

ARAP ANLAMBİLİMİ
ve ARAP ANLAMBİLİMİNİN el-HASÂ'İS'TEKİ
TEMELLERİ

Muhammet Mücahit ASUTAY

Doktora Tezi
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ
2013
Her Hakkı Saklıdır

**T. C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Muhammet Mücahit ASUTAY

**ARAP ANLAMBİLİMİ
ve ARAP ANLAMBİLİMİNİN el-HASÂ'İS'TEKİ TEMELLERİ**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ**

ERZURUM-2013



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

01/07/2013

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
 Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
 Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

01/07/2013

Muhammet Muecahit ASUTAY



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ danışmanlığında, Muhammet Mücahit ASUTAY tarafından hazırlanan bu çalışma 21/06/2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. İbrahim YILMAZ

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mustafa KAYA

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Musa YILDIZ

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET	V
ABSTRACT	VI
KISALTMALAR DİZİNİ.....	VII
ÖNSÖZ	VIII

GİRİŞ

İBN CİNNÎ VE ANLAMBİLİMİN TARİHÇESİ

I. AMAÇ VE KAPSAM	1
II. İBN CİNNÎ	4
A. Adı, Künyesi, Nisbesi, Doğum ve Ölüm Tarihleri, Ailesi.....	4
B. Tahsil hayatı	5
C. Hocaları.....	7
D. Talebeleri	9
E. Eserleri	12
F. Nahivdeki Mezhebi.....	20
III. ANLAMBİLİMİN TARİHÇESİ	22
A. Batıda Anlambilimin Gelişimi	22
B. Doğuda Anlambilimin Gelişimi	27

BİRİNCİ BÖLÜM

ANLAMBİLİM

1.1. MODERN BİR BİLİM OLARAK ANLAMBİLİM	35
1.2. ANLAMBİLİM NAZARİYELERİ	39
1.2.1. Gösterge/İşaret Nazariyesi.....	40
1.2.2. İbn Cinnî ve Gösterge Nazariyesi.....	41
1.2.3. Tasavvur Nazariyesi	42
1.2.4. İbn Cinnî ve Tasavvur Nazariyesi.....	43
1.2.5. Davranışçılık Nazariyesi	44
1.2.6. Bağlam Nazariyesi	47

1.2.6.1. Dilsel Bağlam.....	47
1.2.6.1.1. Savfî/Sessel Delâlet	48
1.2.6.1.2. Morfolojik Delâlet.....	53
1.2.6.1.3. Sözlüksel Delâlet	61
1.2.6.1.4. Gramatik/Nahvî Delâlet	63
1.2.6.2. Duygusal Bağlam	67
1.2.6.3. Durumsal Bağlam	67
1.2.6.4. Kültürel ve Sosyal Bağlam.....	68
1.2.7. İbn Cinnî ve Bağlam Nazariyesi.....	68
1.2.7.1. Savfî Delâlet.....	70
1.2.7.1.1. İştikâk-ı Ekber	70
1.2.7.1.2. Ses-Anlam İle İlişkisinin Diğer Şekilleri.....	73
1.2.7.1.2.1 Sıfat ve Mahreç Yakınlığı Olan Harflerin Benzer	
Manalara Delâleti.....	74
1.2.7.1.2.2. Kelimelerin Ritminin Anlama Delâleti	79
1.2.7.1.2.3. Harflerin Dizilişinin Anlama Etkisi	80
1.2.7.1.2.4. Harflerin Seslerinin Anlama Etkisi.....	81
1.2.7.2. Morfolojik Delâlet.....	89
1.2.7.2.1. Morfemler.....	89
1.2.7.2.2. Yapıdaki Ziyadenin Anlamda Artışa Sebep Olması	91
1.2.7.3. Sözlüksel Delâlet	93
1.2.7.4. Gramatik/Nahvî Delâlet	93
1.2.7. Semantik Alanlar Nazariyesi.....	94
1.2.7.1. Semantik Alan Sözlükleri.....	95
1.2.7.1.1. Semantik Alan Sözlüklerinin Temelleri	96
1.2.7.1.2. Semantik Alan İçindeki Sözcük İlişkileri	97
1.2.7.1.2.1. Eşanlamlılık.....	97
1.2.7.1.2.2. Altanlamlılık.....	98
1.2.7.1.2.3. Parça-Bütün	98
1.2.7.1.2.4. Zıtlık.....	98
1.2.7.1.2.4.1. Kesin Zıtlık (Derecelendirilemeyen Zıtlık).....	98
1.2.7.1.2.4.2. Derecelendirilebilir zıtlık	98

1.2.7.1.2.4.3. Karşıtsallık	99
1.2.7.1.2.4.4. Yatay Zıtlık	99
1.2.8. Anlam Bileşenleri Nazariyesi.....	100
1.2.9. Üretici Dönüşümsel Nazariye	101
1.2.10. İbn Cinnî ve Üretici Dönüşümsel Nazariye	112
1.3. ANLAM ARAŞTIRMASI YÖNTEMLERİ:	
ARTSÜREM-EŞSÜREM	113

İKİNCİ BÖLÜM

ANLAM

2.1. ANLAM	117
2.2. İBN CİNNÎ'DE ANLAM.....	118
2.3. ANLAM ÇEŞİTLERİ.....	121
2.3.1. Temel Anlam	122
2.3.2. Yan Anlam.....	122
2.3.3. Psikolojik Anlam.....	123
2.3.4. Üslûpsal Anlam	123
2.4. İBN CİNNÎ'DE ANLAM ÇEŞİTLERİ.....	123
2.5. ANLAM DEĞİŞMESİ.....	124
2.5.1. Anlam Değişmesinin Sebepleri	126
2.5.1.1 Dilsel Sebepler	126
2.5.1.2. Toplumsal Sebepler	128
2.6. ANLAM DEĞİŞMESİNİN YOLLARI.....	129
2.6.1. Anlam Daralması	129
2.6.2. Anlam Genişlemesi	130
2.6.3. Anlam Kötüleşmesi.....	130
2.6.4. Anlam İyileşmesi.....	130
2.6.5. Somuttan Soyuta Doğru Değişim	131
2.7. İBN CİNNÎ'DE ANLAM DEĞİŞMESİ, SEBEPLERİ VE YOLLARI.....	131
2.8. SÖZCÜKLER ARASI ANLAM İLİŞKİLERİ	132
2.8.1. Müşterek.....	132

2.8.2. Ezdâd	136
2.8.3. Terâdüf	138
2.9. İBN CİNNÎ'DE SÖZCÜKLER ARASI ANLAM İLİŞKİLERİ.....	143
2.9.1. Müşterek.....	144
2.9.2. Ezdâd	144
2.9.3. Terâdüf	145

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NAHİV, İ'RÂB, MEÂNÎ VE ANLAM

3.1. NAHİV, İ'RÂB VE ANLAM	153
3.2. İBN CİNNÎ'DE NAHİV, İ'RÂB VE ANLAM	154
3.2.1. İ'râb Çözümlemesi ve Anlamsal Yorum	156
3.2.2. Anlamsal Yorum ve İ'râb Çözümlemesinin Çatışması.....	157
3.3. ANLAMBİLİM VE MEÂNÎ	161
3.4. İBN CİNNÎ'DE MEÂNÎ	173
3.4.1. Anlamsal Yorumun Üstünlüğü.....	174
3.4.2. Lafız Dikkate Alınmaksızın Anlamın yorumlanması.....	179
SONUÇ	182
KAYNAKLAR.....	186
ÖZGEÇMİŞ	195

ÖZET
DOKTORA TEZİ
ARAP ANLAMBİLİMİ
VE ARAP ANLAMBİLİMİNİN el-HASÂ'IS'TEKİ TEMELLERİ

Muhammet Mücahit ASUTAY

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ

2013, 195 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ (Danışman)
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ
Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK
Prof. Dr. Musa YILDIZ
Doç. Dr. Mustafa KAYA

Bu çalışmada modern anlambilim konuları çerçevesinde İbn Cinnî'nin anlambilime katkıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızın odak noktasını bu âlimin *el-Hasâ'is* isimli eseri oluşturmaktadır. Çünkü bu kitap ele aldığı konular itibariyle günümüz anlambilim kitaplarıyla paralellik arz etmektedir.

İbn Cinnî, bu çalışmasında, anlam, eş anlamlılık, çok anlamlılık, anlam çeşitleri, anlam değişimleri, ses-anlam ilişkisi, morfoloji ve anlam, sözdizimi ve anlam gibi konuları ele almıştır. Ayrıca Arap gramerindeki "i'râb" ile anlamsal yorum ilişkisini değişik boyutlarıyla incelemiştir.

İbn Cinnî ses-anlam ilişkisini ayrıntılı bir biçimde tartışmıştır. İbn Cinnî bu olguyu "iştikâk-ı ekber" olarak isimlendiren ilk âlimdir. O *el-Hasâ'is*'inde ses-anlam ilişkisini değişik açılardan incelemiş, konuyla ilgili yeterince örnek vermiş, bu ilişkiyi değişik kategorilere ayırmıştır. Ayrıca bu olguya nasıl yaklaşılması gerektiğiyle ilgili ilkeler belirlemiş ve değerlendirmeye tâbi tutmuştur.

Bu çalışmanın tefsir, hadis gibi ilahiyat alanlarında yapılacak olan semantik analiz incelemelerine de katkı sağlayacağı kanaatini taşıyoruz.

Anahtar Kelimeler: İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, Semantik, Anlam, Ses.

ABSTRACT

Ph.D. DISSERTATION

ARABIC SEMANTICS
AND THE BASICS OF ARABIC SEMANTICS IN *al-KHASĀIS*

Muhammet Mücahit ASUTAY

Advisor: Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ

2013, Page: 195

Jury: Assoc. Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ (Advisor)
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ
Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK
Prof. Dr. Musa YILDIZ
Assoc. Prof. Dr. Mustafa KAYA

In this study, with the framework of modern semantics, tried to determine contributions of Ibn Jinnī to semantics. Ibn Jinnī's book, *al-Khasāis*, is the focal point of our work. Because, *al-Khasāis*, in terms of topics in this book, coincides with modern linguistic books.

Ibn Jinnī, in this work, dealt with topics such as meaning, polysemy, synonymy, types of meaning, semantic changes, sound-meaning relationship, morphology and meaning, syntax and meaning. Also examined various aspect of "i'rāb" in Arabic grammar and semantic interpretation.

Ibn Jinnī discussed sound-meaning relationship in detail. This linguist is the first scholar named this phenomenon as "al-ishtiqaq al-akbar". In *al-Khasāis* has considered sound-meaning relationship from different perspectives, gave enough examples and devoted this topic to various categories. This scholar determined principles of how to approach this phenomenon and evaluated this topic.

We believe that the study will contribute to the examinations in fields of theology such as the hadīth and tafsīr.

Key Words: Ibn Jinnī, *al-Khasāis*, Semantics, Meaning, Sound.

KISALTMALAR DİZİNİ

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
<i>AÜİFD</i>	: <i>Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
b.	: ibn, bin
bkz.	: Bakınız
c.	: cilt
<i>CÜİFD</i>	: <i>Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
İng.	: İngilizce
İÜ	: İstanbul Üniversitesi
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
s.	: sayfa
sy.	: sayı
<i>SÜİFD</i>	: <i>Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
v.	: Vefatı
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
v.dğr.	: ve diğerleri
YKY	: Yapı Kredi Yayınları
byy.	: baskı yeri yok

ÖNSÖZ

XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başlarında bir disiplin hâline gelen dilbilim, dili değişik açılardan inceleyen bilimdir. Son zamanlarda sayısında bir artış ve farklılık görülse de dilbilimin temel dalları şunlardır: Anlambilim (Semantik), Dilbilgisi (Gramer), Sözdizimi (Sentaks), Sözcükbilim (Leksikoloji), Sözlük Bilgisi (Leksikografi), Lehçebilim (Diyalektoloji), Biçim Bilgisi (Morfoloji), Sesbilim (Fonetik), Ses Bilgisi (Fonoloji), Edimbilim (Pragmatik).

Araştırma konumuzu oluşturan anlambilim ise dilbilim disiplini içinde müstakil hâle gelen en son bilimdir. Bu bilim dalının günümüzde bile tam olarak sınırları netleşmemiştir. Bunun temel nedeni anlamın ve anlamlandırmanın zihinsel kavramlar olması ve bu yüzden konuyla ilgili incelemelerin zorlaşmasıdır. Bunun yanı sıra değişik disiplinlerin anlama bakışının farklılığı da semantiğin billurlaşmamasında etkili olmuştur.

Sınırları tam belli olmasa da mevcut birikim temel alınarak anlambilimle ilgili çalışmalar gün geçtikçe artmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı genel olarak anlambilimi ele alırken bir kısmı da onun verilerinden yararlanarak belli metinler üzerinde semantik analizler şeklinde ortaya çıkmaktadır. Anlambilim her geçen gün araştırmacıların dikkatini üzerine çekmekte olduğu gözlemlenmektedir.

İlâhiyat alanında, özellikle de tefsir ve hadis ilimlerinde yapılan semantik analiz çalışmalarında da giderek bir artış gözlenmektedir. Arapça yapılan anlambilim çalışmalarının oranı dilimizde yapılan çalışmalardan nispeten daha fazla görünmektedir.

İbn Cinnî'nin bu sahadaki önemi ise özellikle *el-Hasâ'is* isimli eserinden kaynaklanmaktadır. Bu eser hicrî IV. yüzyılda yazılmış olmasına rağmen, konularının çoğu ve ele alınış biçimi günümüz dilbilim kitaplarıyla örtüşmektedir.

İbn Cinnî *el-Hasâ'is*'te, anlam, lafız-anlam ilişkisi, anlam çeşitleri, anlam değişimleri, çok anlamlılık, eşanlamlılık, ezdâd, yapı ve anlam; nahiv, i'râb ve anlamsal yorum gibi anlam ve anlambilim konularıyla ilgili birçok meseleye değinmiş özellikle de ses-anlam ilişkisi konusunu çok ayrıntılı bir biçimde ele almıştır.

Bizim bu çalışmadaki hedefimiz İbn Cinnî'nin anlam ve anlambilim içine girebilecek konularla ilgili söylediklerini, modern anlambilim açısından incelemek, uyuşan, ayrılan, eksik ve fazla kısımlarını ortaya çıkarmaktır.

Araştırmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte İbn Cinnî'nin hayatı ve eserlerine yer verildikten sonra anlambilimin doğuda ve batıdaki gelişimine kısaca değinilmiştir. İkinci bölümde modern bir bilim olarak anlambilim incelenmiş ve anlambilime kaynaklık eden nazariyeler ele alınmıştır. Bu bölüm daha çok eşsürekli anlambilim konularını ihtiva eder.

Üçüncü bölümde ise anlam, anlam değişimleri, anlam değişmesinin yolları gibi daha çok artsürekli anlambilimin konuları ele alınmıştır. Bununla beraber Arapçada dilcilerin üzerinde durduğu ve sözcükler arası anlam ilişkileri içinde değerlendirebilecek olan ezdâd, terâdüf ve müşterek gibi konuların da bu bölümde ele alınması uygun görülmüştür.

Dörüncü bölümde Arapçaya has olan nahiv, i'râb ve meânî gibi konular ayrıca ele alınıp anlam temelli bir değerlendirmeye tabi tutulmuş, modern anlambilimle karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın bu hâle gelmesinde beni her açıdan destekleyen kıymetli hocam Prof. Dr. Süleyman Tülücü'ye şükranlarımı sunarım. Yönlendirici eleştirileri ve önerileriyle çalışmaya önemli katkılar sunan Prof. Dr. İbrahim Yılmaz, Prof. Dr. M. Hanefi Palabıyık, Doç. Dr. Mustafa Kaya ve kaynak temini noktasında yardımlarını esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. R. Resul Sevinç ile Yrd. Doç. Dr. İlyas Karlı'ya teşekkürü bir borç bilirim.

Erzurum-2013

M. Mücahit ASUTAY

GİRİŞ

İBN CİNNÎ VE ANLAMBİLİMİN TARİHÇESİ

I. AMAÇ VE KAPSAM

Günümüzde anlambilimin inceleme alanı olarak terkip, cümle ve ibareler ön plana çıkmaya başlamıştır. Bununla beraber sözcüğün anlamının incelenmesi çerçevesinde ortaya çıkan yönelişler ile temelde lafzın anlamı nasıl yüklendiğini inceleyen anlambilim nazariyeleri ve anlam değişimleri konuları da bu bilim dalının kapsamı içinde değerlendirilmektedir. Durum böyle olunca değişik anlambilimler ortaya çıktığı gibi bu disiplinin kapsamı da oldukça geniş bir hal almıştır. Anlam hakkında söz söyleyen birçok dilci anlamın belli bir yönünü ele aldığı için anlambilimin sınırlarının çizilmesi güç bir hale gelmiştir. Hangi konuların semantik içerisinde değerlendirilmesi gerektiği yahut anlambilimin kapsamının belirlenmesi, bu çalışmanın dışında kalan bir durumdur. Bu çalışmada mevcut birikime dayanılarak, bu disiplinin kapsamı içinde değerlendirilen parametreler dikkate alınmış ve bütünsel bir anlayışla İbn Cinnî'nin görüşleri incelenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada hedeflenen husus, İbn Cinnî'nin anlambilim alanı içine giren görüşlerini modern anlambilim gözüyle incelemektir. Anlambilimden kastettiğimiz ise daha çok dilbilimsel anlambilimdir ve günümüz itibarıyla dilbilimsel anlambilim alanı içinde değerlendirilen konular bütünüdür. Bu konular belirlenirken, çağdaş Arap araştırmacıların anlambilimle ilgili eserleri başta olmak üzere, dilbilim kitaplarının anlambilim bölümleri esas alınmıştır. Arap dünyasında konuyla ilgili olarak nispeten fazla eserin bulunması ve bazı Arap araştırmacıların batılı kaynakları özümseyerek ortaya koyduğu eserler de çalışmamızın şekillenmesine oldukça katkı sağlamıştır.

Anlambilim konularını kavramamızda önem arz eden ve bu konuları ele alırken çokça başvurduğumuz Arapça kaynakların bir kısmı şunlardır: Ahmed Muhtâr Ömer *'İlmu'd-Delâle*; Menkûr 'Abdulcelîl, *'İlmu'd-Delâle -Usûluhû ve Mebâhisuhû fi't-Turâsi'l-'Arabî* -; Muhammed Muhammed Yûnus 'Ali, *Mukaddime fi 'İlme' d-Delâle ve't-Tehâtub*; Fâyiz ed-Dâye, *'İlmu'd-Delâleti'l-'Arabiyye -en-Nazariyye ve't-Tatbîk-*

Ahmed Na'ım el-Kera'ayn, '*İlmu'd-Delâle - beyne'n-Nazari ve't-Tatbik-*; Hâdî Nehr, '*İlmu'd-Delâleti't-Tatbikî fi't-Turâsi'l-'Arabî*'; Çalışmamızda başvurduğumuz başlıca Türkçe kaynaklar¹ ise şunlardır: Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil ve Analahatlarıyla Dilbilim*; Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu*; Süheyla Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, Necip Üçok, *Genel Dilbilim (Lengüistik)*, isimli eserler gelmektedir.

Çalışmamızda anlambilimi ele alan kitaplardan tespit ettiğimiz konular çerçevesinde İbn Cinnî'nin görüşleri araştırılmıştır. İbn Cinnî'nin ağırlıklı olarak dil ile ilgili görüşlerini açıkladığı *el-Hasâ'is* isimli eseri araştırmamızın odak noktasını oluşturur. Bu eser hem düzen hem de muhtava açısından modern dilbilim kitaplarıyla paralellik arz eder. Daha önce yazılmış nispeten benzer eserlerden içerik ve düzen açısından ileri bir seviyededir. Bu eserde İbn Cinnî Arapça ekseninde oldukça geniş bir çerçevede dile dair incelemelerini sunmuştur. Dilbilim açısından bakıldığında, dilin kökeni hakkındaki teoriler, dilin gelişimi, lehçeler, gramer, sözdizimi ve anlamsal yorum gibi konular etrafında ele alınmıştır. Ayrıca bu eserde anlam ve anlambilimle ilgili olarak dilin sessel, morfolojik, sözdizimsel ve anlamsal boyutları tümüyle ele alınmıştır. Her ne kadar İbn Cinnî bunları birbiriyle bağlantılı bir şekilde sunmasa da ulaştığı sonuçlar açısından, günümüz anlambilim çalışmalarıyla örtüşür. Sonuç olarak, araştırmamızın kapsamını modern anlambilim konuları ve İbn Cinnî'nin *el-Hasâ'is* isimli eseri oluşturur.

Araştırmamızda, İbn Cinnî'nin görüşlerinin anlambilim içindeki yerinin görülebilmesi için önce anlambilim konuları işlenmiş, bu konular içerisinde İbn Cinnî'nin de-ğindiği kısımlar, mevcut konunun altına ayrı bir başlık açılarak işlenmiştir. İbn Cinnî'nin anlambilim alanına dâhil edilebilecek görüşleri modern anlambilimin bakış açısıyla yorumlanmış, farklılık eksiklik ve fazlalıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Arap

¹ Dilimizde *anlambilim/semantik* başlığını taşıyan yahut direk anlamabilimle ilgili olan telif ve tercüme eserler şunlardır: N. Arıklı-T. Tunçdoğanlı-Berke Vardar, *Semantik Akımları*, İstanbul 1969; Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1970; John C. Condon, *Kelimelerin Büyüklüğü Dünyası-Anlambilim ve İletişim-*, İstanbul 1995; Irène Tamba-Mecz, *Anlambilim-La Semantique*, İstanbul 1998; Pierre Guiraud, *Anlambilim*, İstanbul 1999; F. R. Palmer, *Semantik-Yeni Bir Anlambilim Projesi-*, Ankara 2001; John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, Ankara 2002; Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara 1997; Nizamettin Uğur, *Anlambilim*, İstanbul 2007; Veysel Kılıç, *Anlambilime Giriş -Temel Kavramlar-*, İstanbul 2009. Daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Tülücü, "Kitap Tanıtımı", *AÜİFD*, sy. 27, (2007), s. 315, 316.

dil çalışmalarında genellikle ele alınan ve anlambilim kapsamına giren terâdüf, müşterek ve ezdâd gibi konular da Arap dil geleneği içerisinde değerlendirildikten sonra modern anlambilimle karşılaştırmalar yapılmış, İbn Cinnî'nin görüşlerine de yer verilerek mukayaese metodu kullanılmıştır.

İbn Cinnî, lugat, gramer, i'râb, nahiv, sarf ve belâgat gibi dile dair birçok konuyu aynı eserde inceleyen ilk dönem dil bilginlerinin sonuncusudur. *el-Hasâ'is* isimli eserinde ele aldığı konular içerisinde anlam ve anlamla ilgili konulara oldukça yer ayırmıştır. Bu durum dil bilimlerinin sistematikleşmesi ve durağanlaşması sebebiyle daha sonraki dil bilginlerinde sıkça rastlanan bir şey değildir. Anlam, çokanlamlılık, anlam çeşitleri gibi konuların yanı sıra özellikle i'râb açıklaması ve anlamsal yorum; i'râb açıklaması ve anlamsal yorumun çatışması gibi konular günümüzde anlambilim açısından büyük önem arz eder. Çünkü Chomsky'nin çalışmalarının tesiriyle anlambilim, çoğunlukla cümle ve daha büyük yapıların anlamının incelenmesi olarak algılanmaya başlamıştır. İbn Cinnî'nin hicrî IV. yüzyılda i'râb-anlam ilişkisini ele alması, bu iki olgunun sınırlarını çizmesi, bir anlamda gramer ve sözdizimin anlamsal yoruma etkisini incelemiş olması dikkat çekicidir.

Bunun yanı sıra klâsik dil geleneğinde yer alan kitapların, artık bir disiplin olarak kendini kabul ettirmiş olan modern dilbilim ve anlambilim açısından, yeniden incelenmesi bir zorunluluk halini almıştır. Çalışmamız, kendi hacmi nispetinde modern anlambilim açısından büyük önem arz eden *el-Hasâ'is* gibi bir eserin incelenmesini konu edinmesi ve bunun yanı sıra *el-Hasâ'is*'i anlambilimi temel alarak yeniden gündeme getirmesi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Konuyla ilgili çalışmaların azlığı dikkate alındığında çalışmamızın bu alana ufak da olsa bir katkı sağlayacağını umuyoruz.

Ayrıca bu çalışmanın tefsir, hadis, hukuk gibi ilahiyat alanlarında yapılan semantik analiz incelemelerine de katkı sağlayacağını umuyoruz.

II. İBN CİNNÎ

A. Adı, Künyesi, Nisbesi, Doğum ve Ölüm Tarihleri, Ailesi

Tam adı Ebu'l-Feth 'Osmân b. Cinnî olan bu âlim, nahiv ve dil alanındaki derin bilgisi sebebiyle en-Nahvî ve el-Luğavî, Musul'da doğmuş olması sebebiyle el-Mevsîlî, babasının hizmet ettiği aileye nispetle el-Ezdî nisbeleriyle anılmıştır. İbn Cinnî'nin babası Yunan asıllı olup, Süleymân b. Fahd b. Ahmed el-Ezdî (v. 411/1020)'nin kölesi idi.² Babasının adı olan "Cinnî" cin kelimesine nisbet olmayıp, babasının Yunanca "Gennaius" olan isminin, Arapça telaffuzundan dolayı bu şekli almıştır.³ Babasının Musullu olmadığı kesin olarak bilinmekle birlikte ne zaman ve ne şekilde Musul'a geldiği bilinmemektedir. Künyesi olan Ebu'l-Feth'i ne şekilde aldığı da bilinmemektedir. Çocukları ve ailesi içinde ismi Feth olan biri olduğuna dair herhangi bir rivayete rastlanmamıştır.⁴ Bununla beraber el-Kıftî, dil ilimlerinde onun gibi, kapalı meseleleri açıklığa kavuşturan biri olmadığını dile getirerek künyesi olan Ebu'l-Feth'ten söz eder. Buna dayanarak diyebiliriz ki nahiv ve dil meselelerine derin vukufiyeti sebebiyle bu künyeye anılmış olma ihtimali de yüksektir.⁵

İbn Cinnî'nin doğum yerinin Musul olduğu konusunda kaynaklar ittifak etmiş gibidir. Ancak İbn Cinnî'nin doğum tarihiyle ilgili, 300/912⁶ ve 330/941'den önce⁷ gibi doğum tarihini kesin vermeyen rivayetler olduğu gibi; 300/912⁸, 302/914, 330/941 şeklinde kesin rivayetler de vardır. İbn Cinnî'nin 70 yıl yaşadığına dair rivayetler dikkate alındığında en uygun olan, 322'de doğmuş olmasıdır. İbn Cinnî'nin erken bir yaşta Ebû

² Ebû Abdillâh Yâkût b. 'Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1991, III, 461; Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zemân*, nşr. İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, ts., III, 246; Cemâluddîn Ebu'l-Hasen 'Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1. Baskı, Kahire 1986, II, 335; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Erster Supplementband*, Leiden 1943, I, 131.

³ Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri* (Yayımlanmamış Doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 39.

⁴ Yavuz, s. 39.

⁵ el-Kıftî, II, 338; benzer bir ifade için bkz. Yâkût, III, 463.

⁶ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden 1937-1942, I, 131.

⁷ Yâkût, III, 462; İbn Hallikân, III, 248; Celâluddîn Ebû Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-'Asriyye Beyrut, ts., II, 132.

⁸ Brockelmann, *GAL*, I, 131.

‘Ali el-Fârisî ile tanışıp, ilişkisini uzun bir zaman sürdürdüğü bilinmektedir. el-Fârisî 377/987’de vefat ettiğine göre yine en uygun doğum tarihi 322 olarak görünmektedir.⁹

Kaynakların büyük çoğunluğu İbn Cinnî’nin, 392/1002 yılında Bağdat’ta vefat ettiğini zikretmektedir.¹⁰ Hocası el-Fârisî gibi Şeyh Cüneyd Mezarlığı olarak tanınan es-Senûsî Mezarlığına defnedilmiştir.¹¹

Ailesiyle ilgili olarak kaynaklarda üç oğlu olduğu rivayet edilmektedir. İsimleri ‘Ali, ‘Âl (v. 458/1066) ve ‘Alâ olan İbn Cinnî’nin çocuklarından âlim, fazıl kişiler olarak söz edilmektedir. Ayrıca bu kişilerin hafızasının kuvvetli olduğuna ve hadis ilmiyle uğraştıklarına dair rivayetler vardır.¹²

B. Tahsil hayatı

İbn Cinnî’nin, genç yaşta belli bir ilmî olgunluğa eriştiğini göstermesi açısından şu rivayet önemlidir: Bir gün, İbn Cinnî, Musul’un önde gelen camilerinin birinde nahiv dersi okuttuğu bir sırada Ebû ‘Ali el-Fârisî buraya uğrar. İbn Cinnî’nin o esnada ecvef fiillerden bahsettiğini görür ve kendisine sarfa dair bir soru sorar. Ancak İbn Cinnî bu soruya gereken cevabı veremeyince, el-Fârisî onun henüz hocalık yapacak kadar bilgi ve tecrübeye sahip olmadığını ima etmek maksadıyla *sen henüz koruk iken kuru üzüm olma iddiasındasın* diyerek oradan ayrılır. Bu olaydan sonra İbn Cinnî o zatın kim olduğunu öğrenip, kendi ders halkasını dağıtır ve onun peşinden giderek, Bağdat’a gitmekte olan el-Fârisî’ye, Semîriyye şehrinde ulaşır. Rivayetlere göre bundan sonra 40 yıl boyunca Ebû ‘Ali el-Fârisî’den ayrılmamıştır. Yaşadığı bu olay İbn Cinnî’nin sarf ilminde derinleşmesine sebep olmuştur.¹³

⁹ Yavuz, s. 40-41. Ayrıca bkz. İbn Cinnî, *Sırru Sinâ’ati’l-Îrâb*, nşr. Hasen Hindâvî, Dâru’l-Kalem, 2. Baskı, Dimaşk 1993, I, 8.

¹⁰ Yâkût, III, 462; İbn Hallikân, III, 246; es-Suyûtî, *Buğyetu’l-Vu’ât*, II, 132; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A’lâm –Kâmûsu Terâcim-*, 10. Baskı, Beyrut 1992, IV, 204.

¹¹ Husâm Said en-Nu’aymî, *İbn Cinnî –‘Âlimu’l-‘Arabiyye-*, Dâru Şu’ûni’s-Sekâfeti’l-‘Âmme, 1. Baskı, Bağdat 1990, s.17.

¹² Yâkût, III, 467; en-Nu’aymî, s.17; Yavuz, s. 41.

¹³ Yavuz, s. 43. Ayrıca bkz. Yâkût, III, 466. Bazı araştırmacılar bu olayın uydurma olduğu kanaatini taşırlar ve bu yüzden İbn Cinnî’nin el-Fârisî ile 40 yıl geçirdiğine dair rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini ifade ederler. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *İbn Cinnî en-Nahvî*, Dâru’n-Nezîr, Bağdat 1969, s. 34 vd.

İbn Cinnî ilk tahsilini Musul'da yapmıştır. Hicrî IV. asır ilmî açıdan İslâm kültüründe çok ciddi bir hareketlilik yaşanmıştır. Musul da, o dönemde, sahip olduğu mescitler, buradaki ders halkaları ve kütüphaneler ile eğitim alanında iyi imkânlarla sahip olan bir yerdir. İbn Cinnî'nin genç yaşta hocalığa başlayıp ders halkası kurmasında bu imkânların katkısı olduğu açıktır.¹⁴

Bu asırda yetişen âlimlerin ve eserlerinin İslâm kültüründe çok etkili ve kalıcı bir yeri olmuştur. Bu yüzyıldaki ilmî hareketliliği göstermesi bakımından İbn Cinnî'nin çağdaşı olan bazı âlimlerin burada zikredilmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz. İbn Cinnî'nin çağdaşı olan bazı âlimler şunlardır: Ahmed b. Fâris (v. 395/1004), İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (v. 393/1003), el-Hasen Bişr el-Âmidî (v. 371/981), el-Hasen b. 'Abdillâh es-Sîrâfî (v. 368/979), Ebû Hilâl el-'Askerî (v. 395/1004), 'Ali b. 'İsa er-Rummânî (v. 384/994), 'Ali b. Muhammed et-Tevhîdî (v. 400/1010), Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (v. 370/980), Muhamed b. el-Hasen el-Hâtemî (v. 388/988), Muhammed b. 'İmrân el-Merzubânî (v. 384/984).

İbn Cinnî hayatının geri kalanında eğitimine Bağdat'ta devam etmiştir. Abbasî hilâfetinin başkenti olan Bağdat da ilim ve eğitim açısından o sırada İslâm coğrafyası içerisinde bulunan birçok yerden daha fazla imkâna sahipti. Bazen hocası Ebû 'Ali el-Fârisî ile beraber bazen de yalnız olarak Musul ile Bağdat, Vâsıt, Şâm arasında seyahatler yapmıştır. Hocasıyla ayrı olduğu zamanlarda da mektuplaşarak, ona dile dair meseleleri sormaya devam etmiştir.¹⁵ Ayrıca Mutenebbî ile bazı meseleleri tartışmak için zaman zaman Halep'e de yolculuk yapmıştır.

¹⁴ en-Nu'aymî, s.15.

¹⁵ en-Nu'aymî, s.15-17.

C. Hocaları

Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mevsilî el-Ahfeş

İbn Cinnî, Musul'da çocukluk yıllarında ilk nahiv derslerini bu hocadan okumuştur.¹⁶

Ebû 'Ali el-Fârisî (v. 377/987)

Yukarıdaki rivayetten de anlaşıldığı gibi İbn Cinnî'nin en önemli hocası Ebû 'Ali el-Fârisî olmuştur. Hayatının büyük bir kısmını, Bağdat'ta hocasının yanında geçirmiş, el-Fârisî vefat ettikten sonra İbn Cinnî onun yerine geçmiştir. Rivayetlere göre aralarındaki ilişki 40 yıl devam etmiştir.¹⁷ Nitekim Birçok meselede el-Fârisî'den nakiller yapmıştır. İbn Cinnî birçok eserini hocası hayattayken yazmış ve onun da onayını almıştır. Böylece bu eserlerin dil alanındaki değeri daha da artmıştır. İbn Cinnî, Ebû 'Ali el-Fârisî'den, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını, Ebû Zeyd el-Ensârî (v. 214/829)'nin *en-Nevâdir*'i ile *Kitâbu'l-Hemz*'ini, el-Ahfeş el-Evsat ve el-Mâzinî'nin *Kitâbu't-Tasrîf*'lerini, İbnü's-Sikkât (v. 243/857)'in *Kitâbu'l-İbdâl*'ini ve el-Asma'î'nin bazı eserlerini okumuştur.¹⁸

İbn Cinnî başka hocalardan da istifade etmiştir. Ancak bunlardan daha çok kitaplarını okuma, onlarla konuşma, dil ve edebiyata dair malzeme rivayet etmek şeklinde faydalanmıştır. Bunlardan, aşağıdaki hocalarını zikretmek gereklidir.¹⁹

Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Miksem (v. 354/965)

İbn Cinnî'nin Musul'dan ayrıldıktan sonra en çok istifade ettiği hocalarının başında bu zat gelir. Kırâat âlimi olan İbn Miksem, aynı zamanda şiir ve edebiyata da vakıf bir kişiydi. İbn Miksem, Ebu'l-'Abbâs Sa'leb (v. 291/904)'in ravidir. İbn Cinnî

¹⁶ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 29; Yavuz, s. 42.

¹⁷ Yâkût, III, 466; en-Nu'aymî, s.15-17.

¹⁸ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 41-43; Yavuz, s. 44-47.

¹⁹ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 30; Yavuz, s. 47.

Sa'leb'den yaptığı rivayetleri bu hocasına borçludur. Sa'leb'in *Mecâlis* isimli kitabını da İbn Miksem'den okumuştur.²⁰

Ebû'l-Ferec el-İsfahânî (v. 356/967)

Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Arap edebiyatında çok önemli bir yeri olan *Kitâbu'l-Eğânî*'nin müellifidir. İbn Cinnî bazen ondan okuduğu bazı şeylerden, bazen onunla yaptığı konuşmalardan bahseder.²¹

Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî (v. 358/969)

İbn Cinnî'nin istifade ettiği diğer bir hocası da es-Sicistânî'nin ravisi olan er-Rûyânî'dir. Bu âlim önceleri Bağdat'ta daha sonra da Musul'da yaşamıştır. İbn Cinnî bu hocasından Bağdat'ta istifade etmiş olmalıdır.²²

İbn Cinnî'nin bunlardan başka daha çok Lugat ve Kırâat alanın da yararlandığı ve nakillerde bulunduğu diğer hocalarından bazıları şunlardır:

Muhammed b. Seleme²³

Ebû Sehl Ahmed b. Muhammed el-Kattân (v. 359/970)²⁴

Ebû İshâk İbrâhim b. Ahmed el-Kırmîsînî²⁵

Ebu'l-Hasen 'Ali b. 'Omer b. 'Amr²⁶

Ebû Bekr Muhammed b. Hasen²⁷

Bundâr b. 'Abdulhamîd el-Kerhî²⁸

Ebû Bekr Ca'fer b. el-Haccâc²⁹

²⁰ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 28-29; Yavuz, s. 47-48.

²¹ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 29; Yavuz, s. 48.

²² Yavuz, s. 48.

²³ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 30; Yavuz, s. 49.

²⁴ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 29-30; Yavuz, s. 49.

²⁵ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 30; Yavuz, s. 49.

²⁶ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 30; Yavuz, s. 49.

²⁷ Yavuz, s. 49.

²⁸ Yavuz, s. 49.

Ebu'l-Hasen 'Ali b. Veki³⁰

Ebû Bekr Muhammed b. 'Ali b. Kâsım³¹

Ebû Bekr Muhammed b. 'Ali el-Merâğî³²

D. Talebeleri

İbn Cinnî'nin kaynaklarda geçen en meşhur talebeleri şunlardır:

Ebû Ahmed 'Abdusselâm b. Huseyn b. Muhammed el-Basrî el-Luğavî (v. 405/1014)

Ebû Ahmed el-Luğavî, devrinin ileri gelen dil ve edebiyat âlimlerinden olup kırâat ilmine de vakıf bir kişiydi. Tahsilini İbn Cinni başta olmak üzere es-Sîrâfî, Ebû 'Ali el-Fârisî, Muhammed b. İshâk el-'Abbâd gibi başka önemli âlimlerin yanında tamamlamıştır. Ayrıca Bağdat kütüphanesinde idarecilik de yapmıştır.³³

Muhammed b. Hüseyin eş-Şerîf er-Radî (v. 406/1015)

Daha çok şairliği ile tanınan bu âlim, İbn Cinnî'nin yanı sıra es-Sîrâfî, Ebû 'Ali el-Fârisî ve er-Rummânî gibi devrin ileri gelen âlimlerinden de ders almıştır. Çalışmalarını Bağdat'ta sürdüren eş-Şerîf er-Radî ile hocası İbn Cinnî arasında çok sıkı bir bağ oluşmuştur ve bu âlim hocasını çoğu kez hayranlıkla zikretmiştir. Buna karşılık İbn Cinnî de talebesinin şiirlerini şerh etmekten kaçınmamıştır. En önemli eserleri, *Mecâzâtü'l-Kur'ân*, *et-Te'vîl* ve *Divân*'dır. eş-Şerîf er-Radî hayatta iken hocasını met-heden 35 beyitlik bir kaside, hocasının vefatından sonra da üzüntüsünü dile getiren 70 beyitlik bir kaside yazmıştır.³⁴

²⁹ Yavuz, s. 49; es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 30.

³⁰ Yavuz, s. 49.

³¹ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 30; Yavuz, s. 49.

³² es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 30; Yavuz, s. 49.

³³ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 80; Yavuz, s. 52.

³⁴ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 78; Yavuz, s. 52.

‘Ali b. Zeyd el-Kâşânî en-Nahvî (v. 410/1019)

Hakkında fazla bir bilgi bulunmayan bu âliminin nisbesinden daha çok nahiv ilmiyle uğraştığı anlaşılmaktadır.³⁵

Ebu'l-Hasen ‘Ali b. Hilâl (v. 413/1022)

İbnu'l-Bevvâb olarak tanınan bu âlim devrinin güzel yazı yazan meşhur kâtiplerindendir.³⁶

Ebu'l-Hasen ‘Ali b. ‘Ubeydullah es-Sımsımî el-Luğavî (v. 415/1024)

İyi bir dil âlimi olan es-Sımsımî, İbn Cinnî'den başka Ebû ‘Ali el-Fârisî ve es-Sîrâfî'den de ders almıştır. Güzel yazı ve güvenilir rivayet konusunda Bağdat'ın ileri gelen âlimlerinden olan bu zâtın birçok eseri olduğu rivayet edilmektedir.³⁷

Ebu'l-Futûh Sâbit b. Muhammed el-Curcânî el-‘Adevî el-Endelusî (v. 431/1040)

‘Ali b. ‘İsa er-Reba‘î (v. 320/1029)'den de ders alan bu âlim, Bağdat'taki tahsilinden sonra Endülüs'e gitmiş, dil ve edebiyata dair çalışmalar yapmıştır. Zeccâcî'nin *el-Cumel* isimli eserine şerh yazmış, Bağdat'ta edebiyat ve dile dair çok rivayette bulunmuştur.³⁸

Ebu'l-Kâsım ‘Ali b. el-Murtadâ (v. 436/1044)

eş-Şerîf er-Radî'nin ağabeyi olan bu zât, devrinin önde gelen alimlerinden ders alarak kendini özellikle nahiv ve luğat alanında yetiştirmiştir. Dinî ve lisanî ilimlere dair birçok eser kaleme alan el-Murtada'nın eserlerinden bazıları şunlardır: *ez-Zâhire*, *eş-Şâfî fi'l-İmâme*, *el-Ğurer ve'd-Durer*. Bunların dışında İbn Cinnî ile alâkalı iki eseri de

³⁵ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 81-82; Yavuz, s. 53.

³⁶ Yavuz, s. 53.

³⁷ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 80-81.

³⁸ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 81; Yavuz, s. 53-54.

bulunmaktadır: *Kitâbu Tetebbui 'Ebyâti'l-Me'ânî li'l-Mutenebbî elletî tekelleme 'anhâ İbn Cinnî, Kitâbu'n-Nakd 'alâ İbn Cinnî fi'l-Hikâye ve'l-Mahkî.*³⁹

ez-Zâkir en-Nahvî (v. 440/1048)

Bu âlim özellikle nahiv ilminde devrinin ileri gelenleri arasına girmiştir. Bağdat'ta uzun bir süre İbn Cinnî'den istifade ettikten sonra Mısır'a yerleşmiş ve çalışmalarını burada sürdürmüştür.⁴⁰

Ebu'l-Kâsım 'Omer b. Sâbit es-Semâninî (v. 422/1050)

İbn Cinnî'nin önde gelen talebelerinden olup, nahiv ilminde temayüz etmiş ve Kerh bölgesinde müderrislik yapmıştır. *Kitâbu'l-Mufîd fi'n-Nahv* isimli bir eseri vardır. Ayrıca İbn Cinnî'nin *el-Luma'* ve *et-Tasrîfu'l-Mulûkî* kitaplarına şerh yazmıştır.⁴¹

Muhammed b. Ahmed b. Sehl el-Vâsitî (v. 462/1070)

İbn Büşrân diye tanınan bu zât, İbn Cinnî'den Vâsit şehrinde okumuş ve Irak civarında Luğat ilminde meşhur simalar arasına girmiştir.⁴²

Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muhammed el-Hafâcî (v. 466/1073)

Bu zâtın *Sırru'l-Fesaha* isimli bir eseri olduğu bilinmektedir.⁴³

Muhammed b. 'Abdullah b. Şâheveyh

Ebû 'Ali el-Fârisî'nin talebelerinden olan bu zât onun vefatından sonra İbn Cinnî'den nahiv ve edebiyata dair dersler almıştır.⁴⁴

Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed Nasr

İbn Cinnî'nin eserlerinin rivayetiyle ilgili icazet verdiği öğrencisidir.

³⁹ Yavuz, s. 54.

⁴⁰ Yavuz, s. 55.

⁴¹ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 79-80; Yavuz, s. 55.

⁴² Yavuz, s. 55.

⁴³ es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 82.

⁴⁴ Yavuz, s. 55.

Bunların dışında İbn Cinnî'nin çocukları olan 'Ali , 'Âl ve 'Alâ'nın da zikredilmesi gerekir. İbn Cinnî onların eğitimiyle yakından ilgilenmiş ve güzel bir şekilde yetiştirmiştir.⁴⁵

E. Eserleri

"İbn Cinnî'nin hayatından bahseden kaynakların hemen tamamı eserleriyle ilgili birer liste de vermişlerdir. Ancak onun eserlerinin tanınmasında en büyük pay şüphesiz Yâkût el-Hamevî'nindir. Zira İbn Cinnî 384/994 yılında talebelerinden biri olan Ebû 'Abdillah Huseyn b. Ahmed en-Nasr'a verdiği icazetnamede bizzat kendisi eserlerinden 19 tanesini zikretmiş olup bu icazetnamenin metnini de bize Yâkût el-Hamevî aktarmıştır. İcazetnamede yer almayan eserlerinden 20'ye yakınının adlarını da yine Yâkût zikretmektedir."⁴⁶

1. Nahiv Alanındaki Eserleri

el-Hasâ'is: Bu eser⁴⁷ önce Muhammed 'Ali en-Neccâr tarafından tahkik edilerek 1952 yılında Kahire'de⁴⁸ daha sonra el-Hîndâvî tarafından tahkik edilip 2003'te Beyrut'ta neşredilmiştir.

el-Hasâ'is üzerine Muvaffakuddîn 'Abdullatîf b. Yusûf (v. 629/1231) el-Bağdâdî tarafından bir haşiye yazılmıştır. Ayrıca Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Hâc el-İşbilî de *el-Hasâ'is*'i ihtisar etmiştir. Ancak her iki eserde günümüze ulaşmamıştır.⁴⁹

'İlelu't-Tesniye: Eser, 'Abdulkâdir el-Mesîhî tarafından Tunus'ta neşredilmiştir. Daha sonra bu baskıdaki hatalar düzeltilerek 1992 yılında Subhî et-Temîmî tarafından Kahire'de neşredilmiştir. Tesniyedeki elif ve yânın durumlarını inceleyen bir eserdir.⁵⁰

*el-Luma' fi'l-Arabiyye*⁵¹: Nahve dair bir eser olup konular ayrıntılara girilmeden sade ve akıcı bir üslupla işlenmiştir. Fâiz fâris, 1972'de Kuveyt'te; Huseyin Muhammed

⁴⁵ Yâkût, 466-467; Yavuz, s. 56.

⁴⁶ Yâkût, 478-480; Yavuz, s. 78.

⁴⁷ Yazma nüshalar için bkz. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192.

⁴⁸ Yavuz, s. 81.

⁴⁹ Yavuz, s. 81-82.

⁵⁰ Brockelmann, *GAL*, I, 131; Yavuz, s. 82.

⁵¹ Bkz. Brockelmann, *GAL*, I, 131; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192; Yâkût, III, 478.

1979'da Kahire'de; Hamîd el-Mu'min 1985'de Beyrut'ta neşretmiştir.⁵² Bu kitap dil âlimleri tarafından oldukça ilgi görmüş ve bu kitaba çok sayıda şerh yazılmıştır.⁵³

Mes'etân min Kitâbi'l-Eymân li-Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, eski kaynaklarda yer almayan bu eser Brockelmann tarafından zikredilmiştir.⁵⁴ Bu kitap eş-Şeybânî'nin, *Kitâbu'l-Eymân* isimli eserindeki yemin ifadelerine, gramer açısından getirilen açıklamaları içerir.⁵⁵

el-Mufîd fi'n-Nahv: Bu eser Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından zikredilmiş,⁵⁶ eserin herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.

Şerhu'l-İdâh, Ebû 'Ali el-Fârisî'nin nahivle ilgili olan *el-İdâh* isimli eserinin şerhidir. İlk kez Brockelmann zikretmiş⁵⁷ fakat yazma nüshalar hakkında bir bilgi vermemiştir.⁵⁸

Te'yîdu't-Tezkire, Ebû 'Ali el-Fârisî'nin *Kitâbu't-Tezkire* isimli eserinin muhtasarıdır. Kitabın herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır.⁵⁹

'Ukûdu'l-Luma', İbn Cinnî'nin *el-Luma* isimli eserinin muhtasarıdır. Hasan Şâzelî Ferhûd tarafından, *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb Câmi'atu Riyâd* (sy: V, 1977-78)'da neşredilmiştir.⁶⁰

*Kitâbu zi'l-Kadd fi'n-Nahv*⁶¹, İbn Cinnî'nin, hocası Ebû 'Ali el-Fârisî'nin derslerinde değişik nahiv konularıyla ilgili tuttuğu notlardan oluşmaktadır. Kitabın herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.⁶²

⁵² Yavuz, s. 83.

⁵³ Şerhler için bkz. Yavuz, 84-86.

⁵⁴ Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192.

⁵⁵ Yavuz, s. 86.

⁵⁶ İsmâil Paşa el-Bağdadî, *Esmâ'u'l-Mu'ellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, İstanbul 1951, I, 652.

⁵⁷ Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192.

⁵⁸ Yavuz, s. 87.

⁵⁹ Yavuz, s. 87.

⁶⁰ Yavuz, s. 87.

⁶¹ Yâkût, III, 480.

⁶² Yavuz, s. 88.

2. Sarf Alanındaki Eserleri

Muhtasaru't-Tasrîf 'alâ İcmâ'ihî, bu eser sarfa dair muhtasar bir metindir. Kitap bazı kaynaklarda, *Cumelu Usûlu't-Tasrîfi'l-Mulûkî*, *et-Tasrîfu'l-Mulûkî*, *Cumelu Usûli't-Tasrîf* gibi isimlerle de zikredilmiştir.⁶³ Bu kitap ilk defa G. Hoberg tarafından 1885 yılında Leipzig'te neşredilmiş, daha sonra Muhammed Sa'îd en-Na'sân tarafından 1913'te yeniden Kahire'de yayınlanmış, 1970'te de ikinci baskısı yapılmıştır.⁶⁴

Mukaddimâtu Ebvâbi't-Tasrif: “Bu eseri sadece Yâkût zikretmiştir.⁶⁵ Muhtemelen sarfın mücerred ve mezîd bablarına dair olup adından bir önceki eserden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Eserin herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.”⁶⁶

el-Muktadab,⁶⁷ ecvef fiillerin ism-i mef'ûllerini ele almaktadır. Kitap ilk kez Edgar Probst tarafından 1903'te Leipzig'te neşredilmiş, daha sonra Seyyid Vecîh el-Keylânî tarafından İbn Cinnî'nin diğer iki risalesiyle beraber basılmıştır. Üçüncü neşri de Ebû Ca'fer Ahmed b. 'Ali b. Bâziş tarafından Dımaşk'ta yapılmıştır.⁶⁸

el-Munsif, bu eser⁶⁹ İbn Cinnî'nin sarf konusunda yazdığı en önemli eserlerinden biridir. el-Mâzinî'nin (v. 247/861) *Kitâbu't-Tasrîf* isimli eserinin şerhidir. Bu kitap İbrâhim Mustafa ve 'Abdullah Emin tarafından 1954-1960 yılları arasında, üç cilt hâlinde neşredilmiştir.⁷⁰

Risâle fî Meddî'l-Esvât ve Mekâdiri'l-Meddâd, harflerin uzatılması ve bunların miktarıyla ilgili bir risaledir. Sadece Yâkût tarafından zikredilmiştir.⁷¹

⁶³ Yâkût, III, 478; Brockelmann, *GAL*, I, 131; el-Bağdâdî, I, 652.

⁶⁴ Yavuz, s. 88. Eserin yazma nüshaları için bkz. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192. Eserin şerhleri için bkz. Yavuz, s. 89.

⁶⁵ Yâkût, III, 480.

⁶⁶ Yavuz, s. 89.

⁶⁷ Yâkût, III, 478; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192.

⁶⁸ Yavuz, s. 90.

⁶⁹ Yâkût, III, 478; Brockelmann, *GAL*, I, 131; el-Bağdâdî, I, 652.

⁷⁰ Yavuz, s. 90

⁷¹ Yâkût, III, 480; Yavuz, s. 91.

Sırru Sınâ'ati'l-İ'râb,⁷² Arap fonetiğini ele alan ilk kitap olup İbn Cinnî'nin en meşhur eserlerinden biridir. Bu eserde 29 harf fonetik açısından incelenmiştir. Hasen Hindâvî tarafından 1985 yılında iki cilt hâlinde basılmıştır.⁷³

Te'âkubu'l-'Arabiyye,⁷⁴ bedel, mübdelun minh, 'ivaz muavvezun minh terimlerini ve çeşitlerini ele almaktadır. Kitabın bize intikal eden nüshası yoktur.⁷⁵

3. Lügat alanındaki eserleri

el-Elfâzu'l-Mehmûze mâ Yehtâcu ileyhi'l-Kâtib: İbn Cinnî bu eserde⁷⁶ sonu hemzeli olan fiilleri incelemiştir. Kitabın birinci bölümünde son harfi hemzeli olan fiiller alfabetik olarak verilmiş, kullanılışları açıklanmış, ikinci bölümde ise kelimelerin hangi durumlarda sonlarının elif veya yâ ile yazılacağı ve bunların istisnaları ele alınmıştır. Bu eser ilk kez Vecîh Fâris el-Keylânî tarafından 1924'te Kahire'de, *Selâsu Resâ'il li'İbn Cinnî* adıyla neşredilen risaleler arasında yer alır. Salâhuddin el-Munsif tarafından 1981'de tekrar basılmış, 1988 yılında Mâzin el-Mubârek tarafından da geniş bir mukaddime ve açıklama notları eklenerek bir baskısı daha yapılmıştır.⁷⁷

el-Mubhic fi Şerhi Şu'arâ'i'l-Hamase: Bu eserde⁷⁸ İbn Cinni, Ebû Temmâm'ın *Hamâse*'sinde yer alan 220'den fazla şairin adlarının iştikâk ve mana bakımından izahını yapmıştır. Bu kitap ilk defa 1929'da Dımaşk'ta Mektebetu'l-Kudsî ve Mektebetu'l-Bedr tarafından basılmıştır. İlk ilmî neşri ise, Hasan Hindâvî tarafından 1987'de Dımaşk'ta yapılmıştır.⁷⁹

en-Nevâdiru'l-Mumti'a: İbn Cinnî bu eseri, verdiği icazetnamede zikretmiştir⁸⁰ fakat günümüze herhangi bir nüshası ulaşmamıştır.⁸¹

⁷² Yâkût, III, 478; el-Bağdâdî, I, 652; Brockelmann, *GAL*, I, 131; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192.

⁷³ Yavuz, s. 91.

⁷⁴ Yâkût, III, 478; el-Bağdâdî, I, 652.

⁷⁵ Yavuz, s. 92.

⁷⁶ Yâkût, III, 478; el-Bağdâdî, I, 652; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192.

⁷⁷ Yavuz, s. 93.

⁷⁸ Yâkût, III, 478; el-Bağdâdî, I, 652; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192.

⁷⁹ Yavuz, s. 93-94.

⁸⁰ Yâkût, III, 478

⁸¹ Yavuz, s. 95.

Şerhu'l-Fasîh,⁸² Ebu'l-'Abbâs Sa'leb (291/903)'in el-*Fasîh* isimli eserinin şerhidir.

Şerhu Kitâbi'l-Kalb ve'l-İbdâl li'İbni's-Sikkît, "İbn Cinnî *el-Hasâis*'inde fırsat bulduğunda İbnu's-Sikkît (244/858)'in *Kitâbu'l-Kalb ve'l-İbdâl*'ini şerh edeceğini söylemiştir. Ancak bunu gerçekleştirip gerçekleştirmediği tespit edilemediği gibi, bu esere atıfta bulunan bir kaynağa da rastlanamamıştır.⁸³

Şerhu'l-Muzekker ve'l-Mue'nnes li'İbni's-Sikkît: İbn Cinnî'nin yine icazetnamede zikrettiği ve henüz tamamlanmadığını söylediği bu eserin⁸⁴ tamamlandığına dair bir bilgi bulunamamıştır.

Şerhu'l-Maksûr ve'l-Memdûd li'İbni's-Sikkît: Bu eser adından da anlaşıldığı gibi İbnu's-Sikkît'in *el-Maksûr ve'l-Memdûd* isimli eserinin şerhidir. Eser günümüze ulaşmamıştır.

Tefsîru'l-Luğa min Kitâbi't-Tasrîf li'l-Mâzini, *Kitâbi't-Tasrîf*'te geçen nadir ve garib kelimelerin şerhine dairdir. Günümüze ulaşmamıştır.

'Ukûdu'l-Hemz, müellifin yaşadığı dönemde, kâtiplerin resmî yazışmalarda hemzenin başta, ortada ve sondaki yazılışlarında takip ettikleri ve uyguladıkları usullere dair küçük bir risaledir. Bu eser ilk kez Vecîh Fâris el-Keylânî tarafından, 1934'te Kahire'de (*Selâsu Resâil li'İbn Cinnî*), daha sonra da açıklama ve notlar eklenerek Mâzin el-Mubârek tarafından 1988'te Dımaşk'ta tekrar basılmıştır.⁸⁵

ez-Zecr: Bu eserin⁸⁶, müellifin *el-Hasâ'is*'inde yaptığı bir atıftan, seslerden türeyip yasaklama ve sakındırma anlamına gelen fiillere dair bir eser olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁷

⁸² Yâkût, III, 480; el-Bağdâdî, I, 652.

⁸³ Yavuz, s. 95.

⁸⁴ Yâkût, III, 478.

⁸⁵ Yavuz, s. 95-96.

⁸⁶ Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192.

⁸⁷ Yavuz, s. 97.

4. Edebiyat alanındaki eserleri

el-Buṣrâ vez'-Zafer, Buveyhî sultanı 'Adududdevle'nin söylemiş olduğu, اهلا وياشتمال سريانا على الظفر وبيدي البشرى ونوبتها *müjdelersahibine ve onun culûsuna ve birliklerimizin zaferle kucaklaşmasına tebrikler* beytine, İbn Cinnî tarafından yapılan şerhi içermektedir. Bu risale günümüze ulaşmamıştır.⁸⁸

el-Fasl beyne Kelâmi'l-Âmm ve'l-Hâss: sadece kaynaklarda adı zikredilen bu eserin herhangi bir nüshası elimize ulaşmamıştır.⁸⁹

el-Fesr (Tefsîru Dîvâni'l-Mutenebbî'l-Kebîr),⁹⁰ İbn Cinnî'nin Mutenebbî'nin divanına yapmış olduğu şerhlerden büyük olandır. Bu eserin I. cildi 1970'te, II. cildi de 1978'te olmak üzere Safâ Hulûsî tarafından Bağdat'ta neşredilmiştir.⁹¹

el-Fethu'l-Vehbî 'alâ Muşkilâti'l-Mutenebbî,⁹² Mutenebbî'nin divanındaki bazı müşkil beyitlerin şerh ve izahını içermektedir. Muhsin Gayyâz tarafından 1971'de Bağdat'ta neşredilmiştir.⁹³

Kitâbu'l-Me'âni'l-Mucerrede, sadece Yâkût tarafından zikredilmiştir ve günümüze ulaşmamıştır.⁹⁴

Muhtasaru'l-Erâcîz, İbn Cinnî'nin Cahiliye ve İslâm dönemlerinde yaşamış olan şairlerin daha ziyade ahhâra dair urcûzelerinden yaptığı seçmelere dair bir muhtasardır. Eserin herhangi bir nüshası tespit edilemiştir.⁹⁵

Muhtasaru'l-'Arûd ve'l-Kavâfi,⁹⁶ ilk olarak Hasen Şâzelî Ferhûd tarafından 1972'de Beyrut'ta, daha sonra da Ahmed Fevzî el-Heyyib tarafından sadece *Kitâbu'l-rûd* adıyla 1987'de Kuveyt'te neşredilmiştir.⁹⁷

⁸⁸ Yavuz, s. 98.

⁸⁹ Yâkût, III, 478; el-Bağdâdî, I, 652; Yavuz, s. 98.

⁹⁰ Yâkût, III, 478; el-Bağdâdî, I, 652; Brockelmann, *GAL*, I, 131; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192.

⁹¹ Yavuz, s. 98-99. Eser üzerine yazılan kitaplar için bkz. Yavuz, 99-100.

⁹² Yâkût, III, 478.

⁹³ Yavuz, s. 100.

⁹⁴ Yâkût, III, 480; Yavuz, s. 100.

⁹⁵ Yavuz, s. 101; bkz. Yâkût, III, 480.

⁹⁶ Yâkût, III, 478.

el-Mu‘rib (Şerhu Kavâfi Ebi‘l-Hasen el-Ahfeş), Ebu‘l-Hasen el-Ahfeş el-Evsat (v. 211/826)’ın *Kitâbu‘l-Kavâfi* isimli eserinin şerhidir. Bazı kaynaklarda *el-Muğrib* şeklinde zikredilmiştir. Ancak bunun bir müstensih hatası olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁸

en-Nakd ‘alâ İbn Vekî‘ fî‘ş-Şi‘ri‘l-Mutenebbî,⁹⁹ İbn Cinnî tarafından, Hasen b. et-Tenîsî (v. 393/1003)’nin, Mütenebbî’yi eleştiren *el-Munsif fî Serikâti‘l-Mutenebbî* isimli eserine bir cevap olarak yazılmıştır. Eserin herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.¹⁰⁰

eş-Şi‘r: Bu eser Muhammed Es‘ad Talas tarafından zikredilmiştir. Talas’a göre bu eser aslında hocası Ebû ‘Ali el-Fârisî’ye ait olup İbn Cinnî bunu bir takım ilâve ve şerhlerle rivayet etmiştir. Eserin bilinen tek nüshası, Berlin Ktp. 6465 numarada kayıtlıdır.¹⁰¹

Tefsîru‘l-‘Aleviyyât, eş-Şerîf er-Radî’nin dört kasidesinin şerhine dair olup günümüze ulaşmamıştır.¹⁰²

Tefsîru Urcûzeti Ebî Nuvâs,¹⁰³ şair Ebû Nuvâs (v. 199/814)’ın Abbâsi vezirlerinden Fadl b. Rebî (208/824)’i methettiği 54 beyitlik kasidenin şerhidir. Eser Muhammed Behcet el-Eserî tarafından 1966’da Dımaşk’ta yayımlanmıştır.¹⁰⁴

et-Temâm fî Tefsîri Eş‘âri Huzeyl mimmâ ağfelehu Ebû Sa‘îd Hasen b. Huseyn es-Sukkerî,¹⁰⁵ es-Sukkerî (v. 275/888)’nin, *Divânu‘l-Huzeliyyîn* isimli eserinin tetimmesidir. Bu kitap Ahmed Nâcî el-Kaysî başkanlığında bir heyet tarafından 1962’de Bağdat’ta neşredilmiştir.¹⁰⁶

⁹⁷ Yavuz, s. 101.

⁹⁸ Yâkût, III, 480; Yavuz, s. 101. Yazma nüshalar için bkz. Yavuz, s.101.

⁹⁹ Yâkût, III, 480.

¹⁰⁰ Yavuz, s. 102.

¹⁰¹ Yavuz, s. 102.

¹⁰² Yâkût, III, 479; Yavuz, s. 102.

¹⁰³ Yâkût, III, 479.

¹⁰⁴ Yavuz, s. 102.

¹⁰⁵ Yâkût, III, 478; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192.

¹⁰⁶ Yavuz, s. 103.

et-Tenbîh (Şerhu Mustağlaki Ebyâti'l-Hamâse),¹⁰⁷ şair Ebû Temmâm (v. 231/845)'ın *Dîvânu'l-Hamâse*'sindeki i'râb ve mana bakımından müşkil beyitlerin şerhine dairdir. Yesrî el-Kâsimî tarafından, *et-Tenbîh 'alâ Şerhi Muşkilâti'l-Hamâse* adıyla master çalışması olarak sunulmuştur.¹⁰⁸

5. Kur'an ilimlerine dair eserleri

el-Muhteseb fî Kur'âti's-Şâzze,¹⁰⁹ yedi kırâat dışında kalan şazz kırâatlara dair bir kitaptır. Bu eser 'Ali Necdî en-Nâsîf, 'Abdulhalîm en-Neccâr ve 'Abdulfettah eş-Şiblî'nin ortak tahkikiyle Kahire'de 1969'da yayımlanmıştır. 1994'te yine Kahire'de ikinci baskısı yapılmıştır.

el-Muhezzeb fi'l-Kirâ'at, müellifin kırâata dair bir eseri olup günümüze kadar ulaşmamıştır.

Şevâzzu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın i'râbı ve değişik kırâatlarıyla ilgili olan bu eser müellifin yaşadığı devirdeki tartışmalı konular için yazılmıştır.¹¹⁰

el-Vakf ve'l-İbtidâ, sadece kaynaklarda adı geçmekte olup¹¹¹ yine müellifin Kur'ân'a dair bir eseri olup elimize ulaşmamıştır.

6. Muhtelif mevzuları işlediği eserleri

el-Hâturiyyât,¹¹² İbn Cinnî'nin, değişik zamanlarda aklına gelen meselelerle ilgili açıklamalarını içeren bir kitaptır. 1988'de 'Ali Zulfikâr Şâkir tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Daha sonra Muhammed 'Ali ed-Dâlî, bu baskıdaki eksik bölümleri tespit ederek, sadece bu kısmı *Bakiyyetu'l-Hatiriyyat* adıyla neşretmiştir.

el-Mesâi'lu'l-Dimaşkiyyât, içinde dile dair çeşitli mevzuların ele alındığı tahmin edilmekle beraber bu eser günümüze kadar ulaşmamıştır.

el-Mesâi'lu'l-Vâsitiyyât'ın herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.

¹⁰⁷ Yâkût, III, 478.

¹⁰⁸ Yavuz, s. 103. Eserin üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Yavuz, s. 103-104.

¹⁰⁹ Yâkût, III, 479; el-Bağdâdî, I, 652; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192.

¹¹⁰ Yavuz, s. 105-106.

¹¹¹ Yâkût, III, 480; el-Bağdâdî, I, 652.

¹¹² Yâkût, III, 479; el-Bağdâdî, I, 652; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 192.

Men Nusibe ilâ Ummihi mine's-Şu'arâ, meşhur neseb âlimi Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî el-Bağdâdî (v. 245/860)'ye aittir. İbn Cinnî bu eseri bazı açıklamalarla rivayet etmiştir.¹¹³

7. Konusu tespit edilemeyen eserleri

el-Fâ'ik: Yâkût'un zikrettiği bu eser günümüze ulaşmadığı gibi eserin konusu da tespit edilememiştir.

el-Firak'ı sadece Yâkût zikretmiş ve konusuyla alâkalı bir malûmat vermemiştir.

el-Hatîb: Sadece Yâkût tarafından zikredilen bu eserin de konusu belli değildir. Ancak İbn Cinnî'nin değişik vesilelerle irâd ettiği hutbelere dair bğir eser olabileceği de söylenmiştir.¹¹⁴

el-Mehâsinu fi'l-'Arabiyye: İbn Cinnî icazetnamesinde bu eserin kaybolduğunu kendisi ifade etmiştir. Konusu hakkında da herhangi bir malûmat bulunmamaktadır.

Sırru's-Surûr: Yâkût tarafından zikredilen bu eserin konusu hakkında da bir malûmat bulunmamaktadır.¹¹⁵

Tezkiretu'l-İsbâhâniyye'nin konusu da tespit edilememiştir.¹¹⁶

F. Nahivdeki Mezhebi

İbn Cinnî'nin nahivde hangi ekole mensup olduğu konusunda temelde üç farklı görüş ileri sürülmüş ve birtakım delillerle bu görüşler desteklenmeye çalışmıştır. Onu direk Basra yahut Bağdat ekolüne nispet edenler olduğu gibi Basra, Kûfe ve Bağdat ekolleri arasında tercih yapan bir âlim olduğunu dile getirenler de olmuştur. Kûfe ekolüne nispet edildiğine dair herhangi bir görüş veya rivayet nakledilmemiştir.¹¹⁷

İbn Cinnî'nin Basra ekolüne mensup olduğunu savunanlar temelde, onun Basra ekolüne mensup olan âlimlerden أصحابنا/arkadaşlarımız diye söz etmesini delil göster-

¹¹³ Yavuz, s. 107-108.

¹¹⁴ Yâkût, III, 480; Yavuz, s. 109.

¹¹⁵ Yâkût, III, 478; Yavuz, s. 109.

¹¹⁶ Yavuz, s. 110.

¹¹⁷ Geniş bilgi için bkz. es-Sâmerrâ'î, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 245 vd.; Yavuz, s. 59 vd..

mişlerdir. Bunun dışında nahivdeki görüşlerin büyük bir kısmı Basra ekolünün görüşleriyle paralellik arz eder. Örneğin, İbn Cinnî'nin, "masdar asıldır ve fiil ondan türemiştir", "müfred yahut cümle olsun haberin mübtedaya takdimi caizdir", "fâilin fiiline takdimi caiz değildir" vb. birçok görüşü Basra ekolüne uygun olduğu için İbn Cinnî'nin Basra ekolünden olduğu söylenmiştir.¹¹⁸ İbn Cinnî üzerine çalışma yapan es-Sâmerrâî Bağdat ekolünün aslında ekol olmayı gerektiren, bir ekole has olan araştırma yöntemleri; ekole ait terminoloji; diğer ekollerden farklı olan görüşleri gibi temel özellikleri taşımadığı için Bağdat ekolü olarak kabul edilen akımın aslında bir ekol olmadığını söylemiş, böylece İbn Cinnî'nin de Bağdat ekolünden olamayacağını kaydetmiştir. es-Sâmerrâî temelde İbn Cinnî'nin nahivdeki görüşlerine oldukça fazla yer vererek onun Basra ekolüne mensup olduğunu kesin bir dille ifade etmiştir.¹¹⁹

Eğer bir âlimin görüşlerinin çoğu bir ekole uyuyorsa, onun o ekolden olduğunu söylemek doğru olur mu? Bu soruya verilecek yanıt evet ise İbn Cinnî'nin Basra ekolüne mensup olduğu söylenebilir. Eğer hayır ise yine İbn Cinnî üzerine araştırma yapan Mehmet Yavuz'un görüşleri daha doğru görünmektedir. O bu konuyu şöyle değerlendirmektedir: İbn Cinnî'nin eserlerinde Basra ekolüne mensup olan âlimlerden *arkadaşlarımız* diye söz etmesi onun Basra ekolünde mensup olduğunu kesin bir şekilde göstermez. Çünkü bu ekolün ortaya koyduğu prensipler eskiden beri dil çalışmalarının hareket noktası olmuştur. Nitekim bu tabiri daha sonra gelen ez-Zemahşerî (v. 538/1143), es-Sekkâkî (v. 626/1228), İbn Ya'îş (v. 643/1245) gibi âlimler de kullanmıştır. Oysa Basra dil ekolünün bu tarihlere kadar devam ettiğini kimse söylememiştir. Ayrıca İbn Cinnî, Kûfe ekolünden olan el-Muberrred ve Sa'leb'den de bol miktarda nakil yapmıştır. Yeri geldiğinde de kendisinin arkadaşı da olsa görüşünü kabul etmediğini ve başka bir dil ekolüne mensup olan bir âlimin görüşünün daha doğru olduğunu söylemekten çekinmemiştir. Örneğin, Kûfeli dilcilerden Ahmed b. Yahya Sa'leb (v. 291/904) ile Basra ekolünün koyu bir taraftarı olan İbn Durusteveyh (v. 347/958) arasındaki bir tartışma hakkında şöyle der: "Her ne kadar İbn Durustevey bizim arkadaşımız olsa da ben ona

¹¹⁸ Yavuz, s. 60-61; ayrıca bkz. es-Sâmerrâî, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s. 245-247.

¹¹⁹ es-Sâmerrâî, *İbn Cinnî en-Nahvî*, s.252 vd.

katılmıyorum, bu konuda Sa‘leb’e haksızlık yapmıştır. Hak nerede olursa olsun uymaya en lâayık olandır”.¹²⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Cinnî, mezheb taassubu olmayan, hakikati arayan bir âlimdir. İbn Cinnî, doğru olarak kabul ettiğı görüşü kim söylerse söylesin, bu görüşü almaktan çekinmeyen bir dildir. Böyle geniş çaplı bir âlimi belli bir ekolün sınırları içine hapsetmek doğru olmayacaktır. Doğrusu İbn Cinnî her ekolden tercihler yapan yeri geldiğinde içtihatla bulunan ekoller üstü bir dil âlimidir.¹²¹

III. ANLAMBİLİMİN TARİHÇESİ

Çok eski zamanlardan beri dilbilim çalışmaları içinde anlamla ilgili konulara el atılmış olmakla birlikte, doğrudan doğruya anlam konusuna eğilen çalışmalar ve *anlambilim* adında bir alanın belirmesi, oldukça yenidir; XIX. yüzyılın ikinci yarısına rastlar.¹²² Anlambilim bir disiplin hâline gelmeden önce de bir çok bilgin anlam ve anlamla ilgili konuları ele almıştır. Bu başlık altında, anlambilimin modern zamanlardaki hızlı ilerleyişine geçmeden önce anlambilim konuları ve sorunlarının önceki dönemlerde nasıl ele alındığına kısaca değinmek istiyoruz.

İslâm kültürü dışındaki çalışmalar *Batıda Anlambilimin Gelişimi* başlığı altında İslâm kültüründeki çalışmalar ise *Doğuda Anlambilimin Gelişimi* başlıkları altında değerlendirilmiştir.

A. Batıda Anlambilimin Gelişimi

Eski Yunan ve Hint’te çok erken zamanlarda yapılan dilbilim çalışmaları içerisinde, bugün anlambilim konuları içerisinde yer alan bazı meseleler ele alınmıştır.

Örneğin, Hintli dilciler lafız ve mana arasındaki ilişkiye değinmişler ve bu konuda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı, lafız ve mananın aynı şey olduğunu, kelimenin ve işaret ettiği anlamın birbirinden ayıramayacağını ifade etmişlerdir. Bir kısmı

¹²⁰ Yavuz, s. 65; İbn Cinnî’nin sözü için bkz. İbn Cinnî, *Sırru Sinâ‘ati’l-i‘râb*, II, 568.

¹²¹ Bkz. Yavuz, s. 59-60; en-Nu‘aymî, s.40.

¹²² Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2000, III, 140.

ise, lafız ve anlam arasında bir ilişki bulunduğunu, bu ilişkinin de eski ve tabii bir ilişki olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹²³ Bunlardan bir kısmı ise lafız ve mana arasındaki ilişkinin, ateşle duman arasındaki ilişki gibi zorunlu bir ilişki olduğunu savunmuştur. Bir grup dilci de lafız ve anlam arasındaki ilişkinin sonradan fakat ilahi iradenin doğrultusunda meydana geldiğini söylemişlerdir.

Hintli dilciler lafızların delâlet şekillerini dört kısma ayırmışlardır: genel bir anlama delâlet edenler: *adam*; bir niteliğe delâlet edenler: *uzun*; bir olaya delâlet edenler: *geldi*; bir zata delâlet edenler: *Muhammed*. Ayrıca Hintli dilciler, modern anlambilimin ele aldığı; anlamsal yorumda bağlamın önemi, eşanlamlılık, eşseslilik, kıyas ve mecazın anlam değişmesine etkisi gibi konuları da ele almışlardır.

Yunan filozofları da tartışmalarında ve araştırmalarında anlambilim çerçevesi içerisinde sayılabilecek bazı konuları ele almışlardır. Aristoteles ses ve mana arasındaki farkla ilgili olarak görüşlerini ifade ederken: “Mana, düşünen kişinin zihnindeki tasavvurla örtüşmektedir. Bununla ilgili olarak üçlü bir ayırım yapmıştır: Dış dünyadaki şeyler; Tasavvurlar: manalar; Sesler: işaretler ve kelimeler” demektedir.¹²⁴

Platon lafızın, işaret ettiği anlamla ilişkisinin Tabii ve bizzat o şeyle ilgili olan bir ilişki olduğunu söylemiştir. Bu ilişkinin ilk başlarda açıklanmasının ve anlaşılmasının kolay olduğunu iddia etmiş, lafızların gelişmesi ve çoğalması nedeniyle anlamanın ve açıklamanın zorlaştığını vurgulamıştır.¹²⁵ Aristoteles ise lafız ve mana arasındaki ilişkinin doğal olmadığını, o lafzı kullananlar arasındaki bir uzlaşmadan kaynaklandığını ileri sürmüştür.¹²⁶

Daha sonra yapılan filoloji, dilbilim ve felsefe çalışmalarında da zaman zaman anlam sorunlarına değinilmiştir. XII. yüzyılın ünlü İngiliz düşünürü John Lock, *Essay Concerning Human Understanding* adlı yapıtında sözcüklerin anlamı üzerinde durmuş,

¹²³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 139; Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmu'd-Delâle*, ‘Âlemu'l-Kutub, 6. Baskı, Kahire 2006, s. 18.

¹²⁴ Ömer, s. 17-20.

¹²⁵ Ömer, s. 18; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 140-141.

¹²⁶ Ömer, s. 18.

yine aynı yüzyılda Francis Bacon, XIII. yüzyılda Alman düşünürleri Leibniz, Herder ve daha sonraları Wilhem von Humboldt dilin düşünceyle olan ilgisi konusuna eğilmişlerdir. Leibniz dil öğelerinin anlam açısından çözümlenmesinin, zihnin işleyişini en iyi yansıtan şey olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁷

Alman dilci H. Reisig, 1826-1827 yıllarında *Latin Dilbilimi Üzerine Dersler*'i hazırlarken Yunanca *semasia* sözcüğünden türettiği *Semasiologie* terimiyle bu alanı isimlendirmiş, konuya ilişkin sorunlar üzerinde uzun uzadıya durmuştur.¹²⁸ Bu alana *semantik* isminin verilmesine zemin hazırlayan ise Michel Breal'dir.

Modern anlamda anlambilimin temelini atan ilk kişi Michel Breal'dir. 1897'de yayımlanan kitabına *Essai de Semantique* ismini vererek, *semantik* kelimesinin bu alanda artık bir terim olarak kullanılmasını ve diğer disiplinlerden ayrılmasını amaçlamıştır.¹²⁹ *Semantik* kelimesi Yunan asıllı bir kelime olan *semantikos*'tan gelir. Bu kelime *delâlet/işaret* ediyor anlamına gelir. Kelimenin kökü ise yunanca *sema/işaret, gösterge*'dir.¹³⁰

Breal anlambilimi biçimbilimle iç içe ele alıp kitabını üç ana bölümden oluşturmuştur: I) Dilin düşünsel yasaları, II) Sözcüklerin anlamları nasıl yerleşmiştir? III) Sözdizimi nasıl oluşmuştur.¹³¹

Breal'in bu kitapta ulaşılmış olduğu temel unsurlar ve prensipler, Yunanca, Latince ve Sanskritce gibi dillerden alınmıştır. Müellif anlam çalışmasını, tarihi süreçte kelime türetimini ve anlam değişimini incelemeye hasretmiştir. Anlam değişimi konusunda da kelimenin anlamının değişimine etki eden sosyal şartlar, kültürel, coğrafi v.b. durum-

¹²⁷ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 141.

¹²⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 141.

¹²⁹ Mahmûd es-Sa'rân, *İlmü'l-Luğa: Mukaddime li'l-Kâri'i'l-'Arabî, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî*, Kahire 1999, s. 237; Fâyiz ed-Dâye, *İlmü'd-Delâleti'l-'Arabiyye -en-Nazariyye ve't-Tatbîk-*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 2. Baskı, Beyrut 1996, s. 6; Ömer, s. 22; ayrıca bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 142.

¹³⁰ ed-Dâye, s. 6.

¹³¹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 142.

lar göz ardı edilmiştir. Kelimenin açıklanmaya olan ihtiyacı gibi daha çok aklî unsurlar göz önünde bulundurulmuştur.¹³²

Breal'in kitabı dilbilimcileri ve dilbilim çevrelerinin dikkatini anlam sorunu üzerine çekmiştir. Breal'den sonra dilciler, kelimenin anlamının değişmesine yardım eden, sebep olan harici unsurları tespit etmek için, halkların kültür tarihlerini incelemeye başlamışlardır.

Böylece dilciler, kelimelerin tarihi ve anlam değişimlerini ele alınırken, dil dışı göz ardı edilmemesi gereken hususları da dikkate almaya başladılar. Semantik alan çalışmaları buna örnek olarak zikredilebilir. Belli bir alana ait kelimelerin, mesela, ahlak yahut belli bir sanat dalına ait kelime alanının incelenmesi neticesinde, kelimelerin birbirine karışması, kaybolması, yeniden kullanılmaya başlanmasının, anlam genişlemesine, anlam daralmasına veya kelimenin başka bir şekilde etkilenmesine nasıl yol açtığı ortaya çıkmıştır. Belli bir alanda yapılan anlam çalışmasının, bir kelimeyi kullanıldığı bağlamdan ayrı, beraber kullanıldığı kelimelerden kopararak incelenmesinden daha verimli ve anlaşılır olduğu görülmüştür.¹³³

Breal'den sonra anlam üzerine yapılan çalışmalar hız kazanmıştır. Adolf Noreen *Vårt Språk/Dilimiz* isimli eserinde anlam incelemesi için büyük bir bölüm ayırmış ve *semology* terimini kullanmıştır. Bu dilcinin çalışmaları daha sonra Amerikalı ve Avrupalı dil bilginlerinin geliştirdiği teorilere de kaynaklık etmiştir. Kristofer Nyrop, *Histoire Générale de la Langue Française/Fransız Dili Genel Tarihi* isimli eserinde bir cildi tamamen semantiğe ayırmıştır. Ayrıca Gustaf Stern anlam ve anlam değişimine dair bir eser yayınlamıştır.

Bu alanı oldukça etkileyen diğer bir kitap da Charles K. Odgen ve Ivor A. Richards tarafından yazılan *Meaning of Meaning*'dir. Ullman tarafından 1923'te neşredilmiş olan¹³⁴ bu kitap dilciler arasında Breal'in kitabından daha fazla bir etki uyandırmış-

¹³² es-Sa'rân, s. 237; Ömer, s. 22.

¹³³ es-Sa'rân, s. 238.

¹³⁴ Ömer, s. 23.

tır. Bununla beraber bazı dilciler kitabın, isminin çağrıştırdığı gibi sadece anlamı ele alan bir kitap olmadığını ayrıca epistemolojiyle ilgili bir teori ileri sürdüğünü ifade etmişlerdir. Dilbilim tarihçileri, bu kitabın Amerika’da yapılan dilbilim çalışmalarını özellikle de anlambilim alanında yapılan çalışmaları uzun bir zaman etkilediğini söylemektedir. Bu kitabın bu alana en büyük katkısı açık bir şekilde anlamın tabiatındaki karmaşıklık sorununa dikkat çekmiş olmasıdır.¹³⁵

Ayrıca bu iki dilbilimcinin çalışmaları lafız mana ilişkisini, tam olmamakla beraber felsefi çizgiden çıkarmıştır. Odgen ve Richards bu çalışmada işaretler/göstergeler için bir nazariye ortaya koymaya çalışmışlar ve anlamın yirmiye yakın tarifini yapmışlardır.¹³⁶ Kelimelerin sahip olduğu göstergesel ve duygusal fonksiyonlara dikkat çekerek yapmış oldukları semantik tahlilleriyle bu konuda ilk sırada yer almışlardır.¹³⁷

“1930 yıllarında Amerika’da A. Korzybski’nin başlattığı genel anlambilim akımı ise anlam konularını çok geniş bir çerçevede içerisinde ele almış, dilin gerçekle ilişkisinden ruh ve sinir hastalıkları konularına kadar uzanan sorunlara el atmıştır.”¹³⁸ Korzybski, bir toplumda her alanda kullanılan bütün kelime ve kavramların tanımlarının açık ve anlaşılır biçimde yapılması gerektiğine inanmış ve toplumun geleceğinin, bunun başarılmasıyla daha iyiye gideceğini vurgulamıştır. Sorunlarımızı çözebilmek için anlam kargaşasından kurtulmamız gerektiğini, bunun için de göstergeleri doğru bir biçimde kullanmamızın zorunlu olduğunu savunmuştur.¹³⁹ Korzybski, dilin sadece düşünmeyi değil, insanın tüm davranışlarını etkilediği görüşündedir. Eğer bireylerin dil anlayışı olgunlaşmamış ve bozursa davranışları da bozuk olacaktır. Ona göre insan, dili temel alınarak yeniden eğitilmelidir.¹⁴⁰

John Lyons’un *Semantics* isimli eseri de anlambilim açısından büyük öneme sahiptir. Oldukça hacimli olan bu çalışmada John Lyons’ın yaptığı en önemli şeylerden

¹³⁵ es-Sa’rân, s. 239.

¹³⁶ C. K. Odgen v.dğr., *The Meaning Of Meaning*, A Harvest/HBJ Book, New York 1989, s. 186-187.

¹³⁷ Ömer, s. 23-24; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 159.

¹³⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 143.

¹³⁹ es-Sa’rân, s. 241-242.

¹⁴⁰ John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası -Anlambilim ve İletişim-*, trc. Murat Çiftkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.14.

biri bu alanın terimlerini belirlemek ve birbirine benzer kavramların içeriklerini incelikli ve açık bir biçimde ortaya koymak olmuştur. Her konu örneklerle ve ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

Noam Chomsky'nin üretici dönüşümsel dilbilim çalışmaları çerçevesinde gelişen *üretici dönüşümsel anlambilim* akımı da hızla etkisini artırmaktadır.¹⁴¹ Ayrıca günümüzde dilbilimsel anlambilim çalışmaları hız kazanmakla beraber, bazı araştırmacılar anlambilimi mantık çalışmalarıyla örtüştürerek mantıksal anlambilim üzerinde çalışmalar yapmaktadır.¹⁴²

B. Doğuda Anlambilimin Gelişimi

Arap dilciler modern anlambilim çerçevesi içinde değerlendirilebilecek birçok konu ve meseleyi çok erken dönemlerde *delâlet* başlığı altında ele almışlardır. Bu âlimlerin çabası temelde Kur'ân ve hadisi doğru anlamak üzerine kurulu olduğu için delâlet, sadece dilbilimin konusu olmamış, aynı zamanda fıkıh, kelâm, tefsir, usul, belâgat ve tenkit gibi ilimlerinde üzerinde önemle durduğu bir konu olmuştur.¹⁴³

Daha sonra dilciler bugün semantik alan sözlüklerinden sayılabilecek, iştikak esasına dayalı sözlükler yazmıştır. İştikaka önem veren âlimler büyük ihtimalle el-Halîl b. Ahmed (v. 175/791) ve onun metodunu benimseyen diğer âlimlerin kullandığı kalb metodundan etkilenmişlerdi. Böylece gözlerinden kaçan bir kelime olmaması için de gayret göstermiş oluyorlardı. Ahmed b. Fâris (v. 395/1004)'in *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*'sı bu alana iyi bir örnek olarak verilebilir. İbn Fâris bu eserinde lafızlar ve sahip oldukları delâletler arasındaki ilişki üzerinde önemle durmuştur.¹⁴⁴ Ayrıca lafızların mecaz ve hakikat kullanımlarını da ele alan ez-Zemahşerî (v. 538/1144)'nin *Esâsu'l-Belâğa*'sını da burada zikretmek gerekir. ez-Zemahşerî sözlüğüne aldığı kelimeleri hakikat ve mecaz olarak ikiye ayırır. Kelimenin ilk önce lugat anlamını verdikten sonra

¹⁴¹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 143.

¹⁴² Doğan Aksan, *Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yayınevi, 2. Baskı, Ankara 1997, s. 19.

¹⁴³ Ğazî Muhtâr Tuleymât, *Fî 'İlmi'l-Luğa*, Dâru Talas, 2. Baskı, Dımaşk 2000, s. 204.

¹⁴⁴ İbrahim Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 7. Baskı, Kahire 1993, s. 67.

mecazî kullanımlarını zikreder.¹⁴⁵ Kitabın ve sünnetin anlaşılması için yazılan usul kitaplarında da lafızların ve ibarelerin delâletiyle ilgili önemli bölümler yer almaktadır.¹⁴⁶

el-Câhiz (v. 255/869) de kitaplarında dilin kökeni, hayatı ve lehçeler gibi dilbilimin konuları içine giren meseleleri ele almıştır.¹⁴⁷ İslâm'dan sonra kelimelerde meydana gelen anlam değişimleri, bazı kelimelerin kazandığı yeni anlamlar üzerinde durmuş¹⁴⁸ ve terâdüf ve terâdüfün sebepleri gibi anlambilim alanına giren konuları işlemiştir.¹⁴⁹

Lafız, lafzın anlama delâleti ve bu ikisi arasındaki ilişki ilk İslâm âlimlerinden bu yana ele alınan bir konu olmuştur. İslâm âlimleri “delâlet” kelimesinin anlamını şöyle açıklamışlardır: “Delâlet”, Bir şeyi bilmenin başka bir şeyi bilmeyi gerektirmesi hâlidir... Birincisi “dâl” ikincisi “medlûl” olarak isimlendirilir. Bu ikisinden kastedilen de lafzın ve lafızla beraber bulunan diğer unsurların ifade ettiği şeydir.¹⁵⁰

Arap dilcilerin bir kısmı da Yunan filozoflarından etkilenip, lafız ve lafzın delâleti arasındaki ilişkinin tabîî olduğu, görüşünü benimsemişlerdir.¹⁵¹ Bununla beraber Arap dilcilerin çoğu lafız ile delâlet ettiği anlam arasında sıkı bir bağ olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu konuda o kadar ileri gitmişlerdir ki neredeyse bu ilişki yukarıda zikredilen tabîî ilişki derecesine ulaşmaktadır. Onların, lafız ile lafzın delâlet ettiği anlam arasındaki sıkı ilişki üzerinde durmalarının sebebi, herhalde Arapça lafızların yüceliğine inanmaları, bu lafızları beğenmeleri ve onun sırlarını ortaya çıkarma hırslarıdır. Bazı dilciler bu ilişkiye dayanarak انسان lafzının نسيان kelimesinden türediğini iddia etmişlerdir. İbn Düreyd (v. 321/933) konuyla ilgili olarak müstakil bir eser yazıp, kitabını *el-İştikâk* diye isimlendirmiştir. Bu kitapta Arabistan'daki bazı kabile ve krallıkların isimlerinden bahsetmiş ve neden o isimleri aldıklarını gerekçelendirmeye çalışmıştır. Örneğin قُضَاعَةَ kabilesinin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebini, Güney Arabis-

¹⁴⁵ ‘Ali Özek, *Zemahşeri ve Arap Lügatçılığındaki Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

¹⁴⁶ Tuleymât, s. 205.

¹⁴⁷ Taceddin Uzun, “el-Câhiz ve İlmu'l-Luğadaki (Dilbilimdeki) Yeri”, *SÜİFD*, sy. 10, (2000), s. 102.

¹⁴⁸ Uzun, s. 110, 111.

¹⁴⁹ Uzun, s. 111-113.

¹⁵⁰ Ahmed Na'îm el-Kerâ'ayn, *‘İlmu’ d-Delâle - beyne’n-Nazar ve’t-Tatbîk-*, el-Müessesetu'l-Câmi'iyye, 1. Baskı, Beyrut 1993, s.

¹⁵¹ Enîs, s. 64; ed-Dâye, s. 20.

tan'dan Kuzey Arabistan'a göç etmesi olarak açıklamış, bu kelimenin *uzaklaştı* anlamına gelen انقضع fiilinden türediğini söylemiştir.¹⁵²

Farabî ise felsefeci ve mantıkçı olduğu için delâlet ile ilgili görüşlerini bu iki bilim dalı içinde dile getirmiştir. Arap dili ilimleriyle oldukça ilgili olan Farabî, lafızları delâletleri itibarıyla taksimata tabi tutmuş, bunu da lafızlar ilmi olarak isimlendirmiştir.¹⁵³ Farabî konuyla ilgili olarak şöyle der: “Lafızların bir kısmı müfrettir ve müfret manalara delâlet eder. Bir kısmı da mürekkeptir, ancak bunların bir kısmı da müfret manalara delâlet eder... Müfret manalara delâlet eden lafızlar üç çeşittir: İsim, kelime (fiil), harf (edat). Bu grup müfret bir anlama delâlet etme hususunda ortakır”. Ayrıca İsimler ve fiilerin delâletleri açıkken edatların delâletinde bir kapalılık bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre edatların delâleti kullanıldıkları diğer lafızların delâlet yönünü belirlemede ortaya çıkar.¹⁵⁴

Bu taksimattan anlaşıldığına göre Farabî lafızları, modern anlambilimde sözlüksel delâlet olarak ifade edilen biçimde ele almıştır. Lafzın belli bir bağlam içerisinde değil de bir sözlük madesi olarak, kendi başına sahip olduğu delâleti ön plana çıkarmıştır.¹⁵⁵

Burada isminde *Fıkhü'l-Luğa* geçen iki kitaba daha değinmek istiyorum. Birincisi İbn Fâris'in *es-Sâhibî fî Fıkhî'l-Luğati'l-'Arabiyye ve suneni'l-'Arabi fî Kelâmihâ*, diğeri ise es-Se'âlibî'nin (v. 430/1038) *Fıkhü'l-Luğa ve Sırru'l-'Arabiyye*'sidir. Fıkhü'l-Luğa günümüzde dilbilimin Arapça karşılığı olarak kullanılan üç kavramdan birisidir.¹⁵⁶ Bu kavramı ilk kullanan yaşı itibarıyla dah genç olan İbn Fâris'tir. O tarihlerden XX. yüzyıla kadar da bu kavramın tekrar kullanılmaması da ilginçtir.¹⁵⁷ İki kitabın da içeriği, iki müellifin de Arapçayı esas almaları yönüyle konusu dillerin tamamı olan

¹⁵² Enîs, s. 67.

¹⁵³ Menkûr 'Abdulcelîl, *İlmu'd-Delâle -Usûluhu ve Mebâhisuhu fî't-Turâsi'l-'Arabi -*, İttihadu Kuttâbi'l-'Arab, Dımaşk 2001, s. 23.

¹⁵⁴ Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Musta'mele fî'l-Mantık*, nşr. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Meşrik, 2. Baskı, Beyrut ts., s. 41-42.

¹⁵⁵ 'Abdulcelîl, s. 23.

¹⁵⁶ Diğer ikisi, *İlmu'l-Luğa ve Lisaniyyât*'tir.

¹⁵⁷ Mahmut Kafes, “İbn Faris'in es-Sâhibî fî Fıkhulluga ve Seâlibî'nin Fıkhulluga ve Sırru'l-Arabiyye Adlı Eserlerinin İçerik ve Metod Yönünden Karşılaştırılması”, *İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Şarkiyat Dergisi*, sy. 12, (2008), s. 72.

Fıkhü'l-Luğa kitaplarından farklıdır. Ele alınan konuların bir kısmı günümüz dilbilim kitaplarıyla benzerlik gösterse de bir kısmı dilbilimin alanına girmeyen konulardır.¹⁵⁸

İbn Fâris, kitabında dilin kökeni, mahiyeti gibi dilbilim konuları üzerinde durmuş ve Arapçanın nasıl geniş ve üstün bir dil olduğuna dair bahis açmış, daha sonra değişik başlıklar altında Arapçanın özelliklerini ele almıştır. Bu konular arasında anlambilim alanı içinde değerlendirilebilecek meselelere de yer vermiştir. Ele aldığı anlambilim meselelerine dair tespit edebildiğimiz bazı konular şunlardır: eşanlamlılık¹⁵⁹, çokanlamlılık¹⁶⁰, ezdâd,¹⁶¹ yapıların anlama delâleti,¹⁶² anlam,¹⁶³ mecaz-hakikat.¹⁶⁴ Ayrıca İslâm geldikten sonra Arapça kelimelerde meydana gelen anlam değişikliklerine değinmesi dikkat çekicidir.¹⁶⁵ Bir de cümlenin anlamsal yorumuna katkı sağlayacak muhtelif mevzuları işlemiştir.¹⁶⁶

es-Se‘âlibî ise kitabını iki temel bölüme ayırmıştır. Semantik alan sözlüğü sayılabilecek birinci bölümde, değişik başlıklar altında belli bir alana kelimelerin anlamları verilmiştir. Örneğin Arapçada *topluluk* anlamına gelen kelimeler azdan çoğa doğru şu şekilde verilmiştir: نَعْر، رَهْط، لَمَّة، شِرْذَمَة؛ قَبِيل، عُصْبَة، طَائِفَة؛ نُبَّة، نُؤْلَة، فَوْح، فِرْقَة؛ حِزْب، زُمْرَة، زُجْلَة؛ فِقَام، نَعْر، رَهْط، لَمَّة، شِرْذَمَة؛ قَبِيل، عُصْبَة، طَائِفَة؛ نُبَّة، نُؤْلَة، فَوْح، فِرْقَة؛ حِزْب، زُمْرَة، زُجْلَة؛ فِقَام، نَعْر، رَهْط، لَمَّة، شِرْذَمَة؛ قَبِيل، عُصْبَة، طَائِفَة؛ نُبَّة، نُؤْلَة، فَوْح، فِرْقَة؛ حِزْب، زُمْرَة، زُجْلَة؛ فِقَام.¹⁶⁷ es-Se‘âlibî ikinci bölümde ise Arapçanın özellikleriyle ilgili konuları ele almış ve bu bölümü Sırru'l-'Arabiyye olarak isimlendirmiştir. Bununla beraber eşanlamlılık,¹⁶⁸ çokanlamlılık,¹⁶⁹ ezdâd,¹⁷⁰ yapıların anlama delâleti¹⁷¹ gibi anlambilim konularıyla ilgili de söz söylemiştir.

¹⁵⁸ Bkz. Kafes, s. 94.

¹⁵⁹ Bkz. İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmet, *es-Sâhibî fî Fıkhî'l-'Arabiyye ve Suneni'l'Arab Fî Kelâmihâ*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, el-Mektebetü'l-Faysaliyye, Mekke, ts., s. 17, 21, 114, 327.

¹⁶⁰ İbn Fâris, s. 114, 327.

¹⁶¹ İbn Fâris, s. 117, 328.

¹⁶² İbn Fâris, s. 369, 370, 374, 375.

¹⁶³ İbn Fâris, s. 312.

¹⁶⁴ İbn Fâris, s. 321.

¹⁶⁵ İbn Fâris, s. 78.

¹⁶⁶ İbn Fâris, s. 305, 354, 355.

¹⁶⁷ Ebû Mansûr es-Se‘âlibî, *Fıkhü'l-Luğa ve Suneni'l'Arabiyye*, Mektebetü'l-Hâncî, 1. Baskı, Kahire 1998, II, 367-368.

¹⁶⁸ es-Se‘âlibî, II, 630.

¹⁶⁹ es-Se‘âlibî, II, 640, 642.

¹⁷⁰ es-Se‘âlibî, II, 645.

¹⁷¹ es-Se‘âlibî, II, 632-635.

Doğuda anlambilimin gelişimiyle ilgili değindiğimiz çeşitli yazarlar ve eserlerden sonra delâlet konusuna geniş yer veren mantıkçılar ve fıkıh üsülcülerinin, bu konuyu nasıl işlediğini incelemek yerinde olacaktır.

Klâsik mantık kitaplarında *delâlet* kavramı genellikle “bir şeyin öyle bir hâl ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir” şeklinde tarif edilir. Bu iki şeyden ilkinde *dâl*, ikincisine de *medlûl* denir.¹⁷²

Mantıkçıların delâletle ilgili belirlemiş olduğu delâlet kısımları gerçekten oldukça ayrıntılı ve kapsayıcıdır.¹⁷³ Günümüzde her türlü göstergeyi inceleme konusu yapan göstergebilime temel teşkil edecek niteliktedir. Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiyi konu edinmesi, anlambilimin temel problemlerinden birini teşkil eder. Bu konu anlam-bilime felsefeden miras kalmıştır.¹⁷⁴

Mantığın ortaya koymuş olduğu bu delâlet çeşitleri, kavramların ve önermelerin incelenmesi ve bunlar gibi daha birçok şey kıyasa bir hazırlık olması için yapılmıştır. Çünkü mantık ilminin en önemli kısmını, kıyas oluşturur.¹⁷⁵ Kıyas ise önermeler aracılığıyla doğru ve tutarlı düşünerek yeni hükümlere varmamızı sağlar. Bu açıdan baktığımızda mantık, cümlelere anlam yorumlaması açısından değil, cümlenin ortaya koyduğu hüküm veya hükümler üzerine bina edilecek diğer hükümlerin tutarlılığı ve geçerliliği üzerinde durur. Oysa saçma da olsa dilbilgisine uygun her cümle anlamlıdır. Diğer yandan konu hüküm olunca, sözcüğü temel alan anlambilim kısmen dışarıda kalır. Mantığın getirdiği tanım ilkeleri, kelimelerin sözlüksel delâletinin oluşturulmasında rol oynamış olabileceği düşünülebilir.

Konuşmada ve düşünmede kişiyi hatadan koruması açısından mantığa ve dilbilgi- ne baktığımızda nasıl bir fark ortaya çıkar? Bu soruya bazı nahivcilerin mantık ilmine

¹⁷² M. Naci Bolay, “Delâlet” (Mantık), *DİA*, İstanbul 1994, IX, 119; ayrıca bkz. Şemsuddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Şerhu İsbâğüci*, byy., ts., s. 3; Necati Öner, *Klâsik Mantık*, AÜİF Yayınları, 5. Baskı, Ankara 1986, s. 16.

¹⁷³ Mantıkta delâlet ve kısımları için bkz. Fenârî, s. 3-4; Öner, s. 16-17; Bolay, IX, 119.

¹⁷⁴ ‘Âdil Fâhûrî, *İlmu 'd-Delâle 'inde 'l-'Arab -Dirâse Mukârene ma 'a's-Sîmyâ 'i'l-Hadise-*, Dâru't-Talî'a, 2. Baskı, Beyrut 1994, s. 5-13.

¹⁷⁵ İbrahim Emiroğlu, “Mantık”, *DİA*, XXIII, 22; Öner, s. 5.

yaptığı itirazdan ve onlara verilen cevaptan yola çıkarak bakalım. Mantığa karşı çıkan nahivcilerin ileri sürdüğü bir delil de şudur: Kendi başına yeterli olan gramerin aksine mantık dile, özellikle de gramere bağlıdır ve ona yerini bırakabilir. Düzgün ifadeyi bozuk ifadeden ayırmanın yolu mantıktan değil gramerden geçer. Bu eleştiriye şöyle cevap verilmiştir: Mantığın düşünceyi ve mâkûlleri, garemelerin ise ifadeleri yöneten kurallar manzumesi olması bakımından iki arasında benzerlik vardır. Gramer sanatı dili düzelttiği gibi mantık sanatı da zihni düzeltir.¹⁷⁶ İtiraza verilen cevap da aslında dil ve dilbilgisinin mantık için gerekli olan birer araç ve ilk aşama olarak nitelemesidir. Diğer bir deyişle mantığa konu olacak cümlelerin dilbilgisine uygun ve mantıklı olması gerekir. Burada mantıklı olmaktan kastettiğimiz şey mantık ilmine uygun olması değil cümlenin saçma olmamasıdır.

Aslında mantığın cümlenin anlamını ortaya çıkarmada yoğun bir çabası olmadığını, daha çok önermenin doğru ve tutarlı olup olmamasıyla daha çok ilgilendiğini görmekteyiz. Bunu da dilbilgisi açısından uygun ve mantıklı olan cümleler üzerinden yapar. Anlamsal yorumun nasıl yapılacağıyla çok ilgilenmez. Bu durum aslında klasik mantığın yerini modern mantığa bırakmasında da etkili olmuştur. Çünkü modern mantığın oluşum sürecinde, modern mantık taraftarları, dilin sadece düşünceleri değil duyguları da ifade ettiğinden dış dünyayı karşılamada yetersiz kaldığı gibi, belirsiz, eşesli ve çokanlamlı sözcükler sebebiyle yanlış sonuçlar ortaya koyacağını da savunmuşlardır.¹⁷⁷

Usulcüler, lafzın manaya delâletini, lafzın konuluş itibariyle manaya delâleti; lafzın, konuluş itibariyle belirlenen manada kullanılıp kullanılmamasına göre delâleti; delâletindeki açıklılığa ve kapalılığa göre lafız; manaya delâletinin yolları bakımından lafız olmak üzere dört temel kategoride değerlendirmişlerdir.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Emiroğlu, XXIII, 22.

¹⁷⁷ Bkz. Emiroğlu, XXIII, 19.

¹⁷⁸ Fıkıh usulünde delâlet ve çeşitleri için bkz. ‘Abdulkerim Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Dersaadet, byy., ts., s. 277 vd.; Zekiyyudîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1996, s. 310 vd.; ‘Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, 7. Baskı, Lübnan ts., s. 115 vd.

Usulcülerin delâlet anlayışı da mantıkçılar gibi hüküm temellidir.¹⁷⁹ Usulcüler lafzın delâletini iki şekilde ele almışlardır. Birincisi lafzın delâleti ikincisi cümlenin yahut ibarenin delâleti şeklindedir. Lafzın delâleti konuluş, kullanım, açıklık ve kapalılığa göre değerlendirilmiştir. Lafzın delâletinin tüm türleri de aslında hükme delâleti açısından ele alındığı için bu kısmın da cümlenin delâleti içinde değerlendirilmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında usulcülere göre temel araştırma noktası cümle olur. Cümleye hüküm çıkarmak (vucub, ibaha nedb, kerahet vb.) veya hükmün çeşidini belirlemek açısından baktıkları için salt anlamsal yorum üzerinde durdukları söylenemez. Bu açıdan bakıldığında anlamı ortaya çıkarma değil de belirlenmiş bir anlam üzerinden hüküm çıkarma usulleri açısından önemli bir çaba ortaya koymuş ve tespitler yapmışlardır.

Usulcüler için araştırma konusunu cümle olarak belirlediğimizde, anlambilimi sözcüğün anlamıyla sınırlayan dilcilere göre usulcülerin çabası anlambilim sınırları içerisinde değerlendirilemez.

Anlambilimi cümle ve cümlelerden oluşan yapıların anlamını inceleme olarak değerlendiren dilcilere göre usulcülerin konuyla ilgili önemli çabaları olmakla beraber yukarıda değindiğimiz gibi, salt anlamsal yorumu ortaya çıkarmak için ortaya koydukları belirgin bir malzeme görünmemektedir. Lafzın delâlet yollarını nazar-ı itibare aldığımızda bu başlık altındaki incelemelerin anlambilimdeki bağlam nazariyeleriyle belli bir ölçüde paralellik arz ettiği görülmektedir. Çünkü usulcüler, sözün hangi ortamda, kime karşı, hangi sebeple söylendiğini; ibarede hangi lafzın takdir edilmesi gerektiğini, yine ibarede aslen ve ona tabi olarak hangi hükümlerin bulunduğunu önemser ve araştırırlar.

Modern anlambilim açısından bakıldığında *Mefhûmu'l-Muhâlefe* ve *Mefhûmu'l-Muvâfaka* kavramları önemli ayrımlar olarak görülmektedir. Nitekim modern anlambilimde cümlenin hangi anlamlara geleceği veya hangi anlamlara gelmeyeceği tespit edilerek muhtemel anlamsal yorumlar ortaya çıkarılmaya çalışılır. Yeni yeni ortaya çıkan

¹⁷⁹ Temmâm Hassân, *el-Luğatu'l-'Arabiyye: Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Dâru's-Sekâfe, ed-Dâru'l-Beydâ 1994, s. 21.

bu yaklaşıma uzun zaman önce usulcülerin vurgu yapmış olması ve bunları kullanması dikkat çekicidir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANLAMBİLİM

1.1. MODERN BİR BİLİM OLARAK ANLAMBİLİM

Anlambilim için, genellikle, adından da anlaşıldığı gibi, *anlamı araştıran bilimdir* diye özlü bir tarif yapılır.¹⁸⁰ Anlambilim, neyin anlamını veya hangi anlamı inceler diye sorulduğunda tanımlar farklılaşmaktadır. Anlambilim için yapılan tanımlardan bazıları şunlardır:

*Anlamları ve bunların değişmesine yol açan yasaları inceleyen bilimdir.*¹⁸¹

*Anlam nazariyesini ele alan dilbilim dalıdır.*¹⁸²

*Göstergenin anlamı yüklenebilmesi için gerekli şartları araştıran dilbilim dalıdır.*¹⁸³

*Kelime içerisine yerleşmiş olan düşünme elemanının veya kavram çekirdeğinin ne şekilde kullanılmakta olduğunu veya ne gibi tesadüfî anlam işlerini kabullenebileceğini araştıran bilim dalıdır.*¹⁸⁴

*Dilin anlam açıklamasını, dil öğelerinin anlamını inceleyen bilim dalıdır.*¹⁸⁵

*Sözcüklerin anlamını inceleyen bilim dalıdır.*¹⁸⁶

*Sözcüklerin ve cümlelerin anlamını inceleyen bilim dalıdır.*¹⁸⁷

*Sözcüklerin, ibarelerin ve cümlelerin anlamını inceleyen bilim dalıdır.*¹⁸⁸

*Anlambilim, dil aracılığı ile kurulan iletişimin incelenmesidir.*¹⁸⁹

¹⁸⁰ Bkz. Ömer, s. 11; John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, Türkçesi: Ahmet Kocaman, TDK Yayınları, Ankara 1983, s. 9; George Yule, *The Study of Language*, Cambridge University Press, 2. Baskı, Cambridge, 1998.s.114.

¹⁸¹ Pierre Guiraud, *Anlambilim La Sémantique*, trc. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1999, s. 18 (Michel Breal'den naklen).

¹⁸² Ömer, s. 11.

¹⁸³ Ömer, s. 11.

¹⁸⁴ Necip Üçok, *Genel Dilbilim (Lengüistik)*, Multilingual, İstanbul 2004, s. 89.

¹⁸⁵ Süheyla Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul 1998, s. 119.

¹⁸⁶ Guiraud, s. 15. Ayrıca bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 27; Nizamettin Uğur, *Anlambilim*, Doruk Yayınları, İstanbul 2007, s. 9.

¹⁸⁷ Edward Finegan, *Language*, Harcourt Brace & Company, 2. Baskı, Orlando 1994, s. 156.

¹⁸⁸ Yule, s.114.

¹⁸⁹ John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, trc. İbrahim Emiroğlu v.dğr., Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2002; Veysel Kılıç, *Anlambilime Giriş -Temel Kavramlar-*, Papatya Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2009, s. 17.

*Anlambilim, insanların kelimelere ve diğer sembollere nasıl karşılık verdiklerinin incelenmesidir.*¹⁹⁰

*Semantik, “kullanan” faktörünü hiç hesaba katmadan, dilsel ifadeleri sadece dile getirdikleri nesnelere (yani “dil dışı karşılıkları”) açısından inceleyen semiotik dalıdır.*¹⁹¹

Anlambilim 20. Yüzyılın başlarından itibaren dilbilim içerisindeki yerini almış fakat henüz gelişimini tamamlayamamıştır. Bu alanda dilbilim açısından kıymetli çalışmalar yapılmış ve ciddi bir ilerleme gösterilmiş olmakla beraber anlambilim henüz netlik kazanmamıştır. Yukarıdaki tanımlara bakıldığında dilbilimcilerin anlambilimin tanımı hakkında, sadece *anlamı inceleme* noktasında bir görüş birliği içinde olduğu görülmektedir.¹⁹²

John C. Condon ise anlambilimin karmaşıklığını şu sözlerle ifade eder: “Anlambilim bir konuda anlayamayan ve sonra da kelimelerin anlamına ilişkin (semantik) problemleri olduğunda anlaşılan kişilerin adıdır. Veya Anlambilim, kelimeler hakkında konuştuğumuz dersteki bir kelimedir. Hatta: Anlambilim neler olup bittiğini anlamadığım dersin adıdır.”¹⁹³

Tamba-Mecz kitabında, benzer tanımlardan hareketle anlamı inceleyen, sözcüğü inceleyen ve sözcük, ibare ve cümleyi inceleyen üç temel anlambilim anlayışı olduğunu ifade eder. Ona göre felsefi ve psikolojik boyut için içine katılmadan yapılacak anlam incelemesi anlambilime asıl itibarıyla ters düşer. Anlambilimi, sözcüğün incelenmesi olarak tanımlayanları da azla yetinenler olarak niteler. Bu yaklaşımın da anlamı, sözcüklerle sınırladığı için anlamı yorumlamada hataya düşmesi kaçınılmaz olacaktır. Üçüncü yaklaşımı ise obur anlambilim olarak nitelendiren Tamba-Mecz, bu yaklaşımın sesbilimsel, sözlükbilimsel, dilbilimsel, dilbilgisel, mantıksal, artsüremlî, eşsüremlî vb. gibi farklı dilbilimsel bakış açıları ve çözümleme düzeylerinin kendisine has kıldığı

¹⁹⁰ Condon, s. 11.

¹⁹¹ Teo Grünberg, *Anlama Belirsizlik ve Çok Anlamlılık*, Gündoğan Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1999, s. 8.

¹⁹² Bkz. Irène Tamba-Mecz, *Anlambilim*, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1998, s. 10.

¹⁹³ Condon, s. 11.

anlam parçalarını hiçbir düzen ve bağ tanımadan yuttuğunu belirtir. Ona göre anlambilimde bir birlik sağlanmamıştır ve ileride de sağlanacağı meçhuldür.¹⁹⁴

Yukarıdaki tanımlar incelendiğinde genel olarak dilbilimsel anlambilimin içinde hangi konuların ele alındığı da kabaca ortaya çıkar. Bu konular şöyle sıralanabilir: *Sözcüklerin sahip olduğu kalıplar ve bu kalıpların anlama delâleti; sözcüklerin arasındaki eş anlamlılık, zıt anlamlılık gibi ilişkiler; bütün olarak cümlenin anlamı ve bu anlamın sözdizimsel kurallarla ilişkisi; sözcüğün dış dünyada işaret ettiği şeyle ilişkisi; anlam değişimi; değişim yolları; değişim kuralları; değişimin sebepleri; kelimelerin doğumdan ölüme kadar geçirmiş olduğu aşamalar.*¹⁹⁵ Bu konular tek bir anlambilim anlayışının bakış açısını yansıtmaz. Anlambilimle ilgili nazariyelerin bütününden elde edilerek ortaya çıkar. Anlambilim nazariyelerine, çalışmanın ileriki bölümlerinde ayrıca değinilecektir.

Vendryes ise dilbilimsel semantik, felsefi semantik ve genel semantik olmak üzere üç temel anlambilimden söz eder.¹⁹⁶

Dilbilimsel semantik, tarihsel ve yapısal olarak anlamı incelen anlambilimdir.¹⁹⁷

Felsefi semantik, gösterge ile gösterilen nesne arasındaki bağıntıyı inceleyen anlambilimdir.¹⁹⁸

Genel semantik, bildirişim aracı olarak dili psikoloji, sosyoloji ve mantık açısından inceleyen karma bir anlambilimdir.¹⁹⁹

Anlambilim diğer bazı bilimlerle sıkı bir ilişkisi vardır. Bunların başında göstergebilim (semiotic) gelir. Göstergebilim "*Bildirişme amacıyla kullanılan her türlü gös-*

¹⁹⁴ Tamba-Mecz, s. 10-11.

¹⁹⁵ Bkz. Muhammed Muhammed Yunus 'Ali, *Mukaddime fi 'İlmeyi'd-Delâle ve't-Tehâtub*, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Muttahide, 1. Baskı, Bingazi 2004, s. 12; Muhammed el-Antâkî, *Dirâsât fi Fıkhî'l-Luğa*, Dâru'ş-Şark'i'l-'Arabî, 4. Baskı, Beyrut, ts., s.16.

¹⁹⁶ Joseph Vendryes, *Dil ve Düşünce*, trc. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 2001, s. 149.

¹⁹⁷ Vendryes, s. 157 vd.

¹⁹⁸ Vendryes, s. 151.

¹⁹⁹ Vendryes, s. 154.

terge dizgesinin yapısını ve işleyişini inceleyen bilim” olarak tarif edilmektedir.²⁰⁰ Dil- sel göstergeler dikkate alındığında anlambilim, göstergebilimin bir bölümü olarak görülebilir.²⁰¹ Zaten Saussure için dilbilim, *göstergebilim* diye adlandırdığı, daha genel bir göstergeler biliminin sadece bir dalını teşkil eder.²⁰² Diğer yandan bakıldığında göstergebilim, bildirişim açısından göstergelerin anlamını incelediğinden göstergebilim, anlambilim içine dâhil edilebilir. Göstergebilimin kapsamına baktığımızda bu ilişki daha netleşir. Çünkü göstergebilim, belli bir dilde, göstergelerin bil bildirişme aracı olarak nasıl kullanıldığını; gösterge ile dış dünyadaki karşılığı arasındaki ilişkiyi ve göstergelerin birbiriyle olan ilişkisini inceler.²⁰³

Anlambilim, mantık ve felsefe ile de sıkı bir ilişkiye sahiptir. Anlambilim uzun bir zaman, felsefecilere ve mantıkçılara hatta antropologlara bırakılmış, yakın sayılacak bir zamanda dilbilim içindeki yerini almıştır. Çağdaş birçok felsefeci dil ile gerçek arasındaki ilişkiyi uğraş alanı olarak seçmiştir. Örneğin bazı felsefeciler kitaplardaki, Cinderella, Güliiver, Tarzan gibi hayali şahsiyetlerin, gerçeklik veya sahtelik boyutunu sorgularlar.²⁰⁴ Anlambilimin tarihçesinde, bazı Yunan filozoflarının anlama dair söylediklerine yer verilmişti.

Anlambilim ile ilişkisi olan diğer bir bilim de psikolojidir. Psikoloji dilin ferdi boyutunu ele alır. Anlama kişiden kişiye değişen bir olgu olduğu için psikoloji, aynı kelimeyi, anlama ve anlamlandırmada meydana gelen farklılaşmanın sebeplerini inceler. Ayrıca psikoloji kişinin dili kullanma yetisinin nasıl kazandığını ve bireyler arasında dil yoluyla yapılan iletişim biçimlerini araştırır.²⁰⁵

Dil sosyal bir olgu olduğu için anlambilim ve sosyoloji arasında da sıkı bir bağ vardır. Bir toplumun dili, o toplumun gelenek göreneklerinden ve yaşamış olduğu

²⁰⁰ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, ts., s. 90; ayrıca bkz. Berke Vardar, *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual, 2. Baskı, İstanbul 2007, s. 106

²⁰¹ Condon, s. 13; Grünberg, s. 7.

²⁰² Roy Harris v.dğr., *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, trc. Eser E. Taylan v.dğr., TDK Yayınları, Ankara 2002, s. 174.

²⁰³ Ömer, s. 14-15.

²⁰⁴ Ömer, s. 16-17.

²⁰⁵ Ömer, s. 16.

önemli olaylardan bağımsız değildir. Bütün bunların dilde kullanılan lafızlara yansımaları kaçınılmaz bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında anlambilim ve sosyoloji arasındaki ilişki açık bir şekilde görülür.²⁰⁶

Antropoloji ve anlambilim arasında da kuvvetli bir bağ vardır. Antropoloji ile anlambilim çalıştıkları saha ve ulaştıkları sonuçlar açısından paralellik arz eden iki bilim dalıdır. Antropoloji insanın kökenini, değişimini, kendine has özelliklerini, meydana getirdiği yaşam biçimini inceleyen bilim dalıdır. Anlambilim de kendine has kuralları ve işleyişi olan dil sisteminin anlamsal boyutunu inceler. İnsanın oluşturduğu yaşam tarzı dilden anlamdan ve anlamlandırmadan uzak olamayacağı için bu iki bilim de birbiriyle ilişkili olacaktır.²⁰⁷

Arapçada anlambilim kavramı çoğunlukla *'İlmi'd-Delâle* terkihiyle karşılanmıştır. Bunun temel nedeni eski Arap dilcilerin anlambilim alanına giren konuları delâlet kavramı içerisinde değerlendirmiş olmasıdır. Alternatif olabilecek mana/المعنى kelimesi, türevleri itibariyle bu ilim için yeterli görülmemiştir. Örneğin delâlet/الدلالة kavramıyla ilgili olarak kullanılan دالّ، الدالّ، المدلول، المدلولات، الدلالات، الدلالي، الدلالي kelimeler zengin bir kavramsal altyapı sunarken المعنى kelimesinin türevleri için böyle düşünülmemiştir. Diğer bir alternatif olan المعاني kelimesi ise hem المعنى kelimesinin çoğulu olduğu için hem de belâgat ilmin de özel bir ilim olduğu için anlambilime karşılık olarak düşünülmemiştir.²⁰⁸

1.2. ANLAMBİLİM NAZARİYELERİ

Anlamın farklı bakış açılarıyla ele alınması neticesinde, farklı anlam tanımları ve incelemeleri ortaya çıkmıştır. Aslında anlam ve anlambilim ile ilgili tanımların çokluğu da bundan kaynaklanır. Bu bakış açıları felsefî, ahlakî, dilsel, edebi temellere oturmuştur. Bu başlık altında anlambilim anlayışlarına kaynaklık teşkil eden değişik nazariyelerin önemli olanlarına değinilecektir.

²⁰⁶ Ahmed Şâmiye, *Muhâdarât ve Tatbikât 'İlmi'd-Delâle*, repository.thiqaruni.org/arab22/(97).doc, 20/02/2013.

²⁰⁷ Şeyma Büyükkavas Kuran, "Antropoloji İle Anlambilim İlişkisi", *Turkish Studies*, c. 7, sy. 4, (2012), s. 1167 vd..

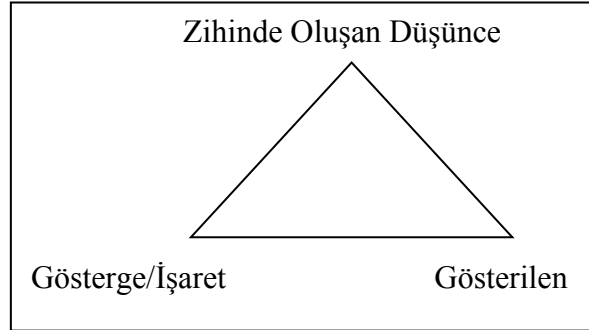
²⁰⁸ ed-Dâye, s. 9.

1.2.1. Gösterge/İşaret Nazariyesi

Bu nazariyeye göre kelime, temel olarak iki özelliğe sahiptir. İşaret etme fonksiyonunu yerine getiren kendi kalıbı ve işaret ettiği muhtevadır. Kelimenin, (o kelimeyi oluşturan seslerin/harflerin) işaret ettiği muhteva ile direk bir bağı bulunmamasına rağmen, bu iki özellik yani işaret ve muhteva birbirinden ayrılmaz.²⁰⁹ Saussure bu ilişkiyi şöyle açıklamıştır: “Dil bir kâğıda benzetilebilir: düşünce kâğıdın ön yüzü ise, ses arka yüzüdür. Kâğıdın ön yüzünü kestiniz mi, ister istemez arka yüzünü de kesmiş olursunuz dilde de durum aynı: Ne ses düşünceden ayrılabilir, ne de düşünce sestendir.”²¹⁰

Saussure’ün burada, gösterge olan ses ile işaret ettiği düşünce arasında ortaya koyduğu bağlantı, gösterge olan kelime ile işaret ettiği muhteva açısından aynıdır.

Bu nazariye C. K. Odgen ve I. A. Richards tarafından ileri sürülmüştür. Bu iki dilbilimci gösterge ve göstergenin işaret ettiği muhtevayı bir üçgenle şematik hale getirmişlerdir. Buna göre kelimenin manası kendi dışında işaret ettiği bir şeydir.²¹¹



Bu nazariyede iki görüş öne çıkmaktadır: Birinci görüşe göre kelimenin anlamı, işaret ettiği şeydir. İkinci görüşe göre kelimenin anlamı, kelime ile işaret ettiği şey arasındaki, zihinde oluşan ilişkidir.²¹² Birinci görüşe göre anlamın incelenmesi için üçgenin iki ucunun ele alınması yeterlidir. İkinci görüşe göre anlamın incelenmesinde üçgenin üç kenarı da hesaba katılmalıdır. Çünkü göstergenin işaret ettiği anlama ulaşmak

²⁰⁹ Ömer, s. 55vd.; es-Sa‘rân, s. 246; ‘Abdulcelîl, s. 83.

²¹⁰ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 2001, s. 166; Ömer, s. 55.

²¹¹ Ömer, s. 54-55. ‘Ali, s. 19; es-Sa‘rân, s. 239.

²¹² Ömer, s. 54.

ancak zihindeki resim veya düşünce yoluyla olacaktır.²¹³ İkinci görüş daha çok tasavvur nazariyesi adı altında incelenmektedir. Bu nazariye bazı açılardan eleştiriye tabi tutulmuştur:

Bu teoride anlam, işaretin gösterdiği hariçteki şey üzerine kurulmuştur. Örneğin elma kelimesi gösterge olarak alındığında, anlamı dış âlemde işaret ettiği meyvedir. Bu meyve yenilebilir fakat anlam yenilebilir bir şey olmayacağından çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır.²¹⁴

Diğer bir eleştiri ise şudur: Bu nazariyeye göre gösterge sayısınınca dış dünyada anlam olması gerekir. Oysa durum böyle değildir.²¹⁵ Mana ile gösterilen şey aynı olsaydı. Tek bir şeyi gösteren muhtelif lafızların, müterâdif olması gerekirdi ki gerçekte durum böyle değildir. Çünkü bir insan hem öğretmen hem baba hem de kardeş olabilir.²¹⁶

İşaret nazariyesi anlamı ağırlıklı olarak dış dünyada gösterilen şeye bağlamaktadır desek de Saussure'ün sözlerinde gösterilen zaman zaman zihindeki suret bazen de gösterge ile gösterilen arasındaki ilişki olmaktadır. Saussure'a bu açıdan da eleştiriler yöneltilmiştir.²¹⁷ Bu konudan sonra ele alacağımız tasavvur nazariyesi ise anlamı daha çok zihindeki tasavvurda aramaktadır.

1.2.2. İbn Cinnî ve Gösterge Nazariyesi

Saussure'a göre gösterge ile gösterilen arasındaki ilişki nedensizdir.²¹⁸ Gösterge-lerin işaret ettikleri şey uzlaşımalsal olarak belirlenmiştir. Eğer gösterge ile anlamı arasında doğal bir bağ olsaydı, her dilde göstergelerin ve gösterilenlerin aynı olması gerekirdi, örneğin *kitap* kelimesini oluşturan seslerin, *kitap* sözcüğünün işaret ettiği anlamla bir ilgisi olsaydı, bir çok dilde bu anlamın aynı seslerle ifade edilmesi gerekirdi ki durum böyle değildir.

²¹³ Ömer, s. 55.

²¹⁴ Ömer, s. 56; Yunus 'Ali, *Mukaddime fî 'İlmeyi'd-Delâle ve 't-Tehâtub*, s. 24.

²¹⁵ 'Ali, *Mukaddime fî 'İlmeyi'd-Delâle ve 't-Tehâtub*, s. 24.

²¹⁶ 'Ali, *Mukaddime fî 'İlmeyi'd-Delâle ve 't-Tehâtub*, s.24.

²¹⁷ 'Abdullatîf, s. 42.

²¹⁸ Saussure, s. 109.

İbn Cinnî'ye göre de lafızlar anlamların göstergesidir ancak ona göre seslerle gösterenin işaret ettiği şey arasında sıkı bir ilişki vardır. İbn Cinnî Arapçanın böyle bir özelliği olduğuna inanır.²¹⁹

Göstergede meydana gelen değişim hakkında Saussure şöyle der: “*Gösteren işitimsel nitelikli olduğundan yalnız zaman içinde yer alarak gerçekleşir ve zamandan kaynaklanan özellikler taşır*”.²²⁰ Yine Saussure belli bir zaman diliminde yaşayan insanların dil üzerinde bir değişiklik yapamayacağını, dilin kullanımının o toplum için miras alınmış bir zorunluluk ifade ettiğini belirtir. Konyla ilgili olarak şöyle der: “*Toplum da bir tek sözcük üzerinde bile egemenliğini yürütemez; Dil nasılsa ona öylece bağımlı kalır... Hangi dönemi ele alırsak alalım, nedenli gerilere uzanırsak uzanalım, dil her zaman bir önceki çağın kalıtı olarak karşımıza çıkar... Gerçekten de dil, eski kuşakların aktardığı ve olduğu gibi benimsenmesi gereken bir üründür*”.²²¹

İbn Cinnî de toplumun dilin üzerinde fazla bir etkisi olmadığını, insanların dili önceki kuşaklardan miras aldığı gibi kullanmak zorunda olduğunu ifade etmiştir. Ancak şehirlilerin buna uymadığını, onların sözlerinin fasih Arapçaya benzediğini fakat bir çok i'râb kuralını ihlal ettiklerini ifade eder.²²² İbn Cinnî böylece göstergedeki değişimin sadece zaman unsuruna bağlı olmadığını, yaşanan mekanın ve coğrafyanın da değişim üzerinde etkili olduğunu savunur.²²³

1.2.3. Tasavvur Nazariyesi

Bu nazariye temelde İngiliz filozof John Lock'a dayanmaktadır. Ona göre bir kelimenin anlamı, o kelimeyi zihinde temsil eden fikirlerdir.²²⁴ John Lock, doğrudan ve aracısız olarak bilincinde olduğumuz şeylerin, nesnelere bizatihi kendileri değil de zihnimizdeki ideler olduğunu söyler.²²⁵

²¹⁹ Ebu'l-Feth 'Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I-III, nşr. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 2003, II, 468; Bkz. Bağlam nazariyesi içinde savtî delâlet.

²²⁰ Saussure, s. 112.

²²¹ Saussure, s. 114,115.

²²² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 414.

²²³ en-Nu'aymî, s. 161.

²²⁴ Ömer, s. 57; 'Abdulcelîl, s. 85.

²²⁵ Ahmet Cevizci, “John Lock”, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1996, s. 441.

Ahmed Muhtâr Ömer, bu nazariye ile ilgili olarak şunları söylemektedir: Tasavvur nazariyesi dili, fikirlerin başkalarına ulaştırılması için bir araç olarak görmektedir. Zihnimizde dönüp duran fikirler müstakil bir varlığa ve dille ilgili belli bir göreve sahiptir. Eğer biz fikirlerimizi başkalarına aktarmak istemezsek dile ihtiyacımız olmaz. Ancak bilincimiz zihnimizdeki fikirleri başkalarına aktarma ihtiyacını duyar. Bu durum ise kendimize has olarak zihnimizde oluşmuş manaları, başkalarına (herkesin anlayabileceği) birtakım işaretler kullanarak ulaştırma yoluna iter.²²⁶

Anlamı, zihindeki fikirler ve tasavvurlar olarak yahut işaret ve zihindeki düşünce arasındaki ilişki olarak kabul etsek de sonuç olarak ortaya çıkıyor ki bu nazariye konuşanların ve dinleyenlerin zihninde mevcut olan fikirler ve tasavvurlar üzerine yoğunlaşmaktadır.

Bu nazariyeye yöneltilen eleştiriler şunlardır:

Zihinde oluşan fikirle konuşan kişiye has ise bu durumda konuşan kişi bu fikirleri başkalarına nasıl aktaracaktır. Bu durum özellikle davranışçıların bu teoriye yönelttiği önemli eleştirilere konu olmuştur. Tasavvur nazariyesinin savunucuları ise buna şöyle cevap vermektedirler: Örneğin konuşmacı masa dediği zaman, dinleyicilerin zihninde oluşan masa tasavvuru onlar arasındaki iletişimi mümkün kılacaktır. Bir diğer eleştiri ise şudur: soyut kelimeler yahut edatlar gibi zihinde bir resim oluşturmayan kelimeler oldukça çoktur ve tasavvursuz olarak kullanılmaktadır.²²⁷

1.2.4. İbn Cinnî ve Tasavvur Nazariyesi

İbn Cinnî lafızların anlamların göstergeleri olduğunu²²⁸ kabul etmekle beraber, anlamın zihindeki imge olduğunu ifade eder.²²⁹

İbn Cinnî konuyla ilgili ayrı bir başlık açmamışsa da kullandığı ifadeler, İbn Cinnî'nin tasavvur nazariyesine daha yakın olduğunu gösterir niteliktedir. Ayrıca İbn

²²⁶ Ömer, s. 57; 'Abdulcelîl, s. 85.

²²⁷ Ömer, s. 58; 'Abdulcelîl, s. 86.

²²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 468.

²²⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 328.

Cinnî şahıs isimlerinin büyük çoğunluğunun anlamı göstermediğini, zâtı işaret ettiğini belirtir. Ona göre bu isimler manevî olandan çok, hissî, müşahede edilebilir şeyler için hususileşmiştir.²³⁰ Şahıs isimleri ile ilgi söyledikleri de ona anlamın hariçteki nesneden farklı olarak zihindeki suret olduğunu gösterir.

1.2.5. Davranışçılık Nazariyesi

Davranışçılık nazariyesi dilin gözlemlenebilecek taraflarına yoğunlaşmaktadır. Bu açıdan tasavvur nazariyesinden ayrılır. Davranışçılık uzun bir süre psikoloji alanını etkisi altına almış, anlambilim alanında da derin izler bırakmıştır. Ancak bu alandaki etkisi oldukça azalmış ve dilbilim çevrelerince kabul görmez olmuştur.²³¹

Davranışçılığa göre, düşünce, akıl, tasavvur gibi zihinsel kavramlara şüpheyile yaklaşmak gerekir. Çünkü bunlar gözlemlenemez. Bunlar hakkındaki bilgimiz güvenilir olamayan iç gözleme dayanır.²³² Buradan hareketle anlamla ilgili yapılacak araştırmalar da ancak dille ilgili bir davranış diyebileceğimiz, gözlemlenebilecek durumlar için sonuç verecektir. Bu davranışın zihinsel kavramlar dikkate alınmadan incelenmesi gerekir.²³³

Mananın anlaşılması konuşan kişinin dünyasının tamamen bilinmesiyle ortaya çıkar. Bu da mümkün değildir. Konuşan kişilerin şahsiyetleri, kültürleri ve kişisel tecrübeleri anlamın ortaya çıkmasında etkili olacaktır. Çünkü her konuşmacı anlamı, kendi süzgecinden geçirerek, kendine mal ederek zihninde yeniden oluşturacaktır. Bu açıdan bakıldığında her konuşmacı kendi anlamından söz etmektedir ki bunun da ne olduğunu tespit etmek oldukça zordur. Anlamla uğraşmak insan aklının içindeki şeylerden bir takım çıkarımlar yapmak demektir ki bu da davranışçılara göre objektif olmayan bir yöntemdir.²³⁴

²³⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 3.

²³¹ Ömer, s. 59; ‘Abdulcelîl, s. 86.

²³² Kadir Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, Ravza Yayınları, İstanbul 2008, s. 94; Ömer, s. 59.

²³³ Ömer, s. 60; es-Sa‘rân, s. 247.

²³⁴ ‘Ali, s.26.

Bu nazariye bilgiyi elde etme konusunda, içgüdüsel ve fitri etkenlerin rolünü azaltmakta, eğitim ve çevrenin önemini ise ön plana çıkarmaktadır. Kalıtımın etkisinin çok az olduğunu söyleyerek bilginin yolunun düşünce değil tecrübe olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca davranışçılar, dünyada olup biten her şeyin birtakım genel fizik kurallarına göre meydana geldiğini, her türlü dil veya hareketle ilgili davranışın bu kanunların etkisi altında ortaya çıktığını savunmaktadırlar.²³⁵ Davranışçılara göre bir davranış, bir etkiye tepki veya cevap olarak ortaya çıkar.²³⁶

Bu teori, psikolojideki davranışçılığın temel fikirlerinin, dilbilime aktarılması ve dilbilim çalışmalarında uygulanmasına dayanmaktadır. Bunu da Bloomfield *Language* isimli kitabı ile gerçekleştirmiş ve dilbilimde davranışçılığın etkisi yoğun bir biçimde görünmesine yol açmıştır.²³⁷ Bloomfield ilk çalışmalarında tasavvur nazariyesine paralel olan bir takım görüşlere sahipken, daha sonraları Weiss'in görüşlerine meyletmış ve davranışçı prensipler çerçevesinde hareket etmiştir. Bloomfield'e göre anlam, uyarıcının temel unsurları ve bunun neticesinde ortaya çıkan, konuşmada gözlenebilen reaksiyondan oluşur. Bloomfield anlamı şu şekilde tarif etmiştir: Konuşmacının içinde bulunduğu durum ve bu durumun uyarıcı etkisiyle dinleyiciden ortaya konulması beklenen davranıştır. Konuşmacı kelimeyi telaffuz ederek dinleyicinin bu duruma bir tepki vermesini teşvik eder. İşte bu durum o dille ilgili kalıbın/kelimenin anlamını oluşturur.²³⁸

Bloomfield'in bu konuda vermiş olduğu meşhur örnek şudur. Jack ve Jill çitlerle çevrili bahçelerin olduğu bir yolda yürümektedirler. Jill'in karnı acıkmıştır ve ağaçtaki elmayı görür (uyarıcı). Boğazını, dilini ve dudaklarını kullanarak bazı sesler çıkarır. Jack çiti geçerek ağaca tırmanır, elmayı alarak Jill'e verir, o da elmayı yer (teпки/reaksiyon)²³⁹.

²³⁵ Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, s. 95; Ömer, s. 60.

²³⁶ Leonard Bloomfield, *Language*, Unwin University Books, 11. Baskı, Londra 1970, s. 139.

²³⁷ 'Ali, s. 24; Ömer, s. 61.

²³⁸ Bloomfield, s. 139; Ömer, s. 61; 'Ali, s. 25; 'Abdulcelil, s. 87.

²³⁹ 'Ali, s. 25; Ömer, s. 62; Frank Robert Palmer, *Semantik - Yeni Bir Anlambilim Projesi-*, trc. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât, 1. Baskı, Ankara 2001, s. 68; es-Sa'rân, s. 248.

Uyarıcı ve reaksiyonun birer fiziksel olay olması, bu teori için önemli bir noktadır. Jill için bu fiziksel olay, ışık dalgalarının onun gözüne çarpması, kaslarının kasılması ve midesinde sıvının salgılanması olayından ibarettir. Jack'ın (gidip elmayı getirme) aksiyonu ise, bu olaydan daha az fiziksel değildir.²⁴⁰

Davranışçuların bu açıklamalarına bazı itirazlar yöneltilmiştir. Örneğin Frank Palmer Jack ve Jill örneği hakkında şöyle bir değerlendirme yapar: “Bloomfield, düşünceler, kavramlar, tasavvurlar hisler v.s. gibi fiziksel olmayan süreçlerin varlığını ileri süren zihinselci/anlakçı (mentalistik) teorilere karşı mekanist teorisini ortaya koymak için büyük çaba harcamaktadır. O, bizim bu tür tasavvurlar, hisler v.s. sahip olduğumuza reddediyor değildir. Onun yaptığı şey bunları, vücut hareketleri, sadece konuşan kişinin farkında olduğu olaylar (örneğin, ben acıktım ifadesinde olduğu gibi) kişiye özel tecrübeler (karmaşık içsel uyarıcı) veya belli bölgelerdeki organların sessiz hareketleri vb. gibi olaylar için kullanılan popüler terimler olarak açıklamaktadır. Bunun da ötesinde o, Jack ve Jill arasında cereyan eden ilişkilerin tümünü durumun içine dahil eder. Eğer Jill utangaç bir kişi olsaydı, aynı şekilde davranmayabilirdi. Ayrıca eğer Jack Jill'e karşı kötü niyetli biri olsaydı, gidip elmayı ona getirmezdi. Bu şu anlama gelmektedir: Söz konusu konuşma ve pratik olaylar, konuşan ve onu duyan kişilerin o güne kadar ki hayatlarının tamamında oluşan ön tavır alış faktörlerine bağlıdır.”²⁴¹

Ahmed Muhtâr Ömer, Allston'dan naklederek şöyle demektedir: Bu nazariyenin kullanılabilmesi için, içinde belli bir manaya gelen belli bir olay hakkında konuşulabilen her durumun ortak ve kendisine has özelliklere sahip olması gerekir. Bunun neticesinde ortaya çıkan reaksiyonların da aynı manayı ifade den tabirler olması gerekir ki durum böyle değildir.²⁴² Aynı durumda birçok davranış söz konusu olabileceği için bu nazariyenin her durum için kullanılamayacağı açıktır.

²⁴⁰ Palmer, s. 69; Ayrıca bkz. Ömer, s. 62.

²⁴¹ Palmer, s. 69; Ayrıca bkz. es-Sa'rân, s. 249.

²⁴² Ömer, s. 63.

Ayrıca bu teori temelde hayvan davranışları üzerinde yapılan deneylere dayanmaktadır. Bunları insanlar üzerinde uygulamak büyük bir hata olacak ve doğru sonuçlar vermeyecektir.²⁴³

1.2.6. Bağlam Nazariyesi

Bu nazariyeye göre kelimenin anlamı, dildeki kullanımıdır. Bu yüzden Firth, anlamın ancak kelimenin kullanıldığı dilsel bağlamın bilinmesiyle ortaya çıkacağını söylemektedir. Delâletin unsurlarının çoğu başka delâlet birimleriyle beraber kullanılmaktadır. Bu durumda o unsurların nitelenmesi ve sınırlandırılması ancak onunla beraber bulunan diğer birimlerin anlaşılmasıyla ortaya çıkacaktır. Bu teorinin savunucuları dilsel bağlama odaklandıkları ve kelimenin diğer kelimelerle olan ilişkilerini önemsediklerinden, kelimenin anlamına giden yolun, gösterileni görmek, onu nitelemek veya tarif etmek olmadığını vurgulamışlardır. Buna göre kelimenin anlamlarının araştırılması, kelimenin kullanıldığı bağlamın veya durumun incelenmesine bağlıdır. Bu bağlamlar ve durumlar, dilsel bağlamın dışında da olabilir.²⁴⁴

Bağlam temel olarak dört gruba ayrılmaktadır: Dilsel bağlam, duygusal bağlam, durumsal bağlam, kültürel bağlam.²⁴⁵ Araştırmamızda esas olan dilsel bağlam olmakla birlikte diğer bağlam çeşitlerine de kısaca göz atmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1.2.6.1. Dilsel Bağlam

Dilsel bağlamda kelimenin anlamı, ancak konuşan kişinin kullandığı kelimelerin delâlettteki fonksiyonlarının gözetilmesiyle çıkar.²⁴⁶

Yunus ‘Ali , J. R. Firth’ten naklederek onun bu fonksiyonları şu şekilde sıraladığını söylemiştir: Sessel/savtî fonksiyon, morfolojik fonksiyon, terkiib/sözdizimle ilgili fonksiyon, semantik fonksiyon.²⁴⁷

²⁴³ Ömer, s. 65.

²⁴⁴ Ömer, s. 68-69; es-Sa‘rân, s. 251-252.

²⁴⁵ Ömer, s. 69.

²⁴⁶ ‘Ali, s.28.

²⁴⁷ ‘Ali, s. 28; es-Sa‘rân, s. 253.

Bütün bu fonksiyonların temelinde deęiřtirim²⁴⁸ yöntemi yatmaktadır. Bu yöntem aslında sesbilimde kullanılmaktadır. Sadece bir parçaları birbirinden ayrı olan öğelerden birinin yerine dizimsel düzlemde bir başkasını koymaktır. (“Tel” kelimesindeki “t” harfi yerine “s” harfini koyarak “sel” kelimesini elde ettiğimiz buna örnek olabilir.) böylece gösterge çiftleri karşılaştırılarak bu ayrılığın, gösterilenleri de birbirinden ayırıp ayırmadığı araştırılır. Bu yöntem daha sonra anlambilimde de uygulanmıştır.²⁴⁹

Dilbilimciler bu fonksiyonları dikkate alarak kelimenin anlama delâletini incelemişlerdir. Bu da temel olarak dört başlık altında ele alınmıştır: Savtî delâlet, sarfî/morfolojik delâlet, sözlüksel delâlet ve gramatik/nahvî delâlet.

1.2.6.1.1. Savtî/Sessel Delâlet

Örneğın قام kelimesi, ق, ا, ve م sesbirimlerinden oluşmaktadır ve *ayağa kalktı* anlamına gelmektedir. Biz bu sesbirimlerden birini değiştirdiğimizde, anlamda da bir değişiklik meydana geliyorsa o halde yeni oluşan anlam bu değişiklik sebebiyle ortaya çıkmıştır. Eğer yeni bir anlam oluşmuyorsa, bu durumda sesteki bu değişimin anlamla bir etkisi yoktur yahut yeni oluşan kelime anlamsızdır. قام kelimesindeki ق harfi yerine ص harfini koyduğumuzda kelime صام şeklini alır. Bu durumda kelimenin anlamı değişir ve *oruç tuttu* olur.

Anlama dayalı olarak yapılan bu çalışmalar aynı zamanda sesbirimlerin tespitine de yardımcı olur. Bazı özellikleri farklı olan sesler arasındaki ayrılık bazen manada etkili olabilir, bazen de olmayabilir. Örneğın, صائر *yürüyen/hareket eden* kelimesi ile صائر *dönüşen* kelimesi arasındaki anlam farkı, س ve ص seslerinin de farklı olduğuna işaret eder. Aynı şekilde تين *incir* kelimesi ile طين *çamur/balçık* kelimesinin anlamları birbirinden farklıdır. Böylece ت ve ط seslerinin birbirinden farklı olduğu görülür.²⁵⁰

²⁴⁸ Method of substitution.

²⁴⁹ Vardar, “değiştirim”, *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 70.

²⁵⁰ Fethî ‘Abdulmu’tî en-Neklâvî, *Kadâyâ fî ‘İlmi’l-Luğati’l-Âm*, Kahire 1986, s. 70; Muhammed Muhammed Yunus ‘Ali, *el-Ma’nâ ve Zilâlu’l-Ma’nâ*, Dâru’l-Kutubi’l-Vataniyye, 2. Baskı, Bingazi 2007, s. 251-152.

Kendi başına anlamı olmayan bu sesbirimler anlamın oluşmasına yardımcı olurlar. Arapçada seslerin yani harflerin değişmesiyle, anlamda bir değişiklik olabileceği gibi harflerle kelimeler arasında bazı anlam bağlantıları olabileceği başta İbn Cinnî olmak üzere bir Arap dil bilgini tarafından savunulmuştur.

Batıda da bu konuyla ilgili çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, İngiliz sesbilimci J. R. Firth *stiff, still, stack, stand, stay* vb. başında “s” ve “t” harflerinin bulunduğu kelimelerin, uzun olma, sebat ve sağlamlık gibi üst bir anlamda birleştiklerini söylemiştir. Bu olguyu da *Phonaesthetic Function* olarak isimlendirmiştir.²⁵¹ Bu açıdan bakıldığında Avrupalı dilcilerin uyguladığı yöntem ile İbn Cinnî'nin *iştikâk-ı ekber* teorisinde uyguladığı yöntem örtüşmektedir.²⁵²

Konuyla ilgili olarak Arapça modern dilbilim ve anlambilim kitaplarında genellikle şu ifadeler ve örnekler yer alır. Araplar ses ve anlamı birbirine bağlıyor, kelimeleri ve anlamlarını birbirine benzetiyorlardı. Zayıf manalar için zayıf sesleri, güçlü manalar için güçlü sesleri kullanıyorlardı. النضح و النضخ kelimeleri, suyun akışı anlamına gelmektedir. Fakat birincisi, daha zayıf bir akıntı anlamına geldiği için ح harfi ile ikincisi daha güçlü bir akıntı anlamına geldiği için خ harfi ile seslendirilmiştir. Aynı şekilde صدّ ve سدّ kelimeleri bir şeyin önünü kesmek, engel koymak anlamına gelir, fakat صدّ kelimesi, سدّ kelimesine göre daha güçlü bir anlam ifade etmektedir.²⁵³ Cırcır böceğinin ötüşü kesik kesik olduğu için, صرّ الجندب denilmiş ve bu kesik ötüşe delâlet etmesi için صرّ fiili kullanılmıştır. Şahinin ötüşü için ise صرصر البازي ifadesi kullanılmaktadır. Şahinin ötüşü daha uzun olduğu için صرصر fiili kullanılmıştır. Ayrıca süreklilik ifade eden masdar kalıplarının da genellikle, الفعلان vezninde gelmektedir ki, harflerin hareketleri birbirine uygun bir şekilde peş peşe gelmektedir. الغليان ve الدوران kelimeleri de bunun örneklerindedir.²⁵⁴ Verilen bu örnekler de ileride değinileceği gibi temelde üç kişiye dayanmaktadır: Bunlar da el-Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi ve İbn Cinnî'dir.

²⁵¹ Mustafa Kaya, *Arap Dili Fonetigi: Ses-Anlam İlgisi*, 1. Baskı, Erzurum 2011, s. 13.

²⁵² Kaya, *Arap Dili Fonetigi*, s. 27.

²⁵³ ‘Abdulgaffâr Hâmid Hilâl, *‘İlmu ‘l-Luğa beyne ‘l-Kadîm ve ‘l-Hadîs*, 2. Baskı, Bulâk 1986, s. 198.

²⁵⁴ Hilâl, s. 199. Ayrıca bkz. es-Sâlih, s. 134, 135, 149.

Bu örnekler bize, Arapçada en azından bazı kelimelerin anlamının, onu oluşturan harflerden bağımsız olmadığını ve bu harflerin anlamın oluşmasında bir takım görevler üstlendiğini gösterebilir. Fakat bu konudaki genel kabul gören görüş, kelimelerin anlamlara olan delâletinin rastlantısal olduğudur.²⁵⁵

Ses-anlam ilişkisi Arap dilciler tarafından daha çok iştikâk başlığı altında ele alınmıştır. Kutrub (v. 206/821), ez-Zeccâc (v. 311/923) İbn Düreyd (v. 321/933) gibi birçok dil bilgini konuyla ilgili eserler vermiştir. Sözlükte *bir şeyin yarısını almak* anlamına gelen iştikâk kelimesi, terim olarak *aralarında mâna ilişkisi bulunan iki kelime-den birinin diğerinden alınması ve türetilmesi* demektir.²⁵⁶ Önceleri sadece morfolojik bir zeminde bulunan iştikâk konusu, sonraları bünyesine harflerin anlama etkisini de dâhil ederek gelişimine devam etmiş, *ıştikâk-ı sağîr*, *ıştikâk-ı kebîr*, *ıştikâk-ı ekber*, *ıştikâk-ı kübbâr* gibi çeşitli kısımlara ayrılmıştır. İştikâkın kısımlarının isimlendirilmesinde birtakım farklılıklar olsa da içerik itibariyle aynı konular ele alınmıştır.²⁵⁷

İştikâk-ı sağîr yahut asğâr: Bir kelimenin ses ve harflerinin sırası korunarak başka bir kalıba aktarılmasıdır. Ortaya çıkan kelime kaynak kelime ile ortak bir anlam paydası içinde olur.²⁵⁸ İştikâk denilince ilk akla gelen tür olması nedeniyle *ıştikâk-ı âm*, fiil ve türevlerini kapsadığı için de *ıştikâk-ı sarfî* de denilmiştir. Masdardan türeyen diğer fiiller ve isimler de bu tür iştikâka dâhildir. ضرب kökünden türeyen المضروب, الضارب, يضرب kelimeleri, iştikâkın bu türünün örneklerindedir.²⁵⁹

İştikâk-ı kebîr: Bir kökün harflerinin yerini değiştirerek elde edilen birleşime denir.²⁶⁰ Arap dilinde el-Halîl b. Ahmed (v. 175/791)'ten beri kullanılan bu tür iştikâka

²⁵⁵ Bkz. Abdusselâm el-Meseddî, *et-Tefkîru'l- Lisâni fi'l-Hadâratî'l-'Arabiyye*, ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kutub, 2. Baskı, byy., 1986, s.107; Yusuf Sancak, *Arap Dili Temelinde Söz Anlam İlişkisi*, Aktif Yayınevi, İstanbul 2008, s. 75; ed-Dâye, s. 23.

²⁵⁶ Hulûsi Kılıç, "İştikâk", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 440

²⁵⁷ Farklı adlandırmalar için bkz. Ramazan Abduettevvâb, *Fusûl fi Fikhi'l-'Arabiyye*, Mektebetu'l-Hâncî, 3. Baskı, Kahire 1994, s. 291; Mustafa Kaya, *Dilbilim ve Anlama Etkisi Açısından Arap Dilinin Başlıca Özellikleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2000, s. 41-51.

²⁵⁸ Soner Gündüzöz, *Arapçada Kelime Türetimi*, Kayıhan Yayınları, Samsun 2005, s. 32.

²⁵⁹ Hulûsi Kılıç, XXIII, 440; Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fi Fikhi'l-Luğa*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 17. Baskı, Beyrut 2005, s. 174.

²⁶⁰ Hulûsi Kılıç, XXIII, 440; Gündüzöz, s. 49.

kalb yahut taklîb de denir. Örneğin, كَتَبَ fiilinden taklîb yoluyla şu kelimeler türer, بكت, بتك, تكب, تبتك, كتب, كبت, تبتك, تكب, بتك, بكت bunlardan belli bir anlama sahip olanlar tespit edilir. Aslında ilk kez İbn Cinnî (v. 392/1001) tarafından *iştikâk-ı ekber* olarak adlandırılan bu olgu daha sonraki âlimler tarafından *iştikâk-ı kebîr* şeklinde isimlendirilmiştir.²⁶¹ İbn Cinnî'ye göre bu şekilde oluşturulan bütün türevler, hepsini içine alan kapsayıcı bir anlamda birleşir. Örneğin, حبر kökünden bu şekilde türetilen bütün kelimeler *güç ve sağlamlık* anlamında birleşir.²⁶²

İştikâk-ı ekber: Bir kelimenin harflerinden biri değiştirilerek yeni bir kelimenin elde edilmesidir, yeni kelime değişime uğramamış harfler açısından kaynak kelime ile tam bir ortaklık, değişmiş harfleri açısından ise mahreç veya sıfat ortaklığı içerisindedir. İki kelime ortak bir anlam paydasında birleşirler. Buna *ibdâl* de denir.²⁶³ Örneğin العَلْبُ kelimesi iz, العَلْمُ ise *dudaktaki yarık* anlamına gelir. İki kelime de bir çeşit *işaret* anlamı taşır. Mim ve bâ harfleri dudak harflerinden olup, mahreçleri birbirine yakındır. Bu yakınlık anlam yakınlığını da sağlamıştır.²⁶⁴ İbn Cinnî'nin, “[mahrec ve sıfat bakımından] yakın olan harflerin yakın anlamlara delâleti” başlığı altında ele aldığı bu örnekler, daha sonraları *iştikâk-ı ekber* olarak isimlendirilmiştir.²⁶⁵

İştikâk-ı kübbâr: İki kelimededen, bir terkip veya cümleden bazı harflerin atılıp diğer bir kısmının alınması suretiyle sunî bir kelime oluşturulmasına denir. Bu tür *iştikâka* “naht” da denir. Örneğin, قال سبحان الله *Subhânallah dedi* cümlesindeki bazı harflerden oluşturulan سَبَّحَلْ fiili, bu cümle ile aynı anlama gelir. Aynı yolla قال حسبي الله *Allah bana yeter dedi* cümlesinden oluşturulan حَسْبَلْ fiili bu cümle ile aynı anlamı taşır.²⁶⁶

Bu çalışmaya konu olan kısım ise genellikle *iştikâk-ı kebîr* veya *iştikâk-ı ekber* olarak isimlendirilen ve seslerin anlam ile ilişkisini ele alan kısımdır. İbn Cinnî *el-*

²⁶¹ Gündüzöz, s. 52.

²⁶² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 491.

²⁶³ Gündüzöz, s. 52; Hulûsi Kılıç, XXIII, 440.

²⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 500.

²⁶⁵ Gündüzöz, s. 52.

²⁶⁶ Hulûsi Kılıç, XXIII, 440; Gündüzöz, s. 71.

Hasâis’te bu konular üzerinde çok ayrıntılı bir şekilde durmuş ve bu konuları sonraki dilcilerden farklı bir şekilde sınıflandırmıştır.

İştikâkla uğraşan Arap dilciler, özellikle de İbn Cinnî, her harfin ses özelliklerini etüt ettikleri gibi, o harfin sesinin rastgele belirlenmediğini düşünmüşler ve harfin sahip olduğu müstakil sesin ifade ettiği manayı da çalışma alanlarına dâhil etmişlerdir. Her harfin kendine göre bir tınısı ve pırlıtsı olduğunu düşünen bu âlimler, harfe verdikleri anlamı kelimenin, üçlü, dördü, beşli... türevlerinde de ispat etmeye çalışmışlardır. Bu durum her ne kadar bir muamma gibi görünse de reddedilmesi kolay olmayan örneklerle görüşlerini desteklemişlerdir.²⁶⁷

Ses-anlam ilişkisi değişik biçimlerde ortaya çıkar. Bu görüşte olan âlimlere göre sülâsî köke sahip olan bir kelimenin, kalb yoluyla elde edilen türevlerinden dilde kullanımı olanlar, dikkatli düşünüldüğünde üst bir anlamda birleşmektedir. Bu durumda, harfin, kelimenin başında, ortasında yahut sonunda bulunmasının bir önemi yoktur. Ortaya çıkan altı alternatifte de harf aynı anlamla kelimeye katkı sağlayacaktır.²⁶⁸ Ses-anlam ilişkisinin ortaya çıktığı diğer bir durum da bir harfin, diğer bazı harflerle beraber bulunduğu her kelimedede aynı anlamı ifade etmesidir. Bir diğeri benzer harflerin benzer anlamlara delâlet etmesidir. Ayrıca kelimenin sahip olduğu ritmin anlamla bağdaştırılması da buna örnek olarak gösterilebilir.

Bu görüşler, günümüzde, dilin kökeniyle ilgili olan yansıma/tabiatındaki sesleri taklî²⁶⁹ teorisiyle ilgili görülmektedir.²⁷⁰ Nitekim bu konuları ele alan ve kendisinden sonraki âlimler üzerinde derin bir iz bırakan İbn Cinnî konuyla ilgili olarak şöyle der: *“Bazıları dilin kökeninin rüzgâr sesi gibi tabiatındaki sesleri taklîde dayandığı görüşündedir. Bana göre de bu görüş makul ve kabul edilmeye lâyık bir görüştür”*.²⁷¹ es-Suyûtî (v. 911/1505) de karşı çıkanlar arasında olmakla birlikte Arap dilcilerin çoğunun, lafız ve mana arasında bir ilişki bulunduğunu kabul ettiklerini söyler. Bu ilişki bir kısmına

²⁶⁷ es-Sâlih, s. 141.

²⁶⁸ es-Sâlih, s. 141.

²⁶⁹ Onomatopoeia.

²⁷⁰ es-Sâlih, s. 170; en-Nu‘aymî, s.141-142.

²⁷¹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 98-99.

göre tabiidir. Bir kısmına göre ilâhîdir. Yine es-Suyûtî, bazı âlimlerin, lafız ve anlam arasındaki ilişkinin rastlantısal oluşunu anlamsız bulduğunu nakleder.²⁷²

1.2.6.1.2. Morfolojik Delâlet

Sarfi/Morfolojik delâlet, kelimenin yapısının analiz edilerek anlamlı en küçük birimlere ayrılıp, tahlil edilmesi sonucunda ortaya çıkar. Tam da bu noktada *morfem* teriminden söz etmek gerekmektedir.

Morfem terimi üzerinde tam bir birlik sağlanamamış²⁷³ olmasına rağmen genellikle *en küçük anlamlı birim yahut gramatik fonksiyon* olarak tarif edilir.²⁷⁴ Örneğin, كَتَبْتُ fiiline baktığımızda iki morfem görülür: ت + كَتَبَ, birinci morfem olan كَتَبَ yazma fiiline ikinci morfem olan ت ise fiilin öznesine, bir anlamda da zamanına delâlet eden bir morfemdir. Morfemler bağımsız ve bağımlı olmak üzere ikiye ayrılırlar.

Bağımsız morfemler kendi başına anlam taşıyan ve başka kelimelerden bağımsız olarak kullanılabilen morfemlerdir. Diğer bir deyişle kendi başına ayakta durabilen morfemlerdir.²⁷⁵ Örneğin حَجْرٌ kelimesi bağımsız bir morfemdir. Bağımsız morfemler de kendi içinde sözlüksel ve fonksiyonel olmak üzere ikiye ayrılır.

Sözlüksel morfemler, كَتَبَ, جميل، ولد، بيت، أسد، gibi isim, fiil, sıfat vb. sözlükte bir madde başlığı oluşturan morfemlerdir.²⁷⁶ Fonksiyonel morfemler ise başka kelimelerle bitişik olarak bulunmayan fakat diğer kelimelerle beraber kullanıldığında anlamı ortaya çıkan veya gramatik bir fonksiyona sahip olan morfemlerdir.²⁷⁷ Örneğin، في، من، على، إلى، gibi harf-i cerler, fiilin başına gelen ما، لا، لم، أن، gibi harfler bu tür morfemlerdir.

Bağımlı morfem ise kendi başına bir anlam taşıyan ancak sürekli olarak başka kelimelere bitişik kullanılan morfemlerdir. Diğer bir deyişle kendi başına ayakta durama-

²⁷² Celâluddîn Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî , el-*Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts., I, 147.

²⁷³ Farklı tanımlar için bkz. Tuleymât, s. 166-167.

²⁷⁴ Yule, s. 75.

²⁷⁵ Yule, s. 75; Loreto Todd, *An Introduction to Linguistics*, York Press, 1. Baskı, Hong Kong 1987, s. 42.

²⁷⁶ Bunlara semantem/semanteme de denir. *Sözlüksel anlama delâlet eden en küçük birim* olarak tanımlanan semantem daha çok anlambilime ait bir terimdir. Bkz. Tuleymât, s. 166.

²⁷⁷ Yule, s. 76; Todd, 43, 84-85.

yan morfeimlerdir.²⁷⁸ Örneğın ذلك kelimesindeki ذا ism-i işareti ayrı olarak da kullanılabildiğı için bağımsız bir morfem, uzaklık anlamı ifade eden ل morfemi ve kime hitap edildiğine işaret eden ك morfemi bağımlı morfeimlerdir, çünkü bu iki morfem kelimeye bitişmeden kullanılamazlar. Bağımlı morfeme كاتبات kelimesindeki ات morfemi, ikinci bir örnek olarak verilebilir. Bu morfem bir şeyin müennes ve çoğul olduğuna delâlet eder ve bir kelimeye bitişmeden kullanılamaz. Bağımlı morfeimler de kendi içinde çekim ve türetim morfeimleri olmak üzere iki kısma ayrılır.

Çekim morfeimleri, kelimenin anlamında bir değışiklik yapmadan, özneye, zamana, ikillige, çoğulluğa delâlet eden morfeimlerdir.²⁷⁹ Muzari fiilin başında bulunan ا، ن، ب gibi morfeimler ile mazi fiilin sonunda bulunan ت، ث، ج morfeimleri de çekim morfeminin örnekleri arasında sayılabilir. Bu morfeimlerde hem fiilin öznesine hem de zamanına delâlet eder.²⁸⁰

Türetim morfeimleri eklendikleri kelimenin anlamını değıştirip başka bir anlama taşıyan morfeimlerdir.²⁸¹ Bir anlamda bu morfeimler yapım ekleridir. Arapçada çekim morfemi altında değıerlendirilebilecek morfeimler bulunmasına rağmen türetim morfemi, İngilizce ve Türkçeden farklı olarak, bağımsız morfem diyebileceğimiz *vezinlerdir*. Bu vezinlere sokulan kelimeler o veznin taşıdığı anlama delâlet ederler. Arap dilciler bu olguyu iştikâk (sarfi) olarak isimlendirmiştir.²⁸²

Morfolojik analiz karmaşıktan basite doğru ilerler. Örneğın، قلمي في حقيبتك cümlesi ك+حقيقيه+في+قلم olmak üzere beş morfemden oluşur. قلم ve حقيية morfeimleri, sözlüksel morfem; في morfemi, işlevsel morfem; ي ve ك morfeimleri şahıs morfeimleridir.

Arapça dil geleneğine baktığımızda, modern dilbilim terimleri kullanılsa da sarfi tahlil için, isim, fiil ve harf olmak üzere genel bir taksimat benimsenmiştir. Bu taksimat aslında cümledeki semantik birimleri oluşturmaktadır. Ancak bu ayrımın an-

²⁷⁸ Yule, s. 75; Todd, s. 43; Finegan, s. 85.

²⁷⁹ Yule, s. 76; Todd, s. 44; Finegan, s. 86.

²⁸⁰ Tuleymat, s. 168.

²⁸¹ Yule, s. 76; Todd, s. 44; Finegan, s. 86.

²⁸² Tuleymât, s. 168-169.

lamsal yönü üzerinde fazla durmadıkları için anlamsal birim şeklinde bir kavram gelişmemiştir. Her üç kısmın da kelime olarak nitelenmiş olması da ilginçtir. Cümle içerisinde başka birimlere muhtaç olduğu halde, harflerin/edatların da kelime olarak değerlendirilmesi bu ayrımın anlamsal birim temelli, morfem esaslı bir ayrım olduğunu gösterir.²⁸³

Arapçadaki Belli Başlı morfemler

Hemen hemen bütün dillerde bulunan sayı, şahıs ve belirlilik morfemleri, bazı farklılıklarla beraber Arapçada da bulunmaktadır.

Sayı Morfemi

Türkçe ve İngilizce gibi birçok dilde olduğu gibi nesnelere, tekil ve çoğul olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Sayısı ikiye bulan nesnelere çoğul olarak kabul edilmiştir. Arapçada bu durum daha incelikli ve ayrıntılı olarak belirlenmiş ve nesnelere sayı bakımından tekil, ikil ve çoğul olmak üzere üç kategori olarak tasnif edilmiştir. Hatta çoğullarda da cem-i killet ve cem-i kesret ayrımı yapılmış, bunlar belli kalıplarla ifade edilmiştir. Arapçada nesnenin ikili kelimenin sonuna bir ان ziyadesiyle yapılırdır. Müzekker kelimelere وون, müennes kelimelere ات eklenerek de kelimenin düzenli çoğulu elde edilir. İkili yapma morfemi bütün kelimelere eklenebildiği halde, çoğul morfemleri ancak düzenli çoğullarda kullanılır. Arapçada düzensiz çoğulların sayısı oldukça fazladır. Aynı problem İngilizce içinde geçerlidir. İngilizcede çoğul morfemi genellikle ‘-s’dir. Örneğin student *öğrenci*, students *öğrenciler*. Bununla beraber düzensiz çoğullar child *çocuk*, children *çocuklar* örneğinde olduğu gibi İngilizcede de bulunur ancak Arapçaya nispetle İngilizcedeki düzensiz çoğullar oldukça azdır.²⁸⁴ Türkçede ise böyle bir problem yoktur, ‘-ler/-lar’ morfemi bütün kelimelere çoğul anlamı kazandırır.

²⁸³ ‘Alyân b. Muhammed el-Hâzimî, “ ‘İlmu’ d-Delâle ‘inde’ l-‘Arab’”, *Mecelletu Câmi’ati Ummi’l-Kurâ li-‘Ulumi’ş-Şerî’a ve’l-Luğati’l-‘Arabiyye ve Âdâbihâ*, c. 15, sy. 28, (1424/2003), s. 708; Tuleymât, s. 168.

²⁸⁴ Tuleymât, s. 175.

Şahıs morfemi

Şahıs morfemleri Arapçada iki şekilde görülür. Birincisi munfasıl yahut muttasıl olan zamirlerdir. İkinci kısmı ise fiilin içinde (başında/ortasında/sonunda) bulunan, özneye ve sayıya delâlet eden morfemlerdir. Muzari fiilin başında bulunan ن، أ، ت، ي gibi morfemler ile mazi fiilde bulunan ت، ث، ث morfemler bu kısma girer.²⁸⁵

Cinsiyet morfemi

Birçok dilin kelimelerinde cinsiyet morfemi bulunmakla beraber, Arapçadaki kadar bütün kelimeleri kapsayan bir ayırım yoktur dersek mübâlağa etmiş olmayız. Arapçada kelimenin sonuna eklenen ة، ات، elif-i maksure ve elif-i memdûde morfemleri، كاتبة، زرقاء، جوعى، مسلمات، örneklerinde olduğu gibi kelimenin müennes olduğuna delâlet eder. Bu durum, bütün kelimeler için geçerli olmamakla beraber, tamamına yakını için geçerlidir.²⁸⁶

Belirlilik morfemi

Arapça ال morfemi kelimenin belirli olduğuna, tenvin ise belirsiz olduğuna delâlet eder.²⁸⁷

Vezin morfemi

Arap araştırmacıların yazdığı modern dilbilim kitaplarında, sarfi/morfolojik delâlet, daha çok *kelimenin yapısının belli bir anlama delâlet etmesi* olarak işlenmiştir.²⁸⁸ Oysa kelimenin yapısının delâleti morfolojik delâletin belli bir kısmını teşkil eder.

Arapçada kelimenin yapısı ve değişik kalıplara sokulması kelimenin üstlendiği anlam açısından önemli bir rol oynamaktadır. Arapça, kelimelerin değiştirilerek sokulabileceği oldukça fazla kalıba sahiptir. Bu kalıpların kendine özgü anlamları vardır. Ka-

²⁸⁵ Tuleymât, s. 177-178.

²⁸⁶ Tuleymât, s. 178.

²⁸⁷ Tuleymât, s. 177-178.

²⁸⁸ Tulaymât, s. 199; Hilâl, s. 211.

lıpların bir kısmı isim, bir kısmı da fiildir. Fiillerin başına gelen edatları da bu kategoride değerlendirirsek Arapçanın bu konuda oldukça zengin bir dil olduğu söyleyebiliriz.

Fiillere baktığımız zaman, mâzi, muzâri ve emir fillerinin belli bir zamana ve olaya delâlet ettiğini görürüz.²⁸⁹ Bunların dışında mezid fiil kalıplarının, genellikle ifade ettiği bazı anlamlar vardır. Bu kısımda Arapçadaki belli başlı kalıpları ele almaya çalışacağız.

İf'âl (افعال) Vezni

Bu kalıbın bazı anlam özellikleri şunlardır:

Lâzım fiili müteaddî (geçişli) yapar: أخرجت زيدا *Zeydi çıkardım.*²⁹⁰

Sayrûret (bir şeyden başka bir şeye dönüşme durumunu) ifade eder: أغدَّ البعير *Deve gудde hastalığına yakalandı.*

Bir şeyin ortadan kalkmasını, izale edilmesini ifade eder: أشكيتُهُ *Şikâyetini ortadan kaldırdım.*

Birisini, bir şeyi öyle görmek anlamı ifade eder: أبخلته *Onu cimri gördüm/onun cimri olduğunu düşünüyorum.*

Bir zaman yahut mekâna girme anlamı ifade eder: أصبحنا *Sabahladık*; أعرقنا *Irak'a girdik.*

Haynûnet (bir şeyin zamanının gelmesi) anlamı ifade eder: أحصد الزرع *ekininin hasat zamanı geldi.*²⁹¹

Tef'îl (تفعيل) Vezni

Bu kalıbın bazı anlam özellikleri şunlardır:

²⁸⁹ Hilâl, s. 199.

²⁹⁰ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. 'Ali el-Endelusî, *İrtişâfu 'd-Darab min Lisâni 'l-'Arab*, nşr. Receb Osman Muhammed v.dğr., 1. Baskı, Kahire 1998, I, 172.

²⁹¹ Ebû Hayyân, I, 173.

Ta'diye (geçişlilik) : أَدَّبْتُ الصَّبِيَّ *Çocuğu terbiye ettim.*

Teksîr (çokluk): Bu Veznin kattığı çokluk anlamı fâilde olabileceği gibi mef'ûlde de olabilir; فَتَّحْتُ الابْوَابَ *Oldukça fazla kapıyı kapattım yahut kapıları sıkı kapattım.*²⁹²

İzale etme, giderme: قَرَّذْتُ البَعِيرَ *Devenin kenelerini temizledim.*

Yönelme: شَرَّقْتُ *Doğuya yöneldim.*²⁹³

Mufâ'ale (مفاعلة) Vezni

Bu kalıp genellikle muşâreket (işteşlik) anlamı katar: ضَارَبَ زَيْدٌ عَمْرًا *Zeyd 'Amr'la dövüştü.*²⁹⁴

İnfi'âl (انفعال) Vezni

Bu kalıp genellikle mutâvaât (dönüşlülük) anlamı ifade eder: انْقَطَعَ الحَيْلُ *İp kesildi.*²⁹⁵

İfti'âl (افتعال) Vezni

Bu bâb genellikle mutâva'ât (dönüşlülük) anlamı ifade eder: اجْتَمَعَ الطَّلَابُ *Öğrenciler toplandı.*²⁹⁶

Tefe'ul (تفعّل) Vezni

Bu kalıbın bazı anlam özellikleri şunlardır:

Mutâva'ât (dönüşlülük): أَدَّبْتُ الصَّبِيَّ فَتَأَدَّبَ *Çocuğu terbiye ettim, o da edepli oldu.*

Tekellüf (öyle görünmek için kendini zorlama): تَحَلَّمَ *Ağırbaşlı görünmek için kendini zorladı.*

²⁹² Ebû Hayyân, I, 174; İbn Fâris, s. 369; es-Se'âlîbî, II, 632.

²⁹³ Ebû Hayyân, I, 174.

²⁹⁴ Ebû Hayyân, I, 174; İbn Fâris, s. 369; es-Se'âlîbî, II, 633. Bkz. Mustafa el-Ğalâyîni, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye, el-Mektebetu'l-'Asriyye*, 30. Baskı, Beyrut 1995, s. 219.

²⁹⁵ Ebû Hayyân, I, 175; İbn Fâris, s. 370; ; es-Se'âlîbî, II, 635; bkz. el-Ğalâyîni, I, 219.

²⁹⁶ Ebû Hayyân, I, 177; bkz. el-Ğalâyîni, I, 219.

Edinme: تَبَنَيْتُ الصَّبِيَّ *Çocuğu evlat edindim.*²⁹⁷

Tefâ‘ul (تفاعل) Vezni

Bu kalıbın bazı anlam özellikleri şunlardır:

Muşâreket (işteşlik): تضارب زيد و عمرو *Zeyd ve ‘Amr dövüştü.*

Öyleymiş gibi davranmak: تغافل *Bilmezlikten geldi.*²⁹⁸

İstif‘âl (استفعال) Vezni

Bu babın bazı anlam özellikleri şunlardır:

Talep: استغفر *Bağışlanma diledi.*

Dönüşme: استنسر (Mecazî olarak) *Kartallaştı, kartala dönüştü.*²⁹⁹

İf‘ivvâl ve İf‘îlâl (افعيال و افعيال) Vezni

Bu kalıplar genellikle mubâlağa anlamı³⁰⁰ ifade eder: اجلّود *Çok süratli bir şekilde gitti.*

İf‘inlâl (افعنلال) Vezni

Bu bâb da genellikle mubâlağa anlamı ifade eder: اسحنك *Karanlığı iyice arttı.*³⁰¹

İsm-i Fâil (اسم الفاعل)

Sülâsî mücerred fiillerde فاعل vezninde gelip, işi yapan veya işin kendisiyle meydana geldiği kişiye denir.³⁰² Örneğin: كاتب, شاهد, عالم.

²⁹⁷ Ebû Hayyân, I, 172; İbn Fâris, s. 369; ; es-Se‘âlibî, II, 634; bkz. el-Ğalâyînî, I, 219.

²⁹⁸ Ebû Hayyân, I, 172; İbn Fâris, s. 370; ; es-Se‘âlibî, II, 633; ayrıca, bkz. el-Ğalâyînî, I, 220.

²⁹⁹ Ebû Hayyân, I, 179; İbn Fâris, s. 370; es-Se‘âlibî, II, 634.

³⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ’is*, II, 466.

³⁰¹ Ebû Hayyân, I, 179.

³⁰² el-Ğalâyînî, I, 179.

Sûlâsî mücerred fiillerin dışındaki fiillerde ise, ma'lûm muzari fiilin muzarat harfinin yerine ötreli bir mim konulması ve sondan bir önceki harfin esre ile harekelenmesi ile ism-i fâil kalıbı elde edilir. Örneğin: مكرم, منكسر, مجتمع, متقطع.³⁰³

İsm-i Mef'ûl (اسم المفعول)

Sûlâsî mücerred fiillerde مفعول vezninde olup, yapılan işten etkilenen kişi ya da nesne anlamına delâlet eder. Örneğin: منصور, موعود.

Sûlâsî mücerred fiillerin dışındaki fiillerde ise, malum muzari fiilin muzarat harfinin yerine ötreli bir mim konulması ve sondan bir önceki harfin fetha ile harekelenmesi ile ism-i mef'ûl kalıbı elde edilir. Örneğin: مقطّع, مكرم.³⁰⁴

Mübâlağalı İsm-i Fâil (مبالغة اسم الفاعل)

İsm-i fâil manasına daha fazla ve güçlü bir şekilde delâlet eden bazı lafızlar vardır. Bunlara mübâlağalı ism-i fâil denir. Bazı kalıpları şunlardır: فَعَّال, فَعَّيِل, فَعَّيِل.³⁰⁵ Örneğin: عَلِيم, صِدِّيق, حَبَّار.

İsm-i Tafdil (اسم التفضيل)

Derecelendirme ifade eden lafızlardır. Vezni, müzekkerde أَفْعَل müenneste فُعْلَى'dır.³⁰⁶ Örneğin: كبرى, اكبر.

İsm-i Zaman ve İsm-i Mekân (اسما الزمان و المكان)

Olayın meydana geldiği yere ve zamana delâlet eden lafızlardır. Sûlâsî mücerred fiiller için iki kalıbı vardır: مَفْعَل, مَفْعَل. Örneğin: مجلس, مكتب.³⁰⁷ Sûlâsî mücerred fiillerin dışındaki fiillerde ise ism-i mef'ûl kalıbındadır.

³⁰³ el-Ğalâyînî, I, 179.

³⁰⁴ el-Ğalâyînî, I, 182.

³⁰⁵ İbn Fâris, s. 373; el-Ğalâyînî, I, 193-194.

³⁰⁶ el-Ğalâyînî, I, 193.

³⁰⁷ el-Ğalâyînî, I, 201-202; ayrıca bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 329.

İsm-i Alet (اسم الآلة)

Fiilin işlendiği alete delâlet eden vezinlerdir. Bazı ism-i alet vezinleri şunlardır: *مِفْعَلَة, مِفْعَال, مِفْعَل*.³⁰⁸ Örneğin: *مِفْعَالَة, مِفْعَال, مِفْعَل*.

1.2.6.1.3. Sözlüksel Delâlet

Sözlüksel delâlet, kelimenin sahip olduğu manaların belli bir dönemde derlenerek sözlüklerde yazılmasıyla oluşur. Sözlüksel anlamla ilgili farklı görüşler olmakla birlikte³⁰⁹ bununla kast edilenin kelimenin ilk konulduğu, asıl manası olduğu söylenebilir. Sözlükler o kelimenin ilk olarak hangi mana için konulduğunu zikrettikten sonra kelimeye ait olan diğer anlamları verirler. Bununla beraber o kelimenin ilk olarak hangi anlam için konulduğu bilgisine ulaşmak zor olabilir hatta mümkün olmayabilir.³¹⁰

Sözlükler kelimenin bütün anlamlarını sıralar. Bir açıdan bakıldığında bu durum kelimenin anlamını daha mübhem bir hâle getirir. Günümüzde dilciler kelimenin anlamının, kullanıldığı bağlamdan bağımsız olarak tespit edilemeyeceği görüşünde ittifak etmiş gibidir.³¹¹ Kelimenin anlamını, o kelimeyle beraber kullanılan diğer kelimeler ortaya çıkarır. Örneğin *ضَرَبَ* fiilinin anlamlarının, sözlükte cümle örnekleri verilmeksizin şöyle sıralandığını düşünelim: *Vurmak, çalmak, rekor kırmak, randevu belirlemek, yeryüzünde dolaşmak, örnek vermek*. Bunlardan hangisinin *ضرب* kelimesinin anlamı olduğu ancak bu kelimeyle birlikte kullanılan diğer kelimelerle ortaya çıkar:

ضرب علي خالدا 'Ali Halit'e vurdu.

ضرب الباب Kapıyı çaldı.

ضرب إلى الحمرة Kırmızıya çaldı.

ضرب الرقم القياسي Rekor kırdı.

ضرب موعدا Randevu belirledi.

³⁰⁸ el-Ğalâyyînî, I, 204-205; ayrıca bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 329.

³⁰⁹ Bkz. el-Kerâ'ayn, s.105.

³¹⁰ el-Kerâ'ayn, s.104.

³¹¹ Örneğin, bkz. Hassân, s. 332.

ضرب في الأرض *Yeryüzünde dolaştı.*

ضرب مثلا *mesel (örnek) verdi.*³¹²

Verilen örneklerin hapsinde ضرب fiilinin anlamını birlikte kullanıldığı kelimeler belirlemektedir. Bu açıdan bakıldığında sözlükte anlamla ilgili birtakım ilave bilgiler ve örnekler verilmediği takdirde, sözlüksel delâlet anlamı ortaya çıkarmakta yeterli olmayacaktır.

Arap dilciler sözlük çalışmalarına çok erken dönemlerde başlamışlardır. Arapların acemlerle karışmasından önce yapılan bu çalışmalar Arapça kelimelerin bozulma ve değişime uğramadan derlenmesini sağlamıştır.³¹³

Araplarda sözlük çalışmaları dini sebepler yüzünden başlamıştır. Kur'ân'da geçen garib lafızları derleyen sözlükler yapılmış, daha sonra sadece belli konulardaki kelimeleri ele alan lügatler hazırlanmıştır.³¹⁴ Âlimler daha sonra hadislerdeki garib kelimeleri ele alan sözlükler telif etmişlerdir. Nihayet el-Halîl b. Ahmed *Kitabu'l- 'Ayn'*ı yazmış, bundan sonra da sözlükler değişik yöntemler takip edilerek peş peşe yazılmış ve çoğalmıştır.³¹⁵

Sözlükler oluşturuldukları döneme kadar olan zaman dilimi içinde kelimelerin kazandıkları anlamları verirler, kelimelerin uğradığı değişime ve bu kelimelerin toplumun hangi kesimi tarafından kullanıldığına pek değinmezler. Bu durum kelimelerin geçirdiği anlam değişimlerini araştırmacıların takip etmesini zorlaştırmaktadır.³¹⁶

Kelimelerin sözlüksel delâleti, toplumda meydana gelen değişiklik ve yeniliklere paralel olarak değişir. Örneğin, طويل اليد terkihi, önceleri çok sadaka veren, infak eden anlamlarında kullanılırken, günümüzde hırsız için kullanılmaktadır.³¹⁷

³¹² Fiilin anlamları için bkz. Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995.

³¹³ Hilâl, s. 196.

³¹⁴ Atlar, develer, bitkiler vb.

³¹⁵ el-Kerâ'ayn, s.103.

³¹⁶ Hilâl, s. 197.

³¹⁷ Hilâl, s. 197; el-Kerâ'ayn, s.104.

1.2.6.1.4. Gramatik/Nahvî Delâlet

Gramatik delâlet, kelimelerin cümle içerisindeki dizilişlerinin ve birbirleriyle olan ilişkilerinin anlama olan etkisini gösterir. Cümle yapısı dilden dile farklılık gösterdiği gibi, her dil birçok cümle yapısına da sahiptir. Kelimeler cümle içinde belli bir görev üstlendikleri için cümle içindeki yerleri ve görevleri değiştiği zaman anlamın değişmesi de kuvvetle muhtemeldir. Aynı kelimeler kullanılarak ortaya çıkarılan farklı cümle yapılarından oldukça farklı anlamlar ortaya çıkacaktır.³¹⁸ Kelimelerin yerlerinin değişiminin anlamı nasıl etkilediğine aşağıdaki cümle örnek olarak verilebilir:

طلب صديقي الجديد مني كتابا في مسائل النحو / Yeni arkadaşım benden dilbilgisi konularıyla ilgili bir kitap istedi.

طلب صديقي مني كتابا جديدا في مسائل النحو / Arkadaşım benden dilbilgisi konularıyla ilgili yeni bir kitap istedi.

طلب صديقي مني كتابا في مسائل النحو الجديد / Arkadaşım benden yeni dilbilgisi konularıyla ilgili bir kitap istedi.

Bu üç cümlede *yeni* sıfatının farklı yerlerde kullanımının, cümlelerin anlamını da değiştirdiği görülmektedir.

Bununla beraber kelimenin cümledeki yerinin değişmesi her zaman sağlıklı başka bir anlamın ortaya çıkacağını göstermez. Bir dilin gramer kurallarına uyulmadan kurulmuş olan bir cümlelerin anlamı ya bozuk olacak veya anlaşılması güçleşecektir.³¹⁹

Nahvî delâlet şu sorulara cevap bulmaya çalışır: Nahiv olgularıyla anlamsal olgular arasındaki farklar nelerdir? Anlamsal birimler ile nahvî, sözdizimsel birimler arasındaki ilişki nedir? Nahvi unsurlar hangi açılardan anlamsal unsuru destekler? Anlamsal unsur sözdizimsel unsurdan doğan bir şey midir? Nahvin metni anlamadaki rolü nedir?³²⁰

³¹⁸ Bkz. Hilâl, s. 201; el-Kerâ'ayn, s. 98.

³¹⁹ Enîs, s. 48; Tuleymât, s. 186.

³²⁰ Muhammed Hamâse 'Abdullatîf, *en-Nahvu ve'd-Delâle -Medhal li-Dirâseti'l-Ma'nâ'n-Nahvî ve'd-Delâli-*, Dâru'ş-Şurûk, 1. Baskı, Kahire 2000, s. 19.

Nahiv, söylenmiş olan cümledeki unsurların birbirleriyle olan ilişkisini araştırır ve cümlenin zihinde oluşan anlamıyla bağlantılı bir hale getirir. Nahiv en temel şekliyle cümlenin anlamlı bir biçimde oluşturulmasını sağlar ve birinci aşamada oluşan (işlevsel) anlamı ortaya çıkarır. Bu anlam sonraki aşamada ortaya çıkacak olan anlamın (salt semantik yorum) temelini atar ve sağlıklı olmasını sağlar.³²¹ Gramerin görevi bir anlamda sesler dünyası ile fikirler dünyasını birbirine bağlamaktır.³²²

Bugün cümleyi, edebi çalışmaların temel birimi olarak kabul eden bir yöneliş meydana gelmiştir. İster savtî, ister sarfî yahut da nahvî olsun metnin yapısındaki her unsurun, cümlenin anlamsal yapısında bir karşılığı vardır. Anlamsal yorumlamanın bir dildeki, gramer kurallarından diğer bir deyişle cümlenin sözdiziminden bağımsız olmayacağı açıktır.³²³

Jacobson'a göre dilbilgisel olarak doğru kurulmuş olan bir cümle, her zaman bir anlama sahiptir ancak dilbilgisine uygun olmayan bir cümlede anlam aranması mümkün değildir. Dilbilgisel olmayan bir cümle, alâkasız bir şekilde bir arada duran kelimeler topluluğudur. Jacobson bunu desteklemek için Chomsky'nin meşhur örneğini verir: *Colorless green ideas sleep furiously Renksiz yeşil düşünceler kızgın bir şekilde uyuyor.* Bu cümle saçma olarak nitelense bile, dilbilgisine uygun olduğu için bir anlama sahiptir. Çünkü cümlede kendisi hakkında hüküm bina edilen bir şey ve onun hakkında verilen bir hüküm vardır. Arap nahivcileri hakkında hüküm verileni, *müsnedün ileyh*; verilen hükmü de *müsned* olarak isimlendirmişlerdir. Şayet cümle dilbilgisine uygun olmayan bir tarzda, örneğin, *renk yoktur fikirler yeşil kızgınlıkla uyumak* şeklinde olsaydı; bu cümlede *müsned* ve *müsnedün ileyh* açık olmadığından dolayı anlamsız olurdu. O halde kelimelerin gramer açısından birbiriyle ilişkilendirilmesi, anlamın oluşumunda ve yorumlanmasında önemli bir rol oynar.³²⁴

³²¹ 'Abdullatîf, s. 19-20.

³²² 'Abdullatîf, s. 31.

³²³ 'Abdullatîf, s. 10.

³²⁴ 'Abdullatîf, s. 11-12.

Nahiv, bir cümledeki unsurların birbirleriyle olan ilişkisini ortaya koyar. Bu ilişkileri belirleyen nahiv kuralları da dilsel ve zihnî olmak üzere iki temelden elde edilir. Dilsel unsur, özel ses kümelerinin, belli bir kalıp ve belli yollarla bir araya getirilmesidir. Zihni unsur ise, dilsel unsurlara bağlı olarak ortaya koyulan bu yapılara göre belli uzlaşımsal manaların ortaya çıkmasıdır.³²⁵

Bütün bu açıklamalar yapılırken, anlambilimin, dilbilim içerisindeki yerini almış olmasına rağmen, henüz gelişimini tamamladığı da unutulmamalıdır. Chomsky'nin geliştirdiği üretici-dönüşümsel dilbilim çerçevesinde yapılan çalışmalar, anlambilimi sözdizimle oldukça bağlantılı bir hale getirmiştir. Anadilini konuşan bir kimse, gramer ve anlam açısından hangi cümlenin doğru, hangi cümlenin yanlış olduğunu bilmesini sağlayan bir yeteneğe sahiptir, çokanlamlı kelimelerde de hangi anlamın kastedildiği, o kelimenin cümle içindeki bağlamı sayesinde anlayabilir. Kişi farklı anlama gelen iki cümlenin farklı şekillerde söylenmesi gerektiğini de bilir. Cümlenin gramatik yapısı bu cümlenin anlamını ortaya çıkarır. Bu anlam cümlenin temel anlamı olacaktır. Söz gelimi Arapçada fiil cümlesi $\text{فاعل} + \text{مفعول} + \text{فعل}$ şeklinde olması gerekir dediğimizde, bu formüle uygun olarak kurulacak olan cümlenin kelimelerinin, cümle içerisinde hangi görevlerde bulunacağı, bu temel anlamda belirlenmiştir. Sözün doğru ve arzu edilen anlamı ifade edebilmesi için öncelikle bu sözdizimine uygun olması gerekir.³²⁶ Cümlenin gramatik açıdan sağlıklı olabilmesi dört şeye bağlıdır:

Temel anlam açısından cümleyi besleyen gramatik işlevler.

Gramatik işlevlerin gerçekleşmesi için kelime seçimi.

Seçilen kelimeler ile gramatik işlevler arasındaki ilişkiler.

İster dilsel olsun ister olmasın, cümlenin söylenmiş olduğu bağlam.³²⁷

Cümledeki nahvî fonksiyonların düzgün işleyebilmesi, cümlenin temel yapısının oluşturulmasında, kelimenin kalıbı (siga), cümlenin belli bir sıralamaya göre dizilmesi, belli edatların ve kelimelerin belli kelimelerle kullanılması, i'râb alâmetlerinin kullanı-

³²⁵ 'Abdullatîf, s. 40.

³²⁶ 'Abdullatîf, s. 47-48.

³²⁷ 'Abdullatîf, s. 52.

mı gibi bazı şartlara bağlanmıştır. Kalıba örnek olarak, fâilin isim, halin müştak, temyiz-in camid olması; sıralamaya örnek olarak, ِإ kelimesinin haberinin kendisinden önce gelmemesi; kelimelerin beraber kullanımına örnek olarak, ُم harfinden sonra muzari fiil gelmesi verilebilir. İ‘râb alametleri ise zaten bu hususun bir parçasını oluşturur. Bu alâmetlerin zahir olmadığı durumlar için de bir takım kurallar getirilmiştir. Örneğin, ضرب عيسى موسى örneğinde olduğu gibi, fâilin hangisi olduğu tespit edilemiyorsa fâilin önce gelmesi vaciptir.

Nahiv fonksiyonlarının düzgün işleyebilmesi için kelime seçimi de önemli bir yer işgal eder. Çünkü kelime kendisine verilen gramatik rolü yerine getirecek ve sözdizimi ile beraber anlamsal yorumlamanın yapılmasını sağlayacak olan görünür yapıyı oluşturacaktır. Eğer bu seçim düzgün bir şekilde yapılmazsa o zaman cümlenin gramere uygun olması ve doğru bir anlam ifade etmesi zor bir hâle gelecektir. Örneğin, طار طائر cümlesi طار القلب cümlesinden, anlam açısından daha sağlıklı bir cümledir. Çünkü uçma özelliği, kuşun kendisinde olan bir özelliktir fakat kalpte bu özellik yoktur. Bununla beraber bu sözü söyleyen ve işiten kişiler burada mecazî bir anlam olduğu yorumlamasını yapabilirler. Tabî bu yorumlama için sözün söylendiği bağlamın rolü büyüktür.³²⁸

İlk başlarda Arap dilciler nahiv ile anlamsal yorumu birbirinden ayırmaları da zamanla anlamsal yorum ile nahvî açıklamalar birbirinden ayrılmıştır. Nahiv, anlam dikkate alınmaksızın yapılan birtakım teknik açıklamalara dönmüştür. Sonraki âlimler nahvi “kelime sonlarını bilmeyi sağlayan ilimdir” şeklinde tarif ederek alanını daraltmışlardır. Oysa nahvin gayesi, sadece kelimelerin sonunu doğru tespit etmek değil, doğru söylenmiş olan sözü yanlış söylenmiş olan sözden ayırmaktır. Diğer bir deyişle, sözü doğru ve anlamlı bir şekilde söylemeyi sağlayan ilimdir.

Sîbeveyhi, Curcanî ve İbn Cinnî gibi ilk dönem âlimleri nahvin anlamsal boyutunu ihmal etmemişler, bu konuları da eserlerinde işlemişlerdir.

³²⁸ ‘Abdullatîf, s. 49-51.

Konuyla ilgili olarak ‘Abdukâhir Curcânî şöyle der: “...*Nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlar göz ardı edilerek cümlede geçen kelimelerin teker teker düşünülmesi tasavvur edilemez. Kişinin, bir fiilin anlamı üzerinde düşünüp onu bir isimde amel ettirme kastı taşımamış veya bir ismin anlamı üzerinde düşünüp onda bir fiil amel ettirerek ismi onun fâili veya mef‘ûlu yapma kastı taşımamış veya bunun dışında mübteda, haber sıfat, hâl, vb. bir öge yapmayı düşünmemiş olması makul değildir.*”³²⁹

1.2.6.2. Duygusal Bağlam

Duygusal bağlam, temelde aynı anlamı ifade eden kalıbın veya terkinin sahip olduğu duygusal farklılıktır. Bu duygusal farklılık daha güçlü veya daha zayıf bir şekilde ortaya çıkabilir. Örneğin *قتل öldürdü* ve *اغتيال suikast düzenledi* kelimeleri öldürmek anlamını içermektedir. Fakat *اغتيال* kelimesi, *قتل* kelimesinden daha şiddetli bir durumu ifade etmektedir. Çünkü suikast, öldürme fiilinden daha fazla bir duygusal şiddeti içermektedir.³³⁰

Aynı şekilde *يكره hoşlanmıyor* ve *يبغض nefret ediyor* kelimeleri temelde aynı anlama delâlet eder. *يكره* kelimesinin duygusal bağlamı hoşlanmama durumunun *يبغض* kelimesine göre daha az olduğunu gösterir.³³¹ Duygusal bağlam kelimelerin ifade ettiği anlamın duygusal açıdan derecelendirilmesiyle ortaya çıkar.

1.2.6.3. Durumsal Bağlam

Durumsal bağlam, kelimenin kullanıldığı durumun kelimenin delâlet ettiği anlam üzerindeki etkisini ifade etmektedir.

Örneğin *يرحم* kelimesinin anlamı kullanıldığı duruma göre farklılık kazanacaktır. Aksıran birisine, *يرحمك الله* dediğimiz zaman, o kimse için dünyada Cenab-ı Allah’tan dilediğimiz rahmeti ifade etmiş oluruz. Vefat eden bir kimse için, *الله يرحمه* dediğimizde ise *يرحمه* kelimesi o kimse için ahrette rahmet dilediğimizi ifade eder.³³² Cümlenin yapısı

³²⁹ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu’l-İ‘câz -Sözdizimi ve Anlambilim-*, trc. Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 344.

³³⁰ ‘Abdulcelîl, s. 90.

³³¹ Ömer, s. 71.

³³² Bkz. Ömer, S. 71; ‘Abdulcelîl, s. 90.

da yani isim veya fiil cümlesi oluşu da bu iki anlamdan hangisinin kast edildiğine bir işaret olarak değerlendirilebilir.

1.2.6.4. Kültürel ve Sosyal Bağlam

Kültürel ve sosyal bağlam ise kelimenin kullanıldığı toplum ve kültürün bilinmesini ifade etmektedir. Kelimenin anlamını o toplumun ve kültürün kullanım şekilleri belirlemektedir. Bu yüzden kelimenin delâlet ettiği manayı anlayabilmek için o kelimeyi kullanan toplumun ve kültürün ona yüklediği anlamları ve kullanım tarzını bilmek gerekmektedir.³³³

Örneğin *زوجة* ve *عقيلة* kelimeleri *zevce* anlamına gelmelerine rağmen, bir kişinin eşi için *عقيلة* kelimesi kullanılmışsa, o kişinin toplumun üst tabakasında yer alan bir şahıs olduğuna işaret etmektedir.³³⁴

1.2.7. İbn Cinnî ve Bağlam Nazariyesi

İbn Cinnî, özellikle dilsel bağlam içinde değerlendirilebilecek bir çok konuya *el-Hasâ'is*'te yer vermiştir. Başta savtî delâlet olmak üzere, morfolojik ve gramatik delâletler üzerinde durmuş, sözlüksel delâlete de işaret etmiştir. İbn Cinnî'nin bu delâlet türlerini nasıl değerlendirdiğine geçmeden önce, onun delâlet anlayışına kısaca değinmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

İbn Cinnî'nin delâlet anlayışı ve delâlet çeşitlerinde ortaya koyduğu ayrımlar dikkat çekicidir. Onun zamanına kadar gelen delâlet birikimi dikkate alındığında İbn Cinnî'nin dilsel temelli yeni bir bakış açısı getirdiği düşünülebilir. Çünkü o aşağıdaki sınıflamayla lafzın anlama delâletinin bir çok yönünü ortaya çıkarır

İbn Cinnî delâlet ve çeşitlerini müstakil bir başlık altında işlemiş, delâleti; *Lafzî*, *sınâî* (morfolojik/sarfi) ve *manevî* olmak üzere üçe ayırmıştır. Bu üç kısmın tarifini tam olarak yapmamakla beraber, özelliklerini ele alarak konuyu tartışmıştır.

³³³ Bkz. Ömer, S. 71; 'Abdulcelîl, s. 90-91.

³³⁴ Ömer, s. 71.

Müellife göre lafzî delâlet fiilin lafzının, masdarına (anlamına); sınaî delâlet, fiilin yapısının, zamanına; manevî delâlet ise fiilin fâiline olan delâletidir. İbn Cinnî'ye göre delâlet açısından en güçlü olan lafzî delâlettir, daha sonra sınaî sonra da mânevî delâlet gelir.

İbn Cinnî'nin verdiği örneklerle konuyu biraz daha anlaşılır kılmak için şunları söyleyebiliriz: Örneğin, قام fiilini ele aldığımızda, fiilin lafzı, masdarı (anlamı) olan قيام kelimesine; fiilin yapısı, fiilin zamanı olan maziye; anlamı da fiilin fâiline delâlet etmektedir. Peki, sınaî delâlet neden manevî delâletten daha güçlüdür? İbn Cinnî bu soruya şöyle cevap verir: “Çünkü yapı her ne kadar lafız olmasa da lafzın taşıdığı bir şekildedir. Lafız yapının üzerine çıkar ve ona yerleşir, böylece yapı, lafzın hükmünü alıp dilendirilmiş lafız gibi vuku bulduğunda, lafız ve yapı müşahede yoluyla bilinenler dünyasına girer”.³³⁵

Manevî delâlet ise çıkarım yoluyla onlara katılır. Olmazsa olmaz değildir. Örneğin ضرب fiilini duyduğumuzda olayı ve zamanı anlarız. Daha sonra da şöyle düşünürüz: bu bir fiil olduğuna göre bir fâili olması gerekir devamında da bu fâilin kim olduğunu ve durumunu bilmek isteriz. Bu durum sadece ضرب fiiline has değildir. Burada kastedilen her fiilde bulunması gereken fâildir. Yoksa زيد ضرب yahut عمرو ضرب cümlelerindeki fâiller değildir. Bu konuda müzekker olan bütün fâiller eşittir birinin diğerine herhangi bir üstünlüğü yoktur. Her ne kadar fiil maziye ve dövme olayına has ise de bir fâile has değildir. Eğer fâil ضرب fiilinin manevî delâletinden değil de lafzından çıkarılmış olsaydı, biz قام dediğimizde lafızları farklı olduğu için bu iki fiilin olaya delâletleri farklı olduğu gibi fâillerinin de farklı olması gerekirdi. Bu noktada durum böyle değildir. Her iki fiilin fâili de aynı olabilir. ضرب fiilinin fâiline delâleti ile, قام, قعد, أكل, شرب, انطلق, استخراج fillerinin fâillerine delâleti arasında hiçbir fark yoktur.

Yapının fâile delâleti, lafzı açısından değil manası açınsındandır. Bütün bu fillerin fâile ihtiyaç duyduğu aşikârdır. Bu ihtiyaç da fâilin, fiilde müstakil olması, fiilin ona nispet edilmesi ve oluşun onda meydana gelmesidir.

³³⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 328.

Müellif daha sonra masdarlardan örnek vererek الضرب ve القتل kelimelerini zikretmiştir. Bu kelimelerin de lafızları olaya ve yapıları üç zaman için de –masdarlar için söylediğimiz gibi- elverişli olduklarına delâlet etmektedir. İsm-i fâil lafzıyla olaya, yapısıyla da o işi yapan olduğuna delâlet etmektedir. كَسَّرَ ve قَطَّع (tef'îl babı) fiiller, lafızlarıyla olaya, yapılarıyla da hem maziye hem de fiildeki kesrete delâlet ederler. Aynı şekilde ضارب (mufaale babı) fiili lafzıyla olaya yapısıyla maziye ve olayın iki kişiden meydana geldiğine, manasıyla da bir fâili olduğuna delâlet eder. İbn Cinnî son olarak bu durumun örneklerinin Arapçada çok olduğunu, bunları tanımının yolunun bu delâletleri bilmekten geçtiğini vurgular.³³⁶

İbn Cinnî'nin belirlediği delâlet şekillerinden biri olan sînâî delâlet, dilsel bağlam içerisinde değerlendirilen morfolojik delâlet ile örtüşür. Özellikle fiil vezinleri, ism-i alet vb. ile verilen örnekler vezin morfemiyle birebir örtüşür.³³⁷

1.2.7.1. Savfî Delâlet

İbn Cinnî'de ses-anlam ilişkisi, iştikâk-ı ekber; yakın harflerden oluşan kelimelerin benzer anlamlara gelmesi; harflerin seslerinin anlama etkisi; kelimenin ritminin anlam ile olan irtibatı; harflerin dizilişinin anlama etkisi şeklinde temel olarak beş grupta değerlendirilebilir. Bu kısımlardan bazıları kendi içinde de bölümlere ayrılır. Şimdi bu başlıklar çerçevesinde İbn Cinnî'nin bu konuyu nasıl ele aldığına bakalım.

1.2.7.1.1. İştikâk-ı Ekber

Dillerin uzlaşım sal oluşu Arapça için de geçerlidir. Ancak, İbn Cinnî, Arapçayı diğer dillerden ayıran birtakım hususiyetler olduğu kanaatini taşır. Her ne kadar iştikâk konusundaki görüşleri genel geçerlik kazanmasa da -bunun sebebi bütün dile uygulanamamasıdır- bu olgunun düşünülmesi ve irdelenmesi gereken bir şey olduğunu vurgular.³³⁸

³³⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 329-330.

³³⁷ Bkz. Bağlam nazariyesi içinde dilsel bağlam.

³³⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 491.

Arapçada kelimelerin çoğu üç harfli bir kökten oluşur. İbn Cinnî bu üç harfli kökten altı kelime türetilbileceğini ve ortaya çıkan kelimelerin de tek bir üst anlamda birleşeceğini savunmuştur. Tabî bu türetim yapılırken ortaya çıkan kelimelerin bir kısmı anlamsız ve dilde kullanılmayan kelimeler olacaktır. Örneğin, ك ت ب kökünden ,كتب, بكت, بتك, تكب, تبك, كتبت kelimeleri ortaya çıkar. İşin bu kısmı yani kalb metodu, daha önce el-Halîl b. Ahmed tarafından *Kitab 'l- 'Ayn* 'da kullanılmıştır. Ancak İbn Cinnî buna bir şey daha ekler. Bu kelimeler normal olarak kendi anlamlarında kullanılırlar ancak bu harflerden kaynaklanan ve tüm bu kelimelerin anlamını içiren kapsayıcı bir anlamda da birleşirler.³³⁹

İbn Cinnî, bunu İştikâk-ı Ekber olarak isimlendirmiştir. Konuyla ilgili olarak şöyle der: “*İştikâk-ı ekber, bu üç harfli köklerden bir tanesini alıp, kalb sonucu ortaya çıkan altı kelimeyi, hepsini içine alacak ve hepsi için geçerli olacak bir anlama bağlamadır. Eğer içlerinden biri bu anlama uzak düşecek olursa, ince bir düşünce ve yorumla o manaya dâhil edilir*”.

İbn Cinnî'nin bu konuyla ilgili en meşhur örneği قول ve كلم kökünden türeyen kelimelerdir. Ona göre قول kökünden kalb yoluyla türeyen altı kelime temelde sürat, hafiflik ve hareket anlamında birleşir. القَوْل söz kelimesinde hareket anlamı vardır çünkü ağız ve dil o sözü çıkarabilmek için hızlı bir şekilde hareket ederler. القَلْوُ yaban eşeği, bu hayvanın bu ismi alması, hafif ve süratli olması sebebiyledir. Bu kökten oluşan قَلَى yağda kızarttı fiilinde de hafiflik anlamı vardır. Çünkü bir şey kızartılınca kurur ve hafif bir hâle gelir. Hızlı hareket eden dağ keçisi de الوَقْل olarak isimlendirilmiştir. تَوَقَّلَ fiili de tırmandı anlamına gelir ki o da bir hareket ifade etmektedir. Bir diğeri ise وَلَقَى-يَلْقَى fiilidir. Süratli olmak anlamına gelir. Yine لَوْق kökünden türeyen اللُّوْفَةُ kelimesi tereyağının ismi olmuştur. Çünkü tereyağı hızlı ve kolay bir şekilde erir ve hareket eder. Hazmı kolaydır Peynir gibi hazmı zor değildir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadiste de bu kökten türeyen bir fiil geçer: لا آكل من الطعام إلا ما لُوِّقَ لي Ben ancak tereyağıyla iyice karıştırlarak kıvama sokulmuş yemekleri yerim tereyağıyla iyice karıştırılması ve yağın yeme-

³³⁹ en-Nu‘aymî, s. 79; İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 490.

ğın tamamına nüfuz edebilmesi için elin iyice hareket etmesi gerekir. Yine اللُّقُوة kelimesi çevik ve süratli olduğu için kartalın ismi olmuştur. Çabuk hamile kalan doğurgan deveye de bu özelliğinden dolayı اللُّقُوة denilmiştir.

İbn Cinnî'ye göre كَلِمٌ kökünden taklîb yoluyla elde edilen birleşimler güç ve şiddet anlamında birleşir. Bu kökten olan الكَلْمُ kelimesi *yara* anlamına gelir. Çünkü yara şiddeti barındırmaktadır. رجلٌ كَلِيمٌ ifadesi de yaralı adam anlamına gelir. Çünkü yara, yaralı bölgede yaşanan bir şiddet dolayısıyla oluşmuştur. الكلامُ *söz* kelimesi de şiddet içermektedir. Çünkü insanın başına gelen kötü şeyler çoğunlukla dili sebebiyledir ve yüzden ahirette de sorumlu tutulacaktır. كاملٌ وكميلٌ *tam eksiksiz* kelimeleri de böyledir. Çünkü bir şey tam olduğunda güçlü olur, parçalanırsa zayıflar. يَمْرُوكَ *yumruk attı* fiilinin de güç ve şiddet içerdiği açıktır. مَكْلٌ birleşimine baktığımızda da aynı durumu görürüz. Suyu azalmış olan kuyuya مَكُولٌ denir. Suyu azalan kuyu ister ister istemez insanlar için bir zorluk, şiddet ortaya çıkarır. ملكت العجين *hamuru yoğurdum* anlamına gelir. Hamur yoğruldukça katılaşır ve sertleşir. مَلِكٌ kelimesi sahip olmak demektir. İnsan sahip olduğu şeylerde güçlüdür, dilediği gibi tasarruf yapar. مَلِكٌ otorite kelimesi de böyledir. Çünkü otorite, sahibine güç verir.

حَبْرٌ kökünün kalb edilmesi de buna örnek olarak verilmiştir. Bu harfler nerede olursa olsun güç ve sağlamlık anlamını taşır. حَبْرَتِ الْعِظْمِ؛ حَبْرَتِ الْفَقِيرِ *kemiği iyileştirdim; fakiri destekledim*, bu iki örneğin üst anlamı, güçlendirmektir. Çünkü bu cümleler, *fakir kişinin ihtiyaçlarını görmek suretiyle onu güçlü bir konuma getirdim; kemiği, iyileştirmek suretiyle güçlü bir hâle getirdim*, anlamına gelir. الْحَبْرُ *otorite* anlamındadır. Otorite güçle kaim olduğu ve başkasını da güçlendirdiği için bu anlamı almıştır. Seneler boyunca başına gelen olayların kendisini pişirdiği, güçlendirdiği, dirayetini sağlamlaştırdığı kişiye رجلٌ مُجْرَبٌ; *tecrübeli adam* denir. حَرَابٌ *mahfaza* kelimesi de bunun örneklerindedir: Çünkü bir şeye özen gösterilir ve muhafaza edilirse, o, güçlenir ve sağlam bir hâle gelir. Dikkat edilmez ve ihmal edilirse başına bir şey gelir.³⁴⁰

³⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 491.

قسو kökünün terkiplerinde de bunu görmek mümkündür. Bu kelime ve kalb yoluyla elde edilen terkipleri, *güç, sertlik, toplanma ve bir araya gelme* anlamına sahiptir. القسوة kelimesi *kalbin katılığı ve sertleşmesi* anlamına gelir. القوس yay kelimesi bu anlamı, sahip olduğu gücü, gerginliği ve aletin iki kanadını bir araya getirdiği için almıştır. Uyuz hastalığının başlangıcına, deriyi topladığı ve kurumasına sebep olduğu için الوقس denilmiştir.³⁴¹

İbn Cinnî, bu durumun dilde genel bir şey olduğunu, her köke tatbik edilebileceğini iddia etmemiştir. Bununla beraber dilbilimcilerin üzerinde düşünmesi gereken bir olgu olduğunu vurgulamıştır. “*Bu görüşte olan birisi için, ele aldığı tek bir kalıp ve türevleri bu şekilde bir üst anlamda birleşen bir örnek oluştursa bile, o kişinin dikkatini çekecektir*”.³⁴² İbn Cinnî, aslında iştikâk-ı ekber ile iştikâk-ı asğarın imkânlarının birbirine yakın olduğunu söylemiştir: “*Bil ki, biz bunun dilin tamamında var olduğunu iddia etmiyoruz. Aynı şekilde iştikâk-ı asğarın da dilin tamamında var olduğunu iddia etmiyoruz.*³⁴³ *Aksine iştikâk-ı asğarın dilin beşte birine hatta altıda birine bile uygulanaması bile oldukça büyük bir sorundur. Bu durumda iştikâk-ı ekberin uygulanması ve ihata edilmesi elbette daha zor olacaktır. Şayet iştikâk-ı asğar bu eksikliğe rağmen yapılabiliyorsa iştikâk-ı ekberin uygulanması daha hoş ve takdire şayandır. İştikâk-ı ekber neredeyse uygulama anlamında iştikâk-ı asğarla aynıdır, ayrıca onu daha ileri taşımaktadır*”.³⁴⁴

1.2.7.1.2. Ses-Anlam İle İlişkinin Diğer Şekilleri

İbn Cinnî iştikak-ı ekber dışında da seslerin anlama delâlet ettiğini savunmuştur. Ona göre mahreç yakınlığı olan harfler, benzer manalara delâlet ederler. Ayrıca İbn Cinnî’ye göre, kelimelerin ritminin, harflerin dizilişinin ve seslerinin de anlama delâlet noktasında önemli işlevleri vardır.

³⁴¹ İbn Cinnî, *el-Hasâ’is*, I, 491-492.

³⁴² İbn Cinnî, *el-Hasâ’is*, I, 493.

³⁴³ Burada, İbn Cinnî, sarfi iştikâktan sözetmekte ve her zaman, belli bir yapıya nakledilen kök kelimenin, o yapının kazandırdığı anlama sahip olmadığını söylemektedir. Örneğin, حرج kelimesi istifâl babına nakledildiğinde, çıkmak istedi (talep) anlamını kazanması gerekirken, çıkardı anlamına gelmektedir. Çoğu âlim tarafında kabul gören iştikâk-ı asğar bile tamamen uygulanamazken, iştikâk-ı ekberin uygulanması doğal olarak daha zordur.

³⁴⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâ’is*, I, 490.

1.2.7.1.2.1 Sıfat ve Mahreç Yakınlığı Olan Harflerin Benzer Manalara Delâleti

İbn Cinnî konuyla ilgili olarak şöyle der: “Birbirine [mahreç ve sıfat bakımından] yakın olan harflerin bulunduğu kelimeler anlam açısından da benzerlik gösterir. Bu durum Arapçanın önemli ve ihata edilmesi güç olan bir özelliğidir. Araplar farkına varmadan yapmış olsalar bile bu durum Arapçada mevcuttur”.

İki kelimedede, iki harf ortak, bir harfte de mahreç bakımından yakınlık bulunduğu bu iki kelime yakın bir anlama sahip olacaktır. Konuyla ilgili, İbn Cinnî tarafından verilen bazı örnekler şunlardır:

العسف *zulmetmek*, *haksız bir şekilde almak* ve *الأسف* *üzülmek* kelimeleri yakın anlama gelir. Ayn harfi hemze ile yakın mahrece sahiptir. İkisi de boğaz harflerindedir. Genellikle, *üzülmek*, bir zülüm veya haksızlık neticesinde ortaya çıkar. Burada da sanki *الأسف* *üzülme* kelimesi, nefis üzerinde haksız bir baskı uyandırarak ona zulmetmektedir. Bu örnekte kelimenin iki harfi aynı kalmış, bir harfte değişiklik meydana gelmiştir. Bir kelimedede ayn harfi, diğerinde ise hemze kullanılmıştır. Mahreç açısından yakın olan bu iki harf kelimenin anlamına benzer bir şekilde katkı sağlamışlardır.

قَرْمٌ kökünden gelen *القَرْمَةُ* *devenin burnunun üstündeki deriyi yukarı doğru soyup, toplayarak deveye koyulan işaret* kelimesi ile *قَلَمٌ* kökünden olan *الأظافر* *tırnakları kesme* kelimeleri arasında da anlam açısından bir yakınlık vardır. Birincisi deride bir kısalma ifade ederken, ikincisi tırnakta bir eksilme anlamı içermektedir. Bu örnekte de kelimenin iki harfi aynıdır, farklılık bir harfte mevcuttur. Lâm ve râ harflerindeki mahreç yakınlığı sebebiyle iki kelimenin anlamı da yakındır.³⁴⁵

جَزَفٌ, *جَلَفٌ*, *جَنَفٌ* kelimelerinde de ortadaki harfler açısından bir yakınlık olduğu için anlam açısından da bir yakınlık meydana gelmiştir. *جرف* kelimesi *devenin bedeninden bir parçanın koparılması*, *جلف* kelimesi bir şeyin *kabuğunu soymak*, *جنف* kelimesi de *meyletmek* anlamına gelir. İbn Cinnî son kelimeyi, *bir şey koparılarak ya da soyula-*

³⁴⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 499.

rak olduğundan farklı bir duruma getirilmişse, meyletmış demektir, şeklinde yorumlayarak diğer kelimelerin anlamına katmıştır. Bu kelimelerdeki anlam yakınlığı, lâm, râ ve nûn harflerinin mahreç bakımından birbirine yakınlığından kaynaklanmaktadır.

عَلَمٌ kökünden türeyen kelimeler ile عَرَمٌ kökünden türeyen kelimeler arasında da orta harflerindeki mahreç yakınlığı sebebiyle anlam yakınlığı vardır. Örneğin عَلَمٌ kelimesi işaret, belirti anlamlarını taşımaktadır. فَطِيْعٌ أَعْرَمٌ terkihi ise içinde siyah ve beyaz koyunların bulunduğu sürü anlamına gelmektedir. Siyah ve beyaz renkleri, birbirlerinin işareti/alemi olduğu için bu anlamı almıştır.

حَمْسٌ kelimesi *şiddetlendi*, حَمَسٌ kelimesi ise *engelledi, hapsedti* anlamındadır. Bâ ve mîm dudak harflerinden olduğu için mahreç yakınlığı anlam yakınlığını doğurmuştur. Anlam yakınlığı ise ikisinden biri olmadığında diğerinin güçlenmesinde ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle engellenmeyen, hapsedilmeyen şey şiddetlenecek ve güçlenecektir.

العَلْبٌ kelimesi iz, العَلْمٌ ise dudaktaki yarık anlamına gelmektedir. Mim ve bâ harfleri dudak harflerindedir. Bu mahreç yakınlığı anlam açısından da bir yakınlığa neden olmuştur.

فَرَدٌ kökünden türeyen فَرَدٌ kelimesi, yerdeki yükseklikler için kullanılmaktadır. Bu kelimenin kökünde *toplanma, bir araya gelme* anlamı vardır. فَرَتْ kelimesi kanın donup, pıhtılaşması; et ve deri arasında toplanması anlamına gelmektedir. Yeryüzündeki yükseklikler, kumların, taşların vb. şeylerin birikmesiyle oluşur. Kanın pıhtılaşması ise onun pıhtılaşmasının sağlayan maddenin belli bir bölgede toplanması, bir araya gelmesi ile meydana gelir. Bu örneklerde, Dâl ve tâ harflerindeki mahreç yakınlığı sebebiyle iki kelimedede *toplanma, bir araya gelme* anlamı olduğu görülmektedir.³⁴⁶

عَلَصٌ kökünden türeyen العَلَصٌ kelimesi *hafiflik, tereddüt ve endişe* anlamına gelir. عَلَصٌ kökünden gelen العَلْوَصٌ kelimesi de *kişinin karnında meydana gelen, insanı düşündüren*

³⁴⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 500-501.

ve endişelendiren bir ağrıdır. Zâ ve sâd harflerinin mahreç açısından yakınlığı, mananın da yakınlığını sağlamıştır.

العَرَبُ büyük kova demektir, bir anlamda su kendisiyle avuçlandığı için bu ismi almıştır. العَرَفَ ise avuçlamak anlamına gelir. İki kelime de bir şeyi doldurup almak anlamında birleşmektedir. Fâ ve bâ harflerindeki mahreç yakınlığı, anlam benzeşmesine sebep olmuştur.

جَبَلٌ, جَبْرٌ ve جَبْرٌ kökünden türeyen kelimeler de benzer bir anlamda birleşir. O anlam ise bir araya gelme, toplanma ve kenetlenmedir. Gücü ve şiddetinden dolayı, dağa, جبل denilmiştir. Korkan kişi durup, büzüştüğü için جَبْرٌ denilmiştir. Burada İbn Cinnî korkan kişinin korkunun ilk devresinde hissettiği ürkme neticesinde birden durup, hafif eğilerek bedenini bir araya toplamak suretiyle büzüşmesini kastetmektedir. Kırılan kemiği iyileştirmek (güçlendirmek) anlamında جَبْرَةُ العظم denilmiştir. Lâm, nûn ve râ harflerindeki mahreç yakınlığı anlam yakınlığını sağlamıştır.³⁴⁷

Buradaki örneklere baktığımızda az bir kısmı, anlam açısından ciddi bir yakınlık ifade eder. Örneğin علم ve عَمٌ kökü nispeten aynı anlama gelir. Aynı şekilde العَرَب ve العَرَفَ örnekleri konuyla ilgili sağlam örneklerdendir. Ancak, جَبْرٌ örneğinin, toplanma bir araya gelme, büzüşme anlamına gelmesi, قَرَدٌ kumların bir araya gelmesi ile oluşan tepe ile قَرَتِ kanın et ve kemik arasında toplanmasıyla oluşan pıhtılaşma kelimelerinin aynı anlamda birleştirilmeye çalışılması, biraz zorlama gibi görünmektedir.

Tabii bu örneklerde kastedilen, anlamın yakın olmasıdır. Bir tür anlam yakınlığı görülmektedir ancak “bu benzerliğin nasıl bir yararı vardır?” diye sorduğumuzda cevap büyük ihtimalle “birinin anlamını bilmek diğerinin anlamını bilmeye yardımcı olacaktır” şeklinde olur. Ancak, bu bilinen anlam, bilinmeyeni ortaya çıkarma konusunda çok genel bir durum oluşturacağından, kelimenin yaygın olan ilk anlamını bulmak, zorluğunu, korumaya devam edecektir.

³⁴⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 501.

İki Harfte Olan Yakınlık

Yukarıdaki örneklerde, iki kelimededen her biri, iki aynı harfe ve yakın mahreçlere sahip bir harften oluşurken, bu başlık altında verilecek örneklerde ise iki kelimenin bir harfi aynı, diğer iki harfi de mahreç yakınlığı olan harfler olacaktır.

الصَّهِيل kelimesi *atın kişnemesi* anlamına gelir. السَّجِيل ise *insan sesi* anlamında kullanılır. Görüldüğü gibi sâd harfi sîne; hâ harfi de he harfine mahreç bakımından yakındır. Bu yakınlık iki kelimedeki anlam yakınlığını meydana getirmiştir.

حُفَّتْ *kabuğunu soymak*, حَزَمَ ise *kesmek* demektir. Lâm ve râ ile mîm ve fâ arasındaki mahreç yakınlığı, anlam yakınlığını da sağlamıştır. يَسُور-سار *korumak, savunmak* ve يَصُول-صال *saldırmak, hamle yapmak* kelimeleri de böyledir. Bu iki kelime deavaş anlamında birleşmektedir. Sîn ve sâd ile lâm ve râ harfleri arasındaki mahreç yakınlığı, iki kelimenin de ortak olduğu *savaş* anlamında birleşmelerini sağlamıştır.

Üç Harfte Olan Yakınlık

Bazen iki kelimenin harfleri arasındaki mahreç yakınlığı, üç harfte birden meydana gelebilir.

عَصْرٌ kökü *sıkma* anlamı taşımaktadır; أَزَلٌ kökü *bir şeyin hapsedilmesi, engellenmesi* anlamına gelir. Hemze, ayn harfine; sâd, zâ harfine; râ da lâm harfine mahreç bakımından yakındır. أَزَمَ ise *engellemek*, عَصَبٌ kökü de *bağlamak, sıkmak* anlamına gelir. Bu kelimelerde ise hemze, ayn harfine; sâd, zâ harfine; bâ da mîm harfine mahreç açısından yakındır. Her iki örnek çiftinde de harflerdeki mahreç yakınlığı anlam yakınlığını doğurmuştur.³⁴⁸

سَلَبٌ kelimesi *soymak*, صَرَفٌ kelimesi *dönmek, yüzünü çevirip gitmek* anlamlarına gelmektedir. Bir şeyi soymak onun kabuğunu istememek, ondan yüz çevirmek anlamına gelir. İki kelimenin sırasıyla her harfinde mahreç yakınlığı vardır. Bu yüzden, bu iki

³⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 502.

kelime yakın anlamlar kazanmıştır. Aynı durum العَدْر ve الحَثْل kelimleri için de geçerlidir, bu iki kelime de zulüm anlamında birleşir.³⁴⁹

Sülâsî Asla Sahip Olan Biri Sülâsî Diğeri Rubâî Olan Kelimelerin Harflerindeki Yakınlık

Anlam yakınlığı bazen kelimelerden biri sülâsî, diğeri rubâî olduğu halde gerçekleşir. Bunun sebebi ise iki kelimenin sülâsî kökte benzeşmesidir.

Örneğin رَخْو ve رَخْوَد kelimeleri yumuşaklık, gevşeklik anlamına gelmektedir. Oysa رَخْو kelimesi ر خ و kökünden gelirken, رَخْوَد kelimesi ise ر خ د kökünden türemektedir. Sülâsîlerinde iki harf benzeştiği için anlamda da benzerlik meydana gelmiştir.

Aynı şekilde صَيَّاط ve صَيَّطَار iri, güçlü; لَوْقَة ve لَوْقَة tereyağı; يَنْحُوج ve أَلْنُحُوج tütsü için yakılan bir tür odun, kelime çiftleri de bunun örneklerindedir.

Biri Aslen Sülâsî Diğeri Aslen Rubâî Olan İki Kelimenin Harflerindeki Yakınlık

Bazen de biri aslen sülâsî diğeri aslen rubâî olan iki kelimenin harflerinde meydana gelen benzeşme olabilir.

دَمَث ve دَمَثَر kolaylık, yumuşaklık; سَبَط ve سَبَطَر kolay taranan, yumuşak (genellikle saç için); الصَّبْعُطَى ve الصَّبْعُطَى ahmak kişi yahut çocukları korkutmak için uydurulmuş bir şey kelime çiftleri de bu kısma örnek olarak verilmiştir.³⁵⁰

Sonuç olarak İbn Cinnî konuyu şöyle bitirir: “Bu durum konuşmada ve dilde yaygın olarak bulunur. Geriye, bu işi araştırarak gizli yönlerini ortaya çıkaracak kişilerin bulunması kalır. Eğer birisine bu durum izah edilir, hakikati gösterilirse, o kişi buna meyledecek, kavrayacak ve kabul edecektir”.³⁵¹

³⁴⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 502.

³⁵⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 499.

³⁵¹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 504.

1.2.7.1.2.2. Kelimelerin Ritminin Anlama Delâleti

İbn Cinnî'nin yapıların anlama delâletiyle ilgili verdiği örnekler, kanaatimize iki açıdan değerlendirilebilir. Birincisi, kelimenin, morfolojik açıdan yani yapısı itibariyle belli bir anlama delâlet etmesidir. İkincisi ise bizzat kelimenin söylenişinin belli bir anlama delâlet etmesidir. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz şey kelimenin telaffuzunun o kelimenin anlamı hakkında işaretler taşımasıdır. Yapılar da anlama işaret eder fakat her yapı anlamı göstermez. Örneğin, *إفعال* babı *bir yere yahut zamana girme* anlamı taşır dediğimiz zaman, bu anlamı direkt vezinde bulamayız ancak burada verilen örnekler tınıları itibariyle taşıdıkları anlama işaret eder. Bu yüzden burada kelimenin ritminin anlamına olan işareti demeyi uygun gördük.

İbn Cinnî bu konunun son derece önemli olduğuna dikkat çektikten sonra, el-Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'nin (v. 180/796) de bu konuya değindiğini belirtmiştir.

İbn Cinnî, el-Halîl den yaptığı nakilde, Arapların cırcır böceğinin ötüşüne, kesik olmayan, devam eden bir ses olduğu için, *صَرَ الْجُنْدُبُ* dediğini, şahin için ise kesik kesik ve sert bir biçimde öttüğü için *صَرَّصَرَ البازي* dediğini zikretmiştir.³⁵²

İbn Cinnî, Sîbeveyhi'den yaptığı nakilde de *الْفَعْلَانُ* vezninde gelen masdarların, *النقران* *sıçramak*, *الغليان* *kaynamak*, *الغثيان* *kusmak* örneklerinde olduğu gibi düzensizlik ve hareket anlamında olduğunu, kelimedeki hareketlerin peş peşe ve aynı gelmesinin fiildeki harekete sondan bir önceki harfteki uzatmanın da bir düzensizliğe, iniş-çıkışa işaret ettiğini zikretmiştir.³⁵³

İbn Cinnî burada onların da bu konudan bahsettiğini söyleyerek, konuyla ilgili olarak ilk söz söyleyenin kendisi olmadığını, vurgular. Böylece bilim ahlakıyla ilgili önemli bir prensibe sahip olduğunu da göstermektedir.

İbn Cinnî, el-Halîl ve Sîbeveyhi'nin söylediği şeylerin ışığında, kendisinin de konuyla ilgili birçok şeye rastlandığını zikretmiştir. Ona göre, *الرَّعْرَعَةُ* *sallamak*, *sarsmak*,

³⁵² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 505.

³⁵³ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 505; bkz. Sîbeveyhi Ebu'l-Bişr 'Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1998, IV,14.

hareket etmek; الْقَلْقَلَة *sarsmak, yerinden oynatmak harekete geçirmek*; الصَّلْصَلَة *zincirin yahut demirin aynı cinsten bir şeye sürtünmesiyle ortaya çıkan ses, şingırdamak, çın çın etmek*; الْقَعْقَعَة *silah sesi, benzer yüksek sesler için ve bu sesleri taklît etmek için söylenir*; الصَّغْصَعَة *hareket etmek sallamak, sarsmak*; الْحَرْجَرَة *gargara yapmak, çalkalamak*; الْمِرْزَرَة *midenin guruldaması, güvercinin ötüşü, devenin iniltisi gibi mudaaf rubâî masdarlar fiilin, tekrarlanarak meydana geldiğini ifade eder.*

السُّرَاتِلِي *süratli*, الْجَمْرِي *süratli*, الْوَلَقِي *süratli* gibi الْفَعْلِي vezninde gelen masdarlar ve sıfatlar da sürat ifade eder.

Araplar tekrar eden manalar içinde tekrar bulunan kalıplar; akıp gitmek gibi süregelen fiiller için de hareketleri peş peşe aynı şekilde kullanmışlardır.

Verilen örnekler incelendiğinde, زَعَزَعٌ *sallandı, sarsıldı* kelimesinin söylenişinde bir sarsıntı; الْغَيْبَان *kusma* kelimesinin söylenişinde, kusma fiilinde olduğu gibi iniş-çıkışlı bir hareket; الْجَمْرِي *süratli* kelimesinin seslendirilişinde, bir sürat açıkça müşahede edilir. İbn Cinnî'nin burada verdiği örneklerin tamamı, örnekle ilgili olarak zikredilen genel anlama delâlet eder. Ancak kelimenin yaygın olarak kullanılan anlamını tespit etmek yine de zorluğunu korur.

1.2.7.1.2.3. Harflerin Dizilişinin Anlama Etkisi

İbn Cinnî fiillerde ve fiillerin bablara nakledilmesinde, harflerin dizilişinin anlama delâlet ettiğini söylemiş, örnek olarak da استفعال babından başlamıştır. Bu babın çoğunlukla talep için kullanıldığını, fiile yapılan ziyadenin fiilin başında bulunduğunu ifade etmiştir. Eğer bir fiil talep neticesinde ortaya çıkmışsa, talebin fiilden önce gelmesi gerektiği gibi talep ifade eden harflerin de fiilin asıl harflerinden önce gelmesi gerekir. Örneğin, استوهب kelimesi *vermesini istedi*, anlamına gelir. Verme, yani وهب nin meydana gelişi, istemeden sonra olduğu için, talep ifade eden است ziyadesi fiilin asıl harflerinden önce yapılmıştır.³⁵⁴

³⁵⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 505-507.

Eğer fiilin harflerinin hepsi asıl veya أَحْسَنُ fiili gibi (دَحْرَج babına benzemektedir ki bu babın tüm harfleri asıldır) bir asla benzeyen bir ziyadesi var ise, bu, fiilin, başka bir durum olmaksızın olup bittiğini göstermektedir. Eğer fiil meydana gelmeden önce, o fiilin meydana gelmesi için başka bir şey yapılmışsa, bu durumda zaid harflerin fiilden önce getirilmesi gerekir. Harflerin öne alınışı fiilin bir öncülü ve sebebi olarak düşünülmalıdır. Çünkü bu lafızlar bu anlamlara işaret etmek için konulmuştur. Lafzın anlama benzerliği ne kadar artarsa, o kadar güçlü bir şekilde manaya delâlet eder ve o lafızla amaçlanan şeyi açığa çıkarır. İbn Cinnî'ye göre Araplar bu ziyadeleri de anlama uygun olarak ve belli bir amaca göre yerleştirmiştir.

Aynı şekilde Arapların fiilde meydana gelen tekrarı, 'aynu'l-fiili tekrar ederek, fiilin lafzına sokmuşlardır. İbn Cinnî, buna örnek olarak, كَسَّرَ *un ufak etti*, فَطَّعَ *paramparça etti*, فَتَّحَ *tamamen açtı*, غَلَّقَ *sımsıkı kapattı* vermiştir. Anlamı 'aynu'l-fiilde yansıtılmasının sebebi ise aynu'l-fiilin, fâu'l-fiil ve lâmu'l-fiilden daha güçlü olmasıdır. Çünkü bu harf fâ ve lâm arasında kalarak, haziften ve benzeri durumlardan korunmaktadır. Son harfin hazfî yaygındır. Bununla beraber وزن, وهب, وعد, fillerinin masdarlarında (عدة, هبة,) olduğu gibi, ilk harfte de hazif olmaktadır. Aynu'l-fiilde nadiren hazif meydana gelir. Bu durum da lafzın anlamın etkisiyle şekillenmesine örnektir.

Bazen 'aynu'l-fiil mübâlağa için tekrar edilirken, دَمَكَمَكَ *güçlü, yapılı*, صَمَحَمَحَ *güçlü kuvvetli*, عَزَّكَرَكَ *güçlü, yapılı, iri*, عَصَبُصَبَّ *zor gün-yardıma ihtiyaç duyulan kötü gün-veya çok sıcak gün*, عَشَمَشَمَّ *kararlı, cesur*, örneklerinde olduğu gibi lâmu'l-fiil de ona tabi kılınmıştır. Burada mübâlağa anlamını sağlayan aynu'l-fiilin tekrarıdır, lâmu'l-fiil ona tabi olarak tekrar edilmiştir.³⁵⁵

1.2.7.1.2.4. Harflerin Seslerinin Anlama Etkisi

İbn Cinnî, aynı konu içerisinde harflerin seslerinin kelimenin anlamına delâletine de ğinmiş, bu konunun çok geniş olduğunu, bu işten anlayanların kabul ettiği güvenilir bir yöntem olduğunu vurgulamıştır. Arapların, lafızlardaki sesleri, işaret ettiği olayların

³⁵⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 506.

seslerine benzettiğini, lafzı ve işaret ettiği anlamı denk bir hâle getirmeye çalıştıklarını, bu konuda özel bir çaba harcadıklarını ifade etmiştir.

el-Hasâis 'te konuyla ilgili örneklere oldukça geniş bir şekilde yer verilmiştir: *خَضَمَ* ve *قَضَمَ* kelimeleri yeme fiili için kullanılmaktadır. *حَضَمَ* fiili karpuz, acur gibi yaş ve yumuşak sebzeleri yeme için kullanılırken, *قَضَمَ* fiili hayvanın arpayı yemesi gibi sert ve kuru yiyecekleri yeme anlamında kullanılmıştır. Araplar, birinci fiil nispeten yumuşak bir çiğnemeye delâlet ettiğinden dolayı, burada hâ harfini, ikinci fiil daha sert bir çiğ-neme anlamında olduğu için dolayı kâf harfini kullanmışlardır. Böylece fiili oluşturan harflerin sesleri de fiillerin meydana getirdiği hislere delâlet emektedir.

Aynı şekilde *النضج* ve *النضخ* kelimeleri suyun akışına delâlet etmektedir. *النضج* kelimesi daha yavaş ve sakin akan su için kullanılır. *النضخ* ise daha sert ve hızlı akan su için kullanılır. İnceliğinden dolayı hâ (ح) harfini zayıf ve cılız su için, kalınlığından dolayı (خ) harfini, daha güçlü akan su için kullanmışlardır.

قَرَطَ ve *قَرَدَ* kelimeleri de son harflerinin yumuşaklığı ve sertliğine göre anlam kazanmışlardır. *قَرَتَ* tâ (ت) diğer harflerin en hafifi olduğu için, kanın bir yerde toplanarak, pıhtılaşp kuruması için kullanılmıştır ve bu kelimenin *قَرَدَ* kelimesine göre insanda uyandırdığı his daha hafiftir. *قَرَدَ* kelimesinden türeyen *قَرَدَدَ* kelimesi küçük tepe anlamında kullanılmıştır, anlam olarak içinde yer yüzündeki şeylerin toplanarak bir yükselti oluşturması vardır. *قَرَطَ* kelimesindeki tâ (ط) ise bu kelimelerin son harflerindeki en sert sese sahip olan harftir. Kesmek ve küçük küçük parçalara ayırmak demektir. Örneğin, *قَرَطَ الكُرَاتِ* cümlesi, *pirasayı (tencere içine) parçaladı* demektir. Pırasanın yahut benzer şeylerin parçalanırken çıkardığı sese nispetle fiile bu anlam verilmiştir. İşte tâ (ط) harfi bu sese işaret etmektedir.³⁵⁶

الوصيلة ve *الوصيلة* kelimelerindeki harflerin sesleri de anlamlarına işaret etmektedir. *صَادَ* (ص) harfi istilâ sıfatına sahip olduğu için daha güçlü bir sese sahiptir. Bu yüzden *الوصيلة* kelimesinin anlamı *الوصيلة* kelimesinin anlamından daha güçlüdür. *التوسل* kelimesin-

³⁵⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 509.

de kurulan bağlantı ve bağlantı kurulan şey arasındaki irtibat, الوصيلة kelimesindeki bağlantı ile bağlantı kurulan şey arasındaki ilişki kadar güçlü değildir. Bir bütünün parçasıyla olan irtibatı için çoğu zaman وصل kökünden türeyen kelimeler kullanılmaktadır. Örneğin, organların vücutla olan bağlantısı bu tür bir bağlantıdır. Aynı durum الوسيطة geçerli değildir. Bu yüzden güçlü anlam için (ص) harfi, daha zayıf anlam için ise sîn (س) harfi kullanılmıştır.

Aynı şekilde الحذا ve الحذا kelimelerinin son harflerindeki sesler de anlama işaret etmektedir. الحذا kelimesi, *sarkık olmak* anlamıyla kulaktaki bir kusuru ifade etmektedir. الحذا kelimesi ise *zillet* anlamıyla, insanın şahsiyetindeki bir zayıflığa dikkat çekmektedir. Bu iki kelimedenden gerçekte ayıplanmayı gerektiren ve oldukça çirkin bir özellik olan zilleti ifade etmek için kelimenin sonunda hemze (أ) kullanılmış, asıl itibariyle ayıplanma konusu olmayacak bedeni bir kusur için de aslı vâv (و) olan elif (ل) harfi kullanılmıştır. Güçlü ses güçlü anlam için, zayıf ses zayıf anlam için kullanılmıştır.

Diğer bir örnek de جفأ ve جفأ kelimeleridir. Her iki kelimedede de yükselme ve yerinde durmama anlamı vardır. Fakat hemzeli olan kullanım daha güçlü bir anlam ifade etmektedir. جفأ الوادي بعتائه *Vadi içindeki çerçöpü boşalttı* sözünde olduğu gibi daha güçlü olan anlam جفأ kelimesine verilmiştir. أجفوث السرج عن الفرس *atın üzerinden semeri aldım* anlamına gelir ve daha hafif bir boşaltma anlamı taşır.

صعد ve سعد kelimleri de böyledir. Her ikisinde de *yükselme* anlamı vardır. صعد kelimesi kişinin dağa, duvara vb. yerlere *tırmanması* anlamı vardır. Bu şekilde meydana gelen yükselmede, kişi, açıkça gözlenebildiği için Araplar bu kelimedede güçlü olan sâd (ص) harfini kullanmışlardır. سعد kelimesinde ise şansın bir yükselişi vardır. kişi, şansı yükseldiğinde mutlu olur. Ama buradaki yükseliş manevî olduğu ve gözlemlenemediği için bu kelimedede daha zayıf bir harf olan sîn (س) kullanılmıştır.³⁵⁷

İbn Cinnî bu örnekten sonra, yukarıda geçen الحذا ve الحذا kelimelerinde kuvvetli olan anlamı manevî olana verirken صعد ve سعد kelimelerinde ise kuvvetli olan anlam

³⁵⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 510-511.

neden gözlemlenebilir olana verilmiştir? şeklindeki sorulması muhtemel olan bir soruya şöyle cevap verir: kulaktaki kusur sarkıklıktır, bunun kulağa getirdiği bir zorluk yoktur. Oysa صعود *yükselme, tırmanma* kelimesinin anlamındaki meşakkat açıkça görülmektedir.

Bir diğer örnek de قَصْم ve قَسْم kelimeleridir. Her ikisi de *kırmak, parçalamak* anlamlarında birleşir. قَصْم kelimesinin ifade ettiği kırmak, iyileştirilmesi, tamir edilmesi mümkün olmayan kırmaktır. Bu yüzden sâd harfîyle ifade edilmiştir. Bu kelimedenden daha zayıf bir kırma anlamına gelen قَسْم kelimesi de sîn ile ifade edilmiştir.

قدر, قطر ve قتر kelimeleri de bu durumum örneklerindedir. Tâ (ت) harfinde mahrec itibariyle bir gizlidir ve ağzın aşağısından çıkar. Tâ (ط) harfi ise dilin yukarı doğru yükselmesi ile çıkar. Bu iki harf, ağzın iki karşıt tarafından seslendirilir. Bu yüzden Araplar bir şeyin taraflarını ifade etmek için şöyle derler: قتر الشيء وقطره. Dâl (د) harfi ise ikisinin ortasından bir yerden çıkar. Bu yüzden durumun büyük kısmı ve karşılığı قدر kelimesiyle ifade edilmiştir. Araplar bununla ilgili olarak şöyle derler: لقدر الشيء لجماعه ومخرجه *bir şeyin kadri/miktarı toplanması/bir araya gelmesi ve toplandığı yerle ölçülür.*

İbn Cinnî bu örneklerden sonra şöyle der: “Eğer bu işe doğru bir şekilde yaklaşır, ilgili konuları ele alırken ve irdelerken üzerinde sağlıklı bir şekilde düşünürsen, kendini sana açar, güzelliklerini ve sırlarını sana gösterir. Eğer bu durumu görmezden gelip, “bu iş zahmetli ve dağınık bir iştir” dersen, bundan alınacak keyiften kendini mahrum etmiş ve bu konuyla ilgili nasibini engellemiş olursun.”³⁵⁸

İbn Cinnî daha sonra şöyle diyerek konuyu bir ileri boyuta taşır: “Yukarıda söylenenlerin ötesinde daha latif, daha belirgin; hikmet açısından daha yüce ve incelikli bir şey vardır. O da Arapların kelimenin anlamına delâlet eden sesi seçmelerine ek olarak, bu sesleri olayın cereyan ediş şekline göre dizmeleridir. Harfler, istenen maksadı ve arzu edilen manayı doğru bir şekilde versin diye olayın başına delâlet eden harfî, keli-

³⁵⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 511-512.

menin başına; ortasına delâlet eden harfî kelimenin ortasına; sonuna delâlet eden harfî de kelimenin sonuna getirmişlerdir”.

Bu konuya da İbn Cinnî, بحث (Bu kelime ilk başlarda, toprağın içine düşen bir şeyi el ile yoklayarak araştırmak anlamına geliyordu) kelimesini örnek vererek başlamıştır. Fiilin başındaki bâ (ب) harfinin sesi, sahip olduğu güçten (cehr ve şiddet sıfatlarına sahiptir) dolayı avucun toprağa ilk vuruluşunda çıkan sese benzemektedir. Hâ (ح) harfî ise boğuk bir sese sahip olduğu için kurt, aslan vb. hayvanların pençelerinin toprağa girerken çıkardığı sese benzemektedir. Sâ (ث) harfî ise avuç yere vurulduğunda ortaya çıkan tıslama ve toprağın yayılmasından kaynaklanan sese işaret etmektedir. Müellif bu örnekten sonra şöyle der: *“İşte bu örnek, gördüğün gibi bu olguyu açık ve anlaşılır bir biçimde ortaya koymaktadır. Bundan sonra herhangi bir şüphe kalır mı? Yahut buna benzer bir şey hakkında bir şüphe oluşur mu? Bu konuyu gerektiği için diğer kitaplarımda başka bir yerde zikrettim ancak burası esas zikredilmesi gereken yerdir.”*

Daha sonra شد fiilinin örnek vererek şöyle der: Arapların شَدَّ الحبل ipi bağladı/sıkılaştırdı sözü de seslerin, lafzın anlamına delâlet ettiğini gösterir. Şîn harfî, tefeşsi sıfatına sahip olduğu için düğüm atılmadan önce ipin çekilmesi esnasında çıka sese benzer, bunu, ipin çekilerek düğümün atılması ve sıkılaştırılması takip eder. Bu da şîn harfinden daha güçlü olan dâl (د) harfiyle ifade edilmiştir. Özellikle de idgam edilmiş olduğu için, yapı itibariyle daha güçlüdür ve istenen anlama daha açık bir şekilde delâlet etmektedir.³⁵⁹

Diğer bir örnek de حَرَّ fiilidir. Kendisinde şiddet sıfatı olduğu için cîm (ج) harfini Araplar başta kullanmışlardır. Bir şeyi çekmenin ya da sürüklemenin başlangıcı hem çeken hem de sürüklenen şey açısından meşakkatlidir. Daha sonra râ (ر) harfini getirmişlerdir. Râ tekrar sıfatına sahip olduğu halde, bu kelimedeki kendisi de bizzat tekrar etmiştir. Râ harfinin gelmesi ve tekrar edilmesi ise yerde sürüklenen şeyin yükselip alçalarak, yere çarpa çarpa, ilerlemesine benzemektedir. Râ (ر) harfinin tekrar sıfatına sa-

³⁵⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 512-513.

hip olması ve kendisinin de tekrar etmesi, bu anlam için diğer harflerin hepsinden daha uygun olduğunu göstermektedir.

İbn Cinnî daha sonra şöyle der: “Eğer bir şeyi bu anlattığımız duruma uygun olarak açıklayamazsan, bunun iki sebebi vardır. Ya yeterince derin düşünmemişsindir ya da bil ki bu dilin bize gizli kalan asılları ve kökleri vardır. [Sibeveyhi’nin de dediği gibi] Çünkü öncekilere, sonrakilere ulaşmayan bir ilim ulaşmıştır.”

İbn Cinnî, konunun devamında, meselenin oldukça ilginç bir yanını ele almaktadır. O da bazı harflerin, diğer bir kısım harflerle bir araya geldiğinde kelimenin sahip olduğu anlamdır. Örneğin eğer ف harfi, ل, ن, ط, ر, ت, د harflerinden herhangi ikisiyle bir araya gelirse, o kelime zayıflık ve gevşeklik anlamı taşımaktadır. Ayrıca ف harfinin kelimedeki yeri de önemli değildir, nerede bulunursa bulunsun bu anlam ortaya çıkacaktır.

Örneğin الدَّالِف kelimesi yaşlı ve zayıf kimse için kullanılır. الظلِف ve التالف, الطلِف kelimeleri değersiz/bedava olan şeyler için kullanılır ve değerli olan şeylerin gücü bu kelimelerde bulunmaz. الطَّنْف kelimesi binadaki balkon gibi çıkıntılar için kullanılır. Bu çıkıntılar binanın temelini sahip olduğu güce sahip değildir. الدَّنْف kelimesi hasta anlamına gelir. مَهْلَكَةٌ çöl kelimesi de kişinin zayıf düştüğü/helâk olduğu yer anlamında olarak da tabir edilmiştir. التَّرْفَة yumuşaklık kelimesi de zayıflığı çağrıştırmaktadır. الطَّرْف kelimesi de böyledir. Çünkü bir şeyin uç kısımları gövdesinden daha zayıftır. Yüce Allah Ra‘d suresi 41. ayette şöyle buyurmuştur: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا يُعَدَّلُ الْحِسَابِ مُعَقَّبٌ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ Onlar, bizim yeryüzüne (kudretimizle) gelip onu etrafından eksilttiğimizi görmediler mi? Allah hükmeder. Onun hükmünü bozacak kimse yoktur. O, hesabı çabuk görendir.³⁶⁰

Diğer bir örnek de الفرد kelimesidir. Bu kelime de zayıflık anlamı taşımaktadır. Hz. Peygamber المرء كثير باحيه kişi kardeşiyle çoktur/güçlüdür buyurmuştur. الفارط aşırıya kaçan kişi kelimesi de zayıflık anlamına sahiptir. Aşırıya giden kişi, yaptığı işte oldukça iler-

³⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 513-514.

leyecek ve yalnız kalacaktır. Yalnız kaldığında ise helâk olma durumuna maruz kalacaktır. Bu yüzden bu kelimedeki var olan ileri gitme, öne geçme anlamına rağmen, bu nitelemeye sahip olan kişi övülmemiştir.³⁶¹

İbn Cinnî, iştikak-ı ekberle ilgili olarak, zaten bu durumun dilin tamamına uygulanmasının mümkün görünmediğini, kendisi ifade etmiştir. Bununla beraber, iştikak-ı asğar/sarfî iştikakla yaptığı karşılaştırma dikkat çekmektedir. Bir kuralın dilin beşte birine hatta altıda birine uygulanamamasının ciddi bir problem olduğunu, buna rağmen sarfî iştikakın kabul gördüğünü vurgulamıştır. Buradan hareketle iştikak-ı ekberin dilciler tarafından üzerinde düşünülmesi gereken bir olgu olduğunu zikretmiştir.

Diğer yandan, yakın harflerin yakın anlamlara delâleti konusunda, bazı kelimelerin üst anlamada birleştirilmesinde bazı zorlamalar olduğu görülmektedir. Örneğin, حبر, حبر ve جبل kökünden türeyen kelimeleri güç, şiddet ve toplanma anlamında birleştirir. حبر ve جبل kelimelerinde bu anlam oturmakla beraber حبر kelimesinde anlam biraz uzak kaldığı görülmektedir.

Kelimelerin ritminin anlama delâletinde verilen örnekler oldukça ilgi çekici ve itiraz edilmesini zorlaştıran örneklerdir.

Burada İbn Cinnî'nin görüşleriyle benzeştiği için çağdaş araştırmacılardan olan Corcî Zeydân'ında bazı görüşlerine yer vermek istiyoruz. Corcî Zeydân lafızlarla ilgili yaptığı incelemeden sonra, vardığı sonuçları beş maddede özetlemiştir. Zeydân'ın ulaştığı sonuçlar İbn Cinnî'nin iştikak-ı ekber teorisini destekler mahiyettedir.

1. Mana ve lafız açısından birbirine yakın olan lafızlar, bir lafzın değişik şekilleridir.
2. Ancak başka lafızlarla birlikte kullanıldığında anlam ifade eden lafızlar (harfler vb.), kendi başına anlam ifade eden lafızların kalıntılarıdır.
3. Ancak başka lafızlarla birlikte kullanıldığında anlam ifade eden lafızlar (harfler vb.), tabiattaki sesleri taklît yoluyla türetilmiş, aslı iki ses (harf) olan lafızlardır.

³⁶¹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 515.

4. Zamirler, ism-i işaretler ve ism-i mevsuller gibi mutlak lafızlar bir veya birkaç lafızdan türemiştir.

5. Soyut anlamlara delâlet eden lafızlar, ilk konuluşlarında somut anlama delâlet ederken sonradan mecaz yoluyla soyut anlamlar kazanmışlardır.³⁶²

Zeydân'ın çıkarımlarından birinci ve beşinci madde İbn Cinnî'nin görüşleriyle parralellik arz eder. Birinci maddeyle ilgili olarak, kalb yoluyla elde edilen birleşimlerin aynı anlamda birleştiklerini söyler.³⁶³ Zaten bu İbn Cinnî'nin şekillendirdiği iştikak-ı ekber teorisidir. Beşinci madde de zikredilen kelimenin ilk konuluş anlamı ise İbn Cinnî'nin verdiği örneklerin büyük bir kısmı için geçerlidir. Özellikle de harflerin seslerinin anlama delâleti konusunda verilen örnekler bu kabildendir.

Modern dilciler özellikle harflerin yakınlığının anlam yakınlığını doğurması hususunda itiraz etmişler ve bunun lehçe farklılıklarından kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Oysa bu durum diğer yandan bakıldığında her lehçede yakın anlamların, yakın harflerle karşılandığını göstermektedir.

Böyle bir durum mümkün olsa bile, günümüzde, kelimenin konuluşundan uzun bir zaman sonra, çok hızlı bir şekilde ortaya çıkan gelişmeler sonucunda kelimelerin kazandığı yeni anlamların ilk anlamlarıyla olan bağının korunması güçleşecektir. Bununla beraber bilimsel bir gerçekten çok bir temenni olarak şöyle diyebiliriz: Uzun çalışmalardan sonra, seslerin anlama delâleti, dil öğretiminde ve Arapçaya ait kelime hazinesinin ezberlenmesinde bir imkan olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Cinnî sesin anlama etkisi konusunda ilgi çekici bir örnekler manzumesi sunmakla beraber birçok yerde bu işin kolay bir iş olmadığını, uygulanmasının güç olduğunu ama üzerinde düşünülmesi ve çalışılması gerektiğini vurgulamıştır. Şunu da ifade etmek gerekir ki bu örnekler kişiye, Arapçayla ilgili birtakım kavrayışlar da sunmaktadır.

³⁶² Corcî Zeydân, *el-Felsefetu'l-Luğaviyye ve'l-Elfâzi'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1904, s. 56.

³⁶³ Corcî Zeydân, s. 59.

1.2.7.2. Morfolojik Delâlet

İbn Cinnî'nin morfolojik delâlet kapsamındaki görüşleri, morfemlerin anlama delâleti ve bazı morfemlerin eklenmesiyle yapıda meydana gelen artışın anlama delâleti olmak üzere iki temel kategoride değerlendirilebilir.

1.2.7.2.1. Morfemler

Morfemlerin sözdizimindeki en küçük anlamlı birimler olduğuna önce değinmiştik. Bu bağlamda İbn Cinnî'nin, *tesniye elifi*, *te'nis tâsı*, *çoğul vâvı ve muzaraat harflerini* (أَتَيْنَ) huruf-i meânîen sayması³⁶⁴ büyük önem taşır. Çünkü Arapça için geçerli olan morfemlerin büyük bir kısmına yani yapıdaki en küçük anlamlı birimlere daha hicrî IV. asırda dikkat çekmiş demektir.

İbn Cinnî sînâ'î delâletten söz ederken yapı hakkındaki görüşünü şöyle dile getirir: “*Yapı her ne kadar lafız olmasa da lafzın taşıdığı bir şekildir. Lafız, yapının üzerine çıkar ve ona yerleşir, böylece yapı, lafzın hükmünü alıp dillendirilmiş lafız gibi vuku bulduğunda, lafız ve yapı müşahede yoluyla bilinenler dünyasına girer*”.³⁶⁵ Buna göre lafız içine yerleştiği yapının çeşidine göre, sahip olduğu anlamın yanında o veznin de anlamına delâlet edecektir.

İbn Cinnî ayrı başlıklar açmamakla beraber günümüzde vezin morfemi olarak adlandırılan ve kelimenin anlamını değiştiren kalıplara değişik konular içinde temas etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla: İsm-i fâil ve ism-i mef'ûlun yapılaş yollarına,³⁶⁶ ism-i fâili ve ism-i mef'ûlu aynı kalıpta gelen vezinlere,³⁶⁷ ism-i tafdilin kullanım şekillerine,³⁶⁸ ism-i tasğirin –İbn Cinnî *tahkîr* kavramını kullanır- yapılaş şekillerine,³⁶⁹ bazı cemi kesret vezinlerine³⁷⁰ değinir.

³⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 245.

³⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 328.

³⁶⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 357.

³⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 346, 466, 467.

³⁶⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 211; II, 443.

³⁶⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 245; II, 469.

³⁷⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 290.

İbn Cinnî افعال babının delâlet ettiği, *izâle*,³⁷¹ *ta‘diye*,³⁷² ve *belli bir zaman ulaşma*³⁷³ gibi anlamlara değinmiş, yine bu kalıbın delâlet ettiği, *öyle bulmak* anlamına dikkat çekmiştir. Bu anlamı bilmeyen kişilerin Kur’ân ayetlerini yanlış anlayıp yorumladığını söylemiştir. Örneğin, وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قُلُوبَهُ عَنْ دِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ayetinde geçen اغفلنا kelimesini bazılarının, *gaflate düşürdüğümüz, engellediğimiz* olarak anladığını zikreder. Bu yoruma göre, ayetin birinci kısmı, ikinci kısmı için sebep durumunda olur. Bu takdirde anlam: *Kalplerini gaflate düşürüp zikrimizden alıkoyduğumuz bu sebeple arzularının peşine düşen kişiye uyma hâlini alır.* İbn Cinnî bunun yanlış olduğunu ayetin ikinci kısmının و ile başladığını, böylece sebep olma ihtimalinin ortadan kalktığını belirtir. Eğer onların dediği gibi ikinci kısım, birinci kısmın cevabı olsaydı, kullanılan harfin ف olması gerekirdi. Buna örnek olarak şu cümleler verilebilir . أعطيته فأخذ؛ سألناه فبذل . Bu cümlelerde vermek, almanın; istemek, bağışlamanın, sebebi olduğu için ف harfi kullanılmıştır.

İbn Cinnî şöyle devam eder: “Eğer biz ayetteki اغفلنا kelimesini gaflatte bulduğumuz, şeklinde değil de gaflate düşürdüğümüz anlamında alırsak, bu anlam Allah hakkında hoş olmayan bir durum ortaya çıkarır ki bundan Allah’a sığınırım”.³⁷⁴

İbn Cinnî, فاعل kalıbında gelen fiilerin, ta‘diye³⁷⁵ ve kesrete; فاعل kalıbında gelen fiilerin müşâreketeye,³⁷⁶ استفعال kalıbının da genellikle talebe³⁷⁷ delâlet ettiğini belirtir. Ayrıca تفعّل kalıbının pek değinilmeyen kaçınma anlamına işaret eder. Buna göre تَأْتَمَّ fiili günahı terk etti/günahtan uzaklaştı anlamına gelir.³⁷⁸

İbn Cinnî şöyle diyerek ism-i zaman ve mekâna da dikkat çeker: Merdiven anlamına gelen مرقاة ve مرقاة kelimelerine baktığımızda lafız itibariyle her ikisinde de yükselme anlamı olduğunu görürüz. Ancak “mim” harfi kesreli (ism-i alet) olduğunda bu mer-

³⁷¹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 311.

³⁷² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 18.

³⁷³ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 243.

³⁷⁴ en-Nu‘aymî, s. 77.

³⁷⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 66.

³⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 329-330.

³⁷⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 506.

³⁷⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 312.

divenin taşınabilir olduğunu anlarız. Aynı durum مَطْرَفَةٌ çekiç, مِئْزَرٌ önlük, مِئْجَلٌ orak kelimeleri için de geçerlidir. “Mim” harfi fethalı (ism-i mekân) olduğunda ise o şeyin sabit bir yerde olduğunu anlarız. مَنَارَةٌ kelimesi böyledir, sabit bir yerdedir. Şayet hareketli olsaydı ve “mim” harfinin kesresi caiz olsaydı, bu takdirde kendisinin ilale uğramaması gerekirdi ve مِئْوَرَةٌ şeklinde olurdu. مِرْوَحَةٌ pervane, مِسْوَرَةٌ deriden bir minder çeşidi, مِغُولٌ çapa yahut taş kırmaya yarayan baltaya benzer büyük bir alet, مِجُولٌ kız çocuklarının giydiği bir tür elbise kelimelerinde olduğu gibi bu kabilden olan fiillerde ismi alet bu şekilde gelmektedir ki مِفْعَالٌ kalıbıyla karışmasın.³⁷⁹

1.2.7.2.2. Yapıdaki Ziyadenin Anlamda Artışa Sebep Olması

İbn Cinnî Arapçadaki kelimenin çekimlerde ve değişik kalıplara sokulma durumunda bir takım değişikliklere uğradığını bu değişiminde genellikle kelimelerdeki harf sayısının eksilmesi değil artması yönünde meydana geldiğini belirtmiş, bu durumun anlamda da bir artış meydana geleceğini vurgulamıştır.

Örneğin حَشِنٌ kelimesi sert, katı, haşin olmak anlamlarına gelir. Bu kelime اَفْعِيَالٌ kalıbında kullanıldığında anlamında bir mübâlağa meydana geleceği için daha güçlü bir anlama sahip olacaktır. اَحْشَوْشِنٌ dediğimizde kelime son derece sert ve katı olmak anlamını kazanacaktır. İbn Cinnî, Hz. Ömer’in şu sözünü de örnek olarak getirmektedir: اَحْشَوْشِنُوا وَمَعَدُوا sert olun ve son derece katı davranın. Aynı şekilde عَشَبَ الْمَكَانِ cümlesi top-rak yeşerdi anlamına gelirken, اَعْشَوْشَبَ الْمَكَانِ cümlesi bu yeşermenin daha fazla olduğu anlamını ifade eder. حَلَا tatlı oldu, اَحْلَوْلَى çok tatlı oldu; عَسَكِدَى eskidi, اَحْلَوْلَى çok eskidi; غَدِنٌ yumuşadı, اَغْدَوْدُنٌ çok yumuşadı kelimeleri de bunun örnekleridir.³⁸⁰

اَفْتَعَالٌ babı da çoğu zaman daha güçlü bir anlam ifade etmektedir. Örneğin, كَدَّبُوا بِأَيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاَهُمْ أَخَذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ Bütün ayetlerimizi yalanladılar biz de onları mutlak güç ve iktidar sahibinin yakalaması gibi yakaladık³⁸¹ ayetindeki مُّقْتَدِرٌ kelimesi قَادِرٌ kelimesinden daha güçlü bir anlam ifade eder. Ayetteki bağlam da bunu gerektirmektedir. Aynı şekilde هَلَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ onun kazandığı iyilik kendi yararına, işlediği kötülük de

³⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 329; İsm-i alet, ism-i zaman ve ism-i mekân için ayrıca bkz. I, 243, 244.

³⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 466.

³⁸¹ el-Kamer, 54/42.

*zararınadır*³⁸² ayetindeki اَكْتَسَبَتْ kelimesi İbn Cinnî'ye göre sahip olduğu güçlü anlamla, günah işlemenin daha büyük ve zor bir iş olduğuna işaret etmektedir.

Müellif diğer bir ayeti de bunu desteklemek için zikreder: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ *kim bir iyilik yaparsa ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez.*³⁸³ Bu ayette iyilik karşılığına nispetle küçük tutulmuş, kötülük ise büyük görülmüş ve misliyle cezalandırılacağı ifade edilmiştir.³⁸⁴

إِنَّا اقْتَسَمْنَا خُطَّتَيْنَا بَيْنَنَا فَحَمَلتَ بَرَةً وَاحْتَمَلتَ فَجَارَ

Biz yollarımızı ayırdık, biz iyiliği tercih ettik, sen günahı yükledin.

Bu beyitte de iyilik için حمل kötülük için احتمل kullanılmıştır.³⁸⁵

İbn Cinnî'ye göre, kelimenin orta harfinin tekrarı da anlamın güçlenmesini sağlar. Örneğin Araplar bir adam yakışıklı ve güzel oluşunu şu şekilde ifade ederler: رَجُلٌ جَمِيلٌ وَجَمِيلٌ *yakışıklı ve güzel bir adam.* Bu cümledeki iki sıfat جَمَالٌ ve جَمِيلٌ şeklinde kullanıldığına anlam mübâlağalı bir hâl kazanacak ve güçlü bir hâle gelecektir.

Aynı durum قَطَعَ ve مَوَّتَ örneklerinde oldu gibi تَفْعِيلِ babı için de geçerlidir.³⁸⁶ Daha sonra İbn Cinnî bu durumun sıfatlarda ve fiillerde olabileceğini söyleyerek bazı isimleri istisna etmektedir. Kuş çeşitlerinden olan, تَوَّجَّرَ *toygar kuşu*, تَمَّرَ *daha çok hurmalıklarda görülen küçük bir kuş türü* ve كَمَّرَ *kaya* kelimeleri isim oldukları için orta harfleri ziyade edilmiş olsalar da mübâlağa ifade etmezler demiştir.³⁸⁷

İbn Cinnî harf artırımının dışında anlamı güçlendirmenin diğer bir yolu olarak da mutad olarak kullanılan kalıpların dışında bir kalıbın kullanılmasını zikretmektedir. Örneğin فَعِيلٌ kalıbı yerine فُعَالٌ kalıbının kullanılması anlamda bir mübâlağa sağlayacaktır.

³⁸² el-Bakara, 2/286.

³⁸³ el-En'am, 6/160.

³⁸⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 466.

³⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 466. Beyit en-Nâbiğa ez-Zubyânî'ye aittir, bkz. en-Nâbiğa ez-Zubyânî, *Dîvân*, nşr. 'Abbâs 'Abdussâtir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut 1996, s. 86.

³⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 467.

³⁸⁷ Yavuz, s. 122; İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 468.

خُفَاف *hafif*, عَرْض *son derece geniş*; عَرِيض *geniş*, طَوِيل *uzun*, طَوَال *son derece uzun*; *son derece hafif* kelimeleri de örnek olarak zikredilmiştir.³⁸⁸

1.2.7.3. Sözlüksel Delâlet

İbn Cinnî, lafızların bir çok anlama gelebileceğini ifade eder. Örneğin, الصَدَى *ke-limesi susuzluk, yankı ve intikamı alınmadığı zaman öldürülen kişinin başından çıkan kuş anlamına gelir. وجد* kalbî bir fiil olarak bilmek, öyle bulmak anlamlarına geldiği gibi kaybedilmiş bir şeyi bulmak anlamına da gelir.³⁸⁹

İbn Cinnî أحد *kelimesinin üzerinde durarak, on bir* terkibindeki أحد *keli-mesi ile; ما بما أحد* *orada hiç kimse yoktur* cümlesindeki أحد *kelimesinin anlamlarının farklı olduğunu söyler. Bu kelime birinci örnekte sayı olan ve ikinin yarısı olan bir,* ikinci örnekte ise *hiç kimse* anlamındadır, çünkü kendisinden önce nefiy edatı olan ما *geçmiştir.*³⁹⁰

İbn Cinnî'nin ve konuyla ilgili söylediklerine baktığımızda her ne kadar sözlüksel delâlet diye bir ifade kullanmamışsa da, kelimelerin bir çok anlama sahip olabileceğini ifade etmiş ve hangi anlama delâlet ettiğinin ise ancak kullanıldığı diğer kelimelerle ortaya çıkacağına işaret etmiştir.

1.2.7.4. Gramatik/Nahvî Delâlet

İbn Cinnî nahvin ve i'râbın anlam ile olan ilişkisini değişik başlıklar içinde ele almıştır.³⁹¹ İbn Cinnî'ye göre nahiv Arapların söz söyle usulüne uygun olarak kurallı ve doğru cümle kurmayı sağlayan kurallardır.³⁹² İ'râb ise anlamı ortaya çıkaran bazı lafızlardır.³⁹³ İ'râbın ortaya çıkardığı anlam fâiliyet, mef'ûliyet... gibi kelimelerin cümle içerisinde yüklenmiş olduğu işlevsel anlamlardır. Arapçada kelimelerin gramatik fonk-

³⁸⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 468.

³⁸⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 339.

³⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 464.

³⁹¹ İbn Cinnî'nin gramatik delâletle ilgili görüşleri, dördüncü bölümde, İbn Cinnî'de nahiv, i'râb ve anlam başlığı altında, kapsamlı bir şekilde işlenecektir.

³⁹² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 88.

³⁹³ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 89.

siyonlarını tespit etmek cümlelerin anlamsal yorumunu ortaya çıkarmada önemli bir rol oynar.

İbn Cinnî yapılacak olan i'râb çözümlemesinin anlamsal yorumdan farklı olabileceğini hatta çelişebileceğini vurgular. Böyle bir çelişme meydana geldiğinde de cümleye uygun bir şekilde anlam verilmesini ve i'râbın da kendi kaidelerine göre yapılması gerektiğini söyler.³⁹⁴ Konuya örnek olarak şu cümleyi verir: *الْحَقُّ أَهْلَكَ وَاللَّيْلُ* *geceden önce ailene ulaş* anlamına gelir. Anlamın Arapça ifadesi ise *الْحَقُّ أَهْلَكَ قَبْلَ اللَّيْلِ* şeklindedir. Buna göre eğer kişi anlamdaki bu ifadeyi dikkate alıp *اللَّيْلُ* kelimesini mecrur (اللَّيْلُ) olarak okursa hataya düşer. Çünkü bu cümlelerin i'râb çözümü şöyledir: *الْحَقُّ أَهْلَكَ وَسَابِقَ اللَّيْلِ*. Bu cümlede *اللَّيْلُ* kelimesi mahzûf bir fiilin mef'ûlü konumundadır.³⁹⁵

1.2.7. Semantik Alanlar Nazariyesi

Semantik alan, anlamları birbiriyle bağlantılı bir grup kelime demektir. Bu nazariyeye göre her kelime belli bir alan içerisinde bulunur ve kelimenin anlamının tam olarak bilinebilmesi için alan içerisindeki diğer kelimelerin anlamlarının bilinmesi gerekir. Bir alandaki kelimeleri o alanı temsil eden kapsayıcı bir kelimenin altında yer alırlar. Örneğin renk kelimesi o alanı oluşturan kapsayıcı kelimedir ve mavi, kırmızı, yeşil gibi diğer renkler bu kelimenin altında yer alırlar.³⁹⁶ Bu nazariyeyi savunanlar konuyla ilgili olarak birtakım prensipler ortaya koymuşlardır: Buna göre, bir kelime birden fazla alan içerisinde bulunamaz. Bir alana girmeyen kelime yoktur. Kelimenin içinde bulunduğu bağlam ihmal edilemez. Kelimelerin anlamlarının araştırılması sözdizimdeki konumlarından bağımsız olarak yapılamaz.³⁹⁷

Semantik alan kavramını daha geniş bir şekilde ele alan dilbilimciler de vardır. Böylece aşağıdaki delâlet şekilleri de bu alana girer:

Eşanlamlı ve zıt anlamlı kelimeler. Türetme kalıpları. Sözü'nün kısımları ve gramere göre tasnif edilmesi. Sözdizimsel alanlar: Bu da kelimelerin kullanım yoluyla birbirle-

³⁹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 292.

³⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 289.

³⁹⁶ Ömer, s.79.

³⁹⁷ Bkz. Ömer, s. 80.

riyle bağlantılı hâle gelmesidir. Burada kastedilen gramerdeki durumu değil daha çok birlikte kullanıldığı kelimelerdir.³⁹⁸

1.2.7.1. Semantik Alan Sözlükleri

Semantik alanlar nazariyesi doğrultusunda, dilin bütün alanlarını kapsayan bir sözlük yapılması fikri ortaya çıkmıştır. Bu sözlükte kelimeler belli bir alan içerisinde, zincirleme bir biçimde tarif edilerek sunulmaktadır. Geçmişte Batıda bununla ilgili çalışmalar yapıldığı gibi günümüzde de bir dil ve lehçeler için semantik alan sözlükleri oluşturmak için çalışmalar yapılmaktadır.³⁹⁹

Arap dilcilerinin yazmış olduğu fazla hacimli olmayan fakat semantik alan sözlüklerinden sayılabilecek bazı kitapçık ve risaleler şunlardır:

Kitâbu'l-Haşerât: Ebû Hayyire el-A'rabî, Ebû Hâtim es-Sicistânî (v. 248/862).

Kitâbu'n-Nahl ve'l-'Asel: Ebû 'Amr eş-Şeybânî (v. 213/828), el-Asma'î (v. 216/831), Ebû Hâtim es-Sicistânî.

Kitâb'ul-Hayyât ve'l-'Akârib: Ebû 'Ubeyde (v. 210/825).

Kitâbu'z-Zubâb: İbnu'l-A'rabî (v. 231/845).

Kitâbu'l-Cerâd: Ahmed b. Hâtim, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ahfeş el-Asğar (v. 315/927)

Kitâbu'l-İbil: Birçok müellif tarafından yazılmıştır.

Kitâbu'l-Hayl: Birçok müellif tarafından yazılmıştır.

Kitâbu Halki'l-İnsân: Birçok müellif tarafından yazılmıştır.

Kitâbu'l-B'ir: İbnu'l-A'rabî.⁴⁰⁰

Semantik alan sözlüğü olarak isimlendirilebilecek kitaplardan bazıları ise şunlardır:

Kitâbu's-Sıfât, en-Nadr b. Şumeyl (v. 203/818).

Kitâbu'l-Elfâz: İbnu's-Sikkât (v. 244/858).

³⁹⁸ Bkz. Ömer, s. 80-81.

³⁹⁹ Geniş bilgi için bkz. Ömer, s. 83-84.

⁴⁰⁰ Ömer, s.108; ayrıca bkz. Ahmed Azzûz, *Usûl Turâsiyye fî Nazariyyeti'l-Hukuli'd-Delâliyye*, İttihadu Kuttâbi'l-'Arab, Dimaşk 2002, s. 24-38.

el-Munecced: Kurâ‘ en-Neml (v. 310/922) .

el-Elfâzu ’l-Kitâbiyye: el-Hemedânî (v. 320/932).

el-Muhassas: İbn Sîde (v. 458/1065). Semantik alan sözlüklerinin en hacimli olanlarından. Değişik kitapları içeren 17 ciltten oluşmaktadır. Her kitabın içinde muhtelif bölümler bulunmaktadır. Bölümlerin altında da daha küçük kısımlar yer almaktadır. Sözlükteki bazı kitaplar şunlardır: *Kitâbu Halki ’l-İnsân*, *Kitâbu ’l-Garâiz*, *Kitâbu ’n-Nisâ*, *Kitâbu ’l-Ğanem*, *Kitâbu ’t-Ta ’âm*, *Kitâbu ’s-Silâh*, *Kitâbu ’l-Hayl*...⁴⁰¹

1.2.7.1.1. Semantik Alan Sözlüklerinin Temelleri

Bu sözlükler hazırlanırken kelimeler rastgele dizilerek bir liste oluşturulur ve daha sonra belli alanlar kapsamında sınıflandırılabilir. Diğer bir yöntem de önce alanların belirlenmesi sonra da kelimelerin bu alanlar altında sıralanmasıdır. Semantik alan sözlükleri hazırlanırken üç temel problem ortaya çıkmaktadır: dilde mevcut olan alanlar yahut kavramların sınırlandırılması; Alan içindeki temel kelimelerin ve ikincil öneme sahip kelimelerin ayrılması; Her alanda kelimelerin birbirleriyle olan ilişkilerinin belirlenmesi. Şimdi bu problemleri sırasıyla incelemeye çalışalım.

Kavramların sınırlandırılması: Ahmed Muhtâr Ömer, bu konudaki en mantıklı ve kapsamlı sınırlandırmanın *Greek New Testament* sözlüğünde ortaya konulan ve dört ana başlıktan oluşan sınıflandırma olduğunu söylemektedir: الموجودات / varlıklar; الاحداث / olaylar; المجردات / soyut kavramlar; العلاقات / ilişkiler. Her başlığın altında daha küçük kısımlar onların altında da daha küçük bölümler yer alacaktır.⁴⁰²

Alandaki temel ve ikincil öneme sahip kelimelerin belirlenmesi: Alandaki her kelime alan içinde aynı konuma sahip değildir. Bu yüzden kelimelerin sınıflarının belirlenmesi gerekir. Çünkü temel kelimeler alan içerisinde yönlendiren ve önemli karşılıkları olan kelimelerdir.

Alan içinde temel kelimelerle diğerlerini birbirinden ayırmak için dilbilimciler bazı ölçütler koymuşlardır. Bunlardan biri Kay ve Berlin ölçütüdür.

⁴⁰¹ Ömer, s. 109; ‘Azzûz, s.31.

⁴⁰² Bkz. Ömer s. 86-87. Daha geniş liste için bkz. Ömer, s. 87 vd..

Bu ölçüte göre temel kelime tek bir sözlükbirime sahiptir. Temel kelimenin kullanım alanı belli bir hisle veya az sayıda belli varlıklarla sınırlandırılmaz. Örneğin الشقرة *kumrallık* kelimesi sadece deri ve saç için kullanılan bir kelimedir. Bu yüzden alan için temel bir kelime olması mümkün değildir. الحمرة *kırmızılık* kelimesi ise herhangi bir kayıt veya sınırlamayla kullanılmadığı için temel kelimelerden sayılacaktır. Temel kelime o dilin sahiplerine göre diğer kelimelere oranla daha belirgin ve ayrıcalıklı olur. Temel kelimenin anlamını onu oluşturan parçalardan çıkaramayız. Örneğin برمائى *karada ve denizde yaşayan canlı* kelimesi ise temel kelimelerden olamaz. Temel kelimenin anlamı, tüm kelimeleri kapsayan ve başlığı oluşturan kelimenin dışındaki hiçbir kelimeye bulunmaz. Örneğin, زحاجة *cam şişe, bardak* ve كوب *bardak, kadeh, tas* kelimelerinin anlamlarını, وعاء *kap* kelimesi içermektedir.⁴⁰³

Alan içerisindeki kelimeleri ayırmada diğer bir ölçüt de Montague ve Battig ölçütüdür. Bu ölçüt araştırmaya ve ankete dayalı bir ölçüttür. Bir grup insana belli bir zaman verilerek, belli bir sınıf içerisindeki kelimelerin listesinin yapılması istenir. Daha sonra başka bir sınıf verilerek araştırmaya devam edilir. Alan içindeki kelimeler araştırmalarda tekrar ettikleri oranlara göre oluşturulur. En çok tekrar eden kelimeler en belirgin kelimeler olurlar. Bir defa tekrar eden kelimeler ise ikincil öneme sahip olan kelimeler olurlar.⁴⁰⁴

1.2.7.1.2. Semantik Alan İçindeki Sözcük İlişkileri

Bu nazariyenin savunucuları, alanlar içindeki kelimelerin birbirleriyle ilişkili olması gerektiğini söylemişlerdir. Kelimeler arasındaki ilişki de temelde dört çeşit ilişki-den meydana gelir: Eşanlamlılık, altanlamlılık, parça-bütün ilişkisi, zıtlık.

1.2.7.1.2.1. Eşanlamlılık

Eşanlamlılık, iki farklı kelimenin, aynı anlamı içermesi durumunda ortaya çıkar. Örnek olarak والدة ve ام kelimeleri verilebilir.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Bkz. Ömer s. 96-97.

⁴⁰⁴ Ömer, s. 97.

⁴⁰⁵ Ömer, s. 98.

1.2.7.1.2.2. Altanlamlılık

Altanlamlılık ilişkisi, kelimenin tamamıyla değil bir tarafıyla başka bir kelimeyi içermesi demektir. Bu yönüyle eşanlamlılıktan ayrılır. En üstte bulunan kelime en kapsamlı kelime olur. Örneğin, canlı kelimesi hayvan kelimesini, hayvan kelimesi de at kelimesini kapsamaktadır.⁴⁰⁶ Diğer kelimeleri içeren kelime; kapsayıcı kelime, baş kelime, kapak kelime, baş sözcükbirim, üst kelime veya sınıflandırıcı olarak isimlendirilebilir.

1.2.7.1.2.3. Parça-Bütün

Bir parçanın, ait olduğu bütünle olan ilişkisidir. يد kelimesinin جسم kelimesiyle, عَجَلَة kelimesinin سَيَّارَة kelimesiyle olan ilişkisi böyle bir ilişkidir. Bu ilişkinin altanlamlılık ilişkisinden farklı olduğu açıktır. Kapsayıcı kelimenin altındaki kelimeler onun bir parçasını değil, çeşidini oluşturmaktadır.⁴⁰⁷

1.2.7.1.2.4. Zıtlık

Dilbilimciler kelimeler arasındaki zıtlık ilişkisini belli açıları dikkate alarak, farklı biçimlerde ele almışlardır.

1.2.7.1.2.4.1. Kesin Zıtlık (Derecelendirilemeyen Zıtlık)

Ölü, diri; evli, bekâr; erkek, kadın kelimelerinde olduğu gibi derecelendirme yapılamayan bir zıtlık ilişkisidir. But tür bir ilişkide birisinin yokluğu diğerinin varlığını ortaya koymaktadır. Örneğin birisi için, “Bu bekârdır” dediğimizde onun evli olmadığını belirtmiş oluruz. Kelimeler arasındaki kesin zıtlık ilişkisinde; çok, az, bir dereceye kadar gibi ifadeleri kullanamayız.⁴⁰⁸

1.2.7.1.2.4.2. Derecelendirilebilir zıtlık

Bu tür bir zıtlık, birbirine zıt iki kelime arasında dereceli olarak başka zıtlıklar bulunduğunu ifade etmektedir. Örneğin sıcak-soğuk kelimeleri arasında, dereceli olarak ılık-serin gibi başka içi zıtlıklar da mevcuttur. Derecelendirilebilir zıtlık içerisinde bir

⁴⁰⁶ Ömer, s. 99.

⁴⁰⁷ Bkz. Ömer, s. 101.

⁴⁰⁸ Bkz. Ömer, s. 102.

kelimenin yokluğu, diğerinin varlığı anlamına gelmez. “Çorba sıcak değil” dediğimizde bu çorbanın soğuk olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde “Öğrencilerin hepsi geldi mi?” sorusuna, cevap olarak “Hayır” dersek, bu cevap öğrencilerin hiçbirisinin gelmediği anlamına gelmez.⁴⁰⁹

1.2.7.1.2.4.3. Karşıtsallık

Bu ilişki bazı kelime çiftleri arasında bulunan ve birinin varlığı diğerini zorunlu kılan zıtlık ilişkisidir. Örneğin satmak ve satın almak kelimelerini düşündüğümüzde şunu görürüz: Birisi bir şey satmışsa, diğer birisi onu mutlaka satın almıştır.⁴¹⁰

1.2.7.1.2.4.4. Yatay Zıtlık

Lyons’ın ortaya koyduğu bir zıtlık ilişkisidir. Örneğin, aşağı-yukarı, ulaşıyor-ayrılıyor, geliyor-gidiyor, kelimeleri arasındaki ilişki böyle bir ilişkidir. Bu ilişkide kelimeler arasındaki zıtlığın hareket yönü, belli bir mekân dikkate alındığında, çizgisel bir zemin üzerinde meydana gelmektedir. Hareketin yönü aşağı-yukarı yahut sağa-sola olabilir, zıtlık birbirine ters yönde olsa bile aynı çizgi üzerinde meydana gelmektedir.⁴¹¹

2.2.7.1.2.4.5. Dikey Zıtlık

Yönleri dikkate aldığımız zaman, kuzeyin veya güneyin doğuya yahut batıya olan zıtlığıdır. Lyons bu ilişkiyi dikey zıtlık olarak tanımlamıştır.⁴¹²

1.2.7.1.2.4.6. Bağdaşmazlık

Aynı alandan olan kelimelerin, birbirinin zıddı olmayıp, aynı anlamı da içermemesi durumunda ortaya çıkan zıtlık ilişkisine bağdaşmazlık denir.⁴¹³ Renkler arasındaki ilişki böyle bir ilişkidir. Örneğin, birisi “A kırmızı şapka giyiyor” derse, bu cümle örtülü bir biçimde “A yeşil (mavi, beyaz, sarı, vb.) şapka giyiyor” cümlesiyle çelişkili bir du-

⁴⁰⁹ Bkz. Ömer, s. 102-103.

⁴¹⁰ Bkz. Ömer, s. 103.

⁴¹¹ Bkz. Ömer, s. 103-104.

⁴¹² Bkz. Ömer, s. 104.

⁴¹³ Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, s. 139; Bkz. Ömer, s. 105.

rum arz edecektir.⁴¹⁴ Aynı şekilde “hayvan” üst başlığı altında yer alan, koç at, kedi, köpek gibi kelimeler arasındaki ilişki de bağdaşmazlık ilişkisidir.⁴¹⁵

Bağdaşmazlık ilişkisi de kendi içinde bazı bölümlere ayrılmıştır:

1.2.7.1.2.4.6.1. Tabaka Bağdaşmazlığı

Aşağıdan yukarıya veya yukarıdan aşağıya peş peşe gelen aşamaları yahut rütbe-leri ifade eden arasındaki bağdaşmazlıktır. Örneğin askeri düzendeki rütbeler: Er, çavuş, teğmen, üsteğmen... General. Bir kişinin teğmen olması, onun general olmadığını gösterir. Teğmen kelimesiyle, yüzbaşı, binbaşı, general kelimeleri arasında ilişki tabaka bağdaşmazlığıdır.⁴¹⁶

1.2.7.1.2.4.6.2. Dairesel Bağdaşmazlık

Birbirinin ardından gelen ve aralarında aşamalar yahut rütbesel farklılıklar olmayan anlamları ifade eden kelimeler arasındaki ilişkidir. Haftanın günleri ve senenin ayları buna örnek olarak verilebilir.

1.2.8. Anlam Bileşenleri Nazariyesi

Bu nazariye belli bir alandaki kelimenin sahip olduğu anlam özelliklerini tespit etmek amacıyla kelimeyi oluşturan anlam unsurlarına odaklanmaktadır. Kelimenin anlam açısından sahip olduğu unsurların tam olarak belirlenmesiyle, bu alandaki diğer kelimelerden farkı tam olarak ortaya çıkacaktır.⁴¹⁷

Kelime anlam bileşenlerine ayrılırken, öncelikle semantik bir alan belirlenmelidir. Örneğin: أب، أم، ابن، بنت، أخت، أخ، عم... kelimeleri, anlam bileşenlerine ayrılmak üzere belirlenmiş alan olarak ele alınabilir. Daha sonra araştırmacı bu alanın sahip olduğu ortak anlam unsurlarını belirlemelidir. Bu kelimeler için anlam unsurları şunlar olabilir: Cinsiyet (erkek, kadın), kuşak, yakınlık, akrabalık bağı (kan bağı, evlilik bağı). Son ola-

⁴¹⁴ Lyons, s. 409.

⁴¹⁵ Bkz. Ömer, s. 105.

⁴¹⁶ Bkz. Ömer, s. 106.

⁴¹⁷ ‘Ali, s. 33.

rak da bu bilgiler bir tablo hâlinde yahut başka usullerle sıralanır. Ahmet Muhtâr Ömer bu durumu aşağıdaki tablo ile sunmuştur.⁴¹⁸

المكونات الشخصية	أب	أم	عم	عمة	أخ	أخت	ابن	ابنة	ابن العم	زوجة حم	حم
الجنس	ذ	ث	ذ	ث	ذ	ث	ذ	ث	ذ	ث	ذ
الجيل	١+	١+	١+	١+	نفسه	نفسه	١-	١-	نفسه	نفسه	١+
الاتصال	م	م	١+	١+	١+	١+	م	م	٢+	م	١+
القرابة	د	د	د	د	د	د	د	د	د	ص	ص

1.2.9. Üretici Dönüşümsel Nazariye

Bir dilde bulunan bütün cümleler, sayısı birkaçı geçmeyen cümle tiplerine ve yapılarına indirilebilir. Bunun aksine bir dildeki bütün cümleler, sayısı belli olan cümle kalıplarının genişletilmesi ile elde edilebilir veya üretilebilir. Bu fikir üretimsel dilbilimin hareket noktasıdır. Bir dilde söylenmesi mümkün olan cümlelerin sayısı sonsuz olduğu halde cümle yapıları sınırlıdır. Buna rağmen o dili konuşanlar istedikleri yeni bir cümleyi rahatça üretebilmektedirler. Bu da cümle üretiminde kolaylık sağlayan bir işlemin dilin yapısında bulunduğunu göstermektedir.⁴¹⁹

Arapçada cümleler isim ve fiil cümlesi olarak iki gruba ayrılır ve her ikisi sırlı sayıda temel yapıya sahiptir. Örneğin cümle, bir isim ve isimden; bir isim, harf ve isimden yahut fiil, isim ve isimden oluşabilir. Bunlar çekirdek cümle kalıpları olarak kabul edilirse, bu çekirdek cümleler üzerinde yapılacak olan ekleme, çıkarma, değiştirme gibi

⁴¹⁸ Ömer, s. 123.

⁴¹⁹ Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu*, Multilingual, 3. Baskı, İstanbul 2003, s.118.

işlemler sonunda ortaya çıkan cümleler de türetilmiş ve karmaşık cümlelerdir. Çekirdek cümlelerin bu şekilde türetilmiş cümlelerle değiştirilmesi işlemine ise dönüşüm adı verilmektedir. Bir dilde bulunan veya üretilecek olan sonsuz sayıdaki cümleler ancak dönüşümler yoluyla çeşitlilik ve zenginlik kazanırlar.⁴²⁰

Chomsky'e göre insan potansiyel olarak sahip olduğu bir dilbilgisi yeteneğiyle dünyaya gelir. İçinde doğduğu toplumun diline göre, kendi kabiliyeti nispetinde bu yeteneğini geliştirir. Bu yeteneği sayesinde kişi daha önce hiç duymadığı cümleleri kurabilir ve daha önce hiç duymadığı cümleleri anlar. Chomsky buradan hareketle, *Syntactic Structures* (Sözdizimsel Yapılar) adlı eserinde, konuşucunun daha önce bilmediği, duymadığı veya söylemediği cümleleri üretme ve anlayabilme yeteneğini ortaya çıkaracak kuralları araştırır. Öncelikle dili konuşan kişinin doğuştan getirdiği bu yetenek incelenmelidir. Bu yüzden Chomsky, analizi yapılacak olan dilin cümlelerini betimleyecek bir dilbilgisi oluşturulması gerektiğini vurgular. Yazarın söz edilen eseri, bu amacı yerine getirmek için dönüşümsel dilbilgisini oluşturmayı hedefler.⁴²¹

Dilin sözdizim boyutunu öne çıkaran bu eserde Chomsky, dilbilgisellik ve yaratıcılık kavramlarını ortaya koyar. Her konuşucu doğuştan getirdiği yetenekle, konuştuğu dildeki dilbilgisine uygun olan ve olmayan cümleleri tanır (dilbilgisellik). Konuşucu dil konusundaki bu sınırlı deneyimiyle daha önce hiç işitmediği sonsuz sayıda cümleler kurabilir (yaratıcılık). Böylece dilbilgisinin amacı, ele alınan dilin tüm cümlelerini açıklayabilecek bir örnekçe geliştirilmesi olur. *Syntactic Structures* 'da geliştirilen sözdizime dayalı bu dilbilgisi, değişik kuralların geçerli olduğu üç bölümden oluşur:

Dizimsel kurallar: Bu kurallar cümleleri değil soyut yapıları üreten kurallardır.

Dönüşümsel kurallar: Dizimsel kuralların ürettiği soyut yapıları, yeni yapıları, bir başka deyişle cümlelere dönüştürür.⁴²²

⁴²⁰ Başkan, s.118.

⁴²¹ Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları*, YKY, 3. Baskı, İstanbul 2008, s. 72.

⁴²² "Bir dönüşüm iki cümle dizisi ya da iki yüzey yapı arasındaki ilişki değildir; sınırsız bir cümleler sınıfını tanımlama görevini yapısal tanımlamalara veren, yasalar dizgesi içinde bir yasadır. Özel bir cümle-

Biçimbilimsel-sesbilimsel kurallar: Dönüşümlerin yarattığı cümlelerin biçimbilimsel kurallara uygulanmasıyla, cümleler gerçekleşme aşamasına çıkar.⁴²³

Chomsky daha sonra yayımladığı, *Aspects of Theory of Syntax* (Sözdizim Kuramının Görünüşleri) isimli eserinde, görüşlerini Standart Kuram adı altında dile getirmiş ve dönüşümsel dilbilgisi örnekçesini, üretici bir dilbilgisi çerçevesi içine almıştır. Chomsky bu eserde, edinç/edim, derin yapı/yüzey yapı gibi, yeni bazı kavramlar ortaya atmış, üç bileşenden oluşan bir dilbilim kuramı oluşturmuştur.⁴²⁴ Derin yapı kavramıyla daha önceki çalışmalarında nispeten ihmal edilen anlam boyutu, bu çalışmada belirgin bir şekilde Chomsky'nin dil görüşü içinde yerini almıştır.⁴²⁵

Edinç⁴²⁶: Konuşucu- dinleyicinin kendi dili hakkında doğuştan getirdiği, sezgisel bilgisidir. Edim⁴²⁷ ise edinç diye adlandırılan gizli dilbilgisel sistemin değişik biçimlerde somut olarak gerçekleşmesidir. Chomsky, dilbilgisini edinci inceleyen üretici- evrensel bir kuram olarak ele alır. Buna göre dilbilgisi, bir dilin sonsuz sayıdaki cümlelerini üretmeyi sağlayan sonlu bir düzenektir.⁴²⁸

Derin yapı: Bir cümlenin dönüşüm kuralları uygulanmadan önceki soyut yapısıdır.⁴²⁹ Derin yapı aynı zamanda anlamsal yorum için gerekli olan tüm bilgileri içeren mantık ilişkilerinin yapısıdır.⁴³⁰ Bu yapı bir cümlenin soyut olarak anlambilimsel boyutunu temsil eder,⁴³¹ sözdizim yapısının bir bölümüdür ve önermelerin bileşimi, yüzey yapıya bir "içerik" veren anlam ögesine ait yorumlayıcı yasalardan çıkarılır.⁴³² Yüzey

nin türetiminde bir dönüşüm yasası bu cümlelerin soyut bir tanımını kapsar ve bu cümleyi diğer bir soyut tanıma dönüştürür. İlk tanım aşama aşama son (ya da yüzey) yapıya dönüştürülen derin anlamdır" (Noam Chomsky, *Dil ve Sorumluluk*, s. 124).

⁴²³ Rifat, s. 72-73.

⁴²⁴ Rifat, s. 73-74.

⁴²⁵ Berke Vardar v.dğr., *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul 1999, s. 272.

⁴²⁶ İng.: Competence.

⁴²⁷ İng.: Performance.

⁴²⁸ Rifat, s. 74.

⁴²⁹ Rifat, s. 74.

⁴³⁰ Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 274.

⁴³¹ Kerim Demirci, "Derin Yapı ve Yüzey Yapı Kavramlarından Ne Anlıyoruz", *Turkish Studies*, c. 5, sy. 4, (2010), s. 293.

⁴³² Noam Chomsky, *Dil ve Sorumluluk*, trc. Hüsnü Özasya, Ekin Yayınları, 1. Baskı, byy. 2002, s. 168. Aslında *derin yapı*'nin ne olduğu kapalılığını korumaktadır. Chomsky, *derin yapı* kavramının teknik bir terim olduğunu ve çoğu kişi tarafından yanlış anlaşıldığını şöyle ifade eder: "*Derin yapı* insanlara derin olan her şeyin anlamla bağlantılı olması gerektiğini düşündürdü. *İnsanlar anlambilimin* derin bir şeyler

yapı ise derin yapıların dönüşüm denilen işlemlerle (silme, ekleme, değiştirme daha az soyut bir düzleme aktarılması sonucunda doğar. Dönüşümler derin yapı ile yüzey yapının ayırt edilmesini sağlarken, anlama bir şey katmazlar; yalnızca derin yapıyı düzenler ve onu yüzey yapıya aktarırlar.⁴³³ Yüzey yapı bir cümlenin sözdizimsel olarak üretilmiş ve son hâlini almış şeklidir.⁴³⁴ Derin yapıyla ilgili anlamsal yorumlar da yüzey yapıdan hareketle elde edilecektir. Yüzey yapı, fiziksel biçimde ortaya çıkmayan, somut olarak görünmeyen özellikleri kapsayan, oldukça somut bir şeydir.⁴³⁵

يشرح المدرس المدرس بطبشورة يكتب بما على السبورة *Öğretmen tahtaya yazdığı bir tebeşirle dersi anlatıyor* cümlesinin derin yapıdan yüzey yapıya çıkarken uğradığı dönüşümler şu şekilde meydana gelir: Öncelikle bu cümle zihinde üç çekirdek cümleden oluşmaktadır:

- I. يشرح المدرس المدرس *Öğretmen dersi anlatıyor.*
- II. يكتب المدرس بالطبشورة *Öğretmen tebeşirle yazıyor.*
- III. يكتب المدرس على السبورة *Öğretmen tahtaya yazıyor.*

Bu cümleler zihinde temel olarak المدرس، المدرس، السبورة، الطبشورة kelimeleri arasındaki ilişki olarak belirir. İşte bu derin yapıyı oluşturur. Bundan sonra bu cümlelerden oluşan anlamın su yüzüne çıkma aşaması gelir. Zihin bu üç çekirdek cümleyi dönüştürerek, üç cümlenin düzenli bir birleşimi olan يشرح المدرس المدرس بطبشورة يكتب بما على السبورة cümlesini yüzeye çıkarır. İşte bu cümle de yüzey yapıyı oluşturur.⁴³⁶

olması gerektiğini düşünüyorlar (Chomsky, *Dil ve Sorumluluk*, s. 173). “Anlambilim bir yönüyle derin gibi gözüktür; çünkü bulanıklığını korur. Bu, onun gerçekten derin bir konu olduğu anlamına gelmez. Belki o konu önemsiz ve biz henüz bunu kabul etmiş değiliz. Belki de anlayacak çok ilginç bir şey yok. Kuşkusuz anlambilim kendi içinde ilginçtir... ama bunların tümünün teknik terim olan derin yapıyla bir ilgisi yoktur” (Chomsky, *Dil ve Sorumluluk*, s. 173).

⁴³³ Rifat, s. 74.

⁴³⁴ Demirci, 293.

⁴³⁵ Chomsky, *Dil ve Sorumluluk*, s. 176.

⁴³⁶ Halil Ahmed ‘Amâyirah, *fî Nahvi’l-Luğati ve Terâkîbihâ Menhec ve Tatbîk*, ‘Âlemu’l-Ma’rife, 1. Baskı, Cidde 1984, s. 58-59.

Chomsky, *Aspects of Theory of Syntax*'ta sözdizimsel bileşen, anlamsal bileşen ve sesbilimsel bileşen olmak üzere üç bileşenden oluşan bir evrensel dilbilgisi ortaya koymaya çalışır.⁴³⁷

Chomsky dilbilgisinin temel görevini “bir dilin cümlelerini” tanımlamak şeklinde belirlemiştir. Bu yüzden inceleme konusu sözdizim ağırlıklıdır. Bir dilde oluşturulabilecek cümle sayısı ilkece sonsuz olduğuna göre, sonsuz bir kümenin öğelerinin tanımlanması söz konusudur. Sonsuz kümeye ilişkin matematik incelemelerinin verilerine dayanan Chomsky, dilbilgisinden araştırma konusu olan dildeki bütün cümleleri üretmesini ister, bir dilin gerçekleşmiş cümlelerini incelemekle yetinmeyerek bu dilin henüz üretilmemiş ama üretilebilecek cümlelerini de kapsayan bütün olası dilbilgisel ve geçerli cümlelerini üretme düzeneğini betimlemeyi amaçlar.⁴³⁸

Sözdizimsel bileşen, bir dilde dilbilgisine uygun olarak mevcut olabilecek bütün cümleleri belirlemeye yarayan kurallar sistemidir.⁴³⁹ “Sözdizim bileşeninde sınırlı sayıda kural (ya da kural kalıbı) bulunmalı, ama bunlar, ilgili dilin yorumlanmış her tümcesinde bir tane olmak üzere, sonsuz sayıda derin ve yüzey yapı çifti üretebilecek bir biçimde yapılanmış olmalıdır. Temelde böyle bir dizge çeşitli biçimlerde yapılanmış olabilir. Sözgelimi derin ve yüzey yapı üreten bağımsız kurallar ile derin ve yüzey yapıları birbirine bağlayan bir takım bağdaşma koşullarından, ya da yüzey yapılar üreten kurallar ile bu yüzey yapıları bağlantılı oldukları derin yapıyla eşleştiren kurallardan, yüzey yapılar üreten kurallardan, ya da derin yapılar üreten kurallar ile bu derin yapıları yüzey yapılarla eşleştiren kurallardan oluşabilir.”⁴⁴⁰

Sözdizim bileşeni iki temel bileşenden oluşur: Taban ve dönüşümler. Taban son derece sınırlı taban zincirleri üreten bir kurallar sistemidir. Taban zincirlerinin her birinin yapı betimlemesi verilir ve bunlara “taban dizilim belirleyicisi” denir. Üretici dönüşümsel dilbilgisine paralel olarak, taban önceleri sonlu sayıdaki çekirdek cümleden bü-

⁴³⁷ Rifat, s. 74.

⁴³⁸ Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 273.

⁴³⁹ Rifat, s. 75.

⁴⁴⁰ Noam Chomsky, *Dil ve Zihin*, trc. Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2002, s. 203-204.

tün cümleleri üretmeyi yarmasına karşılık, sonraki aşamada yüzey yapıları derin yapılar dönüştürerek yorumlama ya da soyut derin yapıyı somut yüzeysel yapıya dönüştürmeye yarar.⁴⁴¹ Taban da ulamsal bileşen ve sözlük olmak üzere kendi içinde ikiye ayrılır. Ulamsal bileşen, dilbilgisel kategoriler ile sözdizimsel yapılara ilişkindir. Dilbilgisel kategoriler bir anlamda cümlenin öğeleridir ama daha basit bir tarzda yeniden oluşturulmuş ve simgeselleştirilmiştir.⁴⁴² Örneğin özne, yüklem, tümleç vb. kavramlar yerine, cümle: C; ad öbeği: AÖ; eylem öbeği: EÖ gibi kavramlar ve simgeler önerilmiştir.

Anlamsal bileşen, sözdizimsel bileşenin ürettiği derin yapı biçimlerini anlamsal açıdan yorumlayan kurallar sistemidir. Derin yapıdaki soyut biçimlerin hangi anlamları aktarabileceğini belirler.⁴⁴³ Anlamsal bileşen adında da anlaşıldığı gibi anlam ile ilgili meseleleri ele alır, dilsel unsurların anlama delâletini inceler, sonsuz sayıdaki cümlelerin, anlam yorumlamasını sağlayabilecek sınırlı sayıda kurallar belirleme çabası içindedir, konuşan kişinin, kendi dilinin cümlelerini nasıl anladığına dair anlaşılır bir açıklama getirmeye çalışır.⁴⁴⁴

Bir dili konuşan kişi, o dilde daha önce hiç duymadığı ve söylemediği sayısız cümleyi kurup, ifade edebilir ve bu cümleleri duyduğunda anlar. İşte anlamsal yorumlama için belirlenmiş olan bu kuralların en önemli fonksiyonu, kişinin daha önce duymadığı sonsuz sayıdaki nasıl anlayabildiğini analiz etmektir.⁴⁴⁵

Kelimenin anlama delâleti, sadece kelimenin işaret ettiği bir anlamla sınırlı değildir. Bu delâlet, kelimenin, dilsel bağlamda kazandığı bütün anlamları da içerir. Çünkü

⁴⁴¹ Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, s. 274.

⁴⁴² Rifat, s. 75.

⁴⁴³ Rifat, s. 75.

⁴⁴⁴ Mişâl Zekeriyâ, *el-Elsuniyyetu't-Tevlidiyye ve't-Tahviliyye ve Kavâ'idu'l-Luğati'l-'Arabiyye (en-Nazarîyyetu'l-Elsuniyye)*, el-Muessesetu'l-Câmi'iyye, 2. Baskı, Beyrut 1986, s. 139. Chomsky anlambilimle ilgili olarak şunları zikreder: "Bir dilbilim kuramına sahip olduğunda (dilbilgisi, sesbilimi, sözdizimi içeren) dilbilgisi kavramları, anlambilimsel olmayan ilkel kavramlar temelinde yapılandırılır (öyle gözükyor) ama dilbilim kuramının kendisinin, diğer özelliklerinin açıklanışını vermesinin yanı sıra anlambilimsel olayın, olası en iyi açıklanışını verecek şekilde seçilmesi gerekir (Chomsky, *Dil ve Sorumluluk*, s. 140). Üretici anlambilim, sağduyulu, iyi tanımlanmış bir anlamıyla şu anda mevcut değildir. Üretici anlambilim varlığını korumaktadır ama bugün içeriği tamamen belirsiz bir hale getirilmiştir (Chomsky, *Dil ve Sorumluluk*, s. 154).

⁴⁴⁵ Zekeriyâ, *el-Elsuniyyetu't-Tevlidiyye ve't-Tahviliyye*, s. 140.

gerçekte kelimenin delâleti mutlak bir delâlet değildir. Onun gerçek delâleti kullanıldığı bağlama göredir. Aynı şekilde cümlenin anlama delâleti, cümleyi oluşturan unsurlar ile cümlenin sözdizim yapısına bağlıdır. Mişâl Zekeriyâ, konuyla ilgili şöyle bir örnek verir:

(I) اللهم عبدك يسألك المغفرة *Allah 'ım kulun senden bağışlanma diliyor.*

Bu cümlenin sözdizimine baktığımız zaman, cümledeki عبدك kelimesinin birinci tekil şahıs zamirine (أنا) denk olduğunu görürüz. Bu cümlenin anlamı,

(II) اللهم (أنا) أسألك المغفرة *Allah 'ım (ben) senden bağışlanma diliyorum.*

Cümlesinin anlamı ile aynıdır. Ancak I. cümlenin

(III) اللهم (طلب) عبدك (يوسف مني أن أتضرع إليك وأقول إنه) يسألك المغفرة *Allah 'ım kulun (Yusuf benden, sana yalvarıp şöyle dememi istedi) senden bağışlanma diliyor*

cümlesi ile aynı anlama gelmesi mümkün değildir.

Anlamsal bileşen, sözdizimsel yapıları, anlama delâletleri açısından ele alır. Diğer bir deyişle sözdizimsel yapıya bir veya daha fazla anlam isnat eder. Bu bileşen kelimelerin anlamı ile özel bir şekilde derin yapıya dönen anlamsal göstergeler arasındaki bağı kurduğu için yorumlayıcı bileşen olarak kabul edilir. Çünkü bu yapıları anlamsal olarak yorumlar.⁴⁴⁶ Chomsky'ye göre tüm dillerde, dil ve düşünce dışındaki her şeyden bağımsız, ortak anlambilim öğeleri vardır.⁴⁴⁷

Anlamsal bileşen, çekirdek cümlenin anlama delâletini yorumlar. Cümlenin neden çekirdek cümle olduğunu yahut hangi hallerde çekirdek cümle olmaktan çıktığını açıklamaya çalışır. Cümleler arasındaki ilişkileri incelemek de anlamsal bileşenin görev alanına girer.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Zekeriyâ, *el-Elsuniyyetu 't-Tevlidiyye ve 't-Tahviliyye*, s. 140.

⁴⁴⁷ Chomsky, *Dil ve Sorumluluk*, s. 143.

⁴⁴⁸ Zekeriyâ, *el-Elsuniyyetu 't-Tevlidiyye ve 't-Tahviliyye*, s. 140.

“Üretici-dönüşümsel dil anlayışına göre insan kafasındaki mekanizmada bir yandan kelimeler öbür yandan da bunlardan kurulu cümleler olmak üzere iki ayrı bölüm bulunmaktadır. Kelimelerin bulunduğu bu “sözlük”te bunların hem ses olarak okunuş şekilleri hem de çeşitli anlamları belirtilmiş durumdadır. Söyleme sırasında sözlükteki kelimelerin sesleri ve anlamları, söylenecek söze göre birleştirilirken öbür yandan da uygun bir cümle belli kurallara göre dizilmektedir. Dinleme sırasında ise duyulan cümlenin yapısı bir yandan çözülürken öbür yandan da cümledeki kelimeler. Dinleyenin sözlüğünde bulunan seslere ve bunlara uygun anlamlara ayırışmakta böylece söylenen cümlenin anlamı kavranmaktadır.”⁴⁴⁹

Sözlük kelimenin anlamını tarif ederek belirtir. Kelimelerin sözdizim yapılarına bağlayan kurallara “projeksiyon kuralları” denir. Bu isimlendirme anlamsal yorumlama olgusuna da uygun düşer. Çünkü anlamsal yorumlama kuralları, belli bir yapıya belli bir anlamın izdüşümünü verir.

Anlamsal bileşen, sözlüğü yahut dildeki kelimelerin bir listesini içerdiği gibi konuşan kişinin kelimelerin anlamını kullanarak cümlenin anlamına dair çıkarım yapma yeteneğini şekillendiren projeksiyon kurallarına da sahiptir.

a) Anlamsal yorumlama açısından sözlük

Bilindiği gibi dilsel her gösterge, bir işaret ve muhtevaya sahiptir. Gösterge bir manaya sahip olmadığı sürece onun varlığından söz etmek mümkün değildir.

Sözlük bize, kelimelerin anlamını verir. Eğer kelime birden çok anlama sahip ise sözlük bu anlamların hepsini zikreder. Böylece bazen kelimenin anlamı müphem hâle gelmiş olur. Biz anlam kelimesini, göstergenin belli bir delâleti için kullanırız. Kelime çok anlama sahip olduğunda, kelimenin içinde bulunduğu sözdizimsel yapı da çok anlama sahip olacaktır.⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ Başkan, s. 120-121.

⁴⁵⁰ Zekeriyâ, *el-Elsuniyyetu't-Tevlidiyye ve't-Tahviliyye*, s. 140-141.

Anlamsal birimin gösterimi, anlamsal birimin sözdizimine yansır. Bu gösterim, *semantik okuma* ve *anlamsal gösterge* olmak üzere iki temel terim sayesinde gerçekleşir. Semantik okuma: *Cümle, ad öbeği, eylem öbeği, isim fiil* gibi anlamsal bileşenlerin gösterimidir. Anlamsal gösterge ise anlamı oluşturan bileşenlerin işaret ettiği şeydir. Kısaca cümlenin anlamı sözdizimsel yapısıyla bağlantılıdır.

Semantik okuma bir grup anlamsal gösterge sayesinde ortaya çıkar. Anlamsal gösterge, anlamsal birimin bir özelliği yahut sahip olduğu bir anlamdır. Semantik okuma bu birimi onu oluşturan anlamları yahut özellikleri analiz eder.

Semantik okuma, anlamsal birimi, anlam bileşenlerine ayırmak yoluyla gerçekleşir. Örneğin كرسى sandalye kelimesi şu şekilde anlam bileşenlerine ayrılır:

كرسى: شيء، فيزيائي، جامد *sandalye: varlık, maddî, cansız.*

مصنوع، متاع، محمول *üretilmiş, eşya, taşınabilir.*

شيء له أرجل، شيء له مقعد *ayakları olan bir şey, oturağı olan bir şey.*

مقعد لشخص واحد *bir kişilik oturak.*

Buradaki anlam bileşenleri analizinin sandalye kelimesinin anlamını belirlemede yeterli olmadığı açıktır. Ayrıca her bileşenin kendi anlam bileşenlerine ayrılması da mümkündür. Sözlük kelimelerin anlamını açıklayan bir listeye sahip olduğu gibi, anlamsal tekrar kuralları olarak isimlendirilen bir listeyi de içerir. İşte bu kurallar başka anlam belirtkelerinin de anlaşılmasını sağladığı için sözlüğü kolaylaştırır. Tekrar kurallarının birine şu örnek verilebilir:⁴⁵¹

مصنوع ← متاع eşya → üretilmiş

شيء ← مصنوع üretilmiş → varlık

فيزيائي *maddî*

⁴⁵¹ Zekeriyâ, *el-Elsuniyyetu 't-Tevlidiyye ve 't-Tahviliyye*, s. 141-142.

جامد *cansız*

Bu kural paralelinde sandalye kelimesinin anlam bileşenleri şu şekilde gösterilebilir:

شيء له أرجل *sandalye: eşya, taşınabilir, ayakları olan bir şey.*

شيء له ظهر، شيء له مقعد *arkalığı olan bir şey, oturağı olan bir şey.*

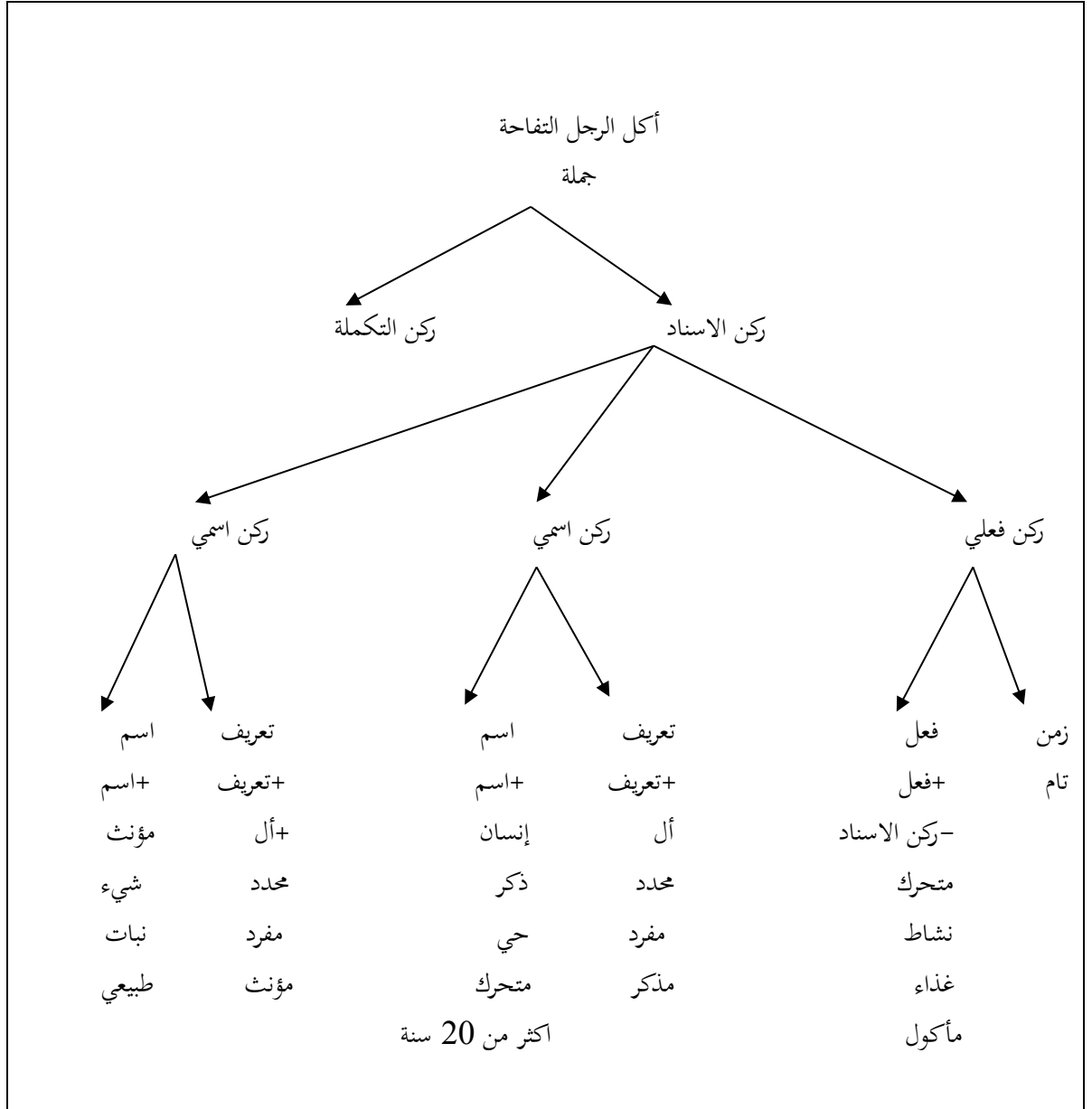
مقعد لشخص واحد *bir kişilik oturak.*

Bu sayede sözlük içindeki kelimeler arasında mevcut olan eşanlamlılık, zıt anlılık, karşıtsallık ve kapsama gibi ilişkiler de yorumlanabilir.

Projeksiyon Kuralları

Projeksiyon kuralları, cümlenin anlamsal birimlerinin tekrar okunmasına ve açıklanmasına dayanır. Bu açıklama da derin yapıdaki sözdizimsel yapı dikkate alınarak, söylenmiş (gerçekleşmiş) olan ve her anlamsal biriminin derin yapıda bir karşılığı olan cümlenin sözdizimsel yapısı dikkate alınarak yapılır. Cümledeki her anlamsal birimin derin yapıda bir yansıması olduğu için bu kurallara projeksiyon kuralları denmiştir. Tersinden bakıldığında da derin yapıdaki her anlamsal birimin, yüzey yapıda yani cümlenin söylenmiş olan sözdiziminde bir yansıması vardır. Bu kurallar sözlükteki anlamsal birimler ile sözdizimsel yapıyı birbirine bağlar. Örneğin, أكل الرجل التفاح *adam elmayı yedi* cümlesinin, ağaç şeklindeki analizi şu şekildedir:⁴⁵²

⁴⁵² Zekeriyâ, *el-Elsuniyyetu 't-Tevlidiyye ve 't-Tahviliyye*, s. 142-144.



Cümledeki anlamsal birim, sadece kendi sahip olduğu anlamsal özellikleriyle ana-la kazanmaz. Onun anlamında içinde bulunduğu sözdizimsel yapı, bu yapının nasıl oluş-turulduğu da önemli rol oynamaktadır.⁴⁵³

⁴⁵³ Zekerıyyâ, *el-Elsuniyyetu 't-Tevlîdiyye ve 't-Tahvîliyye*, s. 145.

Üretici dönüşümsel örnekler temelde, konuşan kişinin cümleyi sözdizimsel (dil-bilgisel) olarak yorumlaması, diğer bir deyişle sözdizimsel yapı ile onun birimleri arasında anlamsal bir bağ kurması esasına dayanır.

Cümlelerin anlam yorumlamasının ilk adımı derin yapıdaki anlamsal birimlere sözlükten alınan, semantik okumaların verilmesidir. Daha sonra bu okumalarda mevcut olmayan tekrar kuralları işletilerek daha basit bir biçimde anlamsal olarak yorumlanır. Projeksiyon kuralları sayesinde de sözdizimsel birimler, anlamsal birimlere dönüşür.⁴⁵⁴

1.2.10. İbn Cinnî ve Üretici Dönüşümsel Nazariye

İbn Cinnî'nin söyledikleriyle Chomsky'nin dil hakkındaki bazı düşünceleri örtüşür. Chomsky kişinin doğuştan belli bir dil yeteneğiyle dünyaya geldiğini savunur (edinç/competence). Ona göre insan, dilin temel özelliklerine sahiptir ve bunları kullanabildiği oranda geliştirir.⁴⁵⁵ Kişi bunu, gramer kurallarının farkında olmadan yapar. Çünkü hiç eğitim almamış kişiler de dili gayet güzel kullanabilir ve gramere uygun, daha önce duymadıkları cümleler kurabilirler. Hatta hangi cümlelerin doğru kurulduğunu, hangilerinin yanlış olduğunu bilirler.⁴⁵⁶

İbn Cinnî, dilleri bozulmaya maruz kalmadan hayatlarını devam ettiren bedevîlerin, nahiv ve sarf eğitimi almamış olmalarına rağmen dili en güzel kullananlar olduklarını ifade etmiştir. Bunu da onların sahip olduğu dil yeteneğine bağlamıştır.⁴⁵⁷ Hatta bunlardan bazılarının sahip oldukları dil yeteneğinden dolayı daha önce hiç kullanılmamış lafızları kullanabildiğini⁴⁵⁸ (kelime türetme) ve kelimelerdeki sarfî çekimleri tamamen doğal bir şekilde yapabildiğini⁴⁵⁹ dile getirir.⁴⁶⁰

İbn Cinnî dili, “*Her toplumun, söylemek istediklerini, ifade ettiği seslerdir*”⁴⁶¹ şeklinde tanımlamıştır. Bu dil bilgini yaklaşık bin yıl önce yaptığı bu tanımda dilin iki

⁴⁵⁴ Zekeriyâ, *el-Elsuniyyetu't-Tevlîdiyye ve't-Tahvîliyye*, s. 145.

⁴⁵⁵ Noam Chomsky, *Aspects of Theory Syntax*, The M.I.T. Press, 8. Baskı, Cambridge 1972, s. 4.

⁴⁵⁶ Chomsky, *Aspects of Theory Syntax*, s. 8.

⁴⁵⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 476.

⁴⁵⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 411.

⁴⁵⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 476.

⁴⁶⁰ en-Nu‘aymî, s. 167.

⁴⁶¹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 87.

yönünü ortaya koymuştur. Birincisi ister direk olarak seslendirilsin, ister yazılı işaretlerle belirtilsin seslerdir. Bu kısım, dilin maddi işitilen yahut seslendirilen kısmını oluşturur. İkincisi ise muhataba iletilmek istenen manalar ve düşüncelerdir. Bu kısımda dilin maneî, zihinsel yönünü oluşturmaktadır. İki taraf birbiriyle etkileşim içindedir.⁴⁶² Dil hakkında daha sonra yapılmış olan tanımlar da temelde bu iki unsuru barındırır. İbn Cinnî'nin dil tanımı, temelde Chomsky'nin evrensel dilbilim kuramını genel olarak içerir. Chomsky'nin kuramı temel olarak, sözdizim, sesbilim ve anlamsal bileşenden oluşur.⁴⁶³ İbn Cinnî tanımıda kullandığı *söylemek isteği şeyler* zihinle ve anlamla ilgili kısımdır. *Sesler* ise bir yönüyle sesbilime bir yönüyle de sözdizimine işaret eder.

Üretici dönüşümsel dilbiliminin etkisiyle günümüzde sözdizim çalışmaları hız kazanmıştır. Anlambilim açısından bakıldığında, bu durum temelde sözdizimin anlama etkisinin tespit edilmesi ve bunun anlamsal yorumdan çıkarılmasıyla salt anlamsal yoruma ulaşılmasıdır.⁴⁶⁴ İbn Cinnî'nin, i'râbın anlamsal yorumla ilişkisini zikrettikten sonra anlamsal yorum ve i'râb çözümlemesinin çatışabileceğini ifade etmesi büyük önem taşır. Çünkü ona göre i'râb, kelimelerin işlevsel anlamlarını ortaya çıkardığı gibi, i'râb çözümlemesinin de bazen anlamdan farklı olabileceğinin hatta çelişebileceğini ifade eder. Bu durumda yapılması gerekenin i'râb çözümlemesinin olması gerektiği gibi yapılması, anlamsal yorumun da salt anlamdan hareketle yapılmasıdır.⁴⁶⁵ İbn Cinnî'nin bu tespiti kanaatimize göre bağımsız salt bir anlamsal yorumun nasıl yapılması gerektiğine dair işaretler taşır.

1.3. ANLAM ARAŞTIRMASI YÖNTEMLERİ: ARTSÜREM-EŞSÜREM

Artsürem ve eşsürem yöntemleri anlambilimde dilbilime paralel olarak uygulandıkları için bu iki yönteme öncelikle dilbilimin araştırma yöntemleri olarak değinmek istiyoruz. Daha sonra anlambilimde nasıl uygulandıkları ele alınacaktır.

⁴⁶² Abdullatîf, s. 31.

⁴⁶³ Chomsky, *Dil ve Zihin*, s. 179-181.

⁴⁶⁴ Katz, "The Structure of Semantic Theory", *Language*, s. 172.

⁴⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 292 vd.

Artsürem ve eşsürem olgularının sınırlarının netleşmesini Saussure gerçekleştirmiştir. Ona göre dilin kendi sisteminin görülebilmesi için, dilin belli bir zaman kesitinde incelenmesi gerekir. Bunun için öncelikle dile ait eşzamanlı olgular ile artzamanlı olguların belirlenmesi ve tamamen birbirinden ayrılması zorunludur.

Saussure *Genel Dilbilim Dersleri*'nde şöyle der: “Dil olguları incelenirken ilk dikkati çeken şey konuşan birey açısından bunların zaman içindeki ardışıklığının söz konusu olmamasıdır: bir durum karşısındadır o. Bu nedenle değinilen durumu anlamak isteyen dilbilimci onu yaratan her şeyi yok saymalı, artsüremi bilmezlikten gelmelidir. Konuşan kişilerin bilincine ancak geçmişi yok sayarak girilebilir. Tarihi işe karıştırmak olsa olsa düşüncesini bulandırır.”⁴⁶⁶ Bu dilbilimci burada dilin oluşumunda tarihsel sürecin ve sosyal olguların en önemli etken olduğunu vurgulamakla beraber, dilin yapısının incelenebilmesi için bizzat dilin sistemini oluşturan olguların, diğer olgulardan soyutlanarak ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

Ona göre dilin durağan unsurlarıyla dinamik unsurları arasındaki karşıtlık belirgin bir şekilde mevcuttur ve uzlaşma kaldırmaz.⁴⁶⁷ Artsürem ile eşsürem yöntemleri arasında gerçekten bir zıtlık var mıdır? Bayrav, bu soruya şöyle cevap vermektedir. “Dural dilbilimi, belli bir tarihte dilin sistemini ortaya koymaya gayret ederken, hep bir zaman tabakasını ele alır, zaman boyutu kısa da olsa gene zamandır. Zaman içinde ise hızlı ve yavaş gelişme ise eksik olmaz. Dural bir çalışmaya konu olacak dil tabakasını sınırlandırmak oldukça güçtür. Kaldı ki belli bir anda tek sistemin yürürlükte olduğu da her zaman söylenemez... İki yöntemi uzlaştırmak, dilin hem dural hem dinamik yanlarını belirtmek daha verimli olmaz mı? İki açının gerçekte birbirlerine zıt olmayıp, birbirlerini tamamladıkları söylenebilir”.⁴⁶⁸

Zaten Saussure de bu iki yöntemin birbirinden hem bağımsız hem de bağımlı olduğunu söyler: “Eşsüremli olguyla artsüremli olgunun hem birbirinden bağımsız, hem de birbirine bağımlı olduğunu göstermek için, birinci olguyu bir cismin bir düzlem üs-

⁴⁶⁶ Saussure, s. 127.

⁴⁶⁷ Saussure, s. 129.

⁴⁶⁸ Bayrav, s. 134-135.

tündeki izdüşümüne benzetebiliriz. Gerçekten de her izdüşüm doğrudan doğruya cismin özelliklerine bağlıdır bağlı olmasına; ne var ki yine de ondan ayrıdır, bir şeydir. Böyle olmasaydı, bütün bir izdüşümler bilimi de olmazdı; doğrudan doğruya cisimlerin ele alınmasıyla yetinilirdi. Dilbilimde de, tarihsel gerçeklikle bir dil durumu arasında aynı bağıntı görülür: Bir dil durumu, tarihsel gerçekliğin belli bir andaki iz düşümü gibidir. Nasıl değişik cisim türlerinin incelenmesiyle geometrideki izdüşümler kavranamazsa – inceleme derin de olsa, sonuç aynıdır. Eşsüremliler de cisimlerin, bir başka deyişle artsüremliler olayların incelenmesiyle ortaya konulamaz”.⁴⁶⁹

Saussure, gerçekte bu ikisinin birbirinden bağımsız olmadığına işaret etmektedir, ancak bu iki yöntem arasındaki karşıtlığa bu denli vurgu yapması, dilbilimcilerin dilin kendi sistemi ile ilgili olguları araştırmada, eşsüremliler yöntemin daha verimli ve sonuç verici olduğunu açıkça göstermek istemesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca eşsüremliler olgunun artsüremliler olgudan daha önemli olduğunu söyler. Çünkü: Artsüremliler yöntemi kullanan kişinin dilde meydana gelecek değişiklikleri izleyeceğini fakat dilin kendi yapısını net olarak göremeyeceğini savunur. Artsüremliler olguların dil sisteminin görülmesine engel teşkil edeceğinden, eşsüremliler yöntemin dilin kendisini incelemede daha doğru ve önemli olduğunu vurgular.⁴⁷⁰

Palmer de konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “Dilbilimciler son yıllarda, senkronik dil araştırmaları üzerine yoğunlaşmaktadırlar: Ayrıca senkronik araştırmaların, mantıksal bakımdan, diyakronik araştırmalardan önce gelmesi gerektiği de iddia edilebilir. Zira öncelikle değişime uğradığı (geçmiş) zamanlarda dilin nasıl olduğunu belirlemeksizin, dilde meydana gelen değişimi araştırıp inceleyemeyiz”.⁴⁷¹

Sonuç olarak, artsüremliler dilbilim, dile ait belli olguların, durumların değişik açılardan zaman içindeki değişimini ele almaktadır. Eşsüremliler dilbilim ise dile ait belli olguların, durumların belli bir zaman dönemi içinde ele almaktadır.⁴⁷²

⁴⁶⁹ Saussure, s. 134.

⁴⁷⁰ Saussure, s. 137.

⁴⁷¹ Palmer, s. 26.

⁴⁷² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 38; Üçok, s. 183; Bayrav, s. 134-135.

Dilbilimdeki bu yöntemler paralelinde, iki anlambilim yöntemi ortaya çıkmıştır. Eşsüremli (senkronik/eşzamanlı/durgun) anlambilim ve artsüremli (diyakronik/artzamanlı/genişlemeli) anlambilim.

Anlambilim belli bir zaman içerisinde kullanılan kelimeleri mukayese ve tetkik ediyorsa, eşsüremli anlambilim; kelime manalarının zaman içinde ne gibi değişikliğe uğradıklarını araştırıyorsa artsüremli anlambilim adını alır.⁴⁷³

Eşsüremli anlambilim, sözcük, kavram, alan, kapsam konularıyla eşanlamlılık, zıtanlamlılık, eşseslilik, altanlamlılık gibi konuları ele alır. Artsüremli anlambilim ise kelimelerde zaman içinde meydana gelen değişim, değişimin yönleri, sebepleri, deyim, mecaz gibi konuları ele alır.⁴⁷⁴

⁴⁷³ Üçok, s. 89-90; Hicâzî, Mahmûd Fehmî, *Medhal ilâ 'ilmi'l-Luğa*, Dâru Kubâ', Kahire 1997, s. 131-132.

⁴⁷⁴ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 30-31.

İKİNCİ BÖLÜM

ANLAM

2.1. ANLAM

Anlambilim tümüyle anlamı inceleme işlevini yüklenmiş olmasına rağmen, anlamın ne olduğu konusu hâlâ netleşmemiş bir durumdur. Dilbilimciler anlamı ne olduğu, nasıl tanımlanabileceği hususunda bir birlik içinde değildir. Kimi dilciler konuya kendi bakış açısıyla bir açıklama getirmeye çalışırken kimisi de anlamın olmadığını, kullanımın olduğunu ileri sürmüştür. Bununla beraber geleneksel çalışmalarda anlamın tanımı: *Bir sözcüğün yansıttığı kavram* şeklindedir.⁴⁷⁵

Bloomfield, anlamı, konuşmacının içinde bulunduğu durum ve bu durumun uyandırıcı etkisiyle dinleyiciden ortaya konulması beklenen davranıştır, şeklinde tarif eder. Bloomfield anlamla ilgili olarak, dildeki bazı terimlerin anlamının açık bir şekilde yapılabileceğini, zooloji ve botanikteki hayvan ve bitki isimlerinin tanımlanabileceğini ancak sevgi, nefret gibi sözcüklerin tanımının kesin bir şekilde yapılamayacağını ifade etmiştir.⁴⁷⁶ L. Wittgenstein ise kelimenin anlamının, onun kullanımı olduğunu savunmuştur.⁴⁷⁷ P. Guiraud ise “sözcüklerin anlamları yoktur, kullanımları vardır” der.⁴⁷⁸ J. R. Firth’e göre ise anlam ancak kelimenin birlikte kullanıldığı diğer kelimeler ve diğer öğelerle ilişkilerine göre belirlenebilir.⁴⁷⁹

Anlam üzerine ayrıntılı bir çalışma olan *Meaning of Meaning* isimli eserde, Odgen ve Richards anlam için 20’ye yakın tarifini dört kategoriye ayırıp verirler. Bunlardan bazıları şöyledir:

Anlam:

İçsel bir özelliktir.

Amaçlanan bir olaydır.

⁴⁷⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 159.

⁴⁷⁶ Bloomfield, s. 139.

⁴⁷⁷ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, trc. Haluk Barışcan, 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 41.

⁴⁷⁸ Guiraud, s. 34.

⁴⁷⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 160.

Bir sözlükte bir kelimeye eklenen diğer kelimelerdir.

Herhangi bir şeyin bir sistem içindeki yeridir.

Bir şeyin gelecekteki tecrübelerimiz içindeki pratik sonuçlarıdır.

Herhangi bir şeyin uyandırdığı duygudur.

Bir sembolle bağlanmış olan belli bir ilişkidir.

Bir sözcüğün çağrıştırdığı şeydir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki XX. yüzyıldan bu yana değişik bilim dalları bünyesinde anlam üzerine çalışmalar yoğun bir şekilde artmış olsa da anlamın tanımı üzerinde birlik sağlanamamıştır. Yapılan tanımlar da anlamın belli bir yönü temel alınarak yapılmıştır.

2.2. İBN CİNNÎ'DE ANLAM

İbn Cinnî'ye göre anlam, lafzın zihinde oluşturduğu imgedir.⁴⁸⁰ Ona göre lafızlar da anlamların göstergeleridir.⁴⁸¹

İbn Cinnî anlamın lafızdan üstün olduğu görüşündedir, bununla ilgili olarak Arapların lafza önem verip manayı ihmal ettiklerine dair ortaya atılan iddialara cevap vermek için bir bahis açmış, Arapların anlama daha fazla önem verdiklerini savunmuştur.

Bu başlık altında şöyle demiştir: Araplar manaları taşıyacak olan lafızların seçimine ve oluşturulmasına son derece önem vermişler, kelimeleri ince bir işçilikle düzenlemişlerdir. Bu lafızların nasıl kullanılacağı da secili sözler, şiirler ve hutbelerle belirlenmiştir. Zorluklarına rağmen bu edebi ürünlerde secili sözler kullanmışlardır. Bununla beraber Araplara göre anlam, lafızdan daha güçlü, daha yüce ve daha etkilidir.⁴⁸²

Araplar anlama önem vermeye, lafza gösterdikleri özenle başlamışlardır. Lafızlar manaların göstergeleri olduğu için onları seçme, düzeltme, güzelleştirmede mübâlağa etmişlerdir. Böylece lafızların taşıdığı anlamın muhatabın zihninde daha etkili ve mananın daha açık olacağını düşünmüşlerdir. Örneğin, atasözleri ve vecizeler secili olduğu

⁴⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 328.

⁴⁸¹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 468.

⁴⁸² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 237.

zaman bunları duyan kişi, bu sözleri işitmekten ve ezberlemekten keyif alır. Eğer secili olmazsa dinleyen kişiye fazla zevk vermeyecek ve anlam sönük kalacaktır. Bu yüzden ezberlemek istemeyecektir. Ezberlemediği zaman da o lafzın ifade ettiği anlamın da peşine düşmez. Bu noktada İbn Cinnî, Ebû ‘Ali el-Fârisî’den şu sözü nakleder: “Sözümü anlamasanız da onu ezberleyin, çünkü onu ezberlediğinizde anlamış olacaksınız”. Şiir de böyle olduğu için daha çekici ve ezberlenmeye daha müsaittir. Bazen şair, kaba bir çoban, ücretli bir köle yahut görünüşü itici bir kişi olabilir. Buna rağmen söylediği söz o kadar zarif ve tatlı olur ki insanlar tarafından kabul görür, Arap dili için bir kaynak ve kendisine kıyas yapılan bir hüküm hâline gelir. İbn Cinnî siyah bir köle olan Sahîm’in beytini bu duruma örnek olarak vermiştir.⁴⁸³

إن كنت عبداً فنفسى حُرَّةٌ كرمًا أو أسودَ اللونِ إني أبيضُ الخُلُقِ

Ben bir köle olsam da gönlüm saygın ve hürdür.

Yahut rengim siyahtır ama ahlâkım bembeyaz.

Nusayb’ın diğer bir beytini de örnek olarak verilmiştir:

سودت فلم أملك سوادِي وتحتَه قميصٌ من القُوهِيِّ بيضٌ بنائِقَه

Derim siyahtır. Siyah olduğu için elimden bir şey gelmez.

*Ama onun altında ilikleri beyaz, süttten ak bir gömleğim (kalbim) var.*⁴⁸⁴

Diğer bir beyit de şudur:

إني وإن كنت صغيراً سني وكان في العين نُبوُّ عني

فإن شيطاني أميرُ الجن يذهب بي في الشعر كلَّ فنِّ

حتى يُزِيلَ عَيِّي التَّطَيِّي

Yaşım küçük ve gözlerimde bir iticilik olsa da

*Cinlerin sultanıdır benim şeytanım*⁴⁸⁵. *İçimdeki kuruntuları yok etmek için,*

⁴⁸³ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 237.

⁴⁸⁴ Beyit Nusayb’a aittir, bkz. Dâvûd Sellûm, *Şi'ru Nusayb b. Rebâh*, Bağdat 1967, s. 110.

Öğretir tüm inceliklerini şiirin, bana.

Bu örnekleri verdikten sonra, Arapların lafızları güzelleştirmeleri, ıslah etmeleri, parlatmaları ve keskinleştirmelerinin, manaya hizmet, onu yüceltme ve şerefendirme olduğuna dikkat çekmiştir.

Müellif, lafızlara verilen bu önemin, aslında mana için yapıldığını vurgulamış, Lafızları kaplara benzetmiştir. İçine koyulacak şeyin önemi, kutsiyeti, korunması ve arı durması için kaplara nasıl dikkat ediliyorsa lafızlar da anlamlar için öyledir. Bu yüzden anlamların özü bozulmasın, güzel dursun, kirlenmesin diye lafızlar çok önemsenmiş, bu hususlara hanel getirecek lafızlardan uzak durulmuştur. Bazen çok yüce manaların kötü lafızlarla kirlendiğini, özünün bozulduğunu, hoş olmayan lafızlarla dile getirildiğini görürüz.⁴⁸⁶

İbn Cinnî daha sonra başka beyitler ve sözlerden de örnekler getirerek, lafızlardaki güzelliğin anlama nasıl yansıdığını göstermiş. Muhtemel itirazları örneklerle cevaplamaya çalışmıştır.⁴⁸⁷

Bu dilbilimcinin konuyla ilgili verdiği örneklerden birisi şudur: فعيل, فعول, فيعل, فعلل kalıplarının درج babına mülhak olması gerektiğine sebep olarak, masdarlarındaki benzeşme olduğuna dikkat çektikten sonra أَفْعَل, فَاعَل, فَعَّل kalıplarının da yapı itibariyle درج ile benzeşmesine rağmen masdarları farklı olduğu için bu baba ilhak edilemeyeceklerini söylemiştir.⁴⁸⁸ Buna gerekçe olarak da her yapının ayrı bir anlam özelliğine sahip olduğunu zikretmiştir. Çünkü bu kalıpların her biri ayrı bir mana için oluşturulmuştur. Örneğin أَفْعَل kalıbı fiili geçişli yapmak ve sülâsideki fâili, mef'ûl konumuna nakletme özelliğine sahiptir. ادخله و أدخلته örneğinde olduğu gibi. Ayrıca bu kalıp, أركب المهر, احصد الزرع örneğinde olduğu gibi belli bir zamana ulaşma anlamı içerdiği gibi bunların dışında

⁴⁸⁵ Câhiliye toplumunda çok eskiden beri, şairlerin yakınlık ve dostluk kurduğu cinlerden bir arkadaşı olduğuna dair bir inanış vardı. Böylece şair ilham kaynağını, irtibat halinde bulunduğu bir cin ile bu dünyanın ötesinde sihirli bir âleme bağlıyor, dolayısıyla kendisi de doğüstü bir güçle kuşanmış oluyordu. Bu güç de özellikle hicivlerinde kendisini gösteriyordu. Bkz. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İÜ Yayınları, İstanbul, 1973, s. 12.

⁴⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 238.

⁴⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 237-238.

⁴⁸⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 242.

başka anlamlara da sahiptir. فاعل kalıbı da ضرب زيد عمرا örneğinde olduğu gibi fiilin, iki ve daha fazla kişi tarafından yapıldığına delâlet etmektedir. فعل kalıbı ise genellikle çokluk anlamı ifade etmektedir. غلق الابواب و قطع الحبال örneklerinde olduğu gibi. Araplar sadece lafzî benzerliği dikkate alıp bunları da دحرج babına ilhak ettiklerinde manayı ihlal etmiş olacaklarını düşünmüşler ve bundan kaçınmışlardır. Bu durum Arapların anlama verdikleri önem ve hassasiyetin açık bir göstergesidir.

Masdarları dikkate almayıp sadece lâfzî benzerlik yüzünden فاعل, فعل, أفعال kalıplarını دحرج babına ilhak etmek yerine manayı tercih etmişlerdir. Lafzî benzerliği ihlal etmeyi manayı ihlal etmekten daha basit görmüşlerdir.⁴⁸⁹

İbn Cinnî daha sonra konuyla ilgili başka örnekler vererek Arapların anlama lafızdan daha fazla önem verdiklerini açıklamıştır.

2.3. ANLAM ÇEŞİTLERİ

Anlam çeşitleri konusuna Doğan Aksan'ın konuyla ilgili görüşünü zikrederek başlama istiyoruz: “Anlambilimle ilgili yayımlarda, öteden beri, değişik yazarlarca anlamın birçok türleri belirlenmiştir. Ama hemen ekleyelim ki bunlar arasında bir koşutluk bir eşlik olmadığı gibi, bir terim bolluğu ve kargaşasıyla da karşılaşmaktadır”.⁴⁹⁰ Biz de Arap dilbilimcilerin eserlerin de yaptığımız araştırmalarda konuyla ilgili bir ortak bir sınıflandırmanın mevcut olmadığını gördük.⁴⁹¹ Bazıları anlam çeşitleri konusunda paralel bir yaklaşım benimserken, diğer bazı âlimler anlam çeşitlerini farklı değerlendirmişlerdir. Bir kısmı anlam çeşitlerini dar bir çerçevede ele alırken bir kısmı da oldukça ayrıntılı zikretmiştir. Son olarak, bazılarının bir anlam çeşidi içinde değerlendirdiği anlamı, bazıları başka bir anlam çeşidi içerisinde ele almıştır.

Biz de bu başlık altında, bu kitaplarda anlam çeşitlerinin sıkça rastladığımız bir kısmını zikretmek istiyoruz.

⁴⁸⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 243.

⁴⁹⁰ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. III, 173

⁴⁹¹ Krş. Ömer, s. 36-41; Hicâzî, s. 154vd; ‘Ali, *el-Ma'nâ ve Zilâlu'l-Ma'nâ*, s. 212 vd.

2.3.1. Temel Anlam

Temel anlam bir kelimenin başlangıçta yansıttığı ilk ve asıl kavrama denir.⁴⁹² Bu anlam dil aracılığıyla yapılan iletişimin en önemli unsurudur. Dilin temel görevi olan karşılıklı anlaşma ve fikir alışverişi temel anlam sayesinde sağlanır.⁴⁹³

2.3.2. Yan Anlam

“Bu terimle dile getirilen, belli bir ses bileşiminin, sözcüğün, temel anlamının yanı sıra edindiği bir başka anlam, yansıttığı yeni bir kavramdır”.⁴⁹⁴

“Sözcükler kullanıldıkça, onların gösterilenlerinin yansıttıkları kavramların başka nesnelere benzerlik, yakınlık ya da ilişkilerine dayanılarak aktarmalara başvurulmakta, bunlar çokanlamlı duruma gelmekte, yan anlamlar kazanmaktadır”.⁴⁹⁵

Bazen yan anlam, sözcüğün temel anlamının yerine geçebilir. Bu durum temel anlamın zamanla kullanılmaz hâle gelmesi ve unutulması, bunun yerine yan anlamlardan birinin temel anlamın yerine geçmesi şeklinde meydana gelir.⁴⁹⁶

“Örneğin, ‘okumak’ eylemi de temel anlamı dışında ‘öğrenim görmek’, ‘şarkı ya da ezgiyi yorumlamak’ gibi yan anlamlar kazanmıştır”.⁴⁹⁷

Yan anlam ile temel anlam arasında ve bunların her biri arasında ilgi bulunur⁴⁹⁸ kelimenin sahip olduğu bu ikinci anlam kalıcılık özelliğine sahip değildir. Kültüre, zamana ve tecrübeye göre değişiklik gösterecektir.⁴⁹⁹

⁴⁹² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 180. Nizamettin Uğur çalışmasında temel anlam için yapılan bu tanımla ilgili birtakım eleştiriler ileri sürer. Ona göre, kelimenin başlangıçta yansıttığı kavram, zamanla unutulur ve onun yerine yan anlamlardan biri geçer. Bu durumda temel anlam için *yapılan bir kelimenin başlangıçta yansıttığı ilk ve asıl kavramdır* tanımı geçerliliğini yitirir (Uğur, s. 26). Uğur’a göre doğru olan kelimde mecaz ve hakikat olmak üzere iki çeşit anlamın bulunmasıdır. Önemli olan kelimenin kazandığı yan anlamların, kelime tek başına söylendiğinde zihinde imge oluşturup oluşturmadığıdır. Eğer yan anlam zihinde bir imge oluşturuyorsa hakikat, oluşturmuyorsa mecazdır (Uğur s. 54).

⁴⁹³ Ömer, s. 36.

⁴⁹⁴ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 182.

⁴⁹⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 180; Uğur, s. 23.

⁴⁹⁶ Uğur, s. 25-26.

⁴⁹⁷ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 182.

⁴⁹⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 183.

⁴⁹⁹ Ömer, s. 37.

امرأة kelimesine baktığımız zaman üç temel unsuru olduğunu görürüz (insan+kadın+yetişkin). Bu üç temel özellik kelimenin temel anlamında ve doğru kullanımını belirler. Bununla beraber bu kelimenin yan anlamları vardır. Bu anlamlar da zamanın geçmesiyle ve toplumdan topluma farklılık gösterir. Bu ikincil anlamlar bazı psikolojik, sosyal ve fiziki nedenler doğrultusunda ortaya çıkabilir. Kadınların sahip olduğu, gevezelik, iyi yemek yapma, belli bir tarz giyinme gibi özellikler bu kelime için yan anlamların oluşmasında etkili olmuştur.

Örneğin, يهودي kelimesi asıl anlamıyla, Yahudi dinine mensup olan kişi için kullanılırken, bu kişilerin sahip olduğu özelliklerden dolayı, tamahkârlık, cimrilik, hilekârlık vb. anlamlarında kullanılmıştır.⁵⁰⁰

2.3.3. Psikolojik Anlam

Bir lafzın sadece bir bireye göre sahip olduğu anlamdır. Genel bir anlam olma vasfına sahip değildir. Toplumun diğer fertleri arasında aynı şekilde anlaşılmaz. Şairlerin kullandığı bazı lafızlar bunlara örnek olarak verilebilir.⁵⁰¹

2.3.4. Üslûpsal Anlam

Dile ait bir kelimenin, cümlenin veya ibarenin konuşan kişinin içinde bulunduğu sosyal şartlar ve coğrafyaya göre sahip olduğu anlamdır. Bu anlam, uzmanlık, konuşan kişiyle dinleyen kişi arasındaki ilişki ve kullanılan dilin düzeyi (edebî, resmî, argo...), kullanılan dilin çeşidi (şiir, nesir, bilimsel...)ve dilin kullanıldığı araç (söz, hutbe, yazı...) gibi bazı unsurlar hakkında da bilgi vermektedir.

Örneğin, Arapçada baba kelimesi aristokratlar arasında داد , edebî fasih dilde والد , yaygın âmmicede باي , بابا , düşük âmmicede ابويا , آبا şeklinde kullanılmaktadır.⁵⁰²

2.4. İBN CİNNÎ'DE ANLAM ÇEŞİTLERİ

İbn Cinnî anlamı esasen kelimenin hakikat anlamı ve mecaz anlamı şeklinde ikiye ayırmıştır. Mecaz anlamın da çok kullanıldığı ve artık muhatapta ilk kullanıldığı zaman-

⁵⁰⁰ Ömer, s. 37.

⁵⁰¹ Ömer, s. 39.

⁵⁰² Ömer, s. 38.

lardaki çoşukuyu vermediğinde hakikate döndüğünü ifade etmiştir. Ona göre böylece kelime yeni bir anlam kazanır ve bu anlam kelimenin sahip olduğu hakiki ve ikinci bir anlamdır.⁵⁰³ İbn Cinnî'nin konuyla ilgili açıklamalarından anlaşıldığına göre, kelimenin üç anlama sahip olduğu görülür. Birincisi hakikat anlamıdır. Bu anlama temel anlam da diyebiliriz. İkincisi mecaz anlamın çok kullanılmak suretiyle hakikat dönüşmesi ve kelimenin ikinci bir anlama sahip olması ki buna da yan anlam denilebilir. Üçüncüsü de mecaz anlamıdır. Mecaz anlam, kelimenin geçici olarak başka anlamlarda kullanılmasıdır.

İbn Cinnî'nin terâdüf konusu içinde değerlendirdiği aşağıdaki ifadeler de aslında kelimenin sahip olduğu bir başka anlam türüne işaret etmektedir. İbn Cinnî Nahivciler arasında belli bir anlama gelen kelimelerin bu bilim dalının uzmanı olmayan kişilerce nasıl yanlış anlaşıldığını bazı örneklerle zikretmiştir. Verdiği Örneklerden biri İbn Cinnî'nin kendi başından geçen bir olaydır, bunu şöyle anlatır: “*Bir gün eş-Şeceri’ye ‘كيف تجمع محرّجيم’ (کیف تجمع محرّجيم) diye sordum. O da bana ‘onu ne dağıtmış ki ben toplayayım’ (أيش فرقته حتى اجمعه!) dedi.*”⁵⁰⁴ Daha sonra konuyla ilgili başka örnekler de vermiştir. Bu örnekler İbn Cinnî’de terâdüf başlığı altında işleneceği için burada bir örnekle yetinmek istiyoruz. Buradaki örnek kelimenin çokanlamlılığına delâlet ettiği gibi belli bir uzmanlığa sahip kişiler arasında ifade ettiği anlamı da göstermektedir. Bu anlam da *üslupsal anlamın* sınırları içinde değerlendirilebilir.

2.5. ANLAM DEĞİŞMESİ

Bir dilde anlam değişmesi genel olarak iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Bir dili konuşan kimselerin herhangi bir müdahalesi olmadan dilin doğal olarak gelişmesi sonucunda kelimelerin anlamında meydana gelen değişimdir. Arapçada hiçbir edebiyatçının ve dilbilimcinin müdahalesi olmadan birçok kelime bu şekilde eskiden sahip olduğu anlamı kaybetmiş ve yeni anlamlar kazanmıştır. Örneğin *حَد* kelimesi önceleri *hayvanın karnının ota dolması* anlamına gelirken, kelimedeki bu anlam değişmiş, *bir insanın övgüye değer niteliklere sahip olması* anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

⁵⁰³ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 208-212.

⁵⁰⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 226.

Anlam değişmesi ve gelişmesinin diğer şekli de bir dili konuşan kişilerin, yeni bululşlar ve bilimler yuzunden ortaya çıkan ihtiyaç sebebiyle bilinçli olarak eski kelimelere yeni anlamlar yuklemesidir. Bu işi ise o dilde uzman olan insanlar yapacaktır.

Bilinçli olarak yapılan bu işlemler sonrasın u durum ortaya çıkabilir. Birincisi, kelimenin yeni anlamıyla kullanımının kabul gormesi ve yaygınlaşmasıdır. Orneğin araba için kullanılan سيارة kelimesi yahut tren için kullanılan قطار kelimesi eskiden kafil ve kervan için kullanılırdı fakat bu kelimelerin yeni anlamları toplum tarafından besinmiş ve yaygın bir biçimde kullanılmışlardır. Hatta onceki anlamları nerdeyse unutulmuştur. المدفع, الطائرة, الدبابة, الإذاعة kelimeleri de boyledir.

Bu gelişim neticesinde ortaya çıkabilecek ikinci durum şoyle olabilir. Kelimenin, yeni anlamıyla fazla yaygın olmamakla beraber kullanılmasıdır. Orneğin المذياع kelimesine radyo anlamı yuklenmiştir. Oysa راديو kelimesi المذياع kelimesinden daha fazla kullanılmaktadır. Bununla beraber az da olsa المذياع kelimesi de kullanılmaya devam etmektedir.

Uuncu durum ise kelimeye yuklenen yeni anlamın hiç kullanılmaması ve tamamen unutulup kaybolmasıdır. orneğin tramvay için dil akedemisi tarafından onerilen جَمَّاز (eskiden hızlı giden binek hayvanları için kullanılan bir kelime) kelimesi halk tarafından kabul gormemiş ve tramvay için yabancı kokenli olan الرِّكَّام kelimesi aynen kullanılmış ve yaygınlaşmıştır.⁵⁰⁵

Gerek dilde kendiliğinden meydana gelen değişim olsun gerekse bilinçli olarak yapılan değişimler olsun, kelimenin anlamının değişmesinde ve yeni anlamlar kazanmasında oldukça etkili rol oynamaktadır.

⁵⁰⁵ Hilal, s. 208-210.

2.5.1. Anlam Değişmesinin Sebepleri

İnsan düşüncesi ve bu düşünceyi taşıyan lafızlar sosyal olgular oldukları için değişim ve gelişime boyun eğmek zorundadır.⁵⁰⁶ Bu değişimin bir çok sebebi olmakla birlikte başlıca sebepleri şunlardır:

2.5.1.1 Dilsel Sebepler

Anlam değişmesinin dilsel sebeplerinin başında bir lafzın çok sık kullanılması gelir. Bir lafız, toplum tarafından ne kadar çok ve sık kullanılırsa o kadar anlam değişikliğine maruz kalır. Lafzın çok kullanılması ona değişik anlamların yüklenmesine sebep olur. Bu durum, o dili kullananlar farkına varmadan gerçekleşir.⁵⁰⁷

Lafzdaki seslerin değişimi de kelimenin anlamının değişimine sebep olur. Bir lafzı oluşturan seslerin birinin veya bir kaçının zaman içinde değişmesi, o kelimenin başka bir kelimeyle ses yönünden benzeşmesine sebep olabilir. İki kelime aynı telaffuz şekline sahip olunca birbirleriyle alâkaları olmadığı halde birbirlerinin anlamını yüklenbilirler. Örneğin, *حَضَرَ* kelimesi Arap yarımadasında bazı bölgelerde *حَظَرَ* olarak kullanılmaktadır. Birincisi gelmek anlamı ifade ederken ikincisi engellemek anlamı içermektedir.

Dilsel diğer bir sebep de, lafzın manasının gizli kalması veya kullanım alanının unutulmasıdır. Bir kelimenin manası belli bir kuşak için gizli kalırsa yahut bir kuşaktan diğerine aktarılırken manası tam anlaşılmazsa veya kelimenin uğradığı değişim yeterince açık olmazsa, lafızda anlam değişikliği meydana gelecektir. Örneğin, *عَتِيدٌ* *hazır* kelimesinin, manasının kapalılığı sebebiyle, asıl anlamı unutulmuş ve insanların zihninde *عَتِيقٌ* *eski* veya *عَتِيدٌ* *inatçı* manalarında yer etmiştir.⁵⁰⁸

Dilsel sebeplerden bir diğeri de bazı dilbilgisi kurallarının anlamın değişmesine etki etmesidir. Örneğin, Fransızcadan Arapçaya geçen *السَّرَاوِيلُ* kelimesi tekil bir kelime-

⁵⁰⁶ Hilâl, s. 204.

⁵⁰⁷ Hilâl, s. 212-213; Muhammed el-Mubârek, *Fıkhü'l-Luğa ve Hasâ'isu'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Fıkr, 7. Baskı, Beyrut 1981, s. 185.

⁵⁰⁸ Hilâl, s. 216-218.

dir. Oysa Arapçadaki cemi vezinlerinden birisine uyduğu için, çoğu kimse bu kelimeyi çoğul zannedip tekilinin السِّرْوَال olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁹

Diğer bir sebep de bir kelimenin bir dilden başka bir dile geçerken anlam değişikliğine uğramasıdır. Başka bir dile geçen bir kelime, kendi asli anlamını kaybedip, geçtiği dilde başka bir anlam kazanabilir. Örneğin, زُرْكُون kelimesi Farsçada *altın renkli* anlamına gelir. Arapçaya geçerken زُرْحُون şeklini almış ve Arapçada daha geniş bir anlam aralığına sahip olmuştur. Arapçada *içki, üzüm ağaçları ve dalları ve kırmızı boya* anlamlarında kullanılmıştır.⁵¹⁰ Bunun örnekleri her dilde oldukça fazla bir şekilde görülür.

İki kelime arasındaki benzerlik veya yakınlık da anlam değişikliğine sebep olabilir. Bu değişim kelimenin kendi anlamından çıkıp, ona benzer yahut yakın olan bir manaya veya aralarında ilişki bulunan başka bir kelimenin anlamına sahip olmasıyla meydana gelir. Örneğin حيلة ve اِخْتِيَال kelimeleri, sıkıntıdan kurtulmak için çabalamak anlamına gelirken, bu anlamdan çıkmış ve içinde tuzak ve kötülük olan bir anlam kazanmıştır.⁵¹¹

Bu durumun en meşhur yolları: Teşbih, istiare ve mecazdır. Kelime bu yollardan biriyle yani bir anlam kazanır. Kelimenin kendi anlamı dışında kullanılması yaygın bir durumdur. Şunu gözden kaçırmamak gerekir ki her mecazî kullanım anlam değişmesine yahut çokanlamlılığa sebep olmaz ancak kullanılan mecaz halk tarafından kabul görür, çok yaygınlaşırsa anlam değişimine yahut çokanlamlılığa neden olur. Aslında böylece artık mecazî anlam ortadan kalkar ve yeni anlam kelimenin hakiki anlamlarından biri hâline gelir.⁵¹²

⁵⁰⁹ Hilâl, s. 219.

⁵¹⁰ Hilâl, s. 220; Hâdî Nehr, *‘İlmu’ d-Delâleti’ t-Tatbîkî fi’ t-Turâsi’ l-‘Arabî*, Dâru’l-Emel, 1. Baskı, İrbid 2007, s. 619.

⁵¹¹ el-Mubârek, s. 220.

⁵¹² ‘Abdulvâhid Hasen eş-Şeyh, *el-‘Alâkâtü’ d-Delâliyye ve’ t-Turâsi’ l-Belâğiyi’ l-‘Arabî*, Mektebetü’l-İş‘â’, 1. Baskı, İskenderiye 1999, s. 28; el-Mubârek, s. 220-221.

Mecaz ilk kullanıldığında edebi açıdan etkileyicidir ve anlamdaki mecaz açık bir şekilde hissedilir ancak yaygınlaştıktan ve çok kullanıldıktan sonra bu etkisini kaybeder ve hakikate dönüşür.⁵¹³

Arap dilcilerin çoğu mecaz ve hakikat konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır. Fakat onlar bu konuyu anlam değişimleri çerçevesi içinde işlememişlerdir. Dilin kökenine ve ilk çıkışına yoğunlaşmışlar fakat dilin gelişim yönüyle bu kadar ilgilenmemişlerdir.⁵¹⁴

2.5.1.2. Toplumsal Sebepler

Kelimelerin anlam değişimine uğramasında toplumsal sebeplerin en etkili toplumdaki tabakaların ve kuşakların farklı olmasıdır. Her toplum farklı sosyal tabakalardan ve değişik kültür, inanç ve mesleklere sahip topluluklardan meydana gelir. Bu yüzden bir toplumda farklı hayat tarzları mevcuttur. Bu durum sosyal hayatın değişik alanlarını etkilediği gibi dilin değişim ve gelişimini de etkilemektedir.⁵¹⁵ Şüphesiz bu durum toplumun değişik kesimlerinde aynı lafızların farklı anlaşılmasına ve kullanılmasına sebep olmuştur. Örneğin, *حقل* kelimesi çiftçiler tarafından ekilip biçilen arazi olarak anlaşılırken, ilim adamları ve araştırmacılar tarafından, *araştırma yapılan ilim alanları* olarak anlaşılmaktadır.⁵¹⁶

Anlam değişimine neden olan diğer bir toplumsal sebep de sosyal değişimdir. Bir toplumda sanayi, kültür, medeniyet veya bunların dışındaki alanlarda meydana gelen diğer sosyal değişimler, o toplumda kullanılan kelimeler ve bu kelimelerin delâlet ettiği anlamların da değişmesine sebep olabilir. Örneğin *قطار* kelimesi yeni icatlar sebebiyle önceden delâlet ettiği *deve kervanı* anlamından çıkıp *tren* anlamını kazanmıştır.⁵¹⁷

Câhiliye toplumunun İslâmdan sonra yaşadığı değişim de buna örnek olarak verilebilir. Bu toplumun kullandığı dinî içerikli kelimelerin hemen hemen hepsinde bir ta-

⁵¹³ eş-Şeyh, s. 30.

⁵¹⁴ eş-Şeyh, s. 30.

⁵¹⁵ Hilâl, s. 221; Nehr, s. 618.

⁵¹⁶ Hilâl, s. 221.

⁵¹⁷ Hilâl, s. 223; el-Mubârek, s. 186-187; Nehr, s. 619.

kım değişikler meydana gelmiştir. Örneğin, كفر kelimesi örtmek anlamındayken İslâmdan sonra inkâr etmek anlamı kazanmıştır.⁵¹⁸

Toplumdaki bireylerin psikolojik durumları da anlam değişmelerine sebep olmaktadır. Toplumdaki fertler bazı durumlarda iyimserlik veya kötümserlik duygularıyla bazı kelimeleri değişik anlamlarda kullanarak bu kelimelerin delâlet ettiği anlamların değişmesine sebep olmuşlardır.⁵¹⁹ Örneğin السرطان/kanser ismini telaffuz etmek yerine ona المرض الخبيث/kötü hastalık⁵²⁰ demişlerdir. Yine köylerde الحمى hastalığı, المبروكه/mübarek olarak dile getirilmiştir.⁵²¹

2.6. ANLAM DEğİŞMESİNİN YOLLARI

Dilbilimciler XIX. yüzyılın başlarından itibaren dilde meydana gelen değişikleri anlamaya çalışmışlar ve bu konuyla ilgili araştırmalar yapmışlardır. Anlamda meydana gelen değişikleri belirlemek ve sınıflandırmak için gayret göstermişlerdir. Dilbilimciler anlamın değişim şekillerini, sebeplerini, bir kelimenin ölmesine yahut yaşamasına etki eden unsurları ortaya koymak istemişlerdir.⁵²² Bu araştırmalar neticesinde az çok üzerinde ittifak edilen, anlamın değişim yolları şunlardır: Anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam kötüleşmesi, anlam iyileşmesi, soyuttan somuta doğru meydana gelen değişim.

2.6.1. Anlam Daralması

Konuluş itibariyle daha genel bir anlam ifade eden kelimenin, sonraları daha kapsam açısından daha sınırlı bir anlama sahip olmasıdır.⁵²³ حجج kelimesi, asıl anlamı itibariyle yönelmek anlamı içerir. Daha sonra ise sadece Kâbe 'ye yönelmek anlamı kazanmıştır. سببت kelimesi dehr anlamında kullanılırken daha sonra haftanın bir gününü ifade eder olmuştur.⁵²⁴ Yine الفاكهة kelimesi önceleri meyveler ve sebzeler için kullanılırken için

⁵¹⁸ Nehr, s. 616-617.

⁵¹⁹ Hilâl, s. 225; Ömer, s. 239; el-Mubârek, s. 215-216.

⁵²⁰ Hilâl, s. 225; el-Mubârek, s. 188.

⁵²¹ Hilâl, s. 225.

⁵²² Ömer, s. 235.

⁵²³ Nehr, s. 623; el-Mubârek, s.191; Hilâl, s. 227; Ömer, s. 225; es-Sa'rân, s. 230.

⁵²⁴ Nehr, s. 623.

kullanılırken, daha sonra anlam daralmasına uğramış ve sadece *meyveler* için kullanılır olmuştur.⁵²⁵

2.6.2. Anlam Genişlemesi

Bir kelimenin, önceleri kapsam açısından sınırlı bir anlam ifade ederken, sonradan daha geniş bir anlama sahip olmasıdır.⁵²⁶ Örneğin *الورد* kelimesi önceleri sadece *kırmızı gül* anlamında kullanılırken, sonraları *bütün çiçekleri* kapsayan bir kelime olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁵²⁷

2.6.3. Anlam Kötüleşmesi

Kelimenin sahip olduğu yüce anlamdan daha düşük bir değere sahip olan anlama doğru uğradığı değişimdir.⁵²⁸ Örneğin *الْبَهَاء* kelimesi önceleri, yüce gönüllü saygın kadını ifade ederken, daha sonra kadın olsun erkek olsun hiçbir şeyden anlamayan ahmak insanlar için kullanılır olmuştur.⁵²⁹ Aynı şekilde *طويل اليد eli uzun* tabiri önceleri cömertlik ve eli açıklığı ifade ederken, sonradan hırsızlık anlamını kazanmış ve sadece hırsız için kullanılmaya başlanmıştır.⁵³⁰ Arap toplumunda (Mısır), *بك, افندي* gibi Türkçeden Arapçaya geçmiş olan bazı kelimeler, bir zamanlar sahip oldukları değeri yitirmiş, kullanım alanları değişmiştir.⁵³¹

2.6.4. Anlam İyileşmesi

Kelimenin, sahip olduğu düşük ve kötü anlamdan daha iyi ve yüce bir anlama doğru gösterdiği değişimdir.⁵³² Örneğin *جميل* kelimesi, önceleri *devenin hörgücündeki yağtı eriten kişi* anlamında kullanılırken sonraları bütün güzel şeyleri nitelemek için kullanılır olmuştur.⁵³³ Ayrıca *بح* kelimesi önceleri *hayvanın karnının otla dolması* anlamı-

⁵²⁵ es-Sa'rân, s. 231.

⁵²⁶ Nehr, 624; el-Mubârek, s.190; Hilâl, s. 227; Ömer, s. 243; es-Sa'rân, s. 231.

⁵²⁷ es-Sa'rân, s. 232.

⁵²⁸ Nehr, s. 624; Ömer, s. 248; es-Sa'rân, s. 228; Hilâl, s. 223.

⁵²⁹ Nehr, s. 624.

⁵³⁰ Ömer, s. 248.

⁵³¹ Hilâl, s. 223.

⁵³² Nehr, s. 625; Ömer, s. 248; es-Sa'rân, s. 230; Hilâl, s. 233.

⁵³³ Nehr, s. 625.

na gelirken, sonradan, *bir insanın övgüye değer niteliklere sahip olması* anlamını kazanmıştır.⁵³⁴

2.6.5. Somuttan Soyuta Doğru Değişim

Bu değişim ilk başlarda somut anlam ifade eden bazı kelimelerin, o dili kullanan kişilerin yaşamış olduğu kültürel ve sosyal ilerlemeye ve değişmeye paralel olarak soyut anlam kazanmasıdır. Böylece bu kelimeler, önceleri somut şeylere delâlet ederken daha sonra zihni kavramları ifade etmeye başlarlar.⁵³⁵ بحث kelimesi aslında *eli toprağa sokarak bir şeyi araştırmak* anlamına gelirken, bugün *bilim alanlarında araştırma yapmak* anlamına gelmektedir. اقتبس kelimesi *ateşten bir parça almak* anlamına gelirken, günümüzde alıntı yapmak anlamına gelmektedir.⁵³⁶

2.7. İBN CİNNÎ'DE ANLAM DEĞİŞMESİ, SEBEPLERİ VE YOLLARI

İbn Cinnî dildeki değişimin kaçınılmaz olduğuna işaret ederek, bu yüzden insanların zamanla, ihtiyaç duydukları yeni şeyler için yeni kelimeler türetebileceğini ifade eder. Bunun da dildeki eski kelimelere yeni anlam yükleme yahut dilde kullanılan kelimelerin yapısına uygun yeni kelimeler türererek mümkün olduğuna değinir.⁵³⁷

İbn Cinnî şehirlilerin bedevîler gibi fasih konuşmaya dikkat etmediklerini ve dillerini bozduklarını ifade eder.⁵³⁸ Bu da doğal olarak kelimelerde bir takım anlam değişikliklerine sebep olacaktır.

İbn Cinnî nahivcilerin kelimelere yüklediği yeni anlamların da kelimelerde bir anlam değişikliğine yol açtığını ifade etmiştir. Örneğin, جمع-يجمع fiili *toplamak* anlamına gelirken, nahivciler bu kelimeyi *bir kelimenin çoğulunu yapmak* anlamında kullanırlar.⁵³⁹ Bu örnek belli bir sosyal tabakanın kelimeyi farklı bir anlamda kullanması sebebiyle, kelimedeki meydana gelen anlam değişimi kategorisine girer.

⁵³⁴ Hilâl, s. 208-209.

⁵³⁵ Nehr, s. 620; Ömer, s. 238.

⁵³⁶ el-Mubârek, s. 221.

⁵³⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 97.

⁵³⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 414.

⁵³⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 226.

İbn Cinnî, kelimedede meydana gelen ve anlam değişim sebeplerinden en önemlisi sayılan mecazdan hakikate doğru değişime de değinmiş, bir kelimenin mecaz anlamının çok kullanılması durumunda, bu anlamın hakikate dönüşeceğini ifade etmiştir.⁵⁴⁰

İbn Cinnî, بَحَثْ fiilinin ilk başlarda, eli toprağa sokarak bir şeyi araştırmak anlamına değinerek, soyuttan somuta doğru bir değişim şekline de işaret etmiştir.⁵⁴¹

2.8. SÖZCÜKLER ARASI ANLAM İLİŞKİLERİ

Arapçada çokanlamlılık başlığı altında genellikle üç konu işlenir. Birincisi bir kelimenin çok anlama gelmesi, ikinci iki zıt anlamın bir kelimedede bulunması, üçüncüsü de birçok kelimenin aynı anlama sahip olmasıdır. Bu konular arap dil geleneğinde bir çok bilgin tarafından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Önce bunlara kısaca değindikten sonra İbn Cinnî’de bu konuların nasıl ele alındığına bakmak istiyoruz.

2.8.1. Müşterek

Türkçeye *çokanlamlı* olarak çevirebileceğimiz bu olgunun tanımı şudur: “*el-Müştereku’l-lafzî, birden fazla anlama gelen lafız demektir*”.⁵⁴²

Usulcüler lafzî müştereki şöyle tarif etmişlerdir: “*Bir dilin sahiplerine göre birçok manaya eşit şekilde delâlet eden lafızdır*. Ebû ‘Ubeyd ise şöyle tarif etmiştir: “*Lafızları aynı manaları farklı olan kelimelerdir*”. İbn Fâris’in tanımı ise şudur: “*Birçok şeyin tek bir isimle isimlendirilmesidir, örneğin: عين الماء، عين السحاب، عين المال*”.⁵⁴³

Müşterek lafzın anlamlarının hepsinin gerçek anlam olması şart koşulmuştur. Bu yüzden anlamlarından biri hakikat, diğeri mecaz veya kinaye olan kelimeler müşterek olarak kabul edilmez.⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ’is*, I, 208-212.

⁵⁴¹ İbn Cinnî, *el-Hasâ’is*, I, 512.

⁵⁴² “Müşterek” ile ilgili klasik kaynaklar ve yeni çalışmalar için bkz. Ömer Kara, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ ve ‘Furûk’ Argümanlarının Mukayeseli Tahlili -el-Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş-I-”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 14, (2003), s. 200 (1,3 nolu dipnotlar).

⁵⁴³ el-Kerâ‘ayn, s.114.

⁵⁴⁴ İsmail Durmuş, “Müşterek”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 171.

Arap dilciler müşterek olgusuyla çok erken zamanlardan itibaren ilgilenmeye başlamışlar ve konuyla ilgili eserler vermişlerdir. Böylece konuyla ilgili ciddi bir birikim oluşmuştur.⁵⁴⁵ Onların bu çabası bir çok ilimde olduğu gibi dini sebeplerden kaynaklanmaktadır. Kur’ân’ı ve hadisi anlama çabaları onları Kur’ân ve hadiste müşterek olgusunu araştırmaya itmiştir.⁵⁴⁶ ‘Abdullah b. ‘Abbâs’tan *el-Vucûh ve’n-Nezâir* isimli bir kitabın rivayet edildiği söylenmektedir. Bu başlığı taşıyan onu aşkın kitabın en eskisi Mukatil b. Süleyman’ın kitabıdır.⁵⁴⁷

Lafzî müşterekin varlığı konusunda Arap dilcileri arasında ihtilâf çok azdır, neredeyse varlığı konusunda ittifak edilmiştir. Bununla beraber el-Müşterekü’l-Lafzî’nin alanını daraltanlar olduğu gibi kabul etmeyenler de vardır.⁵⁴⁸

İbn Durusteveyh konuyla ilgili olarak şöyle der: *“Dil ancak manaları birbirinden ayırmak için vazedilmiştir. Eğer bir lafzı, iki farklı ya da iki zıt anlam için vazetmek caiz olsaydı, o zaman bu örtmek ve müphem hâle getirmek olurdu. Fakat nadir olarak bazı gerekçeler yüzünden böyle durumlar olabilir. Bu gerekçeleri bilmeyen kişi lafzın iki mana için vazedildiğini zanneder. Bu konuda Araplardan sema yoluyla nakledilenler sahihtir. Bunlar ancak iki farklı topluluktan (lehçeden) gelmiştir yahut sözdeki bir hazf veya kısaltmadan kaynaklanmıştır. Böylece iki lafız aynı görülmüş ve kaynakları gizli kalmıştır”*.⁵⁴⁹

İbn Durusteveyh’in bu sözünden müşterek olgusunu tümüyle inkâr etmediği anlaşılmaktadır. Varlığını kabul ettiğini şu cümlesi ortaya koyar: *“Bu konuda Araplardan sema yoluyla nakledilenler sahihtir”*. Bununla beraber bu olgunun alanını semaa hasre-

⁵⁴⁵ Konuyla ilgili kitaplar için bkz. s. 115; Ömer, s. 147-156.

⁵⁴⁶ el-Kerâ’ayn, s.115.

⁵⁴⁷ Durmuş, “müşterek”, *DİA*, XXXII, 172. el-Kerâ’ayn, Ahmed Muhtâr Ömer’in konuyla ilgili olarak ulaşabildiği ilk kitabın Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın *“Kitâbu’l-Ecnâs min kelâmi’l-Arab ve mâ İstebhe fi’l-Lafz ve’htelege fi’l-Ma’nâ”* olduğunu zikretmiş ama bunun doğru olmadığını, doğrusunun Mukâtil b. Süleyman’ın *“el-Eşbâh ve’n-Nezâir”*i olduğunu söylemiştir. Oysa Ömer, konuyla ilgili eserleri üç bölüme ayırmış, hadislerle ilgili yapılan ilk müşterek çalışmasının, Ebû ‘Ubeyd’in kitabı olduğu kaydetmiştir. Bkz. el-Kerâ’ayn, s.115; Ömer, s. 156.

⁵⁴⁸ el-Kerâ’ayn, s.115; Ömer, s. 156.

⁵⁴⁹ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 385; el-Kerâ’ayn, s.116.

derek daraltmıştır. el-Kera‘ayn, bazı çağdaş Arap araştırmacıların, İbn Durusteveyh’i müştereki inkâr edenlerin başında zikretmelerini de doğru bulmadığını belirtmiştir.⁵⁵⁰

“Ebû Hilal el-‘Askerî de müşterek lafız kavramını reddedenlerdendir. O müterâdif lafızları inkâr sadedinde açıkça isim belirtmese de İbn Durusteveyh’in görüşüne yer verir. el-‘Askerî, “Bazı nahivciler bir lafzın iki farklı anlam gelmesinin caiz olmadığını söylerler. Bir lafzın iki anlama delâleti caiz olmadığı gibi. Aynı biçimde iki lafzın tek bir anlama delâleti de caiz değildir. Zira bunda gereksiz yere dili çoğaltma vardır” diyerek konu hakkındaki tavrını belirlemiştir”⁵⁵¹.

Lafzî müşterek konusunda usulcüler arasındaki ihtilâf daha keskin bir biçimde ortaya çıkar. Müşterek olgusunu kabul edip zarurî olduğunu söyleyenler olduğu gibi tamamen reddedenler de vardır.⁵⁵²

Fahredden er-Razî (v. 606/1209) lâfzî müştereki şöyle tarif etmiştir: *“İlk vazedilişte iki ayrı mana için vazedilmiş olan lafızdır”*. Sonra ilk vazedilişi şöyle açıklamıştır: *“Biz bu kaydı koyarken, lafzın bir şeye hakikaten, başka bir şeye de mecazen delâlet etmesinin anlaşılmasından kaçındık”*. Aralarında mecazî bir ilişki olan iki mana için tek bir lafzın kullanılması lafzî müşterekten sayılmaz”⁵⁵³.

Ayrıca, müşterek olgusunu kabul etmeyen âlimler müşterek kelimelerin anlamlarından birini hakikat diğerini mecaz kabul ederek her iki anlamı onları kapsayan daha genel ve tek bir anlama bağlamak ve veya anlamlardan her birini farklı masdar ve mef‘ûllerle irtibatlı saymak suretiyle müşterek lafızlar kapsamından çıkarmaya çalışmışlardır. Çokanlamlı, karşıt anlamı ve eş anlamı kelimeler bütün dillerde mevcuttur. Ancak dilde asıl olan, bir kelimenin hem tek anlama gelmesi hem de kullanımda tek anlamın kastedilmiş olmasıdır.⁵⁵⁴

⁵⁵⁰ Bkz. el-Kerâ‘ayn, s. 116; es-Sâlih, s. 303.

⁵⁵¹ Kaya, *Dilbilim ve Anlama Etkisi Açısından Arap Dilinin Başlıca Özellikleri*, s.56; ayrıca bkz. Ebû Hilâl el-‘Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, nşr. Husâmuddîn el-Kudsî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, ts., s. 12.

⁵⁵² Tuleymât, s. 216; Ömer, s. 157.

⁵⁵³ Tuleymât, s. 215.

⁵⁵⁴ Durmuş, “Müşterek”, *DİA*, XXXII, 172.

Lafzî müştereki savunanlar görüşlerini birtakım delillerle desteklemiştir. Bir dilin lafız dağarcığı çok yüksek sayılara ulaşsa da sınırlıdır. Anlamlar ise sürekli olarak yenilenmekte ve çoğalmaktadır. Bu manalar kendilerini yüklenerek ve taşıyacak lafızlara ihtiyaç duyar. Bu yüzden eski lafızların bir yandan da yeni anlamları yüklenmeleri gerekir. Fahreddin er-Razî şöyle der: *“Her mananın ayrı bir lafzı olması gerekmez. Çünkü lafızlar harflerden oluşmuştur ve harfler sınırlıdır. Sınırlı şeylerden oluşan şeyler de sınırlıdır. Oysa anlamlar sonsuzdur, sınırlı olmayan şeylerin sınırlı olan şeylerle zabtedilmesi mümkün değildir. Eğer böyle olsaydı manaların da sınırlı olması gerekirdi. Ayrıca lafzî müşterek kullanıldığı bağlam içerisinde bir takım karinelerle anlamını belli edeceği için karışıklığa da sebep olmayacaktır. Çağdaş dilbilimciler bunlara ek olarak şunu da söylerler: iştirak, lafızları kullanmada ve ezberleme de bir iktisat sağlamaktadır. Çünkü az sayıda lafızla çok mana ezberlemek hafıza için daha kolay bir hâle gelmektedir”*.⁵⁵⁵

Müşterek’in sebepleri

Bazı kelimelerin farklı lehçelerde farklı anlamlarlarda kullanması müşterek olgusunun ortaya çıkmasının sebeplerindedir. İlk başlarda lehçelerin çoğunda aynı anlamda kullanılırken sonradan bazı anlamları unutulmuş ve değişik lehçelerde anlam değişimine uğraması da mümkündür.

İbdâl, hazif ve ziyade gibi sebeplerle aslında aynı olmayan iki kelimenin benzeşmesi de bir kelimenin çok anlama sahip olmasının sebeplerindedir.

Kelimenin mecâzî kullanımlarının yaygınlaşarak o kelimenin gerçek anlamı seviyesine ulaşması da çokanlamlılığın sebeplerindedir.

Sosyal ve kültürel değişimler neticesinde kelimenin kazandığı yeni anlamın eski anlamıyla beraber kullanımı da çok anlamlılığın sebeplerindedir.⁵⁵⁶

⁵⁵⁵ Bkz. Tuleymât, s. 216-217.

⁵⁵⁶ Durmuş, “Müşterek”, *DİA*, XXXII, 172.

2.8.2. Ezdâd

Ezdâd (اضاد), sözlük anlamı itibariyle, ضد kelimesinin cemisi olup bir şeyin zıddı, tersi gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁵⁷ Terim olarak ise *bir kelimenin iki zıt anlama birden eşit bir şekilde delâlet etmesidir*. Örneğin, الجؤن kelimesi hem beyaz hem de siyah anlamına gelir.⁵⁵⁸

Her dil değişik seviyede de olsa bu tür kelimelere sahip olmasına rağmen, Arap dilinin sahip olduğu böyle sözcükler, diğerlerinden oldukça fazladır.⁵⁵⁹

Ezdâd olgusu üzerinde de Arap dilciler arasında tartışmalar eskiden beri mevcuttur.⁵⁶⁰

İbn Durusteveyh, Ebû Hilâl el-‘Askerî (v. 395/1004), el-Cevâlîkî gibi birçok âlim ezdâdın varlığını kabul etmemişlerdir. Konuyla ilgili eser yazan İbnu'l-Enbârî (v. 327/938), el-Esma‘î, Ebû Hâtim, İbnu's-Sikkît es-Sâğânî (v. 650/1252) gibi birçok âlim de ezdâdın varlığını savunmuştur.⁵⁶¹

İçinde es-Suyûtî'nin de bulunduğu bir çok âlim ezdâdı lafzî müşterekin bir kısmı olarak değerlendirmiştir.⁵⁶² Bazı âlimler ezdâdın kapsamını oldukça geniş tutarken diğer bir kısmı bu kapsamı daha sınırlı bir şekilde belirlemişlerdir.⁵⁶³

Ezdâdın kapsamını geniş tutanlar aynı kelimenin iki farklı lehçede zıt anlamlarda kullanıldığını daha sonra dilin genişlemesi ile beraber o kelimenin birbirine zıt iki anlama sahip olduğunu söylemişlerdir. Kapsamı daraltanlar ise tek bir lehçede mevcut olan ezdâdın gerçekten ezdâd olarak kabul edilebileceğini söylemişlerdir.⁵⁶⁴ Ebû ‘Ali el-Kâlî (v. 356/966) de ezdâdı kabul etmekle beraber ezdâddan sayılan birçok kelimenin

⁵⁵⁷ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Muessesetu'r-Risâle, 3. Baskı, Beyrut 1993, ضد maddesi, s. 376.

⁵⁵⁸ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 387; İbn Fâris, s. 117.

⁵⁵⁹ Ömer, s. 191.

⁵⁶⁰ “Ezdâd” ile ilgili klasik kaynaklar ve yeni çalışmalar için bkz. Ömer Kara, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ ve ‘Furûk’ Argümanlarının Mukayeseli Tahlili -el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş-I”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 14, (2003), s. 200 (2 nolu dipnot), s. 201 (4 nolu dipnot).

⁵⁶¹ Erkan Avşar, *Arap Edebiyatında Azdâd Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 29-59.

⁵⁶² es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 387.

⁵⁶³ Ömer, s. 194.

⁵⁶⁴ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 400-401.

tek bir asla rucu ettirilebileceğini ifade etmiştir.⁵⁶⁵ Bununla beraber, Kutrub, İbnu'l-Enbârî gibi âlimler bu konuda daha mütesâhil davranmışlardır.⁵⁶⁶

Ezdâdı kabul etmeyenler birtakım gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Örneğin, el-Cevâlîkî (v. 540/1145) şöyle der: “*Âlimlerden muhakkik olanlar, ezdâdı kabul etmezler. Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Yahya (Sa'leb)(v. 291/903) şöyle demiştir: Eğer sözde ezdâd olsaydı konuşmak muhal olurdu. Çünkü siyah beyaz olmaz, beyaz da siyah olmaz Arapların sözlerinde lafız farklı da olsa anlam tek bir asla rücu eder. القرء kelimesi hayızı da temizliği de ifade eder, çünkü aslında vakit anlamındadır*”.⁵⁶⁷

el-Cevâlîkî, ezdâdla ilgili bu yorumunda bir kelimenin, sahip olduğu zıt gibi görünen iki anlamın, aslında her iki anlamı da kapsayan bir üst anlama sahip olduğunu ve ezdâddan sayılan kelimelerin o asıl manaya döndürülebileceğini iddia etmektedir.

İbnu'l-Enbârî bu eleştiriye şöyle cevap vermiştir: Mananın anlaşılması için sözü meydana getiren kelimelerin tamamının bilinmesi gerekir. Bir lafız iki zıt anlama gelebilir. Bu manalardan hangisinin kastedildiği ise sözün söylendiği bağlamdan anlaşılacaktır. Çünkü sözün başında veya sonunda bu sözün hangi mana için söylendiğine dair karineler olacaktır. Konuşma anında iki mananın birden kastedilmesi mümkün olmadığından, tek bir mana ortaya çıkacaktır.⁵⁶⁸

Subhi es-Sâlih, Arapçanın aslında ezdâd bakımından fazla zengin olmadığı görüşündedir. İbnul-Enbârî'nin, kitabında ezdâdla ilgili 400'ü aşkın kelime olduğunu fakat bu miktarın çok fazla olmadığını söyler. Ayrıca bu kelimelerin bir çoğunun kolaylıkla lafzî müşterek konusuna sokulabileceğini ifade etmiştir. العنكبوت / örümceğin الليث / aslan olarak isimlendirilmesinde, aslında açıkça görülen gücün aksine bu gücü nefyedecek bir biçimde bu ismin örümceğe verilmesinin de buna örnek olduğunu belirtmiştir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ 'Abduttevvâb, s. 337.

⁵⁶⁶ Ömer, s. 197.

⁵⁶⁷ 'Abduttevvâb, s. 337.

⁵⁶⁸ Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut 1978, s. 2.

⁵⁶⁹ es-Sâlih, s. 309-310.

es-Sâlih, sonuç olarak ezdâdın az da olsa var olduğunu kabul etmemiz gerekir diyerek, sınırlı sayıda da olsa ezdâdın varlığını kabul etmiştir.

2.8.3. Terâdüf

Türkçe eşanlamlılık olarak ifade edebileceğimiz *terâdüf* kelimesi sözlükte *peşinden gelmek*⁵⁷⁰ anlamına gelir, terim olarak ise *iki veya daha fazla kelimenin aynı anlama delâlet etmesidir*.⁵⁷¹

Terâdüf olup olmadığı konusunda günümüzde olduğu gibi eskiden de dilbilimciler arasında tartışmalar mevcuttu.⁵⁷² İhtilafın, bizzat terâdüfün varlığıyla ilgili olmasının yanı sıra konuyla ilgili yapılan tanımların çeşitliliğinden de kaynaklanmaktadır. Öncelikle eski Arap dilbilimcilerin görüşlerine bir göz atarak konuya giriş yapalım.

Bazı dilcilere göre müterâdif kabul edilen kelimeler birbirinden farklı kelimelerdir. Çünkü onlardan biri zatın ismidir, diğeri sıfatın ismi, bir diğeri ise sıfatın sıfatıdır.⁵⁷³

Bu âlimlerden Ebû ‘Ali el-Fârisî hakkında şöyle bir rivayet nakledilmektedir: *“Halep’te Seyfûddeve’nin meclisindeydim. Orada içlerinde İbn Hâleveyh (v.370/980)’in de bulunduğu bir grup dil âlimi vardı. İbn Hâleveyh şöyle dedi: Ben kılıç için beş yüz isim biliyorum. ‘Ebû ‘Ali gülümsedi ve ‘ben yalnız bir tane biliyorum o da سيف tir’ dedi. Bunun üzerine İbn Hâleveyh’ peki المهند، الصارم... gibi kelimeler hakkında ne düşünüyorsun’ dedi. İbn Hâleveyh, ‘bunlar sıfattır, sanki üstâd isimle sıfatı ayıramıyor!’ dedi”*.⁵⁷⁴

Terâdüfün olmadığını söyleyenler, buna sebep olarak ise bir lafız için bir mananın yeterli olacağını ve bir lafzın birden fazla anlama gelmesinin, dilin hikmetli bir şekilde vazedilmiş oluşuna engel teşkil edeceğini söylemişlerdir.

⁵⁷⁰ el-Fîrûzâbâdî، رد ف، maddesi, s. 1050.

⁵⁷¹ el-Kerâ‘ayn, s. 107.

⁵⁷² “Terâdüf” ile ilgili kaynaklar için bkz. Ömer Kara, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ ve ‘Furûk’ Argümanlarının Mukayeseli Tahlili -el-Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş-II-”, *AÜİFD*, sy. 11, (2004), s. 219 vd..

⁵⁷³ Hilâl, s. 301.

⁵⁷⁴ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 405; ‘Abduttevvâb, s. 311.

İbn Durusteveyh, Sa‘leb, İbn Fâris gibi bazı âlimler de kısmen terâdüfî kabul edip, terâdüfün yaygın olan manasını yani bir lafzın tümüyle diğer bir lafzın yerine geçebileceği görüşünü reddetmişlerdir. Onlara göre her bir lafızda diğerinde olmayan bir anlam farkı vardır. Bu âlimler de yukarıdaki dilciler gibi birçok lafzın aynı şekilde aynı anlama delâlet etmesinin gereksiz olduğunu ve Arap dilinin hikmetine uygun olmadığını söylemişlerdir. Bununla beraber bazı kelimelerin diğerlerinin yerine bazı bağlamlarda kullanılabileceğini söyleyerek terâdüfün olabileceğini ihsas ettirmişlerdir.⁵⁷⁵

İbn Durusteveyh şöyle der: “ *فَعَلَ ve أَفْعَلُ kelimelerinin yapıları ayrı olduğu gibi aynı anlamada gelmezler. Ancak farklı lehçelerde olursa bu mümkün olabilir. Tek bir lehçede olursa bu mümkün olmaz. Çoğu dilbilimci ve nahivcinin zannettiği gibi farklı lafızların aynı anlamı ifade etmesi mümkün değildir. Onlar Arapların tabiatları gereği böyle konuşurken duymuşlardır... Böyle konuşmalarının gerekçelerini ve o kelimeler arasındaki farkları anlamamışlardır. Bunların aynı anlama geldiğini zannetmişlerdir... Bu durum ancak iki lehçe için söz konusu olabilir yahut bu kelimeler ayrı manalara gelmektedir veya bir şey başka bir şeye benzetilmiştir*”.⁵⁷⁶

İbn Durusteveyh bu sözüyle, önceki Arapların müterâdif olarak kabul edilen bu kelimelerin her birisinin arasındaki farkları bilerek kullandıklarını ama sonrakilerin bunları tam idrak edemediğini ve dilsel vakıaya aykırı olarak terâdüfî kabul ettiklerini vurgulamaktadır. İbnu’l-A‘rabî de aynı görüşü savunmakta ve iki kelimenin aynı anlama gelmeyeceğini belirtmektedir.⁵⁷⁷

İbn Fâris ise şöyle der: “Bir şey değişik isimlerle isimlendirilebilir. Örneğin: السيف، المهند، الحسام. Bununla ilgili olarak biz şunu söylüyoruz: isim bir tanedir o da السيف tir. Diğer lakaplar ise sıfattır. Bize göre o sıfatların her biri, diğerinin sahip olmadığı bir manaya sahiptir. Bazıları buna muhalefet ettiler ve bu kelimeler –lafızları değişse sonuçta aynı manaya gelir dediler... Bazıları ise bunlar isim veya sıfat olarak değerlendirilemez her birinin manası, diğerinin manasından ayrıdır dediler. Fiillerinde böyle

⁵⁷⁵ Hilâl, s. 301.

⁵⁷⁶ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 384; ‘Abduttevvâb, s. 312.

⁵⁷⁷ Hilâl, s. 302.

olduğunu savundular, örneğin, *جلس* fiilinde *قعد*, *انطلق*, *ذهب*, *مضى* - *قعد*, *جلس* - *رقد*, *نام*, *هجع* de olmayan bir mana vardır. Diğerlerinde de buna benzer farklılıklar vardır. Biz de bu görüşteyiz. Aynı zamanda bu görüş hocamız Yahya Ebu'l-'Abbâs Sa'leb'in görüşüdür".⁵⁷⁸

Bu görüşü için İbn Fâris'e şöyle itiraz edilmiştir: "Eğer her mana için ayrı ve bir lafız varsa o halde biz o manayı başka kelimelerle ifade edemezdik, örneğin: *لا ريب فيه* yerine *لا شك فيه* dememiz mümkün olmazdı."⁵⁷⁹

İbn Fâris cevap olarak, "Bir şey, başka bir isim kullanılarak müşakele yoluyla ifade edilebilir, biz iki lafız birbirinden tamamen farklıdır demiyoruz. Bizim dediğimiz her bir lafız diğerinde olmayan ayrı bir manaya sahiptir" demiştir.⁵⁸⁰ *es-Sâhibî* isimli eserinde müterâdif kelimelerin mevcut olduğunu söylemesi de onun terâdüfî tamamen reddetmediğini ortaya koymaktadır.⁵⁸¹

Ebû Hilâl el-'Askerî ise şöyle der: "Farklı isimlerin ve ibarelerin farklı manalara delâlet ettiğini gösteren şey şudur: İsim, işaret yoluyla manaya delâlet eden bir kelime-dir. Bir şeye bir defa işaret edildiği zaman o şey bilinir. Artık ona ikinci veya üçüncü bir şeyle işaret etmek gereksizdir. Dili vazedan Allah'ın hikmetiyle de çelişkili bir durumdur. Eğer ikinci ve üçüncüyle birinciden farklı bir şeye işaret edilmişse bu doğru olur. Bu durum bir dilde iki farklı ismin farklı manalar ve müsemmalar için kullanıldığına delâlet eder".⁵⁸²

Terâdüfün varlığını savunanlar inkâr edenlere birtakım cevaplar vermişlerdir. Terâdüfî inkâr etmenin mümkün olmadığı, terâdüfün varlığının zaruri bir durum ve dilsel bir gerçek olduğu görüşündedirler. Terâdüfün varlığını kabul etmeyenler, ancak tek bir lehçede olursa terâdüf mümkünüdür demişlerdir ki terâdüfün sebeplerinden en

⁵⁷⁸ İbn Fâris, s. 113-114.

⁵⁷⁹ Hilâl, s. 303.

⁵⁸⁰ Hilâl, s. 303.

⁵⁸¹ İbn Fâris, s. 21.

⁵⁸² el-'Askerî, s. 11.

belirgin olanı farklı lehçelerde aynı kelime için kullanılan lafızların dilin gelişiminden sonra beraber kullanılmasıdır.

Bazı müterâdifler, özellikle camid şeylerin isimleri arasında bir fark yoktur. Örneğin عير ve حمار kelimeleri anıran hayvanlar için, الحِنْطَة، البُرُّ ve القَمْح kelimeleri ise anlam farkları gözetilmeksizin, bilinen taneli tahıllar için kullanılmaktadır.

Müteradif kelime olmadığını söyleyenler, bunu ispat için iştikakı kullananlardır. Bu âlimler kelimenin köküne inerek iki kelime arasındaki farkları ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunu yaparken çoğu zaman bir takım zorlama tevellere başvurmak zorunda kalmışlardır.⁵⁸³

Müteradif kelimeler, nesirde ve şiirde kolaylık ve genişlik sağlamaktadır. Seci ve edebi sanatların kullanımına imkân vermektedir.⁵⁸⁴

“Müterâdifçiler, arap dilinde yakın anlamlı kelimelerin birbirine atf harfî ile birlikte kullanılmasını da terâdüf için argüman olarak kullanmakta; bunu bir tür tekid olarak değerlendirmektedirler. Bu tür kullanım, Arap dilinde olduğu gibi Kur’ân’da da çok yaygındır. Örneğin, ”” لا هضمًا ”” âyetindeki⁵⁸⁵ “zulm” ve “hazm”; انما اشكو ”” âyetindeki⁵⁸⁶ “bess” ve “hüzn”; ”” لا ترى فيه عوجًا ولا امتًا ”” âyetindeki⁵⁸⁷ “ivec” ve “emt” kelimelerinin aynı anlama gelen müterâdif kelimeler olduğunu; birbirini tekit için geldiğini savunurlar”.⁵⁸⁸

Terâdüfün Sebepleri

Dilbilimciler Arapçada müterâdif kelimelerin meydana gelmesinin başlıca nedenlerini aşağıdaki sebeplere dayandırmışlardır:

⁵⁸³ Hilâl, s. 303-304.

⁵⁸⁴ es-Suyûtî, el-*Muzhir*, II, 406.

⁵⁸⁵ Tâhâ, 20/86.

⁵⁸⁶ Yusuf, 12/116.

⁵⁸⁷ Tâhâ, 20/107.

⁵⁸⁸ Ömer Kara, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ ve ‘Furûk’ Argümanlarının Mukayeseli Tahlili -el-Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş-III-”, *Din Bilimleri*, c. 4, sy. 4, (2004), s. 121.

Kelimelerdeki seslerin/harflerin değişmesi, bu da farklı şekillerde ortaya çıkar. Aynı kelimedeki harflerin yer değiştirilmesi ve aynı anlamı ifade etmeye devam etmesi müterâdif kelimelerin oluşmasına sebep olabilir.⁵⁸⁹

Örneğin: جذب، جذب، جذب؛ ازحف، ازحف؛ شفن، شفن؛ شنف، شنف kelimeleri, harfleri, harfleri yer değiştirilmesine rağmen aynı anlama gelen, müterâdif kelimelerdir.

Diğer bir harf değişimi ise kelimedeki bir harfin, sıfat ve mahreç bakımından kendisine yakın bir harfe dönüşmesidir.⁵⁹⁰ Örneğin: لازم، لازم؛ اريد، اريد kelimeleri bu şekilde müterâdif olmuşlardır.

Aynı şeyin, değişik lehçelerde farklı isimlendirilmesi.⁵⁹¹ Örneğin, Mısır'da karpuz için البَطِيخ kelimesi kullanılırken, Irak'ta الرَقِي، Libya'da الدَّلَاح، Suudi Arabistan'da الحَبْحَب kelimesi kullanılır.⁵⁹²

Kelimelerdeki harflerin bazen düşürülmesi, bazen de yerinde bırakılarak kullanılması da terâdüfe sebep olmaktadır.⁵⁹³

Arapçaya yabancı dillerden kelime girmesi yahut kelimenin dönüşüme uğrayarak Arapçalaşması da terâdüfün sebeplerindendir.⁵⁹⁴ Örneğin، الإستبرق، اليمقس، اليمقس kelimelerinin الحرير anlamına gelmesi.

Diğer bir sebep de bir şeyin sıfatlarından birinin o şeye isim olarak verilmesidir.⁵⁹⁵ Örneğin، gerçekte الصقيل، الصارم، الباتر kelimesinin sıfatı olan الصقيل kelimesinin sıfatı olan الباتر kelimesinin الصقيل anlamında kullanılması gibi.⁵⁹⁶

Ayrıca dilde aynı manayı taşıyan kelime bulunmasına rağmen yeni kelimelerin uydurulması da terâdüf sebebi olarak zikredilmektedir.

Çokanlamlılık konusu gümüzde özellikle de batıda daha ayrıntılı bir taksimata tabi tutulmuştur. Bu sınıflandırma *tam terâdüf* (الترادف الكامل) perfect synonymy, complete synonymy, full synonymy), *yarı terâdüf* (شبه الترادف، near synonymy, approximate synonymy), *anlamsal yakınlık* (التقارب الدلالي، semantic relation), *gerektirmek* (الإستلزام، enta-

⁵⁸⁹ el-Kerâ'ayn, s. 111; 'Abduttevvâb, s. 319, 320.

⁵⁹⁰ el-Kerâ'ayn, s. 111.

⁵⁹¹ el-Kerâ'ayn, s. 112; 'Abduttevvâb, s. 316.

⁵⁹² 'Abduttevvâb, s. 316.

⁵⁹³ el-Kerâ'ayn, s. 112.

⁵⁹⁴ el-Kerâ'ayn, s. 112, 'Abduttevvâb, s. 321.

⁵⁹⁵ el-Kerâ'ayn, s. 112; 'Abduttevvâb, s. 318-319.

⁵⁹⁶ 'Abduttevvâb, s. 318-319.

ilment), *benzer ifadenin kullanılması yahut müterâdif cümleler* (استخدام التعبير المماثل أو) (paraphrase) olmak üzere beş grubu içerir.

Tam terâdüf, iki kelimenin bütünüyle aynı anlama gelmesidir. Herhangi bir dili konuşan kişilerin bu iki kelime arasında hiçbir fark görmemesidir. Bir cümle içerisinde kullanılan bir kelime yerine o kelimeyle aynı anlama gelen başka bir kelime kullanıldığında cümlenin anlamında herhangi bir kayıp ve değişme söz konusu değilse bu iki kelime arasındaki ilişki tam terâdüftür. Tam terâdüfün gerçekleşebilmesi için her iki kelimenin de değişik pozisyonlarda birbirlerinin yerine kullanılması gerekir.

Yarı terdadüf, iki kelime arasındaki anlam yakınlığının çok güçlü olması demektir. Bu iki kelime arasındaki farkı o dili konuşan kişilerin çoğu dahi fark etmezler. عام، سنة ve حول kelimeleri bu tür bir terâdüfün örneklerini teşkil eder. Hepsisi de yıl anlamında kullanılır.

Anlamsal yakınlık, iki kelimenin anlamsal açıdan birbirine çok yakın olması ancak en azından bir özelliikle, birinin diğerinden farklı olması demektir. حلم ve رؤيا kelimeleri buna örnek olarak verilebilir. Çünkü her ikisi de rüya anlamına gelmekle birlikte حلم kelimesinde hayal etmek anlamı da vardır.

Gereklilik ise bir anlamın başka bir anlamı gerektirmesidir. Örneğin ‘Ali saat birde okuldan ayrıldı dediğimizde ‘Ali ’nin saat birden önce okulda olduğu anlaşılır.

Benzer ifadelerin yahut aynı anlama gelen cümlelerin kullanılması da terâdüfün kelimedeki değil terkipteki yahut cümledeki boyutunu ifade eder. Örneğin,

دخل محمد الحجرة ببطء

ببطء دخل محمد الحجرة

الحجرة دخلها محمد ببطء

Bu cümlelerin her biri *Muhammet odaya yavaş yavaş girdi* anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle yapıları farklı da olsa müterâdif cümlelerdir.⁵⁹⁷

2.9. İBN CİNNÎ’DE SÖZCÜKLER ARASI ANLAM İLİŞKİLERİ

İbn Cinnî çokanlamlılık konuları içinde değerlendirilen, müşterek, ezdâd ve terâdüf konularını müstakil başlıklar hâlinde ele almamış, bu konularla ilgili görüşlerini

⁵⁹⁷ Ömer, s. 220-223.

değişik yerlerde beyan etmiştir. Ezdâd konusuna çok az değinmiş, müştereki ise nispeten dah fazla işlemiştir. En geniş ele aldığı konu ise terâdüftür. Terâdüf terimini kullanmasa da bu konuyu farklı yerlerde, değişik başlıklar altında sınıflandırarak, çok ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Şimdi İbn Cinnî'nin bu konulara ilişkin görüşlerini, verdiği örneklerle beraber inceleyelim.

2.9.1. Müşterek

İbn Cinnî müşterekin varlığını kabul eden âlimlerdendir. Ona göre isimler, fiiller ve harfler birden çok anlama sahip olabilir.

İbn Cinnî isme örnek olarak *الصدى* kelimesini vermiş ve bu kelimenin susuzluk, *sesin yankısı*, *iyi (adam)*, intikamı alınmadığında *ölünün başından çıkan kuş* gibi anlamlara geldiğini ifade etmiştir.

Fiilde müşterek için ise *وَجَدَ* fiili örnek olarak verilmiştir. *وجد* kalbî bir fiil olarak bilmek, öyle bulmak anlamlarına geldiği gibi kaybedilmiş bir şeyi bulmak anlamına da gelir.

Harfte müşteregin örneği ise *مِنْ* harfidir. Bu harf hem bazılık (teb'îd) hem de ibtida anlamına sahiptir.⁵⁹⁸

Görüldüğü gibi İbn Cinnî müşterek konusunda oldukça geniş davranmış ve bu olgunun birçok şekilde dilde mevcut olduğunu vurgulamıştır.

2.9.2. Ezdâd

Araştırmamızda rastlayabildiğimiz kadarıyla İbn Cinnî ezdâd konusunda görüşünü ezdâd başlığı altında yahut başka bir konu içerisinde uzun uzadıya dile getirmemiştir. Ancak başka konular içinde ezdâd hakkındaki düşüncesiyle ilgili ipucu verecek ifadeler kullanmıştır.

⁵⁹⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 339.

Dilin kökenine dair açıklamalar yaparken, insanların uzlaşım sal olarak varlıkları isimlendirirken bir şeyin iki zıt isimle adlandıramayacağını ifade eder ve bu durumun karışıklığa yol açacağını vurgular.⁵⁹⁹

İbn Cinnî, *hüküm sonradan meydana gelen üzerine sabit olur* başlığı altında yine ezdâda değinmiştir. Ona göre iki zıt hüküm bir kelimedede birleşirse bu takdirde son gelen hüküm geçerli olur. İbn Cinnî buna önce nahivden bir örnek getirerek şöyle der: Eğer tenvinli bir kelimeye lam-ı tarif dahil olursa, sonradan dahil olan elif lam olduğu için marifelik geçerli olur çünkü marifelik, nekralık ifade eden lâm-ı tarifin zıddıdır. İbn Cinnî sonra şöyle devam eder: bu durum isimler için de geçerlidir. Öreğın beyaz anlamına gelen bir kelime siyahlık anlamı kazanırsa bu durumda kelime anlam değışimine uğrayarak son anlamı yani siyah olma anlamını kazancaktır. Eğer iki zıt anlam bir kelimedede birleşirse, o zaman dilde zıt anlamlılık diye bir şey mümkün olmaz.⁶⁰⁰

İbn Cinnî'nin bu ifadelerinden ezdâdı kabul etmediğı çıkarılabilir. Aslında ezdâd, İbn Cinnî'nin çok önemsedığı iştikak-ı ekber teorisiyle de çelişir görünmektedir. Çünkü bu teoriye göre üçlü bir kökten elde edilen ve dilde kullanımı olan bütün birleşimler tek bir anlamda birleşir. Eğer dilde ezdâd mevcut olursa o zaman bu teorinin gerçeklik bulması da iyice zorlaşacaktır.

2.9.3. Terâdüf

İbn Cinnî üç ayrı yerde terâdüf kapsamına girecek açıklamalarda bulunmuştur. Bunlar temelde, aynı kökten türeyen kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi, aynı kalıpta olan kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi ve farklı kök ve kalıptaki kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.

İbn Cinnî aynı kökten türeyen iki kelimenin aynı anlama gelebileceğini ifade ettikten sonra şu örneğı verir: خُلُقُ الإنسان “kişinin ahlâkı” anlamına gelir. Ahlak, insanın üzerine oturmuş, onda karar kılmış alışkanlıklar ve davranışlardır. Bir kişinin ahlakını bildiğimiz zaman, onun nasıl hareket edeceği onusunda şüphe duymayız. Beklenenden

⁵⁹⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 96-97.

⁶⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 299.

başka şekilde davranması hususunda bütün pürüzler giderildiği için bu kişi davranışları konusunda belli bir netlik kazanmıştır. Ahlâkının gereği gibi hareket eder. Üzerinde herhangi bir toz, toprak olmayan “Pürüzsüz kaya” için de *صَخْرَةٌ خَلْقَاءُ* denir. *خلق* kelimesinin kökünde bir şeyi düzeltme, onu düzgün ve pürüzsüz hâle getirme vardır. *خَلَقْتُ الشَّيْءَ* “onu pürüzsüz bir hâle getirdim” demektir. Bu anlam iyi bakıldığında her iki kelimedede görülmektedir. *الْحَلِيقَةُ* kelimesi de aynı kökten türeyen ve yaratılmış (mahlûk) yahut huy, mizaç anlamlarına gelen bir kelimedir.

Aynı kökten türeyen keilmeler arasında bir anlam yakınlığının olması aslında doğal bir durumdur. Ancak İbn Cinnî'nin bu konuya da dikkat çekmesi terâdüf olgusunu ne denli geniş gördüğünü ortaya koyar.

İbn Cinnî, *فعيلة* kalıbı üzerinde durarak, aynı kalıpta olup farklı köklerden gelen müterâdif kelimelere örnekler verir. *الطبيعة* kelimesi de bir şeyi, bir şeyin üzerine kalıcı olarak işlemek, vurmak anlamına gelen *طبع* fiilinden gelmektedir. Aynı basılan paraların üzerindeki şeyler gibi, bu işlenen özellik, üzerine işlenen şeyin bir parçası gibi olur ve artık ondan ayrılması mümkün değildir.

نَحْتُ kelimesi oyularak, fazlalıkları giderilerek düzeltilmiş şey anlamındadır. *نَحْتُ الشَّيْءَ* cümlesi *onu istediğim gibi düzelttim, onda kalmasını istediğim şeyi üzerinde bıraktım* anlamına gelir. *النحية* kelimesi ile *الْحَلِيقَةُ* de aynı anlama gelir.

الْعَرِيَّةُ *dikilmiş olan şey (ağaç vb.)* anlamına gelir. Bu kelime diğerleri gibi huy mizaç anlamında kullanılır. Çünkü mizaç kişinin ruhuna dikilmiş olan özellikler gibidir.⁶⁰¹

Müellif daha sonra, *النَّقِيْبَةُ*, *الضَّرِيْبَةُ*, *النَّحِيْرَةُ*, *السَّجِيْبَةُ*, *الطَّرِيْقَةُ* kelimeleri için de benzer açıklamalarda bulunur. Bütün bu kelimeler, huy, mizaç, karakter, özellik anlamında birleşirler. Bundan ayrı olarak da bütün bu kelimeler, yumuşaklık, boyun eğme ve uyma anlamlarını içerir. İbn Cinnî el-‘Asma‘î’den naklen, bu kelimelerde bir şeyi,

⁶⁰¹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 474.

uygun hâle gelmesi için alıştıırma, esnek hâle getirme, boyun eğmesi için gücünü yumuşatma anlamı olduğunu söylemiştir.⁶⁰²

Buraya kadar verilen örneklere baktığımızda bu kelimelerin hepsinin kökünde vurma, düzeltme, düzenleme, mühürleme gibi anlamlar vardır. İbn Cinnî'nin üzerinde durduğu فعيلة kalıbı, çoğunlukla مفعول anlamına geldiği için, bu kelimeler de üzerinde işlem yapılmış, üzerine bir özellik vurulmuş, pürüzsüz hâle getirilmiş anlamlarına sahip olarak; kökün sahip olduğu, şiddet, vurma, düzeltme vb. anlamlarının kendisinde vuku bulduğu kelime, anlamına gelmektedir.

İbn Cinnî'nin فعيلة kalıbı için yaptığı açıklamalarda dikkat edilmesi gereken bir husus daha vardır. İlk bakışta bu örneklerin veznin delâleti içinde değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi oluşabilir. Ancak İbn Cinnî bu örneklerde aynı olan anlamı sadece veznin kelimeye kattığı anlamla sınırlamaz. Bu kelimelerin tümüyle aynı anlamda buluştuklarını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında hem vezin hem de anlam açısından bir terâdüf görünmektedir.

İbn Cinnî farklı kök ve yapılarından gelen kelimelerin aynı anlamı ifade edebileceğini göstermek için *el-Hasâ'is*'te bir bölüm ayırmıştır. Müellif, “*Bu bölüm Arapçanın faydası en çok olan ve bu dilin şerefine delâlet eden bir bölümdür. Bundan kastedilen, bir anlam için birçok isim bulabilmendir. Bu isimlerden her birini araştırdığında ise bu isimlerin, anlamlarını diğer isimlere taşırdığını (aktardığını) görürsün*”, diyerek Arap dili ekseninde terâdüfün bir dilde var olmasının o dil için güzel bir özellik olduğunu vurgulamıştır.⁶⁰³

İbn Cinnî'nin, farklı kök ve kalıplara sahip olan kelimelerin aynı anlamı ifade etmesiyle ilgili verdiği bazı örnekler şunlardır: المسك kelimesi için الصُّوَار kelimesi de kullanılmaktadır. الصَّوَار kelimesinin kökünde bir bağlanma ve alışma anlamı vardır. فَخَذُ أَرْبَعَةً “sonra dört tane kuş al ve onları kendine alıştıır”⁶⁰⁴ ayetinde bu anlam-

⁶⁰² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 475-476.

⁶⁰³ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 474.

⁶⁰⁴ el-Bakara, 2/260.

anlamlarla kucaklaşmasıdır. Bu olgu iki sanatın en şerefli, iki kaynağın en yücesidir. Bu konuyu iyi kavra ve ihata etmek için acele etme, o sana ihsanda bulunacak, seni memnun edecek, sana Allah'ın hikmetlerini ve onun altında yatanları gösterecektir. Böylece bu sanatın ve barındırdığı şeylerin büyüklüğünü [görecek] ve kabul edeceksin".⁶¹⁰

İbn Cinnî mananın alışıldık olmayan lafızla söylenmesi başlığı çerçevesinde de terâdüf konusuna giren örnekleri incelemiştir.

İbn Cinnî, "Bil ki bu, Arapların kullandığı ve Arap dilcilerin de bu konuda onlara uyduğu bir husustur. Bu genişliğin sebebi ise aynı anlamın iki lafızla da ifade edilebilir olmasıdır. İki lafız aynı anlamı ifade ettiği ve aynı anlamı gösterdiği için dil âlimleri bu lafızları kullanmada rahat davranmışlardır. Çünkü onlara göre anlamlar, lafızlardan daha üstündür" diyerek konuya giriş yapmıştır.

İbn Cinnî, ilk örnek olarak Ebu'l-Hasen'in bir Arabîye sormuş olduğu soruyu vermektedir. Ebu'l-Hasen arabiye, الحُبَارَى *toy kuşu* kelimesinin tasğirini sorar. Arabî de cevap olarak حُبُور *toy kuşunun yavrusu* der. Arabî sorunun lafzını dikkate aldığı için yanlış anlamış ve yavrusunun ismi olan حُبُور kelimesini söylemiştir. Oysa beklenen cevap sarftaki ism-i tasğirini söylemesidir. İbn Cinnî, arabinin soruyu, herkes gibi anladığını, belli bir grup (nahivciler) arasında bu lafzın bu anlama geldiğini bilmediğinden, kendi anlayışına göre cevap verdiğini söylemiştir. Diğer bir örnek de İbn Cinnî'nin kendi başından geçen bir olaydır, bunu şöyle anlatır: "Bir gün eş-Şecerî'ye 'مَحْرَجِمٌ kelimesini nasıl cem edersin?' (كَيْفَ تَجْمَعُ مَحْرَجِمًا) diye sordum. O da bana 'onu ne dağıtmış ki ben toplayayım' (أَيْشٍ فَرَقَهُ حَتَّى اجْمَعَهُ!) dedi. Yine aynı kişiye sordum: 'الدمكمك yapıtı, kuvvetli kelimesini nasıl tasğir edersin' (كَيْفَ تَصْغُرُ الدَّمَكْمَكُ) . Şöyle cevap verdi: شَخِيفٌ *zayıf*. Soruyu kendi bildiği şekilde cevapladı, bunun terim olarak ne anlama geldiğini önemsemedi."⁶¹¹

⁶¹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 489.

⁶¹¹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 226.

Diğer bir örnek de Ebû Semmâl (v. 160/776)'in İsrâ suresi beşinci ayeti فحاسوا حاسوا ve حاسوا حاسوا şeklinde okumasıdır. Kendisine neden böyle okuduğu sorulduğunda حاسوا ve حاسوا kelimelerinin aynı anlama geldiğini söylemiştir.

وظَاهِرُهَا مِنْ يَابِسِ الشَّنَخْتِ وَاسْتَعْرُنْ عَلَيْهَا الصَّبَا وَاجْعَلْ يَدِيكَ لَهَا سِتْرًا

Ateşi kuru talaşla besle saba rüzgârından (ateşi ona açıp alevlenmesini sağlayarak) yardım al ve elini diğer taraflara siper et beyti de verilen örnekler arasındadır. Bu beyitle ilgili olarak İbn Cinnî, 'İsâ b. Ömer'den şunu nakleder: “Zirrumme'nin beyti bu şekilde okuduğumu duyduğum da daha önce يابس yerine بائس olarak okumuştun, dedim. O cevaben her ikisi de aynı anlama gelir dedi”.

Konuyla ilgili verilen örneklerden biri de şu beyittir:

ومَوْضِعِ زَيْنٍ لَا أُرِيدُ مَبِيَّتَهُ كَأَنِّي بِهِ مِنْ شِدَّةِ الرَّوْعِ آئِسُنْ

Dar yerde geceleme istemem, sanki korkumun şiddetidir beni buraya getiren.

İbnu'l-A'râbî bu beyti okuduğunda, kendisine daha önce böyle okumadığı, مَوْضِعِ olarak okuduğu hatırlatıldığında şöyle der: “Uzun zamandır bizimle arkadaşlık ediyorsun زَيْن ve ضيق kelimelerinin aynı şey olduğunu öğrenmedin mi? Zaten Cenab-ı Allah şöyle buyuruyor: قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى “De ki: İster Allah deyin, ister Rahman deyin. Hangisini deseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na hastır.”⁶¹²

İbn Cinnî bu örnekten sonra şöyle der. “Bu ve buna benzer şeyleri kullanmamızın sebebi; Arapların, şiirlerinde ve hikâyelerinde aynı anlam için muhtelif lafızlar kullanmış olmalarıdır. Araplardan biri kastedilen anlamı, alışıldık olmayan bir lafızla söylediğinde bunu herhangi farklı bir şey için değil bu kelimeyi kullandığı için söyler, buna başka bir kelimeyi tercih etmez. Çünkü her ikisinde amaç aynıdır. Bu iki kelimeden her biri diğerini destekleyici durumdadır. Ebû 'Ali (rahmetullahi 'aleyh) okuttuğu öğrencilerinden biri bir lafız anlamadığında, bu manayı öğrencinin anlayacağı başka bir lafız-

⁶¹² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 226-227.

la söylerdi. Şöyle derdi: Bu, çocuğunu kırmızı gömlek içinde gördüğünde tanır ama onu siyah gömlek içinde görse tanımaz”.

Hasan el-Basrî kendisine soru soran bir adama “karıştırmama sebep oldun” demek için كَبَّكَتَ عَلَيَّ fiilini kullanmıştır. İbn Cinnî bunun خلطت fiiliyle aynı anlama geldiğini söyler.

İbn Cinnî, âlimlerin de aynı anlama gelen farklı kelimeler kullandığını göstermek için ise bazı dilcilerin, kesra yerine cer; fetha yerine mansub ve damme yerine merfu; cezm yerine vakf veya sukun kelimelerinin kullanılmasını örnek olarak vermektedir. Bu örneklerle İbn Cinnî terâdüfün dilde çok yaygın olduğunu ve bu işi iyi bilen kişilerin de aynı anlama gelen farklı kelimeleri rahatlıkla kullandığını dile getirir.

İbn Cinnî konuyu noktalarken şöyle der. “Eğer bu dilin köklerinde farklı lafızların aynı anlama işaret edebileceği mümkün kılınmışsa, bu takdirde şu an içinde bulunduğumuz durum (farklı lafızların aynı anlamı ifade etmesi) son derece normal, uygulanabilir ve kabul edilebilir bir durumdur”.⁶¹³

İbn Cinnî'nin kitabında, terâdüfü kabul ettiğine delil olabilecek bu kadar veri olmasına rağmen, el-‘Alvânî makalesinde İbn Cinnî'nin bir sözünden dolayı terâdüfü kabul etmediğini ifade etmiştir. Konuyla ilgili olarak şöyle der: “İbn Cinnî, ‘el-Mitrad vahşi hayvanları kovalamak için kullanılan küçük bir mızrak anlamındadır’⁶¹⁴ diyerek terâdüf olgusunu kabul edenleri reddetmiş, Ebû Hilâl el-‘Askerî'nin isimlerin çeşitli oluşu sıfatların farklılığındandır görüşünü onaylamıştır. Zira ‘rumh’ mızrak bilinen bir şeydir. ‘el-Mitrad’ ise vahşi hayvanları kovalamakta kullanılan kısa bir mızraktır. Bu yüzden ‘el-Mitrad’ dendiği zaman zihin belli bir manaya kayar. O da kısa mızraktır.”⁶¹⁵

Yukarıdaki verileri dikkate aldığımızda İbn Cinnî'nin terâdüfü reddettiğini söylemek bize göre aşırı bir yorumdur. Ayrıca İbn Cinnî'nin bir nesnenin tarifini, özellikleri-

⁶¹³ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 227-228.

⁶¹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 137.

⁶¹⁵ Mustafa el-‘Alvânî, “Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık)”, trc. Galip Yavuz, *CÜİFD*, sy. 1, (1996), s. 233.

ni söyleyerek yapmış olması terâdüf reddettiğine nasıl delil olmuştur. Bu nokta da kapalıdır. Bize göre makul omamakla beraber, en fazla tam terâdüf kabul etmediği söylenebilir. İbn Cinnî'nin teradaüf kapsamında değerlendirilebilecek oldukça fazla malzeme sunmuştur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Cinnî anlambilimde önemli bir yer işgal eden çokanlamlılık konusuna gerekli özeni göstermiş ve incelemeye tabi tutmuştur. Ezdâd hakkındaki görüşlerini ancak yorumlamayla ortaya çıkarsak da müşterek ve terâdüf hakkında açıkça görüşlerini bayan etmiştir. Ayrıca terâdüf konusunda, aynı kökten gelen kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi; aynı vezindeki kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi; farklı kök ve kalıptaki kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi şeklinde yaptığı taksimatta dikkat çekicidir.

İbn Cinnî terâdüfün ortaya çıkmasını da daha çok, farklı lehçelerde aynı anlam için değişik lafızların kullanılmasına bağlar. Sonra bu lafızlar aynı lehçe içerisinde kullanılmaya başlandığında terâdüf meydana gelir.⁶¹⁶

⁶¹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 371.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NAHİV, İ‘RÂB, MEÂNÎ VE ANLAM

3.1. NAHİV, İ‘RÂB VE ANLAM

Nahivciler i‘râb alâmetlerinin anlama delâlet etmesi konusunda farklı görüşlere sahiptir. Dilcilerin büyük bir kısmı bu alâmetlerin belli anlamlara delâlet ettiğini savunurken, Kutrub gibi bazı dil bilginleri de böyle bir şeyin olmadığını ileri sürmüşlerdir. İ‘râbın anlama delâlet ettiğini savunan âlimler, bu delâletin, direkt olarak cümlenin anlamını gösteren bir delâlet olmadığını belirtmişler; İ‘râb alâmetlerinin, kelimenin cümle içerisindeki işlevini (fâillik, mef‘ûllük, muzafun ileyhlik vb.) belirlemek suretiyle anlama delâlet ettiğini vurgulamışlardır.⁶¹⁷

Bu görüşü reddedenlerin en güçlü temsilcisi olan Kutrub’un, görüşünü savunmak için ileri sürdüğü savlardan biri şudur: Kelimelerin sonundaki harekeler konuşma esnasında sürati sağlamak için kullanılmıştır. Eğer kelimenin sonunda sakin harf olursa sonraki kelimeye geçişte konuşan kişi yavaşlamak zorunda kalacaktır. Araplar söz söylemenin hızlı olabilmesi için, kelimelerin çoğunu, bir sakin iki harekeli, iki harekeli bir sakin olacak şekilde dizmişlerdir. Ayrıca, konuşma hızı düşmesin diye genellikle kelimenin sonunda iki sâkin harf beraber bulunmaz ve dört harekeli harf de peş peşe gelmez.

İ‘râbın anlama delâletini savunanlar tarafından bu konuyla ilgili olarak Kutrub’a şöyle cevap verilmiştir: Eğer onun dediği gibi olsaydı o zaman fâilin bazen mecrur veya mansûb olması; Muzafun ileyhin merfu yahut mansûb olması mümkün olurdu. Mademki konuşmadaki sürat söz konusudur, bu takdirde harekenin ne olduğu önemli değildir. Oysa fasih konuşan Arapların dilinde böyle bir şey görmek mümkün değildir.⁶¹⁸

Çağdaş arap dilcilerden İbrahim Enîs de harekelerin fâiliyet, mefûliyet vb. anlamlara delâlet etmediği görüşündedir. İbrahim Enîs konuyla ilgili delillerini sıralarken dikkat çekici bir şey söyler: İ‘râb alâmeti harf olan kelimeler, aslında değişik kabilelerde

⁶¹⁷ Bkz. ‘Abduttevvâb, s. 371; es-Sâlih, s. 117.

⁶¹⁸ ‘Abduttevvâb, s. 372-373.

farklı harflerle fakat i'râbın her durumunda aynı harfle kullanılmaktaydı. Daha sonra nahivciler bunu formüle ederek birleştirmişlerdir. Karl Vallery, Paul E. Kahle gibi müsteşrikler de bu görüşü paylaşmaktadır.⁶¹⁹ Bununla beraber Nöldeke⁶²⁰, Wetzstein gibi doğubilimciler i'râb olgusunun anlama delâlet ettiği görüşünü kabul etmişlerdir.⁶²¹

İ'râb karşıtlarının ileri sürdüğü görüşler şöyle özetlenebilir: İ'râb ın Arap dilinde uzun bir geçmişi yoktur. Konuyla ilgili rivayetler sonradan uydurulmuştur. Harekeler anlama delâlet etmez çünkü aynı harekeye sahip bazı kelimeler farklı anlamlara gelmektedir. Kelime sonlarındaki harekeler konuşmadaki akıcılığı sağlamak içindir. İ'râb konusundaki karmaşık kurallar Arapça öğretimini zorlaştırmaktadır.⁶²²

İ'râb ı destekleyenlerin görüşleri de şöyle sıralanabilir: İ'râb olmadan kelimenin cümle içindeki işlevi belirlenemez. Dille ilgili karışık meselelerin ve konuşmadaki ihtilâfların açıklanmasında i'râba ihtiyaç vardır. Kur'ân ve şiirdeki söz dizimleri i'râbın varlığını desteklemektedir. İ'râb cümleyi anlamayı kolaylaştırır.⁶²³

Nahvin ilk dönemlerindeki temel amacı dilin kolayca öğrenilmesi ve öğretilmesi için gerekli kuralların belirlenmesi olmuştur. İnsanların yazıda ve konuşmada hatalı dil kullanımını önlemek amacıyla nahiv kuralları geliştirilmiştir. Ancak yabancılarla etkileşim, dilin bozulmasına yol açınca nahivciler cümlenin kısımları ve düzenlenmesi her bir kısmın diğerine etkisi, cümle öğelerinin birbiriyle ilişkileri, öğeleri birbirine bağlama metotları, cümle çeşitleri, cümlenin diğer cümlelerle olan ilişkisi, kelimenin kısımları gibi pek çok konuyu incelemeye başlamıştır. Böylece nahiv günümüz dilbiliminde sözdizimi/sentaks adı verilen bilim dalına dönüşmüştür.⁶²⁴

3.2. İBN CİNNÎ'DE NAHİV, İ'RÂB VE ANLAM

İbn Cinnî nahvi geniş bir çerçevede değerlendirmiş, "İ'râb , tensiye, cemi, tahkîr [tasgîr], teksîr, izafet, nisbet, terkiib vb. konularda *Arapların söz söyleme yöntemlerine*

⁶¹⁹ 'Abduttevvâb, s. 376-379.

⁶²⁰ es-Sâlih, s. 122.

⁶²¹ 'Abduttevvâb, s. 380-381.

⁶²² Yakup Civelek, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, Araştırma Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2003, s. 99-100.

⁶²³ Bkz. Civelek, s. 91-95.

⁶²⁴ Civelek, s. 63.

uyumdur, şeklinde tarif etmiştir.⁶²⁵ Bu tarif ışığında, o dönemde sarf konularının henüz nahiv içerisinde değerlendirildiği, nahvin, i‘râbı ve sarfı kapsayan geniş bir alan olduğu anlaşılmaktadır.

İ‘râb ı ise şöyle tarif etmiştir: “[Bazı] lafızlarla, manaları göstermek/ortaya çıkarmaktır.”

Müellif nahivcilerin bazı açıklamalarının karmaşık görünebileceğini ama mesele- nin künhüne varıldığında bu karmaşıklığın ortadan kalkacağını belirttikten sonra bazı örnekler vererek bu açıklamaların neye dayandığını izah etmiştir. İbn Cinnî nahivcilerin genel olarak, fâilin merfu; mef‘ûlun bihin mansub olduğu görüşünde olduğunu zikrettikten sonra şöyle der: “Bazen bunun tersi olan durumlar görebilirsin, örneğin, ضَرَبَ زَيْدٌ cümlesinde زَيْدٌ kelimesi aslında mef‘ûlun bih olmasına rağmen merfu yaparız. Aynı şekilde إِنْ زَيْدًا قَامَ cümlesinde زَيْدٌ kelimesi fâil olmasına rağmen mansub olarak değerlendiririz. Yahut مِنْ زَيْدٍ مِنْ قِيَامٍ cümlesinde زَيْدٌ fâil olmasına rağmen mecrur yaparız. وَمِنْ حَيْثُ (Ey Muhammed) Nereden yola çıkarsan çık, (namazda) Mescid-i Haram’a doğru dön⁶²⁶ ayetindeki حَيْثُ kelimesi ile; وَمِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ Önce de sonra da emir Allah’ındır ayetindeki قَبْلُ ve بَعْدُ kelimeleri de bu durumun örneklerindedir. Mecrur gördükleri hâlde merfu gibi durmaktadırlar”

İbn Cinnî, devamında, “Eğer kişi nahiv âlimlerine göre manen fâil olanın her zaman fâil olmadığını; fâilin, fiilden sonra zikredilen ve kendisine fiilin isnad edildiği isim olduğunu bilirse bu yanlış anlama ortadan kalkacaktır” diyerek durumu açıklamıştır. Aynı durum mef‘ûl için de geçerlidir. “Mef‘ûl cümlelerin olmazsa olmaz öğelerinden değildir. Fiil ancak fâile isnad edildiği zaman mansub olur. Burada ise dövülme durumu mef‘ûle yani زَيْدٌ kelimesine isnad edildiği için manen mef‘ûl olsa bile lafzen merfu olmaktadır.”⁶²⁷

⁶²⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ’is*, I, 88.

⁶²⁶ Bakara, 2/149.

⁶²⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ’is*, I, 211.

3.2.1. İ‘râb Çözümlemesi ve Anlamsal Yorum

İbn Cinnî maharet sahibi olmayanların bu işte hataya düşebileceklerini vurgulayarak i‘râbla ilgili çözümlemenin, anlamdan farklı olabileceğine dikkat çekmiş konuyla ilgili örnekler vermiştir.

إِلْحَاقُ أَهْلِكَ وَاللَّيْلِ cümlesi ona göre *geceden önce ailene ulaş anlamına* gelir. Anlamın Arapça ifadesi ise الْحَقُّ أَهْلَكَ قَبْلَ اللَّيْلِ şeklindedir. Buna göre eğer kişi anlamdaki bu ifadeyi dikkate alıp اللَّيْلِ kelimesini mecrur (الليلى)olarak okursa hataya düşer. Çünkü bu cümlenin i‘râb açısından takdiri şöyledir: الْحَقُّ أَهْلَكَ وَسَابِقُ اللَّيْلِ. اللَّيْلِ kelimesi mahzup bir fiilin mef‘ûlü konumundadır.

Müellifin verdiği diğer bir örnek ise şudur: زِيدٌ dediğimiz zaman bazıları زِيدٌ kelimesinin anlam itibariyle fâil olduğunu düşünerek, i‘râbta da fâil olduğunu zannedebilirler. Oysa anlam açısından زِيدٌ her ne kadar fâil olsa bile i‘râb açısından mübteda olarak değerlendirilmektedir.⁶²⁸

Aynı şekilde, سُرِّيَ قِيَامٌ هَذَا وَقَعُودٌ ذَاكَ cümlesindeki قِيَامٌ ve قَعُودٌ kelimeleri de sadece anlam açısından fâil oldukları için merfu olmamışlardır. قِيَامٌ kelimesi sözdizimi açısından cümlede uygun yerde bulunup fâil olduğu için, قَعُودٌ kelimesi de fâile atıf olduğu için merfu olmuştur. Anlam söz konusu olduğunda her ikisi de fâildir.

Diğer bir örnek de كُلُّ رَجُلٍ وَصَنَعْتُهُ وَأَنْتَ وَشَأْنُكَ cümleleridir. كُلُّ رَجُلٍ وَصَنَعْتُهُ cümlesi *her insan yaptığı işle beraberdir*⁶²⁹ anlamına gelir. Bu anlamın Arapça ifadesi ise şudur: كُلُّ رَجُلٍ مَعَ صَنَعْتِهِ. Anlamın böyle ifade edilmesi, صَنَعْتُهُ kelimesinin mecrur olmasını gerektirmez. Yahut haber olduğu için merfu değildir. Aynı durum أَنْتَ وَشَأْنُكَ cümlesi için de geçerlidir. Bu iki cümlenin i‘râb açısından takdiri şöyledir. كُلُّ kelimesi mübteda صَنَعْتُهُ kelimesi ise ona atıftır. Haber ise mahzuptur, takdiri şöyle olmaktadır: كُلُّ رَجُلٍ وَصَنَعْتُهُ أَنْتَ وَشَأْنُكَ cümlesinin i‘râb açısından takdiri de benzer şekildedir: أَنْتَ وَشَأْنُكَ. مصطحبان.

⁶²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 289.

⁶²⁹ “Her insan yaptığı işle beraberdir”; “Her insanın değeri yaptığı işle ölçülür”; “Her insanın işi kendisini ilgilendirir” gibi anlamlara da gelebilir.

İbn Cinnî konuyu bitirirken şöyle der: Eğer i‘râb takdiri ile anlam örtüşürse zaten hedeflenen de budur. Eğer i‘râb takdiri anlamsal yorumdan farklı olursa anlam olduğu gibi kabul edilir, i‘râb takdiri de olması gerektiği gibi yapılır. İ‘râb takdiri yapılırken, anlama uyması için yanlış yollara başvurulmamalıdır. Örneğin, ضربت زيداً سوطاً cümlesi *Zeyd’e kamçıyla bir kez vurdum* (ضربت زيداً ضربة بسوط) anlamına gelir. Fakat bu cümlenin i‘râbı mahzuf bir muzaf takdiriyle yapılır: ضربته ضربةً سوط.⁶³⁰

İbn Cinnî bu örnekleriyle i‘râbın takdiri ile mananın açıklanmasının birbirinden farklı şeyler olduğuna dikkat çekerek, i‘râb çözümlerinin bazen anlamdan biraz farklı olabileceğini vurgular. Aslında bu dilbilimcinin bu konuya oldukça erken bir zamanda dikkat çekmesi belki de bir süre sonra nahvin ve i‘râbın anlamdan kopup tamamen teknik açıklamaları dönüşeceği bir işareti olarak değerlendirilebilir. Günümüzde birçok Arap dilbilimci, donuk bir hâle gelen nahvin ve i‘râbın yeniden ele alınarak, anlam temelli yeni yaklaşımların nahve uygulanması gerektiğini söylemektedir.⁶³¹

3.2.2. Anlamsal Yorum ve İ‘râb Çözümlemesinin Çatışması

İbn Cinnî bu başlık altında, bazı cümlelerdeki anlamın açık ve anlaşılır olmasına rağmen, i‘râbın esas anlamdan farklı bir şekilde yapılması gerektiğini izah etmektedir.

إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ * يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ *İşte Allah (başlangıçta bu şekilde yarattığı) insanı tekrar yaratmaya da kadirdir. Gizlenenlerin ortaya döküldüğü gün.*⁶³² Bu anlamın Arapça diğer ifadesi şu şekildedir: إنه على رجعه يوم تبلى السرائر لقادر *gizlenenlerin ortaya döküldüğü gün Allah insanı tekrar yaratmaya kadirdir.* İbn Cinnî, anlamın böyle olmasına rağmen i‘râbın da bu şekilde yapılmasının yanlış olduğunu söyler. Çünkü burada zarf olan لَقَادِرٌ kelimesi ile onun amili olan رَجْعِهِ kelimesinin arasına, إِنَّ nin haberi olan تُبْلَى kelimesi yani yabancı bir kelime girmiştir. Sıla ile mevsulun arasına, onlara ait olmayan bir kelimenin girmesi caiz değildir. İbn Cinnî bu durumda i‘râb takdirinin şöyle olması gerektiğini belirtir: رَجْعِهِ kelimesinden önce يَوْمٌ kelimesinden önce رَجْعِهِ kelimesinin delâlet ettiği bir fiil takdir edilir. Bu durumda cümle şöyle olur: يَوْمَ يَرْجِعُهُ يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ *Allah insanı yeniden yaratmaya*

⁶³⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I, 291-292.

⁶³¹ Bkz. ‘Abdullatîf, s. 25-35.

⁶³² et-Târık, 86/8-9.

*kadirdir. Gizlenenlerin ortaya döküldüğü gün yeniden yaratır.*⁶³³ Görüldüğü üzere burada i'râb dikkate alınarak anlam verilecek olursa kastedilen anlamdan farklı bir anlam ortaya çıkar.

İnkâr edenlere إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ *şöyle seslenilir: Allah'ın gazabı, sizin kendinize olan kızgınlığınızdan elbette daha büyüktür. Zira siz imana davet ediliyorsunuz, fakat inkâr ediyorsunuz.*⁶³⁴ İbn Cinnî bu ayetin anlamının Arapça ifadesini şu şekilde vermektedir: يقال لهم: لمقت الله إياكم وقت دعائكم إلى الإيمان فكفركم أكبر من مقتكم أنفسكم الآن *Onlara denir ki: İmana çağrıldığınız ve (fakat) iman etmediğiniz zaman Allah'ın size karşı olan öfkesi, şu anda sizin kendinize olan kızgınlığınızdan daha büyüktür.* Müellif, anlam böyle olmasına rağmen i'râbın bu şekilde takdir edilmesinin yanlış olacağını vurgular. Çünkü yukarıdaki ayette olduğu gibi, bu ayette de iki mütelazım öge arasına fasıla girmektedir. إِذْ kelimesi لَمَقْتُ kelimesine müteallik olmasına rağmen araya fasıla girmiş ve sıla ile mevsul ayrılmıştır. Bu durumda إِذْ kelimesinden hemen önce bir مَقْتِكُمْ kelimesinin takdir edilmesi gerekir ki buna da birinci لَمَقْتُ kelimesi delâlet etmektedir.⁶³⁵ Görüldüğü gibi i'râb takdiri neticesinde ortaya çıkan anlam ile cümle ilk okunduğunda ortaya çıkan anlam arasında fark ortaya çıkmıştır.

Müellif bu durumun Kur'ân'da olduğu gibi Arap şiirinde de oldukça yaygın olarak bulunduğunu belirtmiştir. Verilen örneklerden biri şu beyittir:

لسنا كمن حلت إياها دارها تكريت ترقب حباها أن يخلصا

*Biz, Tekrit'teki yurdunda oturan, ekinleri hasat edilmesin diye gözetleyip duran İyâd (kabilesi) gibi değiliz.*⁶³⁶

⁶³³ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 459.

⁶³⁴ el-Mü'min, 40/10

⁶³⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 459.

⁶³⁶ Beyit el-A'sâ'ya aittir, bkz. Meymûn b. Kays el-A'sâ, *Dîvân*, nşr. Muhammed Huseyn, Mısır, ts., s. 231.

Burada *إِيَادٍ* kelimesi *مَنْ* kelimesinden bedeldir ve *حَلَّتْ* fiili ile onun mamulu gibi görünen *دَارَهَا* kelimesinin arasına girmiştir. Bu durumda *دَارَهَا* kelimesinin mansub oluşu bu *حَلَّتْ* fiili ile gerçekleşmez çünkü araya fasıla girmiştir. İ‘râb açısından *دَارَهَا* kelimesinden önce başka bir *حَلَّتْ* fiilinin takdir edilmesi gerekir.⁶³⁷

Diğer bir beyit de şudur:

كذلك تيك وكالناظرات صواحبها ما يرى المسحل

*İşte benim (devem) böyledir ve onun arkadaşları yaban eşeğinin gördüğü şeye bakarlar sanki.*⁶³⁸

الناظرات kelimesi ile *ما يرى المسحل* olan *صواحبها* kelimesi girmiştir ki İbn Cinnî bunun hoş karşılanmayan bir ayırma olduğunu söylemiş, cümlenin düzgün kuruluşunun, *صواحبها المسحل صواحبها* şeklinde olduğunu vurgulamıştır. İ‘râb takdirinin doğru olabilmesi için *صواحبها* kelimesinden sonra bir *نظرن* fiilinin takdir edilmesi gerektiğini söylemiştir. Aynı durum için şu cümleyi örnek vermiştir: *كالضارب* *جعفرا* kelimesi arasına yabancı bir öge giremez. Cümle doğru bir şekilde şöyle kurulmalıdır: *كالضارب جعفرا زيد*.⁶³⁹

Diğer bir örnek ise şu beyittir:

أزمتُ يأساً مبيناً من نوالكم ولن ترى طاردا للحر كاليباس

*(Beni) Ödüllendireceğinize dair hiç ümidim kalmadı bu yüzden kesin olarak (gitmeye) karar verdim, onurlu kişiyi ancak ümitsizlik uzaklaştırır.*⁶⁴⁰

⁶³⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 460.

⁶³⁸ Beyit el-Kumeyt'e aittir, bkz. Zeyd el-Esedî el-Kumeyt, *Dîvân*, nşr. Muhammed Nebîl Turayfî, Dâru Sâdır, 1. Baskı, Beyrut 2000, s. 324.

⁶³⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 460.

⁶⁴⁰ Bu beyit Hutay'e'ye aittir, bkz. Hutay'e, *Dîvân*, nşr. Hamdû Tammâs, Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, Beyrut 2005, s. 85.

Bu beyitte de *من نوالكم* terkinin *ياساً* kelimesine taalluk etmesi doğru görülmemiştir, çünkü bu kelimededen hemen sonra *مبيناً* kelimesi sıfat olarak getirilmiş ve müteallik ile müteallakın arası açılmıştır. Normalde *من نوالكم* *ياساً* şeklinde olması gerekirdi.

İ'râb ve anlam çekişmesi masdarların sıfat olarak kullanılmasında da ortaya çıkmaktadır. Örneğin, *هذا رجل دئف* cümlesinin harfi tercümesi, *bu adam çok ciddi hasta olmaktır* şeklindedir. *bu razı olmak topluluktur*, *bu adalet adamdır* cümlelerinde masdarlar sıfat olarak kullanılmışlardır. Ancak Araplarda bu kullanım yaygındır ve masdar sıfat yerine kullanıldığında anlamda bir mübâlağa meydana gelir ve mevsuf olan kişinin katışıksız olarak o sıfatı haiz olduğu kastedilir. Yukarıdaki cümleler, Bu adam son derece hastadır; bu topluluk kendisinden son derece razı olunandır; bu adam sırf adalettir anlamında kullanılmıştır. Sıfat sarîh olarak kullanıldığında *رجل عادل, قوم* *رجل دئف* şeklinde olması gerekir ki yaygın kullanımda budur. İbn Cinnî Arapların sarîh sıfat yerine masdar kullanmalarını biri *sinaî*, diğeri *manevî* olmak üzere iki sebebe dayandırmıştır. Müellife göre, *sinaî* olan sebep kişiyi masdar ile sıfat arasındaki benzerliğe ısındırmakta ve birbirlerinin yerine kullanımına alıştırmaktadır. Örneğin, *أقائمًا والناس* dediğimizde kastettiğimiz şey *أقوم قياماً والناس قعود* cümlesidir. Manevî sebep ise eğer bir şey masdarla nitelenirse, mevsuf saki o sıfattan oluşan bir varlık gibi olmaktadır. Bunun sebebi de o varlığın sürekli bu sıfatla ilgili şeylerle uğraşması ve buna alışkın olmasıdır.⁶⁴¹

ألا أصبحت أسماء جاذمة الحبل وضنت علينا والصنيت من البخل

*Esmâ, bize karşı pintilik yapıp ilişkisini kesin olarak kesti, pinti kişi ise cimriliktendir (tümüyle cimrilikten var edilmiştir).*⁶⁴²

Burada şair Esmâ'nın cimriliğinin derecesini ifade etmek için *pinti kişinin cimrilikten yaratılmış bir varlık* gibi olduğunu vurgulamıştır.⁶⁴³

⁶⁴¹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 461.

⁶⁴² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 462. Beyit el-Bu'ays'a aittir, bkz. Nâsır Reşîd Muhammed Huseyn, *Şi'ru'l-Bu'ays el-Muşâci'î*, Dâru'l-Hurriyye, Bağdat 1974, s. 19.

⁶⁴³ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 462.

خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ *İnsan, aceleci (bir tabiatta) yaratılmıştır*⁶⁴⁴ ayeti de konuya örnek olarak zikredilmiştir. Ayetin harfî tercümesi, *insan 'acele etmek'ten yaratılmıştır* şeklindedir. İnsanın ne kadar aceleci bir tabiata sahip olduğunu ifade etmek için masdar kullanılmıştır.

Müellif konunun sonunda, masdar kullanımının anlam açısından daha güçlü, sıfat kullanımının i'râb açısından daha kuvvetli olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴⁵

İbn Cinnî'nin bu bölümde vermiş olduğu örnekler bir anlamda i'râb ve anlam ilişkisinin sınırlarını çizer. İ'râb ın ortaya çıkardığı işlevsel anlamların anlamsal yorumla örtüşmediği durumlara, salt anlamsal yorumun, aslında i'râbdan zaman zaman bağımsız olduğuna dikkat çekmesi, anlamsal yorumun nahivden ve i'râbdan bağımsız yönlerini ortaya çıkarması bakımından önemlidir.

3.3. ANLAMBİLİM VE MEÂNÎ

Çağdaş Arap dilciler anlambilim ve belâgatın kesiştiği noktanın mecaz olduğunu zikrederler. Mecaz da çoğunlukla anlam değişimleri ve çokanlamlılık konuları içinde ele alınmaktadır. Biz de bu çalışmanın anlam değişimi kısmında mecazın anlambilimle ilişkisine değinmiştik. Bunun dışında belâgatın genel olarak anlambilimle sıkı sıkıya bir bağı olduğunu dile getirenler⁶⁴⁶ de olmakla beraber bu konu tafsilâtlı bir şekilde fazla değerlendirilmeye tabi tutulmamıştır.

Kanaatimize göre belâgat ilimleri içinde anlambilimle en sıkı bağı olan Meani ilmidir. Çünkü bu ilim sözdizim ve anlam arasındaki ilişki zeminine oturmaktadır. zaten ortaya çıkışı itibariyle meânî kuran ve şiiri anlamlandırma gayesi güder.

Sözlükte ma'nâ kelimesinin çoğulu olarak “anlam, düşünce, kavram, kişiye ait iyi vasıflar” gibi anlamlara gelen meânî, terim olarak sözcüklerin anlama uygunluğunu, sözün hatalardan korunmak için yerinde olma (muktezâ-i hâle uygunluk) şartlarını, sözü

⁶⁴⁴ el-Enbiyâ, 21/37.

⁶⁴⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 462.

⁶⁴⁶ eş-Şeyh, s. 3.

duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen ilim dalını ifade etmektedir.⁶⁴⁷

Meânî'nin gelişim tarihi nahiv ilmi ve nazım teorisiyle yakından ilgilidir. Terim anlamıyla ilk defa meâni's-şî'r, meâni'l-Kur'ân türü eserlerde kullanılmıştır. “Şiir temaları”, ve “gramer ağırlıklı tefsir” anlamında kullanılan *meânî* kelimesi Belâgat anlamına yakın bir terim olarak ise “meâni'n-nahv” terkihiye ifade edilmiştir. Bu terkihi ilk olarak, Mettâ b. Yûnus'un Aristo mantığını ileri sürmesine karşılık Arap dil mantığını (meâni'n-nahv) savunan Ebû Sa'îd es-Sîrâfî tarafından aralarında cereyan eden tartışmada yer verilmiştir.⁶⁴⁸ İbn Fâris'in “meâni'l-keâm” tâbiri de belagat özelliği taşır. Onun bu başlık altında saydığı “haber-istihbar, emir-nehiy, dua-taleb, arz tahzîz, temennî-taaccüb” şeklindeki on kategori daha sonra teşekkül eden meânî ilminin temel konusu olarak haber inşâ bölümüne aynen geçmiştir.⁶⁴⁹ ‘Abdulkâhir el-Curcânî meânî ilminin kurucusu kabul edilmiştir.⁶⁵⁰ Bu anlamda ilmu'l-me'ânî ilk olarak hicri beşinci asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmıştır.⁶⁵¹ O güne kadar bir sanat sayılmış olan belâgatı bir ilim dalı olarak görerek⁶⁵² ve gelişen bu teoriyi belâgatın bağımsız bir disiplini şeklinde ilmu'l-meânî diye isimlendirmek ise⁶⁵³ es-Sekkâkî'ye nasip olmuştur.⁶⁵⁴ Sonrasında ise Hatîb el-Kazvîni meânî ilmini sekiz temel konuya ayırarak tanımını ve içeriği konusunda bazı yenilikler yapmıştır. Onu takip eden dönem artık şerh ve haşiye-ler dönemidir.

Nahiv ve i'râb gibi temel dil bilimlerinin yanında meani nasıl bir görev üstlen-

⁶⁴⁷ Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Muhtasar 'alâ Telhîsi'l-Miftâh li'l-Hatîb el-Kazvîni*, Mektebetu's-Sahabe, Gaziantep ts., I, 34; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-'Arabîyyetu Ususuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, Dâru'l- Kalem, Beyrut 1996, I, 138; ‘Abdulaziz ‘Atîk, *'İlmu'l-Me'ânî*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabîyye, Beyrut 1985, s. 28; Zafer Kızıklı, *Arap Dilinde Belâgat Bilimi (Tarihsel ve Kavramsal Bir Çözümleme)*, Ankara, 2008, s. 135; İsmail Durmuş, “Meani”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII/205.

⁶⁴⁸ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu Mustalahâti'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, Mektebetu Lubnân, Beyrut 1996, s. 632.

⁶⁴⁹ Kızıklı, s. 103.

⁶⁵⁰ Şevki Dayf, *el-Belâğa Tatavvur ve Tarih*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1995, s. 160, Kızıklı, s. 103.

⁶⁵¹ Kızıklı, s. 80.

⁶⁵² ‘Atîk, s. 27.

⁶⁵³ es-Sekkâkî'den önce her ne kadar tanım yapmamış olsalar da ez- Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî gibi müellifler meânî tabirini kullanmışlardır. es-Sekkâkî *Nihâyetu'l-icâz*'dan ve Sîrâfî'nin “meâni'n-nahv” tabirinden etkilenmiştir. es-Seâlibî'nin el-Ferâid ve'l-Kalâ'id adlı risalesinde ayrı bir ilim olarak ilk defa ele alınmış, meânî ve beyân ilimleriyle bu ikisini kapsayacak şekilde belagatı tanımlamış olduğundan da söz edilmiştir. Bkz. Durmuş, “Meani”, *DİA*, XXVIII/205.

⁶⁵⁴ Kızıklı, s. 139.

mektedir. Burada, nahiv i'râb ve meanin anlama nasıl katkı sağladığı netleştirilmelidir.

Nahiv cümledeki dizilişlerin gramere uygun olup olmadığını ortaya koyar. Diğer bir deyişle hangi durumlarda cümlenin bir anlama sahip olduğunu belirler. Örneğin, mef'ûlun fiilden ve fâilden önce gelebileceğini ancak fâilin fiilden önce gelemeyeceğini ortaya koyarak anlamlı bir fiil cümlesinin nasıl oluşturulması gerektiğini gösterir.

Sîbeveyhi *el-Kitâb* isimli eserinde cümleleri gramer çerçevesinde doğruluk ve anlam açısından derecelendirerek şöyle kategorize etmiştir: حسن/مستقيم/انlamlı ve (gramer açısından) iyi kurulmuş olan cümle; محال/انlamsız; كذب/مستقيم/انlamlı ve (fakat anlam açısından) yalan olan cümle; قبيح/مستقيم/انlamlı ve (gramer açısından) iyi kurulmamış olan cümle; محال/كذب/انlamsız ve (yine anlam itibariyle) yalan olan cümle.

Sîbeveyhi, konuyla ilgili olarak şu örnekleri verir:

I. أتيتك أمس وسأتيتك غدا: المستقيم الحسن/Anlamlı iyi: *Dün sana geldim ve Yarın sana geleceğim.*

II. أن تنقض أول كلامك بأخره فتقول: أتيتك غدا وسأتيتك أمس. المحال/Anlamsız: Başı ile sonu çelişen cümledir. Örneğin: *Yarın sana geldim ve dün sana geleceğim.*

III. حملت الجبل وشربت ماء البحر: المستقيم الكذب/Anlamlı ve yalan: *Dağı yükledim ve denizin suyunu içtim.*

IV. أن تضع اللفظ غير موضعه: قد زيدا رأيت وكى زيد يأتيتك. المستقيم القبيح/Doğru ve iyi olmayan: Bir kelimeyi gramer açısından uygun olmayan bir yerde kullanmaktır. Zeyd'i görmüş-tüm ve Zeyd sana gelsin diye.

V. سوف أشرب ماء البحر أمس: المحال الكذب/Anlamsız yalan: Denizin suyunu sonra içeceğim dün.⁶⁵⁵

Sîbeveyhi'nin burada vermiş olduğu örnekler sözdizim ve anlamsal yorum ilişkisi yahut sözdizim ve anlam ilişkisinin çeşitleri olarak değerlendirilebilir.⁶⁵⁶

Sîbeveyhi bu tasnifatta *mustakim* ve *muhâl* olmak üzere iki temel kavram kullanmıştır. Sonra *mustakim* kavramını, *hasen*, *kabih* ve *kizb* almak üzere üçe ayırmıştır. Müstakim kavramının tarifini vermemiştir. Muhal kavramını ise *sözün başının sonuyla çelişmesi* olarak tarif etmiştir. Ancak bu tarif de yeterince açık değildir. *Muhal* kavramı-

⁶⁵⁵ Sîbeveyhi, I, 25, 26.

⁶⁵⁶ 'Abdullatîf, s. 65.

nın da *kizb* olmak üzere bir çeşidinden bahsetmiştir. Sîbeveyhi'nin bu kavramlarla ne kastettiği verdiği örneklerin incelenmesiyle açıklık kazanacaktır.

I. örnekteki cümleler mustakim hasen olarak nitelenmiştir. Bu cümleye baktığımızda mustakim lafzı, cümlenin anlamlı olduğunu, hasen lafzı ise nahiv kaidelerine tam olarak uygun olduğunu ifade eder.

II. örnekteki cümleler ise muhal olarak nitelenmiştir. Bunun sebebi olarak da cümlenin başı ile sonunun çelişmesi gösterilmiştir. Bu çelişki nahiv açısından mı yoksa anlam açısından ortaya çıkar? Bu sorunun cevabı Sîbeveyhi'nin bu lafızdan ne kastettiğini ortaya çıkaracaktır. Teknik olarak bu cümleler fiil, fâil ve mef'ûl ve zarftan oluşan ve görünüşte nahve uygun olan cümlelerdir. Problem mazi ile müstakbel zarfının, müstakbel ile mazi zarfının kullanılmış olmasıdır. Bu fiilerin bu zarflarla irtibatı nahiv açısından yanlış olur mu? Sarahaten bu durum nahiv kitaplarında ifade edilmemiş olmasa bile cümlenin öğeleri arasındaki irtibatın kurulabilmesi için öğelerin birbiriyle uyumlu olması gerekir. Burada mazi zarfı mustakbelle, mustakbel zarfı da maziyle uyum göstermez. O halde bu cümleler nahiv açısından uygun değildir. Bu yüzden de anlamlı değildir. Anlamlı olmadığı ve nahve uygun olmadığı için de muhal olarak nitelenmiştir.

III. örnekteki cümleler ise mustakim ve *kizb* olarak nitelenmiştir. Cümlenin yapısı nahve uygundur ve yukarıda zikredilen çelişkilerden birini de taşımamaktadır, dolayısıyla anlamlıdır. O halde bu cümle mustakim hasen olarak da nitelenebilir. Bu takdirde *kizb* kavramı neyi ifade eder. Buradaki *kizb* kavramı ahlaki olarak yalanı ifade etmekten çok imkânsızlığı ifade eder. Bu eylemin, yapılması mümkün olmayan bir fiil olduğunu ifade eder.⁶⁵⁷ Sîbeveyhi'nin yaptığı bu sınıflandırmada kullandığı *kizb* kavramı, diğer kavramlardan biraz ayrı bir yerde durur. Aslında neden onlarla beraber zikredildiği ve tam olarak ne kastedildiği, kapalılığını korumaktadır.

IV. örnekteki cümleler ise mustakim ve *kabih* olarak nitelenmiştir. Anlamlı ve nahve uygun olduğu için mustakim lafzıyla fakat nahiv açısından tam bir uygunluk olmadığı için *kabih* lafzıyla nitelenmiştir. Bu cümlelerde beraber bulunması gereken öğeler arasına başka öğeler girmiştir. Nahiv açısından çok uygun olmasa bile yine de cüm-

⁶⁵⁷ 'Abdullatîf, s. 71-72.

lenin öğeleri birbiriyle irtibatlandırılarak anlam ortaya çıkarılmaktadır.

V. örnekteki cümle ise, II. örnekteki çelişkiyi ve IV. Örnekteki imkânsızlığı taşıdığı için muhal ve kizb olarak nitelenmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki musakim kavramı cümlelerin nahiv ve anlam açısından doğruluğunu; hasen ve kabih kavramları nahiv açısından uygunluğun derecelerini; kizb kavramı imkânsızlığı; muhal kavramı da anlamsızlığı ifade eder. Buna göre muhal olan cümle nahve uygun olmayan ve dolayısıyla anlamı olmayan cümledir. Diğer yandan nahve uygun olan cümle anlamlı cümledir.⁶⁵⁸

İ'râb ise gramere uygun olarak kurulmuş olan bu cümle içindeki öğelerin bir birleriyle nasıl ilişkilendirildiğini açıklar. Cümledeki öğelerin işlevlerini belirleyerek öğelerin fonksiyonel anlamlarını ortaya çıkarır. Diğer bir deyişle cümledeki kelimelerin fâiliyet, mef'ûliyet, zarfîyet, ibtida ve haberîyet vb. gibi işlevlerini belirler.⁶⁵⁹ İşlevsel anlamın bilinmesi için kelimenin sözlüksel anlamının bilinmesine ihtiyaç yoktur.⁶⁶⁰

Bu noktada el-Curcânî çok önemli tespitler yapar, konuyla ilgili olarak şöyle der: *“...Nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlar göz ardı edilerek cümlede geçen kelimelerin teker teker düşünülmesi tasavvur edilemez. Kişinin, bir fiilin anlamı üzerinde düşünüp onu bir isimde amel ettirme kastı taşımamış veya bir ismin anlamı üzerinde düşünüp onda bir fiil amel ettirerek ismi onun fâili veya mef'ûlu yapma kastı taşımamış veya bunun dışında mübteda, haber sıfat, hâl, vb. bir öge yapmayı düşünmemiş olması makul değildir.”*⁶⁶¹ *“...Çünkü Kur'an'ın anlaşılması için nahiv bilmeye ihtiyaç bulunduğunu itiraf etmek zorundadırlar. Zira bilindiği üzere lafızların anlamı kilitlidir ve onu açacak tek anahtar i'râbtır. İ'râb olmadan lafızlarda gizli olan anlamlar ortaya çıkmaz.”*⁶⁶² *“Bil ki ben tek tek kelimelerin anlamı hiç düşünülmez, demiyorum. Söylediğim şudur: nahiv kurallarından uzak olarak, nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlar gözetilmeden düşünülemez diyorum.”*⁶⁶³

⁶⁵⁸ Mişâl Zekeriyâ, *Buhûs Elsuniyye 'Arabiyye*, el-Muessesetu'l-Câmi'iyye, 1. Baskı, Beyrut 1992, s. 30-31; Harris, s.172.

⁶⁵⁹ Hassân, s.181.

⁶⁶⁰ Hassân, *el-Luğatu-l-'Arabiyye manâhâ ve mebnâhâ*, s.186vd..

⁶⁶¹ Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâi 'lu'l-İ'câz -Sözdizimi ve Anlambilim-*, trc. Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 344.

⁶⁶² el-Curcânî, *Delâ 'ilu'l-İ'câz* (tercüme), s. 45.

⁶⁶³ el-Curcânî, *Delâ 'ilu'l-İ'câz* (tercüme), s. 345.

el-Curcânî, nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlar derken büyük ihtimalle nahiv kuralları ve i'râbın ortaya çıkardığı işlevsel anlamları kasteder. Çünkü anlamlı bir sözdiziminden söz edebilmemiz için cümle içindeki kelimelerin işlevsel açıdan birbiriyle ilişkilendirilmesi gerekir eğer cümlede böyle bir durum olamazsa, görünüşte nahiv kurallarına uygun olsa bile, işlevsel açıdan kelimeler arasındaki ilişki doğru kurulmamışsa cümle yine anlamsız olmaktan kurtulamayacaktır. Yukarıdaki paragrafta el-Curcânî bu ilişkinin nasıl ortaya çıkacağını gösterir.

Curcânî'nin yukarıda i'râb için söylediklerinden anlaşılan, klasik anlamdaki i'râb tahlilleri değildir. Çünkü i'râb tahlilini yapan kişi ancak cümlenin anlamını anladıktan sonra bunu yapabilir yahut cümleyi söyleyen kişi bu tahlilleri göz önünde bulundurarak söylemez. Bununla beraber bu tahlillerin zaman zaman gizli kalmış anlamsal yönleri de ortaya çıkardığı da bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında i'râbın, cümle içindeki kelimelerin işlevlerini belirlemesinin yanında anlamsal yoruma katkısının başka bir kısmı da ortaya çıkmış olur.⁶⁶⁴

Curcânî'nin i'râb anlayışına uygun bir cümle tahlili muhtemelen aşağıdaki cümlenin tahlili gibi olacaktır.

ضرب موسى عيسى صباحا أمام المسجد تأديا له cümlesinin öğeleri birbirleriyle olan işlevsel ilişkileri açısından şöyle tahili edilir:⁶⁶⁵

عيسى : Dövme filinin kendisi üzerinde gerçekleştiği şahıs.

موسى : İsa üzerinde dövme fiilini gerçekleştiren şahıs.

ضرب : Musa'nın İsa üzerinde gerçekleştirdiği fiil.

صباحا : Musa'nın İsa üzerinde fiili gerçekleştirdiği zaman.

أمام المسجد : Musa'nın İsa üzerinde fiili gerçekleştirdiği yer.

تأديا له : Musa'nın İsa üzerinde fiili gerçekleştirdiği amaç.

Burada yapılan tahlil, klasik olarak yapılan, *özne, yüklem* yahut Arapçada olduğu gibi *Fâilun merfuun bi dammetin mukadderatin...* şeklinde yapılan tahlilden daha anlaşılır olmakla beraber kelimeler arasındaki işlevsel ilişkileri de ortaya çıkarmaktadır.

⁶⁶⁴ 'Amâyirah, s. 28.

⁶⁶⁵ 'Amâyirah, s. 33, 34.

Günümüz sözdizimi tahlillerinde de artık cümle tahlilleri bu şekli almaya başlamıştır.⁶⁶⁶

el-Curcânî, kelimeler arasındaki işlevsel ilişkinin anlam açısından kaçınılmaz olduğunu vurguladıktan sonra bu ilişkinin çeşitlerini şöyle izah eder: “*Bilindiği üzere sözdizimi (nazm), kelimelerin birbirine bağlanmasından başka bir şey değildir. Kelimenin üç türü olup bunlar isim fiil ve harftir. Bunları birbirine bağlamanın ise bilinen yolları vardır. Ama bu yollar, şu üç kısmın dışına çıkmaz: a) bir ismin diğerine bağlanması, b) bir ismin bir fiile bağlanması, c) bir harfin bir isme veya fiile bağlanması.*”⁶⁶⁷ el-Curcânî bu yolların örneklerini tafsilatlı bir şekilde anlattıktan sonra şöyle der: “*kelimeleri birbirine bağlama yolları işte bunlardır. Bunlar ise -gördüğün gibi- nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlardır (معاني النحو)*”.⁶⁶⁸

Görüldüğü gibi el-Curcânî, sözdizimini kelime ve terkipler arasında nahiv manalarının gözetilerek cümle oluşturulması esasına dayandırmaktadır. Bununla beraber, o, nahiv manalarının açık bir tarifini vermemiştir. el-Curcânî’nin nazım teorisiyle ilgili çalışma yapan bazı müellifler onun *meâni’-nahv* kavramından ne kastettiği ile ilgili yorumlar yapmıştır. Ahmed Matlûb’a göre, *nahiv manaları*, kelimelerin birbiriyle ilişkilendirilmesi işlemiyle ortaya çıkan dilbilgisi kurallarıyla ilgili değişik yapılardır. ‘Abdulkadir el-Muhayrî ise *nahiv manaları* terimini dilbilimde “gramatical funtions/dilbilgisel işlevler ile eşit saymaktadır.⁶⁶⁹ Kanaatimize göre el-Curcânî bu terimle başta i’râb olmak üzere tüm nahiv kurallarını kastetmektedir. Çünkü kelimeler arasındaki işlevsel ilişki farklı sözdizimlerinde de doğru bir şekilde kurulabilir. Sözdiziminin farklı şekillerini de nahiv kuralları belirler.

Meanî ise cümledeki farklı dizilişlerin anlama neler kattığını, anlamı nasıl değiştirdiğini ve vurgunun hangi öge üzerine yapıldığını belirler. Aslında Arapça sözdizimin anlama etkisini gösteren bilim meanîdir. Arap dilciler bu ilmi modern dilbilimden çok önce tedvin etmiştir. Günümüzde üretici dönüşümsel dilbilimin etkisiyle cümlenin an-

⁶⁶⁶ Cümlede kelimelerin sahip olduğu semantik roller için İngilizce şu kavramlar kullanılmaktadır: *Agent*: eylemi gerçekleştiren kişi; *Theme*: Yapılan eylemden etkilenen kişi veya nesne; *Instrument*: Kendisiyle eylemin gerçekleştirildiği alet; *Experiencer*: Bir şey hisseden, algılayan vb. kişi (eylemine gerçekleştirilmesinde direk bir performans göstermeyen kişi); *Location*: Yer; *Source*: Nesnenin harekete başladığı nokta; *Goal*: Nesnenin ulaştığı nokta. Bkz. Yule, s. 117.

⁶⁶⁷ el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İ’câz*, (tercüme), s. 16.

⁶⁶⁸ el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İ’câz*, (tercüme), s. 19.

⁶⁶⁹ Kadir Kınar, “Abdulkahir el-Curcanî’nin Nazm Teorisi”, *SÜİFD*, c. 8, sy. 13, 2006, s. 66-67.

lamsal yorumunda sözdiziminin rolü büyük önem kazanmıştır. Çünkü kelimelerin gerçek anlamı da ancak bu şekilde netleşmektedir. Artık çoğu dilbilimci tarafından, anlam açısından en önemli incelemenin, cümlelerin anlamı, cümleler arasındaki ilişkilerin anlama katkısı hatta paragrafların anlamı olduğu dile getirilmektedir.

el-Curcânî sözdiziminin anlama etkisini en geniş anlamda şöyle ifade eder: *“...Çünkü sen kelimeleri dizerken anlamları kovalar ve anlamlar zihninde hangi sırayı izliyorsan, sen de kelimeleri ona göre dizersin. Şu halde bu, dizilenlerin birbirine karşı konumlarının dikkate alındığı bir dizimdir. Buradaki “dizim” (nazım) ifadesi, eşyanın rastgele birbirine eklenmesi anlamında değildir. Bundan dolayı dilcilerin ıstılahında “dizim”; dokuma telif etme, dökme, bina yapma, nakşetme, süsleme ve benzerlerine karşılık gelir. Bütün bu sayılanlarda parçaların birbiriyle ilişkisi göz önünde tutulur, her bir parçanın bulunduğu yere konmasını gerektiren bir sebep vardır ve şayet buradan başka yere konursa yakışmaz.”*⁶⁷⁰ *“Biraz düşündüğünde şunu kesin olarak bilirsin: Kelimeler birbirine bağlanmadan ve aralarında bir anlam bağı kurulmadan bir sözdiziminden bahsedilemez...”*⁶⁷¹

Burada el-Curcânî sözdiziminde etkili olan ve aynı şekilde anlamı etkileyen bütün unsurlara dikkat çekerek cümlede kurallı olarak yapılacak seçimlerin ve değişimlerin cümlelerin anlam değeri üzerinde nasıl bir etki oluşturacağını ipuçlarını verir.

Sözdizimin anlama etkisini ortaya çıkaran şey ise aslında salt anlambilimin sınırlarına ulaşmak için bunun dışındaki unsurların anlama olan etkisini belirlemek olmuştur. Örneğin, Katz ve Fodor *“Semantik Teorinin Yapısı Başlıklı”* çalışmalarında saf anlamsal yorumun yapılabilmesi için gramerin anlama katkısının belirlenmesi ve bunun anlamdan çıkarılarak saf anlamsal yorumun elde edilmesi gerektiğini vurgularlar.⁶⁷² Böylece gramerin ve aynı şekilde sözdiziminin anlama katkısının ne kadar geniş bir boyut kazandığı da ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında, meanî ilmi anlambilimin belli bir bölümünü teşkil eder.

Sîbeveyhi'nin ve özellikle de el-Curcânî'nin meanî ilmi çerçevesinde değerlendirildi-

⁶⁷⁰ el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-İ'câz* (tercüme), s. 59.

⁶⁷¹ el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-İ'câz* (tercüme), s. 63.

⁶⁷² Jerold J. Katz ve Jerry A. Fodor, “The Structure of Semantic Theory”, *Language*, c. 39, sy. 2. (Nisan-Haziran 1963), s. 172 vd.

rilebilecek açıklamaları gerçekten çok büyük önem taşır. Çünkü daha sonraki meani kitaplarına baktığımızda, meanî hakkında eser veren müellifler genellikle sözdiziminden çok işlenen konunun cümleye kattığı anlamı yahut amacı genel olarak vererek ilgili mevzuları ele alırlar. Örneğin hemzenin anlamlarını sıralayarak örnekler verirler. Hemzeden sonraki kelimelerin yerlerini değiştirip anlamda nasıl bir değişiklik meydana geldiğini belirtmezler. Diğer bir örnek de takdim tehir konusudur. Yine sonraki müellifler Arapların önemli olanı öne aldığına atıfta bulunarak takdim yahut tehirin amaçlarını sıralarlar. Cümlenin muhtemel kuruluşlarında takdim ve te'hirin cümledeki anlamda ne gibi değişiklikler meydana geldiğini yeterince vurgulamazlar. Bu durum ilk başlarda bu ilmin temellerini atan âlimlerin açtığı yolda bir donuklaşmaya sebep olmuştur. Oysa el-Curcânî cümlenin, nerdeyse kurallı tüm kuruluşlarını örneklendirerek ortaya çıkan anlam değişikliklerini de izah etmiştir. Onun uzun zaman önce temellerini attığı sözdizim ve anlam ilişkisi bugün, daha önce nahvi delâlet ve üretici dönüşümsel nazariye konularında da değindiğimiz gibi, çok büyük önem kazanmıştır. el-Curcânî'nin konuyla ilgili verdiği örneklerden bazıları şunlardır:

زيد منطلق *Zeyd gidiyor* dediğimizde, amacımız muhataba ilk kez bu bilgiyi vermektir. Muhatap hem fiilden hem de onu yapan kişiden habersiz bir durumdadır.

زيد المنطلق cümlesi *Zeyd gidiyor* anlamına gelir. Cümleyi bu şekilde kurduğumuzda muhataba, giden kişinin Zeyd olduğunu ifade ederiz. Bu yapıyı muhatap gitme eyleminden haberdar olduğu fakat kim tarafından yapıldığını bilmediği durumlarda kullanırız.

زيد المنطلق cümlesi *Giden Zeyd'dir* anlamına gelir. Bu yapı ise fâili bilen ancak fâilin ne yaptığını bilmeyen muhataba fâilin ne yaptığını bildirmek için kullandığımız bir yapıdır.

زيد هو المنطلق *Zeyd'dir giden Zeyd* yapısı ise anlamı pekiştirmeli bir biçimde ifade eder.⁶⁷³

زيد ضربت *Zeyd'i dövdüm* cümlesinde Zeyd'i vurgulamak istediğimizde cümleyi isim cümlesi olarak şöyle kurarız: زيد ضربته *Zeyd var ya onu dövdüm*. Eğer cümleyi زيداً

⁶⁷³ Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ 'ilu'l-Î'câz fi 'İlmi'l-Me'ânî*, Dâru'l-Ma'rife, 1. Baskı, Beyrut 1994, s. 126.

ضريرته *Sadece Zeyd'i dövdim* şeklinde kurarsak bu durumda Zeyd'e vurgu yapılmakla beraber hasr anlamı ön plana çıkar.⁶⁷⁴

“Bilesin ki Araplar bir şeyi diğerinden öne alırken (bir öğeye) önem vermek ve özen göstermekten (inayet ve ihtimam) başka bir prensibe bağlı kalmamışlardır. *el-Kitâb müellifi Sîbeveyhi fâil ve mef'ûl konularını anlatırken* “görünen o ki fâil ve mef'ûlün her ikisi de önemli olmakla birlikte Araplar çok önem verdikleri şeyi takdim ederler” demiş; ama herhangi bir örnek vermemiştir.

“Nahivciler şöyle demişlerdir: *Sîbeveyhi'nin bu sözü şu anlama gelir: Kişi bazen, bir fiilin belirli bir kişi üzerinde gerçekleştiğini anlatmak ister fiili yapanı önemsemez. Diyelim ki bir hâricî bozgunculuk yapmış ve birçok kişiyi sıkıntıya sokmuştur. Bu yüzden de insanlar onu öldürmek istiyorlar ve kimin öldüreceği ise hiç önemli değil bu hâriciyi biri öldürüp, başka birisi diğerlerine haber vermek istediğinde الحارجي lafzını öne alarak قتل الحارجي زيد Hâricîyi Zeyd öldürdü der. Zeyd hâricîyi öldürdü de- mez. Çünkü haber veren bilir ki hâricîyi öldüren kişinin Zeyd olduğunu bilmekte insanlar için özel bir yarar yoktur. Dolayısıyla onun adının öne geçmesini önemsemezler...*”

“Başkasını öldürmesi beklenmeyen zararsız bir kişi, birini öldürse ve duyan kişi bunu başkalarına bildirmek istese öldüreni öne alarak قتل زيد رجلا Zeyd birini öldürdü der. Çünkü bu öldürme eylemiyle ilgili olarak onu ve diğer insanları ilgilendiren husus enderliği ve beklenmezliğidir.”⁶⁷⁵

ما ضريرت زيداً *Zeyd'i dövmedim*. Cümleyi böyle kurduğumuzda fiilin bizim tarafımızdan gerçekleşmediğini ifade ederiz ve bu eylemin başkası tarafından yapılmış olması da gerekmez.⁶⁷⁶

ما أنا ضريرت زيداً *Zeyd'i ben dövmedim* dediğimiz de ise yine fiilin bizim tarafımızdan gerçekleşmediğini ifade ederiz ancak bu cümle Zeyd'in dövülmesi fiilinin gerçekleştiğini fakat bizim tarafımızdan yapılmadığını ifade eder.⁶⁷⁷

ما زيدا ضريرت *Ben Zeyd'i dövmedim* dediğimizde ise bizim tarafımızdan fiilin gerçek-

⁶⁷⁴ el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz*, s. 86.

⁶⁷⁵ el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz*, (tercüme), s. 104.

⁶⁷⁶ el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz*, s. 95.

⁶⁷⁷ el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz*, s. 95.

leştğini ancak dövdüğümüz kişinin Zeyd olmadığını ifade etmiş oluruz.⁶⁷⁸

أجاءك رجل؟ *Sana bir adam geldi mi?* Cümlesinde kastedilen adam tarafından eylemin gerçekleşip gerçekleşmediğidir.

أرجل جاءك؟ *Sana bir adam mı geldi?* Dediğimiz de ise eylemi yapanın kadın mı erkek mi olduğunu sormuş oluruz.⁶⁷⁹

el-Curcânî'nin açtığı bu yolun farkında olan çağdaş alimlerden Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâ'î de onun yolunu izlemiştir. *Me'âni'n-Nahv* olarak isimlendirdiği kitabından, onun el-Curcânî'den etkilendiği açıkça görülmektedir. Bu hacimli eserinde es-Sâmerrâ'î Arapça dilbilgisi kurallarına uygun olan benzer cümlelerin arasındaki anlam farklılıklarını ortaya koymaya çalışmıştır.

O, Arapça cümledeki unsurları modern anlambilimden de yararlanarak سيف ve أسد gibi müfret olarak *kelime*; ism-i fâil, ismi mef'ûl, mübâlağalı ism-i fâil gibi *morfolojik yapı*; رغب في، رغب إلى، ve رغب عن gibi *te'lif (terkib)*, i'râb vb. kısımlara ayırmış, cümle oluşturma şekillerini incelemiştir. Cümlenin anlamına etkisi olan hususları ayrıntılı bir biçimde göz önünde bulundurarak cümlelerin sözdiziminin anlama etkisini açıklamaya çalışmıştır.⁶⁸⁰

Burada es-Sâmerrâ'î'nin de konuyla ilgili bazı örneklerini, Türkçe tercümeleriyle birlikte zikretmek istiyoruz.

أعطاك محمد الكتاب؟ bu soruyu soran kişi, muhataba Muhammed'in Kitabı vereceğini biliyor, fakat henüz verip vermediğini öğrenmek istiyor. Bu yüzden cümlenin de şöyle tercüme edilmesi daha uygundur: *Muhammet kitabı sana verdi mi?*

أمحمد أعطاك الكتاب؟ bu soruyu soran kişi de muhataba kitabın verildiğiyle ilgili bilgiye sahiptir fakat kim tarafından verildiğini öğrenmek istediği için soruyu bu şekilde sormuştur. Bu cümlenin Türkçeye en uygun çevirisi de şöyle olmalıdır: *Kitabı sana Muhammet mi verdi?*

⁶⁷⁸ el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz*, s. 96.

⁶⁷⁹ el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz*, s. 104.

⁶⁸⁰ Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâ'î, *Me'âni'n-Nahv*, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Amman 2000, I, 11 vd.

أ الكتاب أعطاك محمد؟ bu soruyu soran kişi de Muhammet'in muhataba bir şey verdiği bilgisine sahiptir ancak bunun kitap olup olmadığını sormaktadır. Bu yüzden bu cümlenin en uygun çevirisi de *Muhammet sana kitabı mı verdi?* olacaktır.

İstifham hemzesi ile ilgili şu örnekleri de inceleyelim:

I. أ كان خالد حاضرا؟ *Hâlid geldi miydi?*

II. أ تجادل أباك؟ *Babana karşı mı geliyorsun?*

III. أ لم تذهب بعد؟ *Hâlâ gitmedin mi?*

Nahivci bu cümlelerin hepsinde Hemzeyi istifham hemzesi olarak değerlendirir. Anlamı hakkında bir şey söylemez. Belâgatçı ise buradaki anlamlara vurgu yapar. Teknik olarak her üç cümledeki hemze istifham hemzesidir. Diğer bir deyişle hemze yukarıdaki cümlelerin hepsinde sözdizimi açısından aynı işlevi görür ancak anlam açısından cümleye farklı boyutlar katar. I. Cümlede hemzenin anlamı hakikidir, soran kişi başka bir anlam gözetmeksizin Halit'in gelip gelmediğini öğrenmek için bu soruyu sormuştur. II. cümlede ise her ne kadar soru edatı gibi görünse de hemze farklı anlamlar ifade eder. II. cümle *Babana karşı gelme* şeklinde tavsiye anlamına gelebileceği gibi, *Babana karşı gelmen ne kötü bir şey* şeklinde kınama anlamına da gelebilir. III. cümlede ise hemzenin istifham için kullanılmadığı açıktır. Çünkü konuşan kişi karşısında bulunan kişiye soru amaçlı olarak hala gitmedin mi şeklinde bir söz söylemez. III. cümlenin ifade ettiği anlam *Neden hâlâ buradasın/Neden gitmekte geciktin* olmalıdır.⁶⁸¹

Şu iki cümlenin anlamı da farklılık arz eder.

I. إذا جاء محمد فأكرمه *Muhammed geldiğinde ona ikram et.*

II. إذا جاء محمد فأكرمه *Ancak Muhammed geldiğinde ona ikram et.*

⁶⁸¹ Bkz. Ahmed el-Mutevekkil, *el-Lisâniyyâtu'l-Vazîfiyye -Medhal Nazârî-*, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Muttahide, 2. Baskı, Beyrut 2010, s. 41.

I. cümlede muhataba Muhammed'e ikram etmesi ifade edilmekle beraber, başkalarına da ikram etme serbest bırakılmıştır. II. cümlede ise ikram edilecek kişi olarak sadece Muhammed belirlenmiştir. İkram edilme durumu ona hasredilmiştir.⁶⁸²

Temmmâm Hassân, meânî ilminin nahvin zirvesi olduğunu söyler.⁶⁸³ Çünkü nahiv anlamlı cümle kurmayı, meânî ise cümlenin anlamsal yorumunun nasıl olması gerektiğini ortaya koyar. Hem cümleyi kuran hem de muhatabın zihninde oluşturacağı anlamsal yorum açısından bu durum çok önemlidir. Bu açıdan bakıldığında nahiv ve meânî ayrılmaz iki ilimdir.⁶⁸⁴

'Abdulkâhir el-Curcânî'nin meânî ilmi ile ilgili ortaya koyduğu çaba çok kıymetlidir. Çünkü günümüzde sözdiziminin anlamsal yorumu için ortaya koyulan ürünlerin çok üstünde ve öncesindedir.⁶⁸⁵ Kanaatimize göre günümüzdeki gelişmeler özellikle de üretici dönüşümsel dilbilim göz önüne alınarak, Cürcânî'nin yeniden okunması ve buna paralel olarak da meâni ilminin, anlamsal yorum eksenli bir şekilde yeniden inşa edilmesi gerekir.

3.4. İBN CİNNÎ'DE MEÂNÎ

el-Hasâ'is'te İbn Cinnî meânî ilminin konuları içinde değerlendirilen hazf, takdîm-tehîr gibi konulara oldukça geniş yer ayırmıştır.⁶⁸⁶ İbn Cinnî bu konuları, hazf'in şekilleri, takdîmin yapılamasının caiz olduğu ve olmadığı yerler gibi, daha çok kurallar açısından değerlendirmiş fakat anlamsal açıdan ciddi bir değerlendirmeye tabi tutmamıştır. Ancak yine bu konularla bağlantılı gördüğü bir bahis açmıştır. *Anlamsal yorumun üstünlüğü* diyebileceğimiz bu kısımda, Araçların sözdiziminde kullandığı bazı özellikleri zikrederek anlamsal yorum yapılırken bunların göz önünde bulundurulması gerektiğini dile getirmiştir. Yine anlamsal yorumla ilgili diğer bir başlık da *lafız dikkate alınmaksızın anlamın yorumlanması* şeklindedir. Bu bölümde ise İbn Cinnî, anlamsal yorum yapılırken sözdizimindeki bazı lafızların, kendi anlamından çok içinde bulundu-

⁶⁸² es-Sâmerrâ'î, *Me'âni'n-Nahv*, II, 53.

⁶⁸³ Hassân, s.18.

⁶⁸⁴ Bkz. Hassân, s.18.

⁶⁸⁵ Hassân, s.19.

⁶⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 140-202.

ğu dilsel bağlam içinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Şimdi İbn Cinnî'nin bu konularla ilgili verdiği örneklere göz atalım.

3.4.1. Anlamsal Yorumun Üstünlüğü

İbn Cinnî Arapların çoğu zaman manayı dikkate aldığını, bu yüzden, müennes lafzı müzekker, müzekkeri müennes; Cemiye müfred, müfredi cemi olarak değerlendirdiğini söylemiştir.⁶⁸⁷

Müennes lafzın müzekker kullanımı için verilen örneklerden biri şu beyittir:

فلا مَرْزُوقَةٌ وَدَقَّتْ وَدَقَّتْهَا وَلَا أَرْضَ أَبْقَلَ إِبْقَالَهَا

(*Ne yağmur yüklü bir bulut yağmurunu bırakmış ne de bir toprak bitkilerini çıkarmıştır.*)

Beyitte, أرض kelimesi, müennes olmasına rağmen herhangi bir yer kastedildiği için anlam dikkate alınmış ve müzekker olarak kullanılmıştır. Diğer bir örnek de فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَارِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ *Güneşi doğarken görünce de, "İşte benim Rabbim! Bu daha büyük"* dedi⁶⁸⁸ ayetindeki الشَّمْسَ kelimesidir. Müennes olduğu halde daha sonra gelen bu kelimeyi işaret eden هَذَا kelimesi müzekker kullanılmıştır. İbn Cinnî burada anlamın dikkate alınarak *bu şahıs* (هذا الشخص) veya *bu görünen şey* (هذا المرئى) anlamında düşünüldüğü için ism-i işaretin müzekker olarak kullanıldığını söylemiştir.

Konuyla ilgili verilen diğer bir örnek de şu ayettir: *Kime Rabbinden bir öğüt gelir de...*⁶⁸⁹ ayetinde مَوْعِظَةٌ kelimesi müennes olduğu halde fiil müzekker olarak gelmiştir. Burada İbn Cinnî مَوْعِظَةٌ ve وعظ kelimelerinin aynı anlama geldiğini vurgulayarak وعظ kelimesinin dikkate alındığını belirtmiştir. Burada İbn Cinnî'nin verdiği örnek anlam açısından düşünüldüğünde iki kelime arasında fark yoksa neden وعظ kelimesi tercih edilmiştir? Sorusunu akla getirir.

⁶⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 180.

⁶⁸⁸ el-En'âm, 6/78

⁶⁸⁹ el-Bakara, 2/275

إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ *Şüphesiz, Allah'ın rahmeti iyilik edenlere çok yakındır*⁶⁹⁰ ayetinde رَحْمَتٌ kelimesi müennes olmasına rağmen haber olan قَرِيبٌ kelimesi müzekker olarak gelmiştir. Burada da müellif فَعِيلٌ vezninin, müzekker ve müennes olarak kullanımının caiz olduğunu zikretmiştir.⁶⁹¹ Burada da İbn Cinnî anlamsal bir yorumdan ziyade nahivle ilgili bir yorum getirmiştir.

Bir diğer beyit de şudur:

ثَلَاثَةٌ أَنْفُسٌ وَثَلَاثُ دَوْدَ لَقَدْ جَارَ الزَّمَانَ عَلَى عِيَالِي

*Biz üç kişiyiz ve üç devemiz var gerçekten zaman benim aileme zulmetti.*⁶⁹²

ثَلَاثَةٌ kelimesi müennes olduğu halde burada *şahıs* veya *erkek* kastedildiği için müzekker olarak kullanılmıştır.⁶⁹³

İbn Cinnî, müenneslerin müzekker olarak kullanımının yaygın olduğunu, bu kullanımda fer' olan müennesin, asıl olan müzekkere dönüşünün mevcut olduğunu söylemiştir. Bununla beraber müzekkerin müennes olarak kullanımının daha az olduğunu ve pek kabul görmediğini vurgulamıştır.⁶⁹⁴

İbn Cinnî'nin verdiği örneklerin bazıları şunlardır: تَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ *geçen kervanlardan biri onu bulup alsın*⁶⁹⁵ ayetindeki تَلْتَقِطُهُ kelimesi bazı kıraatlerde müennes olarak okunmuştur. Burada fiil, *kervanlardan birinin* de sonuçta müennes olduğu için, بَعْضٌ kelimesi değil de السَّيَّارَةِ kelimesi dikkate alınarak müennes olarak kullanılmıştır. Arapların bazı kullanımları da konuya örnek olarak verilmiştir: مَا جَاءَتْ حَاجَتَكَ *ihtiyacın nedir?* Cümlesinde مَا kelimesi الْحَاجَةُ anlamına geldiği için fiil müennes olarak kullanılmıştır; ذَهَبَتْ بَعْضُ أَصَابِعِهِ cümlesinde بَعْضُ kelimesi أَصْبَعٌ anlamına geldiği için fiil müennes olarak kullanılmıştır. Verilen diğer bir örnek de şu beyittir:

⁶⁹⁰ el-A'râf, 7/56.

⁶⁹¹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 181.

⁶⁹² Beyit Hutay'e'ye aittir, bkz. Hutay'e, s. 130.

⁶⁹³ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 182.

⁶⁹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 184.

⁶⁹⁵ Yûsuf, 12/10.

أتمجر بيتاً بالحجاز تَلَقَّتْ به الخوفُ والأعداءُ من كل جانب

Her tarafı korku ve düşmanlar tarafından kuşatılmış olan Hicaz'daki evi terk mi ediyorsun.

Bu beyitte fâil olan الخوف kelimesi müzekker olduğu halde, aynı anlama gelen المخافة kelimesi dikkate alınarak müennes olarak kullanılmıştır.⁶⁹⁶ Burada da şu soruyu sormak gerekir. Neden الخوف değil de المخافة tercih edilmiştir? İbn Cinnî bunu açık bir şekilde cevaplamaz.

فمضى وقدمها وكانت عادة منه إذا هي عرّدت إقدامها

*Gitti ve onu (eşegi kervanın) önüne geçirdi, çünkü geri kaldığı zaman, onu öne geçirmek onun adeti idi.*⁶⁹⁷

Bu beyitte de إقدام kelimesi, تَقْدِمَة anlamında kullanıldığı için fiil olan كانت müennes olarak getirilmiştir.

Aynı şekilde,

يأبها الراكب المزجي مطيته سائل بني أسد ما هذه الصوت

Ey bineğini hızlı süren yolcu Benî Esed'e bu sesin ne olduğunu sor.

Beytinde الصوت kelimesi müzekker olduğu halde ism-i işaret olarak هذه kelimesi getirilmiştir. الصوت kelimesinden kastedilen استغاثة yardım isteme olduğu için bu durum caiz görülmüştür.⁶⁹⁸

فإن كلابا هذه عشر أبطن وأنت بريء من قبائلها العشر

Bu Kilâb kabilesi on boydur. Sen bu on kabileden de berisin.

⁶⁹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 184.

⁶⁹⁷ Beyit, Lebîd b. Rebî'a'ya aittir, Lebîd b. Rebî'a, *Dîvân*, nşr. Hamdû Tammâs, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2004, s. 110.

⁶⁹⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 184.

Bu beyitte عشرٌ kelimesinin müennes olarak kullanılması gerekirken, بطن kelimesinden kastedilen قبيلة olduğu için, müzekker olarak kullanılmıştır, zaten beytin sonunda kelimenin cemisi açık olarak kullanılmıştır.⁶⁹⁹

Konuyla ilgili diğer bir kullanım da müfredin cemi, ceminin müfred olarak kullanılmasıdır. Müellifin örnek olarak verdiği, Araçların هو أحسن الفتيان وأجمله sözünde sondaki zamir müfred olarak getirilmiştir. Çünkü bu tür sözlerde tek bir kişi anlam açısından çok olarak kabul edilir. Örneğin, هو أحسن فتى في الناس, o insanlar içerisinde gencin en güzelidir dediğimizde kastedilen gençlerin en güzelidir.⁷⁰⁰

ومَيَّةٌ أَحْسَنُ الثَّقَلَيْنِ وَجْهًا وسالفةٌ وَأَحْسَنُهُ قَدَالًا

*Meyye, iki cihanın en güzel yüzü, en güzel boyunlusu ve başının arkası en güzel olan kadındır.*⁷⁰¹

Bu beyitte de anlam iki cihandaki kadınlar şeklinde cemi olduğu halde müfred zamir kullanılmıştır.⁷⁰²

Bir de şeytanlardan, Süleyman için dalgıçlık eden ve daha bundan başka işler yapanları.. ayetinde مَنْ kelimesi lafzen müfred olduğu halde manası dikkate alınarak sılasında zamir cemi olarak kullanılmıştır. بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ Kim “ihsan” derecesine yükselerek özünü Allah’a teslim ederse, onun mükâfatı Rabbinin katındadır, artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir⁷⁰³ ayetinde مَنْ kelimesi önce lafzı dikkate alınarak müfred olarak kullanılmış daha sonra anlam dikkate alınarak cemi olarak zamir gönderilmiştir.⁷⁰⁴

⁶⁹⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 185-186.

⁷⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 187.

⁷⁰¹ Beyit Zurrumme'ye aittir, bkz. Ğaylân b. 'Ukbe el-'Adevî Zurrumme, *Dîvân*, nşr. 'Abdulkuddûs Ebû Sâlih, Muessesetu'l-Eymân, 2. Baskı, Beyrut 1982, s. 1521.

⁷⁰² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 187.

⁷⁰³ el-Bakara, 2/112.

⁷⁰⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 188.

Araplar manayı esas aldıklarında, artık neredeyse lafzı hiç dikkate almazlar, örneğin, : شَكَرْتُ مَنْ أَحْسَنُوا إِلَيَّ عَلَى فِعْلِهِ , cümlesi bu şekilde söylenebileceği gibi; zamir çoğul getirilerek, شَكَرْتُ مَنْ أَحْسَنُوا إِلَيَّ عَلَى فِعْلِهِمْ şeklinde söylenmesi de caizdir.⁷⁰⁵

Diğer bir örnek olarak da şu beyit verilmiştir:

أقامت على ربيهما جارتا صفا كُمتنا الأعالي جُؤنتا مصطلاهما

*Dağın iki tarafındaki iki düzlüğe dağın iki komşusu kamp kurdu, (sanki dağla beraber) üstleri (tam kararmamış) kestane renginde, ateşe temas eden kısımları kapkara olmuş bir (üzerinde yemek pişirilen) üç ayak (gibi) tur.*⁷⁰⁶

Şair burada övdüğü kişinin halkının dağ kenarında kurmuş olduğu kampı, dağı da içine katarak büyük bir sac ayağına benzetmekte ve onun cömertliğini vurgulamaktadır. Bu beyitte de الأعالي kelimesine, anlam dikkate alınarak tesniye zamir gönderilmiştir.⁷⁰⁷ Allah kendisine mülk (hükümdarlık ve zenginlik) verdiği için şımararak Rabbi hakkında İbrahim ile tartışmaya gireni (Nemrut'u) görmedin mi?⁷⁰⁸ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا Yahut görmedin mi o kimseyi ki, evlerinin duvarları çatıları üzerine çökmüş (alt üst olmuş) bir kasabaya uğradı.⁷⁰⁹ Burada da anlam dikkate alınarak önceki ayetteki kişiye atıf yapılmıştır. Önceki ayette anlam itibariyle şu şekilde olduğu düşünülmüştür: أرأيت كالذي حاج إبراهيم في ربه.⁷¹⁰

Konuyla ilgili diğer bir beyitte şudur:

بدا لي أني لست مُدرك ما مضى ولا سابق شيئا إذا كان جائيا

⁷⁰⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 188-189.

⁷⁰⁶ Beyit eş-Şemmâh'a aittir, bkz. eş-Şemmâh b. Dırâr, *Dîvân*, nşr. Ahmed el-Emîn eş-Şenkîfî, Mısır 1327h., s. 86.

⁷⁰⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 189.

⁷⁰⁸ el-Bakara, 2/258.

⁷⁰⁹ el-Bakara, 2/258.

⁷¹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 192.

*Anladım ki geçip giden bir şeyi (yeniden), elde edemem ve (anladım ki) zamanı gelmeden önce de elde edemem onu.*⁷¹¹

Bu beyitte سابق kelimesi, مدرک kelimesine atfedilerek mecrur okunmuştur. Her ne kadar مدرک kelimesini cer eden bir şey zahiren görünmese de anlam itibariyle bu kelimenin başında, ليس nin haberinin başına gelen zaid bir bâ olduğu düşünülmüştür. Lafız anlam dikkate alınarak, görünüşte bir şey olmamasına rağmen değiştirilmiştir.⁷¹²

İbn Cinnî'nin burada verdiği örneklerin bazıları zihinde soru işareti oluştursa da cümlenin anlamsal yorumu yapılırken hesaba katılması gereken bazı hususlara değinmiş olması açısından önem arz eder.

3.4.2. Lafız Dikkate Alınmaksızın Anlamın yorumlanması

İbn Cinnî bu konunun Arapça içinde çok önemli bir yer teşkil ettiğini belirterek şöyle demiştir: *“Bil ki bu konu birçok kişiyi hataya düşürmüş, ortaya çıkardıkları ve ısrarla savundukları görüşlerinde onları yanlış düşünce ve tutumlara itmiştir. Buna neden olan ise bu âlimlerin, böyle durumların zahirine takılıp kalmaları, anlam inceliklerinin ve bu sözlerdeki hedeflenen gayeyi iyi araştırmamış olmalarıdır.”*

Müellif bu konuya Sibeveyhi'nin dikkat çektiği, fiili nasbeden حتى ile başlamıştır. Müellif örnek olarak اتق الله حتى يدخلك الجنة *Allahtan sakın ki seni cennete koysun* cümlesini verdikten sonra, bu işten iyi anlamayan kişilerin buradaki حتى kelimesinin fiili nasbeden harflerden olduğunu zannedebileceğini dile getirir. Aslında حتى kelimesinden sonra gelen fiil gizli bir أن harfiyle mansub olur. أن harfi ortada görünmediği halde anlamı mevcuttur.⁷¹³

Diğer bir örnek de şu beyittir:

إنا اقتسمنا حُطَّتِينَا بَيْنَا فحملتُ بَرَّةً واحتملتُ فجَارِ

⁷¹¹ Başka şairlere de nispet edilmekle beraber, bu beytin, daha çok Zuheyr b. Ebî Sulmâ'ya ait olduğu rivayet edilmektedir.

⁷¹² İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 192.

⁷¹³ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 463.

*Biz yollarımızı ayırdık, ben iyiliği tercih ettim, sen günahı yüklendin.*⁷¹⁴

Bu beyitte geçen *بِرّة* iyi kadın kelimesi aslında özel isimdir. Fakat bu beyitte masdar olarak *iyilik* anlamında kullanılmıştır. Yani lafız dikkate alınmamış işaret ettiği anlam dikkate alınmıştır. Müellif, Sîbeveyhi'nin de bu duruma dikkat çektiğini ifade etmiştir.⁷¹⁵

İbn Cinnî daha sonra el-Ferrâ'dan naklen şu örneği vermektedir: *معى عشرة فاحدهن* *Ben de on tane var, o zaman birle [on bir yap]*. Bu cümledeki *فاحدهن* onları birle kelimesi “sonra geleni de onlara ekleyerek sayıyı on bire tamamla demektir. Müellif *أحد* kelimesinin üzerinde durarak, bu kelimenin ikinin yarısı olan *bir* anlamına geldiğini vurgular. Ayrıca olumsuz kullanımda umum ifade ettiğini söyler: *ما بها أحد* *orada hiç kimse yoktur*. Görüldüğü gibi iki anlam birbirinden farklıdır.⁷¹⁶

مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ *Nitekim Meryem oğlu İsa havarilere: Allah'a (giden yolda) benim yardımcıları kimdir?* ayeti de örnek olarak verilmiştir. Bu ayetteki *إِلَى* kelimesine birçok müfessir *مع* anlamı vermiştir. İbn Cinnî bunun yanlış olduğunu, Arapların sözlerinde böyle bir şeyin bulunmadığını söylemektedir. Örneğin, *سرت مع زيد* *Zeyd'le beraber yürüdüm* demek istediğimizde bunu *سرت إلى زيد* şeklinde ifade edemeyiz. Bu durumda ayetin anlamı şöyle açıklanmalıdır: *من أنصاري مُنْضَمِّينَ إِلَى اللَّهِ* *Allah'a [giden yola yardımıyla] katılan yardımcıları kimdir?* Kişi Allah'a (yoluna) katılmışsa şüphesiz onunla beraberdir.⁷¹⁷

Müellifin bu bölümde vermiş olduğu örnekler, cümlelerde kullanılan lafızların cümle içerisindeki bağlama göre anlamlandırması gerektiğini göstermektedir. Lafzı dikkate almama, bazen masdar yerine ismin kullanılması yahut fiilin genellikle kullanılmadığı bir harf-i cerle kullanılması şeklinde alışılmamış bir kullanım olabileceği gibi çokanlamlı kelimelerin hangi anlamının kastedildiğini belirleme şeklinde de olabilir. Sonuç

⁷¹⁴ Bu beyit en-Nâbiğa ez-Zubyânî'ye aittir, bkz. ez-Zubyânî, s. 86.

⁷¹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 463; ayrıca bkz. Sîbeveyhi, III, 274.

⁷¹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 464; I, 447, 448.

⁷¹⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, II, 464.

olarak anlamsal yorumun bir kısmı da sözdizimindeki diğer öğelerin katkısıyla, dilsel bağlam içerisinde belirlenmektedir.

SONUÇ

Arap dilciler erken dönemlerden itibaren anlambilim konuları içinde değerlendirilen bir çok mesele hakkında çalışmalar yapmışlar, yahut çalışmalarının muhtelif yerlerinde bu konulara değinmişlerdir. Onlar, *delalet* kavramı çevresinde lafız-anlam ilişkisini incelemiş, lafzın anlama nasıl işaret ettiğine ve anlamın ne olduğuna dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Günümüzde semantik alan sözlüklerine dahil edebileceğimiz, bir çok eser vermiş, sözcükler arası anlam ilişkilerine, *müşterek*, *ezdâd* ve *terâdüf* kavramları çerçevesinde değinmişlerdir. Cümlenin anlamsal yorumu da meânî ilmi ile uğraşanlar tarafından ele alınmıştır.

İbn Cinnî de gerek artsüremli gerek eşsüremli anlambilim konuları içinde değerlendirilen bir çok konu hakkında fikir beyan etmiş, bunların bir kısmını ayrıntılı olarak işlemiş bir kısma da muhtelif konular içinde yer vermiştir.

İbn Cinnî'ye göre anlam, lafzın zihinde oluşturduğu imgedir. Ona göre lafızlar da anlamların göstergeleridir. İbn Cinnî, bu görüşüyle Saussure'ün gösterge kavramına temel teşkil eder. Bununla beraber Saussure'da anlam daha çok hariçteki nesne yahut gösterge ile hariçteki nesne arasındaki ilişki olarak görüldüğünden dolayı, İbn Cinnî ile Saussure'ün anlam anlayışları birbirinden ayrılır.

İbn Cinnî lafzın anlamın taşıyıcısı ve göstergesi olması bakımından önemli olduğunu söyler ve fakat anlamın kesinlikle lafızdan üstün olduğunu vurgular. Bu yüzden, Arapların sadece lafza önem verip anlamı göz ardı ettiğini ileri sürenlere karşı, Arapların anlama önem verdiğini fakat anlamın göstergesi olması açısından lafzın da en az anlam kadar önemli olduğunu belirtir. Ona göre lafızlar, anlamların yerleştiği kutsal kaplar gibidir. Bu kapların, anlamlar için özenle seçilmesi, temizlenmesi ve parlatılması gerekir. Böylece anlamlar kendilerine layık olan mekanlara yerleştirilmeli ve daha etkili bir biçimde kullanılmaları sağlanmalıdır. Lafza gösterilen özen aslında anlama verilen itibardan kaynaklanır. İbn Cinnî bu yüzden Arapların, lafzen benzeştikleri halde birçok fiil kalıbını ayrı kategorilerde değerlendirdiğini; bunun sebebinin de bu yapıların farklı anlamlara delâlet etmesi olduğunu söyler.

İbn Cinnî anlam çeşitleri konusunda, kelimenin *hakikat* ve *mecaz* anlamı olmak üzere iki anlamdan söz eder. Mecaz anlamın da çok kullanıldığı taktirde hakikate dönü-

şeceliğini ifade eder. Günümüzde kelimenin kazanmış olduğu bu yeni anlam çoğu dilbilimci tarafından *yan anlam* olarak nitelenmektedir. Ayrıca İbn Cinnî bazı kelimelerin, nahivciler arasında alışıldık anlamlarının dışında kullanıldığını dile getirir ki bu daha çok *sosyal* veya *üslûpsal anlam* olarak değerlendirilir. Mecaz olarak kullanılan lafzın, tek başına dile getirildiğinde zihinde istenilen imgeyi oluşturmadığını dikkate aldığımızda, İbn Cinnî'nin günümüzde anlam çeşitleri içerisinde değerlendirilen temel anlam, yan anlam ve üslupsal anlam olmak üzere anlamın üç çeşidine değindiğini söyleyebiliriz.

Anlam değişimin sebepleri konusunda ise İbn Cinnî'nin dikkat çektiği konulardan biri, ihtiyaç hâlinde yani kelime türetilmesidir. Ona göre ortaya çıkan yeni meslekler ve mesleklerde kullanılan aletler için, Arapçanın yapılarına uygun yeni kelimelerin türetilmesi yahut eski bir kelimenin yeni bir anlamı karşılması olağan bir şeydir. Bu doğal olarak kelimedeki bir anlam değişimini doğuracaktır. Yine İbn Cinnî'ye göre mecazın çok kullanılması onu hakikate dönüştürecektir. Böylece İbn Cinnî anlam değişiminin dilsel sebeplerinden biri olan mecazın hakikate dönüşmesini zikretmiştir. İbn Cinnî bazı kelimelerin nahivciler arasında alışıldık olan anlamının dışında kullanıldığını ifade eder ki bu da anlam değişim sebeplerinden biri olan bir lafzın toplumun belli bir tabakasında veya belli bir kültür içerisinde yeni bir anlam kazanmasıdır. İbn Cinnî böylece anlam değişiminin sebeplerinden üç tanesine değinmiştir.

İbn Cinnî'nin verdiği bazı örnekler, onun anlam değişiminin yollarından biri olan somuttan soyuta doğru olan değişime işaret ettiğini gösterir.

Müşterek, ezdâd ve terâdüf gibi konular da İbn Cinnî'nin üzerinde durduğu mevzulardandır. Aynı kökten türeyen kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi, aynı kalıpta olan kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi, farklı kök ve kalıptaki kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi, başlıkları altında terâdüf konusunu çok kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde ele almış, bununla beraber terâdüf terimini buralarda kullanmamıştır. Aynı anlam için birçok ismin bulunmasını da Arapça ekseninde diller için bir zenginlik olduğunu ifade etmiştir. İbn Cinnî ezdâd için bir bölüm ayırmamış ancak *el-Hasâ'is*'te muhtelif mevzular içerisinde bu konuya değinmiştir. Ona göre dilde ezdâdın olması mümkün değildir. Bir kelime anlam değişimine uğrayarak zıt bir anlam kazanabilir ancak bu anlam önceki anlamıyla beraber bu kelimedeki bulunamaz. Artık kelimenin sonradan kazandığı anlam

kelimede sabit olur. İbn Cinnî müşterek konusu için de bir başlık açmamış, başka konular içinde zaman zaman bu mevzuya değinmiştir. Eserinin bir çok yerinde kelimelerin bir çok anlama geldiğini söylemiş, konuyla ilgili örnekler vermiştir. Ayrıca müşterekliğin isim ve fiiller dışında harflerde de meydana geldiğini söylemiştir.

Dilsel bağlam içerisinde İbn Cinnî'nin en çok üzerinde durduğu konu savtî delâlettir. Bu konuyu ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Çünkü ona göre Arapça ister uzlaşımsal ister tevkîfî olarak vazedilmiş olsun, bu dildeki lafızların anlamlarıyla sıkı bir ilişkisi vardır. Konuyla ilgili olarak geliştirdiği *ıştikâk-ı ekber* teorisi, üç harfli kökten türeyen tüm kelimelerin bütün birleşimlerinin üst bir anlamın şemsiyesi altında toplanacağını ileri sürer. Ona göre beraber kullanılan bazı harfler, içinde buldukları lafızlara aynı anlamı katar. Ayrıca İbn Cinnî sıfat ve mahreç bakımından yakın olan harflerin benzer manalara delâlet edeceğini, harflerin seslerinin, dizilişlerinin hatta ritimlerinin kelimenin anlamına delâlet ettiğini söyler.

İbn Cinnî'ye göre lafızlar anlamların göstergeleridir ve bu lafızların anlama delâleti, *lafzî, sinâ'î ve manevî* olmak üzere üç şekilde meydana gelir. Sınâ'î delâletle ilgili verilen bilgiler günümüzde dilsel bağlam içinde ele alınan morfolojik/sarfî delâletle paralellik arz eder. İbn Cinnî'ye göre yapı, lafzın kendisi olmasa da lafzın taşıdığı bir şekildir. Lafız bu şekil içerisinde kendine bir yer edinir. Lafız böylece dile getirildiğinde müşahede edilebilir, elle tutulabilir bir anlamda ete kemiğe bürünmüş bir hale gelir. İbn Cinnî yapıların anlama delâleti konusunda, modern anlambilim içerisinde vezin morfe mi olarak değerlendirilen yapılara dikkat çeker. Bunların başında, if'âl, tef'îl, mufâ'ale, istif'âl vezinleri ile ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i alet vezinleri gelir. Bunların dışında da bazı mübâlağa vezinlerini zikreder. Ayrıca İbn Cinnî'ye göre yapıdaki her artış anlamda da bir artışa sebep olur.

İbn Cinnî her ne kadar *sözlüksel delâlet* yahut *kelimenin sözlükteki anlamı* ifadelerini kullanmasa da kelimelerin birçok anlama geldiğini vurgulamış; bu anlamlardan hangisine delâlet ettiğinin ise ancak bu kelimelerin kullanıldığı diğer kelimelerle belirlenebileceğini zikrederek dilsel bağlama dikkat çekmiştir.

İbn Cinnî'ye göre nahiv Arapçada kurallı ve doğru, bir açıdan da anlamlı cümle kurmaya yarayan kurallar bütünüdür. İ'râb ise anlamı ortaya çıkaran bazı işaretlerdir.

İ‘râb in ortaya çıkardığı anlam fâiliyet, mef‘ûliyet... gibi kelimelerin cümle içerisinde yüklenmiş olduğu işlevsel anlamlardır. Arapçada kelimelerin gramatik fonksiyonlarını tespit etmek cümlenin anlamsal yorumunu ortaya çıkarmada önemli bir rol oynar. İbn Cinnî bu konuya dikkat çekmekle beraber, yapılacak olan i‘râb çözümlemesinin anlamsal yorumdan farklı olabileceğini hatta çelişebileceğini vurgular. Böyle bir çelişme meydana geldiğinde de anlam için salt anlamsal yorumun tercih edilmesi ve i‘râbın da kendi usullerine göre yapılması gerektiğini dile getirir. Böylece İbn Cinnî anlamsal yorumun yapılmasında nahiv ve i‘râbın katkısını belirttikten sonra anlamsal yorumun bu ikisinden bağımsız olan yönüne işaret etmiş olur. Ayrıca Arapların bazen müennesi müzekker, müzekkeri müennes; cemiye müfred, müfredi cemi olarak kullandıklarını zikrederek, sözdizimin anlamsal yorumu yapılırken dikkat edilmesi gerek bazı parametreleri de ortaya koyar.

KAYNAKLAR

- ‘Abdulcelîl, Menkûr, *‘İlmu’d-Delâle -Usûluhu ve Mebâhisuhû fi’t-Turâsi’l-‘Arabî -*, İttihâdu Kuttâbi’l-‘Arab, Dimaşk 2001.
- ‘Abdullatîf, Muhammed Hamâse, *en-Nahvu ve’d-Delâle -Medhal li-Dirâseti’l-Ma’na’n-Nahvî ve’d-Delâlî-*, Dâru’ş-Şurûk, 1. Baskı, Kahire 2000.
- ‘Abduttevvâb, Ramazan, *Fusûl fî Fıkhi’l-‘Arabiyye*, Mektebetu’l-Hâncî, 3. Baskı, Kahire 1994.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı İstanbul ts.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, I-III (Birlikte), TDK Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2000.
- _____, *Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yayınevi, 2. Baskı, Ankara 1997.
- ‘Ali, Muhammed Muhammed Yûnus, *Mukaddime fî ‘İlmeyi’d-Delâle ve’t-Tehâtub*, Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîdi’l-Muttahide, 1. Baskı, Bingazi 2004.
- _____, *el-Ma’nâ ve Zilâlu’l-Ma’nâ*, Dâru’l-Kutubi’l-Vataniyye, 2. Baskı, Bingazi 2007.
- el-‘Alvânî, Mustafa, “Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık)”, trc. Galip Yavuz, *CÜİFD*, sy. 1, (1996), 231-236.
- el-‘Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, nşr. Husâmuddîn el-Kudsî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, ts.
- el-A‘şâ, Meymûn b. Kays, *Dîvân*, nşr. Muhammed Huseyn, Mısır ts.
- ‘Amâyirah, Halîl Ahmed, *Fî Nahvi’l-Luğa ve Terâkîbihâ Menhec ve Tatbîk*, ‘Âlemu’l-Ma’rife, 1. Baskı, Cidde 1984.
- el-Antâkî, Muhammed, *Dirâsât fî Fıkhi’l-Luğa*, Dâru’ş-Şark’i’l-‘Arabî, 4. Baskı, Beyrut, ts.
- ‘Atîk, ‘Abdulaziz, *‘İlmu’l-Me’ânî*, Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, Beyrut 1985.

- Avşar, Erkan, *Arap Edebiyatında Azdâd Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003
- ‘Azzûz, Ahmed, *Usûl Turâsiyye fî Nazariyyeti’l-Hukûli’d-Delâliyye*, İttihâdu Kuttâbi’l-‘Arab, Dîmaşk 2002.
- Başkan, Özcan, *Lengüistik Metodu*, Multilingual, 3. Baskı, İstanbul 2003.
- Bayrav, Süheyla, *Yapısal Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul 1998.
- Bloomfield, Leonard, *Language*, Unwin University Books, 11. Baskı, Londra 1970.
- Bolay, M. Naci “Delâlet (Mantık)”, *DİA*, Cilt: IX, İstanbul 1994.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden 1943-1949.
- _____, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, I-III, Leiden 1937-1942.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1996.
- Chomsky, Noam, *Dil ve Zihin*, trc. Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2002.
- _____, *Dil ve Sorumluluk*, trc. Hüsnü Özasya, Ekin Yayınları, 1. Baskı, byy., 2002.
- _____, *Aspects of Theory Syntax*, The M.I.T. Press, 8. Baskı, Cambridge 1972
- Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İrâb Olgusu*, Araştırma Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2003.
- Condon, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası -Anlambilim ve İletişim-*, trc. Murat Çiftkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- el-Curcânî ‘Abdulkâhir, *Delâ’ilu’l-İ‘câz fî ‘İlmi’l-Me‘ânî*, Dâru’l-Ma‘rife, 1. Baskı, Beyrut 1994.
- _____, *Delâ’ilu’l-İ‘câz -Sözdizimi ve Anlambilim-*, trc. Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İÜ Yayınları, İstanbul 1973.

- ed-Dâye, Fâyiz, *‘İlmu’ d-Delâleti’ l- ‘Arabiyye -en-Nazariyye ve’ t-Tatbik-*, Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsır, 2. Baskı, Beyrut 1996.
- Dayf, Şevkî, *el-Belâğa Tatavvur ve Tarih*, Dâru’l-Me’ârif, Kahire 1995.
- Demirci, Kerim, “Derin Yapı ve Yüzey Yapı Kavramlarından Ne Anlıyoruz”, *Turkish Studies*, 5, sy. 4, 2010, 291-304.
- Durmuş, İsmail, “Müşterek”, *DİA*, Cilt: XXXII, İstanbul 2006, 171-172.
- _____, “Meânî”, *DİA*, Cilt: XXVI, Ankara 2003, 204-206.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. ‘Ali el-Endelusî, *İrtişâfu’ d-Darab min Lisâni’ l- ‘Arab*, nşr. Receb ‘Osmân Muhammed v.dğr., 1. Baskı, Kahire 1998.
- el-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbu’ l-Ezdâd*, nşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim, Beyrut 1978.
- Emiroğlu, İbrahim, “Mantık”, *DİA*, XXIII.
- Enîs, İbrahim, *Delâletu’ l-Elfâz*, Mektebetu’ l-Anglo el-Mısriyye, 7. Baskı, Kahire 1993.
- Fâhûrî, ‘Âdil, *‘İlmu’ d-Delâle ‘inde’ l- ‘Arab -Dirâse Mukârene ma’ a’ s-Sîmyâ’ i’ l- Hadîse-*, Dâru’ t-Talî’ a, 2. Baskı, Beyrut 1994.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu’ l-Elfâzi’ l-Musta’ mele fi’ l-Mantık*, nşr. Muhsin Mehdî, 2. Baskı, Dâru’ l-Meşrik, Beyrut ts.
- el-Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Şerhu İsâğûcî*, byy., ts.
- Finegan, Edward, *Language*, Harcourt Brace & Company, 2. Baskı, Orlando 1994.
- el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’ l-Muhît*, Muessesetu’ r-Risâle, 3. Baskı, Beyrut 1993.
- Grünberg, Teo, *Anlama Belirsizlik ve Çok Anlamlılık*, Gündoğan Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1999.
- Guiraud, Pierre, *Anlambilim La Sémantique*, trc. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1999.
- Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi*, Kayıhan Yayınları, Samsun 2005

- Hallâf, ‘Abdulvehhâb, *‘İlmu Usûli’l-Fıkh*, 7. Baskı, Lübnan, ts.
- Hutay’e, *Dîvân*, nşr. Hamdû Tammâs, Dâru’l-Ma‘rife, 2. Baskı, Beyrut 2005.
- Harris, Roy v.dğr., *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, trc. Eser E. Taylan v.dğr., TDK Yayınları, Ankara 2002.
- el-Hâzimî, ‘Alyân b. Muhammed, “ ‘İlmu’ d-Delâle ‘inde’ l-‘Arab”, *Mecelletu Câmi‘ati Ummi’l-Kurâ li ‘Ulûmi’ş-Şerî‘a ve’l-Luğati’l-‘Arabiyye ve Âdâbihâ*, c. 15 sy. 28, (1424/2003), 705-721.
- Hicâzî, Mahmûd Fehmî, *Medhal ilâ ‘İlmi’l-Luğa*, Dâru Kubâ’, Kahire 1997.
- Hilâl, ‘Abdulğaffâr Hâmid, *‘İlmu’l-Luğa beyne’l-Kadîm ve’l-Hadîs*, 2. Baskı, Bulâk 1986.
- Huseyn, Nâsır Reşîd Muhammed, *Şi‘ru’l-Bu‘ays el-Muşâci‘i*, Dâru’l-Hurriyye, Bağdat 1974
- İbn Cinnî, Ebu’l-Feth ‘Osmân, *el-Hasâis*, I-III, nşr. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 2003.
- _____, *Sırru Sînâ‘ati’l-İ‘râb*, nşr. Hasen Hindâvî, 2. Baskı, Dâru’l-Kalem, Dımaşk, 1993.
- İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî Fıkhî’l-‘Arabiyye ve Suneni’l’Arab fî Kelâmihâ*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, el-Mektebetu’l-Faysaliyye, Mekke ts.
- İbn Hallikân, Ebu’l-‘Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu’l-A’yân ve Enbâ‘u Ebnâ‘i’z-Zemân*, I-VIII, nşr. İhsân ‘Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- el-Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyetu’l-‘Ârifîn, Esmâ‘u’l-Mu‘ellifîn ve Âsâru’l-Musannifîn*, I-II, İstanbul 1951.
- Kafes, Mahmut, “İbn Faris’in es-Sâhibî fî Fıkhılluga ve Seâlibî’nin Fıkhılluga ve Sırru’l-‘Arabiyye Adlı Eserlerinin İçerik ve Metod Yönünden Karşılaştırılması”, *İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Şarkiyat Mecmuası*, sy. 12, 2008, 71-94.

Kara, Ömer, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ ve ‘Furûk’ Argümanlarının Mukayeseli Tahlili -el-Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş-I-”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 14, 2003, 197-220.

_____, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ ve ‘Furûk’ Argümanlarının Mukayeseli Tahlili -el-Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş-II-”, *AÜİFD*, sy. 11, 2004, 219-253.

_____, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ ve ‘Furûk’ Argümanlarının Mukayeseli Tahlili -el-Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş-III-”, *Din Bilimleri*, c. 4, sy. 4, 2004, 117-146.

Kaya, Mustafa, *Dilbilim ve Anlama Etkisi Açısından Arap Dilinin Başlıca Özellikleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2000.

_____, *Arap Dili Fonetigi: Ses-Anlam İlgisi*, 1. Baskı, Erzurum 2011.

Katz, Jerold J. v.dğr., “The Structure of Semantic Theory”, *Language*, c. 39, sy. 2, 1963, 170-210.

el-Kerâ’ayn, Ahmed Na’ım, *‘İlmu’ d-Delâle - beyne’n-Nazar ve’t-Tatbîk-*, 1. Baskı, el-Muessesetu’l-Câmi’iyye, Beyrut 1993.

el-Kıftî, Cemâluddîn Ebu’l-Hasen ‘Ali b. Yûsuf, *İnbâhu’r-Ruvât ‘alâ Enbâhi’n-Nuhât*, I-IV, nşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, 1. Baskı, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kahire 1986.

Kılıç, Hulûsi, “İştikak”, *DİA*, İstanbul 2001, 439-440.

Kılıç, Veysel, *Anlambilime Giriş -Temel Kavramlar-*, Papatya Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2009.

Kınar, Kadir, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, Ravza Yayınları, İstanbul 2008.

_____, “Abdulkahir el-Curcânî’nin Nazm Teorisi”, *SÜİFD*, c. 8, sayı: 13, 2006, 65-101.

Kızıklı, Zafer, *Arap Dilinde Belâgat Bilimi (Tarihsel ve Kavramsal Bir Çözümleme)*, Ankara 2008.

- el-Kumeyt, Zeyd el-Esedî, *Dîvân*, nşr. Muhammed Nebîl Turayfî, Dâru Sâdır, 1. Baskı, Beyrut 2000.
- Kuran, Şeyma Büyükkavas, “Antropoloji İle Anlambilim İlişkisi”, *Turkish Studies*, c. 7, sy. 4, 2012, 1167-1175.
- Lebîd b. Rebî‘a, *Dîvân*, nşr. Hamdû Tammâs, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 2004.
- Lyons, John, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, Türkçesi: Ahmet Kocaman, TDK Yayınları, Ankara 1983.
- Matlûb, Ahmed, *Mu‘cemu Mustalahâti’l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, Mektebetu Lubnân, Beyrut 1996.
- el-Meseddî, Abdusselâm, *et-Tefkîru’l- Lisânî fî’l-Hadâreti’l-‘Arabiyye*, ed-Dâru’l-‘Arabiyye li’l-Kutub, 2. Baskı, byy., 1986.
- el-Meydânî, ‘Abdurrahman Hasen Habenneke, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye Ususuhâ ve ‘Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, I-II, Dâru’l- Kalem, Beyrut 1996.
- el-Mubarek, Muhammed, *Fıkhû’l-Luğâ ve Hasâ’isu’l-‘Arabiyye*, Dâru’l-Fıkr, 7. Baskı, Beyrut 1981.
- el-Mutevekkil, Ahmed, *el-Lisâniyyâtu’l-Vazîfiyye -Medhal Nazarî-*, Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîdi’l-Muttahide, 2. Baskı, Beyrut 2010.
- en-Nâbiğâ ez-Zubyânî, *Dîvân*, nşr. ‘Abbâs ‘Abdussâtır, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut 1996.
- Nehr, Hâdî, *‘İlmu’d-Delâleti’t-Tatbîkî fî’t-Turâsi’l-‘Arabî*, Dâru’l-Emel, 1. Baskı, İrbid 2007.
- en-Neklâvî, Fethî ‘Abdulmu’tî, *Kadâyâ fî ‘İlmi’l-Luğati’l-‘Âm*, Kahire 1986.
- en-Nu‘aymî, Husâm Sa‘îd, *İbn Cinnî -‘Âlimu’l-‘Arabiyye-*, Dâru Şu‘ûni’s-Sekâfeti’l-‘Âmme, 1. Baskı, Bağdat 1990.
- Odgen C. K. v.dğr., *The Meaning of Meaning*, A Harvest/HBJ Book, New York 1989.
- Ömer, Ahmed Muhtâr, *‘İlmu’d-Delâle*, ‘Âlemu’l-Kutub, 6. Baskı, Kahire 2006.

- Öner, Necati, *Klâsik Mantık*, AÜİF Yayınları, 5. Baskı, Ankara 1986.
- Özek, Ali , *Zemahşeri ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, Ensar Neşriyat, 1. Baskı, İstanbul 2006.
- Palmer, Frank Robert, *Semantik - Yeni Bir Anlambilim Projesi-*, trc. Ramazan Ertürk, 1. Baskı, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Rifat, Mehmet, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, YKY, 3. Baskı, İstanbul 2008.
- es-Sâlih, Subhî, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luğa*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 17. Baskı, Beyrut 2005.
- es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *İbn Cinnî en-Nahvî*, Dâru'n-Nezîr, Bağdat 1969.
- _____, *Me'âni'n-Nahv*, I-IV, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Amman 2000.
- es-Sa'rân, Mahmûd, *İlmu'l-Luğa: Mukaddime li'l-Kâri'i'l-'Arabî*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1999.
- Sancak, Yusuf, *Arap Dili Temelinde Söz Anlam İlişkisi*, Aktif Yayınevi, İstanbul 2008.
- Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 2001.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr, *Fıkhu'l-Luğa ve Suneni'l 'Arabiyye*, I-II, Mektebetu'l-Hâncî, 1. Baskı, Kahire 1998.
- Sellûm, Dâvûd, *Şi'ru Nusayb b. Rebâh*, Bağdat 1967.
- Sîbeveyhi, Ebu'l-Bişr 'Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, I-V, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1998.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Ebî Bekr b. Muhammed, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, I-II, nşr. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Dâru'l-Cîl, Beyrut ts.
- _____, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, I-II, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut ts.

- Şa‘bân, Zekiyyudîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlu’l-Fıkh)*, trc. İbrâhim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1996.
- Şâmiye, Ahme, *Muhâdarât ve Tatbikât ‘İlmi’ d-Delâle*, Erişim Tarihi: 20.02.2013, repository.thiqaruni.org/arab22/(97).doc.
- eş-Şemmâh, b. Dirâr, *Dîvân*, nşr. Ahmed el-Emîn eş-Şenkîfî, Mısır 1327h.
- eş-Şeyh, ‘Abdulvâhid Hasen, *el-‘Alâkâtu’ d-Delâliyye ve ‘t-Turâsi’ l-Belâğiyyi’ l-‘Arabî*, Mektebetu’l-İş‘â’, 1. Baskı, İskenderiye 1999.
- et-Taftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. Ömer, *Şerhu’l-Muhtasar ‘alâ Telhîsi’ l-Miftâh li’l-Hatîb el-Kazvînî*, I-II, Mektebetu’s-Sahâbe, Gaziantep ts.
- Tamba-Mecz, Iréne, *Anlambilim*, trc. Necmettin Sevil, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1998.
- Temmmâm Hassân, *el-Luğatu’ l-‘Arabiyye: Ma‘nâhâ ve Mebnâhâ*, Dâru’s-Sekâfe, ed-Dâru’l-Beydâ 1994.
- Todd, Loreto, *An Introduction to Linguistics*, York Press, 1. Baskı, Hong Kong 1987.
- Tuleymât, Ğâzî Muhtâr, *Fî ‘İlmi’ l-Luğa*, Dâru Talas, 2. Baskı, Dimaşk 2000.
- Tülücü, Süleyman, “Kitap Tanıtımı”, *AÜİFD*, sy. 27, 2007, 315-319.
- Uğur, Nizamettin, *Anlambilim*, Doruk Yayınları, İstanbul 2007.
- Uzun, Taceddin, “el-Câhız ve İlmu’l-Luğadaki (Dilbilimdeki) Yeri”, *SÜİFD*, sy. 10, 2000, 89-118.
- Üçok, Necip, *Genel Dilbilim (Lengüistik)*, Multilingual, İstanbul 2004.
- Vâfi, ‘Ali ‘Abdulvâhid, *‘İlmu’ l-Luğa*, Kahire 1984.
- Vardar, Berke, *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual, 2. Baskı, İstanbul 2007.
- Vardar, Berke, v.dğr., *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul 1999.
- Vendryes, Joseph, *Dil ve Düşünce*, trc. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 2001.

- Wilson, John, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, trc. İbrahim Emiroğlu v.dğr., Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2002.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefî Soruşturmalar*, trc. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010.
- Yâkût, Ebû ‘Abdillâh b. ‘Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, I-V, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1991.
- Yavuz, Mehmet, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- Yule, George, *The Study of Language*, Cambridge University Press, 2. Baskı, Cambridge, 1998.
- Zekerîyya, Mişâl, *el-Elsuniyyetu’t-Tevlîdiyye ve’t-Tahvîliyye ve Kavâ‘idu’l-Luğati’l-‘Arabiyye (en-Nazariyyetu’l-Elsuniyye)*, el-Muessesetu’l-Câmi‘iyye, 2. Baskı, Beyrut 1986.
- _____, *Buhûs Elsuniyye‘ Arabiyye*, el-Muessesetu’l-Câmi‘iyye, 1. Baskı, Beyrut 1992.
- Zeydân, ‘Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh*, Dersaadet, byy., ts.
- Zeydân, Corcî, *el-Felsefetu’l-Luğaviyye ve’l-Elfâzi’l-‘Arabiyye*, Dâru’l-Hilâl, Kahire 1904.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-Â‘lâm -Kâmûsu Terâcim-*, I-VIII, 10. Baskı, Beyrut 1992.
- Zurrumme, Ğaylân b. ‘Ukbe el-‘Adevî, *Dîvân*, nşr. ‘Abdulkuddûs Ebû Sâlih, Muessesetu’l-Eymân, 2. Baskı, Beyrut 1982.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Muhammet Mücahit ASUTAY
Doğum Teri ve Tarihi	Genç 11/08/1976
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Uludağ Ü. İlahiyat Fak.
Y. Lisans Öğrenimi	Selçuk Ü. Sosyal Bilimler Enst. Arap Dili ve Belâgatı
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	<p>Makale “el-Hasâ’is Ekseninde, İbn Cinnî’de Ses-Anlam İlişkisine Bir Bakış”, <i>Ekev Akademi dergisi</i>, sy. 56, (2012), s. 307-320.</p> <p>Araştırma Notu “تأملات في علاقة نجيب محفوظ بالأشخاص والأماكن في ضوء قصصه القصيرة”, <i>RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, sy. 2, 2012, s. 321-326.</p> <p>Çeviri Öykü Çevirileri Necîb Mahfûz, “Mucize”, <i>Hece Öykü</i>, sy. 56, (Nisan-Mayıs 2013), s. 155-162. Necîb Mahfûz, “Gül Bahçesi”, <i>Hece Öykü</i>, sy. 52, (Ağustos-Eylül 2012), s. 168-170. Necîb Mahfûz, “Unutuşun Yankısı: Hafızada Kalanlar”, <i>Hece Öykü</i>, sy. 51, (Haziran-Temmuz 2012), s. 163-165. Necîb Mahfûz, “Tekinsiz Orman”, <i>Hece Öykü</i>, sy. 50, (Nisan-Mayıs 2012), s. 164-166. Necîb Mahfûz, “Efendimiz”, <i>Hece Öykü</i>, sy. 49, (Şubat-Mart 2013), s. 154-156.</p>
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	DİB 1998-2010 (İmam, Müezzin, Vaiz, Müftü) RTEÜ İlahiyat Fak. 2010-2013 (Öğretim Görevlisi) YBÜ İslami İlimler Fak. 2013- (Öğretim Görevlisi)
İletişim	
E-Posta Adresi	mucahitasutay@hotmail.com tel: 0505 9437354
Tarih	21/06/2013

