul etmekte, ama bu iki lafız arasına konuşanın kasdı/niyeti girdiğinde ve detaya inildiğinde farklı anlamları barındırdığını ifade etmektedir. Bu yüzden kayıtsız şartsız eş anlamlılığı kabul etmemektedir. [93] Mesela, 'كَثيرُ الرَّمادِ، جَبَانُ الكَلْبِ، مَهْزُولُ الفَصِيلِ.' örneklerinin hepsi, misafirperverliğe delâlet etmektedir.[94] Bu ifadeler ortak olarak, 'misafirperverliğe' delâlet etse de, bu anlamı ifade etme yolları farklıdır. Her birinde bu anlamı ifade eden farklı çağrışımlar bulunmaktadır. İşte bu durum Cürcânî'nin görüşünü desteklemektedir. Bu farklılık -mutabakat delâletinin dışında- tazammun delâletinde de olabilir. Teftâzânî'nin belirttiği üzere, 'duvarın' toprağa delâleti, 'evin' toprağa delâletinden daha açık olabilir.[95] Benzer şekilde bu durum ortak mana taşıyan cümleler için de söz konusudur. Searle'nün ifade ettiği üzere, 'Lütfen odayı terk ediniz! Odayı terk eder misiniz? Odayı terk edeceksiniz.' cümleleri, 'sizin odayı terk

---

89 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 32.
90 Bkz. Molla Lütfî, *a.g.e.,* s. 65-66.
Molla Lütfî, burada meseleyi daha da ileriye taşıyarak, dillerin farklılaşmasına dair temellendirmelerde bulunmaktadır.
91 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 33.
92 Molla Lütfî, *a.g.e.,* s. 71-72.
93 Örnek için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 231.
94 Sadeddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerh Telhîsu Miftâhu'l-'Ulûm,* (thk. Abdulhamid Hindâvî), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013, s. 512.
95 Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 512-513.

edeceğiniz' şeklinde ortak bir anlama sahip olmakta, ama her biri diğerlerinden kendinde farklı şeyler barındırmaktadır.[96]

Peki, yukarıdaki bilgiler ışığında dilin delâletinin[97] şekli nedir? Dilin delâletinin aklî mi yoksa vaz'î mi olduğu konusu tartışılmıştır. Dilcilerin çoğunun bu hususta dilin manaya delâletinin aklî değil vaz'î olduğu görüşünde olduklarını belirtmiştik.

Dil, lafız-mana bütünlüğü içerisinde oluşan bir iletişim aracıdır. Bir başka deyişle dili oluşturan lafızlar, manaları ihtiva eden kalıplar olmasıyla beraber insanlar arasındaki temel iletişimi sağlayan araçlardır.[98] Bu anlamda dilin düşünceyle (zihinde oluşan mana) ve onun ifadesi olan lafızlarla sıkı bir ilişkisi vardır. Mantıkçıların iddia ettikleri gibi manaları esas kabul ederek lafızlara başvurmadan eşyayı salt olarak düşünmek, aklen mümkün olsa da düşünce ve dil arasındaki sıkı bir ilişkiden dolayı hariçte imkânsızdır. Çünkü insanlar lafızların formlarını düşünmeden düşünme eylemini gerçekleştiremezler.[99] Aynı şekilde Molla Lütfi, lafızların tahayyülü olmaksızın manaların akledilmesinin nadir olduğunu, bu durumun insanların manaların akletmelerinde lafızlara duydukları alışkanlıktan kaynaklandığını öne sürmüştür.[100] Lafız ve mana arasındaki bu sıkı ilişkiye klasik felsefede Stoacılar da dikkat çekmişlerdir. Felsefi meselelerde düşünceyi ve dili bir araya getiren güçlü bir ilişkinin olduğuna işaret etmişlerdir. Şöyle ki, "İnsan konuşur, çünkü düşünür. Ve düşünür, çünkü konuşur." [101] demişlerdir. Hatta onlara göre boş bir zihne sahip olan insan, bilgiye etrafındaki eşyaları idraki neticesinde zihninde kelimelerin oluşmasıyla ulaşmaktadır. Bu yönüyle onlar ifadeyi (anlamı), ses (lafız) ve manadan müteşekkil olarak incelemişlerdir.[102] Hatta Sîrâfî, lafız ve mana ayrımına gitmeyerek, dil ve düşüncenin özdeşliğini savunmuştur.[103] Bu görüşte olan kişilerin sayısını artırabiliriz.[104]

---

96 Searle, *a.g.e.,* s. 158.
97 'Delâlet' kelimesinin anlamı için bkz. Muhammed Îsâ, *a.g.e.,* s. 20; Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 507-508.
98 Özdemir, *a.g.e.,* s. 9.
99 Özdemir, *a.g.e.,* s. 146.
100 Molla Lütfî, *a.g.e.,* s. 67.
101 Halîfî, *a.g.e.,* s. 38.
102 Halîfî, *a.g.e.,* s. 39.
103 Ali Durusoy, *Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi,* M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 27(2004/2), s. 33.
104 Abdulkâhir Cürcânî'nin görüşü için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 311.
Searle ve George Berkeley'in görüşleri için bkz. Searle, *a.g.e.,* s. 67, 174.

Dilin haiz olduğu bu durum insanlar arasındaki iletişimi daha güçlü kılmıştır. Bu anlamda insanların fikirlerinin aktarımında, felsefi meseleleri en ince detayına kadar tartışmalarında dilin çok esaslı bir rolü vardır. Nitekim dilin dışındaki iletişim araçları (anlam göstergeleri) ifade açısından dile nazaran yetersiz kalmıştır.[105] Bu yetersizlik üç başlık altında değerlendirilebilir:

1. Dil dışındaki iletişim araçları var olmayan anlamları (ma'dumât) ve salt zihinsel olan varlıkları (ma'kulât) ifade edemezler.

2. Bu iletişim araçlarının zaman ve mekân boyutu olduğu için onlarla yapılan iletişim kolay ve seri bir biçimde gerçekleşemez.

3. Bu iletişim araçları yapıları gereği, değişik form ve kalıplara sahip olmadıklarından insanın duygu ve düşüncelerini tam manasıyla ifade etmede zayıftırlar.[106]

Fahreddîn Râzî bu meseleyi şöyle açıklamaktadır: "Dilin vaz' edilmesindeki sebep, insan tek başına bütün ihtiyaçlarıyla başa çıkamaz. Bilakis yardımlaşmaya ihtiyaç duyar. Yardımlaşma ise ancak tanışma ile mümkündür. Tanışma ise ancak belli yollarla yapılır: Jest-mimik veya işaretler veya yazılar veya belli bir manaya konulmuş lafızlar gibi. Bunlar arasında en kolayı, en iyi mana ifade edeni ve en yaygın kullanılanı lafızlardır."[107]

Suyûtî, İbn Cinnî'nin bu konu hakkında şöyle söylediğini aktarmıştır: 2 veya 3 kişi bir araya gelir. Bu kişiler bildikleri eşyalar hakkında konuşmaya ihtiyaç duyarlar. Bundan dolayı her bir eşya için kendilerine özel lafızlar koymuşlardır. Şöyle ki bu lafız zikredildiğinde o eşyanın kendisi akla gelecek ve diğer eşyalar ile ayrılacaktır. Lafız koyma ihtiyacı hissetmelerin nedeni ise; eşyanın mukabilinde lafız koymak suretiyle, o eşyanın kendisini göstermeye/getirmeye ihtiyaç kalmamıştır. Hatta lafızla birlikte gösterilmesi imkânsız olan şeye ihtiyaç duyulduğunda bile lafız, onu ifade etmekte yeterli olacaktır.[108]

Dilin delâlet işlevinde bahsedilmesi gereken bir önemli husus da niyetlilik anlayışının nerede durduğu meselesidir. Bilindiği gibi kelimelere ve cümlelere mana veren unsurlardan

---

[105] Halîfî, *a.g.e.,* s. 41.
[106] Özdemir, *a.g.e.,* s. 18; Yıldırım, *Vaz' İlmi,* s. 429.
[107] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 34.
[108] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 15.
Bu konudaki tartışma için bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 35.

birisi de niyetlilik (kast) meselesidir. Lafzın bir manaya konulma sürecinde niyetlilik (kast) anlayışı yatmaktadır. Lafızlara belli bir mananın yüklenmesi, o manayı niyet etmekle (kast etmekle) oluşmaktadır. Bu niyetin kendisi toplumda büyük oranda kabul görmüş ise o lafız o manada kullanılır. Tıpkı 'الصلاة' kelimesinin 'dua' manasına gelirken sonradan 'namaz' anlamında kullanılması gibidir. O lafza 'namaz' manasının yüklenmesi niyetlilik anlayışıyla oluşmakta ve kullanımı ise toplumda bu niyetin kabul görmesiyle oluşmaktadır. Cümlede bu niyetlilik anlayışı, cümlenin oluşumunda başat rol oynamaktadır. Mesela, 'قام الناسُ.' (İnsanlar kalktı.) cümlesinin, temelde kendisine cümle denilmesi için müsned ve müsned ileyhin bulunmasının yanında konuşan kişinin bu cümleyi niyet ederek söyleme şartı vardır. Bu nedenle uykudaki bir kişinin bu cümleyi sayıklaması, onun cümle kurduğunu söylememize olanak vermez.[109] Bu meselenin bir sonraki adımı ise, niyetlilik anlayışının vaz' çerçevesinde oluştuğu meselesidir. Şöyle ki konuşan kişi zihnindeki manayı aktaracak kelimeler bulacaktır. Ve bu kelimeleri söyleyeceği dilin gramer yapısı çerçevesinde sıralayıp oluşturacaktır. Cümlelerin vaz'î olduğu görüşünden hareketle, konuşan kişi zihnindeki niyetini vaz'î bir örgüde olan gramer yapısına uyarlayarak oluşturacaktır. Bu meselenin esası Abdulkâhir Cürcânî'nin 'nazım' anlayışında kendisini bulmuştur. Bu konuya ileride daha detaylı temas edilecektir.

Searle de yukarıdaki bilgilerle paralellik arz edebilecek niyetlilik (kast) anlayışına değinmiştir. Zihnin, bir şeyi isimlendirip ve o lafzın o şeyi karşılamasını, niyetlilik vasıtasıyla oluştuğunu söylemektedir. Lafzın manaya işareti veya bir lafzı söylemekle uzaktaki bir şeye göndermede bulunulmasının tek yolu zihnin niyetliliğidir. Zira zihnin niyetliliği sayesinde dile anlam yüklenebilmekte, bunun sonucunda söylenilen sözcükler, cümleler artık konuşan kişinin düşüncelerinden türetilmiş niyetliliğe sahip olmaktadır. Mesela, 'clinton' kelimesini biz 'Clinton'u simgelemesi niyetiyle kullandığımız için o lafzın, onu simgelediğini söyler.[110] Teftâzânî, niyetin 'mutabakat' delâletinde olmayacağını, 'tazammun ve iltizâm' delâletlerinde olduğunu söylemektedir.[111]

[109] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 34.
[110] Searle, *a.g.e.,* s. 105, 161.
[111] Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 509-510.

Dil ve mana ilişkisi eskiden beri dilcilerin -Cahız gibi-[112] ilgisini çekmiştir. Bazıları -İbn Reşîk, Alevî gibi-[113] lafız ve mana arasındaki uyumdan bahsetmiş, bazıları - Sîbeveyh, İbn Kuteybe, İbn Sinân gibi-[114] lafız ve mana arasında ayrıma -güzel lafız, bozuk mana veya güzel mana eksik lafız gibi- gitmişlerdir. Hatta bazıları Câhız'ın sözünden lafzın, manaya üstünlüğünü destekleyen deliller getirmişlerdir.[115] Abdulkâhir Cürcânî ise, lafız ve mana arasındaki ilişkide, lafız-mana ayrımının yapılmasını kabul etmemekte, lafız ve mana bütünlüğünün olduğuna işaret etmektedir.[116]

Bu bölümde görüldüğü gibi dilin delâlet yönü meselesi veya lafza bir anlamın yüklenmesi ameliyesinde zihnin fonksiyonel bir rolü vardır. Zihnin buradaki rolü ise 'niyetlilik' fikrinin oluştuğu zemin olmasıdır. Bu meseleyi daha anlaşılır kılmak için aşağıda 'Zihin' konusu ele alınacaktır.

B. ZİHİN

Bu bölümde zihin, mahiyetine ve işlevine yönelik ele alınacaktır. Zihin ile alakalı ontolojik problemler[117] -zihni varlık, zihindeki varlık gibi-[118] göz ardı edilerek, onun dil ile ilişkisi itibariyle bilgi edinebilme ve bunun ifade edilmesi açısından işlevsellik yönüne değinilecektir.

Zihin sözlükte; anlama kavrama akılda tutma, anlayış, kavrayış, kuvvet gibi manalara gelir.[119] Eski kaynaklarda idrak yeteneği veya gücü anlamlarında kullanılmıştır.[120]

---

112 Matlûb, *Abdulkâhir Cürcânî Belâgatuhu ve Nakduhu,* s. 91.

113 Matlûb, *Abdulkâhir Cürcânî Belâgatuhu ve Nakduhu,* s. 93; Yahya b. Hamza el-'Alevî, *ed-Dırâz,* (thk. Abdulhamid Hindâvî), Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2002, I, 131.

114 Matlûb, *Abdulkâhir Cürcânî Belâgatuhu ve Nakduhu,* s. 93-94; Özdemir, *a.g.e.,* s. 27; bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 68, 314.

115 Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 225, 229.
Cürcânî, bu kişilere katılmamakta, Cahız'ın kastını yanlış anladıklarını söylemektedir. Detaylı bilgi için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 228.

116 Detaylı bilgi için bkz. Matlûb, *Abdulkâhir Cürcânî Belâgatuhu ve Nakduhu,* s. 95-101.

117 Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi.*

118 İbn Kemal Paşa, zihin için yapılan 2 tanımdan birisinin zihnî varlık terkibinden yer alan mananın olduğunu söylemektedir. Bkz. Mehmet Aktaş, "*Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme",* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), , 2014, s. 45.

119 İlhan Kutluer, "Zihin", DİA, XLIV, İstanbul: İsam, 2013, s. 403; Cevherî, *a.g.e.,* 'z-h-n' md., V, 2120; Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *a.g.e.,* 'z-h-n' md., II, 78; Ebu'l-Hasan İbn Sîde, *a.g.e.,* 'z-h-n' md., IV, 293; Ebu'l-Huseyn Ahmet b. Fâris, *Mücmelü'l-Luga,* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986, II, 362; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâf Istılâhat,'l-Fünûn ve'l-Ulûm,* (thk. Ali Dehrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, I, 830.

120 Kutluer, 'Zihin', *a.g.m.,* XLIV, 403; bkz. Aktaş, *a.g.e.,* s. 1.

Cürcânî zihinle ilgili iki tanım aktarmaktadır. Birincisi; "Dış ve iç duyular dâhil nefsin bilgileri kazanma yeteneğine sahip gücüdür." İkincisi ise; "Bilgilerin idrak edilmesini sağlayan eksiksiz yetenektir."[121] Cürcânî ilk tanıma göre zihnin hem duyu hem akıl idrakiyle ilgili olduğu düşüncesini yansıtmaktadır.[122]

Ebu'l-Bekâ, "zihnin akıl ve nefisle eş anlamlı kullanılabildiğini vurgulamakla birlikte aralarındaki ince anlam farklılıklarına değinmektedir. Buna göre nefis genel olarak bedeni yöneten akıl, idrak eden güçtür; zihin ise idrak yeteneği olması yönünden bu adı almıştır."[123]

Tehânevî; zihni, nefsin kavram ve hükümlere ait görüşleri edinme yeteneği şeklinde açıklamıştır.[124] Bu tanım klasik epistemolojide yer alan tasavvur ve tasdik bilgisine dayanır.[125]

Başka bir tanım; zihin iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi sağlayan nefse ait güçtür.[126]

Bir diğer tanım; kendisine nakşolunmuş duyulur ve akledilir sûretlerin hepsini idrak eden güçtür.[127]

Tanımlardan anlaşılacağı üzere zihin, bir idrak yeteneğidir. Bu idrak ise farkındalığı gerektirir. Farkındalık denilen şey bilinçtir. Nitekim zihnin en asli özelliklerden bir tanesi bilinçtir.[128] Bu bilinç insanları diğer canlılardan ayıran en önemli niteliktir. Bu bilinç sayesinde insan, etrafındaki eşyaya bakar ve onları idrak eder. Ve sonrasında insan idrak ettiği şeyleri diğer insanlara söyleme ihtiyacı hisseder. Bu ise; kendisini ifade etmesinde varlık kazanır ki neticede iletişim denilen etkileşim meydana gelir. Bir başka durum vardır ki, kişi idrak edemediği veya ötesini akledemediği bir durum hakkında düşünme yetisinden, zihninde doğru

---

121 Cürcânî, *Ta'rîfât,* 'z-h-n' md., s. 101.
122 Kutluer, 'Zihin', *a.g.m.,* XLIV, s. 405.
123 Kutluer, 'Zihin', *a.g.m.,* XLIV, s. 405.
124 Tahânevî, *a.g.e.,* 'z-h-n' md., I, 830.
125 Kutluer, 'Zihin', *a.g.m.,* XLIV, s. 406.
126 Tehânevî, *a.g.e.,* 'z-h-n' md., I, 830.
127 Tehânevî, *a.g.e.,* 'z-h-n' md., I, 831. Bu tanım, İbn Kemal Paşa'nın zihin için verdiği, yaygın kullanılmakla nitelediği tanımla örtüşmektedir. Krş. Aktaş, *a.g.e.,* s. 45.
128 Searle, *a.g.e.,* s. 52.

bir tasavvur oluşturmaktan yoksundur. Bu nedenle zihnin (aklın) idrak yeteneği ile ilgili sınırları ve yöntemleri vardır.[129]

Zihnin asli özelliklerinden olan bilinç, insanlara özgü olmasının yanında her insanda farklı düzeyde olması yönünden de özneldir. İnsanda var olan bu bilincin öznel olması, onun niteliksel bir varlık olmasından kaynaklanır. Şöyle ki insanın her bir olay karşısında kendine has bir biçimde hisleri vardır. Bu hisler her bir insan için idrak düzeyine göre değişebilen öznel niteliklerdir.[130] Nitekim insanların aynı durum karşısında bazen farklı açıklamalar getirmeleri bunu göstermektedir.

Bu cihetle zihnin insandaki idrak yeteneği oluşu ve en asli özelliklerinden birisinin bilinç olması ve bu bilincin de öznel bir yapıya sahip olması, bizi insanın kendisini ifade etmesindeki üslûbunun da sübjektif olduğu sonucuna götürür. Çünkü insan, eşyayı zihniyle idrak eder. Ve bu idrakini ifade ederken lafızlara aktarmak ister. Dolayısıyla eşyayı veya soyut şeyleri anlamadaki sübjektiflik, onları anlamlandırıp ifade etmesindeki üslûbun da sübjektifliğini meydana getirir. Bu konuya aşağıda daha detaylı temas edilecektir.

Searle, zihin-bilinç ve bu ilişkinin beynin fonksiyonu arasındaki bağlantısını kurmaya çalışmak, zihnin idraki ile dilin ifadesi arasındaki ilişkiye değinmek için şöyle bir klinik veriden söz etmektedir: "Sağ ve solu ayrık beyne sahip bir hastanın sol gözüne bir kaşık gösteriliyor. Beynin sağ tarafı sol gözüyle alakalı olduğundan ve de dil kabiliyeti beynin sol tarafıyla alakalı olduğundan hasta bir şey görmüyorum, diyor. Sonrasında ise beynin sağ tarafıyla kontrol edilen sol eliyle kaşığa uzanıyor."[131] Searle, bir cümlenin neden kurulduğu (edimsöz) gerekçelerinin zihnin yapısıyla belirlendiğini savunmakta, anlamın sınırlarının zihnin sınırları tarafından konulduğunu söylemektedir.[132] Yani, 'Ali eve gitti.' cümlesinden muhataba ne aktarmak istediğinizi (niyetinizi/amacınızı) zihin tayin etmektedir. Searle, devamında, zihindeki niyetliliğin, dil yeteneğinin kazanılması sonrasında arttığını ifade etmektedir.[133]

[129] Bkz. Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Zavâbitü'l-Marife,* Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2011, s. 130.
[130] Searle, *a.g.e.,* s. 52.
[131] Searle, *a.g.e.,* s. 88.
[132] Searle, *a.g.e.,* s. 171.
[133] Searle, *a.g.e.,* s. 173.

C. DİL ve ZİHİN ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bu bölümde dil; manaları barındıran lafızlar, zihin ise; manaların zeminini oluşturduğu müdrike olarak ele alınacaktır.

İnsan kendisine verilen aklî yetenek ile çevresindeki eşyalara karşı farkındalık hisseder. Somut olan nesneleri ve birbirinden ayırt edici özelliklerini idraki ile kavrayıp, bunları soyut olarak zihnine nakleder. Somut olanın zihindeki soyut varlığı, o somut nesne olmasa dahi zihinde varlığını korur. Dolayısıyla insanın ilk olarak çevresinde tecrübe ettiği somut nesneleri birikimli olarak zihnine aktarmasıyla soyut olan bilgi oluşur. Gazzali (ö.h. 505) bu durumu, varlık mertebesini 4 kısma ayırarak açıklar: "Her konuşan, kendi zihninde(gönlünde) yer alanı bildirmek için bir gösterge ikame etmeye muhtaçtır. Her bir şeyin; ayni, zihnî,[134] lafzî ve ketbî olmak üzere 4 çeşit varlığı söz konusudur. Kitabet lafza, lafız zihindeki manaya delâlet ederken, zihindeki mana da hariçteki varlığı simgelemektedir." [135] Molla Lütfi'nin belirttiği gibi meselenin detayına inildiğinde şu görülmektedir: Esasında her bir şeyin zihinde tasavvurunun olması zorunlu olmadığı gibi zihinde tasavvuru olan her şeyin hariçte olması zorunlu değildir. Bazen zihinde tasavvuru olan şeyi ifade etmede uygun lafız bulunamayabilir.[136] İlk başta somut olan nesnelerin zihindeki karşılığı olan manaların oluşmasıyla tasavvur; zihindeki bu manaların mantık ve dilin yapısına uygun olarak yargı ifade edecek şekle bürünmesiyle tasdik (yargı) oluşmaktadır. Bu ise insanın bilgi üretebilmesindeki zihinsel sürecin rolünü göstermektedir. İnsan, zihninde tasavvurunu oluşturduğu manalarla, dilin mantıksal ve yapısal örgüsü çerçevesinde bir terkip oluşturmak istediğinde, o manaları ifade edecek lafızları ve lafızların tertibini seçmek durumundadır. Çünkü zihinde yer alan bu soyut bilgiler muhatap yönünden bir değer taşımamaktadır. Bu durumda karşımıza çıkan çalışmamızın gayesini oluşturan problem ise; konuşanın ifade etmek istediği zihnindeki bu manaların karşılığını lafza aktardığında ne derecede başarılı olduğudur. Tersinden değerlendirilecek olunursa; 'konuşanın kullandığı kelimeler ve bu kelimeleri cümlede belli bir şekilde sıralaması veya bir üslûbu diğerine tercih etmesi zihnindeki hangi manaya veya manalara işaret etmektedir?' İşte bu sayede, dil ve zihin

---

134 Zihnî varlık ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Aktaş, *a.g.e.,* s. 45, 47, 53, 63, 74.

135 Özdemir, *a.g.e.,* s. 32.
Aynı şekilde bu taksimi farklı lafızlarla, Cahız ve ibn Vehb gibi dilciler de yapmıştır. Bkz. Matlûb, *Mu'cem el-Mustalahât el-Belâga Ve Tetavvuruhâ,* ys.: Matbaatu'l-Mücme' el-'İlmî el-'Irâkî, 1983, III, 5-6.

136 Molla Lütfî, *a.g.e.,* s. 71.

arasındaki ilişki iyi kavranıldığı takdirde, konuşan ve muhatap arasındaki anlamlı bir iletişimin daha sağlıklı değerlendirilmesi mümkün olacaktır.

Burada şunu da zikretmekte fayda vardır: Gazzali'nin varlık mertebesinde ele aldığı lafzın zihne işaret etmesi meselesi gelenekte tartışılmıştır. Bazı âlimler lafızların zihnî sûretleri karşılığında konulduğunu iddia ederken bazıları da lafızların dıştaki suretlerin karşılığına konulduğunu söylemişlerdir. Fahreddin Râzî[137] (ö.h. 606) ve takipçileri (Yahya b. Hamza el-Alevî gibi (ö.h. 705) yakın dönemde ise Ahmed Matlûb ilk grupta yer almaktadır.[138] Gazzali de bu grubun içerisindedir. Gelenekte de bu görüş diğerine daha baskın gelmiştir. Onlara göre lafız, zihindeki sûretin değişimine göre değişmektedir. Ebû İshak Şîrâzî (ö.h. 476) ise ikinci grupta yer almaktadır.[139] Ona göre lafızlar ilk önce hariçteki nesneye konmuştur. Çünkü hariçteki nesnenin varlığı zihindeki nesneden öncedir. Suyûtî, Şîrâzî'nin görüşünü tercih etmiştir.[140] *Tahsîl* sahibi Urmevî (ö.h. 653) bu iki görüşün birbirine zıt şeyler olmadıklarını söylemiş. Bu meyanda lafızların zihni anlamlara işaret etmesinin, zihindeki mananın hariçteki nesneyle aynı olduğu düşüncesinden hareketle olduğunu ifade etmiştir. Yoksa zihindeki mana ile hariçteki nesnenin farklılığından dolayı değildir.[141] Sonuç olarak zihinde oluşan suret ile hariçteki cisim zât yönüyle aynı şeylerdir. Sadece hakikat yönüyle (itibari açıdan) farklıdır. Çünkü birisinin varlığı zihinde diğerinin ise hariçtedir. Şemseddin İsfehânî ve Kemal ibnü'l-Hümâm yukarıdaki tartışmayı biraz da detaylandırmışlardır. İsfehânî, müfred (cümle olmayan) olan lafızlarda mana, o şeyin kendisi olduğunu, cümle (ihbârî-inşâî) oluşturan lafızlardaki mananın ise zihnî suretler olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm ise, özel isim niteliğinde olan lafızların manasının hariçte olduğunu, bunun dışındaki lafızların manasının zihni suretler olduğunu söylemiştir.[142]

Farabi, varlık-zihin-dil üçlemesinde güzel bir ilişkiden bahsetmiştir. Ona göre varlık ile zihin arasında doğal bir ilişki bulunmakta, buna bağlı olarak herhangi bir canlıyı gören

---

137 Fahreddîn Râzî'nin zihni varlığı reddettiğini ileri süren Kâtibi'ye, İbn Kemal paşanın böyle bir durum olmadığı hakkındaki görüşü için bkz. Aktaş, *a.g.e.,* s. 67.
138 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 36-37; bkz. Alevî, *a.g.e.,* s. 23; Matlûb, *Mustalahât,* III,10; Özdemir, *a.g.e.,* s. 175.
139 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 36.
140 Yıldırım, *Vaz' İlmi,* s. 474.
141 Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 37.
142 Yıldırım, *Vaz' İlmi,* s. 474.

zihinlerde ortak suretler oluşmakta; düşünce ile dil arasında uzlaşımsal (vaz'î) ilişki bulunması nedeniyle, onun ifade edilişi toplumdan topluma farklılık arz etmektedir.[143]

Belagat ekseninde zihin dil arasındaki ilişkiyi 3 başlık etrafında inceleyebiliriz:

a. Lafzın Zihindeki Manaya Delâlet Yönü

Düşüncenin temel ifade vasıtaları lafızlardır. Lafzın manaya delâleti, esasında zihinde bulunan mana ve lafız arasındaki ilişkisidir.[144] Lafız ceset mana ise onun ruhudur.[145]Kelamda mana asıl olup, lafızlar ise bu manaları hariçte varlık kazandırmak için konulmuş seslerdir. Beyan ehli manayı şöyle açıklamaktadırlar: "Mana, zihnin tasavvur ettiği şeyin lafızla ifade edilmesidir. Veya lafızdan kastedilen şeyin zihindeki suretidir."[146] Klasik kitaplarda bu durum iki cümleyle açıklanır:

1. 'الأَلْفَاظُ قَوَالِبُ الْمَعَانِي.' (Lafızlar manaların kalıplarıdır.)

2. 'الأَلْفَاظُ مَوْضُوعَةٌ لِلْمَعَانِي.' (Lafızlar manalara konulmuştur.)

İlk etapta bu iki cümle birbirine zıt şeyler gibi algılanabilir. Şöyle ki ilk cümleden lafızların manaların kalıpları olması hasebiyle lafızların manalardan önce var olduğu zannı oluşabilir. İkinci cümlede ise lafızların manalara konulması cihetiyle manalar lafızlardan öncedir. Hâlbuki lafız-mana ilişkisinde mana her zaman lafzı öncelemektedir. Bu nedenle lafzın mananın kalıbı olduğu ifadesinde anlam, mananın lafız tarafından belirgin kılınmasıdır.[147] Cürcânî'nin belirttiğine göre, ilk olarak lafzın medlulü bilinir, sonrasında o şeye delâlet eden (dâll) lafız bilinir.[148] Şu açıktır ki lafızların bizzat kendisi hiçbir zaman değerli değildir. Bilakis lafızlar delâletleri itibariyle değer görür. Bu anlayışın en güzel temsilini Abdulkâhir Cürcânî'nin (ö.h. 471) nazım teorisinde görmekteyiz. Ona göre lafızlara iltifat edilmesindeki temel saik manaları açığa çıkarma görevleridir. Yani, asıl olan manadır. Ama manalar zihni bir

---

143 Ferruh Özpilavcı, *Ebherî Îsâgocî ve Şerhi,* İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 74.
144 Muhammed Îsâ, *a.g.e.,* s. 63.
145 Özdemir, *a.g.e.,* s. 33.
146 Ahmet Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga Fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî',* (thk. Yusuf Sameylî), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010, s. 48.
147 Yıldırım, *Vaz' İlmi,* s. 471.
148 Matlûb, *Abdulkâhir Cürcânî Belâgatuhu ve Nakduhu,* s. 98.
"Manalar, lafızlardan varlık itibariyle öncedir." Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 349.

varlığa sahip olduklarından dolayı cümlede isim, fiil ve harf olarak tertip edilip gösterilemezler. Bunu gösteren şey ise lafızların cümlede manayı ifade edecek şekilde bir örgüde aktarımıdır.[149] Yani ona göre, biz bir cümle kurmak istesek, ilk önce kelimeleri seçip terkip haline getiririz. Kelimeleri belli bir terkip haline sokmamıza iten saik ise zihnimizdeki manadır. Bu teoriye göre ilk anlatmak istediğimiz mana, sonrasında onu ifade edeceğimiz lafız vardır. Anlatılmak istenen mana farklı olacaksa, onu ifade edecek lafızlar da farklı olacaktır.[150] Peki, farklı lafızların aynı anlama işaret ettiği iddiası nerede durmaktadır? Cürcânî, bu soruya cevaben farklı sözlerin aynı manaya gelmelerinin –قَعَدَ، جَلَسَ gibi- tesâmüh kabilinden olduğunu söylemektedir. Yoksa hiçbir zaman aynı anlamlara gelmez demiştir.[151] Bu meselenin bir uzantısı olarak şöyle bir örnek verilebilir. Bir cümlenin anlaşılmadığı durumda 'Lafızlar, mana sebebiyle zordur.' denilemez. Tam aksine 'Mana, lafızlar sebebiyle zordur.' denilir. Çünkü kişi lafız aramaz, manayı arar. Konuşanın yöneldiği şey manadır, manayı bulduğu takdirde lafız da hemen önünde beliriverir.[152]

Abdulkâhir Cürcânî'nin bu anlayışı örtük bir şekilde lafzın manaya nispeten bir araç olduğunu ve bu araç vasıtasıyla matlûba (manaya) gidildiği anlamını içermektedir. Matlubun (Mananın) belirgin olmasına veya kapalı olmasına sebep olan da lafzın kendisidir. Sekkâkî (ö.h. 626) de lafızların mana karşısında ne durumda olduğu ile ilgili Cürcânî'nin tavrını korumuştur.[153] Bu bağlam içinde Galâyînî'nin (ö.m.1945) şu sözü bu durumu teyit etmektedir: "Dil zihinde dolaşan görüş ve fikirleri ifade eden ve insanlar arasındaki anlaşmayı sağlayan bir araçtır."[154]

Zihinlerdeki manaların karşılığında kullanılan lafızlar, konuşanın ve muhatabın durumlarına göre değişiklik arz eder. Konuşan zihnindeki düşünceyi tam ve açık bir şekilde ifade etmek istiyorsa, ona göre zihnindeki ifadeyi yansıtacak farklı ihtimal barındırmayacak lafızları kullanmak durumundadır. Konuşan eğer kelamını kapalı olarak -doğrudan değil de muhatabın da zihnini yorarak dolaylı yönden- aktarmak istiyorsa, aynı şekilde buna uygun

---

[149] Muhammed Abdulmuttalib, *el-Belâga ve'l-Üslûbiyye,* Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye el-'Âlemiyye, 1994, s. 25; krş. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 60.

[150] Fadl Hasan Abbas, *el-Belâgatu Fünûnuha ve Efnânuha,* ys.: Dâru'l-Furkan, 1997, s. 85.

[151] Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 231.

[152] Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 67; krş. Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 25.

[153] Hilmi Ali Merzûk, *fî Felsefeti'l-Belâgati'l-'Arabiyye-İlmu'l-Meânî,* ys.: Dâru'l-Vefâ li-Dünya, 1999, s. 40. Abdulkâhir Cürcânî'nin bu konudaki tavrı için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 319.

[154] Mustafa el-Galâyînî, *Câmi'ud'Durûsi'l-'Arabiyye,* Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2012, s. 721.

lafızlar seçmek ve kelamını ona uygun nazmetmek durumundadır. Dolayısıyla beliğ bir kimseden sadır olan kelama muhatabın durumu ve konuşanın kelamındaki niyeti okunarak bakıldığında, kelamın edebi bir nitelikte olup olmadığı anlaşılacaktır.

Peki, zihindeki her mananın karşısında lafız olması gerekir mi? Sonsuz bir mana kümesi, sonlu bir lafız kümesine sığdırılabilir mi? Fahreddîn Râzî bu sorulara cevaben, her bir mananın lafza sahip olamayacağını söylemektedir. Çünkü ona göre sonlu olan kesinlikle sonsuz olanı kuşatamaz. Sadece kendisine sıklıkla ihtiyacın olunduğu manaların lafızlardan hâlî olamayacaklarını söylemiştir. Kendisine nadiren ihtiyacın olduğu manaların ise lafza sahip olup olmamaları caiz görülmüştür.[155] Burada altı çizilmesi gereken Râzî ve takipçilerinin, lafızlara manaların yüklenmesini sağlayan etkenin ihtiyaç olduğunu söylemeleridir. Bu ihtiyaç gerekçesi yukarıda anlatıldığı üzere insanın bizzat tabiatıyla ilgili bir durumdur. İnsan zaten bu tabiatı sayesinde dil öğrenme yetisine sahip olmuştur.

Dil-zihin arasındaki ilişkiyi, lafız-mana endeksli ele alacağımızı söylemiştik. Burada unutulmaması gereken durum lafız, tek bir kelime olabildiği gibi, en az iki lafzın birbirine nispetiyle oluşan cümle de olabilir. Başka bir ifadeyle zihinde tasavvur edilen mana müfret ise lafız müfret; zihinde tasavvur edilen mana mürekkep ise lafız da mürekkep olmak durumundadır. Bu konu aslında üslup ile bağlantılıdır. Detayı 'üslup' başlığında ele alınacaktır.

Lafzın zihindeki manaya delâleti, cümle perspektifinden ele alınacak olursa bu konu kendinde birçok sırlar barındırır.[156] Zihindeki mana kümesinin lafız kümesine aktarımı, konuşanın düşüncesinin kodlarını verir. Bu kodlar esasında ise konuşanın zihninde mananın oluşmasını sağlar. Bu mana ise kendi ifadesini lafızların seçiminde ve cümle içindeki tertibinde (örgüsünde) veya bir üslûbun diğerine tercihinde bulur. Konuşan kişiyle aynı ortamı paylaşmamış üçüncü şahıs kişi, konuşanın kaydedilen konuşmasından tersten bir okumayla manaya ve manadan ise konuşanın düşüncesine gider. Esasında lafzın zihindeki manaya delâleti meselesinin işlenmesinde, lafzın bu fonksiyonu yatmaktadır. Bu çerçevede her konuşanın sözü bu şekilde değerlendirilebilir mi? Ya da cümleler nasıl olur da sevinç, hüzün gibi manalar barındırır? Veyahut kelimelerin cümle içindeki hareketi ne gibi bir anlam ifade eder? Bu

[155] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 36.
[156] Abdulkâhir Cürcânî'nin bu konuda çok önemli açıklamaları vardır. Bizim bu konudaki anlayışımızı şekillendiren de bu açıklamalardır. Detaylı bilgi için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 59-61, 68.

soruların cevabı, üçüncü bölümde ana konu etrafında doğrudan veya dolaylı olarak ele alınacaktır.

Burada bu meseleye salt olarak lafızların manalara delâleti yönünden bakmak yerine beliğ bir kimsenin kelamını aktarırken kullandığı lafızların, onun zihninde kurguladığı mesajı veya sübliminal olarak muhatabına hissettirmek istediği mesajı anlamak olmalıdır. Çünkü her kelamın arka planında düşünceler manzumesi vardır. Searle bunu şu şekilde açıklıyor: "Ben kitapçıya birkaç kitap satın almak için gidiyorum, dediğimde aslında, bir kitapçının varlığını kabul ederim. Ve kitabın okunabilen bir şey olduğu sonucunu dolaysız olarak kabul ederim."[157] Konuşan da belli başlı zihinsel arka plan sonucunda kelamını belli bir seviyede kurar. Örnek olarak 'ذهب أَحمدُ إلى الجامعة.' (Ahmet üniversiteye gitti.) cümlesindeki örgü ile 'إنما ذهب إلى الجامعةِ أَحمدُ.' (Üniversiteye sadece Ahmet gitti.) cümlesindeki örgü görüldüğü gibi farklıdır. Bu iki cümlede kelimelerin seçimleri aynı olsa da kelimelerin tertibindeki değişiklik nedeniyle ilk cümle ile anlatılmak istenilen şey, ikinci cümleden anlatılmak istenilen şeyden farklıdır. İki cümlede temelde aynı anlamı barındırsalar da, verilmek istenilen temel anlamın muhataptaki yansıması farklıdır. Zaten aynı şeyler olsaydı farklılığa gidilmeden tek tip ifade kullanılırdı. Peki, farklı olan şey nedir? İlk cümlede konuşan ve muhatap arasındaki iletişim daha sade ve daha ilkel seviyedir. Şöyle ki muhatap, konuşanın söyleyeceği yargı hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığı gibi konuşanın yargısı karşısında aktif bir pozisyonda da değildir. Konuşan kişi bu duruma uygun olarak cümlesini Arap gramerindeki en temel yapıya uygun ve sade bir şekilde söylemektedir. İkinci cümlede ise; muhatap, konuşanla bulunduğu ortamda bir düşünceye sahiptir. Muhatabın zihninde, okula birisi gitti. Ve bu giden kişi Ahmet'in dışında veya Ahmet'le birlikte başka bir kişinin olmasıdır. Konuşan sözüyle bu bağlam içerisinde anlatmak istediği şey; okula herhangi birinin gitmesi değil, (bu durumdan zaten muhatap haberdar) okula gidenin Ahmet olduğudur. Konuşan cümlesini böyle bir seviyeden kurmaktadır. En temelde muhatap, Ahmet'i tanımasaydı, konuşandan muhatabına onu tanınır hale getirecek bir şekilde cümlesini kurması beklenirdi.

İşte burada istenilen şey, kelimelerin seçiminden ve cümledeki örgüsünden veya bir üslûbun diğerine tercihinden kastedilen şeyin ne olduğu sorusuna cevap bulmaktır. Bu

[157] Searle, *a.g.e.,* s. 124.
Abdulkâhir Cürcânî'de de benzer açıklamalamaları görmekteyiz. Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 305, 346.

bağlamda ilk olarak kelimelerin, zihindeki manaya ne şekilde işaret ettiğini ele almak gerekir. En temeldeki sorun ise dilin manaya delâleti olan lafızlardan müteşekkil olması ve söz konusu bu lafızların manalara delâletinin ne şekilde olduğudur. Beyan ehli lafızların manalara konulması yönünden delâleti üç kısımda değerlendirmiştir. Esasında bu üç delâlet şekli İbn Sina tarafından ortaya konmuştur.[158]

1. Mutabakat delâleti,
2. Tazammun delâleti,
3. İltizâm delâleti.

Mutabakat, tazammun ve iltizâm delâleti mütekellim açısından bir tek kelimede olabildiği gibi kelamda da olabilir. Çünkü kelamda lafız-mana delâletinin oluşabilmesi için 3 unsurun bulunması şarttır: kelamın konulduğu mana, kelamı oluşturan lafızların cümle içindeki konumu (nazım) ve kelamı oluşturan lafızlar.[159] Bu nedenle söz konusu belagat olunca delâlet olgusu kelimeyi ve cümleyi kapsayan bütüncül şekliyle değerlendirilmelidir. Mantık kitaplarının bir çoğunda bu delâlet olgusunun sadece kelime üzerinde uygulaması olsa da bazı eserlerde kelamda (cümlede) da bu delâletin olduğuna dair bilgiler mevcuttur.[160]

1. Mutabakat Delâleti

Lafzın, zihindeki manaya külliyen delâlet etmesidir.[161] Yani, lafız ve mana arasındaki ilişkinin birebir örtüşmesi ve bu durumda lafız ve mana kümesinin birbirine eşit olmasıdır.[162] İnsanın, düşünen canlıya; kitabın bütün sayfalarına ve kılıfına delâleti gibidir.[163] İnsan belli gerekçelerle ve belli ortamlarda kelamında bu delâlet biçimini kullanır. Bu delâlet kelimede bulunabildiği gibi kelamda da bulunabilir. Konuşan kelamının arka planındaki düşüncesiyle gerekli gördüğü bir takım gerekçelerle bu delâleti kullanır. Zihinde gerçekleştirilen mananın

---

158 Durusoy, *a.g.m.* s. 37.
159 Özdemir, *a.g.e.,* s. 28.
160 Bkz. Meydânî, *a.g.e.,* s. 28.
161 Muhammed Îsâ, *a.g.e.,* s. 64; Ahmed Abdul-Mun'im ed-Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem Min Meâni's-Süllem,* (thk. Muhammed Hâdî eş-Şemrahî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012, s. 18; Mahmûd Hasan el-Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb Şerh Metn Îsâgoci,* Dımeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009, s. 75; Matlûb, *Mustalahât,* III, 10.
162 Molla Lütfî, *a.g.e.,* s. 71.
163 Muhammed Îsâ, *a.g.e.,* s. 64.

tam karşılığı ancak sözlükte ve cümle diziminde ona en uygun bir dil geliştirmekle mümkündür. Kelamdaki hakîki mana bu delâlet sayesinde olur.[164] Cümlenin anlamının bizatihi kendisinin matlûb olması bu delâletle olmaktadır. Akıl, bu delâlete sahip olan lafzı duyduğunda doğrudan ona yönelir. Misal olarak, [165]"...إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً..." (Muhakkak ki Allah, size bir inek boğazlamanızı emrediyor.) Ayetinde 'بقرة' kelimesinde mutabakat delâleti kullanılmıştır.[166] Bu durumda Beni İsrail'in herhangi bir ineği kesmesi kendileri için yeterlidir. Önemli olan kestikleri canlı için 'بَقَرَة' isimlendirmesinin uygun olmasıdır. Burada 'inek' mefhumu için mutabakat delâleti yerine başka delâletlerin kullanılmamasının sebebi, meseleyi en açık bir şekilde muhataba kısa yoldan aktarmaktır. Buna rağmen ayetin devamında Beni İsrail inek mefhumu için kendilerini zorlayacak şekilde sorular sormuşlardır. Yersiz soruları neticesinde daha özel vasıflara sahip bir inek kesmeleri emredilmiştir. Hâlbuki onlar için işin başında herhangi bir inek kesmeleri yeterliydi. Bu makamda istenen şey de zaten bu idi.

Sözcüklerin ve cümlelerin kendisinin kastedildiği mana mutabakat delâletiyle olmaktadır. Konuşanın zihnindeki düşüncesinin lafızlara birebir yansıması bu delâlet sayesindedir. Bu nedenle konuşanın, zihnindeki düşüncesini/niyetini cümleye aktarması belli sınırlar dahilinde olmak zorundadır. Bu sınırları ise, düşüncesini birebir karşılayacak kelimelerin seçimi ve bunların belli bir terkip halinde olması çizmektedir. Searle'nün belirttiğine göre, konuşanın herhangi bir şey söyleyip de başka bir şey kastetmesi mümkün değildir. iki artı iki, dört eder, deyip buradan şairin iyi veya kötü olduğu anlamın anlaşıldığını kastedemez.[167] Bu nedenle, düşüncenin, birebir cümledeki karşılığı mutabakat delâletinin olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durum, düşüncenin sınırlarının dışa aktarımı, dilin imkânları (içerdiği kelimeler, yapısı vs.) ölçüsünde gerçekleştiğinin kanıtıdır. Bu nedenle bir taraftan zihin, dil yeteneğinin gelişmesini sağlarken, diğer taraftan dilin kendisi zihindeki düşüncelerin doğru bir terkip hale sokulmasını zorunlu kılmaktadır.

---

[164] Zavâbitü'l-ma'rife sahibi Habenneke, bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre mecazi anlamda da mutabakat olabilir. Bkz. Meydânî, *a.g.e.,* s. 27. Kanaatimize göre mecazi anlamı, tazammun veya iltizâm başlığında değerlendirmek daha isabetlidir.

[165] Bakara, 2/67.

[166] Meydânî, *a.g.e.,* s. 28.

[167] Searle, *a.g.e.,* s. 160.

2. Tazammun Delâleti

Bir lafzın, manasının bir kısmına delâlet etmesidir.[168] Bu manaya delâlet ise, lafzın mutâbıkî manasının kastedilmesi vesilesiyle, bu mutâbıkî manasının cüzüne delâlet etmesi şeklinde olur.[169] Kitap kelimesinin içindeki bir kısım sayfalarına delâlet etmesi gibidir. Mana kümesinin lafız kümesinin alt kümesi olduğu durumdur.[170] Yani, 'kitap' lafzının bir kısım sayfalara delâlet etmesinde, bu bir kısım sayfaların (mananın), kitap lafzının içinde olmasıdır. Kelamda mecaz ve kinaye üslûbu bu delâlet başlığı altında incelenir.[171] Konuşan belli bir ortamda ve yine belli gerekçelerle sözünü bu delâleti kullanarak ifade edebilir. Çünkü bu makamda konuşan için kelimenin veya cümlenin tamamı istenilen değildir. Mesela, doktor hastasına bazı vitaminlere ihtiyaç duyduğunu söyler. Ve kendisine şu meyveleri biraz daha çok tüketmesini söyler. Doktorun burada direk vitaminleri yemesinin değil de, o vitaminleri içeren meyveleri tüketmesini söylemesi bu delâlet kapsamında değerlendirilir.[172]

Bir başka misal olarak "…يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ…"[173] (Parmak uçlarını kulaklarına tıkarlar.) Ayetinde 'أَصَابِعَهُمْ' kelimesinden kastedilen şey 'onların parmakları' değil, bu kelimenin içerdiği 'أَنَامِلَهُمْ' (parmak uçları) manasıdır. Çünkü parmakların kendisi kulaklara tıkanmaz. Dolayısıyla burada istenilen mana, parmak uçlarıdır.[174] Bu ayette ifade edilmek istenen kelime (parmak uçları) doğrudan zikredilmeden, başka bir kelimenin tazammun yoluyla delâlet ettiği parmak uçlarını ifade etmesi edebi bir anlam taşımaktadır. Şöyle ki bu ifade, muhatapların bulundukları ortamdaki korkularının şiddetini ve işittikleri sesin ürkütücülüğünü göstermek adına kullanılmıştır.

---

168 Muhammed Îsâ, *a.g.e.,* s. 64; Demenhûrî, *a.g.e.,* s. 18; Mağnîsî, *a.g.e.,* s. 75; 'Adudiddîn el-Îcî, *el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye fî Ulûmi'l-Belâga,* (thk. 'Âşık Huseyn), Kahire ve Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye ve Dâru'l-Küttâb el-Lübnânî, 1991, s. 145.

169 Özpilavcı, *a.g.e.,* s. 77; detaylı bilgi için bkz. Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 509-510, 513.

170 Molla Lütfî, *a.g.e.,* s. 71.

171 İbn Hâcib'e göre, Tazammun belli şartlarda, vaz'î olabilmektedir. Bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 191.
Fahreddîn Râzî ve Teftezâni'ye göre, 'tazammun ve iltizâm' delâletleri aklîdir, vaz'î değildir. Bu delâletler ise irade (niyet) ile meydana gelir. Mutabakat delâletlerinde ise irade olmamaktadır. Bkz. Fahreddîn Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz,* (thk. Nasrullah Hâcî Müftüoğlu), Beyrut: Dâr Sâdır, 2004, s. 30; Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 508-510.

172 Meydânî, *a.g.e.,* s. 29.

173 Bakara, 2/19.

174 Mahmut el-Antâkî, *Metn el-Alâka,* İstanbul: Âsitâne, ty., s. 11.

3. İltizâm Delâleti

Lafzın, mananın bizzat kendisine değil de o mananın çağrıştırdığı, kendisiyle bağlantılı anlama delâlet etmesidir.[175] Kelamda mecaz ve kinaye üslûbu bu delâlet başlığı altında incelenir.[176] Buradaki çağrıştırma zihnî (aklî) bir faaliyettir.[177] Şöyle ki ne zaman o kelime kullanılsa, zihinde hemen onun lâzimî manası akla gelir. Beyan ehline göre çağrışım zihni olabildiği gibi örfî de olabilir.[178] Bu bağlamda Abdulkâhir Cürcânî'nin belirttiği üzere, lafız önce sözlük anlamını gösterir, sonra bu anlamda konuşanın amacına ulaştıran ikinci bir delâlet bulunur.[179] Mütekellim bazen kelamının anlaşılması için açık konuşmak yerine muhatabın zihnini çalıştırmasını ister. Bu takdirde iletişim, muhatabın kelamı işittiğinde onun zihnindeki çabası sonucunda oluşur. Bu delâlet aynı şekilde mütekellimin niyetine ve muhatabın durumuna uygun olduğu ortamda kullanılır. Bu durumda kelamın zahirinin altında başka anlamlar da bulunur. Abdulkâhir Cürcânî bu durumu 'مَعْنَى مَعْنَى اللَّفْظِ' (lafzın manasının manası) şeklinde ifade etmiştir.[180] Razı ve Kartâcennî de bu konuya değinmişler ve edebi güzelliğin bu ikincil manalarda olduğuna işaret etmişlerdir.[181] Bu ikincil anlama ' طَوِيلُ النِّجادِ، كَثِيرُ الرَّمَادِ.' ifadeleri örnek gösterilebilir. 1. Kelimenin zahir anlamı 'kını uzun olan' demektir. Ama kastedilen şey bu değildir. Bilakis 'boyun uzunluğu' kastedilmektedir. Şöyle ki uzun kını ancak uzun boylu kişiler kullanır. Bu çağrışımdan kişinin uzun boylu olduğu anlaşılır. 2. Kelimenin zahir anlamı ise, külü çok olandır. Kastedilen şey ise, misafirperver olan kişidir. Şöyle ki bir kişinin külü çok ise, evinde çok fazla yemek yapıyordur. Bir kişinin evinde çok yemek yapması ise evine gelen giden misafirlerin çok olduğunu gösterir. Bu çağrışımdan dolayı bu kelime 'misafirperver' kişi için kullanılmıştır.[182] Bu tip misallerin ortak durumları, manalarına zihnî bir çaba sonrasında ulaşılmasıdır. Hilmi Merzuki'nin belirttiğine göre bir

---

175 Muhammed Îsâ, *a.g.e.,* s. 64; Mağnîsî, *a.g.e.,* s. 75; bkz. Îcî, *a.g.e.,* s. 145.
İbn Hâcib'in de belirttiğine göre, iltizâm delâleti, lafızdan, müsemmanın haricinin anlaşılmasıdır. Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 510.

176 Îci,bu konu hakkında, iltizâmî delâlette, bizatihi melzumdan lazıma (sebepten sonuca) intikalde 'mecazi anlam'; lazımdan melzuma (sonuçtan sebebe) intikalde 'kinayeli anlam'; lazımdan lazıma (sebepten sebebe) intikalde ise 'mecazi ve kinayeli anlamların' olabileceğini ifade etmiştir. Îcî, *a.g.e.,* s. 145. Detaylı bilgi için bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 192-194. Benzer açıklama için bkz. Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 510.
Abdulkâhir Cürcânî'de de buna dair çağrışımlar mevcuttur. Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 238.

177 Mağnîsî, *a.g.e.,* s. 76. Detaylı bilgi için bkz. Özplavcı, *a.g.e.,* s. 76.

178 Meydânî, *a.g.e.,* s. 31; Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 191.

179 Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 234; krş. Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 513.

180 Özdemir, *a.g.e.,* s. 54; Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 235.

181 Bkz. Fahreddîn Râzî, *a.g.e.,* s. 31; Matlûb, *Mustalahât,* III, 281.

182 Merzûk, *a.g.e.,* s. 16.

mananın karşılığında konulan hakîki ve kinayeli veya istiareli lafızlar bir şeye delâlet etseler de kinayeli lafızda -hakîki lafza göre- o mananın o kişide sabit olduğunu daha fazla iddia ve ispatın bulunduğunu söylemektedir.[183] Dolayısıyla mecaz ve kinayeli lafızların hakîki anlama göre daha beliğ olduğu iddialardan[184] kasıt, bu kelimelerle ifade edilen anlamın -kendisindeki artış değil- sabit olduğunda daha çok iddia ve ispatın olduğu anlaşılmaktadır. Yoksa bunun dışında mecazi kullanımın hakîki kullanımdan daha edebi nitelik kastedilirse, biz bu düşünceye katılmamaktayız. Kanaatimize göre her bir söz ister hakîki ister mecazi olsun kendi ortamına uygun söylenildiğinde edebi değeri yüksektir. Ortam, mecaz kullanıma uygunsa mecaz kullanılması gerekir. Eğer buna uygun değilse kelimenin hakîki anlamıyla yetinilir. Buna bir misal olarak, Cürcânî'nin yorumu verilebilir:

Cürcânî "وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ." (Bizi ancak zaman helak eder.) ayeti ile ilgili 'helak eder' fiilinin 'zaman' kelimesine isnat edilmesinde mecazın olmadığını söyler. Çünkü bu ayet müşriklerin durumunu hikaye etmektedir. Müşrikler ise zamanın kendilerini helak edeceklerine inanıyorlardı. Bu durumda bu isnat kendileri hakkında hakîki anlamda kullanılmıştır. Cürcânî bu açıklamanın ardından buna delil olarak; bu ifadenin peşine Allah'ın " وَمَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ." sözünü getirdiğini söyler. Müşrikler bu isnada hakîki olarak inanmışlardır ki, Allah Teala cevaben; (Onlar bu konuda hiçbir bilgiye sahip değildirler, onlar ancak bunu zannetmektedirler.) sözünü söylemiştir.[185]

Muktezâyı hâl neticesinde sözün zahirinin kastedilmediği –ta'rîz gibi- durumda kullanılan delâlet çoğu kere iltizâm delâletidir. Cümlenin zahiri aracılığıyla oluşan ikinci bir anlam/mefhum da aynı şekilde iltizâm delâlete sahiptir. Bazen konuşan kişi, sözünün bizatihi kendisinin anlaşılmasını ister -ki bu durumda mutabakat delâleti olur.-, bazen de sözünün zahiri aracılığıyla başka bir mesaj vermek ister. Esasından sözü söylemesindeki amaç da bu mesajı dolaylı olarak aktarmaktır. Bu mesaj ise ancak, sözün zahiri/yapısı aracılığıyla mümkündür. İşte bu delâlet, iltizâmî olmaktadır. Bu sebeple, iltizâm delâletinin olduğu her durumda, mutabakat delâletinin olduğu söylenilmiştir.[186]

---

183 Merzûk, *a.g.e.,* s. 17-18.
184 Ahmed Matlûb, *el-Kazvînî ve Şürûhu't-Telhîs,* s. 167; Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 73-74, 316.
185 Abdulkâhir Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga,* Dâru'l-Medenî, Cidde, 1991, s. 390.
186 Bkz. Özplavcı, *a.g.e.,* s. 77; krş. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 234.
Teftezâni, bu 3 delâletin mahiyeti konusunda detaylı açıklamalarda bulunmuştur. Bkz. Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 508-514.

Burada cevaplanması gereken şey ise, beliğ bir kişi sözünde neden mutabakat, tazammun veya iltizâm delâletlerine, başka bir deyişle neden hakîki, mecazi veya kinâyeli bir üslûbu kullanma ihtiyacı hissetmesidir. Bu sorunun cevabı bizi sözün sahibinin muradı/düşüncesini anlamaya götürecektir.

Bu üç delâlet, müfred (cümle olmayan) kelimelerde, ya vaz‘ yoluyla ortaya çıkmakta ya da o kelimenin vaz‘î anlamından çıkarak toplumun kendi kültüründen ortaya çıktığı çağrışımlarla başka bir manada ortaya çıkmaktadır. Cümlede ise bu 3 delâlet, cümlenin bizatihi lafızlarının ifade ettiği anlamda veya bu lafızların –muktezâyı hâl yoluyla- ikinci bir manaya ifadesinde ortaya çıkmaktadır. Şimdi bu üç delâletin cümlede nasıl ortaya çıktığına değinilecektir.

Kelimenin müstakil olarak bir manasının olduğu gibi cümle içerisinde de bir manası vardır. Seasüre de söz(cümle) ve kelime(lügat) arasında ayrıma giderek bunu teyit etmiştir.[187] Şöyle ki aynı kelimelerden meydana gelen iki kelamın eğer dizimi farklı ise ifade ettikleri anlamlar farklı olacaktır. Anlamın farklı olması ise, o sözün söylenilmesindeki niyetin farklı olması sebebiyledir. Fadl Abbas, bu durumu “Mana değişirse sûret (şekil) de değişir.”[188] şeklinde özetlemiştir. Chomsky de bu duruma işaret etmiştir. Ona göre, “Dilde meydana gelen yapısal farklılıklar anlamların da farklılığını gerektirir:”[189] “I expected a specialist to examine john.” (Bir uzmanın John’u tedavi etmesini bekliyordum.) ve “I expected john to be examined by a specialist.” (John’un bir uzman tarafından tedavi edilmesini bekliyordum.) cümleleri bu anlamda aynı kelimelerden meydana gelmiş olsalar bile manaları farklıdır. Arap dilinde de bu durum söz konusudur. Bu meyanda İbn Habbaz’ın vermiş olduğu örnek zikredilebilir. O’nun işaret ettiğine göre, ‘زَيْدٌ أَخُوكَ.’ cümlesi ile ‘أَخُوكَ زَيْدٌ.’ cümlesi arasında iki fark vardır: 1. Birinci cümlede, Zeyd’in senin ile akrabalık bağı olduğuna dair anlam varken, ikinci cümlede ise, akrabalık bağın kiminle kurulduğu hakkında anlam vardır. 2. Birinci cümlede, senin Zeyd dışında başka kardeşin olmadığı anlamı yokken, ikinci cümlede ise, senin Zeyd’den başka kardeşin olmadığı anlamı vardır.[190]

---

187 Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 4.
188 Abbas, *a.g.e.,* s. 86.
189 Başka örnekler için bkz. Chomsky, *a.g.e.,* s. 26.
190 Fadıl Sâlih Sâmerrâî, *Meâni’n-Nahv,* Kahire: Şeriketü’l-‘Âtik li-Sınâati’l-Kitab, ty., I, 156.

Meselenin semeresini görebilmek adına başka bir örnek verilebilir. Kuran-ı Kerim'de geçen "...لا رَيْبَ فِيه..."[191] ifadesi 'Onda hiçbir şüphe yoktur.' anlamına gelmektedir. Çünkü buradaki amaç müşriklerin düşündüklerinin tersine Kuran-ı Kerim'de hiçbir şüphenin olmadığını, onun hak olduğunu ispatlamaktır. Bundan dolayı bu ifade bu tertip üzere gelmiştir. Eğer ".لا فِيه رَيْبٌ" şeklinde gelmiş olsaydı, mana hemen değişiverirdi. Bu cümledeki mana ise 'Şüphe sadece onda yoktur.' şeklinde olurdu. Bu durumda sanki başka kitaplarda -Tevrat, İncil gibi.- şüphe var da, sadece Kuran-ı Kerim'de yoktur, anlamı anlaşılacaktı. İlk cümlede mutlak olarak Kuran-ı Kerim'de şüphenin bulunmadığı ve onun doğruları barındırdığı anlamı verilirken, ikinci cümlede sadece Kuran-ı Kerim'de şüphenin olmadığı ama diğer diğer kitaplarda şüphelerin bulunduğu anlayışı vardır. İşte buradaki örnekte kelimeler aynı olsa bile, tertip değiştiğinde mana da hemen değişebilmektedir. Tertibin değişimindeki etken ise muktezâyı hâldir.

Arapçada cümlelerin tertibinin bir anlamı vardır. Fiil, fail ve meful tertibinin delâlet ettiği bir anlam vardır. Kelimeler aynı kalsa bile tertibin değişmesi cümlenin delâletini de değiştirmektedir.[192] Cümlelerin bu tertibi faydaya binaen olmalıdır. Cümlede farklı tertipler söz konusu olabilmesine rağmen bir tertibin diğerlerine tercihi bir anlam barındırır. Cümle içindeki kelimenin tertibinde değişiklik olursa, mananın heyetinde de değişiklik olur.[193] Hatta bazıları, kelimenin yalın halde manasının tam anlaşılmadığını (manasını ifade etmede yetersiz olduğu), belirli bir terkip içinde kullanılması durumunda manasının netlik kazandığını söylemişlerdir.[194] Abdulkâhir Cürcânî, cümle içinde kelimelerin tek tek anlamlarının düşünülemediğini söylemese de, bu manaların nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlar gözetilmeden düşünülmediğini söylemektedir.[195] Nahiv kurallarının gerektirdiği manayı ise, muktezâyı hâl tayin etmektedir. Bu hâlin farklı olması, cümlenin yapısının da farklı olmasını zorunlu

---

191 Bakara, 2/2.

192 Muhammed Îsâ, *a.g.e.,* s. 44; Abbas, *a.g.e.,* 207; örnek için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 231, 236.

193 Merzûk, *a.g.e.,* s. 6.

194 Muhammed Îsâ, *a.g.e.,* s. 11, 24, 45.
Searle, sözücüklerin anlamlarının cümlede sentaksa göre düzenlenişiyle bilindiğini söylemekte, bu sözcüklerin de gelişi güzel değil de, belli bir anlam uyumluluğu olacak şekilde birlikte kullanılmasını gerekliliğine işaret etmiştir. Bkz. Searle, *a.g.e.,* s. 162. Mesela, 'Yağmur yağdı.' Cümlesinde kelimeler birbiriyle bütünlük oluşturup anlamlı olurken, 'Ali yağmurdur.' cümlesinde ise bu şekil bütünlük olmayıp anlamsızdır.

195 Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 345.

bırakmaktadır. Bu sebeple, Ahmed Matlûb, '…الحَمْدُ لله'[196] ayetinin söylenildiği siyakta, 'فلله …الحَمْدُ'[197] ayetinin söylenmesinin uygun olmadığını ifade etmiştir.[198]

Kelimenin ve cümle içerisindeki tertibin yukarıda zikredilen delâletlerden birisiyle belli bir manayı ifade etmesi, şüphesiz kullanılan ifadenin konuşanın kelamının ardındaki düşüncesi, muhatabın ve ortamın durumuyla ilgilidir. Dillerdeki üslupların yapısal anlamda kendi içlerinde farklılıklar barındırması bunu göstermektedir. Bu yapının değişmesi mananın değişmesine, mananın değişmesi ise konuşan ve muhatap arasındaki ilişkinin keyfiyetinin değişmesine bağlıdır. Yani, konuşan ve dinleyen arasındaki ilişkinin hangi zemin ve seviyede olduğunun veya muhatabın konuşan karşısında hangi pozisyonda olduğunun cevabı, konuşanın kurduğu cümle yapısından anlaşılmaktadır.

Bu meselenin semeresi olarak aynı kelimelerden, ama cümlede farklı tertip üzere gelen bir kaç örnek verilebilir.[199] Bu cümlelerde görüleceği üzere muhatabın, konuşan karşısındaki pozisyonunun değişmesi, konuşanın sözünü şekillendirmiştir.

1. 'أَعْطَى مُحَمَّدٌ خَالِدًا كِتَابًا.' (Muhammet Halit'e bir kitap verdi.) Muhatabın bu cümle hakkında hiçbir fikri yoktur. Dolayısıyla cümle Arapçanın söz yapısının en sade şekline uygun olarak getirilmiştir.

2. 'مُحَمَّدٌ أَعْطَى خَالِدًا كِتَابًا.' (Halit'e bir kitabı Muhammet (!) verdi.) Bu cümlede muhatap, bir kişinin Halit'e bir kitabı verdiğini biliyor. Ama veren kişiyi bilmiyor veya onu başkası zannediyor.

3. 'خَالِدًا أَعْطَى مُحَمَّدٌ كِتَابًا.' (Muhammet bir kitabı Halit'e (!) verdi.) Bu cümlede muhatap, Muhammet'in kitabı birisine verdiğini biliyor. Ama o kimseyi ya bilmiyor ya da o kimseyi başka birisi zannediyor.

---

196 Fatiha, 1/1.
197 Casiye, 45/36.
198 Abbas, *a.g.e.,* s. 208.
Zerkeşî de aynı örnekte bu meseleye temas etmiştir. Bkz. Ebû Abdullah Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kurân,* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), ys.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957, III, 284.
199 Bkz. Sâmerrâî, *a.g.e.,* I, 35.

4. ‘كِتَابًا أَعْطَى مُحَمَّدٌ خَالِدًا.’ (Muhammet, Halit’e bir kitap (!) verdi.) Bu cümlede muhatap, Muhammet’in Halit’e bir şey verdiğini biliyor. Ama verile şeyin ne olduğunu bilmiyor. Veyahut verilen şeyi başka bir şey zannediyor.

5. ‘كِتَابًا خَالِدًا أَعْطَى مُحَمَّدٌ.’ (Muhammet bir kitabı (!) Halit’e (!) verdi) Bu cümlede muhatap, Muhammet’in birisine bir şey verdiğini biliyor. Ama ne Muhammet’in verdiği şeyi biliyor ne de o şeyi kime verdiğini biliyor.

6. ‘خَالِدًا كِتَابًا أَعْطَى مُحَمَّدٌ.’ (Muhammet Halit’e (!) bir kitap (!) verdi. Bu durumda muhatap, Muhammet’in cömert bir insan olduğunu zaten biliyor. Ama burada konuşanın anlatmak istediği şey farklıdır. Konuşan kişi enteresan bir şekilde Muhammet’in Halit’e (!) hem de bir kitap (!) verdiği durumu söylemektir. Zaten muhatap, Muhammet’in herkese bir şeyler verdiğini biliyor. Ama Halit’e bir şey vereceğini hem de kitap vereceğini düşünemiyor. Yani onun zihninde Muhammet Halit’e günahını bile vermez şeklinde düşünce var. Buna binaen konuşan kişi bu durumu göz önünde bulundurarak sözünü bu seviyede inşa eder.

Görüldüğü gibi kelimelerin cümle içindeki konumu neticesinde manalar değişmekte ve manaların değişmesinde rol oynayan muhatabın durumunun değişikliği gözlemlenmektedir. Bu durum, kelimelerin tek başına bir anlamının olmasının ötesinde, asıl anlamı veren şeyin cümledeki nazmın olduğu görüşünü güçlü kılmaktadır. Bu ise çok normal bir durumdur. Çünkü zihinde tasavvuru olan sonsuz manaların sonlu lafızlarla karşılanması mümkün değildir hatta yetersizdir. Bu nedenle kelimenin cümle içerisinde diziminin de bir manası olması gereklidir. Ve bu dizim de konuşanın zihnindeki manayı yansıtmaktadır.

b. Muktezâyı Hâl -Konuşan ve Muhatap Açısından-

Kasr üslûbunun edebi bir niteliğe sahip olması, muktezâyı hâle uygun olması sebebiyledir. Bu nedenle bu konuya temas edilmesi gereklidir.

Muktezâyı hâl konusu eskiden beri dilcilerin -Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Sîbeveyh, Bişr b. Mutemir, Cahız gibi- dikkatini çekmiştir.[200] Ahmed Matlûb’un belirttiği üzere, Cahız

[200] Detaylı bilgi için bkz. Matlûb, *Mustalahât,* III, 268.
Muktezâyı hâl hakkında Bişr b. Mutemir’in sahifesinden aktarılan bilgi için bkz. Matlûb, *Mustalahât,* III, 268-269.

muktezâyı hâl konusunda "...وِمِنْ عِلْمِ حَقِّ المَعْنَى أَنْ يَكُونَ الِاسْمُ له طِبْقًا وتِلْكَ الحَالُ له وِفْقًا" (İsmin manayı karşılaması ve hâlin ona uygun olması, mananın hakkıyla bilinme sebebidir.) demiştir.[201]

Her bir söz bağlamında değerlidir. Bu bağlam oluşmadan sözün değeri yoktur.[202] Peki, bağlamı oluşturan saikler nelerdir? Bu saiklerin sözün muhtevasına ve söyleniş şekline ne gibi etkileri vardır? Bu bölümde, ana konu etrafında bu sorulara cevap verilecektir.

İnsanın toplumsal bir varlık olması, onu daima toplum içinde farklı ortamlarda bulunmaya sevk etmiştir. Hayatın tekdüze değil, üzüntü, sevinç, heyecan, öfke vb. duyguların da bulunduğu bir ortama sahip olması, insanları da etkilemektedir. Nitekim bu etki, onların dillerine de yansımaktadır. Bu ise bir dilde anlatılmak istenilen ana düşüncenin aynı olmasıyla birlikte ifade ediliş tarzlarının durumdan duruma göre farklılaşmasını gerektirmiştir. Bu durum ise -aşağıda değinileceği üzere- çeşitli üslupların oluşmasına sebep olmuştur. Sonuç olarak, genel anlamda sözün söylenilmesini gerekli kılan bağlam bizzat insanın toplumsal bir varlık olması sayesinde oluşmaktadır. Şimdi meseleyi kavramsal çerçevede ele alabiliriz.

Muktezâyı hâl, konuşanın sözünü özel bir şekilde ifade etmesini gerekli kılan durumdur.[203] Bir başka deyişle, sözün belli bir tarzda söylenilmesinin gerekçesidir. Bu durumda sözün, güzel olup olmaması bağlamı çerçevesinde değerlendirilir. Bu bağlamı oluşturan şey ise 'muktezâyı hâl'dir. Bu kavram, sözün edebi bir değer taşımasında köşe taşı olmaktadır. Çünkü bir sözün edebi bir nitelik taşıması, salt lafızların birleşimiyle değil, lafızların neden bu şekilde birleştirildiğiyle de alakalı bir durumdur. Sözü oluşturan lafızların ilk manası edebi bir nitelik taşımamaktadır. Edebi bir nitelik taşımasındaki ana etken sözün söyleniş nedenidir. Bu ise aslında sözün ikinci manasıdır. Bundan dolayı dil ilimleri içinde sözün ilk anlamı 'nahiv' ilmi içerisinde, ikinci anlamı ise 'belagat' ilmi içerisinde değerlendirilmektedir.[204] Mesela, 'إِنَّ عَلِيًّا قَائِمٌ.' cümlesi, muhatabın bu durumu inkâr ettiği veya bu durum hakkında şüphesi olduğu durumda söylenilmektedir. Bu durumda ilk mana, Ali'nin

[201] Matlûb, *Mustalahât,* III, 268.
[202] Abdulkâhir Cürcânî'de Sözün edebi değeri açısından muktezâyı halin önemini çağrıştıran ifadeler var. Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 223.
[203] Hâşimî, *a.g.e.,* s. 46.
[204] Hâşimî, *a.g.e.,* s. 47.

ayakta olmasını tekit etmek iken, ikinci mana muhatabın bu konudaki inkârını veya şüphesini ortadan kaldırmaktır.[205] Sözün ikinci anlamı edebi bir niteliğe sahip olmasını sağlamaktadır.

Bu kavram, konuşan ve muhatap arasındaki ilişkinin tezahürüdür. Bu durumda makam, 'îcâzı' veya 'itnâbı' iktiza ediyorsa söz ona uygun şekilde söylenilir. Makam, kinayeli veya istiareli bir anlatımı istiyorsa, söz o makama uygun halde aktarılır. Bu başka bir ifadeyle üslûbun şeklinin muktezâyı hâle göre şekil aldığını ifade etmektedir.[206]

Bu farklı üslupların kullanıldığı söz, konuşan tarafından en genel anlamda 2 maksat için söylenmektedir:

1. Muhatabın bilmediği bir durumu kendisine haber vermektir. Muhatabın Ali'nin evde olup olmadığı hakkında bilgisi yoksa, bu durumda 'عَلِيٌّ فِي الدَّارِ.' (Ali evdedir.) denilir. Buradaki amaç, salt olarak muhatabı bilgilendirmektir. Belagat ilminde buna 'fâide-i haber' denilir.[207]

2. Konuşanın, muhatabın bildiği bir durumu kendisinin de bildiğini hissettirmektir. Bu durumda konuşan, kendisinin de meseleyi bildiğini ifade etmektedir. Belagat ilminde buna 'lâzım-ı fâideyi haber' denilir.[208] Bir gün önce yolculuktan dönen birisine, 'أَنْتَ قَدِمْتَ مِنَ السَّفَرِ أَمْسِ.' denildiğinde, onun yolculuktan döndüğünü kendinin de bildiğini bildirmek için söylersin. Bu iki durum yalın olarak zikredilen durumlardır. Bu nedenle bağlam yalın/sade/ibtidâî olunca, onun gereği olarak üslûp da sade olmaktadır. Lakin insanın yaşadığı çevre her zaman bu kadar sade olmayabilir. İnsan, muhatabını kendisi gibi düşünmediği yahut kendisine zıt düşündüğü bir ortamda bulunabilir. Bu durumda sadelik ortadan kalkar. Ve cümlelerin ifade şekli de sadelikten karmaşıklığa doğru intikal eder.[209] Çünkü artık amaç, muhataba salt bilgi vermek değil, muhatabın düşüncesini çürütmek ve konuşanın kendi düşüncesinin ispatını daha da çok artırmaktır.

---

[205] Hâşimî, *a.g.e.,* s. 47.

[206] İbn Haldun'un üslûp anlayışı da bu minvaldedir. Bkz. Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 37.

[207] Hâşimî, *a.g.e.,* s. 56; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri ve Sözlüğü,* 'Fâideyi Haber' md., İstanbul: İfav Yayınları, 2015, s. 83; Abbas, *a.g.e.,* s. 106; Matlûb, *Mustalahât,* III, 103.

[208] Hâşimî, *a.g.e.,* s. 56; Bulut, *a.g.e.,* 'Lâzımı Fâideyi haber' md., s. 278; Abbas, *a.g.e.,* s. 106; Ebû Yakup Yusuf b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm,* (thk. Abdulhamid Hindâvî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, s. 254; Matlûb, *Mustalahât,* III, 166.

[209] Tehânevî, muhatabın ibtidâî (zihni boş) durumda da kasr üslûbunun (daha girift bir üslûbun) tercih edilebileceğini söylemiştir. Bkz. et-Tehânevî, *a.g.e.,* II, 1322. Ancak kanaatimize göre bu isabetli bir söz değildir.

Bu iki maksat en yalın haliyle tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu kısımla irtibatlı bir husus vardır. O da kendisine söylenilen söz karşısında muhatabın durumudur.[210] Konuşan karşısındaki muhatap, üç durumdan birisiyle nitelenecektir. Bu üç durum, 'ibtidâî, talebî ve inkârî' şeklinde ifade edilmiştir. Muhatap bu üç durumun dışında başka bir şeyle nitelenemez. Yukarıda genel olarak ele alınan iki kısımdan istenilen gaye, muhatabın bu üç durumdan her biri için farklı tonlarda oluşmaktadır. Mesela, muhatabın bilmediği bir şeyi kendisine bildirme gayesi, muhatabın bulunduğu 'ibtidâî' konumu ile 'inkârî' konumu arasında farklı şekillerde ifade edilmektedir. Çünkü muhatabın bu iki konumdan her birisindeki ihtiyacı farklıdır. Mesela, 'جَاءَ أَحْمَدُ.' sözünde muhatap, Ahmet'in geldiğini bilmesine ihtiyacı vardır. 'مَا جَاءَ إِلَّا أَحْمَدُ.' sözünde ise muhatabın, Ahmet'in geldiğini bilmeye ihtiyacından ziyade, ondan başkasının gelmediğini bilmeye ihtiyacı vardır.

Muhatabın konumuna göre söylenilen sözün üç durumu şu şekilde ele alınmıştır:

1. Muhatabın, konuşanın yargısı hakkında hiçbir bilgisinin olmadığı durumdur. Bu durumda muhatabın kendisine söylenen yargı konusunda zihni boştur. Bu durumda söylenilen söze 'ibtidâî cümle' denilir.[211] Bu sözde tekitli ifadelere ihtiyaç duyulmaz. Çünkü muhatabın durumu burada pasiftir. Muhatap kendisine verilen bilgiden şüphe duymaz, hatta duyamaz. Çünkü bu şekilde bir söz ancak iletişimin en başında söylenir. En başında ifadesi zamansal açıdan değil niteliksel açıdandır. Bu ortamda konuşan da anlatacağı şeyin muhatap tarafından kabullenebilir, kolayca anlaşılabilir olduğunu düşünüyor. Bundan dolayı tekit ifade eden yapıya ihtiyaç duymuyor. Çünkü sade bir şekilde bilgi vermek en temelde muhatabın teslim olduğu durumlarda kendisini gösterir. 'جَاءَ أَحْمَدُ.' denildiğinde muhatap sadece Ahmet'i tanımaktadır. Ahmet'in gelip gelmemesi hakkında bilgisi veya düşüncesi yoktur.

2. Muhatabın, konuşanın yargısının doğruluğu hakkında tereddüt ve şüphe içinde bulunduğu ve işin hakikatini bilmek istediği durumdur. Muhatabın bu tereddüdünü kırmak için söz tekitli bir şekilde ifade edilir. Bu durumda söylenilen söze 'talebî cümle' denilir.[212] 'أَحْمَدُ جَاءَ.' denildiğinde söz isim cümlesiyle aktarılmıştır. Bu cümledeki maksat ise gelme işlemini ifade etmek olmayıp, gelenin Ahmet olduğunu haber vermektir. Bu durumda muhatap gelme

[210] Soyyiğit, bu meseleye dolaylı yönden kısmen değinmiştir. Bkz. Osman Zeki Soyyiğit, *Muhkemu's-Sıyâga fî ilmi'l-Belâga,* İstanbul: Siyer yayınları, 1998, s. 27.
[211] Matlûb, *Mustalahât,* II, 465.
[212] Matlûb, *Mustalahât,* II, 466.

eylemini bilmekte ama gelenin kim olduğu hususunda tereddüttedir. Bu şekilde bu cümleden amaç muhatabın tereddüdü ortadan kaldırmaktır.

3. Muhatabın, konuşanın söyleyeceği sözü hakkında aksini düşündüğü durumdur. Muhatap, konuşanın yargısını inkâr etmektedir. Bu durumda söylenilen söze 'inkârî cümle' denilir. Burada söylenilecek cümle daha fazla tekit unsuru barındırır. Muhatabın inkâri ne ölçüde ise, kendisine söylenilen sözün kuvveti de o ölçüde olmaktadır.[213] 'إِنَّ أَحْمَدَ لَقَائِمٌ.' cümlesinde muhatap, Ahmet'in ayakta olduğunu kabul etmemektedir. Bu durumda cümle tekitli bir şekilde getirilir. Amaç ise muhatabın inkârına tepki olarak, konuşanın düşüncesini daha fazla ispat etmektir.

Konuşanın kelamını, muhatabın bilgisini ve zihinsel durumunu gözeterek oluşturduğu ifade edildi. Konuşanın, muhatabın zihni durumunu bildiği yer ve zaman, ortamı/bağlamı oluşturur. Söylenen söz, sadece lafzın ifade ettiği anlamı vermekte kalmayıp aynı zamanda muhatabın o söze karşı düşüncesinin de ipuçlarını vermektedir. Bu ise dilin hakîki anlamda sosyolojik düzlemde anlaşılacağına işaret etmektedir.

Sözün muktezâyı hâl çerçevesinde ikincil manaya sahip oluşu ile sözün söyleniş amacı aynı şeylerdir. Yukarıda zikredilen talebî ve inkârî cümleler bu ikincil anlamlara sahiptirler. Sözün ikincil anlama sahip olması ise ortamın bizzat hususiliği ile alakalıdır. Çünkü ibtidâî bir cümle yapısından talebî cümle yapısına intikal ancak özel bir durum sebebiyle olmalıdır. Bu özel durum ise muhatabın konu hakkındaki düşüncesidir. Mesela; Hz. İsa (as) kendilerini inkâr eden bir köy ehline elçiler göndermiştir. Dikkat edilirse muhataplar (Köy ehli) konu hakkında bilgileri olmakla birlikte şüphe ve inkâr pozisyonundalardır. Muhtemelen kendilerine bunun bilgisi ulaşmış, ama bu durumu sıcak karşılamamış veya tavır ve yaşantılarından bu durumu kolay kabul edecek halde olmadıkları anlaşılmıştır. Buna bağlı olarak elçiler, onlara 'إِنَّا إِلَيْكُمْ... مُرْسَلُونَ.'[214] (Şüphesiz ki biz size gönderilmiş elçileriz.) demişlerdir. Bu ayetteki amaç, birincil anlamda elçilerin, muhataplarına kendilerinin elçi olduğunu ispat etmektir. İkincil anlamda ise muhatapların kendilerini inkâr etmelerinin doğru olmadığını göstermektir. Bu amaçla ayette

[213] Hâşimî, *a.g.e.,* s. 57-58; Bulut, *a.g.e.,* 'Haber' md., s. 111-114.
[214] Yasin, 36/14.
Abdulkâhir Cürcânî'nin 'إِنَّ' harfinin cümlede ne zaman ve ne maksatla kullanıldığına dair açıklaması için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 282.

tekit unsurları bulunmaktadır. Bu ayete karşın muhataplar inkârlarına daha sert bir üslup ile cevap vermişlerdir. Muhatapların inkârlarının şiddeti ise onlara aynı oranda cevap verilmesini gerektirmiştir. Elçiler, '...رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ.'[215] (Rabbimiz biliyor ki biz gerçekten de size gönderilmiş elçileriz.) şeklinde daha fazla tekit unsurlarını barındıran cümleyle cevap vermelerine neden olmuştur.[216] Bu şekilde bir üslûbun kullanılması ise, olayın öncesinin de olduğunu göstermektedir. Bu şekilde üslup muhatabın bilgisi ve zihni durumu nazar-ı itibara alınarak oluşturulur. Bu itibar ise kısaca 'muktezâyı hâl' şeklinde açıklanabilir.

Bu bağlamda Kindi (ö.h. 252) ve Ebu'l-Abbas Sa'leb (ö.h. 291) arasında geçtiği rivayet edilen konuşma da başka bir örnek olarak verilebilir. Kindi, Sa'leb'in yanına gelir ve ona kendisinin Arap kelamında gerekli olmayan fazlalıkların olduğunu söyler. Sa'leb ise bunları nerede gördüğünü sorar. Kindi, ben Arapları şöyle söyledikleri görüyorum: 'عَبْدُاللهِ قَائِمٌ.' sonra 'إِنَّ عبدَاللهِ قَائِمٌ.' ve sonrasında ise 'إِنَّ عَبْدَاللهِ لَقَائِمٌ.' diyorlar. Lafızları tekrar ediyorlar ama mana bir tane. Buna cevaben Sa'leb, lafızların farklı olması nedeniyle her birinde mananın farklı olduğunu söylüyor. İlk cümlenin, muhataba bilgi verdiğini; İkincisinin, muhatabın sorusuna (talebine) cevap verdiğini; Üçüncüsünün ise, muhatabın inkârına verilmiş bir cevap olduğunu söylemiştir.[217]

Çalışmamızdaki kasr üslûbunda ise bu durum şu şekilde tezahür etmektedir. Kasr yollarının mefhûmen (aklî/iltizâmî), olumsuz anlama delâlet etmesi, muktezâyı hâl sayesindedir. Bu durumda kasr üslûbu bağlam dikkate alınmaksızın kullanıldığında, olumsuz anlam ifade etmeyecek ve kasr anlamı anlaşılmayacaktır. Muktezâyı hâl içinde kasr üslûbunun mefhûmen (iltizâmî) manaya sahip olması ise, muhatabın düşüncesiyle doğrudan alakalı durumdur. Bu nedenle belagat ehli, çoğu kere, kasr üslûbunu doğrudan muhatabın düşüncesiyle irtibatlandırmıştır.[218]

---

[215] Yasin, 36/16.

[216] Abbas, *a.g.e.,* s. 114.

[217] Abbas, *a.g.e.,* s. 114; Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 259; bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 273-274. Cürcânî, Kindi'nin bu konuyu bilmemesini yadırgamaktadır. Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 277. Bu olayı İbn Enbârî (ö.h. 328), Müberrid'den (ö.h. 285) rivayet etmektedir. Bkz. Fahreddîn Râzî, *a.g.e.,* s. 222.

[218] Molla Lütfî'nin asıl cümleye (ibtidâî seviyedeki cümle) arız olan yeni (tekit unsurları gibi) kelimelerin eklenmesiyle oluşan yeni mananın kendisi ve muktezâyı hâl arasında kurduğu ilişki için bkz. Molla Lütfi, *a.g.e.,* s. 79.

‘Kasr üslûbu’ muhatabın, konuşan ile aynı kanaate sahip olduğu durumlarda kullanılmaz.[219] Aksine, konuşana göre, muhatap kendisine aykırı bir kanaate sahiptir. Bu kanaat ise, sadece konuşanın düşüncesine katılmamak değil, aynı zamanda başka bir görüş benimsemek şeklindedir. Eğer muhatap, konuşanın sadece kendi düşüncesine katılmamış olsaydı, bu ortamda tekitli üslûp kullanılması gerekirdi. Ama bunun yanında, muhatabın başka bir görüşü de savunması kasr üslûbunun kullanılmasını gerekli kılmıştır. Bu sebeple, muhatabın ‘talebî ve inkârî’ durumunda, kasr üslûbunun özel bir şekli vardır. Bu iki durum, ‘ifrâd, kalb ve ta‘yîn’ üsluplarında ortaya çıkmaktadır, ki 2. bölümde daha detaylı ele alınacaktır. Kasr üslûbu, muhatabın ‘talebî veya inkârî’ pozisyonunun bilfiil olduğu durumda kullanıldığı gibi, potansiyel olarak bulunduğu varsayımıyla da kullanılabilir.[220] Talebî ve inkârî durumun somut örnekleri, ‘kasr yollarında’ gösterilecektir.

Buraya kadar sözün söylenilmesindeki/üslûbun seçimindeki etkenin -muktezâyı hâl çerçevesinde- muhatabın düşüncesinin olduğu ifade edildi. Muhatabın düşüncesinin başat rol oynadığına değinildi. Bu durumda konuşanın rolü sadece muhatabın ne durumda olduğunu tespit etmektir. Bazen ise söz, muhatabın durumu/düşüncesi dikkate alınmaksızın söylenebilir. Yani, konuşanın bizzat kendi düşüncesi, sözün söylenmesinde/üslûbun seçiminde başat rolde olabilir.[221] Bağlamı oluşturan bu sefer konuşanın düşüncesidir. Kasr-ı hakîki kasrın (iddiâî ve tahkîki kısımlarının) seçimi, bir açıdan bu duruma misal olarak verilebilir. İbn Yakup, kasr yollarında, ‘bilinenin bilinmeye veya bilinmeyenin bilinene indirgenmesi’ durumunun, konuşanın düşüncesinin başat rol oynaması neticesinde ortaya çıktığını ifade etmiştir.[222] Belagat ehlinin kullandığı ‘muktezâyı zâhirin hilâfın’da da konuşanın düşüncesi önceliklidir.[223] Bu konuyla ilgili Fadl Abbas, “...قَالَتْ رَبِّي إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى…”[224] ayetini misal olarak vermekte,

---

219 Hüseyin Necmeddin ve Muhammed Osman, *Üslûbu’l-Kasr ve Belâgatuhu Fi’l-Kurani’l-Hakîm,* Mecelletü’l-Ulûm ve’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 5. sayı, 2012, s. 5.

220 Bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 139, 141.

221 Behâeddîn Sübkî, *‘Arûsu’l-Efrâh fî Şerh Telhîsi’l-Miftâh (Şurûhu’t-Telhîs),* Beyrut: Dâru’l-İrşadi’l-İslâmî, ty., II, 220.

222 İbn Yakub el-Mağribî, *Mevâhibu’l-Fettâh fî Şerh Telhîsi’l-Miftâh (Şurûhu’t-Telhîs),* Beyrut: Dâru’l-İrşadi’l-İslâmî, ty., II, 218, 221.

223 “Muktezâyı zâhir, sözün realiteye uygun olması veya cümlelere, lafızların taşıdığı manayı eda etmesini sağlamasıdır.” Matlûb, *Mustalahât,* III, 297.
İbn Yakup’un vermiş olduğu indirgeme meselesi ve ta’rîz (taşlama) konusu, muktezâyı zâhirin hilâfı başlığı altındadır.

224 Ali İmran, 3/36.

Hz. Meryem'in, Allah'a hitabında tekitli üslûbu tercih etmesindeki etkenin kendisinden kaynaklandığına işaret etmektedir.[225]

Üslûbun seçiminde muhatabın mı yoksa konuşanın mı öncelikli olduğu meselesi, esasında birbirine karşıt iki düşünce değildir. En genel anlamda sözün, konuşan ve muhatap arasındaki ilişkinin tezahürü olarak ortaya çıktığını ifade ettik. Her biri muktezâyı hâlin dışına çıkmamaktadır. Abdulhakîm Siyalkûtî (ö.h. 1067), her hâlükârda sözün söylenmesindeki önceliği konuşana vermiştir.[226] Onun bu kanaati ve bu konudaki açıklaması, bizim sözün belli bir tarzda söylenmesinde muhatabın bazen daha etkili olduğu düşüncemizle çelişmemektedir.

c. Tasavvur ve Tasdîk

Tasavvur ve tasdîk kavramları hakkında birçok tanımlamalar yapılmıştır. Kavramların mahiyetine dair çok fazla tartışmalara girmeksizin, bu tanımlamalardan bazıları zikredilerek, mesele konumuzla bağlantılı ölçüde ele alınacaktır. Bu konu, genel olarak farklı disiplinlerde bilginin kısımları veya bilginin kesinliği başlığı altında ele alınmıştır.[227] Burada ise dil-zihin ilişkisi bağlamında üslûp başlığı altında değerlendirilecektir.

Tasavvur, bir şeyi zihinde canlandırmak, tasarlamak anlamlarına gelmekte ve herhangi bir varlık hakkında bilgi edinme sürecinde ilk aşamayı oluşturmakta, bu anlamda kendisine 'mefhûm' da denilmektedir.[228] Çünkü mefhûm kavramı, "Lafzın zihinde ortaya çıkardığı zihinsel manadır."[229] şeklinde tanımlanmıştır. Bu anlamda mefhûm, sözün karşısındaki muhatabın anladığı şeydir. Lafzın hariçteki nesneye uygunluğuna ise 'mâ sadaka' denilmiştir.[230] Yukarıda değinildiği üzere zihinde oluşan suret (mana) ilk, onun karşısındaki lafız ise sonradır. Ama bu geçiş o kadar hızlıdır ki ikisi aynı şeymiş gibi anlaşılır. Aslında 'Mâ sadaka' denilen şey zihindeki mananın lafız yoluyla hariçteki nesneye uygunluğudur.

---

225 Detaylı açıklama için bkz. Abbas, *a.g.e.,* s. 134.
226 Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Muhammed Ebû Mûsa, *Delâletü't-Terâkîb-Dirâse Belâgıyye,* 3. Basım, Kahire: Mektebe Vehbe, 2004, s. 88; Sabbâh İbyud Derâne, *Esâlîbu'l-Kasr Fi'l-Kurani'l-Hakîm ve Esrâruha'l-Belâgıyye,* Mısır: Matbaatu'l-Emâne, 1986, s. 61.
227 Bkz. Mehmet Özturan, *Fârâbi'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri,* İnsan&Toplum, 3(5), s. 135-158.
228 Mahmut Kaya, "Tasavvur", DİA, XL, İstanbul: İsam, 2011, s. 126.
229 Meydânî, *a.g.e.,* s. 45.
230 Meydânî, *a.g.e.,* s. 45.

Farabi' ye (ö.h. 339) göre tasavvur, bilginin kavram düzeyinde bulunması ve olumlu-olumsuz bir hüküm bildirmemesidir. Dolayısıyla 'güneş, ay, akıl' gibi tekil kelimeler ile 'nasip olursa, keşke bilseydim' gibi inşâî ifadeler tasavvur kavramı altında değerlendirilmektedir.[231]

Armand Cuvillier'e (ö.m.1973) göre tasavvur, "Anlamayı ve idraki şekillendiren bir güç, işlemdir."[232] Mantık kitaplarında bunlara benzer tanımlamalar yapılmıştır: "حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْئِ في العَقْلِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهَا بِنَفْيٍ أَوْ إِثْبَاتٍ."[233] (Bir şeyin doğru veya yanlış olduğuna hüküm verilmeksizin akılda (zihinde) suretinin meydana gelmesidir.) İnsanın bu tasavvurundan dolayı, farklı mahiyete sahip eşyalar fark edilmekte dolayısıyla farklı adlar almaktadırlar.

Tasavvur meselesi, zihni bir ize sahip olması dolayısıyla idrakin merkezinde durur. İnsan kelimeleri ve cümleleri idrak ederek zihninde onlar hakkında tasavvuru oluşur. Zihnî tasavvurun insanlarda farklı olması nedeniyle, aynı metni okuyan farklı kişilerin o metin hakkında zihinlerinde farklı anlamlar oluşabilmektedir. Kelimelerin veya cümlelerin manaları zihne intikal ettiğinde, zihinde net bir varlık kazanması neticesinde, kelimelerin veya cümlelerin etkisi kişide daha fazla olmaktadır. Dolayısıyla sözün anlamı ile tasavvuru arasında çok önemli bir ilişki vardır. Nitekim Kuran-ı Kerim indiğinde, kelimelerin anlamları bilinse de Arapları şaşırtan, acizliğe sürükleyen şeyin, kelimelerin zihinlerinde oluştuğu tasavvur şekli denilmiştir.[234]

Tasdîk ise, "tasavvurlar arasında ilişki bulunduğunu ya da bulunmadığını bildiren cümleye denilmektedir."[235] Tasavvurdan farklı olarak doğru veya yanlış anlam ifade eder. Konuşanın zihninde ilk önce tasavvur oluşmakta, sonrasında bu tasavvurların terkibiyle tasdîk (yargı) oluşmaktadır. Konuşan bu yargıyı kurduktan sonra, bu yargı hariçteki[236] durumun zihindeki düşünceyle örtüşmesi ve zihindeki düşüncenin harice uygunluğu durumunda doğruluk, aksi bir durumda ise yanlışlık ortaya çıkar. Doğruluk veya yanlışlık hariçte değil, zihinde gerçekleşir. Ama sözün sadece doğru veya yanlış anlam taşıması yeterli değildir. Aynı

---

231 Kaya, *a.g.m*, XL, 127.
232 Halîfî, *a.g.e.,* s. 28.
233 Mağnîsî, *a.g.e.,* s. 60.
234 Halîfî, *a.g.e.,* s. 30.
235 Kaya, *a.g.m*, XL, 127.
236 Hâriç kavramı, 'mutlak zihin dışı' anlamında anlaşıldığı gibi, 'farazi bakımdan zihin dışı' olarak da anlaşılmıştır. Bkz. Mehmet Aktaş, "*Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme,"* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2014, s. 48.

zamanda konuşanın, -Farabi'nin belirttiği üzere- yargısında dile getirdiği bu bilgiye meyletmesi gerekir.[237] İbn Sina, İsâmüddîn el-İsferâyânî, Molla Lütfî, İbn Kemalpaşa bu görüşü tercih etmiştir.[238] Bundan dolayı zihnin gerçek manada inanmadığı bir yargısal form tasdik olarak değerlendirilemez. Bazı mantık ehli bu son şartı aramamaktadır. Eğinî'nin belirttiğine göre cumhur, sözün delâletinde niyetin şart olmadığını söylemektedir.[239] Onlar için sözün bizatihi kendisinin doğru veya yanlış ihtimali olması yeterlidir.[240] Kanaatimize göre Farabi'nin (ö.h. 339) böyle bir şartı getirmesi daha tutarlıdır. Çünkü konuşan bilinçli bir şekilde cümle kurmalıdır ki, onun doğruluğuna veya yanlışlığına niyet etsin. Müberrid'in bu kavramı (tasdîk), "ما جَازَ عَلَى قَائِلِه التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ."[241] şeklinde tanımlaması, bu durumu çağrıştırmaktadır.

Beyan ehli, tasdik kavramını, 'haberî-ihbârî' kavramıyla isimlendirmişlerdir.[242]

D. ÜSLÛP

Bu başlık altında önce üslûp kavramının mahiyeti hakkında genel bilgi verildikten sonra, üslûbun değişmesine etki eden saiklere yer verilecektir. Sade bir üslûptan daha girift ve zorlu bir üslûba geçiş nedenleri 'kasr' konusu çerçevesinde ele alınacak ve bu sayede üslûptaki farklılıkların neye göre ve nasıl oluştuğu meselesi somut zeminde tartışılacaktır. Bu kavramın İslam geleneğinde bazı âlimler tarafından nasıl anlaşıldığı meselesine kısaca değinilecektir.

Üslûp sözlükte "izlenen, benimsenen tarz, tutulan yol, tavır, uzanan yol, hurma ağacının sırası" anlamlarına gelmektedir.[243] "سَلَكْتُ أُسْلُوبَ فُلَانٍ." (Falanca kişinin yolundan gittim.) anlamındadır.[244] Bu kelime Arapçada 'سَلْب' mastarından türetilmiştir ki manası 'gizlice bir şeyi çalmak, zorla çıkartmak, nefyetmek'[245] demektir. 'اِنْسَلَبَتِ النَّاقَةُ.' cümlesi, 'Deve seyrinde

---

237 Aristo meyletme şartını aramamaktadır. Bkz. Özturan, *a.g.m.,* s. 138.

238 Eğinî, *a.g.e.,* s. 78; Molla Lütfî, *a.g.e.,* s. 65; Aktaş, *a.g.e.,* s. 61-62.
İbn kemal paşa, 'niyetlilik terimini', 'içsel hüküm' diye isimlendirmiştir. Bkz. Aktaş, *a.g.e.,* s. 61.

239 Eğinî, *a.g.e.,* s. 78.

240 Demenhûrî, *a.g.e.,* s. 28.

241 Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 251; Matlûb, *Mustalahât,* II, 464.

242 Bkz. Ebû Muhammed İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha,* (thk. İbrahim Şemseddin), Lübnan: Kitâb Nâşirûn, 2010, s. 8.

243 İsmail Durmuş, "Üslûp", DİA, XLII, İstanbul: İsam, 2012, s. 383; Feyyûmî, *a.g.e.,* 's-l-b' md., s. 180; Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Vecîz,* 's-l-b' md., s. 316; Zemahşeri, *Esâsu'l-Belâga,* 's-l-b' md., s. 408; Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 9; ibn Sîde, *a.g.e.,* 's-l-b' md., VIII, 505; Tahir Ahmet ez-Zâvî, *Tertîbu'l-Kâmûs el-Muhîd Alâ Tarîkı'l-Misbâh el-Münîr ve Esâsu'l-Belâga,* 's-l-b' md., Dâru'l-Fikr, II, 590; Tehânevî, *a.g.e.,* 'üslûp' md., I, 180; Cevherî, *a.g.e.,* 's-l-b' md., I, 149; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, 's-l-b' md., II, 470.

244 Cârullah ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâga,* 's-l-b' md., (thk. Muhammed Ahmed Kâsım), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013, s. 408.

245 Ebû Bekr er-Râzî, *a.g.e.,* 's-l-b' md., s. 182; Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Vecîz,* 's-l-b' md., s. 316; Cevherî, *a.g.e.,* 's-l-b' md., I, 148; ez-Zâvî, *a.g.e.,* 's-l-b' md., II, 590.

çok hızlı oldu.' demektir. O kadar hızlıdır ki sanki, deve derisinden çıkacakmış gibi olur.[246] 'شَجَرَةٌ سَلِيبٌ.' denilir ki, dalları budanmış, yaprakları alınmış ağaç kastedilir.[247]

Kavram olarak ise; "duygu ve düşüncelerin anlatılması sırasında dil malzemesinin kullanılmasındaki özgünlük anlamında edebiyat terimidir. Veya sözün dizilmesinde lafızların seçilmesinde izlenen metodu ifade eder."[248] şeklinde açıklanmıştır. Konuşanın muktezâyı hâl çerçevesinde kelimeleri seçmesi ve onları cümlede kullanma tarzı için de 'üslûp' kavramı kullanılmış ve konuşanın cümleyi inşa etme tarzı ile onun karakteri arasında ilişki kurulmuştur.[249] Üslûbun, kişinin karakteri ile ilişkisinin olduğu ve dahası kişinin karakterini yansıttığına dair, Fransız edip ve tabiat bilgini Georges Louis Leclerc, "Le style c'est l'homme même." (Üslûp insanın ta kendisidir.) demiştir.[250] Türkçede 'üslûp' kelimesinin karşılığında; 'tarz, biçem' kelimeleri, Fransızcada ise 'style' kelimesi kullanılmıştır.[251]

İbn Fâris, 'üslûp' kelimesi için 'كُلُّ شَيْئٍ امْتَدَّ عَلَى غَيْرِ امْتِنَاعٍ فَهُوَ أُسْلُوبٌ.' (Başkasını engellemeksizin uzanan her bir şey üslûptur.) demektedir.[252] Buradan hareketle kelimenin terim manasıyla sözlük manası arasındaki münasebet, konuşanın kendi tarzını başkalarının sözlerindeki tarzlardan çekip alarak oluşturması şekliyle kurulabilir.

Üslûbun, kişinin karakteri ile ilişkisinin kurulması, onun öznel bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla her kişi veya her toplum kendisine has üslûp yapısına sahip olabilir. Bu bağlamda, İbn Fâris, 'Câhiliyye ve Müvelledûn şairlerinin' birbirine karşı üstünlüklerinin olmadığını ifade etmekte, üstünlüğün olduğunu iddia edenlere karşı çıkmakta ve sonrakilerin(Müvelledûnu kastetmekte), öncekilerin (Câhiliyye) tarzını, üslûbunu benimseme gibi bir zorunluluğun olmadığını ifade etmektedir.[253] Bu sayede, İbn Fâris her kişinin kendisine göre bir üslûbu benimsemesinin doğal karşılanması gerektiğini vurgulamıştır. Bir misal üzerinden üslupta öznelliğin bulunması somutlaştırılabilir. Ebû Muâz'ın, bir mecliste

246 Cevherî, *a.g.e.,* 's-l-b' md., I, 149; ez-Zâvî, *a.g.e.,* 's-l-b', II, 590.
247 Ferahîdî, *a.g.e.,* 's-l-b' md., II, 262.
248 Durmuş, 'Üslûp', *a.g.e.*, XLII, 383; Mehmet Suat Mertoğlu, "Üslûbu'l-Kuran", DİA, XLII, İstanbul: İsam, 2012, s. 382.
249 Durmuş, 'Üslûp', *a.g.e.*, XLII, 383.
250 Durmuş, 'Üslûp', *a.g.e.*, XLII, 383.
251 Durmuş, 'Üslûp', *a.g.e.*, XLII, 383.
252 Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga,* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986, II, 470.
253 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *es-Sâhıbî fî Fıkhı'l-Lügati'l-'Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arab fî Kelâmihâ,* Beyrut: Dâr Mektebetü'l-Meârif, 2013, s. 23-24.

‘‘بَكِّرا صَاحِبَيَّ قَبْلَ الهَجِيرِ إِنَّ ذاكَ النَّجَاحَ في التَّبْكِيرِ.’’ (Ey arkadaşlar! Kavurucu sıcak vakti gelip çatmadan yola erken çıkın. Kuşkusuz başarı, yola erken çıkmaktadır.)[254] inşa ettiği bu beytini dinleyen Halef b. Ahmer: ‘Ebû Muâz! Keşke ‘ إِنَّ ذاكَ النَّجَاحَ في التَّبْكِيرِ. ’ yerine, ‘ بَكِّرَا، فالنَّجَاحُ في التَّبْكِيرِ. ’ deseydin daha güzel olurdu.’ demiş. Bunun üzerine Ebû Muâz: ‘Ben bu beyti bedevîlerin söyledikleri tarzda söyledim. Eğer senin dediğin tarzda söylemiş olsaydım, o zaman Müvelledûn’un sözlerine benzerdi.’ demiştir.[255]

Arap edebiyatında, ‘üslûp’ konusuna dair bilgiler ilk dönemlerde belagat ve edebi tenkit eserlerinde dağınık olarak ele alınmıştır.[256] Klasik eserlerde ‘üslûp’ konusuna özel bir başlık açılmamış, klasik dönemde lügat manasının verilmesiyle yetinilmiştir.[257] Meâni ilminde ise örtük bir şekilde sözün söylenildiği ortam ile edebi metnin yapısı arasındaki ilişki açısından ele alınmıştır.[258] Meâni başlığı altında ‘hazf-zikr, îcâz-itnâb, takdîm-tehîr, tarîf-tenkîr, kasr vs.’ konularında detaylıca ele alınmıştır.[259] Özellikle konuşanın bu konulardaki üsluplardan birisini, diğerine tercih etmesinin nedenlerine yer verilmiştir. ‘İ‘câzü’l-Kurân’ türü eserlerde ise Kuran-ı Kerim’in üslûbu ile o dönemdeki arap kelamının üslûbu başlığında özel olarak ele alınmıştır.[260]

İbn Kuteybe, üslûp konusunu edebi anlamda Kuran-ı Kerim’in dilinin Arapların kelamına üstünlüğü bahsinde işlemiş, üslûbun farklı olmasında üç durum zikretmiştir:[261]

1. Ortamın farklı olması. (Çünkü her bir makamın kendisine yakışacak sözü vardır.)

2. Konuşulacak konunun tabiatı.

3. Konuşan kişinin gayesi ve edebi yönü.

---

[254] Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 242.
[255] Abbas, *a.g.e.,* s. 139; Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 260-261. Abdulkâhir Cürcânî’nin Halef b. Ahmer hakkındaki açıklaması için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 277.
[256] Durmuş, ‘Üslûp’, *a.g.e.*, XLII, 384.
[257] Abbas, *a.g.e.,* s. 65.
[258] Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 6.
[259] Durmuş, ‘Üslûp’, *a.g.e.*, XLII, 384.
[260] Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 10.
[261] Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 12.

İbn Esîr de -İbn Kuteybe'de görüldüğü gibi- üslûp ile şairin şahsiyeti ve manaları eda etme yolları arasında ilişki kurmuştur.[262] Ahmet Hasan Zeyyat, şairin şahsiyetini üslûbun sıfatları arasında saymış, böylece sözün, konuşanın hatırından değil zihninden, diğer insanlardan değil kendisinden ortaya çıktığını söylemiştir.[263] "Edip kişi, kendi üslûbunu tercih etmekle zatını gerçekleştirmekte, kendi zatı ise edebiyatının özü olmaktadır."[264] sözü bu durumu ifade etmektedir. Yani, kişinin üslûbu kendi zatı hakkında ipuçları vermektedir. Kişideki yerleşik üslûp artık onun zatından bir parçadır.

Hattâbî, üslûp ile metnin gayesi, konusu arasında bağlantı kurmuş ve üslûpların çeşitliliğini gaye ve hedeflerdeki farklılıklara bağlamıştır.[265]

Fahreddîn Râzî üslûp ile edebi zevk arasındaki ilişkiye işaret etmiş ve üslûp ile üslûbu oluşturan kişi arasında bağlantı kurmuştur. Râzî'ye göre, -İbn Fâris'de görüldüğü gibi- her üslûbun kendisine has özellikleri vardır, birbirleri arasında üstünlükleri yoktur.[266]

Abdulkâhir Cürcânî, -Alevî de bu görüştedir.-[267] nazım anlayışıyla üslûp arasında mutabakat kurmuş ve bu iki şeyin bilinçli ve tercih sahibi bir kişiden meydana geldiğini söylemiştir. Ona göre, kelimelerin gelişi güzel peşi sıra gelmesi onları tertipli hale sokmamaktadır. Aksine söz sahibinin sözünü ifade etmeden önceki niyeti/amacı, onu diğer amaçlar için söylenilmiş sözlerden ayırarak kendisini tertipli hale sokmaktadır.[268] Cürcânî, bu yaklaşımıyla üslup ve nazım arasında ilişki kurmakta, üslûbun oluşmasında söz sahibinin bilinç ve tercihinin oynadığı role dikkat çekmektedir. Cürcânî'nin, sözün tertipli hale gelmesinin sebebi olarak zikrettiği niyetlilik, sözü ifade etmede birçok yol (üslûp) varken, onlardan birisinin diğerine tercihinde tezahür etmektedir. Yoksa o söz, sadece o yapıda kullanılması gerekse idi, bu takdirde niyetlilikten ve edebi zevkten bahsedilemezdi.[269] Şöyle ki 'فِي الدَّارِ رَجُلٌ.'

---

[262] Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 14.
[263] Abbas, *a.g.e.,* s. 68.
[264] Merzûk, *a.g.e.,* s. 162.
[265] Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 14.
[266] Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 17.
[267] Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 19.
[268] Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 23.
[269] Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 252; Abbas, *a.g.e.,* s. 239.
Cürcânî'nin anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 87; Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 2, 29.

cümlesinde edebi nitelikten kaynaklanan bir tercih söz konusu değilken, 'فِي الدَّارِ أَحْمَدُ.' cümlesinde ise edebi nitelikten kaynaklanan bir tercih söz konusudur.

Zemahşerî'nin üslûp anlayışı büyük oranda Abdulkâhir Cürcânî'nin üslûp anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Sekkâkî, üslûp anlayışında Zemahşeri'nin takipçisi olmakta, hatta bu sebeple onun, 'iltifat' konusunu, 'meâni' başlığı altında ele aldığı söylenilmiştir.[270]

İbn Haldun, üslûp konusunu daha genel perspektiften ele almıştır. Ona göre üslûp, ne mananın kendisini ifade eden araç -i'râb gibi-, ne de özel bir takım terkiplerle mananın kemalini ifade eden araç -belagat ve beyan gibi- ne de vezinlerin uyumunu sağlayan bir araçtır -aruz gibi-, üslûp zihindeki düzenli terkiplerin küllî suretleridir. Zihin bu küllî suretleri, hariçteki terkiplerin kendisinden çıkartır. Ve o terkipleri hayalinde bir kalıba dönüştürür, bu kalıp oluştuğunda artık, cümledeki terkipler o kalıba uygun olarak çıkar. Bu kalıbın adına üslûp denilir.[271] Bu anlamda İbn Haldun üslûba zihnî bir anlam katmıştır. Üslûbun zihnî bir arka plana sahip olması, öznelliğini daha fazla ön plana çıkarmaktadır. Çünkü dış dünyadaki eşyanın zihinde beliren tasavvuru insandan insana farklılık arz etmekte, tasavvurdaki bu farklılık ise, farklı ifadelerde kendini göstermektedir. Mesela, Ebû el-İyâdî ile en-Nâbiga'nın şiirlerindeki 'at' betimlemeleri, -her iki şairin bu hayvan hakkındaki tasavvurları, zihinlerinde öznel nitelikte olması- sebebiyle farklılık arz etmiştir.[272]

Muhammed Ebû Musa, üslûbun, dilin hareketinden önce kişinin içinde var olduğunu söylemiş ve zihindeki manaları 'suskun dil', dildeki sözleri ise 'konuşan fikir' şeklinde nitelemiştir.[273]

Fadl Abbas, -İbn Haldun'a yakın anlamda- üslûp için iki şeyin gerekli olduğunu zikrettikten sonra, bunlardan ilkinin, 'kalıp'; ikincisinin ise, 'mana' olduğunu söylemiştir.[274] Kişi, bir dili konuşmak istediğinde, ilk önce o dildeki kelimeleri öğrenir ve sonrasında o dilin

[270] Bkz. Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 21.
[271] Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 32; Ebû Mûsa, *a.g.e.,* s. 32-33; Abbas, *a.g.e.,* s. 66.
[272] Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 14.
[273] Ebû Mûsa, *a.g.e.,* s. 33.
[274] Abbas, *a.g.e.,* s. 68.

gramer yapısını zihnine kodlar. Yeni öğrendiği kelimeleri zihnine kodladığı dilin yapısına uyarlamak suretiyle konuşur ve bu durum artık onun üslûbunu meydana getirir.

Şimdi üslûp hakkındaki teorik açıklamaların pratiğe yansıyan örneklerine değinelim.

Konuşan, farklı ortamlarda birçok şekilde üslûp kullanmak durumundadır. Farklı ortamların her biri kendisine uygun üslûpların kullanılmasını ister. Konuşanın -bağlam içinde- niyeti manayı belirlemekte, zihindeki bu mana ise belli bir üslûp içinde lafızlara dökülmektedir. Mananın dozajı/sertliği/tonu ne ise, üslûptaki ifadesi de onun karşılığında olacaktır. Mesela; şair (Muhammed b. Vehb) "وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَه وَجْهُ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدَحُ."[275] beytinde halifenin herkes tarafından bilindiğini, çok meşhur birisi olduğu niyeti taşımaktadır. Şairin böyle bir niyeti taşıdığını ise bu şekilde bir üslûbu tercih ederek göstermiştir. Onun zihninde halifenin şöhretinin çok yaygın olduğu, ifade tarzında (üslûbunda) kendini bulmuştur. Şair, sabahın aydınlığının halifenin yüzüne benzetmek ve sabahın aydınlığını, halifenin yüzündeki aydınlık karşısında ikincil durumda olduğu vehmini oluşturmak suretiyle ifade etmiştir. Sabahın aydınlığı herkese malumdur. Hatta bu durumun varlığını bilmeyen bile yoktur. Neticede şairin halifenin çok meşhur birisi olduğu iddiası, herkes tarafından tanındığı düşüncesi tam manasıyla sözlerinde kendisini bulmuştur.

Konuşanın zihnindeki tek düzey anlam, hariçte kendisini tek düzey üslûpta bulur. Konuşanın zihnindeki anlam ise, ortam ile bağlantılı olmaktadır. Konuşan, belli bir ortamda anlaşılmadığını düşündüğünde, daha anlaşılır bir üslûbu tercih eder. Mesela, mecazın olduğu bir ifade anlaşılmadığı takdirde, kendisini hakîki ifadeye bırakır. Bununla ilgili olarak Sealibi, Cahız'dan şöyle bir nakilde bulunmaktadır: "Araplar, kendi arkadaşlarından olan muhataplarının anlayışlarına güvenerek sözlerinde mecazı çokça kullanırlar."[276] Sealibi, konuşanın mecaz üslûbunu tercih etmesi ile muhatabın anlayışı arasında irtibat kurulmasına işaret etmiştir.

Üslûbun değişimindeki diğer bir faktör ise, sözün karşısındaki muhatabın durumunda ve bu sayede bağlamda değişimdir. Muhatabın tutum ve hareketlerindeki farklılık, söylemi de

---

[275] Abdulmuttalib, *a.g.e.,* s. 24.

[276] Ebû Mansûr Se'âlibî, *Fıkhu'l-Lüga ve Sirru'l-'Arabiyye,* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010, s. 364.
Aynı şekilde başka bir üslûbun tercihinde, muhatabın aylayışına güvenilmesi hakkında bir başka örnek için bkz. Seâlibî, *a.g.e.,* s. 344.

değiştirmektedir. Bu duruma misal olarak Kuran-ı Kerim'de farklı yerlerde yer alan ' وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ'[277] ve 'إِنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ'[278] ayetleri verilebilir. Her iki ayet genel anlamda aynı içeriğe sahiptir. Peki, aynı anlam neden farklı üslûpta kullanılmıştır? Çünkü ilk ayet, kâfirlere hitaben; ikinci ayet ise müminlere hitaben söylenilmiştir. Bunun anlamı ise, ilk ayette kâfirler dünya hayatının oyun olduğunu inkâr etmektedirler. Onların bu inkârı, bu şekilde karşılık bulmuştur. İkinci ayette ise, müminler dünya hayatının oyun olduğunu bilmektedirler. Buna binaen ayet bu şekilde gelmiştir.

Kasr meselesi özelinde üslûbun konuşan ve muhatap arasındaki ilişkinin sonucunda şekil alması akla birçok soru getirmektedir. Kasr örneklerinde dikkat edilecek husus, konuşan bu üslûbu muhatabın ne durumda olduğunu yanlış tespit ettikten sonra kullanmışsa, bu durumda muhataba söz hakkı doğmakta ve muhatap bu yanlışı gidermek adına bu üslûbu kullanabilir. Mesela, konuşanın, '**مَا أَحْمَدُ إِلَّا شَاعِرٌ.**' (Ahmet sadece şairdir.) cümlesi karşısında, muhatap ilk pozisyonda, 'Ahmet'in şair değil, yazar olduğu' düşüncesinde, ikinci pozisyonda ise, 'şair olanın Ahmet değil, Mehmet olduğu' düşüncesinde olabilir. Bu bağlamda konuşanın sözü, muhatabın ilk pozisyonuna uygunken, ikinci pozisyonuna uygun değildir. Çünkü muktezâyı hâle aykırıdır. Bu cüzî örnek –genelde üslûp, özelde kasr üslûbu- temelde akıllara şu soruları getirmektedir: Muhatabın konuşan ile zihni pozisyonu aynı veya farklı olması neye yol açar? Konuşan zihninde, muhatabının zihni pozisyonunu yakalamak zorunda mıdır? Konuşan için muhatabın zihni durumunu yanlış değerlendirme söz konusu olabilir mi? Konuşan, muhatabını -kendi düşüncesine göre- onu kendi zihni pozisyonuna sokmaya zorlayabilir mi? Konuşan ile muhatabın farklı zihni pozisyonlara sahip olması, yani, konuşanın söylediği sözün, kendi zihni pozisyonunda anlam kazanması ile aynı söz, farklı zihni pozisyonda olan muhatabın zihninde farklı anlama gelir mi? Gelirse ne olur? Bu soruların cevabı, üslûbu anlamada önemli bilgiler sunacaktır.

[277] Ankebut, 29/64.
[278] Muhammed, 47/36.

2. BÖLÜM

YAPISAL AÇIDAN KASR ÜSLÛBU

1. Bölümde üslûbun, muhatabın durumuna göre şekillendiğini ve üslûbun değişmesinde muhatabın ve konuşanın birbirlerine karşı düşüncelerinin rol oynadığı zikredildi. Kasr üslûbunda da aynı durum söz konusudur. Kasr üslûbu da ortamın kendisinin kullanılmasına ihtiyaç duyduğu veya ortamın bunu zorunlu hissettiği durumlarda ortaya çıkar.[279] Bu durumda diğer üslûp çeşitlerinde olduğu gibi kasr üslûbu da gelişi güzel kullanılmaz. Bir faydaya ve bir sebebe binaen kullanılır. Bu faydanın olması ise, sözün muhatap tarafından anlaşılması sayesinde mümkündür. Bu durumda söz sahibinin kullandığı kasr üslûbunda neyi kastettiğini esasında muhatap anlamaktadır. Bu ise, yukarıda temas edilen lafızların vaz'ına dayanmaktadır. Çünkü lafızların bir manaya konulmasındaki amaç, muhatabın zihninde tasavvuru olmayan, bu sebeple de bilinmeyen yeni bir anlam oluşturulması değildir.[280]

Kasr üslûbu, iki cümleyi tek cümleye sığdırmıştır.[281] Bu cümlelerden birisi olumlu diğeri ise olumsuz yargı bildirir. Kasr üslûbu ile birlikte bu iki cümle, tek cümlede ifade edilir. Bir misal vermek gerekirse, 'إِنَّمَا أَحْمَدُ شَاعِرٌ.' (Ahmet sadece şairdir.) ifadesinde; 'أَحْمَدُ شَاعِرٌ.' (Ahmet şairdir.) ve 'لَيْسَ أَحْمَدُ كَاتِبًا أَوْ غَيْرَ شَاعِرٍ.' (Ahmet yazar değildir veya şair değildir.) cümleleri saklıdır. Görüldüğü gibi bu cümleler, Ahmet'in konusu geçtiği iletişimin başında kullanılmaz. Bilakis Ahmet hakkında öncesinde aksi bir yargının bulunduğu durumda söylenilir. Radî'nin de belirttiğine göre, 'مَا جَائَنِي إِلَّا زَيْدٌ.' (Bana sadece Zeyd geldi.) ifadesinden iki cümle anlaşılır. Birinci olarak; 'مَا جَائَنِي غَيْرُ زَيْدٍ.' (Bana Zeyd'den başkası gelmedi.), ikinci olarak ise; 'جَائَنِي زَيْدٌ.' (Bana Zeyd geldi.) anlaşılmaktadır.[282]

Aşağıda konuşan ve muhatabın düşünceleri ve birbirlerine karşı durumları cihetiyle, kasrın kısımları ele alınacaktır. Bu üslûbun birçok açıdan farklı kısımlara ayrılması, onun

---

[279] Kanaatimize göre, kasr üslûbu, çoğu kere muhatabın inkârî konumda olduğu ortamda zorunlu olarak, talebi konumda olduğu durumda ise tercihen kullanılır. Talebi durumda daha çok tekit içeren ifadeler kullanılır. İnkâri konum ise haberin içeriğinde olmakla ile birlikte farklı bir bilgiyi isbât da olması lazım. Eğer sadece inkâr varsa 'kasr' değil, 'tekit' kullanılır.

[280] Yıldırım, *Vaz' İlmi,* s. 476.

[281] Derâne, *a.g.e,* s. 28.

[282] Derâne, *a.g.e,* s. 23.

kullanılmasındaki niyetin/amacın farklı olmasından kaynaklanır. Bu anlamda ele alınacak farklı kavramlar esasında ortamda ifade edilen üslûptan amaçlanan hedef ışığında oluşmaktadır.

Molla Lütfi, basit cümlenin oluşumu ve o cümleye bir takım eklemelerin olmasıyla ondan daha girift veya daha detaylı manaların elde edilmesi hakkında önemli bilgiler aktarmaktadır. Konumuzla doğrudan alakalı olan kısım ise, verilmek istenen mesajı daha fazla olan cümle, her şekilde kendisinden türetildiği basit yapıdaki cümleyle bağlantısının olmasıdır. Ona göre, cümlelerin (basit yapıdaki cümleleri kastetmekte) delâleti, vaz‘ kaynaklı olması nedeniyle muhatap tarafından anlaşılmaktadır. Bu basit yapıdaki cümleden muktezâyı hâl sayesinde, kendisine uygun yeni manalar elde edilebileceğini, bu yeni mananın ise, vaz‘ temelli cümlenin aracılığıyla mümkün olduğunu söylemektedir. Bu yeni manalar ise, asıl cümleye -muktezâyı hâl gözetilerek- sonradan eklenilen ekler (tekit, kasr vs. yolları gibi) sayesinde mümkün olduğu ve bu eklerin cümlenin vaz‘ edildiği çatıyı zedelemeden oluşması gerektiğini söylemektedir.[283] Molla Lütfi’nin yorumu, şu örneklerle daha iyi anlaşılacaktır. Mesela; ‘ إِنَّمَا أَحْمَدُ قَائِمٌ.’ cümlesinin, ilk seviyedeki hali, ‘أَحْمَدُ قَائِمٌ.’ cümlesidir. Yani mesele, Ahmet’in ne durumda olduğudur. ‘مَا أَحْمَدُ إِلَّا قَائِمٌ.’ cümlesinin basit formu, ‘أَحْمَدُ قَائِمٌ.’ cümlesidir. Buradaki mesele de, yukarıdaki ile aynıdır. Ama ‘مَا قَائِمٌ إِلَّا أَحْمَدُ.’ cümlesinin basit formu, ‘القَائِمُ أَحْمَدُ.’ cümlesidir. Çünkü bu cümledeki mesele, ayakta olan öznenin kim olduğudur, yoksa öznenin ne durumda olduğu değildir. Buradan hareketle, daha çetin ve yoğun ifadenin temeli basit formdaki haliyle anlaşılmaktadır.

Sîbeveyh, -kasr veya hasr lafızlarını kullanmaksızın- kasr kavramına –‘İstisna’ başlığı altında- işaret edecek açıklamalarda bulunmuştur. O, ‘‘ما أَتَانِي إلا زَيْدٌ.’’ sözünde ‘إلا’ harfinin burada, fiili ‘Zeyd’e isnat etmekle birlikte kendisi dışında olanları da ondan nefyettiğini söylemiştir.[284] Aynı şekilde Şafii, Ferra ve İbn Fâris’de de bu kavramı çağrıştıran ifadeler mevcuttur. Büyük ihtimalle kasr konusuna müstakil yer ayıran ve bu konuda bazı kasr yollarını ele alan ilk kişi, Abdulkâhir Cürcânî’dir. Sonrasında bu konuyu, kuşatıcı terimlerle ele alan ve geliştiren kişi ise Sekkâkî’dir. Sekkâkî öncesinde, Zemahşerî ve Fahreddin Râzî, bu konuyu müstakil olarak işlememiş, Abdulkâhir Cürcânî’nin bu konudaki çizgisine bağlı kalmışlardır.

[283] Molla Lütfî, *a.g.e.,* s. 79.
[284] Derâne, *a.g.e.,* s. 20.

A. KASR KAVRAMI

Kasr (القَصْرُ) kelimesi sözlükte genel olarak; hapsetmek[285], kısaltmak, daraltmak, engellemek, gaye anlamlarına gelmektedir.[286] Özel kullanımında ise; 'عن' harfi ceri ile kullanıldığında bir şeyden aciz olmak ve uzaklaşmak anlamında kullanılır. ' قَصَرَ عَنِ الأَمْرِ إذا عَجَزَ عَنه' (bir işten aciz (kâsır) oldu. -denilir- o işten aciz olduğu zaman.) demektir. ' قَصَرَ عني الوَجَعُ قُصورًا.' cümlesi 'Acı benden gitti.' anlamında, 'قَصَرَ عني الغَضَبُ.' cümlesi, 'Kızgınlık benden gitti.' anlamındadır.[287] 'على' harf-i ceri ile kullanıldığında, bir şeyi diğerine çevirmek, götürmek; başkasına taşırmamak anlamındadır. 'قَصَرَ الشَّيْءَ عَلَى الأَمْرِ إذا رَدَّه إلَيْه' (Bir şeyi, bir duruma çevirdi (kasretti). -denilir- o şeyi ona döndürdüğü zaman.) demektir. Bir diğer manası ise, bir şeyi diğerine hapsetmek ve onu ona lâzım kılmaktır. ' قَصَرَ الشَّيْءَ عَلَى الأَمْرِ إذا حَبِسَه عَلَيْه. وأَلْزَمَه إيَّاه' (Bir şeyi bir duruma hapsetti (kasretti). -denilir- onu ona hapsettiği ve ona lâzım kıldığı zaman.) demektir. 'قصرتُ نفسي على هذا الأمر إذا لم تطمح إلى غيره.' (Kendimi bu işe adadım (hasrettim). -denilir- nefsimi bundan başkasına meylettirmediğim zaman.) demektir.[288] İbn Fâris *Mekayîsu'l-Luga* adlı eserinde bu manaya delil olarak "حُورٌ مَقْصُوراتٌ فِي الخِيَامِ."[289] (Çadırlarında hapsedilmiş hûriler.) ayetini getirmekte, *Esâsu'l-Belaga sahibi ise* " فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ..."[290] (Onların içinde bakışları hapsolunmuş bayanlar vardır.) ayetini delil olarak getirmektedir.[291] Fiil 1. baptan geldiğinde bu anlamdadır. *Misbâhu'l-Münîr* sahibi bu maddeyi 1. baptan geldiğinde 'kısaltmak' manasına geldiğini zikretmiş, " فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ..."[292] (Namazlarınızı kısaltmanızda size bir günah yoktur.) ayetini misal olarak vermiştir.[293] İbnü'l- Enbâri de bu kelimeyi 'hapsetmek' anlamında olduğunu zikrederek şu şiiri istişhâd olarak getirmiştir:

---

[285] Cürcânî, *Ta'rîfât,* 'k-s-r' md., s. 161; Matlûb, *Mustalahât,* III, 137; Cevherî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., IV, 794; Ferâhîdî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., III, 394.

[286] Bulut, *a.g.e.,* 'kasr' md., s. 253; Ferâhidî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., III, 394; İbn Sîde, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., VI, 193; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga,* III, 756.

[287] Ferâhidî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., III, 394; benzer açıklama için bkz. İbn Sîde, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., VI, 193.

[288] Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Lüga,* 'k-s-r' md., (thk. Enes Muhammed eş-Şâmî), Kahire: Dâru'l-Hadîs, ty., s. 778; Ebû Bekir er-Râzî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., s. 293-294; Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *Mu'cemu'l-Vesît,* 'k-s-r' md., ys.: Mektebetü'ş-Şurûk ed-Düveliyye, 2004, s. 739; Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâga*, 'k-s-r' md., s. 685; Feyyûmî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., s. 315; Cevherî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., IV, 794; bkz. Ferâhidî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., III, 394; Benzer açıklama için bkz. İbn Sîde, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., VI, 194.

[289] Rahman, 55/82.

[290] Rahman, 55/56.

[291] İbn Fâris, *Mekâyîsü'l-Lüga,* 'k-s-r' md., s.778; Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâga*, 'k-s-r' md., s. 685; benzer açıklama için bkz. Ferâhidî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., III, 394.

[292] Nisa, 4/101.

[293] Feyyûmî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., s. 315.

وأَنْتِ الَّتِي حَبَّبْتِ كُلَّ قَصِيرَةٍ إِليَّ وَلَمْ تَشْعُرْ بِذاكَ الْقَصَائِرُ‘‘

عَنَيْتُ قَصِيرَاتِ الحِجَالِ ولمْ أُرِد قِصَارَ الخُطَا، شَرُّ النِّسَاءِ الْبَحَاتِرُ.‘‘[294]

[Kasîraları (evinde oturan kandınları) bana sevdiren sen oldun, onları bu yüzden sevdiğimi hissetmeseler de. Evinde oturan kadınları kastettim yoksa, kadınların en kötüsü kısa boylu tıknazları değil.]

5. Baptan geldiğinde ise; kısa olmak manasına gelir.[295] Bir hadiste geçen “ أَقَصُرَتِ الصلاةُ؟” (Namaz kısaldı mı?) cümlesi de bu anlamdadır.[296]

Desûkî, kasr kelimesini terimsel anlamıyla da münasebetini kurmak amacıyla ‘başka bir şeye geçişi olmayan’ şeklinde açıklamaktadır.[297] Ona göre bu kelimenin ‘على’ harf-i ceri ile kullanıldığı düşünüldüğünde hapsetmek manası yerine başkasına geçişin olmadığı (عَدَمُ المُجَاوَزَةِ إِلَى الْغَيْرِ) anlamda terimsel manasıyla bağlantı kurulması daha isabetlidir. Nitekim *Muhtaru'r-Sıhâh* sahibinin ‘قصر’ kelimesinin ‘على’ harf-i ceri ile kullanıldığı durumda verdiği anlam, Desûkî'nin görüşünü teyit etmektedir. ‘‘قَصَرَ الشَّيْءَ عَلَى كَذا: لَمْ يُجَاوِزْ بِه إِلَى غَيْرِه.” (Bir şeyi bir şeye kasretti: O şeyi başka bir şeye geçirmedi.) demektir.[298]

Beyan ehli ‘kasr’ kavramı için birbirine yakın birçok tanımlamalar yapmışlardır.[299] Bu tanımların en güzeli Teftâzânî'nin yapmış olduğu tanımdır.[300] Çünkü Teftâzânî'nin tanımının ifadesi tam ve lafızları azdır. Ona göre kasr, ıstılahta; “.تَخْصِيصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ بِطَرِيقٍ مَخْصُوصٍ” demek olup manası; özel bir yolla bir şeyi diğer bir şeye mahsus kılmaktır.[301] Desûkî, “Tanımda geçen ikinci ‘şeyin’, ancak birinci ‘şeye’ hamledileceğini, birinci ‘şeyin’ dışında başka bir şeye

---

294 Ebu'l-Berekât Muhammed b. Saîd el-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye,* (thk. Berekât Yusuf Hebbûr), Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1999, s. 57.

295 Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Vecîz,* 'k-s-r' md., s. 503; Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *Mu'cemu'l-Vesît,* 'k-s-r' md., s. 778; Cevherî, *a.g.e*., 'k-s-r' md., IV, 794; Ferâhidî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., III, 394.

296 Feyyûmî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., s. 315.

297 Desûkî, *Hâşiye 'Alâ Şerhi's-Sa'd (Şurûhu't-Telhîs),* Beyrut: Dâru'l-İrşadi'l-İslâmî, ty., II, 166.

298 Ebû Bekir er-Râzî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., s. 292-293.

299 Bu tanımlardan bazıları; Suyûtî'nin '.هُوَ تَخْصِيصُ أَمْرٍ بِأَمْرٍ بِطَرِيقٍ مَخْصُوصٍ', Semîn el-Halebî'nin ' قَصْرُ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوفِ، وَالْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ.' tanımlarıdır. İbn Salih, *a.g.e.,* s. 62.

300 İbn Salih, *a.g.e.,* s. 62.
Abbas'da bu tanımın muhtar olduğunu söylemektedir. Bkz. Abbas, *a.g.e.,* s. 358.

301 Sadeddîn et-Teftâzânî, *Muhtasar Alâ Telhîsi'l-Miftâh (Şurûhu't-Telhîs),* Beyrut: Dâru'l-İrşadi'l-İslâmî, ty., II, 166;
Tanımda geçen 'الباء' harfi cerinin bulunduğu kelime ('2. 'şey' lafzı), maksûr aleyh olmakta; (1. 'şey') lafzı ise maksûr olmaktadır. Abdullah el-Müte'âl Sa'îdî, *Şerhu'l-İzâh lil-Hatîb el-Kazvînî Fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî',* Mısır: Matbaatu'l-Mahmûdiyye et-Ticâriyye, 1935, II, 28.
Besyûni de bu tanımı diğerlerine öncelemiştir. Bkz. Abdulfettâh Feyûd Besyûnî, *'İlmu'l-Me'ânî Dirâse Belâgıyye ve Nakdiyye li-Mesâili'l-Me'ânî,* Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2015, s. 285.

hamledilemeyeceği ifadesinin olduğu anlaşılmaktadır."[302] demektedir. Yani; kasr terimi, bir ifade içinde kelime veya kelime grubunun, diğer bir kelime veya kelime grubuna özel bir yolla tahsis edilmesi ve sadece onu belirtmesini sağlar.[303] Başka bir deyişle; " تَخْصِيصُ مَوْصُوفٍ بِصِفَةٍ أَوْ صِفَةٍ بِمَوْصُوفٍ بِطَرِيقٍ مَخْصُوصٍ." demek olup manası; özel bir yolla bir mevsûfu bir sıfata veya bir sıfatı bir mevsufa mahsus kılmaktır.[304] Cürcânî, "تَخْصِيصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ وَحَصْرُه فِيه." şeklinde açıklayıp, diğer tanımlarda geçen 'özel bir yolla' kaydını koymamıştır.[305] Tanımlarda geçen mahsus kılma eylemi, zikredilen şeyleri birbirine sabit kılıp, onun dışında kalan şeylerle ortaklığı ortadan kaldırma manasındadır. Bu durum Suyûtî'nin 'kasr' kavramıyla ilgili bir başka tanımda açıklanmaktadır. Şöyle ki "إِثْبَاتُ الْحُكْمِ لِلْمَذْكُورِ وَنَفْيُه عَمَّا عَدَاه."[306] (Zikredilenin hükmünü isbât etmek, zikredilenin dışındakileri ondan nefyetmektir.) 'Özel bir yolla' belirtilmek istenilen ise Beyan ehlinin belirtmiş olduğu kasr yollarıdır. Çünkü kasr, aklî veya istikrâî[307] şeklinde ifade edecek cümleler de kurulabilir. Ama bu cümlelerin edebi açıdan bir değeri yoktur. Edebi açıdan değer taşıyan Beyan ehlinin belirttikleri yollardır.[308] Kasrın ne ifade ettiği ve nerede kullanıldığı bir örnekle açıklanabilir. Mesela; 'أحمدُ كاتبٌ' cümlesinin manası; 'Ahmet yazardır.' şeklindedir. Bu cümle, muhatabın Ahmet'i tanıdığı ve bu yargı hakkında olumlu ya da olumsuz anlamda bir bilgisinin olmadığı ortamda söylenilir. Bu durumda Ahmet'in şair veya doktor vasıflarına sahip olması da muhtemeldir. Muhatabın bu yargı hakkındaki durumu pasiftir. Lakin bu cümle kasr ifade edecek şekilde 'إِنَّمَا أَحْمَدُ كَاتِبٌ.' (Ahmet sadece yazardır.) değiştirildiğinde muhatabın bu yargı karşısındaki durumu birden farklılaşmış olmaktadır. Bu durumda muhatap, Ahmet'in yazar değil başka bir şey -şair gibi- olduğunu veya Ahmet'in yazarlıkla beraber başka vasıflara da - şairlik, öğretmenlik, doktorluk gibi- sahip olduğunu düşünmektedir. Konuşan ise muhatabın düşündüğü bu ihtimalleri ortadan kaldırmak için bu üslûbu seçmiştir. Dolayısıyla mana; -söylenildiği ortama göre- 'Ahmet senin düşündüğün gibi şair değil, o sadece yazardır.' şeklinde olacaktır. Bu durumda yukarıda da zikredildiği gibi Ahmet sadece yazarlığa nispet edilmeyi olumlamakta (ispat etmekte), muhatabın kendisi için

---

302 Desûkî, *a.g.e.,* II, 166.
303 Bulut, *a.g.e.,* 'kasr' md., s. 253.
304 İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 166.
305 Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* 'k-s-r' md., s. 161.
306 Hasr tanımı için bkz. Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kurân,* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), ys.: el-Heyetü'l-Mısriyye el-'Âmme lil-kitab, 1974, III, 166.
307 Mesela, 'Sayı ya tek ya da çifttir.' cümlesi, üçüncü bir ihtimalin olmamasından dolayı aklî olarak hasr ifade eder. 'Kelime; isim, fiil ve harften oluşur.' cümlesi ise dördüncü bir kısmın tespit edilememesinden dolayı istikrâî bir şekilde hasr ifade etmektedir.
308 İbn Salih, *a.g.e.,* s. 63; bkz. Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 47.

düşündüğü diğer vasıflara nispet edilmeyi olumsuzlamaktadır (nefyetmektedir). Böylelikle kasr yoluyla biri olumlu diğeri olumsuz iki cümleyle ifade edilebilecek bir mana tek bir cümleyle ifade edilmektedir.[309] Bu üslûptan, Olumlu (ispat) mana direkt, olumsuz mana (nefy) ise dolaylı olarak anlaşılır.[310] İbrahim Enis 'إنما' yolunun, ispat üslûbu olduğunu, 'مَا وَإِلَّا' yolunun ise sadece olumsuzluğu tekit etmek için getirildiğini -kasr ifade etmediğini-[311] söylese de kanaatimize göre isabetli değildir.

Abdulhakîm'in de belirttiğine göre, 'kasr' üslûbunun olduğu cümle, ispat anlamını doğrudan, nefyetme anlamını ise dolaylı olacak ifade etmektedir. Şirbîni, Abdulhakîm'in bu sözünü, "kasr işleminde ispat ifadesi, gayrı mezkuru nefyetme üzerinde gerçekleşmektedir." şeklinde yorumlamıştır.[312]

B. HASR VE İHTİSAS KAVRAMLARI

İbn Fâris (ö.h. 395) 'hasr' kelimesini; 'hapsetmek, sıkıştırmak ve engellemek'[313] şeklinde, Fîrûzâbâdî (ö.h. 817) 'sıkıştırmak, seyahatten ve diğer şeylerden hapsetmek, deve için kullanıldında onu ipine sıkı sıkı bağlamak'[314] şeklinde, Zemahşerî (ö.h. 538) ' حَصَرْتُهُمْ حَصْرًا؛ حَبِسْتُهُمْ.' (onları hasrettim, -yani- onları hapsettim) ve 'وَاللهُ حَاصِرُ الأَرْوَاحِ فِي الأَجْسَامِ.' (Allah ruhları bedenlere hapsedendir.)[315]' şeklinde açıklamış. Semîn el-Halebî (ö.h. 756) ise, ' وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ... لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا.'[316] ayetini 'حاجزًا لهم مكانًا ضيِّقًا' (onları engelleyen dar bir mekan)[317]' şeklinde açıklamıştır. Çünkü 'hasr' maddesinde sıkıştırmakla beraber hapsetmek manası vardır. 'hapsetmek' fiilinde ise sıkıştırmak manası yoktur.[318] Ayrıca 'bir belde ehlini bir yere hasretti.' sözü; 'onları bir yere yerleştirip hapsetti.' demektir. Lakin 'bir belde halkını hapsetti.' sözü ise; 'onların bulunmuş oldukları mekana hapsetti.' demektir. Bu durumda 'hasr' kelimesi, belde

---

309 Bulut, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., s. 254.
310 Derâne, *a.g.e.,* s. 23.
311 Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 139-140, 168.
312 Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 56-57.
313 İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga,* 'h-s-r' md., I, s. 238-239.
314 ez-Zâvî, *a.g.e.,* 'h-s-r' md., I, 652; Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *Mu'cemu'l-Vesît,* 'h-s-r' md., s. 205; Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Vecîz,* 'h-s-r' md., s. 155; Cevherî, *a.g.e.,* 'h-s-r' md., II, 630, 632. Cevherî, İbn Sikkit'in, 'hastalık onu seferden engelledi, ihtiyacını görmekten engelledi.' manasını verdiğini söylemektedir. Bkz. Cevherî, *a.g.e.,* 'h-s-r' md., II, 632.
315 Zemahşeri, *Esâsu'l-Belâga,* 'h-s-r' md., s. 185-186.
316 İsra, 17/8.
317 İbn Salih, *a.g.e.,* s. 61.
318 Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furûku'l-Lügaviyye,* 'hasr-habs' md., (thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015, s. 131.

halkını bir yere yerleştirmenin sebebi iken 'habs' kelimesinin manası ise, o belde halkının bir yere yerleşmesinden sonra gerçekleşmektedir.[319] Halil b. Ahmed ve İbn Fâris, bu ayette geçen 'حَصِيرًا' kelimesini, ismi meful anlamında yorumlamışlardır.[320] *Muhtaru's-Sıhâh Sahibi, "'حَصَرَه',* (onu sıkıştırdı ve etrafını kuşattı.) manasını vermektedir. Müteaddi olarak 1. baptan gelmektedir. 'حَصِيرٌ' kelimesi (hapsolma mekanı) anlamındadır. 'وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا.' ayeti (Cehennemi kâfirlere hapsolunan yer kıldık) anlamındadır. '...حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ...'[321] ayetinde mana, 'Göğüsleri darlaştı.' demek olup[322] 2. baptan lâzım fiil olarak gelmektedir. 'كُلُّ مَنْ امْتَنَعَ مِنْ شَيْءٍ، فَلَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ فَقَدْ حَصِرَ عَنْه.' cümlesi 'bir şeyden menedilen ve o şeye güç yetiremeyen herkes, ondan aciz oldu.' anlamındadır."[323] demektedir. Bu anlamdaki fiilin masdarı, 'الحَصَرُ' şeklinde gelmektedir.[324] *Misbahu'l-Münîr* Sahibi, 'hasr' maddesinin 'kuşatmak ve bir yere gitmesini engellemek' manasını aktardıktan sonra İbn Sikkît (ö.h. 244) ve Sa'leb'in (ö.h. 291) 'hapsetmek' anlamını söylediklerini ve Ferra'nın (ö.h. 207) "Bu Arabın kelamıdır." diyerek lügat ehlinin bunu desteklediğini söylemiş, İbn el-Kûtiyye (ö.h. 367) ve Ebû Amr eş-Şeybânî'nin (ö.h. 213) bu madde hakkında 'hapsetti' manasını söylediklerini nakletmiştir.[325] Semîn el-Halebî 'hasr' maddesinin özünde 'menetmek ve sıkıştırmak' manasının olduğunu belirtmiştir.[326]

Belagatteki kasr kavramının yerine hasr kelimesi de kullanılmıştır. Beyan ehlinin çoğu -Sekkâkî ve Kazvîni'de görüldüğü üzere- bu üslûbu ifade ederken 'kasr' şeklinde ifade etmişlerdir. Cürcânî (ö.h. 816) '*Kitabu't-Ta'rîfât'*ında' belagat unsuru olarak sadece 'kasr' kelimesini tanımlamış. 'Hasr ve İhtisas' terimlerini belagat unsuru olarak tanımlamamıştır. Çoğunlukla 'kasr' kelimesi, 'hasr' kelimesinin eş anlamlısı şeklinde ifade edilmiştir.[327] Genelde nahiv ehli ve usulcüler daha çok 'hasr' kelimesini kullanmışlardır.[328] Bu duruma göre 'kasr ve hasr' arasında mahiyet itibariyle bir farklılığın olmadığı ve sadece kullanımdan kaynaklanan bir tercihin olduğu söz konusudur. 'Hasr' kelimesi ile ilgili tanımlar 'kasr'

---

319 Ebû Hilal el-Askerî, *a.g.e.,* 'hasr-habs' md., s. 131.
320 Ferâhidi, *a.g.e.,* 'h-s-r' md., I, 323; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga,* 'h-s-r' md., I, 238.
321 Nisa, 4/90.
322 Bkz. İbn Sîde, *a.g.e.,* 'h-s-r' md., III,143; bkz. İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga,* 'h-s-r' md., I, 238-239.
323 Ebû Bekir er-Râzî, *a.g.e.,* 'h-s-r' md., s. 84; bkz. Cevherî, *a.g.e.,* 'h-s-r' md., II, 631; bkz. İbn Sîde, *a.g.e.,* 'h-s-r' md., III, 144; Ferâhidi, *a.g.e.,* 'h-s-r' md., I, 323.
324 Bkz. İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga,* 'h-s-r' md., I, 238.
325 Feyyûmî, *a.g.e.,* 'h-s-r' md., s. 91.
326 İbn Salih, *a.g.e.,* s. 61.
327 İbn Salih, *a.g.e.,* s. 60; Matlûb, *Mustalahât*, II, 448, III, 137; Tehânevî, *a.g.e.,* 'h-s-r' ve 'k-s-r' md., I, 680 ve II, 1320.
328 Bkz. Akîd Halid Hamûdî, *el-Bahsü'l- Belâgî inde'l-Usuliyyîn,* Dımeşk: Dâru'l-Asmâi, 2014, s. 46.

tanımıyla ortak olduğunu göstermektedir. Bazı âlimler, kasr kavramını merkeze alarak, bu kavram yerine bazen hasr lafzını onun yerine kullanmışlardır. Mesela, Bâbertî, Teftâzânî, İmam Sübkî (ö.h. 773), bazen kasr kelimesi yerine hasr kelimesini kullanmıştır.[329] Bazıları ise, hasr kelimesini merkeze alarak, kasr lafzını onun yerine kullanmışlardır. Mesela, Suyûtî gibi.[330] İbn Hişâm, hasr kavramını seçmiş, arada bir kasr lafzını da kullanmıştır.[331] Râzî, 'hasr' kavramını tercih etmiştir.[332]

Taşköprizâde, 'kasr ile hasr' kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Ona göre hasr kelimesinde; sadece kendindeki bütün fertleri -bu fertlerin dışındakileri nefyetmek olmaksızın- kuşatmak varken, kasr kelimesinde ise; kendi dışındaki fertleri -onları kuşatmak olmaksızın- nefyetmek anlamı vardır.[333] Muhtemelen, Taşköprizâde 'hasr' kelimesini 'ihtisas-tahsis' kelimeleriyle aynı anlamda kullanmıştır.[334] Ama müellif bu açıklamadan sonra, 'kasr' kavramı yerine, 'hasr' kelimesini ara ara kullanmıştır.[335]

İhtisas kelimesi, 'bir şeyi bir şeye has kılmak' demektir. 'اِخْتَصَّه بِكَذَا= خَصَّه بِه.' anlamındadır.[336] İbn Sîde, 'bir şeyi bir şeye -başkasına olmaksızın- tek kılmak' anlamını vermiştir.[337] Sülâsi fiilinin manasıyla aynı anlamda olup müteaddi bir fiildir. Sülâsî fiilin masdarı 'خُصُوصًا' ve 'خَصُوصِيَّةً'[338] şeklinde gelmekte olup 'bir şeyi içerip, o şey dışındakilerini nefyetmek' manasına gelmektedir.[339] 'Bir şeyin hâssesi' (خَاصَّةُ الشَّيْءِ) denir ki, 'o şey olmadan, mevcut olmayan sıfat, ama o sıfat olmasa da o şey mevcut olabilir.' manası kastedilir.[340]

---

329 Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 400; Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 166; Ekmeleddin el-Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs,* (thk. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiye), ys.: el-Menşetü'l-'Âmme li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1983, s. 336.

330 Bkz. Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kurân,* III, 166.

331 Bkz. İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'ârîb,* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012, I, 49-50.

332 Bkz. Fahreddîn Râzî, *a.g.e.,* s. 82, 232.

333 Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 131.

334 Taşköprüzade'de bu anlama yönelik çağrışımlar bulunmaktadır. Bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 133.

335 Bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 145.

336 Ebû Bekir Râzî, *a.g.e.,* 'h-s-s' md., s. 104; Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *Mu'cemu'l-Vesît,* 'h-s-s' md., s. 266; Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Vecîz,* 'h-s-s' md., s. 198; Cevherî, *a.g.e.,* 'h-s-s' md., III, 1037; Ferâhidî, *a.g.e.,* 'h-s-s' md., I, 413.

337 İbn Sîde, *a.g.e.,* 'h-s-s' md., IV, 498.

338 Cevheri, 'hâ' harfinin fethasıyla daha fasih olduğunu söylemektedir. Bkz. cevheri, Cevherî, *a.g.e.,* 'h-s-s' md., III, 1037. Bkz. İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga,* II, 275.

339 Feyyûmî, *a.g.e.,* 'h-s-s' md., s. 110; Ebû Hilal el-Askerî, *a.g.e.,* s. 131.

340 Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rîfât,* 'Hâssatü'ş-Şey' md., s. 91.

Nahiv ilminde de ihtisas konusu vardır. Ama belagatteki ihtisas ile arasında hiçbir ilişki yoktur. Buna rağmen bazı kimseler nahivdeki ihtisas ile kasr terimini aynı çatıda ele almışlardır. Bu ise hatalı bir yaklaşımdır.[341]

İhtisas kelimesi, bir şeyi bir şeye has kılma durumu (ispat) ile kayıtlı iken, kasr terimi bunun yanında kendisinden olmayanı olumsuzlama (nefy) anlamı barındırır. Bu durumda kasr üslûbunda iki cihet, ihtisas örneğinde ise tek cihet vardır.[342]

Sübkî (Takıyyüddîn), kasr-hasr ve ihtisas kavramlarının birbirine yakın anlamlarının olduğunu söylemiş. Bununla birlikte ihtisas ve kasr-hasr kavramlarının ayrımını yapmış. Buna göre ihtisasın, diğerlerinden -kullanım bakımından- daha genel olduğunu, dolayısıyla onları da kapsadığını söylemiştir.[343] Taşköprizâde de ihtisasın -kullanım bakımından- kasr kavramından daha genel olduğunu söylemiştir.[344] Bu bağlam çerçevesinde kavramsal açıdan ihtisasın olduğu her yerde 'kasr' olmamakta, ama 'kasrın' olduğu her yerde ihtisas kelimesi -kavramsal açıdan değil- kullanılabilir. Burada yapılması gereken ayrım, kavramsal açıdan ihtisasın, kasrdan farklı olduğudur. Bu anlayış, Besyûnî'de de görülmüştür.[345] Teftezâni'nin (ö.h. 792) bu konu hakkındaki söylemi de açıklamamızı teyit etmektedir. O, 'ihtisas' kelimesini, 'kasr' kelimesinin kavram düzeyinde anlaşılmadığı yerlerde kullanılabileceğini öne sürmüştür. 'أَنْتَ زَيْدٌ.' cümlesinde zamirin Zeyd'e ihtisas edildiğini söylemiş, ama burada terimsel anlamda kasr olduğu söylenilmez, demiştir.[346] Cürcânî ve Takıyyuddin Sübkî de Teftâzânî'ye benzer şekilde ihtisas-kasr kavramlarının ayrımına gitmiş, ihtisas kavramının, sadece mezkuru ispat etmek olduğunu, mezkur olmayanı ise nefyettiğinin anlaşılmadığını söylemiştir.[347] Taşköprizâde, kasr üslûbunun olması için ispat ve nefyetme anlamlarının olması gerektiğinin altını çizmiş, nefyetme anlamı eğer mefhûmen olacaksa, bu mefhûmun vaz' veya zevk (takdîm yolunu

---

341 Bkz. Soyyiğit, *a.g.e.,* s. 91.
342 İbn Salih, *a.g.e.,* s. 211.
343 Derâne, *a.g.e.,* s. 19.
344 Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 131.
345 Besyûnî, *a.g.e.,* s. 324.
346 Detaylı bilgi için bkz. İbn Salih, *a.g.e.,* s. 101; Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 350,372.
347 Seyyid Şerîf Cürcânî, *el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh,* (thk. Yüksel Çelik), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s. 416; Suyûtî, *el-İtkân,* III, 175-176; Celâleddîn Suyûtî, *Mu'teraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kurân,* Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1988, I, 144.
Suyûtî, Sübkî'nin görüşünü, 'el-iktinâs fi'l-farkı beyne'l-hasrı ve'l-ihtisas' kitabından aktarmaktadır. Sübkî devamında fazilet sahibi kişilerin bu iki kavramı birbirinden ayırdıklarını zikretmektedir.
Dikkat edilirse, Taşköprizâde'nin 'hasr' kelimesi için söylediği anlam, Cürcânî'nin 'ihtisas' kelimesi hakkında söylediği anlama mutabık olmaktadır.

kastetmekte) kaynaklı olması gerektiğini zikretmekte, ihtisas üslûbunda ise ispat anlamının yanında, dolaylı da olsa nefyetme anlamı varsa da, bu nefyetme anlamının akla temelli olduğunu ifade etmiştir.[348] Bu durumda ihtisas, kavramsal açıdan 'kasr' olmaz.

İhtisas kelimesi, bazen kasr kavramıyla birlikte kullanılmıştır. [349] Tehânevî, "insanlardan çoğu 'hasr' (kasr) ile 'ihtisası' birbirinden ayırmamakta, bazıları ise ayırmaktadır." [350] demiştir. Mesela, Abdulkâhir Cürcânî, 'ihtisas' kelimesini, 'kasr' anlamında[351], Râzî 'hasr' (kasr) anlamında[352], İbn Esîr 'kasr' kavramının yerine ihtisas kelimesini kullanmışlardır.[353]

Kanaatimize göre, -aşağıda da değinileceği üzere- kasr anlamı nefyetmenin umumiliği veya hususiliği sonucunda ortaya çıkmakta, bu nefyetme durumu ise, kasr konusunda nefyetmede daha merkezi konumda yer almaktadır. İhtisas konusunda ise, isbat etme daha merkezi konumdadır. Buna paralel olarak, 'kasr' kavramından farklı olarak 'ihtisas' kavramında sadece 'tekit ve takviyetü'l-hüküm' unsuru ağır basmaktadır.

Ahmed Matlûb, 'tahsis' kelimesine 'ihtisas' anlamı vermiş, tahsis anlamının ise isim tamlaması veya sıfat ile olabileceğini söylemekte ve usulcülerin 'tahsis' isimlendirmesini, beyan ehlinin 'ihtisas' kelimesini tercih ettiğini ifade etmiştir.[354] Beyan ehli -Teftezâni gibi-[355] çoğu kere kasr konusunda tahsis kelimesini sözlük anlamında kullanmışlardır. Fadl Abbas, tahsis kelimesini -ihtisas kavramından farklı olarak- kasr anlamında da kullanmıştır. [356] Fahreddîn Râzî, Sekkâkî, Kazvînî, Îcî, Bâbertî, Taşköprizâde tahsis kelimesini bazen kasr anlamında kullanmıştır.[357] Bu durumda 'tahsis' kelimesinden, bazen 'kasr' bazen de 'ihtisas'

---

348 Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 131.

349 Bkz. Desûkî, *a.g.e.,* II, 227, 232; İbn Yakup el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 204; Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 194; Sâmerrâî, *a.g.e.,* I, 140.

350 Tehânevî, *a.g.e.,* 'h-s-r' md., I, 680.

351 Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz,* (thk. Muhammed Reşit Rıza), Beyrut: Dâru'l-Marife, 2001, s.127-128, 225.

352 Bkz. Fahreddîn Râzî, *a.g.e.,* s. 82, 232.

353 Bkz. Ziyâuddîn b. Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir,* (hzr. Ahmet el-Hûfî, Bedevâ Tabâne), Kahire: Dâru'n-Nahda Mısır, ty., II, 211.

354 Matlûb, *Mustalahât,* II, 110.

355 Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 344.

356 Abbas, *a.g.e.,* s. 214.

357 Fahreddîn Râzî, *a.g.e.*, s. 228 ve 229; Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 327; Ebu'l-Meâlî, Celâleddîn Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga,* (thk. İbrahim Şemseddîn), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010, s. 94-95; Bâbertî, *a.g.e.,* s. 235; Îcî, *a.g.e.,* s. 127; Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 105.
Tehânevî, -kasr maddesinde- Meani ehlinin onu, 'hasr ve tahsis' isimleriyle isimlendirdiğini söylemiştir. Bkz. Tehânevî, *a.g.e.,* II, 1320.

anlamları anlaşılmaktadır. Muhtemelen Bâbertî, 'tahsis' kelimesini, kavramsal ve sözlük anlamlarını ayırarak, kavramsal anlamında olanın 'kasr' anlamında olduğuna işaret etmiştir.[358]

Neticede kasr-ihtisas-tahsis kavramlarının bir çok alim tarafından bazen aynı anlamda bazen de farklı anlamlarda kullanılması meseleyi karmaşık hale getirmektedir. Kanaatimize göre bu kavramlar arasındaki ayrımın net çizgilerle yapılmasının, mananın anlaşılmasına ve meseledeki inceliğin farkı edilmesine katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Kasr konusunda 'tahsis' kelimesinin sözlük anlamda, 'ihtisas' kelimesinin ise 'kasr' kavramından farklı bir anlamda kullanılması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü 'bir şeyi bir şeye has kılmak' manasında kullanılan ihtisas kavramı, dolaylı olarak o şeyin başkası olduğunu da reddetmektedir. Ama bu durum muhatabın belli bir pozisyonda olmasını gerektirmez. Bundan dolayı ihtisas kavramı, kasr konusu ile ilişkilendirilecekse, hakîki kasr ile ilişkilendirilmesinin daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

Bu farkın gözetilmediği takdirde yanlış anlamalara sebep olduğu gözlemlenmiştir. Mesela, İhtisas ve kasr terimlerinin birlikte kullanılıp yanlış anlaşıldığı en önemli meselelerden birisi 'Takdîm-Tehîr' diğeri ise 'istisnâyı muttasıl ve munkatı' örnekleridir. Bir örnek vermek gerekirse İbn Esîr, 'قَائِمٌ زَيْدٌ.' örneğinde sözü söyleyen kişi Zeyd'in ayakta olduğunu oturan olmadığını isbat etmek niyetinde olduğunu söylemiştir.[359] Bu ortamda eğer muhatap ifrâd veya kalb durumunda değilse, örnek ihtisas örneğidir. Yani esas nokta muhatabın pozisyonudur. Diğer bir örnek ise, 'ما جاءَ القَوْمُ إلا جَمَلًا.' ve 'ما جاءَ أَحَدٌ إلا أَحْمَدُ.' cümleleridir. Kanaatimize göre bu iki cümlede de kasr olmayıp sadece ihtisas vardır.[360] Bazı çalışmalarda ise verilen örneklerde hasr kelimesinin lügat ve terimsel anlamlarının ayrımına -bu bir nevi ihtisas-hasr ayrımıdır.- gidilmemiştir.[361]

---

[358] Bâbertî, *a.g.e.,* s. 234.

[359] Sâmerrâî, *a.g.e.,* I, 137.

[360] Detaylı bilgi için bkz. İbn Salih, *a.g.e.*, s. 74-75. Kasrın olmadığı ihtisasın (tekidin) olduğu bazı örnekler:
1. '...وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ.' (Enbiya, 21/40)
2. '...وَلَا هُمْ عَنْها يُنْزَفُونَ.' (Saffat, 37/47)
3. '**إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُم.**' (Ğaşiye, 88/25)
4. '**أَفَغَيْرَ اللهِ يَبْغُونَ...**' (Ali İmran, 3/83)
5. '**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ.**' (Kâfirûn, 109/6)

[361] Mustafa Mücahit, "*Arap Dilinde Hasr Belagatı ve Kur'anda Manaya Etkisi",* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Ü. SBE, Sivas, 1997, s. 53-54

C. GERÇEKLİĞE UYGUNLUĞUNUN NİTELİĞİ AÇISINDAN KASR ÜSLÛBU

Kasr konusunun bu taksiminde başlıkta 'gerçekliğe uygunluğunu', 'niteliği' ile sınırladık. Çünkü, salt gerçekliğe uygunluk; kasrın 'tahkîki ve iddiâî' kısımlarını daha fazla çağrıştırmaktadır. 'Niteliği' kelimesinin getirilmesiyle 'hakîki ve izâfî' kısımlar öncelenmiştir.

Kasr üslûbu inkâr ortamında kullanılır. Muhatabın, konuşanın düşüncesine katılmadığı hatta inkâr ettiği durum farklı kavramlarla ifade edilir. Konuşanın, bizzat muhatabın düşüncesine karşı kurguladığı söz 'izâfî' kavramıyla, muhatabını bizatihi tayin etmediği durumda -tabiri caizse ortaya söylenilen- inkâr düşüncesine karşı söylediği söz 'hakîki' kavramıyla ifade edilir. Hakîki ve izâfî kavramları, konuşanın -bu üslûbu kullanırken- inancına ve niyetine göre kullanılır. Eğer sözün söylenildiği muhatabın isbat ettiği yargısı/düşüncesi umûmi ise, ona karşın söylenilen sözün olumsuzluğu da umumi; eğer hususi ise, ona karşın söylenilen sözün olumsuzluğu hususi olacaktır. Bu durumda, konuşanın sözündeki umumiliğe, 'hakîki', hususiliğe ise 'izâfî' kasr denmektedir.[362] Daha açık bir ifadeyle bu iki kavramın ayrımı nefyetmedeki umumilik ve hususilikte ortaya çıkmaktadır. Hakîki kasr üslûbunda nefyetme umûmi olması nedeniyle ispat etmede umumidir. İzâfî kasr üslûbunda ise nefyetme (olumsuzlama) hususi olmasıyla birlikte ispat etme umûmi olabildiği gibi hususi de olabilir. Her bir üslûbun kendine özel kullanıldığı yerler vardır. Görüleceği üzere kasr üslûbunda böyle bir kısımlandırma, esasında konuşanın kimi muhatap aldığı ve muhatap aldığı kişinin ne düşündüğü hakkında bilgisinin olduğunu yansıtmaktadır.

a. Hakîki Kasr

Bir şeyin, diğer bir şeye hakikatte sadece ona tahsis edilmesi demektir. Şöyle ki tahsis edilen (maksûr), ancak kendisine tahsis edilene (maksûr aleyh) hamledilir. Bu durumda maksûr, maksûr aleyhten başka bir şey olamaz.[363] Bu kullanımın gayesi, "Hakîki kasr zikredilen hükmü ispat etmek ve diğerlerini (kendisi dışındaki her şeyi) ondan (mutlak olarak) nefyetmektir."[364] şeklinde ifade edilmiştir. Bu kasra, -hariçteki vakıaya uygun olması sebebiyle- 'tahkîki kasr'

[362] Bkz. Derâne, *a.g.e.,* s. 23, 61.
[363] Sadeddin et-Teftâzânî, *a.g.e.,* s. 167; Cürcânî, *Ta'rîfât,* 'k-s-r' md., s. 161.
[364] Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 166.

denilir.[365] Şöyle ki ‘.إِنَّمَا أَحْمَدُ شَاعِرٌ’ (Ahmet yalnızca şairdir.) denildiğinde; Ahmet (tahsis edilen), şairden (kendisine tahsis edilen) başkası değildir. Buna göre bu ifade, ilk önce Ahmet’in yalnızca şair olduğunu ispat ederken, ikinci olarak mutlak anlamda Ahmet’te şairlikten başka sıfatların bulunduğunu nefyetmektedir. Dil âlimleri, kasr-ı hakîkide bu kullanımın bir kaç örneği dışında belagat ehlinin kelamında -gerçekliğe mutabık olmamasından dolayı- neredeyse hiç bulunmadığını söylemişlerdir.[366] Çünkü hakikatte Ali (mevsûf-maksûr), şairden (sıfat-maksûr aleyh) başka vasıflara -oturan olması, ayakta duran olması gibi- da sahip olması gerekir. Ancak hakîki kasrdaki bu ifade, ‘.إِنَّمَا الشَّاعِرُ أَحْمَدُ’ (Şair yalnızca Ahmet’tir.) şeklinde değiştirildiği takdirde hakikatte bunun karşılığı olabilir. Nitekim şairin (sıfat-maksûr), hakikatte sadece Ali (mevsûf-maksûr aleyh) olması mümkündür.

Klasikte hakîki kasrın amacı; “.يُلَاحَظُ النَّفْيُ عَنِ الغَيْرِ عَلَى سَبِيلِ الإِجْمَالِ” (Olumsuzlama işlemi, muayyen bir şekilde fertleri dikkate almaksızın icmâlî olarak yapılır.) şeklinde ifade edilmektedir. Yani, olumsuzlama işlemi muhatabın düşüncesiyle kayıtlı olmaksızın, mutlak anlamda yapılır.[367] Muhtemelen bu sebepten dolayı beyan ehli hakîki kasra ya hiç yer vermemiş ya da çok kısa geçmiştir.[368] Sekkâkî de kasr konusunda, hakîki kasrı zikretmeye gerek görmemiştir.[369] Teftâzânî, Sekkâkî’nin ihmal ettiği düşüncesine karşı çıkarak, Sekkâkî’de bu kavramı çağrıştıran ifadelerin olduğunu, bu ifadelerin yanlış yorumlanması neticesinde ihmal ettiği düşüncesinin oluştuğunu söylemektedir.[370] Cürcânî ise Teftâzânî’nin, Sekkâkî’nin ‘yanlış anlaşıldığı’ görüşüne katılmamaktadır.[371] Kazvînî de, Sekkâkî’nin ihmal ettiğini düşünmektedir. Dikkat edilmesi gereken husus, Sekkâkî’nin ihmal ettiği düşüncesine katılanların zihinlerinde hakîki kasrın olmadığı anlayışı yatmamaktadır. Mesela, Kazvînî hakîki kasrın olduğunu reddetmemektedir. Sonuç olarak Sekkâkî’nin ihmal edip etmediği düşüncesi, âlimlerin hakîki kasrı farklı yorumlamalarından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Bu düşünce

---

365 İbn Salih, *a.g.e.*, s. 66; Besyûnî, *a.g.e.,* s. 285; Teftâzânî, *a.g.e.,* s. 383; bkz. Sa’îdî, *a.g.e.,* II, 29; Ebû Mûsa, *a.g.e.,* s. 51, 58.

366 Sa‘îdî, *a.g.e.,* II, 27; Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 130.

367 Bkz. Ebû Mûsa, *a.g.e.,* s. 116.
Bâbertî, Halhâli’nin (Şemseddin Muhammed b. Muzaffer el-Halhâlî (ö.h. 745/1344) hakîki kasrda muhatabın düşüncesine bakılmadığını öne sürdüğünü zikretmektedir. Bkz. Bâbertî, *a.g.e.,* s. 330-331.

368 Abbas, *a.g.e.,* s. 363.

369 Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 186; Matlûb, *el-Kazvînî ve Şürûhu’t-Telhîs,* s. 241; Seyyid Şerîf Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 406; Sa’îdî, *a.g.e.,* II, 31; Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 130.

370 Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 381; Teftâzânî’nin bu şekilde düşünmesinin gerekçesi için bkz. Abdu’n-Nâfi‘ Efendi, *en-Nef’u’l-Muavvel Tercemetü’t-Telhîs ve’l-Mutavvel,* ys.: Velâyet Matbaası, h.1289, s. 253-255.

371 Seyyid Şerîf Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 405.

çerçevesinde Belagat âlimleri, hakîki kasrın -yukarıda da değinildiği üzere- kendi dışındakileri olumsuzlamasının 'toplu olarak' -her bir ferdi dikkate almaksızın- yapıldığını öne sürmektedirler. Bu âlimlerden bazıları, -Kazvîni, Bâbertî, Cürcânî gibi-[372] bu kasrdaki olumsuzluma işlemini (makro ölçekte) mutlak olarak anlamış, bazıları ise, -Abdulkâhir Cürcânî, Sekkâkî, Besyûnî gibi-[373] bu olumsuzlamanın sözün söylenildiği bağlamı çerçevesinde (mikro ölçekte) muhit veya çevreyle de kayıt altına alınabileceğini düşünmüşlerdir. Mesela, 'ما شاعِرٌ إِلَّا عَلِيٌّ.' cümlesinde anlam; şair sadece Ali olmakta, ondan başkasının olduğu nefyedilmektedir. 2. Gruptaki âlimlere göre, 'Ondan başkası' tabiri sözün söylenildiği bağlam çerçevesinde umûmi olmasıdır. Yani 'ondan başkası' tabirinden kasıt, çevremizde, mahallemizde, tanıdıklarımız arasındaki kişilerdir. Başka bir örnekte, 'إنما عليٌّ قائِمٌ' sözünde Ali'nin sadece ayakta olduğu kastedilmekle birlikte ondan başka hiçbir sıfata sahip olmadığı anlaşılmamalıdır. Bu anlayışa göre 'قائم' ile ilgili olan sıfatlara (oturan olma, sırt üstü veya yan tarafına yatan olma gibi) sahip olmadığı anlaşılmalıdır. Sekkâkî, Abdulkâhir Cürcânî umumiliği 'فِي جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ الْمُعَيَّنَةِ' (belirli cihetlerden bir cihette) şeklinde takyîd etmişlerdir.[374] Teftâzânî ise, bu meselede bir yerde, mutlak anlamda umumiliği savunurken, bir başka yerde 2. Gruptaki âlimler gibi mukayyed bir umumilikten bahsetmiştir.[375] Cürcânî, olumsuz anlamdaki umumiliği mutlak olarak görmesi sebebiyle -Kazvîni'de de görüldüğü üzere- hakîki kasrda muhatabın ne durumda/düşüncede olduğunu itibara alınmasını reddetmekte, bu sebeple Sekkâkî'nin kasr anlatımında 'muhatap nazarındaki' kaydı ile hakîki kasrı hariçte bıraktığını söylemektedir.[376] Bâbertî ise, Sekkâkî'yi daha farklı yorumlamış, Sekkâkî'nin 'hakîki kasrı' ihmal ettiği düşüncesine karşı çıkmıştır. Çünkü Bâbertî'ye göre hakîki kasr yoktur. Karşı çıktığı nokta ise; hakîki kasr var mı ki Sekkâkî ihmal etsin, düşüncesidir.[377] Çünkü Bâbertî, kasr

---

372 Bâbertî, *a.g.e.,* s. 321.

373 Besyûnî, *a.g.e.,* s. 225, 299. Besyûnî de aynı fikirdedir. Bkz. Besyûnî, *a.g.e.,* s. 288. Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 400; Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 406.

374 Muhtemelen bu sebepten dolayı, Bazı 'telhis ve şarihleri', izâfî kasr başlığı altında değerlendirilebilecek kısımların -ifrâd, kalb, ta'yîn gibi-, hakîki kasr üslûbunda da dikkate alınabileceğini düşünmüşlerdir. Bkz. İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 177; Abdu'n-Nâfi' Efendi, *a.g.e.*, s. 255; bkz. Tehânevî, *a.g.e.,* II, 1322.

375 Abdu'n-Nâfi' Efendi, *a.g.e.,* s. 253.

376 Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 405

377 Bâbertî, *a.g.e.,* s. 324-325.
Bâbertî bu durumu şu şekilde ele almakta; Hakîki kasrda, 'kasr-ı mevsuf ale's-sıfatın' olmadığı konusunda zaten ittifak var. 'Kasr-ı sıfat ale'l- mevsufun' olmadığına dair ise 2 gerekçe sunmaktadır: 1. Si, hüccet değerinde, 2. Si ise, realitede olması açısından. 1. şıkkı, eğer hakîki anlamda sıfatın belli bir mevsufa tahsis edilmesinde, sıfatın diğer mevsuflara sahip olmadığının da bilinmesi gerektiğini söyleyerek elemektedir. 2. Şıkkı ise 'Evde sadece Ali vardır.' Sözünde, hiçbir zaman muhatap evde dünyadaki bütün insanların olduğunu aklında geçirmez, diyerek çürütmektedir. Bkz. Bâbertî, *a.g.e.,* s. 324-325.

konusunu muhatabın yanlış düşüncesine karşı bir cevap sadedinde ele almaktadır. Bu konudaki bizim kanaatimiz, hakîki kasrdaki olumsuzluğun mutlak olarak umumiliğidir. Bir takım şeylerle kayıt altına alınması durumunda 'izâfî' kasr olmasının daha isabetli olduğudur.[378] Bâbertî'nin bu yorumuna katılarak, konuşanın tahsis ettiği bir şeyin dışındaki her şeyi muhatabın düşünmesi imkânsızdır. Cürcânî, hakîki kasrı 'konuşanın gayesine' göre yorumlayarak, varlık kazandırmak istemişse de, inkârı veya talebi konumda söylenilen bir sözün muhatabın düşüncesi itibara alınmaksızın ele alınması çelişki ifade etmektedir. Neticede kanaatimize göre, hakîki kasrın -olumsuzluğun mutlak umumiliği çerçevesinde- kullanımı sadece Allah için mümkün olmaktadır. Zaten 'hakîki' kasra verilen örneklerin tamamı doğrudan Allah'ın ilahi evrensel hitabı ile ilgili olan ayetlerdir.[379] Sabbâh Derâne de, Allah lafzının olumsuzluk edatından sonra geldiği her yerde 'hakîki kasrın' olduğunu belirtmiştir.[380] Hâlbuki kasr konusunda bizim bakışımız, sözün söylenmesindeki saikleri/neden söylenildiği göz önünde bulundurarak değerlendirmektir. Hakîki kasr için verilen ayetlere bakıldığında, arka planında saiklere bakılmaksızın salt içerik açısından hakîki tesmiyesi aldığı görülmektedir. Hakîki kasrın edebiyata dahil edilmesi, muhtemelen beyan ehlinin, usulcülerin tesirinde kalmaları sebebiyle olabilir. Çünkü burada mesele bağlamı kurulmaksızın hüküm ifade etmesi cihetiyle lafızlar mutlak olarak ele alınmaktadır. Diğer taraftan, hakîki kasra uygun olan bütün örnekler, ıstılâhî anlamda 'ihtisasa' da uygun olmaktadır. Muhtemelen, ihtisasın birlikte ele alınmasının uygun olduğu kısım sadece hakîki kasrdır. Muhammed Ebû Musa'nın, kasr yollarında muhatabın ve konuşanın dikkate alınmadığı durumlarda sadece tekit (ihtisasla) anlamının olduğunu öne sürmesi,[381] düşüncemizi teyit etmektedir. Bu bilgilere ilaveten klasik belagat kitaplarında 'hakîki kasr' tanımlamalarında 'hakikate ve nefsü'l-emire uygun olması' kaydı getirilmesi manidardır.[382] Bu durumda hâkîki kasrı kullanan kişi, zihninde tahsis ettiği

---

[378] Meselenin tartışması için bkz. Abdu'n-Nâfi' Efendi, *a.g.e.*, s. 255; Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 405-406.

[379] Mesela;
1. '...وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُو...' (Enam, 6/59.)
2. '...قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ...' (Ali İmran, 3/64.)
3. '...تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ...' (Mülk, 67/1.)
4. '...وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللَّهُ...' (Ali İmran, 3/135.)
5. '...إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...' (Taha, 20/98.)
6. '...لا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ...' (Enbiya, 21/87.)
7. '...إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا...' (Tâhâ, 20/14.)

[380] Bkz. Derâne, *a.g.e.,* s. 63.

[381] Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 118.
Ebû Musa, söylemiş olduğu bu söze 'Enam, 6/106.' ayetini misal olarak getirmiştir.

[382] Teftâzânî, *Muhtasar,* II, 167.

şey, hariçte de karşılığını bulması gereklidir. Bu ise bilgiyi kuşatamayan insan için neredeyse imkansızdır.

Hakîki kasr hakkında buraya kadar yazdığımız düşünce 'tahkîki' kasr ile ilgiliydi. Hakîki kasrın diğer bir kısmı daha vardır. Buna 'iddiâi' kasr denmiştir. Hakîki kasrda -mevsûfun sıfata kasrında- sadece bu kısım mevcuttur.[383] Bu kısım, kelamda mübalağa maksadıyla getirilir.[384] Mübalağa anlamı ise mezkurun durumunu methetmek, gayrı mezkuru ise yermek, şeklindedir.[385] Bu durumda bu kasra -vakıaya uygunluğundan öte konuşanın iddiasının olması hasebiyle- 'iddiâî kasr, mübalağa kasrı veya mecazî kasr' denir.[386] Kuran-ı Kerim'in özelinde belagat çalışmalarında 'mecazi kasr' isimlendirilmesi, diğer isimlendirmelere tercih edilmiştir.[387] Bu kasr, konuşan ve dinleyen arasındaki ilişkide kınama veya iğneleme maksadının olduğu ortamda gerçekleşmekte,[388] konuşan kişinin amacı da, muhataba karşı iğneleyici tutum sergilemektir. Mesela; muhatabın gözünde kendisinin beğendiği birçok şair olabilir. Böyle bir ortamda konuşan kişi, muhatabın bu düşüncedeki yanılgısını iğneleyerek çürütmek maksadıyla 'إِنَّمَا الشَّاعِرُ عَلِيٌّ.' (Şair ancak Ali'dir.) der. Burada konuşan, mutlak anlamda Ali'den başkasının şair olmadığını anlatmak değil, kendisinin gözünde -muhatabın aksine- Ali'den başkasının bu vasfa layık olmadığını ve diğerlerin sürü konumunda bulunduğunu anlatmak ister. Bu durumda yapılan kasr, iddiâi nitelik taşımaktadır. Başka bir örnek vermek gerekirse; konuşan kişi, 'مَا فِي الدَّارِ إِلَّا أَحْمَدُ.' (Evde sadece Ahmet vardır.) dediğinde evde Ahmet'in dışında başkası da olabilir, ama konuşan, muhataba kendisinin gözünde Ahmet'in dışındakilerin önemsiz, yok hükmünde oldukları mesajını vermek için böyle bir ifadeyi kullanmaktadır. Bu durumda bu kasra izâfî kasr denmemekte iddiâî kasr denmektedir. Çünkü izâfî kasrdaki anlam, bir şeye nispetle hakikatte tam bir karşılığı vardır. İddiâî kasrda ise anlam, mutlak olarak söylenmekle beraber hakikatteki karşılığı itibarî kabul

Nefsü'l-Emir; hariç ile zihnin, hakikat ile itibarın tekip edildiği yerdir. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde,* İstanbul: Papersense Yayınları, 2016, s. 32.

383 Bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 130.

384 Bâbertî, *a.g.e.,* s. 322.

385 Sa'îdî, *a.g.e.,* II, 27.

386 Teftâzânî, *Muhtasar,* II, 174; Hâşimî, *a.g.e.,* s. 170; Desûkî, *a.g.e.,* II, 174; Derâne, *a.g.e.,* s. 3; bkz. Sa'îdî, *a.g.e.,* II, 29; Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 51, 58; Tehânevî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., II, 1320. Tehânevî, sadece iddiâî kasra, mecazi kasr demekten kaçınmıştır. Sebebi 'izâfî kasr' konusunda değinilecektir.

387 Derâne, *a.g.e.,* s. 3; Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 58.

388 Desûkî, *a.g.e.,* II, 174.

edilmektedir. Kavramların birbirine karıştırılmaması için aralarındaki farklar şu şekilde ele alınabilir:[389]

1. İddiâî kasr, -mevsûfun sıfata kasrında- diğer sıfatların mevsuftan nefyetmesini ifade ederken, izâfî kasr, bazı sıfatların mevsuftan nefyedilmesini ifade eder.

2. İddiâî kasrda, muhatabın hangi düşüncede olduğuna itibar edilmez, sadece konuşanın düşüncesi ön planda olmaktadır. İzâfî kasrda muhatabın hangi düşüncede olduğuna itibar edilmektedir.

3. İddiâî kasr, diğer sıfatların yok hükmünde sayılmasını gerektirirken, izâfî kasr bunu gerektirmez.

Mesela; 'مَا فِي الدَّارِ إِلَّا أَحْمَدُ.' (Evde sadece Ahmet vardır.) sözü, evde Ahmet'in dışında Ali'nin de olduğunu düşünen muhataba karşı söylenildiğinde izâfî kasr olur. Çünkü buradaki söz; muhatabın evde Ali'nin de olduğu düşüncesini olumsuzlamak (nefyetmek) ve Ali'nin aksine evde sadece Ahmet'in bulunduğunu olumlamak (isbat etmek) için getirilmiştir. Bu durumda mananın açılımı; 'Evde Ali değil sadece Ahmet vardır.' şeklindedir. Aynı söz iddiâî kasrda ise şöyle anlaşılmaktadır: Evde Ahmet'in dışında birçok kişi olabilir ama benim gözümde diğerleri Ahmet'in yanında yok hükmündedir. Onlar olsa da olur olmasa da. Bundan dolayı iddiâî kasrda, Ahmet'in dışındaki kişiler itibârî olarak yok sayılmışlardır. Bu şekilde evde sadece Ahmet'in olduğu daha tekitli bir şekilde ifade edilmiştir. İddiâi ve izâfî kavramların farklılığı bizzat ortamla ilgilidir. Sözün bağlamında tespit edilmesi ve kendisinden o bağlamda ne anlaşıldığının idraki neticesinde, her bir duruma karşılık farklı kavramlar üretilmiştir.

Tehânevî'ye (ö. 1158/1745) göre iddiâî kasr, sadece hakîki kasrda olmaktadır.[390] Taşköprizâde, izâfî kasrda da gelebileceğini söylemiştir.[391] Molla Fenâri (ö. 834/1431), bu kasrın iddiâî kasrda olmasına aklen mani bir gerekçe olmamasına rağmen, beyan ehlinin sözünde vaki olmadığını söylemiştir.[392]

[389] İbn Salih, *a.g.e.*, s. 67.
[390] Tehânevî, *a.g.e.,* II, 1321.
[391] Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 130.
[392] Sa'îdî, *a.g.e.,* II, 29.

b. İzâfî Kasr (Gayr-ı Hakîki Kasr)

Tehânevî, mutlak olarak kasr zikredildiğinde 'izâfî' kasrın anlaşıldığını ileri sürmüştür. Sonrasında bazı kişilerin bu kasra 'mecazi kasr' dediğini söylemiştir.[393] Suyûtî, bu kasrı 'mecazi kasr' şeklinde zikretmiştir.[394] Buna binaen bazı araştırmacılar da aynı isimlendirmeyi kullanmışlardır.[395] Kanaatimize göre, bu kasra 'mecazi' denmesi isabetli değildir. 'Mecazi kasr' tanımlaması daha çok iddiâi kasr için kullanılmakta ve onun içeriğini daha uygun yansıtmaktadır. İbn Hişâm bu kasra 'mukayyed hasr' demiştir.[396] Yukarıda da değinildiği üzere beyan ehli, kasr konusunda izâfî kasrın üzerinde daha fazla durmuşlardır. Gerekçe olarak ise, izâfî kasrın üsluplara daha zenginlik kattığı söylenilmiştir.[397]

Îzâfî kasr, bir şeyin diğer bir şeye mahsus kılınmasının, muhatabın düşüncesi ile ilgili bir durumla kayıtlı olacak şekilde ifade edildiği üslûptur.[398] Bu üslûbun kullanılmasının öncesinde konuşan ve muhatap arasında kurulan zihinsel arka plan, izâfî kasrın kullanılmasını gerektirmiştir. Konuşan kişi, sözünü muhatabın aksi düşüncesine göre kayıtlamaktadır. Bu kayıt ise açıktan zikredilmeksizin, sözün söylenildiği bağlamdan anlaşılmaktadır. Bu durumda konuşan kişi, muhatabın düşüncesi/durumu hakkında bilgi sahibidir. Başka bir ifadeyle bu üslupta gözle görülür derece konuşanın, karşısındaki muhatabın düşüncesini okuduğu gözlemlenmektedir.

Yukarıda örnekte izah edildiği gibi, izâfî kasrdaki olumlama (isbat) ve olumsuzlama (nefyetme) genel olarak değil muayyen bir şeye nispetle yapılır.[399] Bu muayyen şey ise, muhatabın konuşan kişinin karşısındaki tutumudur. Mesela; 'لا يُوجَدُ فِي الصَّحْرَاءِ إلا حَطَبٌ رَطْبٌ.' (Çölde yaş odundan başka bir şey yok.) şeklinde bir oduncunun arkadaşına söylediği bu söz -o bağlamda- kuru oduna nispetle söylenilmiştir. Dolayısıyla çölde kuru oduna nisbetle yaş odundan başka bir şey yok demektir. Yoksa bu sözden yaş odunun dışında çölde canlı veya cansız varlıkların bulunmadığı kastedilmemektedir.[400] Bir diğer örnek; 'إنما أحمدُ شاعرٌ.' (Ahmet yalnızca şairdir.) Sözü, Ahmet'in aynı zamanda yazar olduğu veya sadece yazar olduğu

393 Tehânevî, *a.g.e.,* II, 1320.
394 Bkz. Suyûtî, *el-İtkân,* III, 166.
395 Bkz. Mücahit, *a.g.e.,* s. 10, 12; İbn Salih, *a.g.e.*, s. 66.
396 İbn Hişâm, *a.g.e.,* I, 50.
397 Abbas, *a.g.e.,* s. 363.
398 Teftâzânî, *Muhtasar,* II, 167.
399 İbn Salih, *a.g.e.*, s. 66.
400 Bulut, *a.g.e.,* 'izâfî kasr' md., s. 258-259.

düşünülen veya bu ikisi arasında tereddütte kalınmış bir ortamda söylenilir. Bu takdirde anlam, sözün bağlamı ışığında, muhatabın Ahmet hakkındaki düşüncesi ile kayıtlı olanı olumsuzlamaktır. Bu takdirde Ahmet'in aynı zamanda yazar olduğu düşünüldüğü bir ortamda bu söz söylenildiğinde anlamın açılımı; 'Ahmet -senin zannettiğin gibi- aynı zamanda yazar değil, o sadece şairdir.' şeklindedir. Yukarıda da zikredildiği gibi kasr üslûbu iki cümlede -biri olumlu diğeri olumsuz- ifade edilmek istenileni tek cümlede ifade eder. Sadece izâfî kasrda olumlama (ispat) ve olumsuzlama (nefyetme) ifadeleri belli bir şeye nispetle -kayıtlı bir şekilde- getirilmektedir. Klasikte bu durum; "يُلَاحَظُ النَّفْيُ عَنِ الْغَيْرِ عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ." (-İzâfî kasrda- olumsuzlama işlemi muhatabın zihninde bulunan belli kişi veya şeylere göre yapılır.) şeklinde ifade edilmiştir.[401]

İzâfî kasrda ifade edilmek istenen olumlama (isbat) ve olumsuzlama (nefyetme) anlamının, belli bir bağlam çerçevesinde gerçekleşmesi sebebiyle, dil âlimleri izâfî kasrı, -muhatabın durumuna göre 'kasr-ı ifrâd, kasr-ı kalb ve kasr-ı ta'yîn' şeklinde 3 kısma ayırmışlardır.[402] Bu başka bir deyişle, izâfî kasr üslûbunda muhatabın inkârî veya talebî konumda olması 'kasr-ı ifrâd, kalb ve ta'yîn' durumlarında kendini göstermesidir. Hakîki kasr üslûbunda ise mutlak inkâr ve talep söz konusudur. Bu sebeple bazıları izâfî kasrı, muhatabın haline itibarla; hakîki kasr ise konuşanın gayesine itibarla taksim etmişlerdir.[403] Çünkü konuşanın gayesi burada daha ön plandadır.

Hakîki ve izâfî kasr kavramları arasındaki farkı anlama adına Desûkî'nin vermiş olduğu misale değinilebilir:[404] "لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ" (Allah'tan başka ilah yoktur.) kelime tevhidinde hakîki kasr yoktur.[405] Bilakis buradaki kasr, 'izâfî' olmaktadır. Çünkü bu sözün muhatapları, Allah'a -genel olarak- onun dışındaki ilahlarla ortak koşan kişiler olmayıp, Allah'a putlarla ortak koşan kişilerdir. Yani ayet, muhatapların özel durumları dikkate alınarak zikredilmiştir. Bu takdirde mana, ilahlığı Allah'ın dışındaki putlardan olumsuzlamak (nefyetmek) ve ilahlığı sadece Allah'a olumlamak (ispat etmek) şeklinde anlaşılması gerekir. Görüldüğü gibi olumlama ve olumsuzlama eylemi, muhatapların düşüncelerine bağlı olarak gerçekleşmiştir.

---

401 İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 178; benzer açıklama için bkz. Sa'îdî, *a.g.e.,* II, 27.
402 İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 169.
403 İbn Salih, *a.g.e.*, s. 65; Besyûnî, s. 286; bkz. Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 57.
404 Desûkî, *a.g.e.,* II, 175.
405 Ahmet Hâşimî, kelimeyi tevhidi Hakîki kasra örnek olarak vermektedir. Bkz. Hâşimî, *a.g.e.,* s. 170. Desûkî'nin görüşü -hakîki ve izâfî kasrların tanımlarına bakıldığında- daha isabetlidir.

Bu durumda bu misal, izâfî başlığı altında değerlendirilmesi gerekir. Ayrıca sözün muhatapları, ilahlık anlayışını sadece putlara hamletmeleriyle birlikte, Allah'tan olumsuzlamamaktadırlar. Bilakis ilahlık anlayışını Allah'a ve putlara ortak olarak yüklem yapmaktadırlar. Muhatapların bu düşünceleri çerçevesinde burada -aşağıda zikredileceği üzere- izâfî kasrın 'ifrâd' kısmı vardır. Yani bu bağlamda aktarılan sözün açıkça ifadesi; 'Allah'ı putlarla birlikte ilah edinmeyin. Allah sizin düşündüğünüzün aksine tek ilahtır.' şeklindedir. Desûkî'nin vermiş olduğu bu misal, hakîki ve izâfî kavramları arasındaki ayrımın neden kaynaklandığını açıklar niteliktedir. Bu durum belagat ilminde üslûp içinde değerlendirilen kavramların, konuşan ve dinleyen arasındaki iletişimin keyfiyetinin ve sözün bağlamının tespit edilmesi çerçevesinde üretildiklerini teyit etmektedir.

D. TARAFLARI AÇISINDAN KASRIN KISIMLARI

a. Maksûr ve Maksûr Aleyh (Mahsûr ve Mahsûr Fîh)

Kasr tanımında geçen mahsus kılma eylemi aklen iki durumun olduğunu ve bu iki durumun birbirine nispetinin olduğunu çağrıştırmaktadır.[406] Bu durumda kasr üslûbunda bir tarafta kendisine tahsis edilen, diğer tarafta tahsis edilen vardır. Kendisine tahsis edilene, maksûr aleyh; tahsis edilen şeye ise maksûr denilir.[407] Kasrı oluşturan bu iki taraftan birisi zat, diğeri ise mana olacaktır. Zat kendisi gibi başka bir zata nispeti mümkün olmadığı gibi, mana da kendisi gibi bir manaya nispeti mümkün değildir. Bu durumda kasr üslûbunda bir tarafta zat varsa diğer tarafta mana vardır. Beyan ehli, zat olana mevsûf (nitelik sahibi); mana olana ise sıfat (nitelik) demişlerdir. Bu iki kavram, hakîki kasrın ve izâfî kasrın kısımlarından birisidir. Sıfattan kastedilen şey, nahvî anlamda olmayıp başkasıyla kâim olan manadır. Mevsuf ise, o mananın kendisiyle kâim olduğu zattır.[408] Bu anlamda 'ذَهَبَ أَحْمَدُ.' (Ahmet gitti.) cümlesinde Ahmet'i gitme vasfıyla nitelendirmiş bulunuyoruz. Buna göre 'Ahmet' mevsuf, 'gitti' fiili ise sıfattır. Aynı şekilde 'النُّجُومُ لَامِعَةٌ.' (Yıldızlar parlıyor.) cümlesinde 'yıldızlar' mevsuf, 'parlıyor' ise sıfattır.[409] Bu iki misale bakıldığında mevsuf olanların tamamının (Ahmet ve yıldızlar) zâtî varlıklar olduğu görülecektir. Yani bunlar kendi kendileriyle kâim olan cevherî varlıklardır.

---

406 İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 166.
407 Matlûb, *Mustalahât,* II, 448.
408 Teftâzânî, *Muhtasar*, II, 169; İbn Salih, *a.g.e.*, s. 69; Hâşimî, *a.g.e.,* s. 171; Matlûb, *Mustalahât,* II, 449.
Hilmi Merzûk, sıfattan kastedilen şeyin verdiği örnekle 'haber' olduğu şeklindeki gerekçesi isabetli olmamaktadır. Çünkü 'sıfat' mübteda da olabilir. Bkz. Merzûk, *a.g.e.,* s. 241.
409 Bulut, *a.g.e.,* 'kasr-ı mevsuf ale's-sıfat' md., s. 256.

Sıfatlara (gitti ve parlıyor) bakıldığında ise, bunlar var olmasında başka bir şeye muhtaç olan anlamında arazî varlıklardır.

Bu durumda maksûr ve maksûr aleyh tabiatı gereği iki şekilde olur:

1. Sıfatın Mevsûfa Kasrı

Sözün söylenildiği bağlam çerçevesinde bir sıfatın sadece mevsûfuna has kılınması ve bu durumda sıfatın diğer mevsufun dışına çıkmaması, diğer mevsuflara nispet edilememesidir. Ama bu mevsûf başka sıfatlara sahip olabilir.[410] Mesela; 'إِنَّمَا الشَّاعِرُ عَلِيٌّ.' (Şair ancak Ali'dir.) sözü, şairlik vasfının sadece Ali'ye ait olduğunu ifade ederken Ali'nin de başka sıfatları taşımasına engel oluşturmamaktadır. Bu takdirde Ali yazar da olabilir. Burada 'şair' bir sıfat iken 'Ali' ise onu taşıyan mevsuftur. Bir başka örnek, 'إِنَّمَا الجَوَادُ حَاتَمٌ' (Cömer ancak Hatem'dir.) Cömert kimselerin bahsedildiği bir ortamda, bu sıfata layık olan birçok kimseler zikredilmiş olmasına rağmen, bunlar içerisinde cömertlik sıfatına en layık olanın Hâtem olduğunu iddia etmek niyetiyle bu cümle söylenilebilir.[411] Bu takdirde 'cömert' sıfat, 'Hâtem' ise mevsuftur.

2. Mevsûfun Sıfata Kasrı

Sözün söylenildiği bağlam çerçevesinde mevsûfun sadece sıfatına has kılınması ve bu durumda mevsûfun, o sıfatın dışına çıkmaması ve o sıfatı aşmamasıdır. Mevsûfun başka bir sıfata sahip olmamasıdır. Ama bu sıfatın başka mevsuflara nispet edilebilmesidir.[412] Mesela; 'إِنَّمَا عَلِيٌّ شَاعِرٌ.' (Ali ancak şairdir.) sözü, Ali'nin şairlik vasfından başka -yazarlık gibi- bir vasfı taşımadığını ifade ettiği gibi -bağlama göre- Ali'nin bu sıfatla vasıflanmasının had safhada olduğu anlamını da ifade edebilir. Ama bu söz, Ali'den başkasının şair olmasına engel oluşturmamaktadır. Bu takdirde Ahmet de şair olabilir. Bu durumda 'Ali' mevsuf, 'şair' ise sıfattır.

Söz sahibinin inkâr ortamında muhatabın durumuna göre uygun kasr yollardan birini seçmesi gerekli olduğu gibi maksûr ve maksûr aleyhin hangisinin sıfat, hangisinin mevsûf olmasına karar vermesi de gereklidir. Sıfatın mevsufa veya mevsufun sıfata kasrı belli bir amaca ve muhatabın durumuna göre yapılır. Bir mevsûfun birden çok sıfatlarının olduğu yanılgısında

[410] Teftâzânî, *Muhtasar*, II, 169; İbn Salih, *a.g.e.*, s. 69.
[411] Bulut, *a.g.e.,* 'kasru's-sıfat ale'l-mevsûf' md., s. 257.
[412] Teftâzânî, *Muhtasar*, II, 169; İbn Salih, *a.g.e.*, s. 69; Îcî, *a.g.e.,* s. 132.

olan muhataba mevsûfun sıfata kasrı şeklinde bir üslûp kullanılması gerekli iken; bir sıfatın birden çok mevsuflara ait olduğu yanılgısı içinde olan muhataba ise, sıfatın mevsûfa kasrının kullanılması gereklidir. Bu anlamda, esasında 'sıfatın mevsûfa kasrının' gerekli olduğu ortamda, bu yöntemin kullanılması; 'mevsûfun sıfata kasrının' gerekli olduğu ortamda, bu yöntemin kullanılması zorunludur. Yani ikisi arasında herhangi bir üstünlük yok, sadece zorunlu bir tercih vardır. Çünkü her ikisinin de kullanıldığı ortam/bağlam/zihni arka plan farklıdır.

Bazı araştırmacılar bu bağlamı dikkate almaksızın birinin diğerinden daha fazla tekitli olduğunu söylemişlerdir. Bu konuda da ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları, sıfatın mevsûfa kasrı, -Birinin diğerine tercihinin zorunlu olmadığı durumlarda-[413] mevsûfun sıfata kasrından daha çok mübalağa ifade ettiğini söylemişlerdir.[414] Mesela,'إِنَّمَا أَحْمَدُ شَاعِرٌ.' (Ahmet sadece şairdir.) denildiğinde başka kişilerin de şair olma ihtimalinin bulunduğu ama Ahmet'in sadece şair olduğu ifade edilmek istenmiştir. Bu kasr, mevsufun sıfata kasrıdır. 'إِنَّمَا الشَّاعِرُ أَحْمَدُ.' (Şair olan sadece Ahmet'tir.) denildiğinde ise Ahmet'in başka vasıflara da sahip olma ihtimalinin bulunduğu ama şairin sadece o olduğu ifade edilmiş olur ki bu sıfatın mevsûfa kasrıdır. İlk örnekte şairlik nisbesi başka mevsuflara da nispet edilebilir. Ve Ahmet'in sadece şairlik vasfı vardır. İkinci örnekte ise, Ahmet'in hem başka sıfatları da olabilir. Ayrıca şairlik sıfatı da sadece kendisine aittir. Bu nedenle onlara göre, ikinci misalde Ahmet için kurulan yargı muhataplarda daha güçlü bir etki oluşturmaktadır. Çünkü muhatapların iddiası, ilk durumda olan kişilerin iddiasından daha güçlüdür. Çünkü muhatabın yanılgı içinde olduğu durumun aksini ispat etmek de zordur. Bu nedenle sıfatın mevsufa kasrı diğerinden daha mübalağalı şeklinde anlaşılmıştır. Muhtemelen bu düşüncenin altında, muhatap tarafından bir sıfatı birden çok mevsufa nispet edildiği durumda, muhatabın yanıldığı mevsufları iptal etmek, onların o sıfata sahip olmadığını ifade etmek ve bu sıfatı sadece birine tahsis etmek, daha etkili bir durum olması nedeniyledir.

Bazıları ise -Besyûnî gibi-, mevsufun sıfata kasrının -zorunlu olmadığı durumlarda- diğerinden daha tekitli anlamın olduğunu iddia etmişlerdir.[415] Çünkü 'إِنَّمَا أَحْمَدُ شَاعِرٌ.' sözü, Ahmet'in şairlik vasfını tam anlamıyla taşıdığını, bu niteliğe sahip olmada kemale ulaştığı

[413] Mesela, 'takdîm-tehîr' yolunda sadece 'kasr-sıfat ale'l-mevsuf' vardır.
[414] Bkz. İbn Salih, *a.g.e.*, s. 70; bkz. Mücahit, *a.g.e.,* s. 13.
[415] Besyûnî, s. 300.

düşüncesini ifade etmek için söylenilmiştir. Bu ifade şeklindeki tekitli anlam ise, 'إِنَّمَا الشَّاعِرُ زَيْدٌ.' sözünde yoktur.

E. MUHATABIN DURUMU AÇISINDAN KASR ÜSLÛBU

Bu başlıklandırmada 'muhatabın düşüncesi' yerine 'muhatabın durumu' ifadesini kullandık. Çünkü 'muhatabın düşüncesi' ifadesi, 'kasr-ı ifrâd ve kasr-ı kalbi' kapsamasıyla birlikte, kasr-ı ta'yîni dışarıda bırakmaktadır. Çünkü kasr-ı ta'yînin yapıldığı durumda muhatabın düşüncesi yoktur.[416]

Her bir üslûbun (ifade tarzının) kullanıldığı yerler, muhatapların durumuna göre farklılık göstermektedir. Yani 'ifrâd' konumunda olan birisine 'kalb' konumundaymış gibi konuşulamaz. Sağlıklı bir iletişimin olabilmesi için bunun tespiti kaçınılmazdır. Çünkü söz sahibi kişi, muhatabı ile kendisi arasında ortak bir payda oluşturmalı ki, söz söylenildiğinde yanlış anlamalara gitmeden muhatap tarafından anlaşılsın.[417] Beyan ehli bu durumu kısaca; 'لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ.' (Her bir ortam için söylenilecek kelam vardır.) şeklinde açıklamıştır.[418]

Her bir ortamın kendine has özellikleri vardır. 'Fasl' üslûbunun kullanıldığı ortam 'vasl' üslûbunun kullanıldığı ortamdan farklıdır. İş bu, farklılığa neden olan unsur, muhatabın durumu ve konuşanın onun hakkındaki algısıdır.[419] Bu ortama uygun sözün söylenilmesi ise 'muktezâyı hâl'dir. Kullanılan ve seçilen kelimelerin ve bunların bir cümle oluşturacak şekildeki farklı dizilişlerin sebebini, arka planındaki saikleri değişken olması oluşturmaktadır. Buradaki önemli husus konuşan açısından; sözünü inşa ederken bu saikleri dikkate alması, okuyucu açısından ise; yazılı metinde kullanılan kelime ve üsluptan hareketle sözün söylenildiği ortam ve kişiler hakkında bilgi sahibi olmasıdır. Bundan dolayı bağlamından kopartılan bir üslûbun delâleti açık değildir. Beyan ehli bu durumu 'لِكُلِّ كَلِمَةٍ مَعَ صَاحِبَتِهَا مَقَامٌ.' (Her bir kelimenin kullanıldığı cümleyle bir ortamı vardır.) şeklinde ifade etmiştir.[420]

---

416 Desûkî, *a.g.e.,* II, 192.

417 Searle de bu konuya benzer açıklamalarda bulunmuştur. Bkz. Searle, *a.g.e.,* s. 166.

418 Özdemir, a*.g.e.,* s. 28; Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 256.
Muhtemelen bu ifade Hatîe'nin, Ömer b. Hattab'a sözünden iktibas edilmiştir: "تَحَنَّنْ عليَّ هداك المليكُ فإنَّ لِكل مقامٍ مقالٌ." Bkz. Matlûb, *Mustalahât*, III, 296.

419 Ahmed Matlûb, *el-Kazvînî ve Şürûhu't-Telhîs,* s. 165.

420 Ahmed Matlûb, *el-Kazvînî ve Şürûhu't-Telhîs,* s. 165; Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 256.

Kasr üslûbunun da bu bilgiler ışığında değerlendirilmesi gerekir. Düz bir kelamın yerine daha girift bir yapının kullanılması şüphesiz bir sebebe binaen olmaktadır. Buradaki ana sebep ise muhatabın durumudur. Bu bağlamda kasr üslûbunun kullanıldığı yerlerde muhatap, söz sahibinin kelamı hakkında -konuşan sözünü söylemeden önce- aksi veya menfi bir tutuma/düşünceye sahiptir. Buna binaen söz sahibi, sözünün seviyesini muhatabın bu durumundan başlatmak durumundadır. Nitekim muhatabın bilmediği bir konuda konuşan kişinin ifadesi sade ve basit olacaktır. Muhatabın bildiği bir konuda ise -farklı bir amaç güdülmüyorsa- konuşan kişinin ifadesini bu şekilde kullanmasına ihtiyaç yoktur. Mesela; 'أَحْمَدُ كَاتِبٌ.' (Ahmet yazardır.) sözü bir faydaya binaen söylenilmektedir. Bu fayda ise bu yargı hakkında bilgisi olmayan muhatabı bilgilendirmektir. Bu bilgilendirme ifadesi ise; sade ve basit bir dilsel yapıyla aktarılmalıdır. Kasr üslûbunda ise amaç, muhatabı salt olarak bilgilendirmek değil, bilakis muhatabın düşüncesine karşın konuşan tarafından tepkisel bir ifadeyi aktarmaktır. Bu anlamda Taşköprizâde, eğer muhatap, 2 sıfatın Ali'ye nispet edilmesini nefyetse veya iki sıfatın Ali'ye nispet edilmesini ispat etse bu durumda kasr üslûbunun kullanılamayacağını, Çünkü burada muhatap, ya nefyetmeyi düşünmekte ya da ispatı düşünmektedir, eğer her ikisini birden düşünse idi, bu durumda kasr üslûbunun kullanılacağını belirtmiştir.[421]

Konuşan tarafından söylenilen bu tepkisel hareketin olabilmesi için muhatabın durumunun bilinmesi gereklidir. Beyan ehli, kasr üslûbu çerçevesinde muhatabın bulunduğu durumları tespit etmiş ve bu tespit edilen duruma göre muhataba verilecek cevabın niteliğini 3 kısımda değerlendirmiştir. Bu 3 kısmın varlığı, ortamın/muhatabın durumunun tespitiyle ortaya çıkmaktadır.

a. Kasr-ı İfrâd

Bu durumda olan muhatap, konuşanın bir şeyi bir şeye has kıldığı yargıda, o şeyin başka bir şeyle de ortak olduğuna inanır. Konuşan kişi de muhatabın zihnindeki bu ortaklığı ortadan kaldırmak için kelamını bu niyetle inşa eder.[422] Arka planında bu şekilde saiklerin olduğu kasra, 'kasr-ı ifrâd' denir. Bu durum 'التَّخْصِيصُ بِشَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ.'[423] (Başkasını değil de bir şeyi tahsis etmek.) şeklinde ifade edilir. Mesela, muhatap, Ali'nin şair ve yazar olduğunu

[421] Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 128.
[422] Ebu'l-Meâlî, Celâleddîn el-Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh,* (hzr. Feyzullah Kağıt, Murat Liv), İstanbul: Yasin yayınevi, 2011, s. 174; Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 99; Bulut, *a.g.e.,* 'kasr-ı ifrâd' md., s. 259; Hâşimî, *a.g.e.,* s. 173.
[423] Teftâzânî, *Muhtasar,* II, 178; Bâbertî, *a.g.e.,* s. 323.

düşünmekte, konuşan kişi de durumun muhatabın düşündüğü gibi olmadığını, Ali'nin sadece şair olduğunu düşünüyor. Buna binaen söz sahibi bu ortamda,

'إِنَّمَا أَحْمَدُ شَاعِرٌ.' (Ahmet sadece şairdir.) der. Bu durumda konuşan, muhatabın Ali hakkındaki ortaklık düşüncesini (yazarlık ve şairlik) bertaraf etmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla konuşan kişinin söylemiş olduğu ifadenin 'ifrâd' şeklinde isimlendirilmesi, muhatabın zihnindeki ortaklık fikrinden kaynaklanmaktadır.

Bazen böyle bir üslûbun kullanılması, bizzat muhatabın ortaklık düşüncesinden dolayı değil de başka bir sebepten dolayı kaynaklanabilir. Bu durumda aslında muhatabın zihninde ortaklık düşüncesi -Ahmet'in şair ve yazar olması gibi- yoktur. Hakikatte muhatap da konuşan kişinin düşündüğü -Ahmet'in sadece şair olduğu- gibi düşünmektedir. Ne var ki muhatapta, konuşanın kendisi gibi düşünmediği kanısı vardır. Yani konuşan kişide, ortaklık düşüncesinin olduğu düşünülmektedir. Konuşan kişi, muhatabın kendisi hakkındaki yanılgısını ortadan kaldırmak istemektedir. Bundan dolayı muhataba, 'إِنَّمَا أَحْمَدُ شَاعِرٌ.' (Ahmet sadece şairdir.) söylenilir. Bu örnekte konuşan kişinin, ilginç bir şekilde karşısındaki muhatabının zihnini okuduğu gözlemlenmektedir. Neticede söz sahibi, muhatabın kendisi hakkında düşündüğü gibi düşünmediğini ve kendisinin de muhatap gibi düşündüğünü göstermek niyetiyle kelamını aktarır.[424] Bu bağlamda bu sözün anlamı, 'Muhatap! Sen beni Ali'nin hem şair hem de yazar olduğunu iddia eden kişi olarak düşünme! Bilakis ben de seninle aynı kanaati taşıyorum: Ali sadece şairdir.' şeklindedir. Görüldüğü gibi bir üslûbu tanımlamadaki ana saik sözün arka planındaki zihinsel temellerdir. Konuşan ve muhatap arasındaki bu zihinsel temel farklılaştıkça sözün bildirdiği anlam da farklılaşmaktadır. Aynı kavram çatısı altında verilen 2 aynı örnek, yapısal yönden aynı olsa da amaçları ve delâletleri yönünden birbirinden farklı olmaktadır.

Kasr-ı ifrâd üslûbunda sözün bağlamı çerçevesinde muhatabın ortaklık düşüncesine sahip olması, konuşanın nazarında, onun zihninde yargı hakkında kapalılığın/müphemliğin olduğunu göstermiş. Bu itibarla söylenilen sözün ifrâd ifade etmesiyle, muhatabın zihni açıklığa kavuşturulmak ve belirgin kılınmak istenmiştir.[425]

[424] Desûkî, *a.g.e.,* II, 180.
[425] Merzûk, *a.g.e.,* s. 242.

b. Kasr-ı Kalb

Söz sahibi olan kişi, bir konuda karşısındaki muhatabının düşüncesinin aksine bir tavrı vardır. Ona göre hakikat, muhatabın düşüncesi değil, onun tam tersidir. Söz sahibi kişi, bir konu hakkındaki muhatabın bu yanlış tutumu bertaraf etmesi niyetiyle sözünü serdeder.[426] Bu niyetle konuşanın, muhatabının bu inancını tersine çevirmesine 'kasr-ı kalb' denir.[427] Bu durum

'التَّخْصِيصُ بِشَيْءٍ مَكَانَ شَيْءٍ.'[428] (Bir şeyi diğerinin yerine tahsis etmek.) şeklinde ifade edilir. Mesela, muhatap evde olanın Ali değil Ahmet olduğunu düşünmekte, Hâlbuki söz sahibi bu durumun aksini olduğunu iddia etmektedir. Söz sahibine göre, muhatap düşüncesinde açık bir yanılgı içerisindedir. İletişimin arka planında böyle bir zihni/fikri temellerinin olduğu ortamda konuşan, 'مَا فِي الدَّارِ إِلَّا عَلِيٌّ.' (Evde yalnızca Ali vardır.) der. Konuşanın bu sözü, muhatabın aksini düşündüğü yargıdır. Bu durumda verilen misalin arka saikleriyle birlikteki anlamı, senin zannettiğin gibi evde tek başına bulunan kişi Ahmet değildir. Bilakis evde sadece Ali vardır. Önemli olan husus bu konuşma gerçekleşmeden önce konuşan ve muhatap arasında bu konuda sürtüşme ve ihtilaf yaşandığıdır. Bu arka temeller üzere söylenilen söz, bağlamında böyle bir anlama delâlet eder.

Bu üslupta da -İfrâd kasrında da olduğu gibi- muhatap, konuşan kişiyle aynı kanaatte olabilir. Ne var ki muhatabın zihninde, konuşanın aksi bir düşüncede olduğu kanısı vardır. Bu durumu fark eden söz sahibi, muhatabın zannettiği konumda olmadığını ve onunla aynı fikirde olduğunu göstermek niyetiyle kelamını bu üslûp ile ifade eder.[429] Görüldüğü gibi söz konusu olan bu durumda konuşanda, muhatabın kendi hakkında içine düştüğü yanılgıdan kendisini aklama niyeti vardır. Mesela, böyle bir ortamda 'مَا فِي الدَّارِ إِلَّا عَلِيٌّ.' (Evde yalnızca Ali vardır.) denir. Sözün bu bağlamı içerisindeki manası, 'muhatap! Aslında ben, senin benim hakkında düşündüğün gibi düşünmüyorum. Ben de seninle aynı kanaatteyim. Ben de evde Ahmet'in değil sadece Ali'nin olduğunu düşünmekteyim.' bu şekildedir.

Kasr-ı kalbin niyet edildiği ortamda -sanırım- konuşan ve muhatap çekişme içerisinde olmakta, bu çekişme ise ortamın daha fazla gergin olmasına neden olmaktadır. Çünkü kasr-ı

426 Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh,* s. 174; Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 99; Hâşimî, *a.g.e.,* s. 173.
427 Bulut, *a.g.e.,* s. 259; Abbas, *a.g.e.,* s. 365; Bâbertî, *a.g.e.,* s. 323.
428 Teftâzânî, *Muhtasar,* II, 179.
429 Desûkî, *a.g.e.,* II, 180.

kalb üslûbunda konuşan, muhatabın ispat ettiğini nefyetmekte; nefyettiğini ise ispat etmektedir. Yoksa sadece muhatabın nefyettiği hükmü ispat etme yoktur. Bu durum ortamın gergin olmasına neden olmaktadır.[430]

c. Kasr-ı Ta'yîn

Muhatabın herhangi bir konuda şüphesi bulunabilir. Onun bu şüphesini gideren kasra, kasr-ı ta'yîn denir.[431] Bu üslûbun kullanıldığı yerde muhatap o konu hakkında tereddüt içerisindedir. Muhatabın bu konu hakkında net düşüncesi yoktur. Mesela, Ahmet'in şair mi yahut yazar mı olduğu konusunda muhatabın net bir fikre sahip olmayışı ve bu iki durum karşısında tereddüt içerisinde kalması, kasr-ı ta'yînin kullanılmasını gerekli kılar. Muhatap bu iki durum karşısında yargıda bulunmaktan da kaçınmaktadır. Ona göre Ahmet sadece şair veya yazar da olabilir, ya da her iki vasfa sahip de olabilir. Muhatabın bu şekil durumda olduğu bir örgüde konuşan kişi sözünü söyler. Ve onun amacı da muhatabın zihnindeki bu tereddüdü ve kapalılığı belirgin kılmakla birlikte bir yargıda iki arada kalmasının yanlış olduğunu ifade etmektir.[432] Bu durumda konuşan kişi, Ahmet'in şair olduğunu düşünüyorsa 'إِنَّمَا أَحْمَدُ شَاعِرٌ.' (Ahmet sadece şairdir.) der. Bu sözle birlikte muhatabın zihnindeki kapalılık ve tereddüt ortadan kalkmış olabilir. Veyahut muhatabın ilk baştaki Ahmet'in ne olduğu hakkındaki pasif durumu ortadan kalkmıştır. Bu sözden sonra muhatap, konuşanın düşüncesine katılmadığı takdirde, inkâr durumunda olur. Çünkü muhatabın bu üsluptaki konumu talebîdir. Bu sözün bu başlık altında değerlendirilebilmesi için sözün arka planında yukarıda işaret edilen zihinsel temellerin bulunması gereklidir.

Bu üslûpta dikkat edilmesi gereken husus; konuşanın, muhatabın tereddütte kaldığı seçenekler çerçevesinde kelamını aktaracak olmasıdır. Bu durum ise, ancak konuşanın, sözünü söylemeden önce muhatabın zihnindeki kodları çözmesiyle mümkündür. Diğer bir husus ise, muhatabın tereddütte kaldığı taraf, maksûrun, maksûr aleyhe ispat etmede veya ondan bir şeyi nefyetmede ortaya çıkmasıdır.[433] Kanaatimize göre kasr-ı ta'yîn bu itibarla, kasr başlığı altında değerlendirilmektedir. Yoksa tereddüt ibtidâi düzeyde olsaydı, kasr üslûbuna gerek kalmaksızın

---

430 Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 130.
431 Bulut, *a.g.e.,* 'kasr-ı ta'yîn' md., s. 259; Hâşimî, *a.g.e.,* s. 173; Abbas, *a.g.e.,* s. 365.
432 Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh,* s. 174; Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 99.
433 Besyûnî, *a.g.e.,* s. 285.

ihtisas yoluyla tekitli ifadenin kullanılması yeterli olabilirdi. Îcî'nin kasr anlamının tereddütte kalan muhataba cevap durumda ortaya çıktığı düşüncesini[434] bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Mesela 'عليٌّ شاعرٌ أو كاتبٌ.' (Ali şair veya yazardır.) şeklinde düşüncesi olan muhataba, kasr üslûbu ile karşılık verilmez. Muhataba, 'عليٌّ كاتبٌ.' (Ali yazardır.) denilmesi yeterlidir.

'Kasr-ı ta'yîn' konusunda muhatabın tereddütte kaldığı iki vasıf birbirine muhalif olduğu gibi birbirinin nakîzi de olabilir. Bu ihtimallerden dolayı Kazvînî (ö.h. 739), 'kasr-ı ta'yînî', 'kasr-ı kalb' ile ortak değerlendirmiş. Bu üslûbu, kasr-ı kalb manasında olduğu gibi 'التَّخْصِيصُ بِشَيْءٍ مَكَانَ شَيْءٍ.'[435] (Bir şeyi diğerinin yerine tahsis etmek.) şeklinde tarif etmiştir. Sadece, bu tanımda muhatabın bu iki vasıf ile ilgili kesin kanaatin olmaması şartını eklenmiştir.

Sekkâkî ve Îcî ise; 'kasr-ı ta'yînî', 'kasr-ı ifrâdın' içinde değerlendirmişlerdir.[436] Taşköprizâde ve Besyûnî de Sekkâkî gibi değerlendirmiştir.[437] Telhis şarihleri İbn Yakub ve Bâbertî, kasrı ta'yînî, hem kasrı ifrâd içerisinde hem de kasr-ı kalb içerisinde değerlendirilmesinin daha isabetli olduğunu söylemiştir.[438] Teftâzânî, kasr-ı ta'yînin, kasr-ı ifrâd içinde değerlendirilmesinin daha isabetli olduğunu söylese de, sonrasında İbn Yakup, ikisi içinde de değerlendirilebileceğini ifade etmiştir.[439] Kanaatimize göre, 'kasr-ı ta'yîn' her iki kısım içinde değerlendirilmesi mümkündür.

Bu kısımlar izâfî kasr başlığı altında yer almaktadır.[440] Çünkü muhatabın 'kasr-ı ifrâd' veya 'kasr-ı kalb' üslûplarındaki konumu özeldir. Söz sahibi, muhatabın bu özel durumuna göre sözünü aktarmaktadır. Bu durumda kasr üslûbunu kullanan söz sahibi, ispat ve nefyetme işlemlerini muhatabın zihnindeki belirli olan vasıflara göre konumlandırmaktadır. İspat ve nefyetme işlemlerinin zihinlerde belli vasıflara yönelik yapılması ise 'izâfî kasr' başlığında

---

434 Bkz. Îcî, *a.g.e.,* s. 133.
435 Teftâzânî, *Muhtasar,* II, 181; Abdu'n-Nâfi' Efendi, *a.g.e.,* s. 256.
436 Teftâzânî, *Muhtasar,* II, 181; İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 181; Desûkî, *a.g.e.,* II, 182; Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 100; Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 400; Sa'îdî, *a.g.e.,* II, 31; Îcî, *a.g.e.,* s. 132.
437 Besyûnî, *a.g.e.,* s. 293; Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 129.
438 İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 182; Bâbertî, *a.g.e.,* s. 323-324.
Meselenin detayı için bkz. Abdu'n-Nâfi' Efendi, *a.g.e.,* s. 257-258.
Bâbertî'nin bu düşüncede olmasını sebebi, muhtemelen, 'kasr-ı kalb' de aranan 'tenâfî' şartını, Kazvînî'den farklı anlamasıdır. Detaylı bilgi için bkz. Bâbertî, *a.g.e.,* s. 326.
439 Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 386-387; bkz. Abdu'n-Nâfi' Efendi, *a.g.e.,* s. 256-257.
440 İbn Salih, *a.g.e.,* s. 68; Tehânevî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., II, 1322.

değerlendirilir.[441] Teftâzânî'nin de belirttiğine göre hakîki kasrda muhatabın aksi bir inancı veya düşüncesi yoktur. Ona göre, düşüncesi olması da zaten imkânsızdır. Bundan dolayı bu kasrda; ifrâd, kalb üslûpları yoktur.[442] Cürcânî de bu konuda aynı fikirdedir.[443] Ahmed Matlûb da bu kısımların hakîki kasr üslûbunda olmayacağını zikretmiştir.[444]

Bu üç kısım muhatabın zihnindeki tasavvura göre oluşmakta ve konuşan kendisini, muhatabın tasavvuruna göre konumlandırmaktadır. Buna binaen muhatabın ortaklık veya aksi düşüncesi, -terimsel ifadeyle- sıfatta ise, sıfata göre; mevsufta ise, mevsufa göre nefyetme ve isbat ile gerçekleştirilir.

Kanaatimize göre muhatap, kasr-ı ifrâd ve kalb üslûplarında talebî ve inkâri konumlarında olabilirken, kasr-ı ta'yîn üslûbunda talebî konumdadır. Kuran-ı Kerim'de kasr-ı ifrâd ve kalb üslûplarıyla gelen birçok örnek vardır. Dilciler, farklı yorumlamalardan dolayı bazı örnekleri birbirlerinin yerine de kullanmışlardır. Bu durum, dilcilerin ayetin hitabında olan muhatapların düşüncelerini farklı yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. Lügat ehli, kasr-ı ta'yîn için Kuran-ı Kerim'de hiçbir örnek zikretmemiştir.[445] Bu durum bu kavramın konulmasını sağlayan nitelikte muhatapların olmamasından kaynaklanmış olabilir. Ama bu durum ilelebet olmayacak değildir. Ayetin hitabının evrensel olması sebebiyle, bu niteliğe sahip birisine kasr ifade eden ayet söylenildiğinde kasr-ı ta'yîne misal olabilir.

Muhatabın inkâr konumunda bulunduğu ortamda söz sahibinin kullandığı kasr üslûbu, 'kasr-ı ifrâd, kalb ve ta'yîn' şeklinde tezahür etmektedir. Peki, söz sahibine göre, muhatabın inkâr ettiği durum/yargı/bilgi bu kısımlarda neredeydir? Desûkî bu soruya cevaben, muhatabın inkâr ettiği veya tereddüt yaşadığı husus kasr-ı ifrâd üslûbunda olumsuz durumda; kasr-ı kalb üslûbunda muhatabın nefyettiği ve ispat durumunda; kasr-ı ta'yîn üslûbunda ise ispat ve

---

441 İbn Yakub, Isâmuddin el-İsferâyînî bu kısımların hakîki kasr başlığı altında da gelebileceğini söylemişlerdir. Bkz. İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 177; bkz. Tehânevî, *a.g.e.,* 'k-s-r' md., II, 1322; bkz. İbn Salih, *a.g.e.,* s. 68; detaylı bilgi için bkz. Abdu'n-Nâfi' Efendi, *a.g.e.,* s. 255; bkz. Hâşimî, *a.g.e.,* s. 173.

442 Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 383-384; bkz. Sa'îdî, *a.g.e.,* II, 28.
Muhtemelen Teftâzânî'nin bu düşüncesi, 'hakîki kasrı' Sekkâkî'nin anladığı tarzda değil de Kazvînî'nin yorumladığı şekilde anladığını göstermektedir.

443 Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 405.

444 Matlûb, *Mustalahât,* II, 450.

445 Derâne, *a.g.e.,* s. 14. Sekkâkî, Cürcâni, 'yasin, 36/15. Ayetini farklı bir yorumla kasr-ı ta'yîn şeklinde anlamışlar, ama aynı ayeti Teftâzânî, Hilmi Merzûk ise kasr-ı kalb olarak yorumlamışlardır. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 409; Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 141; Teftâzânî, *Mutavvel,* s.399; Merzûk, *a.g.e.,* s.243.

nefyetmede ortaya çıkmaktadır.[446] Bu soru aynı zamanda konuşanın düşüncesi karşısındaki muhatabın bulunduğu pozisyon tespit edildiğinde, konuşanın bu üç üsluptan birini diğerine tercih etmesindeki gerekçeyi de ortaya çıkaracaktır. Desûkî'nin teknik olarak ifade ettiği anlam düşünüldüğünde, Abdulkâhir Cürcânî'nin yorumu karşımıza çıkmaktadır. Abdulkâhir Cürcânî, 'مَا جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ.' örneğinin 'kasr-ı ifrâd' durumunda; muhatabın, gelenin Zeyd olduğunu bilmesi değil, Zeyd'den başka kimsenin gelmediğini bildirmek olduğunu, 'kasr-ı kalb' durumunda ise; muhatabın, gelenin başkası değil, sadece Zeyd olduğunu bildirmek olduğunu ifade etmiştir.[447] 'Kasr-ı ta'yîn' durumunda ise, muhataba, gelenin Zeyd olduğunu, başkasının olmadığını bildirmek için getirildiği anlam vardır.

Sözün bağlamı çerçevesinde '…إِنَّمَا اللهُ إِلهٌ وَاحِدٌ…'[448] ayeti verilebilir. Bu ayetteki anlam, Allah -sizin zannettiğiniz gibi putlarla ortak olarak değil- yalnızca tek bir ilahtır. Çünkü burada muhataplar Allah'ın ve putların ilahlıkta ortak olduğuna inanıyorlardı. Bu durumda bu üslûpta ortaklık düşüncesini ortadan kaldıran 'kasr-ı ifrâd' kullanılmıştır. Diğer bir örnek ise ' ربِّيَ… …الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ'[449] ayetiyle Nemrût'a hitap edilmiştir. Nemrût ise hayat verenin ve öldürenin Allah değil kendisinin olduğuna inanmaktaydı. Bu durumda Nemrut'un bu düşüncesini tersine çevirmek amacıyla ayette 'kasr-ı kalb' üslûbu vardır. Buna göre anlam, 'Ey Nemrût -senin zannetiğin gibi öldüren ve hayat veren sen değil- bilakis Rabbim sadece öldüren ve hayat verendir.' şeklindedir.[450]

Bütün bu kısımlarda, sözün ardındaki temel zihni arka plan bilinmediği takdirde bu isimlendirmeler yapılamaz. Bir başka deyişle, bu şekilde isimlendirmelerin yapılması, sözün zihinsel arka planının kodlarının bilindiğinin göstergesidir. Görüleceği üzere kasr yollarının hepsi 'kasr' manasını ifade etmedeki delâleti mutabakat; bu kasrın 'ifrâd, kalb, ta'yîn' olması

---

446 Desûkî, *a.g.e.,* II, 214; Bedreddin b. Mâlik-İbn Nâzım, *el-Misbâh Fi'l-Me'ânî Ve'l-Beyan Ve'l-Bedî',* (thk. Hüsnü Abdulcelîl Yusuf), ys.: Mektebetü'l-Âdâb, ty., s. 94.
Muhtemelen Desûkî, 'kasr-ı ta'yîni', 'kasr-ı kalb' içinde değerlendirmiştir.

447 Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 294.

448 Nisa, 4/171. Her ne kadar Ahmet Hâşimî, bu ayeti kasr-ı hâkîkiye örnek olarak verse de ayetin hitabında muhatapların düşüncesinin belli olması dolayısıyla isabetli değildir. Bkz. Hâşimî, *a.g.e.,* s. 174. Ayet hakkında açıklama için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 326.

449 Bakara, 2/258.

450 İbn Salih, *a.g.e., s.* 68.

manası ise iltizâm yoluyla olmakta, bu iltizâm delâleti ise sözün bağlamında ortaya çıkmaktadır.[451]

F. KASR YOLLARI

Kasr üslûbunu ifade eden yollardan bazıları, sadece o anlamda kullanılır. Yani vaz‘ ediliş sebebi kasr ifade etmesidir.[452] Bazen de kasr ifade etmesiyle birlikte başka bir amaç için de kullanılabilir. Bu durumda üslûbun kasr ifade edip etmediği, cümlenin öncesini ve sonrasını değerlendirmekle anlaşılır.[453] Konuşan, muhataba sözünü aktarırken zihnindeki düşünce kasr ifade etmek ise, bu üslup kasr için getirilmiş denilebilir. Bunun tespiti ise, o ortamda kullanılan sözün neden söylenildiğini okumaktan geçer. Buna göre kasr yolları iki kısımda değerlendirilir:

a. Vaz‘î kasr

b. Algıya dayalı kasr (Zevkî kasr)

Bu başlık altında ‘kasr’ ifade eden bütün yollar ele alınmayacaktır. Sadece üzerinde ittifak edilen ve edebi zenginliğinin daha fazla olduğunu düşündüğümüz yollar zikredilecektir. Ayrıca kasr yollarının birlikte kullanıldığı misallerde veya yalnız kullanıldığı yerlerde maksûr aleyhin ne olması gerektiği hakkındaki tartışmalara da yer verilmeyecektir.[454] Belagat alanında muteber çoğunluğun ittifak ettiği en meşhur kasr yolları ele alınacaktır. Kasr ifade eden yolları, 4 yolla kayıtlamadaki amaç, çalışmanın hacmini daha fazla artırmadan beyan ehlinin çoğunluğunun benimsediği en meşhurlarını ele almaktır. Yoksa gaye, diğer yolların kasr ifade etmediğini söylemek değildir.

Ferra, kasr yolları arasında sadece ‘إِنَّمَا’ ve ‘مَا وَإِلَّا’ yollarını zikretmiştir.[455] Gerçekten de ibtidâen kasr konusuna giren yollar sadece bu ikisidir. Belki de Ferra, kasr konusunda -diğer yolları inkâr etmeden- sadece ana gövdeyi oluşturan bu iki unsuru ele almak istemiştir.

---

451 Fahreddîn Râzî de bu konuya kısmen değinmekte, bu konudaki sözü, ‘إِنَّمَا’ bahsinde ele alınacaktır.
452 Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh*, s. 186.
453 Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh*, s. 186.
454 Bkz. Desûkî, *a.g.e.,* II, s. 210, 232; İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 224; Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 191, 199-200; Besyûnî, *a.g.e.,* s. 301-302, 313, 332-336; Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 419. ‘إِنَّمَا’ örneği için bkz. Besyûnî, *a.g.e.,* s. 298; bkz. Sa‘îdî, *a.g.e.,* II, 54.
455 Mücahit, *a.g.e.,* s. 6

Usulcülerden bazıları, -Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö.h. 474) gibi- kasr yolları arasında sadece birisiyle yetinirken, bazıları -Behâeddîn Sübkî (ö.h. 773) gibi- bu yolları 16'ya kadar çıkartmışlardır.[456]

a. Vaz'î Kasr

Vaz'a konu olan harflerin kasr ifade etmesi, dilin kurucusunun kendisine vermiş olduğu bir olgu şeklinde açıklanabilir. Bir başka ifadeyle, bu yolun kullanıldığı sözün kasr ifade etmesi sözü söyleyenin maksadına veya niyetine bağlı bir şekilde gerçekleşmez. Tam tersi, söz sahibinin bu yolu kullanması onun kasr niyetini taşıdığını gerektirir. Bu durumda söz sahibi, zihninden kasrın dışında başka bir niyet geçiremez. Başka bir ifadeyle bu başlık altında zikredilen yollarda kasr manası, cümlenin içeriğinden değil, bu yolların kullanılmasından anlaşılmaktadır. Peki, zikredilen bu yolların 'kasr' dışında başka anlamları da barındırması ne olacaktır? Bu soruya cevaben, esasında bu başlık altında zikredilen bu yollar en temelde 'nefyetme ve ispat etme' manalarını taşımakta, bu sayede 'kasr' anlamı ifade etmektedirler. Kendilerinin vaz'ında direkt 'kasr' anlamı yerine, 'kasrın unsurları' vardır. Bu unsurlar aracılığıyla, bu yollara 'vaz'î kasr' denilmiştir. Bu nedenle kasr anlamının olduğu her yerde 'nefyetme ve ispat etme' anlamlarının olması gerekli iken, 'nefyetme ve ispat etme' anlamlarının olduğu her yerde 'kasr' üslûbunun olması gerekli değildir.

Vaz'î olan kasr yollarında cümlede olumlu ifade açıktan zikredilir.[457] Olumsuz ifade ise –atıf harfleri hariç- dolaylı olarak anlaşılır.[458] Yani, '.إِنَّمَا أَحْمَدُ كَاتِبٌ' (Ahmet sadece yazardır.') cümlesinde Ahmet'in 'yazar' olması doğrudan, 'yazar harici bir vasfa' sahip olmaması ise dolaylı olarak anlaşılmaktadır. Doğrudan anlatım, sözün bizzat kendisinden; dolaylı anlatım ise, sözün söylenmesindeki amaçtan (mefhumdan) anlaşılır. Bu durumda ilk anlatım mutabakat delâletiyle; ikinci anlatım ise iltizâm delâletiyle olmaktadır. Bu üslûbun ikincil anlamda mefhûmen olumsuz bir manayı ifade etmesi, konuşan ile muhatap arasındaki ilişkinin olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü 'iltizâm delâletini' sağlayan durum, muktezâyı hâldir.

456 İbn Salih, *a.g.e.,* s. 14. Suyûtî, kasr yollarından 14 yol zikretmektedir. Bkz. Suyûtî, *Mu'teraku'l-Akrân,* I, 142.
457 Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 102. Bâbertî, *a.g.e.,* s. 333.
458 İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 207.

1. 'مَا وَإِلَّا' (Nefy ve İstisna Harfleri)

Nefy ve istisna ile yapılan kasr üslûbunda 'maksûr aleyh' (kendisine tahsis edilen), 'إِلَّا' harfinden sonraki kelimedir.[459] Bu durumda 'مَا أَحْمَدُ إِلَّا كَاتِبٌ.' (Ahmet sadece yazardır.) cümlesinde maksûr aleyh 'كَاتِبٌ' kelimesidir. Kasr ifade etmesi için getirilen 'إِلَّا' ise istisnâyı müferrağdır.[460]

Desûkî, Sübkî ve Şenkîtî -Sekkâkî, Kazvînî ve Teftâzânî'nin tersine- istisnâyı munkatının kasr ifade edebileceğini söylemiştir.[461] Kanaatimize göre istisnâ-i munkatının cümledeki konumu 'tashih' niteliğinde bir kayıttır. Dolayısıyla burada kavramsal anlamda kasr üslûbundan bahsedemeyiz. Basralıların -özelde Sîbeveyh-, İbn Fâris, Sealibi ve İbn Mâlikî'nin istisnayı munkatı durumunda olan 'إلا' harfini, istidrâk anlamında olan 'لكنَّ' harfine benzetmeleri ve Bâbertî'nin istisnayı munkatıdaki bu harfin 'ihrâç' manasında olmadığını söylemesi kanaatimizi güçlendirmektedir.[462] Çünkü 'istidrâk' anlamında olan 'إِلَّا' harfi, tashih edici konumda olup, bundaki amaç ise muhatap tarafından yanlış anlaşılma ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Ayrıca bu tür istisnada müstesna ile müstesna minh arasında kül-cüz ilişkisi de yoktur. Bu iki harfin her birinden sonra müstakil bir cümle vardır. Bu durumda bu harfin öncesi ve sonrasındaki cümlelerde fail birlikteliği olmamakta ve aynı zamanda farklı fiillere nispet edilmektedir. Bu ise kasr manasının oluşmasına engeldir.

İstisnayı muttasılda (müstesna minhi açıktan zikredilen olumsuz cümlede) ise Besyûnî'nin belirttiğine göre, belagat ehli, istisnayı muttasılda müstesna minhi açıktan zikredilen olumsuz cümlelerin sözlük anlamda kasr ifade etmesinde ihtilafa düşmediklerini, ihtilaf ettikleri noktanın ise olumsuz cümlelerdeki bu kasr manasının terimsel anlamda olup olmadığı -belagat ehlinin çoğu terimsel anlamda olmadığı görüşündedir.- hususunu öne sürmüştür. O, olumsuz cümlede müstesna minhin açıktan zikredildiği durumda, istisna harfi ve

---

459 Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh,* s. 188.
460 Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh,* s. 188.
461 Desûkî, *a.g.e.,* II, 230, 234; Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 191; Akîd Halid Hamûdî, *el-Mebâhısu'l-Belâgıyye fî Tefsîri'ş-Şenkîtî fî Tefsîrihi,* Dımeşk: Dâru'l-Asmâi, 2013, s. 89.
462 Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhıbî*, s. 139; Seâlibî, *a.g.e.,* s. 359; Ebu'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî, *Me'âni'l-Hurûf, ek- el-İ'câzu'l-Lügavî li-Hurûfi'l-Kurâni'l-Mecîd,* (thk. İrfan b. Selîm el-'Aşâhassûne), Mektebetü'l-'Asriyye, 2005, s. 185; Derâne, *a.g.e.,* s. 40; Ahmed b. Abdunnûr el-Mâlikî, *Rasfu'l-Mebânî fî şerh-ı Hurûfi'l-Me'ânî,* (thk. Ahmet Muhammed el-Hırâd), Dımeşk: Matbû'ât Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye, h.1394, s. 85; Bâbertî, *a.g.e.,* s. 342. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Hayyan el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-Arab,* (thk. Recep Osman Muhammed ve Ramazan Abdu't-Tevvâb), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998, III, 1500.

sonrasının kayd-ı musahhih niteliğinde olarak lügaten kasr (tahsis) ifade ettiğini söylemiştir.[463] Çünkü istisnayı muttasılın olduğu cümlede istisna harfinden önce cümle tam olmakta, bu sebeple istisna sonrası kayıt durumunda olmaktadır. Cümle istisna harfi öncesinde tam olduğundan, sözün söylenmesindeki amaç istisna öncesindeki cümle olmaktadır.[464] Hâlbuki kasr manasının oluşması için söz sadece kasr niyeti ve gayesiyle söylenmelidir. Buradaki istisna harfi ise 'ihrâç' manasındadır.

Besyûnî, bazı dilcilerin -Cürcânî, Taşköprizâde gibi-[465] bu durumun kasr ifade etmesini caiz gördüklerini zikretmektedir.[466] Ne Sekkâkî -Cürcânî'nin belirttiğine göre-[467] ne de Kazvînî kasr konusunda istisnayı muttasıla ait örnek zikretmiştir. Cürcânî bu durumu kasr ifade etmede -olumsuz cümledekini kastediyor.- istisnayı muttasılın, istisnayı müferrağa göre daha az kullanıma sahip olmasıyla gerekçelendirmektedir.[468] Cürcânî'nin bu gerekçelendirmesine katılmamaktayız.

Olumlu cümledeki istisnayı muttasılda ise 'جَاءَ القَوْمُ إِلَّا أَحْمَدَ.' cümlesinde kavramsal anlamda kasr olmadığında ihtilaf yoktur.[469] Çünkü nefyetme ve ispat etme anlamı yoktur.[470] Cümle sadece olumludur. Buradaki istisna harfinden sonraki kelime de 'tashih' niteliğinde bir kayıttır.[471] Tashih niteliğindeki cümlelerde -kavram olarak kasr yerine- ihtisas (tahsis) vardır. İbn Yeîş de aynı cinsten olan istisnanın -istisnayı muttasılı kastetmekte- genel olarak (olumlu ve olumsuz kaydı koymaksızın) tahsis ifade ettiğini belirtmiştir.[472] Besyûni, de burada tashih niteliğindeki kaydı, kasr kavramından ayırmakta, onun tahsis ifade ettiğini ileri sürmektedir.[473] Kanaatimize göre de bu ayrımın yapılması daha tutarlıdır. *Şerhu'l-İzâh* sahibi, bu konumda istisnanın kasr ifade etmeyip tashih edici konumda olduğu görüşü verdikten sonra, Sübkî'nin

---

463 Besyûnî, *a.g.e.,* s. 316; detaylı bilgi için bkz. İbn Salih, *a.g.e.,* s. 74; benzer açıklama için bkz. Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 132.
464 Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 133.
465 Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 429; Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 134.
Kanaatimize göre, Taşköprizâde, mutlak olarak caiz görmemektedir. Meseleyi farklı yorumlamaktadır. Kasr ifade ettiği durumda, söz müstesna için kurulmakta, müstesna minh ile müstesna eşit konumda olmakta ve istisna harfi 'ihrâç' manasına gelmemektedir. Açıklama için bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 134.
466 Besyûnî, *a.g.e.,* s. 313. Sâmerrâî, istisna çeşitlerinin hepsinin 'kasr-ihtisas' ifade ettiğini, istisnayı müferrağda ise bu durumun daha yaygın olduğunu söylemektedir. Bkz. Sâmerrâî, *en-Nahvu'l-Arabî,* II, 8.
467 Seyyid Şerif Cürcânî, s. 408.
468 Seyyid Şerif Cürcânî, s. 429.
469 Besyûnî, *a.g.e.,* s. 316; Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 134; bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 133.
470 Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 134.
471 Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 134.
472 Derâne, *a.g.e.,* s. 55.
473 İbn Salih, *a.g.e.,* s. 75.

bu durumda da kasr ifade edeceği sözünü nakletmiş ve Sübki'nin bu görüşünün tercih edilebileceğini iddia etmiştir.[474]

İstisnayı müferrağdaki istisna harfi ise sadece 'îcâb-isbât' manasını ifade eder.[475] Kendisinde 'ihrâç' manası yoktur. Bu sebeple olumsuz ve olumlu ifade bir yüklem ile aynı özneye yüklenerek kasr ifade etmektedir. 'مَا جَاءَ إِلَّا عَلِيٌّ.' sözünde cümle bizzat Ali (Müstesna) için kurulmakta, gelenin sadece Ali olduğu ifade edilmektedir. Nahv kitaplarında bu cümle, 'مَا جَاءَ أَحَدٌ إِلَّا عَلِيٌّ.' şeklinde müstesna minh takdir edilse de, buradan hareketle istisna harfinde 'ihrâç' manasının olduğu anlaşılmamalıdır. Buradaki takdir ise, kavramsal değil, manevîdir.[476] Yani hakikatte gramatikal açıdan müstesna minh söz konusu değildir. Aksi durumun anlaşılması (takdirin gramatikal açıdan yapılması) durumunda ise, -yukarıda değinildiği üzere- olumsuz cümledeki istisnayı muttasıl gibi anlaşılır.[477] Sîbeveyh, bu örnek üzerinde, müstesnanın, müstesnayı minhden 'bedel' olduğunu söylemektedir.[478] Bu durumda istisna harfinde 'ihrâç' manasında olması nasıl düşünülebilir. Çünkü bedel ile mübdel minh eşit pozisyonda olmaktadırlar. Bu şekil cümlede bedel asıl istenilen olmakta, mübdel minh ise ikincil konumda olmaktadır.[479] 'مَا جَاءَ رِجَالٌ إِلَّا أَحْمَدُ.' cümlesinde ise, istisnanın olmasına manevi bir engel vardır. Bu manevi engel ise, 'ihrâç' manasındaki istisna harfinde, müstesna minh meçhul/gayrı muayyen (nekre olması gibi) olup da, müstesna malum/muayyen (marife olması gibi) veyahut her ikisi de belirsiz olmamasıdır.[480]

Bizim bu konudaki kanaatimiz şu şekildedir: Nefy ve istisna harflerinin kasr ifade etmesindeki temel düzlem, bu harfler sayesinde cümlede olumsuz ve olumlu anlamın bir arada

---

474 Sa'îdî, *a.g.e.,* II, 35.

475 Bkz. Ömer b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitâb,* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârun), 3. basım, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988, II, 310. Bâbertî, Suyûtî'ye göre, istisnayı müferrağda 'ihrâc' manası vardır. Bu doğrultuda ilk önce mukadder müstesna minhe gider. Bkz. Bâbertî, *a.g.e.,* s. 341-342; Suyûtî, *el-İtkân,* III, 177.

476 Suyûtî, *el-İtkân,* III, 179.

477 Bkz. Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 133.

478 Sîbeveyh, *a.g.e,* II, 311. Genelde Basralıların görüşü de bu minvaldedir. Bkz. Bedreddîn Muhammed ed-Demâmînî, *Şerhu'd-Demâmînî 'Âlâ Muğni'l-Lebîb,* Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012, I, 368-369. İbn Akil bu görüşün meşhur olduğunu söylemektedir. Bkz. Behâeddîn İbn Akîl, *Şerh İbn 'Akîl 'Alâ Elfiyeti İbn Mâlik, (*thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2014, II, 176. Kufelilere göre bu konumdaki istisna harfi, atıf harfi olan 'لا' konumunda olup, müstesna ile müstesna minh arasında 'matuf-matuf aleyh' ilişkisi vardır. Bkz. İbn Hişâm, *a.g.e.,* I, 83. İbn Yeiş de istisna harfini bu konumda atıf harfi olan 'لا' manasında vermiştir. Bkz. Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 127.

479 Bkz. İbn Akîl, *a.g.e.,* III, 211.

480 Bkz. Huseyn b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî,* (thk. Fahreddin Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdıl), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1992, s. 511; Demâminî, *a.g.e.,* I, 372.

bulunmasıdır. Bu durumda 'إِلَّا' harfinden kastedilen mana 'ihrâç' değil, 'îcâb'tır.[481] Görüldüğü üzere müstesna minhi açıktan zikredilen yukarıdaki örneklerin hepsinde istisna harfi, 'ihrâç' anlamındadır. Zaten bu anlamı sayesinde cümle tahsise uğramaktadır. Bu sebeple, istisnayı müferrağ dışındaki kullanımlar kavramsal açıdan kasr konusunun altında değerlendirilmesi uygun olmayıp, ifade ettikleri anlama göre tahsis konusu altında değerlendirilmeleri daha isabetlidir. Bu çıkarımın kasr manası taşımadığına diğer bir engel ise, müstesna minhi açıktan zikredilen cümlede gaye/amaç müstesna minhin ne durumda olduğudur. Mesela, 'مَا جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا عَلِيًّا.' cümlesindeki ana hedef kavmin (Müstesna minhin) durumu hakkında bilgi vermektir. Dolayısıyla cümlenin özünde kavmin fertlerinden olan Ali'nin içinde bulunmağı kavmin geldiği bildirilmek istenmiştir. Yoksa cümle Ali için kurulmamıştır. Zaten bu cümleden Ali'nin ne durumda olduğu hakkında da bilgi yoktur. Sadece genel olarak gelen kavim içinde Ali'nin olmadığı anlaşılmaktadır.[482]

Taşköprizâde, meseleyi daha farklı yorumlamakta, ona göre istisna müferrağ dışındaki istisnayı muttasılda, müstesna minh ile müstesna arasında 'kül-cüz' ilişkisi vardır. Buna göre, 'kül' olanın isbatı, 'cüz' olanın isbatını; 'kül' (müstesna minh) olanın nefyedilmesi ise, 'cüz' olanın (müstesna) nefyedilmesini gerekli kılmakta, bu durumda muhatabın 'ifrâd, kalb' düşüncesinde olması hoş karşılanmamaktadır. İstisnayı müferrağda ise 'küllî-cüzî' ilişkisi vardır. 'Küllî' olanı isbat etmek, 'cüzî' olanı isbat etmeyi gerekli kılmamakta ve 'cüzî' olanın isbatı veya nefyedilmesi 'küllî olanın isbatını ve nefyedilmesine neden olmamasından dolayı 'küllî' olanın bir kısmının isbat ve nefyolunmasını mümkün kılmaktadır. Buna bağlı olarak muhatabın '3 durumdan birisi' konumda olması burada hoş karşılanır.[483] Bazı istisnayı muttasıl örneklerinde 'kasr' anlamının olması ise, 'nefy ve istisna' harflerinden değil, cümlenin içeriğinden kaynaklanmaktadır. Bu ise konumuz dışındadır.

---

[481] Rummânî bu durumu şöyle açıklamaktadır: "İstisna harfinden önce müstesna minh yoksa ve cümle olumsuz ise, bu harf, istisna (ihrâç) manasında değil, 'îcâb' manasındadır. İstisna manasında olmaz, çünkü, öncesinde müstesna minhi yoktur." Bkz. Rummânî, *a.g.e.,* s. 185.

[482] Bu konu hakkında bkz. Murâdî, *a.g.e.,* s. 513. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debbûsî, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh,* (thk. Halîl Muhyiddîn) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, s. 149-155.

[483] Bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 133-134.
Taşköprizâde, istisnanın kasr ifade etmediğini, olumlu-olumsuz ifadesinde değil, 'kül, küllî-cüz, cüzî' ilişkisinde aranması gerektiğini düşünmektedir.

2. 'إِنَّمَا'

'إِنَّما' harfi, tek seferde kendisinden sonra zikredilen cümleyi isbât etme, onun dışında kalanlarını ise nefyetmek için getirilmiştir.[484] Bu anlamda 'إِنَّما' harfinin kasr ifade etmesi, ' مَا وإِلَّا' harflerinin manasına -olumlu ve olumsuz hükme- tazammun yoluyla delâlet etmesi sayesindedir.[485] Ebû Ali Fârisî de bu harfe 'nefy ve istisna' harfi muamelesinde bulunmuştur.[486] Abdulkâhir Cürcânî, Sekkâkî, İbn Hatîp Zemlekân, benzer şekilde Besyûni, sözlerinin hüccet değeri taşıdığı nahiv ehlinin -Zeccâc gibi- 'إِنَّمَا' için 'isbât ve nefyetme' anlamlarına geldiğini söylediklerini aktarmışlardır.[487] Murâdî (ö.h. 749), İbn Atıyye'nin (ö.h. 541) 'إِنَّمَا' harfinin mübalağa ve hasr ifade ettiğini zikrettikten sonra, bu görüşü Bağdat'ın büyük nahiv ehlinden Ali b. İsa er-Rebeîye'ye (ö.h. 420) nisbet ettiğini aktarmıştır.[488] Bâbertî, Teftâzânî de aynı şekilde 'إِنَّمَا' harfinin kasr ifade ettiği görüşünü, İsa b. Musa er-Rebeî'ye nisbet etmiştir.[489] İbn Mâlikî, 'إِنَّمَا' harfinin, Arap kelamında hasr ve tahsis ifade ettiğini söylemiştir.[490] Fahreddîn Râzî, İbn Malik de, bu harfin 'hasr' ifade ettiğini söylemiştir.[491] İbn Fâris, 'bu harfin 'tahkir' ifade etmediğini söylemiş ve Ferra'nın söylediği şeyin (hasr ifade ettiğinin) doğru olduğunu ifade etmiştir.[492]

Bu harfin ne anlam ifade ettiğine dair diğer bir görüş ise, bu harfin bizatihi kendisinin kasr manasını ifade etmediği, kasr manasının olduğu yerlerde ise bu mananın karinelerle anlaşıldığına dairdir. Görüleceği üzere bu âlimler, bu harfin anlamının ise mübalağa ve tekit olduğunu söylemişlerdir. Mütekaddim dönem nahivcilerin –müteahhir dönem alimlerinin çoğunluğunun tersine- görüşü de bu yöndedir. Onlara göre 'إِنَّمَا' harfi kendisi değil sadece karinelerle birlikte kasr ifade eder. Bu görüşü Müteahhirûn dönemden Ebû Hayyan[493], Muradi

---

484 Kazvînî, *el-İzâh,* s. 101, 104; Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 413; bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 292.

485 İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 194; Îcî, *a.g.e.,* s. 133.

486 Derâne, *a.g.e.,* s. 20; bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 285.

487 Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz,* s. 217; Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 403; İbn Hatîb Zemlekân, *a.g.e.,* s. 93; Besyûnî, *a.g.e.,* s. 21,318. İbn Hatîb Zemlekân'ın kendisi de bu harfin hasr ifade ettiğini söylemiştir. Bkz. İbn Hatîb Zemlekân, *a.g.e.,* s. 92.

488 Murâdî, *a.g.e.,* s. 396-397.

489 Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 392; Bâbertî, *a.g.e.,* s. 329.

490 İbn Mâlikî, *a.g.e.,* s. 124.

491 Bkz. Demâminî, *a.g.e.,* I, 204; Fahreddîn Râzî, *a.g.e.,* s. 228-229.

492 İbn Fâris, *es-Sâhıbî,* s. 138.

493 Murâdî, *a.g.e.,* s. 395-396. Murâdî, nahiv ehlinden müteahhirûnun sözünde 'إنما' harfinin hasr ifade ettiğinin meşhur olduğunu aktarmakta ve Ebû Hayyan'ın bu harf hakkındaki bizatihi kendisinde hasr ifadesinin olmadığını, bu anlamın anlaşılması durumunda cümlenin bağlamından anlaşıldığını savunduğunu aktarmaktadır. Murâdî, *a.g.e.,* s. 395-396.

ve İbn Hişâm da desteklemiştir.[494] Ebû Hayyan, ‘إِنَّ’ harfinin medlûlü ne ise ‘إِنَّمَا’ harfinin de o olduğunu, kasr ifade etmediğini öne sürmüştür.[495]

Sîbeveyh’in bu konu hakkındaki tutumuna bakılacak olursa; Bazıları, -Sübki gibi-[496], Sîbeveyh’in ‘إِنَّمَا’ harfi hakkında onun hasr ifade etmediği görüşünde olduğunu söylemişlerdir.[497] Bazı araştırmacılar, Sîbeveyh’e göre, -bu harfin hasr ifade etmediğine delil olarak- tekit unsuru olan ‘إِنَّ’ harfinin geldiği her yere ‘إِنَّمَا’ harfinin de geldiğini söylediğini aktarmışlardır.[498] Hâlbuki durum bu şekilde değildir. Sîbeveyh'in, ‘إِنَّ’ harfinin olduğu yere, ‘إِنَّمَا’ harfinin veya ‘أَنَّ’ harfinin yerine, ‘أَنَّمَا’ harfinin geldiği sözü, yapısal açıdan ikisinin de cümlenin başına gelmeleri veya sıla konumunda ortak oldukları sebebiyledir.[499] Sözün bağlamı da bunu desteklemektedir. Samerrâi, Sîbeveyh’in bu harfin cümleye ‘hakir görme, azaltma’ gibi anlamlarını kattığı iddiasının, ‘kasr’ ifade etmediği anlamına gelmediğini belirtmiştir.[500]

Sonuç olarak, ‘إِنَّمَا’ harfi, ‘إِنَّ’ harfinden farklı olarak kasr anlamı taşımaktadır. Kasr manasını ise bizatihi ifade etmektedir. Bu durumda kasr ifadesinin sonucu olarak ‘tahkir, tekit veya ta’rîz’ manaları da anlaşılabilir.

‘إِنَّمَا’ harfiyle yapılan kasr üslûbunda ‘maksûr aleyh’ (kendisine tahsis edilen), cümlenin sonundaki kelimedir.[501][502] Sondaki kelimeden kasıt, asli veya tali öge konumunda ana cümleyle bağlantısı olan müstakil var olan -sıfat olmaz- kelimedir.[503] ‘إِنَّمَا أَحْمَدُ كَاتِبٌ.’ (Ahmet sadece yazardır.) cümlesinde maksûr aleyh ‘كَاتِبٌ’ kelimesidir. ‘إِنَّمَا’ harfi ‘مَا وَإِلَّا’ manasını taşıdığından dolayı, kasr manasını ifade etmiştir.[504]

---

494 İbn Salih, *a.g.e.,* s. 77; Sâmerrâî, *Meâni’n-Nahv,* I, 300.
Kanaatimize göre, İbn Hişâm’ın, bu harfin kasr ifade etmediği iddiasında bulunduğu net değildir. Bkz. İbn Hişâm, *a.g.e.,* I, 50.

495 Ebû Hayyan, *İrtişâf,* III, 1285.
Bu harfin delâleti hakkındaki usulcülerin değerlendirmesi için bkz. Akîd Halid Hamûdî, *el-Bahsü’l- Belâgî,* s. 47.

496 Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, s. 195.

497 Demâminî, *a.g.e.,* I, 204.

498 Bkz. Mücahit, *a.g.e.,* s. 32. 'إِنَّ ile إِنَّمَا’ harfleri arasında farkın olduğuna dair bkz. Matlûb, *Mustalahât*, I, 77.

499 Sîbeveyh, *a.g.e.,* III, 129.

500 Sâmerrâî, *a.g.e.,* I, 304.

501 Kazvînî, *a.g.e.,* s. 188; bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 297.

502 Ebû İshâk Zeccâc, -yukarıda zikredildiği üzere- bu harfin kasr (isbât ve nefyetme) ifade ettiği söylese de, Maksûr aleyhin nerede olduğu hakkında farklı bir görüş benimsemiştir. O, maksûr aleyhin sadece sonda olmadığını, bazen de karinelerle anlaşıldığı iddia etmiştir. Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 233. Tabi bu görüş belagat ehli tarafından kabul edilmemiştir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Salih, *a.g.e.*, s. 124-125.
Maksûr aleyhin tayin edilmemesinden kaynaklanan hatalı anlamalar da olmuştur. Bkz. Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 172.

503 Detaylı bilgi için bkz. Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 233; Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 172.

504 Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 101.

Bu harfin en yaygın kullanıldığı anlam 'ta'rîz'[505] manasıdır. 'Ta'rîz' manası, ise 'kasr veya ihtisas' manası aracılığıyla oluşmaktadır. Ta'rîz, manasının bulunduğu cümlede, sözün zahiri kastedilmemekte, sözün bağlamına uygun ikincil bir anlam kastedilmektedir.[506] Bu ikincil anlam ise, muhatabı taşlamak için sözün zahirinin bağlam yardımıyla ifade etmesidir. Bu anlamın, meçhul olanı maluma indirgendiği anlam ile farkı ise; sözün zahiri (kendisi) kastedildiği durumda 'indirgeme' anlamı, kastedilmediği durumda ise 'ta'rîz' manası olmaktadır. Mesela, '...وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ.'[507] (asıl ahirete onlar inanırlar.) ayetinde altı çizili kelime 'ta'rîz' manası için takdîm edilmiştir. Ehli kitap, kendilerinin ahirete inandıklarını söylemekteler. Hâlbuki hakikat onların inandıkları gibi değildir. Onların isbat ettikleri şey, esasında ahiretin kendisi değildir. Esas anlamda ahirete inananlar müminlerin kendileridir.[508] Bu ayetteki amaç, zahiri görüntüsüyle müminlerin ahirete inandıklarını bildirmek veya sadece onların ahirete inandıklarını isbat etmek değildir. Maksat, ehli kitabın ahirete inandıkları iddiasını boşa çıkarmaktır.

3. Atıf Harfleri

Desûkî, Teftâzânî, *şerhu'l-îzâh* sahibi (Sa'îdî) atıf harfleri ile yapılan kasrın hakîki ve izâfî olabileceğini söylemektedir.[509] Ama çoğunlukla atıf yollarıyla yapılan kasr izâfî kasr başlığında değerlendirilmektedir. Hakîki kasr başlığında atıf harflerinin edebi açıdan meziyetinin olmadığı sadece akli gerekçelerle temellendirildiğini düşünmekteyiz. Bundan dolayı biz bu meseleyi izâfî kasr başlığı altında ele alarak örnekleri bu başlık altında değerlendirmeyi uygun gördük. Çünkü kasr için bu yolun kullanılması, muhatabın belli bir pozisyonda olmasını gerektirir. Haddi zatında edebi açıdan kasr uslûbunun bizzat kendisi muhatabın belli bir pozisyonda bulunduğunu ifade eder. Atıf harfleri ile yapılan kasr işleminde açıktan zikredilen olumlu ve olumsuz ifadeler[510], belli bir pozisyonu olan muhatabın düşüncesine veya muhatabının belli bir pozisyonda olduğunu varsayan konuşanın düşüncesine göre sınırlandırılması gerekir. Bu nedenle izâfî başlığı altında değerlendirilmesi daha isabetlidir.

---

[505] Ta'rîz, bir şeyi açıklamanın zıttıdır. Bir şey ima ederek söylemektir. Bkz. Matlûb, *Mustalahât*, II, 276.
[506] Bkz. Abbas, *a.g.e.,* s. 377; Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 138; bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 307.
[507] Bakara, 2/4.
[508] Bkz. Suyûtî, *el-İtkân,* III, 178; bkz. Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 95.
[509] Desûkî, *a.g.e.,* II, 186; detaylı bilgi için bkz. İbn Salih, *a.g.e.,* s. 87, 89; Sa'îdî, *a.g.e.,* II, 33.
[510] Kazvînî, *a.g.e.,* s. 187.

Besyûnî, ‘لا’ harfinin hakîki ve izâfî kasrlarda gelebileceğini zikretmekte sonrasında, Belagat ehlinin ’بَلْ’ harfinde hakîki kasr olmadığı, ama izâfî kasrın 3 durumu için de gelebildiği görüşünde olduklarını söylemektedir. Kendisine göre ise, hakîki kasr için de gelebilir. ‘لكِنْ’ harfi için ise bazı âlimlerin hakîki kasr için uygun olmadığını aktardıktan sonra, kendisine göre hakîki ve izâfî kasrın 3 durumuna da uygun olduğunu savunmuştur.[511]

Bu harflerin hakîki kasrda da olduğunu iddia edenler[512]; “زيدٌ يَعْلَمُ النَّحْوَ لا غَيْرُ” (Zeyd nahiv bilir başkasını değil.) cümlesini örnek olarak gösterseler de hakikatte bu umûmi olduğunu göstermez. Çünkü ‘لا غَيْرُ’ ifadesinden belirli (ma‘hûd) olan şeyler kastedilmekte, umûmi anlam kastedilmemektedir. Bu diğer harfler için de söz konusudur. Kasr konusunda atıf harflerinde -‘لا وبَلْ’ harflerinde- Sekkâkî’nin örnekleri izâfî kasr örnekleridir.[513] Bu durum en azından atıf harflerindeki kasr manasının izâfî kasr başlığında değerlendirilmesinin daha yaygın ve uygun olduğuna işaret etmektedir.

Abdulkâhir Cürcânî, -Cumhurun tersine (Kazvînî ve Teftâzânî gibi)- ‘لا’ harfiyle yapılan kasr üslûbunun sadece ‘kasr-ı kalb’ nedeniyle kullanıldığını iddia etmektedir.[514] Bu açıklamaya göre

‘جَاءَ أَحْمَدُ لا عَلِيٌّ.’ cümlesinin kendisine söylenildiği muhatap, iki kişinin geldiğini düşünmemekte dolayısıyla burada iki kişinin değil de tek kişinin geldiği ifade edilmemektedir. Tam tersine muhatap, tek kişinin geldiğini düşünmekte, ama gelenin Ahmet değil, Ali olduğunu iddia etmektedir. Bu takdirde yukarıdaki cümle sanki, ‘جاءَ عليٌّ لا أَحْمَدُ.’ cümlesinin reddidir. Rummânî’nin belirttiğine göre, ‘مَا قَامَ أَحْمَدُ وَعَلِيٌّ.’cümlesi, iki kişinin birlikte ayağa kalkmadıkları ama her birinin tek başına ayağa kalktıkları ihtimalini içerebilir. Bu ihtimali izale etmek adına ‘مَا قَامَ أَحْمَدُ وَلَا عَلِيٌّ.’ cümlesi, söylenilir.[515] Bu durumda mana, ‘Ne Ahmet ayağa kalktı ne de Ali.’ Şeklinde olmaktadır.

---

511 Besyûnî, *a.g.e.,* s. 305-308.
512 Bkz. Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 105.
513 Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 402.
514 Teftâzânî, *Muhtasar*, II, 193; Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 389; İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 193-194; Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 292.
515 Rummânî, *a.g.e.,* s. 58. Harîri de bu konuya benzer şekilde temas etmiştir. Bkz. Ebû Muhammed Kâsım el-Harîri, *Şerh Mülihhati'l-İ'râb,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, s. 76, 110.

Sîbeveyh, 'لا' harfini, sıfat konusunda ele almış, 'مَرَرْتُ بِرَجُلٍ رَاكِعٍ لا سَاجِدٍ.' örneğinde, muhatabın iki sıfattaki şüphesini kaldırmak veya muhatabın bilgisini tekit etmek için kullanıldığını söylemiştir.[516] Bu harf, eğer muhatabın zihnindeki tereddüt birbirine muhalif gördüğü iki sıfatta ve bu tereddüt kuvvetliyse 'kasr' olur. Kasr manasının bulunduğu durumda 'secde eden değil' sözü, 'rüku eden' sözünü pekiştirmektedir. Muhatabın salt şüphesinin bulunduğu durumda ise tekit olarak kullanılmaktadır. Bu durumda 'secde eden değil' sözü muhatabın bu söz hakkındaki sadece yanılgısını ifade etmektedir.[517]

Atıf harflerinden 'بَلْ' harfi için bazıları kasr anlamında olmadığını söyleseler[518] de cumhura göre kasr manası ifade eder. Kanaatimize göre bu harfin sadece, muhatabın kasr-ı ifrâd ve kasr-ı kalb durumunda kullanılması daha isabetlidir. Cürcânî de aynı görüştedir.[519] Kazvîni, Bâbertiî, Taşköprizâde, bu harfi, 'kasr-ı kalb' örneği üzerinden açıklamışlardır.[520]

Abdulhakîm'in atıf harfleri (لا، بَلْ، لكِنْ) ile yapılan kasr üslûbunda kasr-ı ta'yîn yapılmadığı iddiası, Kazvîni'nin bu yollarda sadece 'ifrâd ve kalb' örneklerini kullanmasına dayandırmaktadır.[521] Hâlbuki bu temellendirme isabetli değildir.

Teftâzânî, Cürcânî[522], 'لكِنْ' harfinin sadece, kasr-ı kalb üslûbu için kullanıldığını söylemiş, nahiv ehli ise, -Desûkî'nin belirttiğine göre- kasr-ı ifrâd için kullanıldığına işaret etmiş[523], bazı âlimler de nahiv ehlinin 'لكِنْ' harfini kasr anlamının değil 'istidrâk' anlamının olduğunu kabul ettiklerini söylemişlerdir.[524] Bazı araştırmacılar ise atıf harflerinin muhatabın üç durumu hakkında da gelebileceğini söylemişlerdir. Mücahit, Teftezâni'nin 'لكِنْ' harfi hakkındaki sözünün zahirinden onun kasr-ı ta'yîn üslûbu için de geldiğinin anlaşıldığını söylemiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, 'لكنَّ' harfinin, kasr ifade etmesi konusunda atıf harfiyle karıştırılmamasıdır. Bu harf 'ibtidâiyye' konumda olması sebebiyle -istidrâk

---

516 Sîbeveyh, *a.g.e.,* I, 430. Mücahit, Sîbeveyh'in bu görüşünü aktardıktan sonra, bunun karşılığının belâgat terminolojisinde 'kasr-ı ta'yîn' olduğunu söylemiştir. Bkz. Mücahit, *a.g.e.,* s. 5. Kanaatimize göre bu çıkarım isabetli değildir.

517 Kasr üslûbundaki tekit ile normal tekit arasında fark vardır. Kasr manasındaki tekit, kendi dışındakileri nefyetmek vasıtasıyla gerçekleşmekte, normal tekit ise mutlak olarak gerçekleşmektedir. Bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 135.

518 Besyûnî, *a.g.e.,* s. 309.

519 Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 407.

520 Bâbertî, *a.g.e.,* s. 322; Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 130.

521 Sa'îdî, *a.g.e.,* II, 33.

522 Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 407.

523 Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 108.

524 Mücahit, *a.g.e.,* s. 24; Benzer açıklama için bkz. Besyûnî, *a.g.e.,* s. 309.

manasında olsa da- hiçbir zaman kasr ifade etmez.[525] Çünkü bu harften sonra müstakil bir cümle gelmekte ve iki cümlenin kendilerine ait failleri bulunmaktadır. Failler arasında ortaklığın bulunmaması kasr manasına engel oluşturduğu kanaatindeyiz.

Bu harflerle yapılan kasr yolları mantûk yoluyla kasr manasını ifade eder.[526] Çünkü olumlu ve olumsuz ifadeler açıktan zikredilmektedir. Atıf harfleriyle yapılan kasr kısımları belli başlı şartlar altında kasr ifade etmektedir. Her biri için belirtilen şartlar aşağıda zikredilecektir.

3.1. 'لا' Harfi

Abdulkâhir Cürcânî, kasr ifade etmede atıf harfleri arasında sadece bu harfi ele almıştır. 'لا' harfinin kasr ifade edebilmesi için, bu harfin öncesinde olumlu ifade olması, bu harften sonrasının öncekini tekzip etmesi ve atfedilecek şeyin müfret (cümlenin mukabilinde) olması gereklidir.[527]

Zeccâc, 'لا' harfinin atıf harfi konumunda müfredi müfrede olduğu gibi, cümleyi cümleye de atfedebileceğini söylemiştir. Ama cümleyi cümleye atfetme durumunda, öncesinde her zaman -müfredi müfrede atfetmede böyle bir şart yoktur.- gelecek anlam ifade eden cümlenin bulunmasını şart koşmuştur.[528] Bu durumda kasr manası ifade etmeme gerekçesi muhtemelen tek bir hüküm içinde 'isbât ve nefyetme' anlamlarını içermesi gerektiğidir.

'لا' harfiyle yapılan kasr üslûbunda, maksûr aleyh 'لا' harfinden sonra gelen kelimenin, öncesindeki muadilidir. Çünkü 'لا' harfi cümlede esasında tekit ifade eder. 'maksûr aleyh' olan unsur, bu harfin öncesindeki kelimedir. Çünkü 'لا' harfinin öncesindeki cümle, mefhumen muhatabın yanlış yargıda olduğunu içermektedir.[529] Muhatabın yanlış yargıda olduğu ise doğrudan 'لا' harfinden sonra zikredilen kelimeyle anlaşılmaktadır.

---

525 Bkz. Besyûnî, *a.g.e.,* s. 309; bkz. Abbas, *a.g.e.,* s. 368.

526 Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 204.
Bu görüşün aksine, İbn Salih, cumhurun 'لا وبَلْ' harflerinin mefhûmen kasr ifade ettiği görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Bkz. İbn Salih, *a.g.e.,* s. 92. Bize göre bu açıklama isabetli değildir.

527 İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 209; Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II,187; İbn Salih, *a.g.e.,* s. 87. Mücahit, tezinde diğer bir şart olarak, bu harfin yanında başka bir atıf harfinin bulunmaması gerektiğini söylemektedir. Bkz. Mücahit, *a.g.e.,* s. 22. Kanaatimize göre bu şartın koşulması isabetli değildir. Basralılara göre 'واو' harfiyle de beraber kullanılabilir. Zeccâc, bu durumu 'لا' harfine has olduğunu, çünkü bu harfin atıf olarak kulanılmasının yanında nefyetme anlamında da kullanıldığını zikretmiştir. Bkz. Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *Kitab Hurûfu'l-Me'ânî,* (thk. Ali Tevfik el-Hamed), ys.: Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Emel, 1986, s. 31. Bu harfin kasr manasını ifade etmesi, atıf harfi olması dolayısıyla değil, kasr manasının oluştuğu konumda bulunması hasebiyledir.

528 Zeccâc, *a.g.e.,* s. 31.

529 Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 189.

Mesela, ‘أَحْمَدُ شَاعِرٌ لَا كَاتِبٌ.’ (Ahmet yazar değil şairdir!) cümlesi, Ahmet’in sadece yazar olduğunu düşünen veya şair olmasının yanında yazar da olduğunu düşünen muhataba söylenilir. Muhatabın bu pozisyonunda ‘Ahmet şairdir.’ ile yetinilse, muhatap mefhumen bu sözün kendi düşüncesini iptal ettiğini anlayacaktır. Ama bu durum tekit edilerek ‘yazar değil’ kaydı düşülmektedir. Bu durumda anlam ‘Ahmet -yazar değil- sadece şairdir.’ şeklinde olmaktadır. Maksûr aleyh unsurunun bu harften sonra gelen kelimenin, öncesindeki muadili olduğu meselesi şu misalde daha anlaşılır hale gelebilir. ‘أَحْمَدُ شَاعِرٌ لَا عَلِيٌّ.’ (Ahmet (!) şairdir, Ali değil) cümlesi, şairin sadece Ali olduğunu düşünen veya Ahmet ve Ali’nin birlikte şair olduğunu düşünen muhataba söylenilir. Teknik ifadeyle maksûr aleyh ‘Ahmet’ olmaktadır. Cümlenin mefhumu itibariyle türkçesi; ‘Şair sadece Ahmet’tir, Ali değil!’ şeklindedir.

Bu harfin tekit pozisyonunda olduğunun açıklaması şöyle ifade edilebilir: Bu yolla yapılan kasr üslûbunda muhatap iki durum arasında tereddüt içerisindedir. Böyle bir tereddüt içinde olan muhataba, ‘أَحْمَدُ شَاعِرٌ لا كَاتِبٌ.’ denildiğinde, Ahmet’in şair olduğu doğrudan zikredilip, ‘yazar değil’ kelimesiyle de dolaylı açıdan Ahmet’in şair olduğu daha da vurgulanmak istenmiştir.[530] Çünkü sözün muhatabı ya Ahmet’in yazar olduğunu ya da şair olmasıyla birlikte yazar olduğunu düşünmektedir. Konuşan, ‘لا’ harfinden önceki cümleyi söylediğinde muhatabın yanlış kanaate sahip olduğu zaten anlaşılmaktadır. Bu durum tekrardan ‘لا’ harfiyle vurgulanmaktadır. Dolayısıyla harfin lügavi açıdan tekit ifade etmesi, kasr anlamı taşıdığına engel değildir. Bazen ise, sadece tekit ifade eder, kasr ifade etmeyebilir. Mesela, muhatap tek konuda tereddüdü veya yargısı varsa, yani; Ahmet’in yazar olduğunu düşünüyorsa, ona ‘أَحْمَدُ شَاعِرٌ لا كَاتِبٌ.’ denildiği durumda bu harf sadece tekit ifade eder. Çünkü kasr manası, muhatabın, yazar olduğunu düşünmekle beraber şair olmadığını düşünmesi durumunda oluşur.

Bu meseleye bir başka açıdan şöyle yaklaşılabilir. Eğer Muhatap, Ahmet’in yazar olmadığı hususunda hemfikir ama şair olduğu hususunda tereddüdü var ise, ona söylenecek sözün formu da yukarıdaki cümleden değişik olacaktır. Bu durumda sadece ‘إِنَّ أَحْمَدَ شَاعِرٌ.’ denilmesi yeterlidir. ‘لا كاتب’ kaydı konulmaz. Çünkü söz bu ortamda üzerinde tartışmanın olduğu konuda olmaktadır.[531] Üzerinde ittifak edilen şeyin ise zikredilme gereği yoktur.[532] Bu

[530] Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 102; benzer açıklama için bkz. Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 403.
[531] Benzer açıklama için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 418.
[532] Aynı durumun ‘müsnedin takdîminde’ uygulaması için bkz. Abbas, *a.g.e.,* s. 233.

durum, özelde kasr yapısının muhatabın düşüncesi ile ne denli etkileşim içinde olduğunu da göstermektedir.

3.2. 'بَلْ' Harfi[533]

'بَلْ' harfinin kasr ifade etmesi için, kendisinden önce olumsuz bir anlam olmalı ve müfrede (cümlenin mukabili) atıf yapılmalıdır.[534] Cumhurun görüşü de bu yöndedir.

Kûfelilere göre, 'بَلْ' harfi ancak olumsuz cümleden sonra geldiğinde atıf harfi olmaktadır.[535] Onlara göre bu harf sadece olumsuz cümleden sonra gelmektedir.[536]

'بَلْ' harfinden önce olumlu cümle olsa da atıf harfi olarak kullanılabilir.[537] Ama olumsuz anlam taşımadığından kasr manası ifade etmez. Mesela; 'قام عليٌّ بَلْ أَحْمَدُ.' sözünden ayağa kalkanın Ahmet olduğu anlaşılmaktadır. Ali'nin ne durumda olduğu hakkında ise hiçbir yargı yoktur.[538] İbn Fâris, bazı insanların bu harfin olumlu cümleden sonra 'istidrâk' anlamına geldiğini söylemelerini delilsiz iddia ve yanılgı olarak görmektedir.[539]

Eğer bu harften sonra cümle gelirse, önceki cümleyi iptal etmek veya terk etmek cihetiyle 'idrâb' manasına gelmekte ve kendinden sonrasındaki cümleyi ise ispat için gelmektedir. Bu durumda atıf harfi kabul edilmez.[540] Harf-i ibtidâî hükmünde olur.[541] Bu durumda birbirinden bağımsız iki farklı önerme vardır.

Bu harf atıf harfi olarak kullanılsın veya kullanılmasın, her durumda kendinden öncesi için 'idrâb' anlamı, kendinden sonrası için ise 'îcâb' anlamı taşımaktadır.[542] Ama müfrede atfedildiğinde -'idrâb' manasında olmasıyla birlikte- olumsuz cümledeki anlamı; kendisinden

---

533 'بَلْ' harfinin atıf harfleri başlığında ele alınması, Basra ekolünün görüşü tercih edilmesi sebebiyledir. Detaylı bilgi için bkz. Desûkî, *a.g.e.,* II, 186; İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 186; bkz. Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 106. Bu konudaki Behâeddîn Sübkî'nin değerlendirmesi için bkz. Sa'îdî, *a.g.e.,* II, 33.

534 Desûkî, *a.g.e.,* II, 187; Besyûnî, *a.g.e.,* s. 306.

535 Ebû Hayyan, *İrtişâf,* IV, 1995; Murâdî, *a.g.e.,* s. 237; bkz. İbn Hişâm, *a.g.e.,* I, 131; İbn Fâris, *es-Sâhıbî,* s. 149.

536 Rummânî, *a.g.e.,* s. 61.

537 İbn Mâlikî, *a.g.e.,* s. 154. İbn Fâris, bu görüşü, Basralılara nisbet etmektedir. Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhıbî,* s. 149; Harîri, *a.g.e.,* s. 110.

538 Eğer bu harfin öncesi olumlu cümle ise, o zaman, bu harf kendinden önceki hükmü izale etmek için getirilir. Ayrıca kendinden önceki meskûtun anh konumunda olmaktadır. Murâdî, *a.g.e.,* s. 237; İbn Hişâm, *a.g.e.,* I, 130. Benzer açıklama için bkz. Sa'îdî, *a.g.e.,* II, 34.

539 İbn Fâris, *es-Sâhıbî,* s. 149.

540 Ebû Hayyan, *İrtişâf,* IV, 1994-1995. İbn Hişâm, *a.g.e.,* I, 130.

541 İbn Mâlikî, *a.g.e.,* s. 155.

542 Rummânî, *a.g.e.,* s. 61; İbn Mâlikî, *a.g.e.,* s. 153.

öncesini takrir etmek, kendisinden sonrasını ise o takrir edilenin zıttını ispat etmektir. Yani, ‘ما قامَ عليٌّ بَلْ أَحمَدُ.’ sözünde Ali’nin ayağa kalkmadığı takrir edilmekte ve ayağa kalkmak Ahmet’e nispet edilmektedir. Sîbeveyh ve Müberrid, İbn Hişâm da bu görüştedir.[543] Görüldüğü gibi ‘kasr’ manası bu durumda oluşmaktadır. Çünkü ‘ispat ve nefyetme’ açık olarak bu durumda anlaşılmaktadır.

Bu üsluptaki ‘maksûr aleyh’ (kendisine tahsis edilen) ise ‘بَلْ’ harfinden sonraki kelimedir.

‘مَا أَحْمَدُ كَاتِبًا بَلْ شَاعِرٌ.’ (Ahmet yazar değil, şairdir!) cümlesinde ‘maksûr aleyh’ ‘şair’ kelimesidir. Bu cümle, Ahmet’in yazar ve şair olduğunu düşünen veya Ahmet’in şair olmayıp yazar olduğunu düşünen muhataba söylenilir. Bu sözle birlikte muhatabın Ahmet hakkındaki düşüncesi ilk başta olumsuzlanır. Sonrasında konuşan Ahmet’in hangi vasfa sahip olduğunu ikrar eder. Bir diğer örnek,‘مَا أَحْمَدُ كَاتِبًا بَلْ عَلِيٌّ.’ (Yazar Ahmet değil, Ali’dir!) cümlesinde ‘maksûr aleyh’ ‘Ali’ lafzıdır. Bu durumda muhatap, Ahmet ile Ali’yi yazar olarak düşünmekte veya yazar olanın sadece Ahmet olduğunu düşünmektedir.

3.3. ‘لكِنْ’ Harfi

‘لكِنْ’ harfinin kasr ifade etmesi için kendisinden önce olumsuz bir anlam ve kendisinden sonra müfret (cümle mukabilinde) kelime olmalıdır.[544] Eğer kendisinden önce olumsuz anlam bulunmasına rağmen cümleye atfedilmişse, ıstılâhî anlamda kasr ifade etmez. Kasr manası varsa da bu cümlenin içeriğinden anlaşılmaktadır.[545]

İbn Hişâm, bu harfin atıf harfi olarak gelmesi için 2 şartı öne sürmüştür: Birincisi, öncesinde olumsuz mana olacak. İkincisi ise, ‘vâvsız’ gelecek.[546]

Basralılara -Mesela Sîbeveyh-[547] göre, ‘لكِنْ’ harfinden önce olumlu cümle gelmez. Sadece öncesinde olumsuz cümle olur. Kûfeliler ise, öncesinde olumlu cümlenin olmasına

[543] Murâdî, *a.g.e.,* s. 236; bkz. Sîbeveyh, *a.g.e.,* IV, 223; İbn Hişâm, *a.g.e.,* I, 130.
[544] İbn Salih, *a.g.e.,* s. 90; Besyûnî, *a.g.e.,* s. 308.
[545] Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 109.
[546] İbn Hişâm, *a.g.e.,* I, 322.
[547] Bkz. Sîbeveyh, *a.g.e.,* I, 435 ve IV, 232.

cevaz vermişlerdir.[548] Bu harf müfrede atfedildiğinde öncesinde olumsuz cümlenin olması şart koşulmuştur. Ama cümleye atfedildiğinde öncesinde olumlu cümle de olabilir.[549] Zeccâc ise, bu harfin öncesinde olumlu cümle varsa, cümleye atfedilmesi gerektiğini; kendisinden önce olumsuz cümle geçmesi durumunda müfrede atfedildiğini açıklamaktadır. Zeccâc, müfrede atfedildiği durumda -'مَا قَامَ زَيْدٌ لكِنْ عَمْرٌو.' örneğinde- sonrasını 'cevap vermek ve tahkik etmek' için 'بَلْ' konumunda olduğunu söylemiştir.[550] İbn Sîde ve Sîbeveyh bu harfin, -muhtemelen müfrede atfedildiği durumu kastetmekteler.- olumsuz cümleden sonra geldiğinde, kendisiyle 'isbât' olunan harf olduğunu söylemiştir.[551]

Yunus b. Habîb'in mezhebine göre; 'لكِنْ' harfi, atıf harfi değil, 'istidrâk' harfidir. Atıf 'vâv' harfiyle sağlanır.[552] İbn Malik de bu görüşü benimsemiştir. Ona göre Arap kelamında bu harf her zaman 'vâvlı' gelmekte, Sîbeveyh'in örneklerinde de bu durum göze çarpmaktadır. İbn Malik, sadece Yunus'un mezhebine muhalif olarak, -ki Yunus müfredin müfrede atfedildiğini söylemekte- cümlenin cümleye atfedildiğini iddia etmiştir.[553] İbn Hişâm, bu harften sonra cümle gelmesi durumunda 'istidrak' anlamında 'ibtidâ harfi' olduğunu söylemiştir.[554]

Nahiv ehlinin çoğuna göre 'لكِنْ' atıf harfidir. Ve 'vâv' harfine ihtiyacı yoktur.[555] Fârisî'ye göre bu harf, başına 'vâv' harfi geldiğinde atıf harfi olmaz.[556] İbn Keysân'a göre de atıf harfidir, ama 'vâvlı' da 'vâvsız' da kullanılabilir.[557] İbn Usfur ise, atıf harfi olan bu harf, her zaman 'vâvlı' kullanıldığını söylemiştir.[558] Murâdî, Sîbeveyh ve Ahfeş'in görüşlerini de

---

548 Murâdî, *a.g.e.,* s. 590. İbn Hişâm, Kufelilerin bu görüşünün işitilir bir şey olmadığını söylemektedir. Bkz. İbn Hişâm, *a.g.e.,* I, 322.
549 Murâdî, *a.g.e.,* s. 591.
550 Zeccâcî, *a.g.e.,* s. 15, 33. Harîri, atıf harfleri başlığında bu harfin olumlu cümleden sonra gelmesi durumunda, kendisinden sonra olumsuz bir cümlenin geldiğini ifade etmiştir. Ama olumsuz cümleden sonra gelirse, bu durumda kendisinden sonra müfred kelime gelir. Bkz. Harîri, *a.g.e.,* s. 110.
551 Rummânî, *a.g.e.,* s. 197; Sîbeveyh, *a.g.e.,* I, 435.
552 Ebû Hayyan, *İrtişâf.,* IV, 1975; Murâdî, *a.g.e.,* s. 587.
553 Murâdî, *a.g.e.,* s. 588. Benzer açıklama için bkz. İbn Mâlikî, *a.g.e.,* s. 275.
İbn Hişâm, 'vâv' ile kullanıldığında cümleyi cümleye atfedilmediği iddiasının doğru olmadığını söylemektedir. Bkz. İbn Hişâm, *a.g.e.,* I, 322.
554 İbn Hişâm, *a.g.e.,* I, 322.
555 Ebû Hayyan, *İrtişâf,* IV, 1975.
556 Murâdî, *a.g.e.,* s. 587.
557 Ebû Hayyan, *İrtişâf.,* IV, 1975; Murâdî, *a.g.e.,* s. 588; İbn Hişâm, *a.g.e.,* I, 322.
558 Ebû Hayyan, *İrtişâf,* IV, 1975; Murâdî, *a.g.e.,* s. 587.

buna hamletmiştir.[559] Zeccâc'a göre olumsuz cümlede müfrede atfedildiği durumda 'vâvlı da vâvsız' da gelebilir.[560]

Megârib ehlinin –muhtemelen meşârik ekolün karşısındaki ekol kastedilmekte- çoğunluğuna göre, 'لكِنْ' harfi, cümleye atfedildiğinde atıf harfi değil, harf-i ibtidâdır.[561] Mâlikî, bu harfin cümleye atfedildiği durumda 'بَلْ' harfinin anlamında olduğunu söylemiştir.[562] Murâdî, 'لكِنْ' harfinin her durumda manasının 'istidrâk' olduğunu söylemiştir.[563]

Müberrid'e göre, olumsuz cümleden sonra 'لكِنْ' atıf harfi istidrâk anlamında sadece müfredi müfrede atfetmek için kullanılır. Yani bu durumda cümle her zaman olumsuz olmalıdır. Müberrid, belli şartlarda bu harfin cümleyi diğer cümleye atfettiği durumda, kendisinde önce olumlu cümlenin olabileceğini söylemiştir.[564]

Sonuç olarak kanaatimizce bu harfin, kasr ifade etmesi salt 'istidrâk' manası sebebiyle değil, 'îcâb' manasını da çağrıştırması sebebiyledir.

b. Algıya Dayalı Kasr

Belagat ehli bu yolun kasr ifade etmesinde kural-kaide olmaması ve sadece edebi zevke raci bir durum olması sebebiyle bu yolun kasr ifade etmesinde 'zevkî kasr' terimini kullanmışlardır.[565] Çünkü dilde zevki selim sahibi kişiler, bu yolun kasr ifade ettiğini bilmeseler de, cümlede böyle bir durum gördüklerinde karineler ile onun kasr ifade ettiğini anlarlar.[566] Takdîm yolu bir ortamda başka bir edebi anlam barındırırken bir ortamda kasr ifade edebilir. İbn Yakub takdîm yolunun vaz'î nedenle kasr ifade etmemesinin gerekçeleri arasında, bu yolun her bir dilde de kasr ifade edebileceğini söylemektedir.[567] Bu yolun ifade ettiği anlam için 20'ye yakın sebepler zikredilmiş, 'kasr' anlamı da bu sebeplerden birisidir. Bu durum vaz'a dayalı olmamasının diğer bir gerekçesi olabilir.

---

559 Murâdî, *a.g.e.,* s. 587.
560 Zeccâcî, *a.g.e.,* s. 33.
561 Murâdî, *a.g.e.,* s. 591.
562 Murâdî, *a.g.e.,* s. 591-592.
563 Murâdî, *a.g.e.,* s. 591.
564 Rummânî, *a.g.e.,* s. 196.
565 Soyyiğit, *a.g.e.,* s. 94; bkz. Bâbertî, *a.g.e.,* s. 332, 239-240; İsmail Durmuş, "Hasr", DİA, XVI, İstanbul: İsam, 1997, s. 393.
566 Desûkî, *a.g.e.,* II, 204; İbn Salih, *a.g.e.,* s. 104.
567 İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 204.

Kanaatimize göre ‘takdîm’ yolunun kullanıldığı sözün kasr ifade edip etmediği meselesi, sözün söylenildiği ortamın durumu ve dolayısıyla söz sahibinin düşüncesi bilindiği takdirde anlaşılır. Söz sahibinin sözünü söylemedeki maksadı, muhatabın durumu göz önünde bulundurarak tahlil edildiğinde ‘takdîm’ yolunun kasr ifade edip etmediği anlaşılmaktadır. Abdulkâhir Cürcânî, “Bir lafzın iki anlama delâleti olabilir. Ama bu lafız kullanıldığında bunlardan sadece birisi kastedilir, bu durumda diğer husus, konuşanın kastı kapsamına girmez ve sanki lafzın delâleti kapsamında hiç yer almıyor gibi olur.”[568] demiştir.

Abdulkâhir Cürcânî’nin belirttiği üzere, bir sözde özel bir biçim ve nitelik ancak kelimeleri birinci sıradan ikinci sıraya veya üçüncü sıradan ikinci sıraya getirmekle mümkündür.[569] Önemli olan husus, bu özel biçim ve niteliğe neden gerek duyulduğunun cevabıdır. Bu cevap, bu yolun kasr ifade edip etmediğinin ifadesidir.

1. Takdîm-Tehîr Yolu

Kazvîni, Bâbertî, Teftâzânî ‘takdîm-tehîr’ yolunun çoğu kere (gâliben) tahsis ifade ettiğini söylemişlerdir.[570] Tabi ‘tahsis’ manasını, ihtisas ve kasrı içine alacak şekilde kullanmışlardır. ‘Takdîm’ sadece sözü tekit için ve sadece var olanı ispat için yapılmışsa; ihtisas, eğer bunun yanında nefyetme anlamı da varsa; kasr ifade eder.[571]

Fadl Abbas, ‘takdîm-tehîr’ konusunu detaylı ele alan ilk kişinin Abdulkâhir Cürcânî olduğunu ve ondan önce bu mesele hakkında âlimlerin sadece ‘ihtimam’ ifade eder şeklinde genel ifadelerde bulunduklarını belirtmiştir.[572] Sîbeveyh, ‘Fail-meful bih’ konusunda, ‘takdîm’ yolunun ‘ihtimam’ gerekçesiyle kullanıldığını söylemiş, Arapların daha fazla ehemmiyet verdiği kelimeyi, diğerinin önüne aldıklarını zikretmiştir.[573] Bazıları, Sîbeveyh’in bu tutumundan (ihtimam ifade ettiği gerekçesi) hareketle, onun ‘takdîm’ yolunun kasr ifade

---

568 Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 133. Temmam Hassân da benzer açıklamalarda bulunmuştur. Bkz. Temmam Hassân, *el-Lügatü’l-Arabiyye Manahâ ve Mebnâhâ,* Mağrib: Dâru’s-Sekâfe, 1994, s. 39, 150.

569 Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 313.

570 Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 94; Teftâzânî, *el-Mutavvel,* s. 375, 315.
Zerkeşi de bunu eylemekte, her zaman değil, çoğu kere demektedir. Bkz. Zerkeşî, *a.g.e.,* III, 237-238.

571 Bkz. Abbas, *a.g.e.,* s. 218.

572 Abbas, *a.g.e.,* s. 210; bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 104, 123.

573 Abbas, *a.g.e.,* s. 210; Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 104; bkz. Fahreddîn Râzî, *a.g.e.,* s. 181.

etmediği iddiasında olduğunu söylemişlerdir.[574] Hâlbuki görüldüğü üzere Îci ve Bâbertî takdîm yolunun ifade ettiği anlamlarını –özelde kasr anlamını- 'ihtimam' başlığı altında ele almışlardır. Kazvînî ve Bâbertî takdîm yolunun kullanıldığı bütün kasr ifadelerinde, takdîm edilen şeye 'ihtimam' verildiği mesajının olduğunu söylemişlerdir.[575] Îci ve Taşköprizâde'de buna dair telmihler bulunmaktadır.[576] Bu durumda bu yolda, her zaman kasr manası varsa ihtimam olduğu, her zaman ihtimam varsa kasr olmadığı anlaşılmaktadır.[577] İbn Cinnî, 'nekre kelimenin öne alınmasında' bu konuya değinmekte, bu durumun 'nefyetme ve ispat etme' anlamının olduğuna, bunun ise daha tekitli olduğuna işaret etmektedir.[578] İbn Esir, 'takdîm-tehîr' yolunun kullanıldığı iki nedenden birisi olarak ihtisası (kasr anlamında) zikretmektedir.[579] Bazıları ise bu yolun hasr değil, (ıstılâhî) anlamda ihtisas ifade ettiğini söylemişlerdir.[580] Bâbertî, bu yolun tahsis (kasrı kastetmekte) ifade etmediği görüşü hakkında bu dili iyi bilen arabın sözünde değilse, ona itibar edilmez, onun sözünde ise zahirin hilafına hükmedileceğini söylemiştir.[581] Râzî, 'takdîm' yolunun tahsis (kasr anlamında) ifade edebileceğini söylemiştir.[582]

İbn Hâcib, bu yolun 'hasr' ifade ettiğine dair herhangi bir delilin olmaması gerekçesiyle, 'hasr' ifade ettiğine karşı çıkmıştır.[583] İbn Hâcib'e göre bu yol 'hasr' yerine 'ihtimam' ifade etmektedir.[584] İbn Ebi'l-Hadîd (ö.h. 656) İbn Esir'e itiraz ederek, bu yolun ihtisas (kasrı da içine katmakta) ifade ettiğini Arap ehlinden bazılarının söylese de, usulcülere (fıkıh) göre böyle bir durumun olmadığını ifade etmekte, kendisi de bu görüşü savunmaktadır.[585] 'Takdîm' yolunun bulunduğu bazı örneklerde ihtisasın olduğunu söylese de,

---

[574] Bkz. Mücahit, *a.g.e.,* s. 42. Mücahit, bu görüşü *'Fennu'l-Belâga'* sahibinden aktararak iddia etmekte, buna bağlı olarak, Sîbeveyh'in 'kasr' konusunu sadece 'istisna ve atıf harfleriyle' sınırlı tuttuğunu söylemektedir. Hâlbuki bu açıklama gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü 'ihtimam' anlamının, 'kasr' anlamının mukabilinde anlaşılması doğru değildir.

[575] Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh,* s. 169; Bâbertî, *a.g.e.,* s. 316.
Mesela, Zerkeşî, 'إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ.' (Fatiha, 1/4.), altı çizili ayeti hem 'ihtimam' hem de 'ihtisas' manasına örnek vermiştir. Bkz. Zerkeşî, *a.g.e.,* III, 235-237.

[576] Bkz. Îcî, *a.g.e.,* s. 127; bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 102.

[577] Sadece 'ihtimam' anlamının olduğu, 'kasr' anlamının olmadığı örnekler için bkz. A'raf, 7/197, 191, 192.

[578] İbn Cinnî, *a.g.e.,* I, 320.

[579] İbn Esîr, *a.g.e.,* II, 211, 217.

[580] Suyûtî, *Mu'teraku'l-Akrân,* I, 144.

[581] Bâbertî, *a.g.e.,* s. 316.

[582] Râzi, *a.g.e.,* s. 187, 191.

[583] Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Miftâh,* s. 417; Zerkeşî, *a.g.e.,* III, 238.

[584] Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 146.

[585] İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Felekü'd-Dâir ale'l-Meseli's-Sâir,* (*Meselü's-Sâir* içinde), (thk. Ahmet el-Hûfî, Bedevâ Tabâne), Kahire: Dâru'n-Nahda Mısır, ty., IV, 245-246.
Müellife göre 'زَيْدًا ضَرَبْتُ ile ضَرَبْتُ زَيْدًا' aynı anlamdadır. Müellif bu itirazını sürdürmekte, kendi düşüncesini destekleyen deliller sunmaktadır. Bkz. İbn Ebu'l-Hadîd, *a.g.e.,* IV, 245-262. Kanaatimize göre, müellifin 'takdîm' yolunun 'ihtisas' ifade etmediği konusunda, 'ihtisas' anlayışı -belagat ehlinin anlayışından- farklıdır.

bu anlamın karinelerle anlaşıldığını ifade etmiştir.[586] Sübkî de takdîm yolunun bizzat kendisinin kasr ifade etmediğini, kasr ifadesinin cümlenin içeriğinden anlaşıldığını söylemekte, buna bağlı olarak, kasr manasının 'mefhûm' (konsept) delâletiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir.[587]

Kanaatimize göre, 'takdîm-tehîr' yolu her ne kadar vaz'en kasr ifade etmese de, kasr manasını lafızlarının tertibi yardımıyla ve siyakın tayiniyle ifade etmektedir. Bu hususta lafızların tertibini değişmesi (Mesela, nesnenin öne alınması gibi) durumunu önceleyenler, bu yolun 'kasr' ifade ettiğini; siyakın tayinini önceleyenler ise bu yolun kasr ifade etmesini bizatihi kendisinden değil, karinelerle anlaşılacağını söylemişlerdir. Yani, 'kasr' anlamı nesnenin öne alınmasından dolayı değil, sözün siyakından veya içeriğinden kaynaklandığını söylemişlerdir.

Takdîm yolunun 'kasr' ifade edebilmesindeki en önde gelen şart, 'takdîmin' zorunlu sebeplerden dolayı yapılmamasıdır.[588] Gramatikal zorunluluğun olmadığı 'takdîm' yolunun kasr ifade edebilmesi için bazı şartlar ileri sürülmüştür:[589]

1. Müsned ileyh, olumsuzluk harfinden sonra gelecek. (Bu, ittifak edilen bir şarttır. Eğer olumsuzluk harfi 'müsned ileyh' den sonra gelirse tekit ifade eder. Ancak karineler aracılığıyla kasr ifade eder.)

2. Olumsuz cümlede müsned fiil olacaktır. [Bu şartı (Müsnedin fiil olması şartı) Abdulkâhir Cürcânî koymuş, ama cumhura -Kazvînî, Bâbertî gibi- göre fiil yerine fiil manasında olan kelimeler de olabilir.]

3. Olumlu cümlede müsned fiil olacak. (Abdulkâhir Cürcânî[590] ve Sekkâkî bu şartı mutlak olarak kabul etmemekte, Kazvînî, Bâbertî, Teftâzânî ise kasr ifade edebileceğini söylemektedirler.) Fadl Abbas, Teftezâni'ye katılmakta, ama bu hususta vermiş olduğu

---

586 İbn Ebu'l-Hadîd, *a.g.e,* IV, 247.

587 Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 192, 204.
Belagat ehli de, bu yolun kasr ifade etmesinin 'mefhûmen' (iltizâmî olarak) olduğu kanaatindedir. Bkz. İbn Salih, *a.g.e.,* s. 104.

588 Bkz. Desûkî, *a.g.e.,* II, 202-203.

589 Abbas, *a.g.e.,* s. 216-218; Bâbertî, *a.g.e.,* s. 235.

590 Bâbertî, *a.g.e.,* s. 238.
Abdulkâhir Cürcânî'nin katılmadığı durum -müsned ileyhin nekre olmaması durumda- 'olumlu cümle'; Sekkâkî'nin ise 'yukarıda belirtilen' kısımdır. Katılmadıkları özne aynı değildir.
Abdulkâhir Cürcânî'nin görüşü için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 132.
Bâbertî, 'takdîm' meselesinde Abdulkâhir Cürcânî ile Sekkâkî'nin düşüncelerini ayrıntılı olarak işlemektedir. Bkz. Bâbertî, *a.g.e.,* s. 238-241.

örneklerin hepsi Allah'ın konu edildiği örneklerdir.[591] Sekkâkî'ye göre, takdîm edilen kelime (müsned ileyh), -nekre olması hariç-[592] asıl pozisyonuna getirildiğinde faili tekit (manen özne) pozisyonunda olması durumunda, ihtisas ifade eder. Bu durumda 'أَنا قُمْتُ' ihtisas ifade ederken, 'زَيْدٌ قَامَ' sadece isbat ifade etmektedir.[593] Ahmed Matlub, Kazvînî'nin, Abdulkâhir Cürcânî ve Zemahşeri'nin görüşüne bakarak, Sekkâkî'ye katılmadığını söylemektedir.[594]

Takdîm yoluyla yapılan kasr üslûbunda 'maksûr aleyh' (kendisine tahsis edilen) yer değişikliği yapılan kelime olmaktadır. Bu durumda olumlu cümlede (olumsuz cümlede tam tersi durum olur.) yer değişikliği yapılan kelimeye hükmün sübûtiyeti, olumsuzlama (nefy anlam) ise o kelimenin mukabilinde olur.[595] Yani, 'أَحْمَدَ أَكْرَمْتُ.' cümlesinde 'maksûr aleyh' Ahmet olmaktadır. Kendisine ikram edilen kişinin sadece 'Ahmet' olduğu ve ikramın Ahmet'in dışındakilere olmadığı ifade edilmektedir. Nitekim tartışmanın olduğu kısım da 'yer değişikliği' yapılan kelimedir. Kazvîni, takdîm yoluyla yapılan kasr üslûbunda, sadece izâfî kasr örneklerini zikretmiştir.[596]

Cümlede sonra zikredilmesi gereken kelimeyi önce zikretmek veya önce zikredilmesi gereken kelimeyi sonra zikretmek kasr ifade edebilir. Cümlede böyle bir değişiklik sadece kasr ifade etmeyebilir. Böyle bir durumda cümleyi söyleyen kişinin niyetinin okunması önem arz eder. Konuşanın niyeti kasr ifade etmek ise, cümle kasr manasını taşır. 'فِي الدَّارِ أَحْمَدُ.' (Ahmet evdedir (!) başka bir yerde değil.) sözünün muhatabı, Ahmet'in başka bir yerde olduğunu düşünebilir. Buna karşın konuşanın böyle bir terkipte sözünü söylemesi kasr ifade etmesi niyetiyledir. Eğer muhatap, böyle bir durumda ve düşüncede değilse, bu cümlenin kasr ifade ettiği de düşünülmez. Bir diğer örnek ise; 'أَحْمَدُ قَائِمٌ.' cümlesi bu yalın haliyle (ibtidâî düzeyde) zihninde hiçbir bilginin olmadığı muhataba 'fâideyi haber' kabilinden söylenilir. Ama cümlenin tertibi 'قَائِمٌ أَحْمَدُ.' şeklinde değiştirilirse verilmek istenen mesaj da değişir. Çünkü burada muhatabın durumu farklıdır. Bu cümleyi kasr üslûbu çerçevesinde değerlendireceksek, muhatap burada Ahmet'in ayakta olduğunu inkâr etmekte ve Ahmet'i zihninde farklı

[591] Bkz. Abbas, *a.g.e.,* s. 218.
[592] Bkz. Bâbertî, *a.g.e.,* s. 237-238.
[593] Îcî, *a.g.e.,* s. 56; bkz. Bâbertî, *a.g.e.,* s. 238.
Sekkâkî'nin 'takdîm' meselesindeki genel ölçütü budur. Bundan dolayı kısmen Abdulkâhir Cürcânî'den ayrılmaktadır.
[594] Ahmed Matlûb, *el-Kazvînî ve Şürûhu't-Telhîs,* s. 235; bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 132.
[595] Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 95.
[596] Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 102.

konumlandırmaktadır. Bu nedenle bu cümle hakikatin muhatabın zihnindeki düşüncesiyle örtüşmediğini ifade etmek maksadıyla söylenilir. Bu sebeple 'takdîm' meselesinde söz sahibinin niyetinde 'takdîm' niyeti olmalıdır. Eğer söz sahibinin niyetinde 'tehîr' olmasıyla birlikte, 'takdîm' etmişse bu durumda kasr manası oluşmaz.[597]

Göz ardı edilmemesi gereken şey, takdîm-tehîr sebebiyle yapılan kasr işlemi öncesinde fiil cümlesinde tertip en temelde 'fiil+özne'[598], isim cümlesinde ise 'mübteda+haber' şeklinde olmalıdır. Meselenin edebi açıdan güzelliği de bu tertibin bozulmasının arkasındaki sebebin ne olduğudur. Radî, isim cümlesinde haberin takdîm edilmesiyle istenilen mananın, tehîriyle ifade edilmiyorsa haberin takdîm edilmesi gerektiğini söylemiştir.[599]

[597] Bkz. Merzûk, *a.g.e.,* s. 239-240; bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 103.
[598] Seâlibî, *a.g.e.,* s. 334.
[599] Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv,* s. 139.

3. BÖLÜM

DİL VE ZİHİN İLİŞKİSİ AÇISINDAN KASR ÜSLÛBUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde yukarıda iki bölümde ele alınan meseleler bir bütün olarak ele alınacaktır. Bu bütünlük içerisinde kasr ifade eden yapılarla ilgili örnekler zikredilerek konu, dil ve zihinsel arka planını yansıtacak şekilde işlenecektir. Edebi bir anlam oluşturan kasr ifade eden bazı yollar zikredilecek ve bu yolların birbirinden farklı kılan hususlar ele alınarak değerlendirilecektir. Besyûni'nin ifade ettiği üzere, bir sözün edebi değeri için nihai derecede net bir tanımlaması olmamakta, aynı örnek için bir yerde 'kasr-ı ifrâd' olan, başka bir yerde 'kasr-ı kalb' olabilmektedir.[600] Dolayısıyla verilen örneklerde ortamın durumunu en iyi karşılayacak kasr tanımlamalarına yer verilmiştir. Diğer bir husus, sözün edebi niteliğini artıran birçok edebi unsurlar olabilir, bu çalışmada sadece 'kasr' ilgili edebi niteliğe yer verip, kasr anlamının cümledeki edebi güzelliğini ortaya çıkartılacaktır.

Kasr üslûbunun gergin ve iddia içeren bir ortamda kullanıldığı ifade edilmişti. Yukarıda teorik şekilde işlenen bu meseleler, bu teorik zeminde pratik açıdan ele alınacaktır. Öncelikli olarak kasr ifade eden yapının arka planındaki saiklerine değinilecektir. Bununla konuşan ve muhatap arasındaki ilişkinin ne durumda ve seviyede olduğu tespit edilecektir. Sonrasında ise kasr ifade yollardan birinin diğerine tercih edilmesinin sebebini -dil ve düşünce ilişkisi bağlamında- ele alarak aralarındaki farklılıklara işaret edilecektir. Neticede böyle bir üslûbun seçilmesinin ve bu üslûbu ifade eden yollardan birinin diğerlerine tercih edilmesindeki ana etkenin konuşanın -ortama bağlı olacak şekilde- zihinsel bir arka planının olduğu ortaya çıkacaktır. Böylece dil -özelde kasr üslûbu- ve zihin arasındaki ilişkinin pratik açıdan üslupta ne gibi yansımalara sebep olduğu görülecektir.

Kasr üslûbu birçok şekilde dile getirilir. Birçok şekilde dile getirilen bu üslûbun her birinin diğerinden anlam yönünden farklılığı bulunmaktadır. Bu farklılık ise ortamın havasına uygun olarak kullanılmaktadır. Bu durumda kasr üslûbunu ifade eden yolların kendi içinde her

[600] Besyûnî, *a.g.e.,* s. 294.

birinin söylenildiği ortam ve bu ortamda bulunan konuşan ve muhatabın özel durumları söz konusudur.

Bir sözün mana ifade edebilmesi için 'müsned ve müsned ileyh' unsurlarını barındırması gerekir. Bu sayede muhataba belli bir mesaj verilir. Bu unsurların kullanıldığı kasr üslûbunda ise, muhataba özel bir mesaj verilmektedir. Bu özel mesaj ise kasr yollarıyla ortaya çıkmaktadır. Ve bu sayede muhatabın zihninde özel bir algı oluşturulmak istenmektedir.[601]

Kasr üslûbunda konuşan, muhatabın ne durumda olduğunu açıkça ifade etmez. Muhatabın ne durumda olduğu, konuşanın kurduğu cümleden, kullandığı kasr yolundan anlaşılmaktadır. Söz karşısında muhatabın durumu net bir kategoriye sokulamazsa da tahmin yürütülebilir. Bu bölümde bu durumun analizi yapılacaktır. Bu analiz ise, bu üslûbun tercih ediliş gerekçesini açıklayarak muhatabın durumunu aşamalı olarak değerlendirilmesi demektir. İlk önce neden kasra ihtiyaç duyulduğu ve sonrasında neden izâfî kasrın getirildiği, eğer izâfî getirilmişse neden ifrâd veya kalb türünün kullanıldığı, sonrasında neden sıfat mevsufa veya mevsufun sıfata kasrının kullanıldığı en sonunda ise neden kasr yollarının birinin diğerine tercihi söz konusu olduğuna değinilecektir. Bu sebeplerin hepsinin açıklanması, konuşan ve muhatap arasındaki ilişkinin analizini yapmak anlamına gelmektedir.

A. KASR YOLLARI

Kasr yollarının anlamlarındaki mertebelerin farklı olması, her bir yolun kendisi için kullanıldığı muhatapların seviyelerinin farklı olmasını gerektirmiştir.[602] Bu yollar kasr ifade etmede ortak olsalar da aralarında nüans bulunmaktadır. Mesela, Besyûnî, atıf harfleriyle yapılan kasr yolunun diğer yollardan daha güçlü olduğu söylemektedir.[603] Görüleceği üzere bazen bağlam 'takdîm' yolunun seçilmesini, bezen ise 'atıf harfleri' yolunun seçilmesini gerektirmiştir.

---

601 Necmeddin ve Osman, *a.g.m.,* s. 14.
602 İbn Salih, *a.g.e.,* s. 157.
603 Besyûnî, *a.g.e.,* s. 304.

a. Vaz'î Kasr

1. 'مَا وَ إِلَّا' (Nefy ve İstisna Harfleri)

Nefy ve istisna ile yapılan kasr üslûbu, muhatabın hükmünü bilmediği ve bununla birlikte aksini düşündüğü/inkâr ettiği veya inkârında ısrarcı durumlarda kullanılır.[604] Nitekim Abdulkâhir Cürcânî, 'مَا أَتَانِي إِلَّا رَجُلٌ.' cümlesinin, muhatabın gelenin kadın olduğu yolunda bir zanna sahip olması durumunda söylendiğini ifade etmiştir.[605] Kanaatimize göre bilinen bir durumun meçhule indirgenmesinde bu yolun tercih edilmesi, bu manası sayesindedir. Altı çizilmesi gereken şey muhatabın bilmediği bilgi, külli bir şekilde değildir. Külli bir şekilde olsaydı, söz basit bir yapıda söylenmesi gerekirdi. Dolayısıyla muhatabın bilmediği ve sonucunda inkâr ettiği bilgi hükmün bir kısmıdır. Bazen bu yol, -konuşan tarafından- muhatabın bilmesinin düşünülmediği durumlar için de kullanılabilir.

Bazen sözün muhatabın zahirinin tersine göre söylenmesi gerekir. Çünkü bu durumda muhatap, kendisinin bulunduğu konumun tersine tavırlar sergilemektedir. Konuşan, muhatabın aksini düşündüğünü varsaymaktadır. Mesela bildiği bir şeyi, bilmiyormuş tarzda tavırlar sergiler. Konuşan da sözünü -muhatabın bu tavrı dolayısıyla- inkâr makamında dile getirir.[606] Konuşan esasında muhatabın bilmesi gerekli olduğu şeyi, nasıl olur da bunun hilafına tavırlar sergilediğini ortaya koyarak bu üslûbu kullanır. Bu üslûbun kullanılması aslında konuşanın muhatabın zahirinden çıkardığı iddiası ve düşüncesidir. Sekkâkî 'ما وإلَّا' üslûbunun kullanımında bu hususa dikkat çekmiştir. Onun belirttiğine göre, bu üslûbun kullanıldığı yerde, konuşana göre, muhatap hatalıdır ve hatasında da ısrarcıdır. Bu üslûbun kullanıldığı ortamda muhatabın durumu ya tahkîken muktezâyı zahire uygun ya da takdîren muktezâyı zahirin hilafına olur.[607] Îci, 'takdîren' kelimesini, 'iddiâen' şeklinde açıklamaktadır.[608]

'مَا وَإِلَّا' ile yapılan kasr üslûbunda, muhatabın aksini düşündüğü veya inkâr ettiği durum, 'ما' dan sonra kelime (kelimenin kendisi değil, ilintili olduğu anlam) ile çürütülmekte ve reddedilmekte, 'إِلَّا' dan sonra gelen kelime ile ise konuşanın doğru bulduğu düşüncesi

---

604 Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh,* s. 187; Seyyid Şerif Cürcânî, *a.g.e.,* s. 420; Sâmerrâî, *a.g.e.,* s. 335; Bâbertî, *a.g.e.,* s. 336. Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 140; bkz. Fahreddîn Râzî, *a.g.e.,* s. 226.
605 Bkz. Abdukâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 133.
606 Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh,* s. 187.
607 Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 406.
608 Îcî, *a.g.e.,* s. 134.

gerçekleşmektedir. Kazvînî meselenin sûretini çizdiği şekliyle, konuşanın 'ما شَاعِرٌ' sözünde, muhatap şairlik vasfını reddetmemektedir. Bu ifade (şairlik vasfı) konuşan ve muhatabın uzlaşım sağladığı ortak fikirdir. Muhatabın inkâr ettiği veya muhalifini düşündüğü durum ise 'إِلَّا عَلِيٌّ' ifadesindeki istisna harfinden sonra gelen şairlik vasfının kendisine yüklenildiği 'Ali'dir.[609] Muhatabın, konuşan ile uzlaşamadığı konuda, konuşan ispat ifadesi olan istisna harfiyle düşüncesini ispat etmektedir. Sekkâkî'de de benzer açıklama görülmektedir.[610] *Mesela,*

"لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلهٍ إِلَّا إِلهٌ وَاحِدٌ..."[611] ayetinde, inkâr edenler Allah'ın varlığını inkâr edenler değil, O'nun üçün üçüncüsü olduğunu söyleyenlerdir. Buna cevaben, altı çizili olan söz söylenilmiştir. Burada ise 'ما' harfinden sonra gelen kelimenin kendisi (ilahın varlığı), muhatabın ve söz sahibinin kabul ettiği alandır. Ama bu kelimenin ilintili olduğu anlam (ilahın üçün üçüncüsü olması fikri) burada nefyolunmakta, istisna harfinden sonra ise, söz sahibinin düşüncesi gerçekleşmektedir. Bu düşünce 'ilahın tek bir ilah' olduğudur. Söz sahibi burada 'Allah'ın varlığını kanıtlamamakta, -çünkü muhataplar bunu inkâr etmemektedir.- Allah'ı 'üçün üçüncüsü' şeklindeki nitelemelerini inkâr etmekte ve istisna harfinden sonra da ilahın 'bir' olduğu vurgusunu yapmakta, bu vesileyle 'Allah'ın ikinci' olmasını da inkâr etmektedir.

'مَا' harfindeki nefyetme anlamı 'mevsûfta' -aşağıda değinileceği üzere- zâtın kendisinde değil, zatın sahip olduğu düşünüldüğü manada;[612] 'sıfatta' ise, salt sıfatın kendisine değil, o niteliğe sahip olduğu düşünülen mevsuflarda ortaya çıkmaktadır. Mesela 'مَا أَحْمَدُ إِلَّا قَائِمٌ.' cümlesinde Ahmet'in kendisi değil, ilk önce Ahmet'teki bazı -sözün bağlamında- sıfatlar (isbat edilen sıfat hariç) nefyedilmekte, sonrasında ise Ahmet ayakta olmakla nitelendirilmektedir.[613] Cürcânî de bu konuda aynı fikirdedir. Ona göre, bu üslupta zâtın bir manaya nispet edilmesi gereklidir. Kendisine nispet edilen manayı ise, konuşan ve muhatap arasında bulunan tartışmanın konusu (bağlam) tayin etmektedir.[614]

---

609 Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 100.
610 Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 402.
611 Maide, 5/73.
612 Burada muhatap tarafından zatın sahip olduğu düşünüldüğü sıfatlar ile kayıtladık. Çünkü bütün sıfatlar nefyedilmez. İbn Hatîb Zemlekân'ın belirttiğine göre, 'مَا زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ.' cümlesinden kasıt, zeydin ayakta olmaktan başka hiçbir sıfatın olmadığı değil, ayakta olmakla ilintili olacak sıfatları nefyetmektir. Yoksa diğer bütün sıfatları yok saymak değildir. İbn Hatîb Zemlekân, *a.g.e.,* s. 104.
613 İbn Nâzım, *a.g.e.,* s. 95; Merzûk, *a.g.e.,* s. 243; bkz. Bâbertî, *a.g.e.,* s. 327. Benzer açıklama için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 300, 324.
614 Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Miftâh,* s. 411.

Bu meseleyi biraz daha detaylandıracak olursak, 'مَا وَإِلَّا' ifadesinin kasr ifade ettiği anlamın keyfiyetini anlamak gerekir. Bu anlamda 'مَا وَإِلَّا' ifadesindeki[615] müstesna minh konumundaki kelimenin anlamı 'mefhûm' itibariyle, müstesna konumundaki kelimenin anlamı ise 'mantûk' itibariyle anlaşılmaktadır.[616] Bu bakış açısı esasında sözün, söylenildiği bağlam ile değerlendirilmesi gerektiğinin tezahürüdür. Konuşan ve muhatabın bir konu etrafındaki düşünceleri bağlamı oluşturmakta, bağlam ise 'mefhûm'[617] delâletini oluşturmaktadır. Bu bilgiler ışığında yukarıdaki örneğe tekrar bakılacak olursa, 'مَا أَحْمَدُ' ifadesinde Ahmet'in kendisinin değil de sözün bağlamı içinde muhatabın Ahmet'e nispet ettiği sıfatlar nefyedilmektedir. Bu ifadedeki nefyetme anlamının muhatabın nispet ettiği sıfatlara gitmesi, sözün ardındaki arka plana işaret etmekte ve bu durumda bu sözde 'müstesna minh' -açıktan ifade edilmeye gerek kalmaksızın-, muhatabın Ahmet hakkında düşündüğü sıfatlar olmaktadır. Bu itibarla anlam 'müstesna minh'de mefhum itibariyle olmaktadır. 'إِلَّا قَائِمٌ' ifadesinde ise, konuşanın açıktan Ahmet'e nispet ettiği sıfata sahip olduğu 'mantûk' yoluyla anlaşılmaktadır. Bu açıklama en temel anlamda sözün zihinsel arka planı ile onun ifade ettiği anlamın dilin yapısına uygunluğu arasında etkileşimi ortaya koymaktır. Sonuç olarak 'مَا أَحْمَدُ إِلَّا قَائِمٌ.' sözü, -teknik ifadeyle- müstesna minhin anlamı 'iltizâm' yoluyla, müstesnanın anlamı ise 'mutabakat' yoluyla anlaşılmaktadır.[618] Bu mesele ile ilgili bazı örnekler:

"وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ..."[619]

Bu ayetin muhatabı bazı sahabilerdir. Onlar, hakikatte Hz. Muhammed'in resul olduğuna dair kalplerinde aksi bir düşünceye sahip değillerdir. Peki, ayet neden inkâr üslûbunda getirilmiştir? Çünkü muhataplar (sahabiler) Uhud savaşı sırasında Hz. Peygamberin öldürüldüğünü duyduklarında korkmuşlar ve savaştan geri çekilmeye yeltenmişlerdir.

---

615 Buradaki 'nefy ve istisna' harflerinden kastımız, kasr ifade eden 'istisnayı müferrağ'dır. Diğer istisna çeşitlerinin ifade ettikleri delâlet farklıdır. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân,* III, 177; Suyûtî, *Mu'teraku'l-Akrân,* I, 145.

616 Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 137. Cumhurun görüşü de bu minvaldedir. Bkz. Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 130.
Kanaatimize göre, Abdulkâhir Cürcânî'nin sözünde bu görüşü teyit eden çağrışımlar söz konusudur. Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 133, 302.
Sübkî, Suyûtî bunun aksini düşünmektedir. Bkz. Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 204; Suyûtî, *el-İtkân,* III, 177. Suyûtî'nin bu şekilde neden düşündüğü hakkında bkz. Suyûtî *Mu'teraku'l-Akrân,* I, 145. Meselenin tartışması için bkz. İbn Salih, *a.g.e.,* s. 76, 121.

617 Bir şeyin mefhûm yoluyla bir şeye delâlet etmesi muktezâyı hâl sayesindedir. Mefhûm kelimesinden kastedilen şey, muhatabın sözden anladığı kendi zihnindeki düşüncesidir. Bu anlam ise belli bir kontekste ortaya çıkar. Sözden anlaşılan bu ikinci anlamına ise, cümlenin zahirinin, söylenildiği ortamın bağlamının iltizâm delâletiyle ulaşılmaktadır. Başka bir deyişle kısaca, sözün bağlamı olmaksızın söylenildiği durumda mefhûm şeklinde net ikincil bir anlam ortaya çıkmaz.

618 Bkz. İbn Salih, *a.g.e.,* s. 122.

619 Ali İmran, 3/144.

Münafıklardan bazıları, 'Muhammed (s.a.v.), peygamber olsaydı, ölmezdi.' demiş, ve sahabilerden bazıları korku ve panikle bu söze aldanmış, bazıları savaştan geri çekilmeye, bazıları ise Ebû Süfyan'dan emân dilemeye, düşmana teslim olmaya meyletmişlerdir.[620] Çünkü muhataplar bu panik halinde, dinin bekâsıyla peygamberin bekâsı arasında ayrılmaz bir ilişkinin olduğuna inanmışlar, sanki peygamberin ölmesiyle dinin de zâil olacağını düşünmüşlerdir.[621] Muhatapların bu şekildeki tavırları, kendilerini peygamberin elçi olduğunu reddedenlerin veya bu konu hakkında şüphesi bulunanların konumuna sokmuştur. Böylece ayet, 'muktezâyı zâhirin' hilâfına gelmiştir. Yani, Sahabilerden bazılarının bu tavırları, Hz. Muhammed'in peygamberliği ile onun ölümsüz olduğu arasında ilişki kurdukları ve dahası ölümünü (ölüm haberini duyduklarında) sanki peygamberliğin dışında gördükleri (ölümünün peygamberliğine halel getirmesi) izlenimini oluşturmuştur. Ayet ise, muhatapların ayrılmaz gördükleri bu iki inançlarını (peygamberlik ile ölümsüzlük) reddetmek suretiyle, Hz. Muhammed'in sadece elçi olduğu, ölümsüz olamayacağını ifade etmiştir. Dikkat edilirse, hakikatte peygamberin öldüğü gibi bir durum da yok, ölme düşüncesi muhatapların inançlarına binaen farazi olarak zikredilmiştir. Peygamber öldüyse de yine peygamberdir, vurgusu vardır. Muhtemelen bu anlam, ayetteki 'iltizâm delâleti' sayesiyle oluşmaktadır. Yani, Hz. Peygamberin sadece elçi olduğu vurgusu, dolaylı olarak ise onun ölümsüz olduğu iddiasını reddetmek vardır. Peki neden Hz. Peygamberin sadece elçi olduğu vurgusu doğrudan (mutabıkî delâlet ile) ifade edilirken, ölümsüz olduğunu nefyetme dolaylı (iltizâmî delâlet) olarak ifade edilmiştir? Tam tersi de mümkün olabilir miydi? Yani, 'Muhammed (s.a.v.) ölmemiştir.' denilse idi, aynı anlam oluşabilir miydi? Bu sorunun cevabı, yukarıda zikredilen, ayetin muhatapları olan sahabilerin o bağlamdaki düşüncelerinde, neyi ne ile irtibat kurmalarında ve buna binaen söz sahibinin vermek istediği mesajdadır.

---

620 Bkz. Nâsıruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl,* (thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı), Beyrut: Dâr İhyâi'-Turâs, 1998, II, 41; Ebu's-Suûd b. Muhammed, *İrşâd Aklı's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm,* (thk. Abdulkadir Ahmet Atâ), Riyâd: Mektebe Riyâd el-Hadîs, ty., I, 568-569; Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmızı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûh et-Tevîl,* (thk. Adil Ahmet, Ali Muhammed Muavvaz), Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998, I, 636.

621 Muhammed Tahir b. Âşûr, *Tefsîr et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Tunus: ed-Dâr et-Tûnisiyye, 1984, IV, 111.

Sonuç olarak, bu üslupla muhatapların kurdukları ortaklık düşünceleri nefyedilmiş ve sadece peygamber olduğu vurgulanmıştır. Bundan dolayı burada 'kasr-ı ifrâd' üslûbunun olması daha çok uygundur.[622]

Bu bağlamda özne (hakkında tartışılan kişi) Hz. Muhammed olduğundan ayet, 'mevsûfun sıfata kasrı' şeklinde getirilmiştir. Hakkında tartışılan kişinin ise zatı değil, zata arız olan elçi olma niteliğidir. Neticede sahabilerin bu tutumları, kendilerinin bildikleri bir şeyi bilmiyor konumuna sokmuştur. Bu anlam ise kasr yollarından sadece '*مَا وَإِلَّا*' harflerinin tercihiyle oluşmaktadır.

"قَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ."[623]

Ayetin öncesinde, müşriklerin sapkınlıkta oldukları belirtilmiş. Bu sapkınlıkları ise bu ayette kendi dilleriyle hikaye edilmiştir.[624] Müşriklerden bir grubun sapkın inançları ise, ahiretin ve yaratıcının olmadığı, hayatın sadece bu dünyadan ibaret olduğu düşünceleridir.[625] Müşriklerin karşısındaki muhataplar (Müslümanlar), ahiret hayatının olduğuna/ ölümden sonra bir hayatın olduğuna inanmaktadırlar. Müşriklerden bir grup ise, muhatapların bu iddialarını reddetmekte ve hayatın sadece dünya hayatından (şu an yaşadıkların hayattan) ibaret olduğuna inanmaktadırlar.[626] Bundan dolayı 'Hayat, sadece dünya hayatıdır.' demişlerdir. Peki, müşrikler neden kendi inançlarını bu üslûp üzerinden ifade etmişlerdir? Yani, doğrudan 'Ahiret hayatı yoktur.' demek yerine neden dolaylı olarak ahiretin olmadığını ifade etmişlerdir? Muhatap, dünya hayatını inkâr etmemesine rağmen, müşrikler neden bu inkâr üslûbunu kullanmışlardır? Çünkü onlara göre, muhatap dünya ve ahiret hayatının birlikte olduğunu iddia etmekte, müşrikler ise muhatabın bu ortak gördüğü düşünceyi kabul etmemektedirler. Bu sebeple, müşrikler ahiret hayatını, dünya hayatının karşısında görmekteler ve bu durumu

---

622 Bkz. Desûkî, *a.g.e.,* II, 216. Bâbertî'de aynı düşüncededir. Bkz. Bâbertî, *a.g.e.,* s:336.
Kasr-ı kalb ve ifâdın her ikisinin de uygun olduğunu düşünenlerin açıklaması için Ebu's-Suûd, *a.g.e.,* I, 567; Isâmuddîn İsmail el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî Alâ Tefsîr İmam Beydâvî,* (thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer), Beyrut: Dâr Kütübi'l-İlmiyye, 2001, VI, 341; Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb Fi'l-Keşf an Kınâı'r-Rayb,* (thk. İyâd Ahmet el-Gavc, Cemil Benî Atâ), ys.: Câize Duba ed-Düveliyye, 2013, IV, 286-287; Muhammed b. Muslıhuddîn el-Kôcevî, *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde Alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî,* (thk. Muhammed Abdulkadir Şahin), Beyrut: Dâr Kütübi'l-İlmiyye, 1999, III, 182; İbn Aşûr, kasr-ı kalbin daha tercihe şayan olduğunu söylemektedir. İbn Âşûr, *a.g.e.,* IV, 111.

623 Casiye, 45/24.

624 Konevî, *a.g.e.,* XVII, 435.

625 Şeyhzâde, *a.g.e.,* VII, 536; detaylı açıklama için Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyan el-Endülîsî, *Tefsîr Bahru'l-Muhît,* (thk. Şeyh Adil Ahmet, Şeyh Ali Muhammed), Beyrut: Dâr Kütübi'l-İlmiyye, 1993, VIII, 49; İbn Âşûr, *a.g.e.,* XXV, 361.

626 Ebu's-Suûd, *a.g.e.,* V, 116; Beydâvî, *a.g.e.,* V, 108; Şeyhzâde, *a.g.e.*, VII, 536; Konevî, *a.g.e.,* XVII, 436.

hayatın sadece yaşadıkları hayattan ibaret olduğunu söyleyerek, dolaylı açıdan ahiret hayatının olmadığını iddia/ispat etmişlerdir.

Ayette, muhatapların ortak düşünceleri nefyedilmek suretiyle 'kasr-ı ifrâd' yapılmıştır. Ayrıca, mevsûfun (هي) zamir olarak getirilmesi -zamirin açıktan mercii olmadığı düşünülürse- ve bu zamirden ne anlaşıldığı, bağlamdan anlaşılmaktadır. Bu bağlamdaki özne/mevzu ise, üzerinde bulundukları yaşamın ne olduğu sorusudur. Bu sebeple 'mevsûfun sıfata kasrı' vardır.

Müşrikler yukarıda zikredilen düşüncelerini desteklemek adına, 'Bizi ancak zaman helak eder.' demişlerdir. Muhatapların bu üslûp karşısındaki düşünceleri ise, yaşatan ve öldürenin sadece Allah olduğudur. Muhatapların bu düşüncelerinin aksi ispat edilmekle 'kasr-ı kalb' kullanılmıştır.

Bu iki ifadenin kasr yollarından, 'nefy ve istisna' yolunun tercihi, muhtemelen, bu söz karşısındaki muhatapların (Müslümanların) kendi düşüncelerinin doğruluğunda ısrarcı, müşriklerin düşüncelerinin yanlış olduğu konusunda ise açıkça emin olmaları sebebiyledir.

Müşriklerin yukarıda zikredilen düşünceleri, 'Onlar sadece delili, ispatı olmayan şeyleri zannederler.' sözüyle reddedilmiştir.[627] Muhtemelen ayette olumsuzluk harfi olarak 'إِنْ' kelimesinin tercih edilmesi daha tekitli bir mananın olması sebebiyledir. Bu durumda, onların sadece batıl olan şeyleri zannettikleri daha fazla vurgulanmıştır. Ayrıca burada 'kasr-ı mübâlağa' vardır.[628] Buna binaen mana, onların sadece batıl olan şeyleri zannettikleri, hatta bu zanlarının dışında başka hiç bir niteliklerinin olmadığı söylenilmiştir. Yani müşriklerin sahip oldukları diğer nitelikler, bu batıl zanlarının yanında, yok hükmündedir. Bu sayede onların batıl düşüncede oldukları, hatta tek işlerinin bu olduğu daha fazla vurgulanmıştır.

2. 'لَا وَ إِلَّا' (Nefy ve İstisna Harfleri)

'لا وَ إِلَّا' harflerinin durumu ile 'مَا وَ إِلَّا' harflerinin durumu gramatikal açıdan aynıdır.

[627] Beydâvî, *a.g.e.,* V, 108.
[628] Konevî, *a.g.e.,* XVII, 437.

‘لا’ ile yapılan kasr işleminde nefy harfi ‘cinsin hükmünü nefyeden’ anlamı, ‘لَيْسَ’ gibi amel eden ‘لا’ harfinin anlamından daha kuvvetlidir.[629] Gerekçe olarak ise, cinsini nefyeden ‘لا’, tekit ifade eden ‘هَلْ مِن’ sorusunun; ‘لَيْسَ’ fiiline benzeyen ‘لا’ ise, sadece ‘هل’ sorusunun cevabında kullanıldığı gösterilmiştir.[630] Aynı şekilde cinsin hükmünü nefyeden ‘لا’, ‘leyse’ gibi amel eden ‘ما’ harfinden de olumsuzluk ifadesinin derecesi bakımından daha kuvvetlidir. Çünkü birincisinde zatın kendisi nefyedilirken, ikincisinde ise nefy haberde gerçekleşmektedir.[631] Ayrıca, Sâmerrâî, ‘لَيْسَ’ fiiline benzeyen ‘ما’ harfinin, yanlış bir yargıya verilen cevapta kullanıldığını, cinsini nefyeden ‘لا’ harfinin ise ‘هل مِن’ sorusunun cevabında kullanıldığını söylemiştir.[632] Muradî, Demâmîni de benzer şekilde cinsini nefyeden ‘لا’ harfinin, nefyetme anlamının daha fazla tekidi için kullanıldığını belirtmiştir.[633]

"وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلاَ تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاء وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ."[634]

“Ey Muhammed! (s.a.v.) Sen bir işte bulunmazsın ki, Kuran’dan bir şeyler okumazsın ki, sizler de herhangi bir şey yapmazsınız ki siz ona daldığınızda, ancak biz sizin üzerine şahitlerizdir. Ne yerde, ne de gökte, zerre ağırlığınca bir şey Rabbinden uzak kalmaz; ister daha küçük olsun ister daha büyük olsun, her şey, levh-i mahfuzdadır.”[635]

Bu ayette, Allah’ın her şeyden haberdar olduğundan ve hiçbir şeyin kendisinden gizli kalmadığından bahsedilmektedir. Buna binaen, altı çizili yerde, bu anlatılardan daha küçük olsun veya daha büyük olsun her şeyin levh-i mahfuzda olduğu ifade edilmiştir. Altı çizili olan cümlenin manası, küçük olan veya büyük olan her şey levh-i mahfuzda sabit iken, zerre miktarı bir şeyin Allah’tan gizli kaldığı nasıl düşünülebilir![636] Akıllara gelebilecek böyle bir soru, ‘لا’ harfiyle cevabı verilmiştir. Ayrıca bu ayette Allah’ın ilminin kayıtsız şartsız her şeyi kuşattığı ifade edilmekte, bu umumi anlam ise cinsini nefyeden ‘لا’ harfi ile sağlanmıştır. Çünkü bu harf,

---

629 Sâmerrâî, *Meâni’n-Nahv,* I, s. 344.
630 Rummânî, *a.g.e.,* s. 55, 57.
631 Derâne, *a.g.e.,* s. 63; Sâmerrâî, *en-Nahvu’l-Arabî,* I, 310; benzer açıklama için bkz. Ebû Abdullah Bedreddîn ez-Zerkeşî, *Mana Lâ İlâhe İllallah,* (thk. Ali Muhyiddîn Râğî), Kahire: Dâr İ‘tisâm, 1985, s.88.
632 Sâmerrâî, *en-Nahvu’l-Arabî,* I, 310.
633 Murâdî, *a.g.e.,* s. 292; Demâminî, *a.g.e.,* I, 124.
634 Yunus, 10/61.
635 İbn Âşûr, *a.g.e.,* XI, 211-215.
636 Ebu’s-Suûd, *a.g.e.,* II, 652; İbn Âşûr, *a.g.e.,* XI, 215.

diğer olumsuzluk ifade eden harflere (ما ve ليس gibi) nazaran daha vurguludur. Buna mukabil başka bir ayette 'ليس' fiiline benzeyen 'لا' kullanılmıştır:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ ۖ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ ۚ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ."[637]

İnkâr edenler, 'Bize kıyamet gelmeyecek.' dediler. De ki: Bilâkis! Gaybı bilen Rabbime ant olsun ki o size mutlaka gelecektir. Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey, O'nun bilgisi dışında kalamaz. Bundan daha küçük veya daha büyük hiçbir şey yoktur ki ancak apaçık bir kitapta kayıtlıdır.

Bu ayette inkar edenler, kıyameti reddetmekteler, bu vesileyle kendilerinin yapıp ettiklerinden hiçbir zaman sorguya çekilmeyeceklerini iddia etmektedirler. Allah da, kıyametin vaktinin sadece kendisinin bildiğini, bu konu hakkında küçük, büyük her şeyin levh-i mahfuzda olduğunu söylemektedir.

Ayette altı çizili cümle, kıyamet bağlamında söylenilmiştir. Allah'ın ilminin kuşatıcılığı genel olarak değil, bağlam gereği kıyamet vakti özelinde ifade edilmiştir. Mana ise, bundan (kıyamet saatinden) daha küçük olan veya daha büyük olan her bir şey levh-i mahfuzdadır. Bu sebeple, burada 'ليس' fiiline benzeyen 'لا' harfi kullanılmıştır.

3. 'إنْ ve إلَّا'

Mücahid, 'إنْ' harfinin geçtiği her yerde inkâr ortamının olduğunu söylemektedir.[638] 'إنْ' harfiyle yapılan nefyetme anlamı, 'ما' harfiyle yapılan nefyetme manasına göre daha tekitlidir.[639] Dolayısıyla bu harfle yapılan kasr manası da daha kuvvetlidir. Mesela;

"وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ."[640]

Ayetin öncesinde, Hz. Peygamberin defalarca İslam'a davetine karşın, müşriklerin bu davete icabet etmemesi ve Hz. Peygamberin onların imana girmelerinden ümitsizliğe girmesi sonucunda kendisi, 'Sen kabirde olanlara işittiremezsin.' hitabıyla teselli edilmiştir. Müşriklerin davet karşısındaki suspus tavırları, inkârlarında ısrarcı olmaları, onları kabirde

---

637 Sebe, 34/3.
638 Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv,* I, 235.
639 Sâmerrâî, *Meâni'n-Nahv,* I, 234; Sâmerrâî, *en-Nahvu'l-Arabî Ahkâmun ve Meânin,* ys.: Dâr İbn Kesîr, 2016, I, 253; Hamûdî, *el-Mebâhısu'l-Belâgıyye,* s. 90.
640 Fatır, 35/23.

olanlara benzetilmiştir. Sonrasındaki bu ayette ise, 'Sen sadece uyarıcısın.' denilmiştir. Bağlam içerisindeki anlam ise, 'Sana düşen sadece uyarmaktır, dinletmeye gelince o senin işin değildir, kendini de dinletmek için uğraşma.' şeklindedir.[641] Çünkü aynı ayetin başında 'Muhakkak ki Allah dilediğini işittirir.' denilmiş, bu ayetle bağlantılı olarak anlam, Allah onlar için dilemedi ki, sen onları işittirmeye çalışıyorsun, senin işin sadece uyarmaktır.[642]

Ayetin öncesinde, davet karşısında müşriklerin inkârlarında çok fazla ısrarcı olmaları, davete hiçbir şekilde müspet karşılık vermemeleri ve davetine geri dönüş alamayan Hz. Peygamberin ümidinin kesilmesi neticesinde müşrikler kabirde olanlar gibi nitelenmişlerdir. Dahası bu ayette, sen onlara işittirmeye çalışma, zaten senin işin işittirmek de değil, sen sadece uyarıcısın, denilerek Peygamberin görevinin sınırı çizilmiştir. Sanki Hz. Peygamberin bu ortamda çok fazla bunalması, davetini anlatırken çok fazla çaba sarf etmesi, kendisinin dinletme görevinin olduğu izlenimini uyandırmış, bu ise 'kasr-ı ifrâd' yoluyla kendisinin dinletici değil, sadece uyarıcı olduğu ifade edilmiştir. Bu sebeple ayetteki kasr, 'kasr-ı izâfî'dir.[643] Ayetteki üslup, doğrudan kendisinin uyarıcı olduğu, dolaylı olarak ise işittirici olmadığı ifade edilmiştir.

Ayette, 'nefy ve istisna' yolunun tercih edilmesi ise, Hz. Peygamberin müşrikleri İslam'a davetindeki -yukarıda ifade edildiği gibi- tutumudur. Bu sebeple ayette 'bilinen bir durumu bilinmeyen duruma indirgeme' vardır. Yoksa hakikatte Hz. Peygamber, kendisinin sadece uyarıcı olduğunu bilmekte, ama müşriklerin vurdumduymaz tavırları karşısında davetinde çok fazla çaba sarf etmesi, sanki bir an bu durumun (uyarıcılığın) ötesinde kendisini (işittirme) rolü ile tekellüf ettiği izlenimin oluşmasına neden olmuştur.[644]

Ayette nefy harfinden 'إِنْ' harfi, manayı daha fazla pekiştirmesi için tercih edilmiştir. Çünkü öncesinde geçen ayetteki ifadelerin dozu serttir. Bu şekilde üslûp da buna uygun olarak getirilmiştir.

---

641 Nureddin Ali b. Sultan, *Tefsîr Molla Ali el-Kârî,* (thk. Nacî Süveyd), Beyrut: Dâr Kütübi'l-İlmiyye, 2013, IV, 251;Konevî, *a.g.e.,* XVI, 51; Ebu's-Suûd, *a.g.e.,* IV, 480-481; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kurân,* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin), Bayrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006, XVII, 371.

642 İbn Âşûr, *a.g.e.,* XXII, 295.

643 Konevî, *a.g.e.,* XVI, 51; İbn Âşûr, *a.g.e.,* XXII, 296.

644 Benzer açıklama için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi*, s. 291.

4. 'إِنَّمَا'

Bu yolla yapılan kasr, 'nefy ve istisna' ile yapılan kasrın tersine, muhatabın kolay ikna olabileceği, en ufak bir şeyle yola gelebileceği veya olması gerektiği durumlarda kullanılır.[645] Çünkü bu üslûbun kullanıldığı bilgi, muhatabın -konuşanın düşüncesinde- bundan habersiz kalamayacağı ve bilinilmesi kaçınılmaz olduğundan inkâr etmesinin yersiz veya yakışıksız olduğu durumlar için söz konusudur.[646] Sekkâkî, bu harfin kullanıldığı cümlenin içeriğinin ya bizatihi kendisi açık seçik olduğunu ya da konuşan bu cümlenin içeriğinin bilgisinin açık seçik olduğunu iddia ettiğini söylemektedir.[647] Konuşan, muhatabın bu halini gözeterek bu üslûbu kullanır. Nitekim bu üslûbun kullanıldığı ortamda muhatap, inkâr konumunda olsa da ciddi anlamda inkârında ısrarcı değildir. Kanaatimize göre meçhul bir durumun bilinen bir duruma indirgenmesinde ve ta'rîz ifade etmesinde bu yolun tercih edilmesi, bu manası sayesindedir.

Cumhura göre 'إِنَّمَا' ile yapılan kasr işleminde muhatabın pozisyonu üç durumda da olabilir. Abdulkâhir Cürcânî ise -Cumhurun tersine (Kazvînî, Teftâzânî gibi)- 'إِنَّمَا' yoluyla yapılan kasr üslûbunun sadece kalbî olarak getirildiğini iddia etmektedir.[648] Bu harf vaz'î olarak, hasr ifade etmekte ve 'ifrâd, kalb' durumuna ise iltizâm yoluyla delâlet etmektedir.[649]

Bazen bilinmeyen bir durum (meçhul), bilinmiş (malum) konuma indirgenir. Çünkü sözü söyleyen kişi bu durumun muhatap tarafından açık ve net şekilde bilmesi gerektiğini düşünür. Söz sahibi, muhatabın o durumu bil fiil olarak değil potansiyel olarak bilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu durumdaki muhatap, inkâr pozisyonunda da olabilir, olmayada bilir. Her halükarda konuşan kendisini merkeze koyarak, inkâr konumundaki muhatabı, kendisini kolay kabul edecek konuma sokmaktadır. Bu durumda 'إِنَّمَا' kasr yolu kullanılır. Peki, muhatabın bilmesi gereken bir olgu neden basit bir yapıyla ifade edilmesi yerine kasr yoluyla ifade edilmiştir? Kanaatimize göre, konuşanın, muhatabın bilmediği durumu bilinir konuma

---

645 Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 407; Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh,* s. 187; Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh,* s. 420; Abbas, *a.g.e.,* s. 372; Taşköprizâde, *a.g.e.,* s. 140; Fahreddîn Râzî, *a.g.e.,* s. 225.

646 Teftâzânî, *Muhtasar*, II, 214; Desûkî, *a.g.e.,* II, 195; İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 214; Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 221.

647 Sekkâkî, *a.g.e.,* s. 407; benzer açıklama için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 287, 289, 304-305.

648 Teftâzânî, *Muhtasar*, II, 192; Teftâzânî, *Mutavvel,* s. 389. İbn Yakub el-Mağribî, *a.g.e.,* II, 193-194; İbn Salih, *a.g.e.,* s. 76; Sa'îdî, *a.g.e.,* II, 36; Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 293; bkz. Ebû Musa, *a.g.e.,* s. 148.

649 Fahreddîn Râzî, *a.g.e.,* s. 229.

indirgemesinden kasıt, muhatabının kolay bir şekilde kabulleneceği ve ikna olabileceğini düşünmesi veya düşünmesi gerektiğidir.

Bu yolla yapılan kasr mantûken ispat, mefhûmen ise nefy manasını taşır.[650] Bâbertî benzer şekilde, bu harfteki nefyetme anlamının iltizâm yoluyla olduğunu belirtmiştir.[651] Yani,'إِنَّمَا عَلِيٌّ كَاتِبٌ.' cümlesinde Ali'nin sadece yazar olduğu direkt olarak anlaşılmakta, ama bunun yanında Ali'nin ne olmadığı sorusunun cevabı ise kontekst/bağlam çerçevesinde anlaşılmaktadır. Bu ise bu söz karşısındaki muhatabın düşüncesinin ne durumda olduğunun bilinmesi ile anlaşılmaktadır. Muhatap, Ali'nin sadece şair olduğunu düşünse, bu durumda bu cümledeki olumsuz anlam, muhatabın düşüncesidir. Peki, bağlam içerisinde olumsuzluk anlamı nasıl olmaktadır? Abdulkâhir Cürcânî buna cevaben, 'إِنَّمَا جَائَنِي زَيْدٌ.' örneğinde, bu harfte olumsuzluk harfi bulunmamasına rağmen, olumsuz anlam taşımasını, haber verilen gelişin, özel bir geliş olmasından kaynaklandığını, bu özel durumun Zeyd için gerçekleştiğini, başkaları için gerçekleşmediğini söylemekte, bu sebeple Zeyd'in gelişinin açıkça belirtilmesi, bunun başkası tarafından gerçekleştirilmiş olmasını olumsuz kılmıştır.[652]

Fahreddîn Râzî, 'إِنَّما' harfi bulunduğu cümlede ilk başta, konuşanın kendi düşüncesini ispat etmekte, sonrasında ise muhatabın (ortaklık) düşüncesini nefyetmekte; 'مَا وَإِلَّا' harfleri bulundukları cümlede ise, muhatabın düşüncesini (ortaklık fikri) nefyetmek, konuşanın kendi düşüncesini ispat etmekten daha öncelikli ve daha güçlü olduğunu söylemektedir.[653] Misal olarak;

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاء مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيل."[654]

Bu ayette, müşriklerin "Kuran'da ilahlarımıza sövme olmasaydı, keşke Kuran yerine hazine indirilseydi veya senin yerine melek gelseydi." sözleri karşısında Hz. Peygamber çok fazla huzursuz olmuştur. Müşrikler, bu şekil tekliflerinden sonra, ortamda bir yumuşama olacağı ve Hz. Peygamberin kendilerinin inançlarına karşı bir şey söylemeyeceği beklentisine

---

650 Behâeddîn Sübkî, *a.g.e.,* II, 204; bkz. Suyûtî, *el-İtkân,* III, 177; benzer bir açıklama için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 302.
651 Bâbertî, *a.g.e.,* s. 335.
652 Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 292.
653 Fahreddîn Râzî, *a.g.e.,* s. 229.
654 Hûd, 11/12.

girmişlerdir.[655] Buna binaen Hz. Peygambere, şefkatli bir şekilde "Belki de sen sana vahyedileni terk edersin, belki hüzünlüsün." denilmiştir.[656]

Hz. Peygamberin müşriklerin bu teklifleri ve alaycı hareketleri karşısında göğsünün daralması, onların şikayetlerini dikkate aldığı izlenimini oluşturmuştur. Hz. peygamberin müşrikleri rahatsız eden ayetleri okuması nedeniyle göğsünün darlaşması, kendisini vahiyde rahatsız eden bir kısım ayetleri terk etme düşüncesinin olduğu duruma indirgenmiştir.[657]

Kasr üslûbu, Hz. Peygamberin onların şikayetlerini dinleyip kendisine vahyedileni terk etme düşüncesi sonucunda kullanılmıştır. Şeyhzâde, Hz. Peygambere nispet edilen terk etme eylemini ve onun göğsünün daralmasını şu şekilde yorumlamaktadır: 'Senin kalbine gelen en büyük şey, müşriklerin senin aklını karıştırmalarından dolayı, sana vahyedilenden uzaklaştırmak istemeleri vehmine kapılmandır.' [658] Yani, Hz. Peygamber terk etmeyi istememekte, ama müşriklerin buna zorladıkları anlaşılmaktadır.

Buradaki kasr, 'kasr-ı izâfîdir'. Yani anlam, 'sen sadece uyarıcısın, onların kalplerine imanı yerleştirmekle vekil değilsin.'[659] Kasr üslûbunun kullanılmasının sebebi ise, Hz. Peygamberin kısa vadeli de olsa göğsünün daralması neticesinde onu sakındırmaktır.[660] Burada muhatabın durumu göz önünde bulundurulduğunda 'kasr-ı kalb' vardır. Mana ise; 'sen sadece uyarıcısın, vekil değilsin.' anlamındadır. Çünkü bir an Hz. Peygamber kendisini onların hidayetinden sorumlu görmüştür. Ayette kasr üslûbu, Hz. Peygamberi teselli mahiyetinde, onun görevinin sadece uyarmak olduğu, kesinlikle müşriklerin hidayetinden sorumlu tutulmadığıdır.

Ayette kasr yollarından 'إِنَّمَا' yolunun seçilmesi, muhatabın az bir ton da bile, kolay ikna olacak ve kolay kabul edecek olmasından dolayıdır. Nitekim bu surenin 2. Ayetinde Hz. Peygamber, kendisinin uyarıcı ve müjdeleyici olduğunu bizzat kendisi söylemiştir.

---

655 Ebû Muhammed Hüseyn b. Mesûd, *Meâlimu't-Tenzîl,* (thk. Muhammed Abdullah Nemr, Osman Zamîriyye, Süleyman Müslim), Riyâd: Dâr Tayyibe, h. 1409, IV, 164; İbn Âşûr, *a.g.e.,* XII, 15-16; Şeyhzâde, *a.g.e.,* IV, 625-626.
656 Ebu's-Suûd, *a.g.e.,* III, 17; İbn Âşûr, *a.g.e.,* XII, 15.
657 Ebu's-Suûd, *a.g.e.,* III, 17; Konevî, *a.g.e.,* X, 35.
658 Şeyhzâde, *a.g.e.,* IV, 625.
659 İbn Âşûr, *a.g.e.,* XII, 18; Konevî, *a.g.e.,* X, 36.
660 İbn Âşûr, *a.g.e.,* XII, 16-18.

5. Atıf Harfleri

5.1. لا

Ebû Temmâm bir şiirinde,

العِلْمُ في شُهُبِ الأَرْمَاحِ لامِعَةً بَيْنَ الخَمِيسَيْنِ لا في السَّبْعَةِ الشُّهُبِ."[661]

(Bilgi iki perşembe arasında mızrakların yıldızlarında parlamaktadır, yedi yıldızlarda değil!) söylemektedir. Şiirin söylenildiği bağlam ise şudur: Mu'tasım sefere çıkmak istediğinde müneccimler acele etmemesini, vaktin henüz gelmediğini söylemişler. Mutasım ise onların söylediklerine kulak vermemiş, sefere çıkmış ve zaferle geri dönmüştür. Buna binaen Ebû Temmâm, müneccimlere karşı bu beyti söylemiştir. Çünkü onlar, bilginin ordunun gücünde olmadığını, yedi yıldızlarda olduğunu düşünmektedirler. Ebû Temmâm ise, bu düşüncenin aksini isbat etmiştir. Dolayısıyla burada kasr-ı kalb vardır.[661] Muhtemelen Ebû Temmâm'ın beytinde güttüğü ilk hedefi, bilginin (hakikatin) mızrakların ucunda olduğunu ispat etmek sonrasında müneccimlerin bu konu hakındaki düşüncelerini çürütmek olmalıdır. Bu manayı ise adeta göstere göstere 'لا' harfiyle yapmıştır. Nitekim bu harfin yerine başka kasr yollarından bir yol kullanılsa, hedef (kasr manası) aynı kalmakla birlikte hedefe gitmede izlenen yol farklı olacak, onların iddiaları farklı bir şekilde çürütülmüş olacaktı.

5.2. بَلْ

Hz. Ali'ye nispet edilen bir şiirde;

"لَيْسَ اليَتِيمُ الَّذي قَدْ مَاتَ وَالِدُه بَل اليَتِيمُ يَتِيمُ العِلْمِ والأَدَبِ."[662]

(Yetim, babası ölen değildir, bilakis yetim ilim ve edep yoksunu olandır.) Muhtemelen, şairin ilk hedefi şayi olan bir düşünceyi reddedip, onun mukabilinde daha fazla önem verdiği düşüncesini öne çıkarmak vardır. Dolayısıyla beytin söylenmesindeki amaç ilim ve edebin önemini vurgulamaktır. Bu beyitte izâfî kasr ve kasr-ı kalb vardır.[662] Hedef, babası ölen kişinin yetim olduğu düşüncesini mutlak anlamda inkâr etmek değildir. Çünkü 'بَلْ' harfinden sonra kurulan cümle, öncesinde kurulan cümlenin zahirindeki maksadını

[661] Besyûnî, *a.g.e.,* s. 291-292.
[662] Bkz. Besyûnî, *a.g.e.,* s. 307-308.

değiştirmiştir. Yani, babası ölenin yetim olmamasından maksat, yoksun olan kişinin babasını kaybeden olmadığıdır.

5.3. لكِنْ

"مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَسُولَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً."[663]

[Muhammed (s.a.v), içinizden hiçbir erkeğin (evlatlık edinmesiyle) babası değildir, fakat o Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilmektedir.][664]

Bu ayet, münafıkların, kalplerinde hastalık bulunanların ve Yahudilerin kalplerine şüphe tohumları attıkları kişilerin sözlerini reddetmektedir.[665]

Ayetteki muhatap, müşriklerdir. Onlar, Hz. Peygamberin, Zeynep b. Cahş validemizle evlenmesini tartışmışlar ve 'Onun eşleri, onların anneleridir.'[666] ayetini yanlış anlamışlar, sonrasında 'lakin Allah'ın elçisidir.' denilerek, 'istidrâk' anlamında, öncesinde anlaşılacak yanlış anlama bozulmak istenmiştir.[667] Hâlbuki kimsenin babası değil ki, evlatlığının eşi kendisine haram olsun veya baba ve oğul arasındaki hukuk cari olsun.[668] Ama O, Allah'ın elçisidir. Her bir peygamber ümmetinin babasıdır, Zeyd b. Harise de bu hükme tabidir.[669]

Ayetin muhatabı olan müşrikler, evlatlık edinilen kişinin öz çocuk için cari olan hükümlerin kendisi için de sabit olduğunu düşünmekteler. Bir taraftan Yahudiler Hz. Peygamberin çok kişiyle evlenmesini yadırgamakta ve hatta evlatlığının boşadığı kadınla evlenmesini hoş görmemektedirler. Bu ayetin öncesindeki ayetlerde ise, evlatlığın öz çocuk gibi olmayacağı belirtilmiş ve cahiliyedeki bu batıl anlayış yıkılmaya çalışılmıştır.[670]

Ayette, Hz. Peygamberin kimsenin babası olmaması, Onun Allah'ın elçisi olmasının mukabilinde görülmüştür. Yani, o, kimsenin babası değildir denilirken, acaba peygamber de mi değildir düşüncesini zihinlere getirmiş olabilir. Hâlbuki baba olma durumu ile peygamber olma

---

663 Ahzap, 33/40.
664 Şihabuddîn Mahmut el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kurani'l-Azîm ve's-Sebı'l-Mesânî,* Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ty., XXII, 30.
665 İbn Âşûr, *a.g.e.,* XXII, 43.
666 Harîri bu ayette, müslümanların saygı göstermesinde ve kendilerine peygamberin eşlerinin haram kılınmasında kendi anneleri gibi olduğu denilmek istendiğini söylemiş, yoksa bizatihi kendi anneleri gibi olduklarını değil. Bkz. Harîri, *a.g.e.,* s.48.
667 İbn Âşûr, *a.g.e.,* XXII, 44.
668 Şeyhzâde, *a.g.e.,* VI, 641-642; Zemahşerî, *a.g.e.,* V, 75; Begavî, *a.g.e.,* VI, 358.
669 Zemahşerî, *a.g.e.,* V, 75; Begavî, *a.g.e.,* VI, 358.
670 Âlûsî, *a.g.e.,* XXII, 29-30.

durumu birbirine zıt şeyler değildir. Birbirinin mukabili olarak görülmesinin sebebi, müşriklerin hem Hz. Peygamberin evliliğini yadırgamaları hem de peygamberliğini kabul etmemeleridir. Bu nedenle bir taraftan muhatabın düşüncesini nefyetme işlemi varken, diğer taraftan doğru olanı ispat işlemi vardır. Muhtemelen, hakikatte babalık ile peygamberlik arasında zıttıyete dayalı bir ilişkinin olmaması sebebiyle 'بَلْ' harfi kullanılmamıştır.

Müşriklerin Hz. Peygamber hakkındaki bu yanlış tutumları dolayısıyla burada 'kasr-ı kalb' vardır. Tartışılan kişi/özne Hz. Peygamber olması nedeniyle 'kasr-ı mevsûf ale's-sıfat' vardır.

b. Algıya Dayalı Kasr

'Takdîm-tehîr' yoluyla yapılan kasr üslûbunda temel tartışma eylemin gerçekleşip gerçekleşmediği değil, eylemin kendisiyle gerçekleştiği özne veya üzerinde gerçekleştiği nesnedir.[671] Dolayısıyla, konuşanın ve muhatabın anlaşamadıkları, farklı kanaatte oldukları durum fiilin bizatihi kendisi değildir.

Abdulkâhir Cürcânî ve Îcî, takdîm-tehîr yolunun 'ifrâd ve kalb' için kullanılabileceğini zikretmişlerdir.[672]

Bu üslûbun algıya dayalı olması, şüphesiz kullanıldığı sözde kasr manasının olup olmadığı karmaşasını gerektirmektedir. Bu karmaşa durumu ise, ancak muhatabın söz karşısındaki durumunu veya konuşanın sözündeki maksadını çözümlemekle giderilebilir. Dolayısıyla, eğer muhatap konuşanın sözünün içeriği hakkında şüpheye sahipse, şüpheyi izale etmek için yapılan 'takdîm' yolu 'kasr' değil, 'tekit' içerir.[673] Mesela, muhatap, konuşanın Zeyd'den başka birisini tanıdığını düşünmesi durumunda, konuşan kişinin –takdîm yoluyla- '**زيدًا عَرَفْتُ.**' sözünü söylemesi ihtisas (tekit) ifade eder.[674] Kazvînî, bu misali, 'ihtisas-kasr' ayrımı yapmaksızın söylemişse de, burada kasr yoktur. Kasr manasının olması için muhatabın, konuşanın 'Zeyd'i değil, başka birisini tanıdığını' düşünmesi gereklidir. Yani, muhatap nazarında vurgu, konuşanın Zeyd'i değil, başkasını tanıdığıdır. Neticede 'takdîm' yolunun tekit

[671] Detaylı açıklama için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 118.
[672] Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 121-122; bkz. Îcî, *a.g.e.,* s. 56.
[673] Sâmerrâî, bu duruma işaret etmiştir. Bkz. *Meâni'n-Nahv,* s. 145.
[674] Kazvînî, *el-Îzâh,* s. 94.

mi yoksa kasr mı ifade ettiğinin anlaşılmasının ölçütü, eğer muhatabın inkârı doğrudan haberin kendi içeriği ile ilgili ise; 'tekit' olmakta, Eğer muhatabın inkârı doğrudan haberin içeriği hakkında olmasının yanında dolaylı yönden kendi düşüncesini de ispatı varsa, bu durumda 'kasr' olmaktadır.[675] Kasr manasının olduğu örnek;

"وَلَوْلاَ رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ."[676]

(Bize aziz olan senin kavmindir, sen değilsin!)

Bu ayette, inkâr edenler, Şuayb (as)'ın söylediklerinin çoğunu anlamadıklarını, kastının ne olduğunu bilmediklerini, söylediğini tasdik etmediklerini ve onu kendi içlerinde zayıf gördüklerini söylemektedirler. Şuayb (as)'ın ne söyledikleri önceki ayetlerde geçmektedir.[677] İnkar edenler, vurgulu bir şekilde Şuayb (as)'ı kendi içlerinde zayıf gördüklerini aktarmakta, Şuayb (as)'a o kadar öfkelidirler ki onun kavminin izzet ve şeref sahibi olmasa, kendisini öldüreceklerini söylemektedirler. Bununla birlikte, 'sen değilsin bizim üzerimize aziz olan, kavmindir.' demekten kaçınmamışlardır. Şuayb (as)'ın kavmi Medyen halkı, kendisi Medyen'in torunlarındandır.[678]

İnkar edenler, Şuayb (as)'ı aralarında zayıf gördüklerini şöyle ifade etmektedirler: "Ey Şuayb, senin bizim aramızda ne faydan var ne de zararın, bizim katımızda hiçbir kuvvetin yok. Sana bir eza verdiğimizde kendini müdafaa da edemezsin. Kavminin sana karşı ihtimamı olmasa, seni öldürürdük. Bizim katımızda saygın olan sen değilsin, kavmindir."[679] Şuayb (as)'ın kavmi, onların dinine mensuptur.

Altı çizili ayetin bağlamında, inkârcılar şunun altını çizmektedirler: 'Ey Şuayb sana bir şey demiyoruz, zarar vermiyoruz diye kendini bizim katımızda saygın sanma! Bu sebeple seni öldürmediğimizi düşünme! Saygın olan sen değil, kavmindir. Bu sebeple sana zarar vermemekteyiz.' ayette olumsuzlama işlemi 'sen' merkezinde kurulmakta, kavim anlamı ise ikincil konumdadır. Çünkü tartışmanın bulunduğu kişi/özne Şuayb (as)'dır. Bu anlamda saygın

675 Örnek için bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 284. Bu konuya Abdulkâhir Cürcânî de değinmiştir. Bkz. Abdulkâhir Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilimi,* s. 121.
676 Hûd, 11/91.
677 Ebu's-Suûd, *a.g.e.,* III, 84; İbn Âşûr, *a.g.e.,* XII, 148; Konevî, *a.g.e.,* X, 185.
678 Ebu's-Suûd, *a.g.e.,* III, 77-78.
679 Ebu's-Suûd, *a.g.e.,* III, 85; İbn Âşûr, *a.g.e.,* XII, 148-149.

olma durumu toptan nefyedilmemekte, Şuayb (as)'a nisbeti nefyedilmekte, onun kavmine nisbet edilmektedir.[680]

Sonuç olarak, inkârcılar ve onların karşısındaki muhatap (Şuayb) arasında saygınlık eyleminin var olup olmamasında tartışma yok, tartışma olan nokta saygınlığın kimde olduğu hususudur. Burada dikkat edilmesi gereken husus, saygınlık inkârcıların kendisine zarar vermeme sebebi ile bağlantılı olarak anlaşılmalıdır. Muhatap (Şuayb) saygınlığın Allah'ın elçisi olması vesilesiyle (kavmi sebebiyle değil) kendisinde olduğunu düşünmektedir. Buna binaen inkârcılar, onun bu düşüncesinin yanlış olduğunu, doğru olanın ise onun düşündüğünün tam aksi olduğunu isbat etmektedir.[681] Bu sebeple burada 'kasr-ı kalb' vardır.[682]

[680] Beydâvî, *a.g.e.,* III, 146; Ebu's-Suûd, *a.g.e.,* III, 85.
[681] Şeyhzâde, *a.g.e.,* IV, 688.
[682] İbn Âşûr bu ayeti farklı yorumlayarak ayette kasr olmadığını söylese de, bağlama en uygun anlam ayetin kasr manasını taşımasıdır. İbn Âşûr, a.g.e., XII, 150. Zemahşeri de bu ayette kasr olduğunu söylemiştir. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.,* III, 230.

SONUÇ

Kasr üslûbunu dil-zihin ilişkisi içerisinde ele almak, temelde konuşan ve muhatap arasındaki ilişkiyi canlı olarak ele almaktır. Sözün, edebi niteliğinin tespitinin mihenk taşı olan muktezâyı hâle uygun olup olmadığı ancak bu ilişkinin bilinmesiyle mümkündür. Kasr üslûbunu tercih etmedeki arka saikler ve kullanılma sebepleri, konuşan ile muhatabın birbirine karşı fikrî konumlarının tespitiyle anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, kasr üslûbunun olduğu bir sözü okuyan üçüncü şahıs, bu üslûbun tercih edilmesinden hareketle konuşan ve muhatabın durumları hakkında, birbirine karşı fikrî konumları hakkında tahmin yürütebilir. Bu nedenle dil-zihin ilişkisinin, sözün edebi değerinde bu denli önemli yer tutması, dil ve zihinden ne kastedildiğinin ve ikisi arasındaki ilişkinin ne şekilde tezahür ettiğinin bilinmesini gerekli kılmıştır. Buna binaen birinci bölümde, dil-zihin arasındaki ilişkiye dair sorunlar işlenmiştir. Neticede dil-zihin ilişkisinin tespitinin, edebiyatta önemli bir yer tuttuğu görülmüştür. Nitekim konuşan kişi sözünü, muhatap hakkında bildiği ve bununla bağlantılı olarak zihninde tasarladığı şeye göre söylemektedir. Bu durumda söylenilen sözün neliği ve niteliği en temelde sözün arka planındaki dil-zihin ilişkisinin tespitiyle mümkün olmaktadır. Konuşan ve muhatap arasındaki zihni arka plan, belli bir bağlamda ortak bir düşüncede oluşmaktadır. Yani, konuşan ve muhatabın ortak bir konuda buluşmaları gereklidir. Bu ise, iletişimin sağlıklı işlemesi için kaçınılmaz durumdur. Neticede konuşanın, muhatabın pozisyonunu tespit edip onun durumuna uygun bir söz söylemesi, aynı şekilde muhatabın, konuşanın durumuna uygun şekilde cevap vermesi, sağlıklı bir iletişimin tezahürüdür. Belagatta bu durum, muktezâyı hâle uygunlukla ifade edilmiştir. Ayrıca -kasr üslûbu özelinde- sözün belli bir seviyede/aşamada kullanılması, konuşan ile muhatap arasında oluşan bu seviyenin/aşamanın tespit edilmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü sözün başlatıldığı bu aşamanın tespiti, sözün kendisinin anlaşılması açısından önemlidir. Bu nedenle kasr üslûbunun, dil-zihin ilişkisi perspektifinden değerlendirilmesi dilin psiko-sosyal boyutunu ortaya çıkarmıştır. Ayrıca bu perspektifle kasr üslûbundaki kavramların ele alınması, bu kavramların daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı görülmüştür.

Diğer bir taraftan sözü meydana getiren düşüncenin belli bir dilde dil aracılığıyla ortaya çıkması, şüphesiz ki o dilin gramer yapısına mutabık olmasıyla mümkündür. Hatta konuşanın zihnindeki düşünce anlamlı olsa da, eğer onu kendi dilinin gramer yapısına uygun

şekilde ifade edemediğinde, sözü dinleyen için anlamsız olmaktadır. Bu düşünceden hareketle dil-düşünce ilişkisi içerisinde ele aldığımız kasr konusunu, Arap dilinin gramer yapısındaki durumu açısından da ele aldık. Nitekim dilin yapısı, zihindeki düşünceyi belli bir kalıba sokulmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla zihindeki farklı düşünceler, dilde farklı yapılarda ifade edilmiştir. Bu konu, kasr üslûbunda neden farklı yolların ve yapıların kullanıldığı sorusunun da cevabı niteliğindedir. Böylece kasr ifade etmesi için kullanılan farklı yolların ardındaki zihni temellerin ne olduğu hususuna açıklık getirilmiştir. Çalışmada verilen örneklerle zihinde düşüncelerin pratikteki karşılığı gözlemlenmiş oldu. Ayrıca kasr üslûbunun yapısal boyutu ele alınırken, 'kasr-ihtisas-tahsis' kavramlarının analizi yapılarak, bu kavramların kasr yollarının yapısal boyutunda nerede yer aldığı değerlendirilmiştir. Bu sayede kasr yollarının hangi türlerinin kasr, ihtisas veya tahsis ifade ettiği açık hale getirilmiştir.

Neticede dil-zihin ilişkisi içerisinde belagatteki konulara yaklaşmak ve kavramları bu perspektifle yorumlamak, bizi sözün edebi niteliğini kavramaya daha fazla yaklaştırmıştır. Bu bakış açısını daha fazla derinleştirerek belagatteki konulara daha derin temas edilmesi gereklidir. Bu bağlamda klasik belagat kitaplarının, -dilin gramer yapısına sadık olarak- bu perspektifle yorumlanması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu sayede önümüzde donukluktan uzak capcanlı bir dilin olduğu görülecektir. Bu çalışmanın yüksek lisans tezi olması, daha derinlik isteyen okumalar için vaktin kısa olması sebebiyle kasr konusu çok yönlü ele alınmamıştır. Bu nedenle dil-zihin ilişkisinin gözetilerek, belagatte 'meânî ve beyân' konularını daha derin bir şekilde yorumlayan ve tatbik eden doktora çalışmalarına ihtiyaç olduğu gözlemlenmiştir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

‘Alevî, Yahya b. Hamza, *ed-Dırâz,* (thk. Abdulhamid Hindâvî), Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2002.

Abbas, Fadl Hasan, *el-Belâgatu Fünûnuha ve Efnânuha,* ys.: Dâru’l-Furkan, 1997.

Abdu’n-Nâfi‘ Efendi, *en-Nef’u’l-Muavvel Tercemetü’t-Telhîs ve’l-Mutavvel,* ys.: Velâyet Matbaası, h.1289.

Abdulmuttalib, Muhammed, *el-Belâga ve’l-Üslûbiyye,* Kahire: eş-Şeriketü’l-Mısriyye el-‘Âlemiyye, 1994.

Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesi Tartışmaları –Platon’dan Chomsky’e-,* İstanbul: Bilge Kültür Sanat yayınları, 2015.

Âlûsî, Şihabuddîn Mahmut el-Bağdâdî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kurani’l-Azîm ve’s-Sebı’l-Mesânî,* Beyrut: Dâr İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ty.

Askerî, Ebû Hilal, *el-Furûku’l-Lügaviyye,* (thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015.

Bâbertî, Ekmeleddin, *Şerhu’t-Telhîs,* (thk. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiye), ys.: el-Menşetü’l-‘Âmme li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1983.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyn b. Mesûd, *Meâlimu’t-Tenzîl,* (thk. Muhammed Abdullah Nemr, Osman Zamîriyye, Süleyman Müslim), Riyâd: Dâr Tayyibe, h. 1409.

Besyûnî, Abdulfettâh Feyûd, *‘İlmu’l-Me’ânî Dirâse Belâgıyye ve Nakdiyye li-Mesâili’l-Me’ânî,* Kahire: Müessesetü’l-Muhtâr, 2015.

Beydâvî, Nâsıruddîn Ebu’l-Hayr Abdullah, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Tevîl,* (thk. Muhammet Abdurrahman Maraşlı), Beyrut: Dâr İhyâi’t-Turâs, 1998.

Bulut, Ali, *Belâgat Terimleri ve Sözlüğü,* İstanbul: İfav yayınları, 2015.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh,* (thk. Ahmed Abdulgafûr ‘Attâr), Beyrut: Dâru’l-ilim el-Melâyîn, 1990.

Chomsky, Noam, *Dilin Mimarisi,* (hzr. Sumru Özsoy, Ergün Kocabıyık), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi yayınevi, 2014.

Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâilü’l-İ’câz-Sözdizimi ve Anlambilimi,* (çvr. Osman Güman), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâilü’l-İ’câz,* (thk. Muhammed Reşit Rıza), Beyrut: Dâru’l-Marife, 2001.

Cürcânî, Abdulkâhir, *Esrâru’l-Belâga,* Cidde: Dâru’l-Medenî, 1991.

Cürcânî, Ali b. Muhammed, *el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh,* (thk. Yüksel Çelik), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Ü. SBE, 2009.

Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta’rîfât,* (thk. Adil Enver Hıdır), Beyrut: Dâru’l-Marife, 2007.

Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh,* (thk. Halîl Muhyiddîn) Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.

Demâmînî, Bedreddîn Muhammed, *Şerhu’d-Demâmînî ‘Âlâ Muğni’l-Lebîb,* Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2012.

Demenhûrî, Ahmed Abdul-Mun’im, *İzâhu’l-Mübhem Min Meâni’s-Süllem,* (thk. Muhammed Hâdî eş-Şemrahî), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012.

Derâne, Sabbâh Îbyud, *Esâlîbu’l-Kasr Fi’l-Kurani’l-Hakîm ve Esrâruha’l-Belâgıyye,* Mısır: Matbaatu’l-Emâne, 1986.

Desûkî, *Hâşiye ‘Alâ Şerhi’s-Sa’d (Şurûhu’t-Telhîs),* Beyrut: Dâru’l-İrşadi’l-İslâmî, ty.

Ebû Mûsa, Muhammed Muhammed, *Delâletü’t-Terâkîb-Dirâse Belâgıyye,* Kahire: Mektebe Vehbe, 2004.

Ebu's-Suûd, İbn Muhammed, *İrşâd Aklı's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm,* (thk. Abdulkadir Ahmet Atâ), Riyâd: Mektebe Riyâd el-Hadîs, ty.

Eğinî, İbrahim b. Halil, *Metn Fi'l-Vaz',* (Mecmûatu'l-Vaz'iyye içinde), İstanbul: Safa ve Ever Matbaası, h.1310.

Endülîsî, Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyan Ebû Hayyan, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-Arab,* (thk. Recep Osman Muhammed ve Ramazan Abdu't-Tevvâb), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.

Endülîsî, Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyan, *Tefsîr Bahru'l-Muhît,* (thk. Şeyh Adil Ahmet, Şeyh Ali Muhammed), Beyrut: Dâr Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Fazlıoğlu, İhsan, *Sözün Eşiğinde,* İstanbul: Papersense Yayınları, 2016.

Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn,* (thk. Abdulhamîd Hindâvî), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, 2003.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-Münîr,* Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.

Galâyînî, Mustafa, *Câmi'ud'Durûsi'l-'Arabiyye,* Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2012.

Hafâcî, Ebû Muhammed İbn Sinân, *Sirru'l-Fesâha,* (thk. İbrahim Şemseddin), Lübnan: Kitâb Nâşirûn, 2010.

Halîfî, Beşîr, *el-Felsefe ve Kazâya'l-Lüga,* Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye lil-'Ulûm, 2010.

Hamûdî, Akîd Halid, *el-Bahsü'l- Belâgî inde'l-Usuliyyîn,* Dımeşk: Dâru'l-Asmâi, 2014.

Hamûdî, Akîd Halid, *el-Mebâhısu'l-Belâgıyye fî Tefsîri'ş-Şenkîtî fî Tefsîrihi,* Dımeşk: Dâru'l-Asmâi, 2013.

Harîri, Ebû Muhammed Kâsım, *Şerh Mülihhati'l-İ'râb,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Hassân, Temmam, *el-Lügatü'l-Arabiyye Manahâ ve Mebnâhâ,* Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1994.

Hâşimî, Ahmet, *Cevâhiru'l-Belâga Fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî',* (thk. Yusuf Sameylî), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.

İbn Akîl, Behâeddîn, *Şerh İbn 'Akîl 'Alâ Elfiyeti İbn Mâlik, (*thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2014.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîr et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Tunus: ed-Dâr et-Tûnisiyye, 1984.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis,* ys.: *el-Heyetü'l-Mısriyye el-'Âmme lil-kitab, ty.*

İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Felekü'd-Dâir ale'l-Meseli's-Sâir,* (*Meselü's-Sâir* içinde), (thk. Ahmet el-Hûfî, Bedevâ Tabâne), Kahire: Dâru'n-Nahda Mısır, ty.

İbn Esîr, Ziyâuddîn, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir,* (hzr. Ahmet el-Hûfî, Bedevâ Tabâne), Kahire: Dâru'n-Nahda Mısır, ty.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhıbî fî Fıkhı'l-Lügati'l-'Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arab fi Kelâmihâ,* Beyrut: Dâr Mektebetü'l-Meârif, 2013.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mekâyîsu'l-Lüga,* (thk. Enes Muhammed eş-Şâmî), Kahire: Dâru'l-Hadîs, ty.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mücmelü'l-Luga,* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Dîvânu'l-Mübtedei ve'l-Haberi fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men 'Âsarahum min Zevi'ş-Şe'ni'l-Ekber,* (thk. Halil Şehâde), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

İbn Hişâm Ebû Muhammed Abdullah el-Ensârî, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'ârîb,* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.

İbn Nâzım, Bedreddin b. Mâlik, *el-Misbâh Fi'l-Me'ânî Ve'l-Beyan Ve'l-Bedî',* (thk. Hüsnü Abdulcelîl Yusuf), ys.: Mektebetü'l-Âdâb, ty.

İbn Salih, Halit, *Mefhûmu'l-Hasr ve Âsâruhu'l-Fıkhiyye ve'l-Usûliyye,* Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2014.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan, *el-Muhkem ve'l-Muhîd el-A'zam,*(thk. Abdulhamid Hindâvî), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.

İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Muhammed b. Saîd, *Esrâru'l-Arabiyye,* (thk. Berekât Yusuf Hebbûr), Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1999.

Îcî, Adudiddîn, *el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye fî Ulûmi'l-Belâga,* (thk. 'Âşık Huseyn), Kahire, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye ve Dâru'l-Küttâb el-Lübnânî, 1991.

Îsâ, İn'âm Muhammed, *İlmu'd-Delâle,* Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2014.

Kâdî AbdulCebbar, Ahmed b. Halil, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* (çvr. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kârî, Nureddin Ali b. Sultan, *Tefsîr Molla Ali el-Kârî,* (thk. Nacî Süveyd), Beyrut: Dâr Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Kaya, Mahmut, "Tasavvur", İstanbul: DİA, XL, 2011, 126-127.

Kazvînî, Ebu'l-Meâlî, Celâleddîn el-Hatîb, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga,* (thk. İbrahim Şemseddîn), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Kazvînî, Ebu'l-Meâlî, Celâleddîn, el-Hatîb, *Telhîsu'l-Miftâh,* (hzr. Feyzullah Kağıt, Murat Liv), İstanbul: Yasin yayınevi, 2011.

Kôcevî, Muhammed b. Muslıhuddîn, *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde Alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî,* (thk. Muhammed Abdulkadir Şahin), Beyrut: Dâr Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Konevî, Isâmuddîn İsmail, *Hâşiyetü'l-Konevî Alâ Tefsîr İmam Beydâvî,* (thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer), Beyrut: Dâr Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kurân,* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin), Bayrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Mağnîsî, Mahmûd Hasan, *Muğni't-Tullâb Şerh Metn Îsâgoci,* Dımeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.

Mağribî, İbn Yakub, *Mevâhibu'l-Fettâh fî Şerh Telhîsi'l-Miftâh (Şurûhu't-Telhîs),* Beyrut: Dâru'l-İrşadi'l-İslâmî, ty.

Mâlikî, Ahmed b. Abdunnûr el-Mâlikî, *Rasfu'l-Mebânî fî şerh-ı Hurûfi'l-Me'ânî,* (thk. Ahmet Muhammed el-Hırâd), Dımeşk: Matbû'ât Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye, h.1394.

Matlûb, Ahmed, *el-Kazvînî ve Şürûhu't-Telhîs,* Bağdat: Dâru't-Tedâmun, 1967.

Matlûb, Ahmet, *Abdulkâhir Cürcânî Belâgatuhu ve Nakduhu,* Beyrut: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1973.

Matlûb, Ahmet, *Mu'cem el-Mustalahât el-Belâga Ve Tetavvuruhâ,* ys.: Matbaatu'l-Mücme' el-'İlmî el-'Irâkî, 1983.

Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *Mu'cemu'l-Vesît,* ys.: Mektebetü'ş-Şurûk ed-Düveliyye, 2004.

Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, *el-Mucemu'l-Vecîz,* Kahire: Mektebe Dubâ, ty.

Merzûk, Hilmi Ali, *fî Felsefeti'l-Belâgati'l-'Arabiyye-İlmu'l-Meânî,* ys.: Dâru'l-Vefâ li-Dünya, 1999.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Zavâbitü'l-Marife,* Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.

Molla Lütfî, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması,* (thk. ve nşr. Şükran Fazlıoğlu), İstanbul: Kitabevi, 2012.

Murâdî, Huseyn b. Kâsım, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî,* (thk. Fahreddin Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdıl), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1992.

Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık-Vaz' İlminin Temel Meseleleri,* İstanbul: İz yayıncılık, 2006.

Özpilavcı, Ferruh, *Ebherî Îsâgocî ve Şerhi,* İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Râzî, Fahreddîn, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz,* (thk. Nasrullah Hâcî Müftüoğlu), Beyrut: Dâr Sâdır, 2004.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr, *Muhtâru's-Sıhâh,* Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.

Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî, *Me'âni'l-Hurûf, ek- el-İ'cazu'l-Lügavî li-Hurûfi'l-Kurâni'l-Mecîd,* (thk. İrfan b. Selîm el-'Aşâhassûne), ys.: Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.

Sa'îdî, Abdullah el-Müte'âl, *Şerhu'l-İzâh lil-Hatîb el-Kazvînî Fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî',* Mısır: Matbaatu'l-Mahmûdiyye et-Ticâriyye, 1935.

Sâmerrâî, Fadıl Sâlih, *Meâni'n-Nahv,* Kahire: Şeriketü'l-'Âtik li-Sınâati'l-Kitab, ty.

Se'âlibî, Ebû Mansûr, *Fıkhu'l-Lüga ve Sirru'l-'Arabiyye,* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.

Searle, John R., *Zihin Dil ve Toplum,* İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

Sekkâkî, Ebu Yakup Yusuf b. Muhammed, *Miftâhu'l-'Ulûm,* (thk. Abdulhamid Hindâvî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Sîbeveyh, Ömer b. Osman, *el-Kitâb,* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârun), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.

Soyyiğit, Osman Zeki, *Muhkemu's-Sıyâga fî ilmi'l-Belâga,* İstanbul: Siyer yayınları, 1998.

Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kurân,* (thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), ys.: el-Heyetü'l-Mısriyye el-'Âmme lil-kitab, 1974.

Suyûtî, Celâleddin, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Lüga ve Envâıhâ,* (thk. Fuat Ali Mansur), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Suyûtî, Celâleddîn, *Mu'teraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kurân,* Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1988.

Sübkî, Behâeddîn, *'Arûsu'l-Efrâh fî Şerh Telhîsi'l-Miftâh (Şurûhu't-Telhîs),* Beyrut: Dâru'l-İrşadi'l-İslâmî, ty.

Taşköprizâde Ahmet Efendi, *Şerh Fevâidi'l-Gıyâsiyye Min 'Ilmeyi'l-Me'ânî ve'l-Beyân,* ys.: Matbaayı 'Âmire, h.1312.

Teftâzânî, Sadeddîn, *el-Mutavvel Şerh Telhîsu Miftâhu'l-'Ulûm,* (thk. Abdulhamid Hindâvî), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013.

Teftâzânî, Sadeddin, *Muhtasar Alâ Telhîsi'l-Miftâh (Şurûhu't-Telhîs),* Beyrut: Dâru'l-İrşadi'l-İslâmî, ty.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâf Istılâhat,'l-Fünûn ve'l-Ulûm,* (thk. Ali Dehrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, I, 830.

Tîbî, Hüseyin b. Abdullah, *Fütûhu'l-Gayb Fi'l-Keşf an Kınâı'r-Rayb,* (thk. İyâd Ahmet el-Gavc, Cemil Benî Atâ), ys.: Câize Duba ed-Düveliyye, 2013.

Yıldırım, Abdullah, *İslam Medeniyetin Dil İlimleri Tarih ve Problemler-Vaz' İlmi Bölümü,* (ed. İsmail Güler), İstanbul: İsam yayınları, 2015. S.425-551.

Yıldırım, Ali, *Din Dilinin Ahlaki Yorumu,* Ankara: Elis Yayınları, 2015.

Zâvî, Tahir Ahmet, *Tertîbu'l-Kâmûs el-Muhîd Alâ Tarîkı'l-Misbâh el-Münîr ve Esâsu'l-Belâga,* Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.

Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım, *Kitab Hurûfu'l-Me'ânî,* (thk. Ali Tevfik el-Hamed), ys: Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Emel, 1986.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmızı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûh et-Tevîl,* (thk. Adil Ahmet, Ali Muhammed Muavvaz), Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *Esâsu'l- Belâga,* (thk. Muhammed Ahmed Kâsım), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013.

Zemlekân, Kemalü'd-Dîn, *el-Mucîd fî î'câzi'l-Kurâni'l-Mecîd,*(thk. Şaban Salâh), Kahire: Daru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1989.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kurân,* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), ys.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn, *Mana Lâ İlâhe İllallah,* (thk. Ali Muhyiddîn Râğî), Kahire: Dâr İ'tisâm, 1985.

Süreli Yayınlar

Altınörs, Atakan, "*Rousseau'nun Dilin Kökeni Meselesine Yaklaşımı",* Bilig, Güz 2012/sayı 63, s. 1-10.

Durusoy, Ali, "*Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi,"* M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 27(2004/2), s. 25-39.

Necmeddin, Hüseyin ve Muhammed Osman, "*Üslûbu'l-Kasr ve Belâgatuhu Fi'l-Kurani'l-Hakîm,",* ys.: Mecelletü'l-Ulûm ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 5. sayı, 2012, s. 1-16.

Özturan, Mehmet, "*Fârâbi'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri",* İstanbul: İnsan&Toplum, 3(5), s. 135-158.

Diğer Yayınlar

Aktaş, Mehmet, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme,* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2014.

Durmuş, İsmail, "Hasr", DİA, XVI, İstanbul: İsam, 1997, 392-393.

Durmuş, İsmail, "Üslûp", DİA, XLII, İstanbul: İsam, 2012, 383-385.

Kutluer, İlhan, "Zihin", İstanbul: DİA, 2013, XLIV, 405-407.

Mertoğlu, Mehmet Suat, "Üslûbu'l-Kur'ân", DİA, İstanbul: İsam, 2012, XLII, 382.

Mücahit, Mustafa, *Arap Dilinde Hasr Belagatı ve Kur'anda Manaya Etkisi,* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Ü. SBE, 1997.

Yıldırım, Abdullah, "*Vaz İlim ve Unkûdu'z-Zevâhir/ Ali Kuşçu (İnceleme - Değerlendirme)",* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. SBE, 2007.