

YAHYA B. HAMZA EL-ALEVÎ'NİN
ET-TİRÂZ ADLI ESERİNİN
MEÂNÎ İLMİ AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ

DR. ADEM YENER

YAHYA B. HAMZA EL-ALEVÎ'NİN
ET-TİRÂZ ADLI ESERİNİN
MEÂNÎ İLMİ AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ

DR. ADEM YENER

EDİTÖR: DOÇ. DR. EYUP AKŞİT

EĞİTİM
yayınevi

**YAHYA B. HAMZA EL-ALEVÎ'NİN ET-TİRÂZ ADLI ESERİNİN MEÂNÎ İLMÎ AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ**

Dr. Adem Yener

Yayınevi Grubu Genel Başkanı: Yusuf Ziya Aydoğan (yza@egitimyayinevi.com)

Genel Yayın Yönetmeni: Yusuf Yavuz (yusufyavuz@egitimyayinevi.com)

Sayfa Tasarımı: Kübra Konca Nam

Kapak Tasarımı: Eğitim Yayınevi Grafik Birimi

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

Yayıncı Sertifika No: 76780

E-ISBN: 978-625-7405-46-1

1. Baskı, Kasım 2025

Kütüphane Kimlik Kartı

**YAHYA B. HAMZA EL-ALEVÎ'NİN ET-TİRÂZ ADLI ESERİNİN MEÂNÎ İLMÎ AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ**

Dr. Adem Yener

xii+244 s., 160x240 mm

Kaynakça var, dizin yok.

ISBN: 978-625-7405-46-1

Copyright © Bu kitabın Türkiye'deki her türlü yayın hakkı Eğitim Yayınevi'ne aittir. Bütün hakları saklıdır. Kitabın tamamı veya bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre kitabı yayımlayan firmanın ve yazarlarının önceden izni olmadan elektronik/mechanik yolla, fotokopi yoluyla ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayımlanamaz.

EĞİTİM

yayınevi

Yayınevi Türkiye Ofis: İstanbul: Eğitim Yayınevi Tic. Ltd. Şti., Atakent mah.
Yasemen sok. No: 4/B, Ümraniye, İstanbul, Türkiye

Konya: Eğitim Yayınevi Tic. Ltd. Şti., Fevzi Çakmak Mah. 10721 Sok. B Blok,
No: 16/B, Safakent, Karatay, Konya, Türkiye
+90 332 351 92 85, +90 533 151 50 42
bilgi@egitimyayinevi.com

Yayınevi Amerika Ofis: New York: Egitim Publishing Group, Inc.
P.O. Box 768/Armonk, New York, 10504-0768, United States of America
americaoffice@egitimyayinevi.com

Lojistik ve Sevkiyat Merkezi: Kitapmatik Lojistik ve Sevkiyat Merkezi, Fevzi Çakmak Mah.
10721 Sok. B Blok, No: 16/B, Safakent, Karatay, Konya, Türkiye
sevkiyat@egitimyayinevi.com

Kitabevi Şubesi: Eğitim Kitabevi, Şükran mah. Rampalı 121, Meram, Konya, Türkiye
+90 332 499 90 00
bilgi@egitimkitabevi.com

İnternet Satış: www.kitapmatik.com.tr
bilgi@kitapmatik.com.tr

**EĞİTİM YAYINEVİ
GRUBU**

EĞİTİM
yayınevi

SALON
yayıncılık

Kitapmatik®
Tayınları

kitapmatik
Promosyon İntegratör

EĞİTİM
kitabevi

Dr. Adem YENER

1980 yılında Artvin’de doğdu. İlk eğitimini takiben 2000–2006 yılları arasında Antalya ve İstanbul’da klasik Arapça eğitimi aldı. 2016’da Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2019’da Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde “Belâgat Açısından Aynî’nin Umdetü’l-Karî Adlı Eseri” başlıklı teziyle yüksek lisansını, 2025’te Kâtip Çelebi Üniversitesi’nde “Yahya b. Hamza el-Alevî’nin et-Tırâz Adlı Eserinin Meânî İlmi Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. 2006–2007 yılları arasında yedek subay olarak askerlik görevini yaptıktan sonra, 2007–2015 yıllarında çeşitli sivil toplum kuruluşlarına bağlı kurumlarda klasik Arapça dersleri verdi. 2015–2022 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı’nda imam-hatip olarak görev yaptı. 2022 yılından itibaren Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı’nda öğretim görevlisi olarak görevini sürdürmektedir. İyi derecede Arapça bilen yazar, evli ve üç çocuk babasıdır.

ÖNSÖZ

İnsanın sahip olduğu duygu ve düşünceleri muhataplarına anlatabilmesi, diğer insanlarla irtibat ve diyalog kurabilmesi için başvurduğu sözlü ve/veya yazılı ifade tarzına üslûp denir. Bir düşüncenin yazılı veya sözlü olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesi anlamına gelen belâgat ise üslûbun en önemli unsurudur. Belâgat, ancak dil bilgisi kurallarına uygun kurulmuş fasih cümlelerle mümkündür. Dolayısıyla fesahat olmadan belâgatten söz edilemez. Tüm ilim dallarının olduğu gibi belâgat ilminin ilgilendiği alanlar itibariyle tarihi bir süreci vardır. Önceleri Kur'ân-ı Kerim'in eşsizliğine, dolayısıyla i'câzına vurgu yapan belâgat ilmi, daha sonraları sözlerin ifade edilişi açısından lafız-mânâ teorisiyle ilgilenmiş ve nihâyetinde meânî, beyân ve bedî' şeklinde üç dala ayrılarak sistemleşmiştir.

Yaşayan en kadîm dillerden biri olan Arapça tarih boyunca Müslümanlar için ayrı bir öneme sahip olmuştur. Çünkü Arapça iletişim araçlarından biri olmanın ötesinde İslâm'ın temel iki kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin dilidir. Onun bu özelliği Kur'an'ı ve hadisleri doğru bir şekilde anlamayı amaç edinen Müslüman âlimlerin yüzyıllar boyunca bu dile ilgi duymalarını; sarf, nahiv ve belâgat ilimlerindeki çalışmaları ile bu dilin korunması, kurallarının belirlenmesi ve sonraki nesillere aktarılması için üstün gayret sarf etmelerini sağlamıştır. Belâgat ilmine katkı sunan âlimlerden biri Yahya b. Hamza el-Alevî'dir (ö. 1348). Onun Tırâz isimli eseri belâgat alanında sonraki dönemlerde araştırmacılar için temel bir kaynak olmuştur. Alevî'nin belâgat kimliğini ön plana çıkaran Tırâz isimli eserini belâgatın dallarından biri olan meânî ilmi açısından ortaya koymanın ve onun bu ilme dair görüşleri ve konuları ele almadaki özgünlüğünü incelemenin ayrı bir önemi olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

Bu çalışma, belâgat ilmine mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Araştırma kapsamında Alevî'nin Tırâz adlı eserinde meânî konularını ele alış biçimi ve analiz yöntemleri incelenmiş ve onun özgün düşünce yapısı ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmada müellifin belâgat ilminin bölümlerinden olan meânî hakkındaki görüşleri, tanımları, sınıflandırmaları ve bazı belâgat âlimlerine yönelik eleştirileri değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Çalışma bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde, çalışmanın konusu, amacı ve yöntemi belirtilmiş; Alevî'nin hayatı, eserleri hakkında bilgi verilerek çalışma konusu olan Tırâz adlı eseri tanıtılmıştır. Birinci bölümde öncelikle müellifin belâgat ve fesahat

kavramlarını detaylı bir şekilde analiz etmesine ve aralarındaki farkları belirtmesine değinilmiştir. Daha sonra haber cümlesi, isnad, isnad-ı haberî, isnadın kısımları, müsned ve müsnedün ileyh konuları ele alınmıştır. İkinci bölümde Alevî'nin inşâ cümleleri, fiilin ilişkili olduğu ögeler, takdim-tehir ve kasr konularını inceleme ve değerlendirme yöntemi üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde müellifin fasıl-vasıl ve îcâz-ıtnâb ve müsâvat konularını nasıl sınıflandırıp değerlendirdiğine yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise bu çalışmayla ulaştığımız neticeler özetlenmiştir.

Bu kitap, tarafımızdan Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve 20.06.2025 tarihinde başarılı bulunmuş olan **“Yahya b. Hamza el-Alevî'nin et-Tırâz Adlı Eserinin Meânî İlmi Açısından Değerlendirilmesi”** başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Çalışmam süresince fikir ve teşvikleriyle beni yönlendiren Doç. Dr. Eyup AKŞİT'e; öneri ve katkılarıyla çalışmamı zenginleştiren Prof. Dr. Muammer ERBAŞ, Doç. Dr. Coşkun BABA, Doç. Dr. Ferruh KAHRAMAN ve Dr. Öğr. Üyesi Rami HEKİMOĞLU'na; ayrıca desteklerini esirgemeyen çalışma arkadaşlarıma teşekkür eder, okuyucuların istifadesine sunulan bu çalışmanın, belâgat alanına mütevazı da olsa bir katkı sağlamasını temenni ederim.

Adem YENER

İzmir-2025

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR.....	xii

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	2
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	3
IV. YAHYA B. HAMZA EL-ALEVÎ.....	4
A. Alevî'nin Hayatı.....	4
B. Alevî'nin Eserleri	5
1. Akaid ve Kelâm İle İlgili Eserleri	6
2. Mantık İle İlgili Eserleri.....	7
3. Fıkıh, Usulü Fıkıh ve Hadis İle İlgili Eserleri.....	7
4. Belâgat İle İlgili Eserleri	8
5. Nahiv İle İlgili Eserleri.....	8
6. Tasavvuf, Edebiyat ve Diğer İlimler İle İlgili Eserleri	8
V. TİRÂZ	9
A. Tırâz'ın Kaynakları	12
B. Tırâz Üzerine Yapılan Çalışmalar	13

BİRİNCİ BÖLÜM

FESAHAHAT, BELÂGAT VE HABER CÜMLESİ

I. FESAHAHAT	17
II. BELÂGAT	19
III. MEÂNÎ İLMİ	21
IV. HABER CÜMLESİNİN MAHİYETİ	22
V. İSNAD-I HABERÎ	26
VI. İSNADIN KISIMLARI.....	29
A. Zâtı İtibarı İle İsnad.....	30
1. Aklî Hakikat	30
2. Aklî Mecaz	31

B. Haber Veren İtibarı ile İsnad	35
C. İhtimâl İtibarı ile İsnad	35
VII. MÜSNEDÜN İLEYHE AİT HALLER.....	36
A. Müsnedün İleyhin Zikri.....	38
B. Müsnedün İleyhin Hazfı	40
C. Müsnedün İleyhin Ma‘rife Olması	41
1. Müsnedün İleyhin Zamir ile Ma‘rife Olması	43
2. Müsnedün İleyhin Alem Olması	45
3. Müsnedün İleyhin İsm-i Mevsûl Olması.....	47
4. Müsnedün İleyhin İsm-i İşaret Olması.....	50
5. Müsnedün İleyhin Lâm-ı Tarifli Olması	52
a. İstiğrak İçin Kullanılması.....	54
b. Ahdiyye İçin Kullanılması.....	55
c. Türü İfade Etmek İçin Kullanılması	55
6. Müsnedün İleyhin İzafetle Ma‘rife Olması.....	58
D. Müsnedün İleyhin Nekre Olması	60
1. Nekrenin Hükümleri.....	61
a. Tür ya da Sayı İfade Etmesi	61
b. Cezâlet (Lafızda Sağlamlık) İfade Etmesi.....	61
c. Mutlaklık İfade Etmesi.....	63
2. Müsnedün İleyhin Nekre Gelmesinin Belâğî Gayeleri	67
E. Müsnedün İleyhin Tevâbi İle Tahsis Edilmesi	69
1. Müsnedün İleyhin Tekit Edilmesi.....	69
2. Müsnedün İleyhin Sıfat Alması	70
3. Müsnedün İleyhin Atf-ı Beyânı	72
4. Müsnedün İleyhin Bedel Alması.....	72
5. Müsnedün İleyhe Atf Yapılması.....	73
F. Müsnedün İleyh İle Müsned Arasına Fasıl Zamirinin Gelmesi...74	
G. Müsnedün İleyhin Müsnede Takdimi	75
H. Müsnedün İleyhin Tehir Edilmesi.....	80

VIII. MÜSNEDE AİT HALLER.....	81
A. Müsnedin Zikri.....	83
B. Müsnedin Hazfî	84
C. Müsnedin İsim Olması	87
D. Müsnedin Fiil Olması.....	88
E. Müsnedin Cümle Olması	88
F. Müsnedin Şart Edatlarıyla Kayıtlanması	90
1. Müsnedin إِنْ Edatı İle Kayıtlanması.....	91
2. Müsnedin إِذَا Edatı İle Kayıtlanması.....	94
3. Müsnedin لَوْ Edatı İle Kayıtlanması	95
G. Müsnedin Takdimi	99
H. Müsnedin Nekre Olması.....	100
İ. Müsnedin Ma‘rife Olması.....	101
1. Mübalağa İçin Kullanılması.....	101
2. Haberdeki Niteliğin Cinsini Haberin Konusuna Ait Kılmak .	102
3. Haberdeki Niteliği Haberin Konusuna Ait Kılma (Hasr)	103
4. Muhatabın Zihninde Bildiği Bir Gerçeği Belirtmek	104

İKİNCİ BÖLÜM

İNŞÂ CÜMLESİ, FİİLİN MÜTEALLİKÂTI, TAKDÎM VE TEHİR

I. TALEP CÜMLELERİ.....	108
A. Emir.....	109
B. Nehiy	112
C. İstifhâm.....	116
1. Sadece Tasavvur İçin Olan İstifhâm Edatları.....	117
a. مَا/Mâ Soru İsmi.....	117
b. مَنْ/Men Soru İsmi.....	119
c. أَيُّ/Eyyu Soru İsmi.....	121
d. كَمْ/Kem Soru İsmi	122
e. كَيْفَ/Keyfe Soru İsmi	123
f. أَيْنَ/Eyne Soru İsmi.....	124

g. اَيَّانَ/Eyyâne Soru İsmi.....	124
h. مَتَى/Matâ Soru İsmi	125
2. Hem Tasavvur Hem Tasdik İçin Olan İstifhâm Edatı.....	125
3. Sadece Tasdik İçin Olan İstifhâm Edatı.....	127
D. Temennî.....	128
E. Nidâ.....	130
F. Arz.....	131
G. Teraccî.....	132
H. Dua	133
II. GAYR-İ TALEBÎ CÜMLELER	136
A. Medih ve Zem Fiilleri	136
B. Taaccüb Fiilleri.....	138
III. FİİLİN MÜTEALLİKÂTI.....	139
A. Fiile Ait Durumlar	139
1. Fiilin Zikri	139
2. Fiilin Hazfî	140
3. Fiilin Takdîm ve Tehiri	141
4. Fiilin Şart Cümlesi Olması.....	142
B. Fâile Ait Durumlar	145
C. Müteallıka (Mef'ûle) Ait Durumlar.....	147
1. Mef'ûlün Zikri.....	147
2. Mef'ûlün Hazfî.....	147
IV. TAKDİM VE TEHİR.....	150
A. Takdîmde Mananın Durumu	150
B. Takdîm Çeşitleri	153
1. Vacip Takdim.....	153
a. Mef'ûlün Fiile Takdimi.....	153
b. Haberin Mübtedâya Takdimi	155
c. Zarfın Fiile Takdimi.....	157
d. Hâlin Takdim ve Tehiri.....	159

e. İstisnânın Takdim ve Tehiri.....	159
2. Caiz Takdim	160
V. KASR.....	163
A. اِنَّمَا /innemâ Edatıyla Yapılan Kasr	163
B. Nefi ve İstisnâ Edatıyla Yapılan Kasr	165
1. İsimde Hasr	165
2. Sıfatta Hasr.....	167

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VASIL - FASIL, İCÂZ, ITNÂB VE MÜSÂVÂT

I. VASIL	171
A. Kelimenin Atfı.....	172
B. Cümlelerin Atfı.....	176
II. FASIL	184
A. Faslı Gerektiren Durumlar	185
III. İCÂZ	188
A. Hazifli İcâz	191
1. Cümlelerin Hazfî	192
a. Mukadder Sorunun Hazfî	192
b. Sebep veya Müsebbebin Hazfî	193
c. Tefsir Şartıyla Yapılan Hazif	194
d. İstinâf, Sebebiyet ve Tefsir Şartı Dışındaki Hazif	196
2. Kelimenin Hazfî	197
a. Fiil, Fâil ve Mef'ûlün Hazfî.....	197
b. İzâfetin Hazfî	202
c. Sıfat ve Mevsûfun Hazfî.....	204
d. Harflerin Hazfî	206
e. Cevabın Hazfî.....	210
f. Kasem (Yemin), Şart ve Lev Edatının Hazfî.....	213
g. Mübtedâ ve Haberin Hazfî.....	214
B. Hazifsiz İcâz	215

1. İcâz-ı Takrir.....	215
2. İcâz-ı Kısar.....	219
IV. ITNÂB.....	223
A. Bulunduğu Konum Bakımından İtnâb	225
1. Bir Cümlede İtnâb	225
a. Hakikat Yönüyle İtnâb	225
b. Mecaz Yönüyle İtnâb.....	226
2. Birden Fazla Cümlede İtnâb.....	226
B. Gayesi Bakımından İtnâb	229
1. Tafsil	229
2. Tetmîm	229
3. Tezyîl.....	230
4. İbhâmdan Sonra İzâh.....	230
V. MÜSÂVAT.....	232
A. İhtisâr İle Birlikte Müsâvat	232
B. Örfî Müsâvat.....	233
SONUÇ.....	236
KAYNAKÇA	240

KISALTMALAR

b.	: bin, ibn (oğlu)
b.y.	: Basım Yeri Yok
bk.	: Bakınız
bs.	: Basım
C	: Cilt
çev.	: Çeviren
dip.	: Dipnot
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
md.	: Madde
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm Tarihi
r.a.	: Radıyallahu anh
r.anhâ	: Radıyallahu anhâ
S	: Sayı
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
ss.	: Sayfalar
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzerleri
y.y.	: Yayıncı Yok
YE	: Yazma Eser

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Kendisine konuşma yeteneği verilen insan, kalbine doğan manaları hayal eder, ardından bu manaları zihin dünyasında şekillendirir. Daha sonra da bu anlamları akıl süzgecinden geçirip nihayetinde konuşma safhasına geçer. Fakat bu aşamalarda kalbe gelen bu manaların bir kısmı kaybolur.¹ Kalbe gelen bu anlamları kusursuz bir şekilde, hiçbir eksilme veya bozulma olmadan insanın dinleyiciye aktarması oldukça zordur. Bu eksiklik ve kusurları azaltmak, hatta telafi etmek için çeşitli kurallar konulmuştur. İşte bu kuralların hepsine genel olarak “belâgat ilmi” denir.²

Belâgat ilmine dair İslam düşünce geleneğinde birçok eser yazılmıştır. Bu eserlerden biri de Alevî’nin kaleme aldığı *Tırâz* adlı eseridir. Onun bu çalışması, özellikle meânî ilmi açısından önem arz etmektedir. Bu araştırmada, Alevî’nin “*Tırâz*” adlı eseri, meânî ilminin geleneksel ve yaygın olarak kabul görmüş alt başlıkları çerçevesinde incelenip değerlendirilecektir. Okuyucunun konuyu daha derinlikli bir şekilde kavrayıp karşılaştırma yapabilmesi ve Alevî’nin belâgat anlayışını daha bütüncül bir çerçevede ortaya koyabilmek amacıyla, müellifin bir diğer eseri olan *el-Îcâz*’dan da istifade edilecektir. Böylece Alevî’nin iki temel metni arasındaki irtibat da göz önünde bulundurularak, onun meânî ilmine dair bakış açısı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Alevî’nin “*Tırâz*” adlı eseri, kelim ve felsefe ekolü ile edebiyat ekolünün görüşlerini benzersiz bir şekilde birleştirmesiyle öne çıkar. Bu araştırmanın temel motivasyonu, Alevî’nin bu özgün yaklaşımının kendisinden sonra takipçi bulamaması ve bu alanda tek kalması, ayrıca müellifin meânî ilmine dair görüşlerinin Türkiye’deki akademik literatürde henüz çalışılmamış olmasıdır. Araştırma, Alevî’nin “*Tırâz*” eserindeki üslup özelliklerini, önceki belâgat birikiminden yararlanma düzeyini ve meânî ilmini ele alış ve sunuş metodolojisini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda araştırmada şu sorulara cevap verilmeye çalışılacaktır: Alevî’nin belâgata dair kaleme aldığı

¹ Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmûd Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1991), 7-8.

² Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 343; Osman Ertuğrul, “Belâgatta Meânî İlmi”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 157.

Tırâz'da nasıl bir üslup hâkimdir? Müellif kendisinden önce ortaya konmuş belagat müktesebatına ne kadar hâkimdir? Alevî'nin meânî ilmini ele alış ve sunuş tarzı nasıldır?

Araştırmada Alevî'nin *Tırâz* adlı eserinin Muhammed Abdüsselam Şâhin tarafından tahkiki yapılarak 1995 yılında, 624 sayfa ve tek cilt halinde yayına hazırlanan Beyrut-Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye baskısı esas alınacaktır.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Terim olarak biri “meleke”, diğeri “ilim” olmak üzere iki manada kullanılan belâgat sözlükte “sözün fasih ve açık seçik olması” anlamına gelmektedir. Meleke olarak belagat bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesidir. İlim olarak belâgat düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceler. Belagat Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler içinde bağımsızlığına en geç kavuşanıdır. Tarihi serüveni incelendiğinde temelde dört aşamaya haiz olan belâgat bu süreçte meanî, beyân ve bedî' olmak üzere üçe ayrılır. Kur'ân-ı Kerim'in nüzulünden başlayarak VIII. (XIV.) yüzyıl sonlarına kadar devam eden ilk iki dönemi kapsayan zaman diliminde belagat çalışmaları taşıdıkları özellikler bakımından genel olarak iki ana mektebe ayrılmaktadır: Bunlardan biri kelim ve felsefe mektebi, diğeri ise edebiyat mektebidir. Kelam ve felsefe mektebi mensupları, -belagat ve fesahati ile tanınan kişilerden bol örnekler vermek suretiyle yeni bir üslup ve anlayış geliştirme yerine- mantık kaidelerine uygun bir tarif ve bu tarife uygun bir misalden oluşan anlaşılması zor, yoğun bir metin ortaya koyma yoluna gitmişlerdir. Bu metinlerin anlaşılabilmesi için de ayrıca şerh, haşiye ve ta'likât yazma ihtiyacını duymuşlardır. Edebiyat mektebi mensupları ise felsefî ve mantıkî terim ve tariflerden ziyade edebî zevk ve sanat ölçülerini esas almışlar, bol misal ve şahidlerden hareketle edebî zevkin ve bir belâgat üslubunun ortaya çıkmasına gayret sarfetmişlerdir. Bu mektebe mensup eserlerin okunup anlaşılmasının kelam mektebine göre daha kolay olması sebebiyle bunlarla ilgili şerh, haşiye ve ta'likâta ihtiyaç duyulmamıştır.

Yaptığımız tüm bu açıklamalar sadedinde çalışmamızda, kelam ve felsefe mektebi ile edebiyat mektebinin görüşlerini birleştirmek suretiyle *Tırâz* adlı bir eser yazan Alevî'nin meânî ilmine dair görüşlerinin incelenmesi hedeflenmektedir. Bunun temel nedeni, Alevî'nin meânî ilmine özgün katkılar yapmış olmasıdır. Diğer belâgat alanlarında daha çok mevcut bilgileri özetlemekle yetinmiş, ancak meânî ilminde yeni bir yaklaşım geliştirmiştir.

Meânî, anlam ile cümle yapısı arasındaki ilişkiyi en açık şekilde inceleyen bir alandır. Bu yönüyle Alevî'nin katkılarını değerlendirmek için uygun bir zemin sunmaktadır.

Bu çerçevede şu soru önem kazanmaktadır: Alevî neden geleneksel belâgat ekollerinden farklı bir yol izleyerek sentezci bir yöntem benimsemiştir? Bunun nedeni, onun belâgatı yalnızca kurallar bütünü olarak değil; anlamı aktaran, düşüncüyü açıklayan ve estetik boyutu olan bir ilim olarak görmesidir. Bu anlayışla konuları hem zihnî hem de edebî yönüyle yeniden ele almış; daha açık, düzenli ve faydalı bir sistem kurmayı hedeflemiştir.

Alevî'nin bu yöntemi oluşturmada, hem kelâm ve mantık alanındaki birikimi hem de edebiyat bilgisinin etkisi vardır. Kelâm ekolünün sistemli yaklaşımını benimserken, edebiyat ekolünün örnekli anlatımından da faydalanmıştır. Böylece iki yaklaşımı bir araya getirerek kendine özgü bir yöntem geliştirmiştir. Ancak bu sistemin kendisinden sonra takip edilmemiş olması, çalışmayı daha da önemli hâle getirmektedir.

Ayrıca Alevî'nin yaşadığı dönemde belâgat kitaplarının dili oldukça ağırlaşmıştı. İlim talipleri bu metinleri anlayabilmek için şerh ve açıklamalara ihtiyaç duyuyordu. Alevî ise konuları daha sade ve anlaşılır bir dille anlatmayı tercih etmiş, böylece belâgatı daha ulaşılabilir hâle getirmeyi amaçlamıştır.

Son olarak, Tırâz üzerine Türkiye'de doktora düzeyinde yapılmış kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. Bu durum, çalışmanın özgünlük değerini artıran bir başka önemli etkidir.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu araştırma temel olarak nitel araştırma yöntemine dayanmakta olup, doküman analizi tekniği kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın ana kaynağını oluşturan Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin "*Tırâz*" adlı eserinin sistematik incelemesi, betimsel ve içerik analizi yöntemleriyle yapılmıştır. Araştırma sürecinde öncelikle meânî ilminin tarihsel gelişimi ve temel kavramları ele alınmış, ardından Alevî'nin bu alandaki görüşleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Kelam ve felsefe ekolü ile edebiyat ekolünün belagat ilmine yaklaşımları karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş, Alevî'nin bu iki ekolün görüşlerini birleştirme metodolojisi analiz edilmiştir.

Alevî'nin kelâm ekolü doğrultusunda oluşturduğu özgün sistem ve kullandığı ayrıntılı alt başlıklar, *Tırâz*'da kısmen karmaşık bir düzen ortaya çıkarmış, ancak bu çalışmada meânî ilminin yerleşik başlıklandırma sistemi

kullanılarak söz konusu karmaşıklık sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Çalışma, meânî ilminin geleneksel sistematığını takip ederek üç ana bölüm halinde yapılandırılmıştır: Birinci bölümde haber cümlesi, isnad, müsned ve müsnedün ileyhin durumları; ikinci bölümde inşâ cümle çeşitleri, fiilin müteallikâtı, takdîm-tehir ve kasr konuları; üçüncü bölümde ise fasıl-vasıl ile îcâz, itnâb ve müsâvât başlıkları incelenmiştir. Araştırma kapsamında, Alevî'nin eğitim geçmişi, telif sürecindeki etkilendiği kaynaklar, benimsediği ekol ve yöntemin esere yansımaları, sonraki belâgat çalışmalarına etkisi ve meânî ilmiyle ilgili meseleleri ele alış biçimi gibi temel sorulara yanıt aranmıştır. Müellifin klasik belagat literatürüne hakimiyeti, kullandığı örnekler ve referanslar bağlamında değerlendirilmiş, özgün katkıları ve metodolojisi objektif bir yaklaşımla ortaya konulmuştur.

IV. YAHYA B. HAMZA EL-ALEVÎ

A. Alevî'nin Hayatı

Tam adı Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim b. Muhammed b. İdris el-Hüseynî el-Alevî'dir. Hicrî 27 Safer 669, miladi 15 Ekim 1270 tarihinde San'a'da doğmuştur. Künyesi Ebû İdris'tir.³ Soyu baba tarafından Muhammed el-Cevâd vasıtasıyla Hz. Hüseyin'e ulaştığı iddia edilmiştir.⁴ Kendisine Müeyyed Billâh, Müeyyed-Birabbilizze lakapları verilmiştir.⁵

Alevî, Türkmen asıllı bir hanedan olan Resûlîlerin 626-858 (1229-1454) yılları arasında hüküm sürdüğü Yemen'de yaşamıştır.⁶ Alevî, ilim, züht ve takvası ile temayüz eden güzel bir ailede yetişmiştir. Küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyip İslâmî ilimler ile meşgul olmaya başlamıştır. Aynı zamanda dayısı olan İmam Yahyâ b. Muhammed es-Sirâcî (öl. 696 h.) onun ilmi kişiliğinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Bunun dışında Muhammed b. el-Hasen el-Esfehânî, muhaddis Ahmed b. Ebû'l-Hayr es-Semmâhî, fakih Amir b. Zeyd eş-Şemmâh ve İbrahim b. Muhammed et-Taberî ilim öğrendiği hocaları arasında yer alır. Yemenli muhaddis Muhammed b. Süleyman el-Evzerî (öl. 801 h.), Muhammed b. Murtazâ b. Mufaddal ve

³ Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 2/331.

⁴ Yahya b. Hamza el-Yemânî, *Tasfiyetü'l-kulûb min edrâni'l-evzâri ve'z-zünûb* (Dâru'l-Küttübi's-Sekâfiyye, 1995), 11; Mustafa Öz, "Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2020, 31/481.

⁵ Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'âm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 8/143.

⁶ Cengiz Tomar, "Resûlîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/1-2.

muhaddis ve fakih Hasan b. Muhammed en-Nahvî (öl. 791 h.) tanınmış talebeleri arasındadır.

Alevî, 689/1290'da Cebelüllevz ve Havlân bölgelerinde İsmâîlîler'e karşı yürütülen savaşlarda imam el-Mehdî Muhammed b. el-Mutahhar'ın yanında yer almış; onun 728/1328'de vefatından sonra 729 (1329) yılında Müeyyed-Billâh lakabıyla Sa'de, Zâhir ve Şeref beldelerinde imametini ilân etmiştir. İnsanlar onun bu davetine icabet etmiş, imamet görevini uhdesine alan Alevî Yemen bölgesindeki nüfuz sahibi bâtını fırkalara karşı savaşmıştır. Özellikle Zeydî düşünce sisteminin nezdinde Şii kisvesine bürünmüş mühlid kabul edilen İsmâîlîler ile uzun yıllar süren çetin savaşlar yürütmüştür.⁷ Alevî, İsmâîlîler ile Eyyûbîler arasında gerçekleşen ateşkesten sonra Zemâr bölgesinde yer alan Hısn-ı Herrân'a gitmiştir. Burada fetva vermiş, ders okutmuş ve çeşitli eserler telif etmiştir. Alevî, bu ilmî faaliyetlerin yanı sıra, bölge yöneticilerine hitaben İslâm dinini ayakta tutmaları ve "emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker" görevini yerine getirmeleri gerektiğini hatırlatan yazılar kaleme almıştır.⁸

Alevî, imâmet ve ilmî faaliyetlerini yürüttüğü Yemen'deki Zemâr şehrinin yakınlarında bulunan Hısn-ı Herrân'da 749/1348 yılında vefat etmiştir. Cenazesi Zemâr'a getirilerek el-Câmiu'l-Kebîr civarında defnedilmiştir. Kabri meşhur bir ziyaretgâh olmuştur.⁹ Zeydî ekolünün zirvesi olarak kabul edilen¹⁰ Alevî, adil ve dürüst, insanları küfürle itham etmekten sakınan, sahabeyi çokça savunan zahit imamlardan biri olarak nitelendirilmiştir.¹¹

B. Alevî'nin Eserleri

Alevî, küçük yaşlardan itibaren aldığı eğitimle İslâmî ilimlerde derinleşmiş, Yemen'de Zeydî ekolünün önde gelen müçtehitlerinden biri olmuştur. Pek çoğu yazma halinde bulunan ve sayısı yüze ulaştığı söylenen¹² eserleri şunlardır:

⁷ Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrâhîm el-Alevî, *el-Îcâz li-esrâri Kütübî't-Tirâz fî ulûmi hakâiki'l-i'câz mine'l-ulûmi'l-ma'nevîyye ve'l-esrâri'l-Kur'aniyye*, thk. Bin İsa Bâtâhir (Beyrut : Dâru'l-Medari'l-İslâmî, 2007), 12-13.

⁸ Alevî, *el-Îcâz*, 13.

⁹ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/332.

¹⁰ Ahmed Mahmûd es-Subhî, *ez-Zeydiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1991), 206.

¹¹ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/332; Hüseyin b. Ahmed Arşî, *Bülûğu'l-merâm fî şerhi miski'l-hitâm* (Kahire: Matbaatu'l-Bertîrî, 1939), 51; Zirikli, *el-A'lâm*, 8/143-144; Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Müellefâtü hükkâmî'l-Yemen* (Beyrut: Dâru'l-Kurâni'l-Kerim, 1979), 70-78; Hasan el-Emin, *E'yâni's-şîa'* (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1983), 10/289; Subhî, *ez-Zeydiyye*, 206; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâs, 1993), 4/93; Abdullah Muhammed Habeşi, *Mesâdirü'l-fikri'l-İslâmî fî'l-Yemen* (Sana': Mektebetu Dâru'l-İrşâd, 2013), 768-775.

¹² Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/331.

1. Akaid ve Kelâm İle İlgili Eserleri

- a) *Kitâbu't-Temhîd fî şerhi meâlimu'l-adl ve't-tevhîd* (thk. Hişâm Haneî Seyyid, Kahire: Mektebetu's-Sakâfetu'd-Dîniyye, 1. Basım, 2008)
- b) *el-Cevâbu'r-râik fî tenzîhi'l-Hâlik* (thk. İmam Haneî Abdullah, Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000)
- c) *el-Cevâbu'n-nâtık bi's-savâbi'l-kâtı' li 'ura's-şekk ve'l-irtiyâb* (thk. İmam Haneî Abdullah, Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000)
- d) *el-Cevâbu'l-kâtı' li't-temvîh 'ammâ yuraddü 'ale'l-muhkem ve't-tenzîh* (thk. İmam Haneî Abdullah, Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000)
- e) *el-Cevâbâtü'l-vâfiye bi'l-berâhîni's-şâfiye* (yazma eser)
- f) *eş-Şâmil li hakâiki'l-edilleti'l-'akliyye ve usûli'l-mesâili'd-dîniyye* (thk. Muhammed Dırğâm, Mısır: Dâru İhyâi't-Türâs, 2024)
- g) *et-Tahkîk fî edilleti'l-ikfâr ve't-tefsîk* (yazma eser)
- h) *el-Me'âlimu'd-Dîniyye fî'l-'Akâidi'l-İlâhiyye* (thk. Seyyit Muhtar Haşşâd, 1. baskı, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsıra, 1988)
- i) *Etvâku'l-hamâme fî hamli's-sahâbe 'ale's-sahâbe* (thk. Mustafa el-Bağdâdî, ts., y.y.)
- j) *er-Risâletü'l-vâzi'a li'l-mu'teddîn 'an sebbi sahâbeti seyyidi'l-mürselîn* (1. baskı, Tâif: Mektebetü'l-Tarafeyn, 1988)
- k) *er-Risâletü'l-vâzi'a li zevi'l-elbâb 'an farti's-şekki ve'l-irtiyâb* (yazma eser, San'a: Mektebetü'l-Câmii'l-Kebîr)
- l) *el-Kâşif li'l-gumme 'ani'l-i'tirâz 'ale'l-eimme* (yazma eser, San'a: Mektebetü'l-Câmii'l-Kebîr)
- m) *el-Kıstâs/en-Nihâye fî ilmi'l-keâm* (yazma eser)
- n) *Kitâbu'l-Va'd ve'l-Va'îd* (yazma eser)
- o) *el-İfhâm li ef'îdeti'l-Bâtıniyyeti't-tağâm* (thk. Faysak Avn, İskenderiyye: Munşetü'l-Me'ârif, 1971)
- p) *Mişkâtü'l-envâri'l-hâdime li kavâidi'l-Bâtıniyyeti'l-eşrâr* (thk. Muhammed es-Seyyid el-Celyend, 3. baskı, Kahire: Dârü'l-Yemeniyye, 1983)

- r) *Mişkâtü'l-envâr li's-sâlikîn mesâliki'l-ebrâr* (yazma eser, San'a: Mektebetü'l-Câmii'l-Kebîr)
- s) *İkdü'l-leâlî fî'r-redd 'alâ Ebî Hâmid el-Gazzâlî* (thk. İmam Hanefî Abdullah, 1. baskı, Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2002)

2. Mantık İle İlgili Eserleri

- a) *Kitâbu'l-Fâik* (yazma eser)
- b) *el-Kânûnu'l-Muhakkık fî İlmi'l-Mantık* (yazma eser)

3. Fıkıh, Usulü Fıkıh ve Hadis İle İlgili Eserleri

- a) *el-İntisârü'l-Câmi' li mezâhibi ulemâi'l-emsâr* (altı ciltten oluşur, thk. Abdülvehhâb b. Ali-Ali b. Ahmed el-Mufaddal, San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2005)
- b) *el-İzâh li me'âni'l-miftâh* (Ferâiz hakkında yazma eser)
- c) *el-Kevkebu'l-vakkâd fî ahkâmi'l-ictihâd* (yazma eser, San'a: Mektebetü'l-Câmii'l-Kebîr)
- d) *el-Hâvî li-hakâiki'l-edilleti'l-fikhiyye ve takrîri'l-kavâidi'l-kıyâsiyye fî usûli'l-fikh* (yazma eser)
- e) *el-İhtiyârâtü'l-müeyyediyye* (yazma eser)
- f) *Esiletü'l-fakîh Ahmed b. Süleymân el-Evzî ve'l-ecvibe 'anhâ li'l-İmâm Yahyâ b. Hamza* (yazma eser, San'a: Mektebetü'l-Câmii'l-Kebîr)
- g) *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (yazma eser)
- h) *Cevâbu 38 Suâlen Veradet 'ale'l-İmâm Yahyâ b. Hamza* (yazma eser, San'a: Mektebetü'l-Câmii'l-Kebîr)
- i) *el-'Umde fî'l-fikh* (yazma eser)
- j) *el-'Udde fî'l-medhal ile'l-'umde* (yazma eser, *el-'Umde fî'l-fikh*'ın muhtasarıdır)
- k) *el-Kıstâs fî'l-kıyâs ve hasruhû ve fûnûnuhû ve turukuhû* (yazma eser)
- l) *el-Mi'yâr fî me'âkidi usûli'l-fikh* (yazma eser)
- m) *Nûru'l-ebsâri'l-müntezi' mine'l-intisâr* (yazma eser)
- n) *el-Envâru'l-mudîe şerhu'l-erba'în* (kırk hadis şerhi olarak kaleme alınan yazma eser)

o) *Muhtasaru envâru 'l-mudîe* (yazma eser)

4. Belâgat İle İlgili Eserleri

a) *et-Tırâzu 'l-müteżammin li-esrâri 'l-belâga ve ulûmi hakâiki 'l-i'câz*

b) *el-Îcâz li-esrâri Kitabi 't-Tırâz fî ulûmi hakâiki 'l-i'câz mine 'l-ulûmi 'l-ma'neviyye ve 'l-esrâri 'l-Kur'aniyye*

5. Nahiv İle İlgili Eserleri

a) *el-Hâsır li Fevâidi Mukaddimeti Tâhir* (thk. Muhammed Salâhuddîn Hantâye, San'a: Merkez-i İbâdî, 2007)

b) *el-Minhâc fî şerhi Cümeli 'z-Zeccâc* (thk. Abdullah Nâcî, Mektebetu'r-Rüşd, ts.)

c) *el-Ezhâru 's-sâfiye fî şerhi 'l-Kâfiye* (yazma eser)

d) *el-Muhassal fî Şerhi Esrâri 'l-Mufasssal* (yazma eser, San'a: Mektebetü'l-Câmîi'l-Kebîr)

e) *el-İktisâd (el-Mufasssal'a yazılmış bir giriş mahiyetinde yazma eser)*

6. Tasavvuf, Edebiyat ve Diğer İlimler İle İlgili Eserleri

a) *Tasfiyetü'l-kulûb min edrâni 'l-evzâr ve 'z-zünûb* (thk. Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel, 3. baskı, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, 1995)

b) *Tasfiyetü'n-nüfûs (Tasfiyetü'l-kulûb'un muhtasarıdır)*

c) *el-Lübâb fî mecâlisi 'l-âdâb* (edebiyata dair yazma eser)

d) *ed-Dîbâcû 'l-vadiyy fî 'l-keşf 'an esrâri kelâmi 'l-vasiyy* (Hz. Ali'ye nisbet edilen sözlerin derlendiği *Nehcu 'l-belâga*'nın 6 ciltlik şerhidir, thk. Halid b. Kasım b. Muhammed el-Mütevekkil, 1. baskı, Yemen: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003)

e) *Hülâsatü 's-sîre (Şerhu aḥbâri 'n-nebeviyye)* (yazma eser)

f) *Mecmû 'atu resâil-i mezkûra* (yazma eser)

g) *ed-Da 'vetu 'l-âmme* (thk. İmam Hanefî Abdullah, 1. baskı, Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000)

h) *el-Muslih li 'd-dîn, el-Muvaddih sebîle'l-mürselîn* (yazma eser)¹³

V. TİRÂZ

Alevî, *Tirâz*'ı yazmaya sevkeden âmili şu sözlerle açıklar:

“Bazı kardeşlerimiz benden Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Keşşâf* adlı tefsirini okutmamı istediler. Zemahşerî *Keşşâf*'ı belâgat ilminin kurallarına göre telifetmiş böylece Kur'ân'ın î'câz yönü ortaya çıkmış, *Keşşâf* ile tevilin doğrusu yanlışından ayrılmıştır. İlim yolcuları da Kur'ân'ın î'câz hakikatlerine ulaşmanın ve sırlarına vakıf olmanın yolunun ancak *Keşşâf*'ı anlamaktan geçtiğini iyice anlamışlardır. Bu yönüyle *Keşşâf*, diğer tefsirlerden ayrılmaktadır. Nitekim ben meânî ve beyân ilminin aynı seviyede ele alınarak yazıldığı başka bir tefsir bilmiyorum. Bu nedenle bazı (ilim yolcu)ları benden, birbirinden ayrı tutulması mümkün olmayan lafız ve anlamı açıklayan bir kitap yazmamı istediler.”¹⁴

Bu bağlamda Alevî'nin amacı, dostlarının ve öğrencilerinin Kur'ân'ın î'câzıyla ilgili karşılaştıkları zorluklara cevap vermek ve *Keşşâf* adlı tefsiri incelerken karşılaştıkları bazı konulara açıklık getirmektir.

Alevî *Tirâz*'daki yöntemini, kendisinden önce yazılmış belâgat eserlerinin yöntemlerinden farklı kılmayı hedeflemektedir. Bu hedef müellifin belâgat konularındaki yenilik arayışını açıkça göstermektedir. Bu anlayışla Alevî, *Tirâz*'ın iki özelliği ile diğer kitaplardan ayrılmasını ümit etmektedir. Birincisi eserin mükemmel tertibe ve konuları hassas bir şekilde toplayıp bir araya getiren bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu sayede kitap, kendisini inceleyen kişiye, daha ilk bakışta bu ilmin gayelerini gösterir, ihtiva ettiği sırları açıklar. İkincisi ise eserin kolaylaştırıcı ve açıklayıcı bir üsluba sahip olmasıdır. Çünkü Alevî'ye göre bu ilmin konuları oldukça hassas, incelikleri son derece kapalıdır. Nitekim bu ilim, ilimler içerisinde açıklanmaya en çok ihtiyaç duyulanı; araştırılıp iyice öğrenmeye en layık olanıdır. Müellif eserini bu minval üzere yazdığı için de onu *Tirâz* olarak adlandırdığını belirtir.¹⁵ Lügatte “güzel tarz, güzel/süslü elbise ve her şeyin en güzeli” anlamlarına gelen “tırâz” kelimesi ile eserin ilim öğrenmek isteyen bir kimse için vazgeçilmez

¹³ Alevî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Habeşî, *Müellefâtü hükkâmî'l-Yemen*, 70-78; Subhî, *ez-Zeydiyye*, 206-208; Habeşî, *Mesâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, 768-775; Alevî, *el-Îcâz*, 16-28.

¹⁴ Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrâhîm el-Alevî, *et-Tirâzü'l-mütezzamin li-esrârî'l-belâga ve ulûmî hakâiki'l-i'câz*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 5.

¹⁵ Alevî, *Tirâz*, 5.

olan edebî güzellikleri barındıran ve bir araya getiren bir kitap olmasını amaçlamaktadır.¹⁶

Alevî burada, *Tirâz*'ı yazma amacını açıkça ortaya koymuş, belâgat konularını kolaylaştırma ve bu alanda yeni bir tarz geliştirme hedefi gütmüştür. Ayrıca, kendi döneminde belâgatin öğrenilmesindeki zorluklara işaret etmiş, bu zorlukların meseleleri sadeleştirme ve kolaylaştırma zorunluluğu doğurduğunu vurgulamıştır. Bu yaklaşımıyla o, belâgat sanatlarını daha sade ve etkili bir şekilde sunmayı hedeflemiştir.

Alevî, eserin telifinde İbnu'l-Esîr'in *el-Meselu's-sâir*'i ile Cürcânî'nin *Esrâru'l-belâga*'sının temsil ettiği edebiyat ekolü ile Sekkâkî'nin *Miftâhû'l-ulûm*'u, Râzî'nin *Nihâyetu'l-îcâz*'ı, İbn Sirâc'ın *el-Misbâh*'ı ve Cürcânî'nin *Delâilu'l-îcâz*'ının temsil ettiği kelâm ekolünün yöntemini bir arada kullanmıştır.¹⁷ Müellifin takip ettiği bu yöntem hem *Tirâz* hem de *el-Îcâz*'da aynı seviyede açıkça görülür.¹⁸ Alevî *Tirâz*'ın birinci bölümünde bol örnek verip bu örnekleri tahlil ederken belirgin bir şekilde edebi yöneme başvurmuştur. İkinci bölümde ise belâgat konularını sınıflandırma; meânî, beyân ve bedî' şeklinde kısımlara ayırmada kelâm ekolüne tabi olmuştur.¹⁹ Bunun sebebi olarak Alevî'nin eserinde dayandığı kaynakların adı geçen iki ekole ait kitaplarda bulunması gösterilir. Talebelerinin bazı belâgat kitaplarını anlamakta zorlandıklarını gördükten sonra konuları kolaylaştırmak istemesi de bir diğer sebep olarak kabul edilir.²⁰

Alevî, eserinde konuları farklı bir yöntemle tertip etmek için kelâm ve fıkıh usulüne dair geniş bilgisinden istifade etmiştir. Fakat konuları açıklama ve belâgat kurallarını kolaylaştırma gayesini gerçekleştirmek için meseleleri çok fazla kısımlara ayırmada aşırıya kaçmıştır.²¹ Ayrıca müellifin delil getirmede fazlaca kullandığı misallerin neredeyse tamamını tahlil etmesi eserdeki canlılığı ve edebî zevki azalttığı yönde eleştiri almasına neden olmuştur.²²

Alevî, eserini üç bölüme ayırmayı tercih etmiştir. Birinci bölüm belâgat ilimlerine bir hazırlık ve giriş amacı güden beş mukaddimeden oluşmaktadır.

¹⁶ Alevî, *el-Îcâz*, 32.

¹⁷ Ahmed Matlûb, *el-Bahsu'l-belâğî inde'l-Arab* (Bağdat: Dâru'l-Câhiz, 1982), 68.

¹⁸ Alevî, *el-Îcâz*, 34.

¹⁹ Matlûb, *el-Bahsu'l-belâğî inde'l-Arab*, 67.

²⁰ Alevî, *el-Îcâz*, 34.

²¹ Alevî, *el-Îcâz*, 35.

²² Şevki Dayf, *el-Belâga Tatavvur ve Târih* (Kahire: Daru'l-Meârif, 1965), 323.

Bu usûlcülerin ve kelâm alimlerinin takip ettiği bir yöntemdir.²³ Bu bölümde, belâgat ilminin tanımı, konusu, diğer edebî ilimler arasındaki yeri, bu ilme ulaşmanın yolları, fesahat ve belâgat arasındaki farklar, hakikat ve mecaz kavramları gibi konular ele alınmıştır. Bu bölüm, belâgat ilminin maksadına ve temel unsurlarına hazırlık ve ikinci bölüm için bir giriş niteliği taşımaktadır.

İkinci bölümde müellif belâgatin üç temel alanı olan meânî, beyân ve bedî' ilmi ayrıntılı bir şekilde ele almış, bu alanlara ait terimleri açıklamış, bunların özellikleri, hükümleri ve diğer alanlardan farklarını incelemiştir. Her meselede şiir, ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerden örnekler verip bu örneklerin şerh ve tahlilini yapmıştır.²⁴

Eserin üçüncü bölümünde, zikredilen üç ilme tekmile mahiyetinde bazı konulara yer verilmiştir. Bu bölümde serika-i şiir (şiir hırsızlığı), Kur'ân-ı Kerîm'in fesahati ve i'câzı gibi meseleler ele alınmıştır. Müellif, Kur'ân'ın beşer üstü bir özellik taşıdığını ifade etmiştir. Onun belâgat ve fesahat bakımından erişilmez bir derecede olduğunu belirtmiştir. En fasih sözlerin bile Kur'ân'a denk olamayacağını vurgulamıştır. Kur'ân'ın mu'ciz oluşu üzerinde durmuş; hiçbir mahlûkun onun bir benzerini getiremeyeceğini açıkça ifade etmiştir. Ayrıca i'câzın yönlerini detaylı şekilde incelemiş; bu konuda farklı âlimlerin görüşlerine yer vererek kendi tercih ettiği görüşü ortaya koymuştur.²⁵

Alevî'nin bu düzeni, önceki belagat eserlerinde görülen düzenlemelerden farklıdır. Bu yenilik, modern belâgat anlayışıyla da uyumlu bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Günümüzde bazı modern yöntemlerde belâgat ilmi, üçlü bir sınıflandırma yerine bir bütün olarak ele alınmakta ve bu ilmin konuları ses, yapı ve anlam düzeylerinde incelenmektedir. Alevî'nin yöntemi, belâgatin bu düzeylerde sadeleştirilmesi ve edebî zevkin öne çıkarılması yönündeki çağdaş yaklaşımlarla benzerlik göstermektedir.²⁶ Bu çerçevede *Tırâz*, yalnızca kendi dönemine özgü bir yenilik olarak değil, belâgat ilminin daha anlaşılır ve sistematik bir şekilde sunulması için ileriye dönük bir model olarak değerlendirilebilir.²⁷

²³ Alevî, *el-İcâz*, 36.

²⁴ Alevî, *Tırâz*, 5-6.

²⁵ Alevî, *Tırâz*, 6.

²⁶ Ahmed Matlûb, "Teyisîrû'l-Belâğa", *Mecelletü'l-Mecma' el-İlmî el-İrâkî* 44/4 (1997), 26.

²⁷ Ahmed Kâmiş, "Tecdîdu'd-ders el-balâğî 'inde'l-Alevî fî Kitâbihî et-Tırâz", *Mecelletü'l-Âdâb ve'l-'Ulumi'İnsâniyye* 17/1 (2013), 127.

A. Tırâz'ın Kaynakları

Alevî, Tırâz'da kullandığı malzemenin kaynaklarını dürüstçe açıklamış eserin mukaddimesinde belâgata dair eserlerden sadece dört tanesini okuma fırsatı bulduğunu şöyle ifade etmiştir: “*Az sayıda ve önemsiz oluşuna rağmen bu alanda telif edilmiş kitaplardan yalnızca dört tanesine ulaşılabildim. Bunlar, İbnu'l-Esîr'in el-Meselû's-sâir'i, İbnu'z-Zemlekânî'nin Kitabu't-Tibyân'ı, Fahreddîn er-Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz'ı ve İbn Sirâc el-Mâlikî'nin el-Misbâh'ıdır.*”²⁸ Adı geçen bu dört eser içerik ve ele aldıkları konular bakımından ne kadar zengin olursa olsun kapsamlı bir eser olan Tırâz'ın kaynakları olabilme noktasında yeterli olmadıkları yönünde görüş beyan edenler bulunmaktadır. Zira müellif adı geçen eserlerin yanı sıra Kudâme b. Cafer (öl. 336/948), İbn Muzaffer el-Bağdâdî el-Hâtîmî (öl. 388/998), Ebû Hilal Askerî (öl. 395/1005), Burhaneddin el-Matrîzî (öl. 610/1143) gibi pek çok alimden nakillerde bulunmuştur.²⁹ Yine eserde izi görülen eserler arasında Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı ile el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvî'nin (öl. 739/1338) *et-Telhîs* ve *el-İzâh*'ı yer alır.³⁰

Alevî, söz konusu dört eseri saydıktan sonra belâgat ilminin kurallarını ortaya koyan, delillerini açıklayıp faydalarını izah eden ve bölümlerini düzenleyen ilk kişinin Abdülkâhir el-Cürcânî olduğunu söylemiştir. Onun ilmî kişiliğinden, belâgat alanında yazmış olduğu *Esrâru'l-belâga* ve *Delâilü'l-îcâz* adlı meşhur eserlerinden bahsetmiştir. Ona göre, Cürcânî'nin çalışmaları, belâgat alanında altın çağı temsil etmektedir. Alevî, Cürcânî'nin belâgati, edebi bir zevkle ve açık bir yöntemle ele alarak okuyucuyu kolayca anlamaya yönlendirdiğini vurgular. Bu, Cürcânî'ye dair bilgisi sınırlı olsa da onun çalışmaları karşısında duyduğu hayranlığın bir ifadesidir. Nitekim çok istemesine rağmen inceleme imkânı bulamadığını söylemekle birlikte, bu iki eseri çok beğendiğini dile getirmiştir. Alevî'nin, Tırâz'da sözü geçen bu iki eserden istifade ettiği açıkça görülmektedir. Müellifin bu iki eserden istifadesi, başta *el-Meselû's-sâir* ve *Nihâyetü'l-îcâz* olmak üzere yararlandığı kaynak eserlerdeki nakillere dayanmaktadır. Ayrıca Tırâz'ın kaynaklarından olan Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'u Cürcânî'den çok sayıda alıntı barındırmaktadır.³¹

²⁸ Alevî, *Tırâz*, 4.

²⁹ Bedevî Tabâne, *el-Beyânul-Arabî* (Mısır: el-Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 1957), 344.

³⁰ Melike b. Atallâh, *Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî el-Yemenî beyne't-taklîd ve't-teysîr ve't-tecdid* (Cezâyir: Kasdi Merbah, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 23.

³¹ Alevî, *Tırâz*, 4; Alevî, *el-İcâz*, 33.

B. Tırâz Üzerine Yapılan Çalışmalar

Tırâz üzerine bir belâgat âlimi tarafından şerh, ihtisar vb. çalışma yapıldığına dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.³² Tırâz üzerine yapılan çalışmaları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *el-Îcâz li esrârı Kitâbi't-Tırâz fî ulûmi hakâiki'l-i'câz mine'l-ulûmi'l-beyânîyye ve'l-esrârî'l-Kur'ânîyye*

Eserin tam adı *el-Îcâz li esrârı Kitâbi't-Tırâz fî ulûmi hakâiki'l-i'câz mine'l-ulûmi'l-beyânîyye ve'l-esrârî'l-Kur'ânîyye*'dir. Tırâz üzerine ihtisar gayesiyle yapılan çalışma olup talebelerinin bu yöndeki isteklerine cevap vermek için müellif tarafından yazılmıştır. Alevî'nin talebeleri Tırâz'ı belâgat alanında geniş bir kaynak olarak görmüşler fakat meselelerin çokluğu, konuların dallı budaklı olması ve önem arz etmesi nedeniyle eserin bölümlerini kavramakta zorlanmışlardır. Alevî Tırâz'da farklı kaynaklardan pek çok konuyu toplamada istekli davranmış, belâgat kurallarını kolaylaştırmak, konu ve terimlerini basitleştirmek, misalleri ve şevâhidi açıklamak için gayret sarfetmiştir. Tüm bu etmenler Tırâz'ın hacimli bir eser olmasına neden olmuştur. Müellif Alevî eserini tamamladıktan sonra eseri ihtisar etmeyi ve tashih etmeyi planlamıştır. Bununla birlikte, müellifin Tırâz'ın sonunda *el-Îcâz*'dan bahsetmesi,³³ *el-Îcâz*'ı Tırâz'ın telifini tamamlamadan kaleme almaya başladığına işaret etmektedir.

Müellifin iki eseri hacim yönünden karşılaştırıldığında aralarında büyük bir farkın bulunmadığı görülür. Örneğin *el-Îcâz*'ın 2007 yılında Daru'l-Medâri'l-İslâmî'de çıkan tek ciltlik baskısı 604 sayfadır. Tırâz'ın 1995 yılında Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye'de çıkan ve çalışmamızın kaynağı olarak kullandığımız tek ciltlik baskısı ise 624 sayfadır. Eserin tahkikini yapan Bin Îsâ Bâtâhir konu hakkında *el-Îcâz*'ın Tırâz'ın harfî harfine özeti olmadığını; aksine Tırâz'daki konuların titiz bir şekilde düzenlenmiş hali olduğunu belirtir. Muhakkike göre Alevî özellikle yeni kaynaklara -ki bunların başında *el-Îcâz*'da etkisi açıkça görülen Kazvînî'nin *el-Îzâh* adlı eseri gelir- ulaştıktan sonra bir takım ekleme ve çıkarmalar yaparak eserini yeniden tertip ve tasnif etmiştir.³⁴

³² Mehmet Can Nişli, *et-Tırâz Adlı Eseri Işığında Yahyâ B. Hamza el-'Alevî'de Beyân İlmi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27.

³³ Alevî, *Tırâz*, 528.

³⁴ Alevî, *el-Îcâz*, 32.

el-Îcâz'da Sekkâkî'nin *Miftâh*'ında ve Kazvî'nin *et-Telhîs* ve *el-Îzâh*'ında görülen belâgat ilimlerine dikkatli bir dönüş vardır. Bununla birlikte "î'câz" fikri Alevî'de hâkim düşünce olarak kalmıştır. Ancak müellif kendine hâs yönteminden de yardım alarak belâgat alimlerinin yöntemiyle meânî, beyân ve bedî' ilimleri ile ilişki kurabilmiştir. Bu ilişki meselelerin belirlenmesi ve sınırlarının çizilmesi, kurallarının kolaylaştırılıp anlaşılır bir şekilde şerh edilmesi şeklinde kendini göstermiştir. Ayrıca *el-Îcâz* yöntem, konu ve üslup yönünden sonraki dönem belâgat alimlerinin kitaplarına daha yakındır.³⁵ *el-Îcâz*'da konular büyük bir özenle işlenmiş; tanımlar ve terimler kolaylaştırılmış, edebi metinlerin analiz ve açıklamaları yapılmıştır.³⁶ Müellifin *Tirâz* üzerine ortaya koyduğu bu sistematik ve kapsamlı çalışma, esere dair şerh ve haşiye türünden ilave teliflere ihtiyaç bırakmayacak niteliktedir.

2. Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî el-Yemenî beyne't-taklîd ve't-teysîr ve't-tecdîd

Melîke b. Atâllah tarafından 2009-2010 yılları arasında Kasdi Merbah Üniversitesi'nde hazırlanmış olan yüksek lisans tezidir.³⁷ Araştırmacı bir giriş, üç bölüm ve sonuçtan meydana gelen çalışmasının giriş bölümünde belâgat konularının zorluğu ve karmaşıklığından, Alevî'nin ilmî gayretlerinden, *Tirâz* ve *el-Îcâz* adlı eserlerinden ve müellifin belâgat konularını inceleme yönteminden bahsetmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde beyân ilmini ele almış, bu bağlamda hakikat ve mecazın tanımları, çeşitleri ve hakikat ve mecaz arasındaki farkları incelemiş, Kur'-ân-ı Kerim'den mecaz örneklerine değinmiştir. Daha sonra istiare kavramını ele almış, teşbihten farkına ve çeşitlerine değinmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde meânî ilmini ele almış; vasıl ve fasıl yapılan yerleri incelemiştir. Ardından üslup çeşitlerinden olan emir, nehiy, istifham, temenni, teraccî ve nidâ konularını incelemiştir. Bu bölümün sonunda takdim ve tehir konusuna ve bu konuların Sekkâkî, İbnü'l-Esîr ve Alevî tarafından nasıl ele alındığına değinmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde bedî' ilminin konularından cinas, seci', lüzûmu mâ lâ yelzem, reddü'l-acüz ale's-sadr,

³⁵ Alevî, *el-Îcâz*, 32-33.

³⁶ Nişli, *el-'Alevî'de Beyân İlmî*, 28.

³⁷ Atallâh, *Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî* (Tez bilgileri için 29 nolu dipnota bakınız.).

mukabele ve tıbâk, iltifat, leff-u neşr ve tahyîl (tevriye) konularını inceleyerek sonuç kısmı ile çalışmayı neticelendirmiştir.³⁸

3. *Binâu'n-nass inde İbn Hamza el-Alevî*

Ali Şahtû tarafından 2016-2017 yıllarında Cezayir Vahran Üniversitesi'nde hazırlanan doktora tezidir. Araştırmacı giriş, dört bölüm ve sonuçtan meydana gelen çalışmasının giriş bölümünde belâgatın doğuşu, Cürçânî'nin nazm teorisi ve Zemahşerî'nin bu teoriyi uygulayışı ve Sekkâkî'nin belâgat konularını tanzim edişi hakkında bilgiler sunmuştur.

Ali Şahtû birinci bölümde Alevî'nin hayatı, Tırâz adlı eseri ve bu eserin yazım planı, alimlerin Tırâz hakkındaki düşünceleri, Alevî'nin “nass” kavramına bakışı ve Tırâz'da fesahat ve belâgat kavramlar ile müellifin lafız ve manaya bakışını incelemiştir. Şahtû ikinci bölümde Cürçânî, Zemahşerî ve Sekkâkî gibi Alevî'den önce yaşamış belâgat alimlerinin meânî ilmine bakışlarını ele almıştır. Üçüncü bölümde Alevî'nin fasıl-vasıl, takdim- tehir, îcâz-hazif, tarif-tenkir ve şiirin yapısı gibi konuları ele alış yöntemini irdelemiştir. Araştırmacı dördüncü bölümde ise yine Cürçânî, Zemahşerî ve Sekkâkî gibi dil alimlerinin beyân ilmini ele alış şekilleri, “beyân” teriminin yerleşmesi, Alevî'nin istiare, kinaye, teşbih, mecaz-ı mürsel, mecaz-ı akliyi inceleme yöntemi, Alevî'ye göre bedî' ilminin önemi ve çeşitleri gibi konuları inceleyerek sonuca gitmiştir.³⁹

4. *Hakikatü'l-i'câz min hilâli Kitâbi't-Tırâz*

Bulaşar Murslî tarafından yazılan bir makaledir. Araştırmacı çalışmasında Alevî'nin Tırâz'ı asıl yazma sebebi olan “Kur'ân'ın i'câzı” teorisini incelemiştir. Alevî'ye bu konuda yön veren ve bu konuda daha önce kalem oynatmış olan Cürçânî, Bâkılânî ve Hattâbî gibi alimlerin görüşlerine yer vermiş daha sonra Alevî'nin konuya bakışını ve i'câz fikrinin müellifte nasıl vücut bulduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁰

5. *el-Mustalahu'l-belâğî inde'l-Alevî beyne'l-ibda' ve's-şümûl ve'l-işkâl*

Ali Hüseyin Hammâdî tarafından yazılan makale olup araştırmacı çalışmasını üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde Alevî'nin Tırâz'da belâgata kazandırdığı birtakım terimlerden bahseder. İkinci bölümde Alevî'nin

³⁸ Atallâh, *Ulûmu'l-belâğa inde'l-Alevî*.

³⁹ Ali Şahtû, *Binâu'n-nass inde İbn Hamza el-Alevî* (Cezayir: Vahran Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017).

⁴⁰ Bulaşar Murslî, “Hakikatü'l-i'câz min hilâli Kitâbi't-Tırâz”, *Mecelletü'l-İlmîyye Muhakkeme* 4/3 (2020), 174-184.

eserinde ele aldığı terimlerden kullanımı yaygın olanları inceler. Üçüncü bölümde ise müellifin Tırâz'da yer verdiği terimlerden gerek tanım gerekse tanımın açıklamalarında bazı çelişkilerin bulunduğu terimler hakkında bilgiler verir.⁴¹

6. et-Tırâz Adlı Eseri Işığında Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'de Beyân İlmi

Mehmet Can Nişli tarafından 2019 yılında hazırlanmış olan yüksek lisans tezidir. Araştırmacı bir giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmada, belâgatın alt dallarından biri olan beyân ilminin ve onun alt dalları olan istiâre, teşbih, kinaye ve temsilin *Tırâz*'da nasıl ele alındığını incelemiş, eserle ilgili genel bilgiler vererek eserin yazıldığı ortam ve yazılma amacına değinmiştir.⁴²

7. Bu çalışmalar dışında ülkemizde yazımı devam eden iki yüksek lisans çalışması vardır. Bunlardan biri Mehmet Maruf Tunç'a ait olan "*Yahya b. Hamza el-'Âlevî'nin Kitabı't-Tırâz Adlı Eseri Bağlamında Beyân İlminin İncelenmesi*" diğeri ise Beyza Yılmaz'a ait olan "*Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza'nın et-Tırâz Adlı Eserinde İ'câzü'l-Kur'an Meselesine Yaklaşımı: İnceleme ve Değerlendirme*" adlı çalışmadır.

⁴¹ Ali Hüseyin Hammâdî, "el-Mustalahu'l-belâğî inde'l-Alevî beyne'l-ibda' ve's-şümûl ve'l-işkâl", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 98 (ts.), 41-55.

⁴² Nişli, *el-'Alevî'de Beyân İlmi*, 2-3.

BİRİNCİ BÖLÜM

FESAHAHAT, BELÂGAT VE HABER CÜMLESİ

Alevî, *Tırâz* eserini üç ana bölüm (fen) üzerine kurar. Eserin birinci bölümünün dördüncü mukaddimesinde fesahat ve belâgat kavramlarını ayrıntılı biçimde açıklar ve aralarındaki temel farkları ortaya koyar.

İkinci bölümde beyân ilmine yer verir. Bu bölümün üçüncü kısmında, “fasıl” başlığı altında on iki konuyu işler. Bu konular şunlardır: Ma‘rife-nekre, isim veya fiil cümleleriyle hitap, fasıl ve vasıl, takdim ve tehir, ibhâm-tefsir (kapalılık ve açıklık), îcâz ve hazif, iltifat, izmâr (bir kelime ya da anlamın açıkça söylenmeyip zihne bırakılması, yani gizli tutulması), lafzın manaya göre konumu, i‘tirâd (ara cümle-haşv), tekit ve meânî ilmiyle ilgili bazı terimler.

Aynı bölümün dördüncü kısmında ise yine “fasıl” başlığı altında altı konuya yer verir. Bunlar da şunlardır: Itnâb (sözü uzatma), hüsnü’l-ibtidâ ve’l-iftitâh (başlangıç şekilleri), istidrâcât (aşamalı anlatım), iktisâd (dengeli anlatım), ifrat (anlatımda aşırılık), tefrit (anlatımda yetersizlik), irsâd (yönlendirme) ve tehallus ve iktidâb (geçiş ifadeleri).

Üçüncü bölümde Alevî, bazı tamamlayıcı konulara (tekmile) yer verir. Bu bölümde “nazar” adını verdiği beş başlık altında şunları inceler: Müsned ve müsnedün ileyh ile ilgili durumlar, inşâ cümleleri (emir, yasak, soru, temenni, nida), fille ilgili diğer öğeler (müteallıkât), fasıl ve vasıl, ayrıca îcâz, itnâb ve müsâvat.

I. FESAHAHAT

Fesahat lügatte البيان “açıklama” ve الظهور “ortaya çıkma” anlamlarına gelir.⁴³ Beyân âlimlerinin ıstılahında خُلُوصُ اللَّفْظِ عَنِ التَّعْقِيدِ فِي تَرْكِيبِ الْأَحْزَفِ وَالْأَلْفَاظِ جَمِيعًا “Harf ve sözcüklerden meydana gelmiş olan lafzın ta’kîdden (kapalılıktan) arınmış olmasıdır.”⁴⁴ *el-Îcâz*’da ise “Lafzın tenâfur (telaffuz güçlüğü), garabet (bilinmedik, nadir kullanılan) ve muhâlefetu’l-kıyâstan (sarf ilminin kurallarına aykırılıktan) arınmış olmasıdır” şeklinde tarif eder. Örneğin sütün köpüğü gidip berraklaştığında أَفْصَحَ اللَّبُّ; gün aydınlanıp sabah olunca أَفْصَحَ الصَّبْحُ

⁴³ Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sâdir, 1993), 2/544 md. “فصح”; Abdülaziz Atik, *İlmu’l-meânî* (Beyrut: Dâru’n-Nahda el-Arabiyye, 2009), 12.

⁴⁴ Alevî, *Tırâz*, 52.

ve Arap olmayan biri telaffuz hatası yapmadan konuşmaya başlayınca أَفْصَحَ العجمي denir.⁴⁵

Belâgatin lafız ve mananın her ikisi için kullanımında alimler arasında bir tereddüttün bulunmadığını belirten Alevî, verilen örneklerden “fesahat lafzın mı, mananın mı yoksa her ikisinin mi sıfatıdır” şeklinde bir problemin ortaya çıktığını ve bu konuda dört farklı görüş bulunduğunu belirtir.⁴⁶

1. İbnü'l-Esîr'e göre fesahat lafzın manaya delalet etmesi ya da o manayı kastetmesi itibariyle lafza aittir. Çünkü fesahat işitmekle anlaşılır. İşitme duyusu ile anlaşılan ise yalnızca lafızdır. Bu yüzden fesahat sadece lafza aittir.⁴⁷

2. İbnü'l-Hatîb Fahreddin er-Râzî'ye göre fesahat lafzın değil mananın bir özelliğidir. Ona göre fesahat, lafza ihtiyaç duymaksızın anlamlardan ibarettir.⁴⁸

3. İbnü'l-Hatîb'in atıfta bulunmadan aktardığı diğer bir görüşe göre fesahat İbnü'l-Esîr'in iddia ettiği gibi ne sadece lafzın ne de Râzî'nin iddia ettiği gibi yalnızca mananın bir özelliğidir. Onlara göre fesahat hem lafız hem de manadan ibarettir.

4. Kimilerine göre fesahat lafız ve mananın ikisine birden söylenmiştir. Yani fesahat hem lafzı ve hem de manayı ifade etmekte, bu durumda lafız ve mana fesahatin müsemmasından sayılmaktadır. Bu görüş üçüncü görüşe zıttır. Çünkü bu görüş sahipleri lafız ve manayı fesahat kelimesinin anlamına katmaktadırlar.⁴⁹

Alevî naklettiği bu görüşlerden sonra kendi görüşünü belirtmeyi ihmal etmez. Müellife göre fesahat İbnü'l-Esîr'in dediği gibi lafzın bir özelliğidir. Fakat mutlak olarak yalnızca lafza izafe edilmesi ile değil, lafzın manaya delalet etmesi ile lafza ait bir özelliktir. Fesahat mutlak lafız ve lafzın müfred/mürekkkep bir manaya delaletinden ibarettir. Yani hem lafzın hem de mananın bir özelliğidir. Alevî, bu görüşün Râzî'nin nakilde bulunduğu üçüncü

⁴⁵ Alevî, *el-İcâz*, 88.

⁴⁶ Alevî, *el-İcâz*, 88.

⁴⁷ Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*, thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 2010), 1/92.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 35-37.

⁴⁹ Alevî, *Tirâz*, 63-64.

görüş ile aynı olduğunu belirterek bu hususu delillendirecek örnekler sunar.⁵⁰ Fesahatin yalnızca lafızla ilişkili olduğunu iddia edenlerin (İbnü'l-Esîr) görüşünü doğruya en uzak görüş olarak kabul eder. Çünkü bir lafzın manaya delaleti yoksa o lafızdan bir tat alınmaz ve o söze kulak verilmez. Doğal olarak böyle bir lafzın etkisinden söz edilemez. Alevî fesahati yalnızca mana ile ilişkilendirenlerin (Râzî) görüşünü lafız ile ilişkilendirenlerden daha uzak görür. Çünkü mana belîğ olmakla, lafız ise fasîh olmakla nitelendirilir.⁵¹

Fesahat ve belâgat açısından sözün en güzeline dair edebiyatçıların görüşlerini⁵² aktaran Alevî, bu görüşlerin ortak bir paydada bir araya geldiğini dile getirir. Bu paydanın aynı zamanda kendi görüşü ile örtüştüğünü belirten müellife göre fesahat ve belâgat açısından sözün en güzeli *إِنَّ الْكَلَامَ إِذَا أَشْرَقَتْ شَمْسُ* "lafzının güneşi parladığında manasının karışıklığı açıklığa kavuşandır." Alevî'ye göre bu tanım belâgatın anlamını içine alan ve fesahatin sınırlarını kuşatan bir tanımdır. Alevî, fesahat ve belâgatın hem nazımda hem de nesirde yer aldığını belirtmekle birlikte, en üstün seviyenin nesirde bulunduğunu ifade etmektedir.⁵³

II. BELÂGAT

Belâgat lügatte "bir şeye vasıl olmak, ona ulaşmak" anlamında isim olup, masdarı "bulûğ" gelir.⁵⁴ Söz belîğ diye isimlendirilir. Çünkü lafız ve mananın tüm güzelliklerine belâgat ile ulaşılır. Müellif *Tirâz* 'da belâgati *عِبَارَةٌ عَنِ الْوُضُوءِ* "güzel ifadelerle derin ve etkileyici anlamlara ulaşmak" veya *هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ حُسْنِ السَّبْكِ مَعَ جُودَةِ الْمَعْنَى* "mananın güzelliği ile birlikte lafzı güzel bir kalıba dökmek"⁵⁵ şeklinde tarif eder. Belâgatten maksat, manayı bozan îcâzdan ve hafızayı bıktıran ıtnâbdan kaçınarak kişinin kalbinden geçen asıl gayeyi (kühü) ifade edebilmesidir.⁵⁶ Alevî *el-İcâz* 'da ise belâgati, *هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ مَعَ إِخْرَازِ الْفَصَاحَةِ* "fesahati ile birlikte sözün muktezây-ı hâle uygun olmasıdır"⁵⁷ şeklinde tarif eder. Belâgat mananın bir

⁵⁰ Alevî, *Tirâz*, 64.

⁵¹ Alevî, *Tirâz*, 65. Fesahat ile belâgat arasındaki diğer farklar için bkz. Alevî, *Tirâz*, 65-66.

⁵² Alevî, *Tirâz*, 66-67; Alevî, *el-İcâz*, 108-109.

⁵³ Alevî, *Tirâz*, 67; Alevî, *el-İcâz*, 109.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 8/419 md. "بلغ".

⁵⁵ Alevî, *Tirâz*, 60.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü 'l-icâz fî dirâyeti 'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 31; Alevî, *Tirâz*, 60.

⁵⁷ Alevî, *el-İcâz*, 86.

sıfatı olup müfred lafızlarda değil mürekkep lafızlarda yani cümlede bulunur. Başka bir yerde ise belâğatin sadece mananın bir sıfatı değil; lafız ve manaya arız olan (sonradan kazandırılan) bir sıfat olduğunu belirten müellif, özetle belâğatin mürekkep manalara delalet etmeleri itibarıyla fasih lafızlara râci olduğunu düşünür.⁵⁸

Müellife göre tanımda geçen muktezây-ı hâl değişkenlik gösterir. Bazen hâl, lafzın ma'rife (belirli) olmasını bazen de nekre (belirsiz) kullanımını gerektirebilir. Bazen cümlelerin öncesinden koparılmasını (fasıl) bazen öncesine bağlanmasını (vasıl); bazen cümlelerin kısa tutulmasını (îcâz) bazen uzatılmasını (itnâb) vb. gerektirebilir. Bir cümlelerin güzel oluşu ve hüsnü kabul görmesi muktezây-ı hâle (yer ve zamana) uygunluğuyla gerçekleşir.⁵⁹

Alevî, fesahatin belâğatten daha hususi (özel ve dar kapsamlı) bir kavram olduğunu belirtir. Çünkü her belîğ lafız aynı zamanda fasih olmakla birlikte, her fasih lafız belîğ değildir. Bu sebeple, müfred yani tek başına bir kelime belîğ olarak nitelendirilemez. Zira belâğatin etkisi ve parlaklığı, ancak lafızların maksatla uyumlu ve özel bir düzen içinde bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Bu anlayışa göre, belâgat sadece sözün açık ve düzgün olmasıyla değil, aynı zamanda yerinde, maksada uygun ve muhatap üzerinde etki bırakan bir şekilde düzenlenmesiyle mümkündür.⁶⁰

Alevî'ye göre lafızlar bir anlam ifade etmek maksadı ile bir araya gelip terkip (cümle) oluşturdıklarında müfred hallerinde kendilerinde bulunmayan bir tat ortaya çıkar. Cümledeki bu güzelliği belâgat olarak niteleyen müellif, belâğatin e'lâ (en yüksek), esfel (en düşük) ve evsat (orta seviye) olmak üzere üç derecesinin bulunduğunu belirtir. Alevî, belâğatin en yüksek mertebesinde i'câzın son mertebesinde bulunan Kur'ân-ı Kerim'in olduğunu söyler. En düşük mertebesinde, her ne kadar nahiv alimlerine göre anlamlı bir cümle kabul edilse de beyân alimlerine göre hayvanların çıkarmış oldukları birtakım sesler mesabesinde görülen "ifadeler" bulunur. Orta seviyeli (evsat) kabul edilen mertebede ise yüksek derecede belîğ lafızlara yaklaştıkça belâgat ve fesahati artan; uzaklaştıkça azalıp belîğ olma vasfı zayıflayan lafızlar yer alır.⁶¹

⁵⁸ Alevî, *Tırâz*, 63.

⁵⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 163; Alevî, *el-Îcâz*, 86.

⁶⁰ Alevî, *Tırâz*, 513; Alevî, *el-Îcâz*, 86.

⁶¹ Alevî, *Tırâz*, 62-63; Alevî, *el-Îcâz*, 87.

Esfel mertebenin belâğatin bir mertebesi olarak kabul edilip edilemeyeceğini soran Alevî, bu soruya “*Doğrusu belâğatin bir mertebesi sayılmasıdır. Çünkü söz konusu bu mertebeyi belâğatin bir tarafı olarak zikrettik. Bir şeyin tarafı olan, tarafı olduğu şeyin bir bölümüdür*” şeklinde mantıki bir cevap verir. Müellif, Fahrüddîn Râzî’nin “esfel” olan mertebeyi belâğatten saymadığını da ilave eder.⁶²

III. MEÂNÎ İLMİ

Alevî meânî ilmine girmeden önce genel bir portre çizerek şu bilgileri vermektedir: Arapça cümlelerin muktezây-ı hâle uygunluğunu ele alan ilim meânî diye adlandırılır. Manaya delaletin açıklığı ile birlikte bir mananın farklı yollarla ifade edilmesini inceleyen beyân ilmidir. Kelamı güzelleştirme yöntemlerini ele alan bedî’ ilmidir. Meânî ilmi, beyân ilminden; beyân ilmi ise bedî’ ilminden daha umumdur. Fakat her birinin konumu, ancak tafsilatları öğrenildiği zaman anlaşılabilir. Müellif söz konusu ilimlerin isimlendirilmesi konusunda alimlerin üçe ayrıldığını belirtir:

a) Aynı zamanda beyân olarak isimlendirilen fesahat ilmi ancak bu üç ilmin tamamıyla anlaşılabilmesi için alimlerin büyük bir kısmı bu üç ilme birden beyân ilmi adını vermiştir.⁶³

b) Bir kısım alim, beyân ve bedî’ ilminin ikisine birden beyân ilmi adını vermişler, meânî ilmini bu isimlendirmenin dışında tutmuşlardır. Bu görüşteki alimlere göre meânînin fesahat ilminde yeri olmayıp ancak mürekkep lafızları inceleyen bir ilimdir.

c) Bazı alimler ise bu üç ilme birden bedî’ ilmi adını vermişlerdir. Çünkü bu ilimlerden her biri ile kelamı güzelleştirme yöntemleri öğrenilir.⁶⁴

Alevî ilk maddede Câhiz, Abdülkâhir el-Cürcânî, er-Rummânî, İbn Vehb el-Kâtib gibi ilk dönem alimlere; ikinci maddede Sekkâkî’ye ve üçüncü maddede ise yine Câhiz’a işaret etmektedir. Böylece meânî konularına girmeden belâgat ilimlerinin isimlendirilmesi konusunda bilgiler sunmaktadır. Ona göre bahsi geçen isimlendirmeler, sahip oldukları hedef ve gaye açısından diğerinden öne çıkar. Bu yüzden her bir ilmin konularını kendi bütünlüğü içerisinde ele almak gerekir. Müellife göre meânî ilmi, nahiv yönünden değil

⁶² Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, 34; Alevî, *Tirâz*, 63.

⁶³ Müellif Câhiz, Abdülkâhir el-Cürcânî, er-Rummânî, İbn Vehb el-Kâtib’i kastetmektedir. (Ahmed Matlûb, *Mu’cemu mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvurihâ* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 237, 238.)

⁶⁴ Alevî, *el-İcâz*, 110-111.

de mürekkep (bir araya gelmiş) olmaları yönünden lafızlardan anlaşılan maksatlardır. Bu nedenle meânî ilmi belâgat ilmine dayanmaktadır. Çünkü manalar müfred (tekil) lafızlarda değil mürekkep lafızlarda bulunur. Bu durumda üslup ve taksimat dikkate alındığında meânî ilmi ile kastedilen belâgat ilmidir. Beyân ilmi ile de fesahat anlaşılır. Alevî'ye göre mahiyetleri farklı olan bu iki ilmi tek bir tarif altında toplamak zordur. Ancak müellif eksik yönlerini de belirtmek suretiyle yapmış olduğu üç tarifile bu zorluğu aşmaya çalışır.⁶⁵

Alevî'ye göre meânî ilminin mahiyetini (hakikatini) idrak etmeden ayrıntılarına dalmanın bir anlamı yoktur. Çünkü bir şeyin hakikatini bilmeden hükmünü bilmek imkânsızdır. Ona göre bu ilmin üç mahiyeti vardır ve müellifin bu konuda söylediklerinin özeti şudur: *عِلْمُ الْمَعَانِي هُوَ الْعِلْمُ بِأَحْوَالِ الْأَلْفَاظِ الْعَرَبِيَّةِ*: “Meânî, muktezây-ı hâle uygun Arapça lafızların hallerini bilmektir.” Tarifteki *الْعِلْمُ بِأَحْوَالِ الْأَلْفَاظِ الْعَرَبِيَّةِ* ifadesi ile beyân ilmi⁶⁶ ve i'râb (nahiv) ilmi tanımın dışında tutulmuştur. Çünkü nahiv (cümle bilgisi) ilmi haber, inşâ vb. olması açısından lafzın hallerinden (muktezây-ı hale uygun olup olmadığından) bahseden bir ilim değildir. *المطابقة لمقتضى الحال* ifadesi ile sarf ilmi tanımın dışında tutulmuştur. Çünkü sarf (kelime bilgisi) ilmi her ne kadar lafzın durumu ile ilişkili olsa da bir kelimenin muktezây-ı hâle uygunluğundan söz edilemez.⁶⁷

Alevî meânî ilminin tanımı, mahiyeti, özellikleri ve nahiv ilminden farkına dair vermiş olduğu ön bilgilerden sonra haber cümlesi ile ilgili konulara geçer.

IV. HABER CÜMLESİNİN MAHİYETİ

Alevî, haber ve talep cümlelerinin mahiyeti konusunda âlimlerin iki gruba ayrıldığını söyler. Birinci grup âlimler iki cümle çeşidini bilebilmenin, bunların her birinin tarifini bilmekle mümkün olabileceğini dolayısıyla bir bilgi birikiminin gerektiğini söylemektedir. İkinci grup ise bunları bilebilme hususunda tarif yapmaya ihtiyaç olmadığını düşünmektedir. Sekkâkî ve Râzî'nin⁶⁸ savunduğu bu ikinci görüş, aynı zamanda müellifin de tercihidir. Müellif bu konuya dair muhtelif gerekçeler ortaya koymaktadır. Ona göre,

⁶⁵ Alevî, *Tirâz*, 7-9.

⁶⁶ Alevî, *Tirâz*, 517.

⁶⁷ Alevî, *el-İcâz*, 111.

⁶⁸ Alevî'nin Râzî'yi haberi tarif etmeye gerek duymayanlar arasında zikretmesine rağmen, Râzî'nin tarife gerek olduğunu düşündüğü tanımı için bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, 74.

sıdkın güzel ve kizbin çirkin olduğu herkes tarafından bedihî olarak bilinmektedir. Güzellik ve çirkinlik izafî hükümler olduğundan, bu iki kavramın hakikatini bilmeden bir haberin doğru veya yalan olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Müellif ayrıca, sâdık ve kâzib şahısların herkes tarafından zarurî olarak bilindiğini ifade eder. Zira bu kişilerin tasdik makamında doğru, tekzip makamında ise yalan söylediklerine hükmedilebilir. Şüphesiz ki sâdık ve kâzib kavramları arasındaki farkı idrak etmek, öncelikle haberin mahiyetini kavramayı gerektirir.⁶⁹

Sâdık ve kâzib terimleri konuşana ait birer sıfat olup, doğru haber veren kişiye sâdık, yalan haber veren kişiye ise kâzib denir. Dolayısıyla sâdık ya da kâzibi bilme, doğru haber (sıdk) ve yalan haber (kizb) kavramlarını bilmeyi gerektirir. Bu ikisi de zarurî bilgi olup kesbî değildirler.⁷⁰ Dolayısıyla Alevî burada doğru konuşan (sâdık) ve yalan konuşan (kâzib) gibi iki hükmün kesbî olmayıp zaruri olduğunu, bu nedenle doğru ve yalan haberi bilebilmek için bir tanım yapmaya ya da bir bilgi birikimine sahip olmaya gerek olmadığını belirtmektedir.⁷¹

Alevî bu ifadelerden sonra haber ve talep cümlelerini bilmenin, bunları tarif etmeye bağlı olduğunu iddia eden ve büyük çoğunluğunu kelim ve usûlcülerin teşkil ettiği âlimlerinin yapmış oldukları tanımları zikreder. Hemen ardından bu tanımların neden kabul edilemez olduklarını maddeler halinde açıklar.

1. Tarif: Râzî'ye ait olan bu tarife göre haber cümlesi, *هُوَ الْقَوْلُ الْمُقْتَضِي تَصْرِيحَهُ* “Bilinen bir durumun bilinen diğer bir duruma olumlu ya da olumsuz bir şekilde isnad edilmesinin sarîh bir şekilde mümkün olduğu sözdür.”⁷² *زَيْدٌ قَائِمٌ* “Zeyd ayakta” ve *زَيْدٌ لَيْسَ قَائِمًا* “Zeyd ayakta değildir.” cümlelerinde olduğu gibi.

Müellife göre bu tanım iki sebepten dolayı kabul edilemez. Birincisi, bu tanıma göre, hakkında hüküm verebileceğimiz şey (hem müsned hem de müsnedün ileyh) malum bir şey olması gerektiği için “Hiçbir şekilde malum olmayan şey (mutlak meçhul), ne olumlanabilir ne de olumsuzlanabilir” cümlesi bir haber cümlesi olamaz. Halbuki ‘mutlak meçhul’ bir kavram olarak

⁶⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l- 'ulûm*, 251-252; Alevî, *Tîrâz*, 518.

⁷⁰ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh* (Marmara Üniversitesi, 2009), 38.

⁷¹ Alevî, *Tîrâz*, 518.

⁷² Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, 74.

bilindiği için malum bir şeydir.⁷³ Bu nedenle bu cümle bir haber cümlesidir.⁷⁴ Dolayısıyla bu tanım münakis olmaktan çıkmış, tanıma dâhil olması gereken şeyleri tanıma almayarak kusurlu bir tanım olmuştur.⁷⁵ İkincisi, bu tanıma şu örnekler ile itiraz edilebilir: قِيَامُ زَيْدٍ مَطْنُونٌ “Zeyd’in ayakta olduğu zannediliyor.” ve خُرُوجُ زَيْدٍ مَشْكُوكٌ فِيهِ “Zeyd’in çıktığından şüphe ediliyor.” Bu cümleler haber cümlesi olmalarına rağmen kendilerinde zan ve şüphe bulunması itibarıyla tanımda zikredilen ‘malum bir şeyin diğer bir malum şeye nispeti’ söz konusu değildir.⁷⁶

2. Tarif: Bu tarifi yapanlara göre haber cümlesi, هُوَ الْكَلَامُ الْمَفِيدُ بِنَفْسِهِ إِصَافَةً أَمْرٍ “Bir durumun diğer bir duruma olumlu ya da olumsuz bir şekilde izafe edilmesini sarih bir şekilde ifade eden kelimadır.”⁷⁷ şeklindedir.

Müellife göre bu tanım da iki sebeple kabul edilemez. Birincisi, sıfat olarak gelen العَلَامُ الَّذِي لَزِيْدٍ “Zeyd’e ait olan köle” ve العَلَامُ الَّذِي لَيْسَ لَزِيْدٍ “Zeyd’e ait olmayan köle” gibi cümleler bu tanımın hatalı olduğunu göstermektedir. Çünkü tanıma göre bunlar birer cümledir ve açık bir şekilde bir durumun diğer bir duruma (kölenin Zeyd’e) izafetini (eklemlenmesini) ifade etmektedir. Ancak bu iki cümlelerin doğru ya da yalana ihtimalini gösteren bir isnad (hüküm) bulunmadığından haber cümlesi olamazlar.⁷⁸ Doğru ya da yalana ihtimalinin bulunması haber cümlesinin lazımı yani doğal bir neticesidir.⁷⁹ İkinci neden ise yine eَلَامُ زَيْدٍ “Zeyd’in kölesi” ve eَلَامُ مَنْ لَيْسَ زَيْدًا “Zeyd olmayan kişinin kölesi” gibi cümleler bu tanıma bozmaktadır. Çünkü bu ifadelerde her ne kadar izafet bulunsun da haber cümlesi değildir. Müellife göre bu tarif, tariftan olmayan şeylerin tarife girmesine mâni olamadığı için kusurludur.⁸⁰

⁷³ Cürcânî, *el-Misbâh*, 44.

⁷⁴ Alevî, *el-İcâz*, 113.

⁷⁵ Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm Belâgat*, çev. Zekeriya Çelik (Litera Yayıncılık, 2017), 62.

⁷⁶ Alevî, *el-İcâz*, 114.

⁷⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 164; Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm Belâgat*, 60.

⁷⁸ Alevî, *el-İcâz*, 113.

⁷⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm Belâgat*, 61.

⁸⁰ Alevî, *el-İcâz*, 114.

3. Tarif: Kazvîni'ye ait olan bu tarife göre haber cümlesi, مَا يَخْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ أَوْ التَّصْدِيقَ وَالْكَذِبَ “Doğru (sıdk) ya da yalan (kizb) veya doğrulama (tasdik) ya da yalanlama (tekzip) ihtimali olan cümledir. şeklindedir.”⁸¹

Müellife göre, bu tanım da iki sebeple kabul edilemez. Birincisi, haberin “sıdk ve kizbe ihtimali olan cümle” şeklinde tarif edilmesinde devir (kısır döngü) meydana gelir. Sıdk (bir şeyden olduğu hâl üzere haber verme) ve kizb (bir şeyden olduğundan farklı bir hâl üzere haber verme) zaten haber cümlesidir. Dolayısıyla haber cümlesini haber cümlesi ile tarif etmek kısır döngüye sebep olmaktadır. Ayrıca tarifte yer alan tasdik ve tekzip ifadeleri konuşan kişinin diğerine صَدَّقْتُ “doğru söyledin”, كَذَبْتُ “yalan söyledin” demesinden ibaret sözler olup yine haber cümleleridir. Dolayısıyla yine haber cümlesi, haber cümlesi ile tarif edildiği için ikinci bir devir (kısır döngü) meydana gelmiştir.⁸² Mantık ilmine göre tanımın şartlarından biri de tanımda devrin olmamasıdır.⁸³ Alevî, bu duruma vurgu yaparak tanımın kusurlu olduğunu söylemektedir. Müellife göre bu tanımın kusurlu olmasının ikinci nedeni, Allah Teâlâ'nın vermiş olduğu haberlerde olduğu gibi bazı haber cümlelerinin yalana ihtimalinin bulunmaması; gerçekleşmesi mümkün olmayan haber cümlelerinde olduğu gibi bazı cümlelerin ise doğruya ihtimalinin bulunmamasıdır. Alevî, “Bu durumdaki cümlelerin doğru veya yalana ihtimali nasıl bulunabilir, bu imkânsızdır.” diyerek tanımın kusurlu olduğunu belirtmiştir.⁸⁴

Alevî, haberi بِرَإْسَادٍ أَمْرٍ إِلَى غَيْرِهِ إِمَّا عَلَى جِهَةِ الْمُطَابَقَةِ أَوْ خِلَافِهَا “Bir durumun, ya gerçeğe uygunluk ya da gerçeğe aykırılık yönüyle başka bir unsura isnad edilmesidir.” olarak tanımlamaktadır. Tanımda geçen بِرَإْسَادٍ أَمْرٍ إِلَى غَيْرِهِ ifadesi hem haber cümlelerini hem de talep cümlelerini kapsar. Bunun sebebi gerek haber gerekse talep cümlelerinde isnadın varlığının zorunlu olmasıdır. Öte yandan, tanımda yer alan بِرَإْسَادٍ أَمْرٍ إِلَى غَيْرِهِ ifadesi, inşâ (dilek) cümlelerinin tanım dışında tutulmasını gerektirir. Zira inşâ cümlelerinde olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermek mümkün değildir. Alevî'ye göre haber cümleleri, doğru ve yalan olmak üzere iki kısma ayrılır ve bu iki kısım arasında üçüncü bir

⁸¹ Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *Telhisü'l-Miftâh*, thk. Yasin el-Eyyûbî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 47.

⁸² Alevî, *el-İcâz*, 114-115.

⁸³ Semiha Akıncı - Hasan Ali Ünder, *Klasik Mantık* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2019), 20.

⁸⁴ Alevî, *el-İcâz*, 115.

kategori bulunmaz. Bir cümlemin ifade ettiği haber gerçeğe uygun ise “doğru”, gerçeğe aykırı ise “yalan” olarak nitelendirilir. Alevî, Câhiz’in “*Haberin doğru ya da yalan olarak nitelenmesi, bu hükümün mütekellimin inancı veya zannına uygunluğuyla ilişkilidir*” şeklindeki iddiasını aktarmaktadır. Ancak Alevî, bu düşüncenin doğru haber ile yalan haber arasında üçüncü bir kategori öngördüğünü ve bu iddianın hatalı olduğunu savunur. Müellif, iki zıt hüküm (doğru ve yalan) arasında üçüncü bir hüküm ihdas etmenin mantık kurallarına aykırı olduğunu ve bunun imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, haberin doğru ya da yalan olarak sınıflandırılması gerektiği fikrini mantıksal bir zorunluluk olarak görmektedir.⁸⁵

V. İSNAD-I HABERÎ

Alevî’ye göre isnad ancak bir müsnedün ileyh, bir müsned ve bu ikisinin (bir araya gelerek) bir hüküm belirtmesiyle meydana gelir. Burada müsnedün ileyh, mevsûf olan ve hakkında hüküm verilendir. Müsned, sıfat ve hüküm kendisidir. İsnad ise müsnedin, müsnedün ileyhe izafe edilmesi demektir. Ona göre isnad terimini ele alırken bu üç hususa dikkat etmek gerekir. Müellif, isnadın ancak terkip yani cümlede olabileceğini belirtir. Haber vermekteki amaç muhataba bilmediği bir hususu bildirmektir.⁸⁶ Yani haber cümlesi ile muhataba bir bildirimde bulunulur. Bu bildirim, ya “Bir durumun diğerine olumlu veya olumsuz bir şekilde isnad edilmesi” şeklinde tarif edilen⁸⁷ hüküm vermek suretiyle olur ki buna haber denilmiştir. Burada amaç bir hükümde bulunmaktır. Buna fâide-i haber denilmiştir. Örneğin زَيْدٌ قَائِمٌ “Zeyd ayakta.” cümlesinde, “Zeyd” hakkında “ayakta olmak” şeklinde bir hüküm verilmiştir. Bu tür cümlelerde asıl amaç, muhataba onun daha önce bilmediği bir bilgiyi aktarmaktır.

Ancak bazen böyle bir hüküm, muhatabın zaten bildiği bir şeyi teyit etmek amacıyla da verilir. İşte bu durumda ortaya çıkan faydaya lâzım fâide-i haber denir.⁸⁸ Yani bu fayda, asıl bildirimden ayrı olarak, muhatabın zihninde mevcut bir bilginin pekiştirilmesini sağlar. Örneğin bir kişinin yanındaki arkadaşına زَيْدٌ رَجُلٌ عَالِمٌ “Zeyd bilgili bir kimsedir.” dediğini düşünelim. Eğer bu bilgi, muhatap tarafından biliniyor ise bu durumda Zeyd’in bilgili biri olduğu

⁸⁵ Alevî, *Tirâz*, 517; Alevî, *el-İcâz*, 122.

⁸⁶ Alevî, *Tirâz*, 517.

⁸⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 92.

⁸⁸ Alevî, *el-İcâz*, 115-116.

ortadadır ve yeni bir bilgi verilmemektedir. Ancak mütekellim bu sözü, Zeyd'in değer verilmesi gerektiğini vurgulamak ya da muhatabın zihninde bu bilgiyi pekiştirmek amacıyla söylemiş olabilir. Bu durumda cümle, lâzım fâide-i haber içerir; çünkü yeni bir bilgi değil, önceden bilinen bir hükmün hatırlatılması ve pekiştirilmesi söz konusudur.

Alevî'ye göre her fâide-i haber içeren cümlede aynı zamanda lâzım fâide-i haber de bulunur. Çünkü muhatap hem yeni bir bilgi almış hem de bu bilgiyle zihni desteklenmiş olur. Fakat yalnızca lâzım fâide-i haber içeren cümlelerde, her zaman fâide-i haber bulunmayabilir. Yani bazen konuşmacı, sadece muhatabın bildiği bir şeyi yeniden söyleyerek etki uyandırmak isteyebilir; bu durumda cümle sadece lâzım fâide-i haber içerir.⁸⁹

Alevî, konuşan kişi muhataba bir haber verdiği diğer bir ifadeyle bir bildirimde bulunduğu muhatabın içinde bulunduğu hâl (muktezâ-yı hâl) için üç durumun söz konusu olduğundan bahseder.

1. Muhatabın zihin dünyası verilen haberden hâlî ise bu durumda muktezâ-yı hâl, hükmün mutlak olarak (yalın bir ifadeyle) söylenmesini gerektirir. Bu tür cümlelere “ibtidâî cümle” denir. Bu durumda cümle kendisinde herhangi bir tekit edatı bulunmadan ifade edilir. *زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ* “Zeyd ayrılmıştır.” cümlesinde ve *وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا* “Saç sakal ağardı.”⁹⁰ ayetinde böyle bir kullanım vardır.

2. Eğer muhatap konu hakkında şüphe içerisinde ise fakat mütekellimi inkâr etmiyor ya da doğrulamada bulunmuyorsa, bildirimde bir tekit edatı ile vurgulu/ pekiştirmeli bir şekilde ifade edilmesi güzel olur. Bu tür cümlelere “talebî (tercihen pekiştirme gerektiren) cümle” denir. *وَإِنَّا لَهُ كَاثِبُونَ* “Şüphesiz biz onu yazmaktayız.”⁹¹ ayetinde ve *إِنَّ زَيْدًا قَاتِمٌ* “Kuşkusuz Zeyd ayaktadır.” cümlelerinde ki tekit edatı olan *إِنَّ* muhataptaki şüpheyi gidermek için getirilmiştir.

3. Eğer muhatap verilen haberi inkâr ediyorsa bu durumda inkârın giderilmesi için gerekli görüldüğü ölçüde tekit edatı ile ifadenin pekiştirilmesi gerekir. Bu tür cümlelere “inkârî (zorunlu pekiştirme gerektiren) cümle”

⁸⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 166; Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm Belâgat*, 66.

⁹⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Meryem 19/4.

⁹¹ el-Enbiyâ 21/94.

denir. Örneğin Zeyd'in ayakta olduğunu inkâr eden kişiye *إِنَّ زَيْدًا لَقَاتِمٌ* “*Kuşkusuz Zeyd elbette ayaktadır.*” şeklinde cevap vermek gibi. Yâsîn suresinde elçiler kendilerini inkâr edip yalanlayanlara önce *إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ* “*Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz.*”⁹² cümlesiyle cevap vermişlerdir. “*Siz de ancak bizim gibi insansınız. Rahmân, hiçbir şey indirmemiştir. Siz sadece yalan söylüyorsunuz.*” diyerek karşılık veren inkarcıların artan inkâr ve yalanlamalarına *إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ* “*Bizim gerçekten size gönderilmiş elçiler olduğumuzu Rabbimiz biliyor.*”⁹³ diyerek karşılık verilmiştir. İlk durumda inkâr ve yalanlamayı gidermek için tek bir tekit edatı (ئِ) getirilmiştir.⁹⁴ İkinci durumda inkâr ve yalanlamadaki artış nedeniyle iki tekit edatı (ئِ ve لَ) getirilmiştir. Müellif, inkâr söz konusu olmadığında pekiştirilmiş bir haberin ikinci bir edatla pekiştirilmesinin güzel görüldüğünü; inkâr bulunduğu ise gerekli olduğunu vurgular.⁹⁵

Alevî, bazı haber cümlelerinin konuşur tarafından farklı maksatlarla kullanılabileceğine işaret eder. Nitekim konuşan kimse, muhatabına doğrudan soru yöneltmediği hâlde, ona soru soruyormuş gibi bir tavır sergileyebilir. Alevî, bu tür durumları “muktezây-ı zâhirin hilâfına” olarak tanımlar ve bu dil olgusunu açıklamak için şu ayeti istişhâd olarak getirir:

*“Bizim gözetimimiz altında وَاَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ ve vahyettiğimiz şekilde gemiyi yap. Zulmedenler hakkında bana bir ricada bulunma! Çünkü onlar mutlaka boğulacaktır.”*⁹⁶ Bu ayette, “ricada bulunma” ifadesinden sonra, Hz. Nûh'un sanki “Onlara helak edilme hükmü verilmiş midir?” şeklinde içsel bir soru sorduğu ve bu durumun bir içsel sorgulama olarak değerlendirildiği izlenimi oluşur. Bu bağlamda, Allah'ın verdiği yanıtla, Hz. Nuh'a onların kesinlikle boğulacakları teyit edilir: *إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ* “*Çünkü onlar mutlaka boğulacaktır.*” Bu durumda, ayetteki ifadeler, Hz. Nûh'un bir şekilde hükmü öğrenme arayışında olduğunu ve bu arayışın Allah tarafından doğrudan bir teyit ile sonuçlandığını gösterir.⁹⁷ Bu tür bir kullanım,

⁹² Yâsîn 36/14.

⁹³ Yâsîn 36/16.

⁹⁴ Bir edat ile pekiştirme yapılan ayetler için bkz. el-Mû'minûn 23/1; el-Bakara 2/254; el-Münâfikûn 63/7; el-En'âm 6/164; Sâd 38/46; el-Kadr 97/1. İki edat ile pekiştirme yapılan ayetler için bkz. Sâd 38/40; ez-Zümer 39/21.

⁹⁵ Alevî, *Tirâz*, 517-518; Alevî, *el-İcâz*, 116.

⁹⁶ Hûd 11/37.

⁹⁷ Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 58.

konuşur ve dinleyici arasındaki stratejik etkileşimlerin nasıl derinleştirilebileceğine dair bir örnek sunmaktadır.

Alevî, muktezây-ı hâlin belâgat âlimlerinin kullandıkları bir ifade olup meânî ilminin hakikatının anlaşılmasında umde (temel) kabul edildiğinden bahseder. Ona göre cümlelerin söyleniş makamları farklılık arz eder. İzzet makamı zillet makamından, teşekkür makamı zem (kötüleme) makamından, tebrik makamı taziye makamından, teşvik makamı korkutma makamından, ciddiyet makamı şaka makamından farklılık arz eder. Bu farkı ancak akıl ve zekâ sahibi kişiler anlayabilir. “لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ وَلِكُلِّ زَمَانٍ دَوْلَةٌ وَرَجَالٌ” “Her makama uygun düşen bir söz, her zamana uygun bir devlet ve devlet adamı vardır” sözü muktezâ-yı halin önemini vurgulamaktadır.⁹⁸

لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ ifadesini cümleye uygulamak istediğimizde Alevî, cümledeki her kelimenin diğer bir kelimeye göre bir makamı ve zevkinin olduğunu belirtir. Yine sözün ulaştığı her bir mertebenin, o mertebeyi geçmemesi gereken bir makamı vardır. Bir cümlemin incelik, letafet gibi sıfatlar ile güzel olması açısından üstünlüğü ya da bu nitelikler açısından düşüklüğü, kendisine uygun bir makama göre söylenmesine bağlıdır. Bu husus belâgat âlimleri tarafından muktezâ-yı hâl diye tanımlanır. Bu durumda muktezâ-yı hâl haberin, yalın (düz anlatım) ifade edilmesini gerektiriyorsa sözün güzelliği, cümlede herhangi bir tekit (pekiştirme) edatının bulunmaması ile gerçekleşir. Eğer mütekellim tarafından verilen habere yönelik muhatap tarafında bir şüphe var ise muktezâ-yı hâl, hükmün bir tekit edatı ile pekiştirilmesini gerektirir. Muhatap tarafında inkâr söz konusu ise muktezâ-yı hâl, hükmün iki tekit edatı ile pekiştirilmesini zorunlu kılar. Müellif bütün bu söylenenlerin; mûsned ve mûsnedün ileyhin hazfedilmesi ya da zikredilmesi, ma‘rife veya nekre olarak kullanılması, ism-i mevsûl ya da ism-i işaret olarak getirilmesi, zamir ya da açık isim olarak kullanımı gibi durumlarda da geçerli olduğunu belirtir.⁹⁹

VI. İSNADIN KISIMLARI

Alevî, isnadın kısımlarına geçmeden önce konunun iyice anlaşılabilmesi için bir fiilin, fâiline isnad edilme yollarından bahseder ve bu yolları üçe ayırır.

⁹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 256; Alevî, *el-İcâz*, 117.

⁹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 256-257; Alevî, *el-İcâz*, 117-118.

Birinci yol: Fiilin, onu yapabilecek güce sahip olan fâilden sadır olmasıdır. Örneğin *قَامَ زَيْدٌ وَقَعَدَ* “Zeyd kalktı ve oturdu.” cümlesinde “kalkma” ve “oturma” fiilleri, bu eylemleri gerçekleştirme gücüne sahip olan fâil (Zeyd) tarafından doğrudan gerçekleştirilmiştir.

İkinci yol: Fiilin fâile isnad edilmekle birlikte, bu fiilin fâil tarafından bizzat yapılmadığı durumdur. Burada fâil, fiille nitelendirilmiş olur; ancak fiil doğrudan onun eliyle gerçekleşmemiştir. Örneğin *مَرَضَ زَيْدٌ وَهَلَكَ* “Zeyd hastalandı ve öldü.” cümlesinde, kendisinde meydana gelmiş olması açısından Zeyd, “hastalanma” ve “ölme” eylemleri ile nitelenmiş olsa da eylemleri gerçekleştiren kişi değildir. Bir başka ifadeyle *مَرَضَ زَيْدٌ* “Zeyd hastalandı.” cümlesinde Zeyd, dilbilgisi açısından fail, anlam açısından mef’ûlün bih/doğrudan nesnedir. Çünkü Zeyd sözcüğü anlambilimsel açıdan işi yapan değil, işten etkilenen rolündedir.

Üçüncü yol: Fiilin cümlede belirtilen fâile ait olması, fakat bu fâilin o fiille doğrudan nitelendirilmemesidir. Yani fiil fâile isnad edilmiştir; ancak bu fiil, fâilin bir özelliği olarak düşünülmez. Örneğin düşmanlık maksadıyla bir kişinin kuyu kazması ve o kuyuya başkasının düşüp ölmesi durumunda kuyuyu kazın kişi katil olur. Fakat öldürme eylemini kendisi yapmadığı için fiilin faile (kuyuyu kazın kişiye) isnadı, bu vasfa sahip olması yönüyle değil, eylemi gerçekleştirme gücü ile ilişkili olması açısından olmaktadır. Çünkü aklen bilinir ki (ölüme neden olan) sebebin fâili, müsebbebin yani sonucun da fâilidir.¹⁰⁰ Alevî, fiilin fâile isnadını inceledikten sonra isnadı kategorilerine ayırarak tasnif etmektedir.

A. Zâtı İtibarı İle İsnad

Alevî bir fiilin isnad edildiği fâil (zât) itibarı ile isnadın aklî hakikat ve aklî mecaz olmak üzere ikiye ayrıldığını; bu kısımlardan her birinin de kendi içerisinde iki kısım olduğunu belirtir.¹⁰¹

1. Aklî Hakikat

Alevî *Tırâz*’da aklî hakikatî *فَاعِلِهِ إِلَى فَاعِلِهِ* “Fiilin fâiline izâfe edilmesi (eklemlenmesi/isnad edilmesi)” şeklinde tarif eder. *قَامَ زَيْدٌ* “Zeyd

¹⁰⁰ Alevî, *el-İcâz*, 118.

¹⁰¹ Alevî, *Tırâz*, 518; Alevî, *el-İcâz*, 119.

ayağa kalktı.”, *صَرَبَ عَمْرُو*, “*Amr vurdu*” cümlelerinde; *وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا* “*Allah, iman edenlere vaatte bulunmuştur.*”¹⁰² ve *وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ* “*Allah, bütün canlıları sudan yarattı.*”¹⁰³ ayetlerinde *فَأَمَّ* ve *صَرَبَ* ve *خَلَقَ* fiilleri, failleri olan Zeyd, Amr ve Allah’a isnad edilmişlerdir.

İsnadın hakîkî veya mecâzî kabul edilmesinde belirleyici bir faktör de mütekellimin inancıdır.¹⁰⁴ Bu nedenle müellif *Îcâz*’da aklî hakîkatî “bir fiil veya fiilimsinin -konuşan kişinin zahirdeki inancına göre- o fiilin fâiline isnad edilmesi” şeklinde tanımlamıştır. Sekkâkî ise ‘kendisiyle mütekellimin itikadındaki hükmün ifade edildiği cümledir’ şeklinde tarif eder.¹⁰⁵ Örneğin tevhit inancına sahip bir kişinin *أَنْبَتَ اللَّهُ الْبَقُلَ* “*Allah, baklayı bitirdi.*” demesi; böyle bir inanca sahip olmayan kişinin ise *أَنْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقُلَ* “*İlkbahar baklayı bitirdi.*” demesi gibi. Bu iki örnekte *أَنْبَتَ* “bitirdi” fiili sözü söyleyen kişinin inancına göre hakîkî fâiline isnad edilmiştir. Muvahhidin sözünde aklî açıdan; mülhidin sözünde ise itikat açısından bir isnad söz konusudur.¹⁰⁶

2. Aklî Mecaz

Alevî, aklî mecazı *Tırâz*’da *إِسْنَادُهَا إِلَى فَاعِلِهَا يَقْضَى الْعَقْلُ بِاسْتِحْوَاجِهِ* “*Bir fiilin fâiline isnadını, aklın imkânsız gördüğü mecazdır*”¹⁰⁷ şeklinde tarif eder. *el-Îcâz*’da ise *هُوَ إِسْنَادُ الْفِعْلِ إِلَى مَا لَيْسَ فَاعِلًا لَهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ بِالتَّأْوِيلِ* “*bir fiilin, gerçekte faili olmayan bir şeye, te’vil yoluyla isnad edilmesidir*” şeklinde tanımlar.¹⁰⁸ Aklî mecaza, özne-yüklem ilişkisine bağlı olarak aklın tasarrufuyla cümlede meydana geldiği için mürekkep mecaz (cümlede mecaz) ismi de verilmiştir. Bir cümlede aklî mecaz olup olmamasında temel etken vaz’ değildir.¹⁰⁹ Çünkü cümledeki her bir lafız, vaz’ açısından hakiki anlamlarında kullanılmaktadır. Dolayısıyla vaz’ açısından bir mecaz yoktur. Örneğin *وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا* “*Yeryüzü içindekileri dışarıya çıkarıp attığı zaman...*” ayetinde¹¹⁰ الإخراج

¹⁰² el-Mâide 5/9.

¹⁰³ en-Nûr 24/45.

¹⁰⁴ İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/220.

¹⁰⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 399.

¹⁰⁶ Alevî, *Tırâz*, 518; Alevî, *el-Îcâz*, 119.

¹⁰⁷ Alevî, *Tırâz*, 518.

¹⁰⁸ Alevî, *el-Îcâz*, 119.

¹⁰⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm Belâgat*, 463.

¹¹⁰ ez-Zilzâl 99/2.

kelimesi “çıkarmak” anlamını göstermesi açısından hakikattir. الْأَرْضُ kelimesi de aynı şekilde asli anlamı olan “yeryüzü, toprak” anlamını göstermesi bakımından hakikattir. Burada mecaz أَخْرَجَ fiilinin الْأَرْضُ lafzına isnad edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu ve benzeri ayetlerde¹¹¹, isnadın mecaz yoluyla gerçekleşmesi sebebiyle, müned ile münedün ileyh arasında ortaya çıkan ilişki dört temel duruma indirgenebilir:

1. Her ikisinin de hakikat olması: Örneğin أَنْبَتَ الرَّيْبُ الْبَقْلَ “İlkbahar baklayı bitirdi” cümlesinde hem müned olan أَنْبَتَ fiilinin ve hem de münedün ileyh (fâil) olan الرَّيْبُ lafzının kullanımı hakikattir. Burada mecaz أَنْبَتَ fiilinin الرَّيْبُ lafzına isnadında meydana gelmiştir.

2. Her ikisinin de mecaz olması: Örneğin أَحْيَا الْأَرْضَ شَبَابُ الزَّمَانِ “Zamanın gençliği (bahar) toprağa hayat verdi (verimli yaptı)” cümlesinde أَحْيَا ifadesi ‘canlılığın kendisinden çekilip alınması ve sonra tekrar iade edilmesi (verimsiz bir halde iken verimli hale getirilmesi)’ anlamında mecazdır. شَبَابُ الزَّمَانِ ifadesi de ‘bahar’ anlamında mecazdır. Dolayısıyla isnadın her iki tarafı (müned ve münedün ileyh) mecazdır.

3. Münedin hakikat, münedün ileyhin mecaz olması: Örneğin أَنْبَتَ الْبَقْلَ شَبَابُ الزَّمَانِ “Zamanın gençliği (bahar), baklayı bitirdi” cümlesinde müned olan أَنْبَتَ fiili hakikat; münedün ileyh olan شَبَابُ الزَّمَانِ terkihi ise ‘bahar’ anlamında mecazdır. أَنْبَتَ fiilinin شَبَابُ الزَّمَانِ isnadı aklî mecazdır.

4. Münedin mecaz, münedün ileyhin hakikat olması: Örneğin أَحْيَا الْأَرْضَ الرَّيْبُ “Bahar toprağa hayat verdi” cümlesinde müned olan أَحْيَا fiili ‘verimli yapmak’ anlamında mecaz; münedün ileyh olan الرَّيْبُ lafzı ise hakikattir. أَحْيَا fiilinin الرَّيْبُ lafzına isnadı aklî mecazdır.¹¹²

Alevî aklî mecaza dair verdiği bu bilgilerden sonra bir ibarenin mecaz olduğu, birtakım karineler (ipuçları) ile bilinebileceğini belirtir. Bu karineler:

¹¹¹ el-Enfâl 8/2; Yûnus 10/24; el-Kasas 28/4; Mû'min 40/36.

¹¹² Alevî, Tîrâz, 519; Alevî, el-İcâz, 119-120.

1. Aklî karine: أَخْيَانِي أَكْثَحَالِي بِطَلْعَتِكَ “Yüzünü görmek bana hayat verdi (beni mutlu etti.)” cümlesinde أَحْيَا fiilinin أَكْثَحَالِي lafzına isnadı mecazdır. مَحَبَّتُكَ جَاءَتْ بِكَ “Sana olan muhabbetim beni sana getirdi” cümlesinde ise جَاءَ fiilinin مَحَبَّة’e isnadı mecazdır. Her iki fiilin faillerine isnadı aklen imkânsızdır. Ona göre bu ve benzeri cümlelerdeki isnatlar mecazdır.

2. Adeten ya da örfen hakikat olmadığını gösteren karine: هَزَمَ الْأَمِيرُ الْجُنْدَ “Kral orduyu yendi” ve قَتَلَ الْأَمِيرُ اللَّصَّ “Kral hırsız öldürdü.” cümlelerinde هَزَمَ ve قَتَلَ fiillerinin الْأَمِيرُ lafzına isnatlarının mecaz olduğu örf yoluyla bilinir. Çünkü bu fiilleri gerçekleştiren hakikatte kralın kendisi değil, emrindeki asker veya görevlilerdir.

3. Lafzî karine: عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ “hoşnut olacağı bir hayat içinde”¹¹³ ayetindeki رَاضِيَةٍ kelimesi مَرْضِيَّة anlamında mecazdır. نَهَارُهُ صَائِمٌ لَيْلُهُ قَائِمٌ “Onun gündüzü oruçlu gecesi ise kıyamdadır (gündüzleri oruç tutar geceleri namaz kılar).” cümlesinde “oruç tutmak” ve “kıyamda durmak” fiilimsileri, gündüz oruç tutulduğu (مَصُومٌ) ve gece namaz kılındığı (مَقُومٌ) anlamında kullanılmış, mef’ûliyet alakası (ism-i mef’ûl yerine ism-i fâilin kullanılması) ile mecazî isnad olmuştur.¹¹⁴

Müellifin *el-Îcâz*’da karineyi lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayırdığı; yukarıda adı geçen aklî ve basit karineyi manevî karine içerisinde saydığı görülür.

1. Lafzî karine: ‘Lafızda meydana gelen karine’ olarak tarif ederek Buhtürî’nin (öl. 284/897) şu beytini misal verir:¹¹⁵

وَصَاعِقَةٌ مِنْ نَصْلِهِ تَنْكِفِي بِهَا عَلَى أَرْؤُسِ الْأَقْرَانِ خَمْسَ سَحَائِبٍ

“Onun kılıcının darbesinden öyle yıldırımlar çıkar ki

Cömertlikte bulutlar gibi olan beş parmağı o yıldırımları akranlarının başına taşır”

¹¹³ el-Kâria 101/7.

¹¹⁴ Alevî, *Tirâz*, 519.

¹¹⁵ Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâi el-Buhtürî, *Dîvânü'l-Buhtürî* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1995), 2/356; Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2004), 299.

Alevî beyitteki *نَصْلِهِ* ifadesinin *صَاعِقَةً* kelimesini açıklayarak bu kelimenin hakikat değil, mecaz olduğunu gösterdiğini belirtir. Ebü'n-Necm el-Fazl b. Kudâme er-Râciz el-İclî'ye (öl. 125/743) ait olan şu beyitte de aynı durum söz konusudur.¹¹⁶

مَيَّرَ عَنْهُ فُتْرَعًا عَنْ فُتْرَعٍ جَذَبَ اللَّيَالِي أَنْطَنِ أَوْ أَسْرَعِي

“Saçlarımı ayıran, dökten,

Hızlı ya da yavaş akan gecelerin geçip gitmesidir.”

Beyitte şairin *مَيَّرَ* fiilini hakiki manada *جَذَبَ* *اللَّيَالِي* isnad ettiği düşünülebilir. Ancak daha sonra gelen *اطَّلَعِي* *اللَّيَالِي* *أَفْئَاهُ* *قِيلَ* *اللَّهُ* *لِلشَّمْسِ* *اطَّلَعِي* “Allah’ın güneşe ‘doğ!’ demesi onları yok etti” ifadesi söz konusu isnadın mecazî olduğunu gösteren lafzî bir karinedir.¹¹⁷

2. Manevî karine: O, bu karineyi “*Müsnedîn, müsnedün ileyhe isnadını aklın zaruri olarak ya da nazar ve istidlal (düşünüp akıl yürütme) ile imkânsız görmesi*” şeklinde tanımlar. *Tırâz*’da aklî karine başlığı altında verdiği *أَحْيَايَ* *أَكْتَبَحَالَ* kelimesinin *أَحْيَايَ* fiilinin faili olmasının aklen imkânsız olduğunu bu nedenle mecaz kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Nazar ve istidlâl ile ortaya çıkan mecaza ise şu beyti misal verir:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفَى الْكَبِيرَ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيِّ¹¹⁸

“Akşam ve sabahın akıp gitmesi küçüğü kocaltı, büyüğü de öldürdü.”

Şair *أَفَى* ve *أَشَابَ* fiillerini zamana bağlamıştır. Fakat şairin muvahhit (tevhit inancına sahip) biri olması, mecazî isnad olduğunu gösteren manevî bir karinedir.¹¹⁹

Alevî’ye göre aklî mecazın diğer bir adı mürekkep (cümlede) mecazdır. Müellif, *دَقِيقَةٌ* “bir incelik” başlığı altında, *سَكَّكَاتِ*’nin *أَنْبَتَ الرَّبِيعِ الْبَقْلُ* vb. misallerde istiâre-yi mekniyye bulunduğunu bu nedenle onun aklî mecazı

¹¹⁶ Ebü'n-Necm el-İclî el-Fazl b. Kudâme er-Râciz, *Divânu Ebî'n-Necm el-İclî* (Şam: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 2006), 257; Kazvîni, *Telhisü'l-Miftâh*, 48.

¹¹⁷ Alevî, *el-İcâz*, 120.

¹¹⁸ Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 371.

¹¹⁹ Alevî, *el-İcâz*, 120-121.

kabul etmediğini söyler. Sekkâkî'ye göre الرُّبْع lafzı, hakiki fâilden kinaye edilmiş bir istiâre-i mekniyyedir. أَنْبَتْ fiilinin ilkbahara isnad edilmesi de bu istiarenin karinesidir.¹²⁰ Alevî'nin bu ifadelerinden Sekkâkî'nin eserini *Tirâz*'ı yazarken okuduğu anlaşılıyor. Müellif, içlerinde Abdülkâhir el-Cürcânî¹²¹, Zemahşerî¹²², Fahreddin er-Râzî'nin¹²³ de bulunduğu pek çok belâgat aliminin de bu gibi cümleleri isnatta mecaz olarak kabul ettiklerini vurgular.¹²⁴

B. Haber Veren İtibarı ile İsnad

Alevî'ye göre müsned ile müsnedün ileyh arasında kurulan ve bir hükümden ibaret olan haber ya vakıaya mutabıktır ya da değildir. Haber vakıaya mutabıksa bu sıdk, yani “doğru haber”; mutabık değilse bu kizb, yani “yalan haber” olarak adlandırılır. Bir habere doğru ya da yalan şeklinde hüküm vermek, diğer bir ifadeyle olumlu ya da olumsuz hüküm vermek anlamına geldiğinden, doğru ve yalan haber dışında üçüncü bir hüküm taşıyan bir haber çeşidinin varlığı mümkün değildir. Bu husus mantık kaidelerine göre zaruri bilgi kapsamında değerlendirilir ve kesinlik arz eder.¹²⁵

Alevî, Kazvî'nin Câhiz'dan naklettiği “müteteklim, bir haberin doğruluğuna ya da yanlışlığına dair bir itikada veya zanna sahipse, bu haber doğru veya yanlış olarak nitelendirilemez” şeklindeki iddiayı kabul etmez. Ona göre haberin doğruluğu veya yanlışlığı vakıaya mutabakatıyla değerlendirilir. Şayet haber dış dünyadaki gerçekle örtüşüyorsa “doğru”; örtüşmüyorsa “yalan” hükmünü alır. Bu iki hükmün dışında, habere dair üçüncü bir değerlendirme biçiminin varlığını kabul etmek mümkün değildir. Müellife göre bu yaklaşım, haberin mahiyetine dair zarurî ve aklen sabit bir ilkedir. Herhangi bir ilave veya alternatif yorum ne dilin yapısı ne de aklî kurallarla bağdaşır.¹²⁶

C. İhtimâl İtibarı ile İsnad

Alevî, doğru olan her haberin yalana; yalan olan her haberin de mutlaka doğruya ihtimalinin olduğunu düşünür. Çünkü haberin hakikatinde

¹²⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 401.

¹²¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 293.

¹²² Ebu'l-Kâsım Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ikü't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2008), 1/191-192.

¹²³ Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, 89.

¹²⁴ Alevî, *Tirâz*, 520; Alevî, *el-İcâz*, 121.

¹²⁵ Alevî, *el-İcâz*, 122.

¹²⁶ Alevî, *el-İcâz*, 122.

(tanımında) doğru ve yalana ihtimalinden söz edilir. Bazı haber cümlelerinin yalana ihtimalinin bulunmaması ancak sonradan arız olan bir delaletin varlığına ve o haberin doğruluğuna işaret eden kat'î bir delilin mevcudiyetine bağlıdır. Allah Teâlâ ve Resulullah'tan (sav) sadır olan haberler yalana ihtimali bulunmayan haberlerdir. Zira adı geçenlerde ismet sıfatının bulunması verdikleri haberlerin yalan olduğunu imkânsız kılan bir delildir.

Yalan olduğu kesinleşmiş haberlerde de aynı durumun geçerli olduğunu belirten Alevî, zarurî ve nazarî ilimlere zıt olan haberleri buna örnek gösterir. Örneğin *إِنَّا فِي لُجَّةٍ بَحْرٍ* “Şüphesiz biz bir denizin derinliklerindeyiz.” ve *إِنَّ الْعَالَمَ قَدِيمٌ* “Alem elbette ezelîdir.” gibi cümleler doğruya ihtimali bulunmayan yalan haberler kategorisine girerler.¹²⁷

VII. MÜSNEDÜN İLEYHE AİT HALLER

Nahiv ilmindeki fiil-fâil ve mübtedâ-haber konularının meânî ilmindeki karşılığı müsned-müsnedin ileyh olmaktadır. Bu iki terimden müsnedün ileyh cümlelerin temel bir ögesi yani umdesi kabul edilmekte, mahkûmun aleyh ya da muhberun anı gibi isimlerle de anılmaktadır.¹²⁸ Müsnedün ileyh, bir cümlede hakkında hüküm verilen yani yüklem (müsnedin) kendisine bağlandığı ögedir. Müsnedün ileyhi doğru tespit etmek hem cümlelerin yapısını hem de anlamını doğru anlamak açısından önemlidir. Farklı cümle türlerinde müsnedün ileyh görevinde olan başlıca unsurlar şunlardır:

1. Fâil: Fiil cümlelerinde işi yapan ögedir. *نَصَرَ الْمُسْلِمُونَ* “Müslümanlar zafer kazandı.” Bu cümlede “Müslümanlar” kelimesi fiilin bağlı olduğu öge yani müsnedün ileyhtir.

2. Nâib-i fâil: Edilgen cümlelerde işten etkilenen ögedir. *هُزِمَ الْعَدُوُّ* “Düşman bozguna uğratıldı.” Burada “düşman” nâib-i fâil (sözde özne) konumunda olduğu için müsnedün ileyhtir.

3. Mübtedâ: İsim cümlelerinde yüklem (ait olduğu isimdir). *أَلْجُو صَافٍ* “Hava açıktır.” “Hava” kelimesi bu yargının öznesidir, dolayısıyla müsnedün ileyhtir.

¹²⁷ Alevî, *el-İcâz*, 122-123.

¹²⁸ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 324.

4. Müştak kelimenin merfû faili: İsm-i fâil veya ism-i mef'ûl gibi kelimelerin nitelediği isimdir. عَلِيٌّ مُجْتَهِدٌ “Ali çalışkandır.” Bu cümlede “Ali”, çalışkanlık sıfatı kendisine isnad edildiği için müsnedün ileyhtir.

5. Nakıs fiilin ismi: 'Kâne' ve benzeri fiillerin tamamlayıcısı olan isimdir. كَانَ الْمَطَرُ غَزِيرًا “Yağmur bol oldu.” Bu cümlede “yağmur” kelimesi hakkında hüküm verildiğinden müsnedün ileyhtir.

6. Fiile benzeyen harflerin ismi: “İnne, enne, lâkinne, leyte” gibi edatların isim kısmıdır. إِنَّ الْحَرَارَةَ مُنْخَفِضَةٌ “Isı düşüktür.” Bu cümlede “ısı” bu yapının öznesi olarak müsnedün ileyh görevindedir.

7. İki mef'ûllü fiillerde birinci mef'ûl: Zannetmek, sanmak gibi fiillerde hakkında hüküm bildirilen ögedir. طَنَنْتُ مُحَمَّدًا شَاعِرًا “Mahmud’u şair zannettim.” Burada “Mahmud” lafzı hakkında yargı bildirildiği için müsnedün ileyhtir.

8. Üç mef'ûllü fiillerde ikinci mef'ûl: “Bildirmek, öğretmek” gibi fiillerde hakkında bilgi verilen ögedir. أَعْلَمْتُكَ زَيْدًا عَالِمًا “Sana Zeyd’i âlim olarak bildirdim.” “Zeyd”, hükmün yöneldiği kişi olduğu için müsnedün ileyhtir.¹²⁹

Bu unsurlar yalnızca dil bilgisi yönüyle değil, aynı zamanda anlam ve bağlam açısından da değerlendirilir. Belâgat ilminde isnadın doğru anlaşılması, bu öğelerin işlevinin iyi kavranmasına bağlıdır.

Alevî kendisinden önce bir eylem gerçekleşen her bir lafzı fâil olmak üzere; kendisinden sonra gerçekleşeni ise mübtedâ olmak üzere müsnedün ileyh olarak tanımlamaktadır.¹³⁰ Müellife göre müsnedün ileyhın incelenmesi gereken birtakım halleri vardır. Bunlardan bir kısmı kendisinin bizzat sahip olduğu haller olup bir kısmı ise sonradan ortaya çıkan ve birtakım faydalar içeren özelliklerdir.¹³¹ Bir cümlenin güzel yahut çirkin olarak değerlendirilmesi, o cümlenin muktezâ-yı hâle ne derece muvafık olduğuyula ölçülür. Bu bağlamda, müsnedün ileyhın muktezâ-yı hâle uygun biçimde kullanılması, müellifin ilerleyen başlıklar altında ele alacağı gibi, onun zikredilmesi veya hazfedilmesi, takdim yahut tehir edilmesi gibi tercihleri şekillendiren sebeplerin bilinmesini zaruri kılar. Bu bilgi, belâgat ilminin

¹²⁹ Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 273-274.

¹³⁰ Alevî, *el-İcâz*, 123.

¹³¹ Alevî, *Tirâz*, 520.

tatbikî alanına dâhil olup, aynı zamanda bu ilimde temayüz etmiş olanların tanınmasına da bir vesile teşkil eder.¹³²

A. Müsnedün İleyhin Zikri

Alevî'ye göre müsnedün ileyh cümlede ya mübtedâ olarak ya da fâil olarak zikredilir. Çünkü hem mübtedâ ve hem de fâil müsnedün ileyh olup cümlede zikredilmesi süreklilik arz eden olağan bir durumdur. Fasih cümlelerin çoğunda bu şekilde vârid olmuştur. Müellif müsnedün ileyhin mübtedâ olarak zikredilmesine *“Allah, bütün canlıları sudan yarattı.”*¹³³ ayetini; fâil olarak zikredilmesine ise *“Allah, iman edenlere vaat etmiştir.”*¹³⁴ ayetini misal verir. *الله* lafzı birinci ayette mübtedâ olarak; ikinci ayette ise fâil olarak zikredilmiştir.¹³⁵

Müellif müsnedün ileyhin zikrinin asıl olduğunu, belîğ olarak vârid olan cümlelerin çoğunda zikredildiğini belirtir. Müsnedün ileyhin zikrinin asıl olması dışında hazfedilebileceği halde, birtakım gayelerle de zikredildiğini belirten Alevî bu gayeleri şu şekilde sıralar:

3. Takrir ve İzah: Şayet makam yani muktezây-ı hâl meselenin daha fazla açıklanıp pekiştirilmesini gerektiriyorsa, manayı muhatabın zihnine açık bir şekilde ve iyice yerleştirmek amacıyla müsnedün ileyh zikredilebilir. Örneğin *“Allah, sizi yaratan, sonra size rızık verendir.”*¹³⁶ ayetinde böyle bir kullanım vardır.¹³⁷ Çünkü yaratan ve rızık verenin Allah olduğu bilinmesine rağmen pekiştirme amacıyla zikredilmiştir.

4. Muhatabın kıt anlayışına tembih için: Dinleyicinin anlayış kılıfına tembih ve ta‘riz için ya da gafletten uyandırmak amacıyla müsnedün ileyh zikredilebilir. Örneğin emirin gelmesini bekleyen kişiye *الأمير بالباب* “Emir kapıda.” demek gibi.¹³⁸

5. Ta‘zîm (Saygı): Şayet makam cümlede müsnedün ileyhi tazim etmeyi amaçlıyorsa müsnedün ileyh zikredilebilir. Örneğin *هو الله الخالق البارئ المصور* “O,

¹³² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 175.

¹³³ en-Nûr 24/45.

¹³⁴ el-Fetih 48/29.

¹³⁵ Alevî, *Tirâz*, 520; Alevî, *el-İcâz*, 123.

¹³⁶ er-Rûm 30/40.

¹³⁷ Alevî, *Tirâz*, 520; Alevî, *el-İcâz*, 123.

¹³⁸ Alevî, *el-İcâz*, 123.

yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır.”¹³⁹ ayetinde هُوَ zamiri; جاء زيدٌ “Zeyd geldi.” ve زيدٌ قادمٌ “Zeyd geliyor.” cümlelerinde زيد lafzının zikredilmesinde böyle bir kullanım vardır.

6. Sözün uzamasını istemek: Bir şeye önem verildiğini belirtmek amacıyla sözü uzatarak müsnedün ileyh zikredilebilir. Örneğin Hz. Musa, وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى “Şu sağ elindeki nedir ey Mûsâ?”¹⁴⁰ sorusuna kısaca عَصَاي şeklinde cevap vermesi mümkün iken هِيَ عَصَاي “O benim değneğimdir.”¹⁴¹ هِيَ olan müsnedün ileyhi zikrederek cevap vermiştir.

7. İhanet (Alçaltma): Müsnedün ileyhi hakir göstermek amacıyla zikredilebilir. قُتِلَ اللُّصُّ “Hırsız öldürüldü.” ve اللُّصُّ مَصْلُوبٌ “Hırsız asıldı.” cümlelerinde olduğu gibi.¹⁴²

8. Tembih (Dikkat çekme): Müsnedün ileyhin faziletine ve konumunun yüceliğine dikkat çekmek için zikredilebilir. مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ “Muhammed, Allah'ın Resulüdür.”¹⁴³ ayetinde müsnedün ileyh olan مُحَمَّد lafzı gibi.

9. Karine (ipucu) zayıflığında ihtiyat için: Cümledeki karinelere yeterince güvenilmediği takdirde muhatabın zihninde canlı tutmak amacıyla müsnedün ileyh ihtiyat için zikredilebilir.¹⁴⁴ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا “Yeryüzü, içindekileri dışarıya çıkarıp attığında...”¹⁴⁵ ayetinde fâil olan الْأَرْض lafzının zikredilmesi gibi.

10. Teberrük (bereket umma): Denilmiştir ki ‘Salih kişilerin adı anıldığı zaman bereket iner.’ Bu nedenle bereket ummak için müsnedün ileyh zikredilebilir. نَعَمْ، اللَّهُ يَرْضَى هَذَا؟ “Allah buna razı olur mu?” sorusuna نَعَمْ، اللَّهُ يَرْضَى “Evet, Allah buna razı olur.” şeklinde verilen cevapta اللَّهُ lafzı müsnedün ileyh olup teberrük için zikredilmiştir.¹⁴⁶ يَرْضَى ya da sadece نَعَمْ şeklinde cevap verilebilirdi.

¹³⁹ el-Haşr 59/24.

¹⁴⁰ Tâhâ 20/17.

¹⁴¹ Tâhâ 20/18.

¹⁴² Alevî, el-İcâz, 123.

¹⁴³ el-Fetih 48/29.

¹⁴⁴ Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 177.

¹⁴⁵ ez-Zilzâl 99/2.

¹⁴⁶ Bulut, Belâgat Terimleri Sözlüğü, 326.

11. İstilzâz (haz duyma): Adının dilde anılması vesilesiyle konuşan kişinin kalbine birtakım lezzetlerin akması amacıyla müsnedün ileyh zikredilebilir. Örneğin bir Müslümanın *اللَّهُ رَازِقُ كُلِّ شَيْءٍ* “Allah, her şeyin yaratıcısıdır, Allah her şeyin rızkını verendir.” şeklinde kurduğu cümlede geçen *اللَّهُ* lafızları gibi.¹⁴⁷

Alevî bu hususların müsnedün ileyhin gerek mübtedâ gerekse fâil olarak zikredilmesinin gerekli görüldüğü yerler olduğunu belirtir. Bunların dışında burada açıklanmayan başka sebeplerden ötürü müsnedün ileyhin zikredilebileceğini ilave eder. Daha sonra müsnedün ileyhin hazfedildiği durumları açıklar.

B. Müsnedün İleyhin Hazfî

Cümlede müsnedün ileyhin zikri asıl olmakla birlikte, belirli karînelere dayanarak hazfedilebilir. Arapçada, anlamı bozmadan ve üslup değerini koruyarak bazı unsurların hazfî yaygın bir kullanımdır. Zevk-i selim sahipleri, aynı manayı ifade ettiği durumlarda îcâzı tercih etmektedir.¹⁴⁸

Alevî Tırâz’da müsnedün ileyhin hazfîni ikiye indirgemıştır:

1. Hazfedilmesinin caiz olduğunu göstermesi içindir. *مَالِك* kelimesinin merfû olarak okunması halinde *مَالِكُ يَوْمَ الدِّينِ* “*Hesap ve ceza gününün malikidir.*”¹⁴⁹ ayeti, bir yoruma göre *هو مَالِكُ يَوْمَ الدِّينِ* demektir. Müsnedün ileyh olan *هو* zamiri hazfedilmiştir.

2. Eğer mütekellim müsnedî zikrettiği zaman müsnedün ileyh muhatap tarafından biliniyorsa onun bu bilgisine güvenirerek, zahiren abesten (gereksiz zikirden) sakınmak amacıyla müsnedün ileyh hazfedilebilir. *فَصَبْرٌ جَمِيلٌ* “Artık (bana düşen) güzel bir sabırdır.”¹⁵⁰ ayetinin takdiri *فَأَمْرِي صَبْرٌ جَمِيلٌ* şeklindedir.

Müsnedün ileyh olan *فَأَمْرِي* lafzı, mevzunun muhatap tarafından açıkça biliniyor olmasından dolayı hazfedilmiştir.¹⁵¹ Müellif ibarede Sekkâkî gibi “zahiren abes” ifadesini kullanmıştır. Müsnedün ileyh cümlelerin umdesi yani temel

¹⁴⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 177; Alevî, *el-İcâz*, 123.

¹⁴⁸ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 327.

¹⁴⁹ el-Fâtîha 1/4.

¹⁵⁰ Yûsuf 12/18.

¹⁵¹ Alevî, *Tırâz*, 520-521.

ögesi olduğundan cümlede zikredilmesi hakikatte abes değildir. Cümlede müsnedün ileyhin zikrine ihtiyaç bırakmayan bir karine bulunması halinde müsnedün ileyhin zikredilmesi hakikaten değil zahiren abes olur.¹⁵²

Müellif, fail olan müsnedün ileyhin hafzedildiğine örnek olması açısından *“Sonra onlar, Yusuf’un suçsuzluğunu ortaya koyan delilleri gördükten sonra yine de mutlaka onu bir süre zindana atma düşüncesi onlara zahir oldu.”*¹⁵³ ayetini zikreder. Ayetin takdiri *ثُمَّ بَدَا لَهُمْ أَمْرٌ* şeklindedir.¹⁵⁴ Fail olan *أمر* lafzı hafzedilmiştir. Müellif bu örneği getirmek suretiyle, kendisi de bir müsnedün ileyh olan failin hafzedilmeyeceğini düşünenlere¹⁵⁵ katılmadığını göstermiştir.

Alevî el-Îcâz’da yukarıda zikredilenlerden başka müsnedün ileyhin hafzî ile ilgili olarak şu hususlara yer verir:

1. Makamının alçaklığından dolayı dili kendisinden korumak amacıyla müsnedün ileyh hafzedilebilir.¹⁵⁶

2. Mütakellim kendi mertebesini düşük addederek müsnedün ileyhin mertebesine hürmeten hafzedilebilir.

3. Karine bulunmadığında dinleyenin dikkatinin olaya yoğunlaşmasını sağlamak amacıyla müsnedün ileyh hafzedilebilir.

4. Müsnedün ileyhin zikrinden korkulması halinde hafzedilebilir.¹⁵⁷

Alevî bahsettiği bu hususların müsnedün ileyhin hafzedilmesinin güzel görüldüğü durumlar olduğunu, bunların dışında birtakım maksatlar ile de hafzedilebileceğini ancak hazifli ifadelerde mutlaka hafzî gösteren bir karine bulunması gerektiğini belirtir. Daha sonra müsnedün ileyhin ma‘rife olarak kullanıldığı yerlerin izahına geçer.

C. Müsnedün İleyhin Ma‘rife Olması

Alevî, müsnedün ileyhin ma‘rife olmasını ele almadan önce, ma‘rife kavramının mahiyeti ve türlerine ilişkin genel bilgiler sunar. Ma‘rifeyi, “bizzat belirli bir şeye delalet eden lafız” olarak tanımlar. Alevî, bu tanımın

¹⁵² Cürcânî, *el-Misbâh*, 92; Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm Belâgat*, 86.

¹⁵³ Yûsuf 12/35.

¹⁵⁴ Alevî, *Tîrâz*, 521.

¹⁵⁵ Cürcânî, *el-Misbâh*, 93; Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm Belâgat*, 87.

¹⁵⁶ Alevî, *el-Îcâz*, 124.

¹⁵⁷ Alevî, *el-Îcâz*, 124.

ardından, “her şey zıddıyla bilinir” ilkesi gereği nekrenin tanımını da verir. Ona göre, ma‘rifeyi yalnızca lafzî (sözel) karinelerle anlamak her zaman mümkün değildir. Bunun iki temel nedeni vardır:

1. Ma‘rife isim ile bu ismin mahiyetinin (ismin dış dünyadaki fertlerinden ziyade zihindeki tasavvuru) ifade edilmesi hedeflenir. Bu da lafzî değil, yalnızca manevî (anlamsal) karinelerle gerçekleşir.

2. Bazı isimler şekilsel olarak ma‘rife görünmekle birlikte nekre anlamı taşır. Alevî, صَارِيكَ “seni döven”, أَرْسَلَهَا الْعِرَاكَ “onu savaşa gönderdi” ve الْجَمَاءُ الْغَفِيرُ “büyük kalabalık” terkiplerini bu duruma örnek olarak gösterir.¹⁵⁸

Alevî’ye göre ma‘rife isimler, belirlilik derecelerine göre şu şekilde sıralanır: zamirler, özel isimler, işaret isimleri, -el takısı ile ma‘rife olan isimler ve bu dört kategoriden birine manevî (hakiki) izâfetle muzâf olan isimler. Nahiv âlimleri arasında ma‘rife isimlerin belirlilik sıralaması konusunda ihtilaflar bulunduğunu belirten Alevî, kendi tercihini bu sıralama doğrultusunda ifade eder.

Örneğin Sibeveyhi, el-Kitâb adlı eserinde ma‘rife isimleri; özel isimler, ma‘rife isme muzâf olan isimler, -el takılı isimler, işaret isimleri ve zamirler şeklinde beş gruba ayırır. Çağdaş yazarlardan İmîl Bedî‘ Ya‘kûb ise bu sıralamayı; zamirler, özel isimler, işaret isimleri, mevsûl isimler, -el takılı isimler, ma‘rife isme muzâf olan isimler ve nekre-i maksûde olmak üzere yedi kategoriye ayırır.¹⁵⁹

Alevî, mûsnedün ileyhin belirli (ma‘rife) bir kelime ile ifade edilmesinin, anlamı etkileyen önemli bir unsur olduğunu belirtir. Yani mûsnedün ileyh hangi tür ma‘rife ile gelirse, anlam da ona göre şekillenir. Eğer mûsnedün ileyh, mübtedâ konumundaysa, bu durumda genellikle ma‘rife (belirli) olması gerekir. Çünkü cümlede haber (mûsned), zaten bilinmeyen bir şeyin bildirilmesini sağladığı için, hakkında hüküm verilen unsurun yani mübtedânın önceden biliniyor olması beklenir. Ancak mûsnedün ileyh, fail (özne) olduğunda bu zorunluluk yoktur. Fail, hem ma‘rife (belirli) hem de nekre (belirsiz) olabilir. Alevî bu durumu Kur’an’dan iki ayetle örneklendirir: وَجَاءَ الْمَعْدَرُونَ “Bedevîlerden mazeret ileri sürenler geldiler”¹⁶⁰ ayetinde fail olan

¹⁵⁸ Alevî, *Tirâz*, 208.

¹⁵⁹ İmîl Bedî‘ Ya‘kûb, *Mevsû‘atu ‘ulûmî‘l-lugati‘l-Arabiyye* (Beyrut: Daru’l-Küttübi‘l-‘İlmiyye, 2006), VIII/544.

¹⁶⁰ et-Tevbe 9/90.

وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ ma‘rife yani belirli bir topluluğu göstermektedir. رَجُلٌ “Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi”¹⁶¹ Buradaysa fail olan رَجُلٌ kelimesi nekredir, yani belirsiz bir kişiyi ifade eder.¹⁶² Bu örnekler, failin cümlede belirli ya da belirsiz olabileceğini; ancak mübtedâ olduğunda genellikle belirli olmasının tercih edildiğini gösterir.

1. Müsnedün İleyhin Zamir ile Ma‘rife Olması

Alevî, müsnedün ileyhin zamir ile ma‘rife olmasını zamirlerin çeşitleri itibari ile üçe ayırır. Bunlar mütekellim, muhatap ve gâib zamirleridir. Her ne kadar ma‘rifelik üçünü de kapsıyor olsa da müellife göre bu zamirler, belâgat ilmindeki tanımları itibari ile biri diğerinin yerine kullanılamazlar. Muktezây-ı hâlin gereğince her zamir belirli bir gaye üzere cümlede kullanılmalıdır.¹⁶³

Alevî, müsnedün ileyhin zamir ile ma‘rife olmasını gerekli kılan durumları şu şekilde sıralar:

1. Eğer makam, mütekellimin kendisinden bahsettiği konuşma (hikâye) makamı ise müsnedün ileyh zamir olarak gelebilir. Mütekellim zamirini, zamirlerin en belirli olanı olarak tanımlayan müellif, bunun nedenini mütekellim zamirinde karışıklık ve şüphe ihtimalinin bulunmaması olarak açıklar. اِنِّ اَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ “Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah’ım.”¹⁶⁴ نَحْنُ اَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا, “Orada kimin bulunduğunu biz daha iyi biliriz.”¹⁶⁵ اَنَا رَاوِدُهُ عَنْ نَفْسِهِ ve نَحْنُ “Ondan ben murâd almak istedim.”¹⁶⁶ ayetlerindeki اَنَا ve نَحْنُ zamirleri mübtedâ olmakla müsnedün ileyhtirler.¹⁶⁷

2. Eğer makam hitap makamıysa müsnedün ileyh zamir olarak gelebilir. Hitap zamiri ma‘rifelik ifade etmede mütekellim zamirinden sonra gelir. قَالِ اَنْتُمْ وَاَبَاؤُكُمْ الْاَقْدَمُونَ, “Şimdi ne halde olduğunu biliyor musunuz? der”¹⁶⁸ اَنْتُمْ قُلْتُمْ لِلنَّاسِ “Sizin ve geçmiş atalarınızın taptığı şeyleri gördünüz mü?”¹⁶⁹ ve اَنْتُمْ قُلْتُمْ لِلنَّاسِ

¹⁶¹ Yâsîn 36/20.

¹⁶² Alevî, Tırâz, 521.

¹⁶³ Alevî, el-İcâz, 124.

¹⁶⁴ el-Kasas 28/30.

¹⁶⁵ el-Ankebût 29/32.

¹⁶⁶ Yûsuf 12/51.

¹⁶⁷ Alevî, Tırâz, 521; Alevî, el-İcâz, 124.

¹⁶⁸ es-Sâffât 37/54.

¹⁶⁹ çş-Şuarâ 26/76.

“*Sen mi dedin o insanlara?*”¹⁷⁰ ayetlerindeki أَنْتَ ve أَنْتُمْ zamirleri mübtedâ olmakla müsnedün ileyhtirler.¹⁷¹

Alevî'ye göre muhatap zamiri temelde belirli olmayı yani muhatabın karşıda olmasını gerektirir. Fakat bazen tüm muhatapları kapsayan umumi bir hitap da söz konusu olabilir. “*O mücrimleri Rablerinin huzurunda başlarını önlerine eğmiş halde bir görsen!*”¹⁷² ayeti mücrimlerin halinden dolayı peygamberini hayrete düşürme ve onlarla alay etme makamında varit olup hitabın Resulullah’a olma ihtimali vardır. Bunun yanı sıra hitap yine hayrete düşürme amacıyla tüm muhataplara da olabilir. Müellif birinci anlamın yani hitabın Resulullah’a yapılmış olmasının daha güzel olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre birinci anlam açık, ikinci anlam ise bir yorumdan ibarettir. Ayrıca hitabın Allah Resulü’ne yapılmasında onun şanını yüceltme ve inkâr edenleri helak etmeyi vadetmekle gönlünü ferahlatma anlamı da vardır. “*Rabbinin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?*”¹⁷³ ayetinin kendi görüşünü doğruladığını belirtir. Çünkü ayette yer alan ك zamiri, تَرَى ifadesinin hitabın tahsis yoluyla Resulullah’a olduğuna işaret etmektedir.¹⁷⁴

3. Müsnedün ileyh gâib zamiri olarak gelebilir. Ancak zamirin öncesinde bu zamire ait bir ismin lafzen ya da manen zikredilmiş olması veya bir hâl karinesi ile zamire işaret edilmesi gerekir¹⁷⁵ ki kelam birbiriyle irtibatlı olsun.¹⁷⁶ “*Fakat onlar, şüphe içinde eğlenip duruyorlar.*”¹⁷⁷ ve “*O, peygamberini hidayetle ve hak dinle gönderendir.*”¹⁷⁸ ayetlerindeki هُمْ ve هُو zamirleri mübtedâ olmakla müsnedün ileyhtirler.¹⁷⁹

Bazen zamirin kime ait olduğunu gösteren yani onu tefsir eden lafız zamirden sonra gelebilir. Müsnedün ileyhin şan ve kıssa zamiri olarak geldiği tazim makamında zamirden sonra gelen müsned, öncelikle zamirdeki

¹⁷⁰ el-Mâide 5/116.

¹⁷¹ Alevî, *Tırâz*, 521.

¹⁷² es-Secde 32/12.

¹⁷³ el-Fil 105/1.

¹⁷⁴ Alevî, *Tırâz*, 521; Alevî, *el-Îcâz*, 125.

¹⁷⁵ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 109.

¹⁷⁶ Fatma Serap Karamollaoğlu, *Meânî İlmi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 195.

¹⁷⁷ ed-Duhân 44/9.

¹⁷⁸ et-Tevbe 9/33.

¹⁷⁹ Alevî, *Tırâz*, 521.

kapalılığı kaldırır daha sonra onu tefsir eder. Makam, tazim makamı olduğu için bu üslup yalnızca yüceltmenin bulunduğu yerlerde kullanılır. Bu yüzden zamirden sonra gelen ifadenin zamirin şanına mutabık olması gerekir. **قُلْ هُوَ اللَّهُ** “De ki: ‘O, Allah’tır, bir tektir.”¹⁸⁰ ve **فَأَمَّا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ** “Ama şu gerçek ki, gözler kör olmaz.”¹⁸¹ ayetlerindeki **هُوَ** ve **هَا** zamirleri mübtedâ olmakla mûsnedün ileyhtirler.¹⁸² Birinci ayette haber yani mûsned olan **اللَّهُ** lafzı, ikinci ayette ise haber olan **تَعْمَى الْأَبْصَارُ** fiil cümlesi önce zamirdeki kapalılığı kaldırmış daha sonra onu açıklamıştır.

2. Mûsnedün İleyhin Alem Olması

Alem (özel isim), bütün şahsi özellikleri ile bir şey ya da kişi için konulan lafızdır.¹⁸³ Zamirleri ma‘rifelik hususunda en belirli lafızlar olarak kabul eden Alevî'nin¹⁸⁴ aksine, Kazvînî alemi diğer ma‘rife çeşitlerinden önce zikretmiştir.¹⁸⁵ Ona göre alemler diğer ma‘rife çeşitlerinden daha belirlidir.¹⁸⁶

Mûsnedün ileyh üç şekilde alem olarak gelir: Ahmet, Mehmet, Zeynep gibi özel isim olarak; Ebu Bekir, Ümmü Gülsüm, Ebu Leheb gibi künye olarak; Sıddık, Faruk, Zeynelâbidîn gibi lakap olarak gelebilir.¹⁸⁷ Alevî, mûsnedün ileyhın alem olarak gelmesi gereken yerleri şöyle açıklar:

1. Eğer mütekellim, belirli bir kişiyi, ona has ismiyle ilk kez dinleyenin zihninde canlandırmak istiyorsa mûsnedün ileyhi alem olarak getirebilir. **لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ** “Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayandır.”¹⁸⁸ Allah’ın birliği ve tevhid inancının izah edildiği ayette mûsnedün ileyh olan **اللَّهُ** lafzı alem olarak gelmiştir.

¹⁸⁰ el-İhlâs 112/1.

¹⁸¹ el-Hac 22/46.

¹⁸² Alevî, *el-İcâz*, 125.

¹⁸³ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhisi'l-Miftâhi 'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 215.

¹⁸⁴ Alevî, *Tirâz*, 208.

¹⁸⁵ Ebû'l-Me'âli Muhammed b. 'Abdurrahman el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed Abdülmünim el-Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2010), 2/9.

¹⁸⁶ Sadettin et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Belâgat İlimleri Meânî*, çev. Zekeriya Çelik (Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2019), 217.

¹⁸⁷ Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabîyye ususuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Şam: Daru'l-Kalem, 1996), 1/443-444; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 331; Karamollaoğlu, *Meânî İlmî*, 196.

¹⁸⁸ Âl-i İmrân 3/2.

2. Müsnedün ileyh tazim için alem olarak gelebilir. Müellife göre tazim makamı ancak dinde ve Allah katında yüce bir yeri olanlara layık olan bir makamdır.¹⁸⁹ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ “O, sizin de Rabbiniz, geçmiş atalarınızın da Rabbidir.”¹⁹⁰ Müellife göre ayetin takdiri رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ şeklindedir.

Alevî’ye göre ayetin bu şekilde takdir edilmesi, الله lafzının sıfat olduğunu iddia edenlere karşılık isim olduğunu belirtmek içindir. Ayrıca müellif الله lafzının her ne kadar hakiki bir lakap olmasa bile lakap menzilesinde bir isim olduğunu iddia edenlerin bulunduğunu ilave eder. Lakabın değişmesi ya da değiştirilmesi caizdir. Dolayısıyla müellif bu lafzın ne sıfat ne de lakap olduğunu düşünmektedir. Sıfat değildir çünkü isnad edildiği bir mevsufu bulunmamakta, ilahi sıfatlar bu kelimeye tabi olmakta ve rabbani manaların tamamına işaret etmektedir.

Alevî, الله lafzı müştak yani türemiş bir isim midir yoksa câmid yani türememiş bir isim midir sorusuna bu konuda tereddüt bulunduğunu belirterek cevap verir. Eğer müştak olduğu söylenirse ya “tahayyür” (hayrette kalma) sözcüğünden türemiştir. Çünkü beşer aklı Allah’ın zatı hakkında hayrete düşmüştür. Ya da bu lafız “ihticâb” kelimesinden türemiştir. Çünkü Allah beşer gözünün idrakinden gizlenmiştir.¹⁹¹

Müellif الله lafzının Süryanice bir isim olduğunu iddia edenlerin görüşünü hakikate en uzak bir iddia olduğunu düşünmektedir. Ona göre Farsça ya da Rumca olduğu kesin olarak ispat edilen kelimeler dışında Kur’ân’ın tamamı Arapçadır.¹⁹²

3. Müsnedün ileyhi hafife almak, değerini düşürmek ve onunla alay etmek gibi maksatlarla tahkir için alem olarak getirilebilir. عَبُّ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ “*Ebû Leheb’in elleri kurusun. Zaten kurudu.*”¹⁹³ Ayette عَبُّ يَدَا أَبِي هَبٍ şeklinde isim olarak gelmesi tahkir ve alçaltmaya delalet etmektedir. Alevî’ye göre ayet تَبَّتْ يَدَا رَجُلٍ göre ayet “Alçak, hakir adamın elleri kurusun.” manasına gelmektedir. Müellife göre alem olarak gelmesinden maksat kinaye de olabilir. O takdirde sanki

¹⁸⁹ Alevî, *Tirâz*, 521; Alevî, *el-İcâz*, 125.

¹⁹⁰ eş-Şuarâ 26/26.

¹⁹¹ Alevî, *Tirâz*, 521-522; Alevî, *el-İcâz*, 125.

¹⁹² Alevî, *Tirâz*, 522.

¹⁹³ Tebbet 111/1.

Allah Teâlâ şöyle demek istemiştir: *تبت يدا من يستحق اللعن والعذاب العظيم، وهو هذا* “Lanete ve büyük azaba müstahak olan kişinin elleri kurusun, ki o kişi budur.” Ayette geçen *أَيَّ هَب* lakap olup yukarda zikredilen çirkin sıfatlara sahip olduğu için asıl adı *عبد العزى* olan alem menzilesinde nazil olmuştur. Sanki “Bu künye; lanete uğramış, inkârda ısrar eden, Allah Resulü’ne düşman olan ve Allah’ın gazabına müstahak olan şu kafire aittir.” demek istenmiştir.¹⁹⁴

4. İsmi zikrederek bereket ummak (teberrük) için müsnedün ileyh alem olarak getirilebilir. Peygamberlerin, alim ve sâlih zatların isimlerinin zikredilmesi buna örnek olarak verilebilir.¹⁹⁵

3. Müsnedün İleyhin İsm-i Mevsûl Olması

İsm-i mevsûller, tek başına bir anlamı olmayıp, ancak kendisinden sonra gelen ve sıla adı verilen cümleyle birlikte bir anlam kazanan ma‘rife isimlerdir.¹⁹⁶ Alevî, müsnedün ileyhin ism-i mevsûl olarak gelmesi gereken yerleri şöyle açıklar:

1. Müsnedün ileyh, muhatap tarafından bilinen bir sıla cümlesi ile dinleyenin zihninde hatırlatılmak istenirse ism-i mevsûl olarak getirilebilir. Müellif *Tirâz*’da *هذا الذى قدم من الحضرة* “Şehirden gelen budur.” cümlesini örnek göstermiş. Fakat görüldüğü gibi cümledeki ism-i mevsûl olan *الذى* müsnedün ileyh değil, müsned yani haberdır. *el-İcâz*’da ise *الذى دخل علينا البارحة رجل صالح* “Dün gece bize gelen sâlih bir kişidir.” cümlesini örnek verir. Burada ism-i mevsûl olan *الذى* müsnedün ileyhtir. Kendisinden sonra gelen *دخل علينا البارحة* “dün gece bize gelen” cümlesi onun sılası olup muhatap tarafından bilinen bir husustur. Mütakellimin ism-i mevsûl kullanması, bu cümlemin hem kendisi hem de muhatap tarafından biliniyor olmasıdır. Alevî, nahiv alimlerinin sıla cümlesinin muhatap tarafından bilinir olmasını şart kıldıklarını belirtir. Çünkü ism-i mevsûlü ma‘rife yapan, sıla cümlesinin bilinir olmasıdır.¹⁹⁷ Mütakellimin bildiği ve muhataba bildirmek istediği bir husus daha vardır ki o da müsnedün ileyhin sâlih bir kişi olduğudur. Müellif birinci maddenin yanı

¹⁹⁴ Alevî, *Tirâz*, 522.

¹⁹⁵ Alevî, *el-İcâz*, 126.

¹⁹⁶ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü’l-Hâcib, *el-Kâfiye fi ilmi’n-nahiv*, thk. Salih Abdülazîm (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 2010), 34.

¹⁹⁷ Ebû’l-Bekâ Ya’îş b. Ali İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal li’z-Zemâşerî*, thk. İmîl Bedî’ Yakup (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 2/393.

üzere buradaki ism-i mevsûller müsnedün ileyh değil; birincisi mef'ûlün bih, ikincisi ise ism-i mecrûr olarak gelmiştir.

5. Kendisinden sonra gelecek olan haberin yani müsnedin büyüklüğüne ta'riz (imâ) için müsnedün ileyh ism-i mevsûl olarak getirilebilir. إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ. “Onlar; Rablerinin azametinden korkup titreyenlerdir, Rablerinin ayetlerine inananlardır, Rablerine ortak koşmayanlardır.”²⁰⁶ ayetlerinde müminlerin Allah'a inanıp onun azabından korkmaları ve ona ortak koşmamalarının önemine vurgu için müsnedün ileyh olan اِنَّ edatının ismi, ism-i mevsûl olarak gelmiştir.²⁰⁷ Alevî'nin *el-Îcâz*'da Hassan b. Sabit'ten (öl. 60/680) naklettiği fakat Ferezdak'a (öl. 114/732) ait olan şu beyitte de aynı kullanım söz konusudur.²⁰⁸ Bu beyitte müsned yani haber olan بَنَى “bizim için inşa edilen ev” ifadesine yöneliktir.

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا بَيْتًا دَعَانُمُ أَغْرُ وَأَطُولُ

Semayı yükselten Zât, bizim için bir ev kurdu;

Direkleri daha sağlam, daha uzun, izzet ve şeref dolu.

6. İsmi zikretmenin müstehtecen (çirkin) kabul edildiği durumda, müsnedün ileyh ism-i mevsûl olarak getirilebilir. Alevî, هَذَا الَّذِي يُؤْذِي جَارَهُ وَيَفْعَلُ أَفَاعِيلَ السُّوءِ “Bu, komşusuna eziyet edip kötülük yapan kişidir.” cümlesini örnek gösterir.²⁰⁹ Fakat burada ism-i mevsûlün müsnedün ileyh değil müsned olarak kullanıldığı görülmektedir. Müellifin cümleyi, الَّذِي يُؤْذِي جَارَهُ وَيَفْعَلُ أَفَاعِيلَ السُّوءِ عَلَى خَطَرٍ عَظِيمٍ “Komşusuna eziyet edip kötülük yapan kişi büyük bir risk altındadır.” şeklinde kurması uygun olurdu.

Alevî, müsnedün ileyh'in çok sayıda anlama gelmesi ve hususiyetler barındırmasından dolayı, ism-i mevsûl olarak gelişinin Kur'ân-ı Kerîm'de sayısız örneğinin yer aldığını belirtir. Müellife göre i'câz (belâgat) ilmine dair bilgisi olup en düşük seviyede edebi zevke sahip kişilerin bunu görebileceğini ifade eder. Daha sonra müsnedün ileyh'in ism-i işaret ile ma'rife olarak geldiği yerlerin izahına geçer.

²⁰⁶ el-Mü'minûn 23/57-59. Konuyla ilgili Alevî'nin verdiği diğer örnek âyetler için bkz. el-A'lâ 87/1-4; eş-Şuarâ 26/78-82.

²⁰⁷ Alevî, *Tirâz*, 523.

²⁰⁸ Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa el-Ferezdak, *Dîvânü'l-Ferezdak*, thk. Ali Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 489.

²⁰⁹ Alevî, *el-Îcâz*, 126.

4. Müsnedün İleyhin İsm-i İşaret Olması

İsm-i işaretler, bir nesneyi başkalarından kesin olarak ayırmak²¹⁰, tarif etmek²¹¹ amacıyla hissen veya aklen göstermek²¹² ve işaret etmekte kullanılan ma‘rife (belirli) kategorisindeki mübhem isimlerdir.²¹³ İsm-i işaretler; el veya göz gibi vücut azalarından biri ile yapılan “hissî işaret” ve görülmesi mümkün olup hâlihazırda görülmeyen bir varlığı göstermek için kullanılan “aklî işaret” olmak üzere ikiye ayrılır.²¹⁴ Hissî işarete *هذا رجل* “Bu bir adamdır” cümlesini; aklî işaret ise *ذلكم الله ربكم* “İşte O, Rabbiniz Allah’tır.”²¹⁵ ayetini örnek gösterebiliriz.

Alevî, müsnedün ileyhin ism-i işaret ile ma‘rife olarak geldiği yerleri şöyle açıklar:

1. Müsnedün ileyhi başkalarından en güzel şekilde temyiz (ayırarak) için ism-i işaret olarak getirilebilir.²¹⁶ Müellif buna Ferezdak’ın Alî b. el-Hüseyn Zeynelâbidîn’i (öl. 94/712) methettiği şu şiiri örnek verir:

هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَطَأْتَهُ وَالْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَالْحِلُّ وَالْحَرَمُ²¹⁷

Bu, Mekke şehrinin gelişini bildiği; Kâbe, Hil ve Harem bölgesinin yani tüm dünyanın kendisini (çok iyi) tanıdığı kişidir.

Burada şair övdüğü kişiyi diğer insanlardan iyice ayırıp tanımlamak maksadıyla müsnedün ileyh yerinde *هذا* kullanmış, övülen kişinin tanınırlığını göstermek için herkesin uğrak yeri olan Bathâ (Mekke) şehri, Kâbe-i Muazzama, Hil ve Harem bölgelerini zikretmiştir. Şair çölde yetişen iki ağacın ismini söyleyerek övülen kişinin burada yaşadığını belirtmekte ve böylece onu iyice tanıtmaktadır:

²¹⁰ Alevî, *el-İcâz*, 127.

²¹¹ Alevî, *Tirâz*, 522.

²¹² Karamollaoğlu, *Meânî İlmi*, 197.

²¹³ İbn Ya‘îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/352.

²¹⁴ Karamollaoğlu, *Meânî İlmi*, 197.

²¹⁵ Yûnus 10/3.

²¹⁶ Alevî, *el-İcâz*, 128.

²¹⁷ Ferezdak, *Divân*, 511; Alevî, *Tirâz*, 348; Alevî, *el-İcâz*, 127-128.

هَذَا أَبُو الصَّقَرِ قَرَدًا فِي مَحَاسِنِهِ مِنْ نَسْلِ شَيْبَانَ بَيْنَ الصَّالِّ وَالسَّلَامِ²¹⁸

Dâl ve Selem arasında kök salan, Şeybân neslinden:

İyilikte eşsiz, fazilette tek, O, Ebu's-Sakr'dır!

2. Muhatabın anlayış kıtlığına ta'riz için müsnedün ileyh ism-i işaret olarak getirilebilir.²¹⁹ Alevî buna örnek olarak Ferezdak'ın şu beytini örnek gösterir:

أُولَئِكَ آيَاتِي فَجَنِّي بِمِثْلِهِمْ إِذَا جَمَعْنَا يَا جَرِيرُ الْجَمَاعِ²²⁰

Ey Cerîr! İşte onlar benim atalarım! Topluluklar bizi bir araya getirdiğinde,

Haydi, sen de getir onların bir benzerini!

3. Yakın ve uzak için kullanılan ism-i işaretler ile müsnedün ileyhi tazim için kullanılabilir. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ “Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır.”²²¹

“İşte bu, beni hakkında kınadığınız kimsedir.”²²² Alevî, ayetin yakını gösteren ism-i işaret ile هَذَا يَوْسُفُ şeklinde veya orta uzaklığı göstermede kullanılan ism-i işaret ile فَذَاكَ şeklinde gelmediğini belirtir. Çünkü müellife göre Yusuf'un (a.s) güzellikte mertebesini yüceltmek, kendisine yakışmayan niteliklerden onu tenzih etmek ve seilmeye layık biri olduğuna dikkat çekmek amacıyla muktezây-ı hâlin, uzak için kullanılan ism-i işareti gerektirdiğini belirtir.²²³

4. Yakın ve uzak için kullanılan ism-i işaretler ile müsnedün ileyh tahkir edilmesi (küçümsenmesi) kastedilebilir. أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ اهْتَكَمَ “Bu mu ilâhlarınızı diline dolayan?”²²⁴ إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ “O şeytan, sizi ancak kendi

²¹⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. el-Abbâs b. Cüreyc İbnü'r-Rûmî, *Divânu İbnü'r-Rûmî*, thk. Abdülemir Ali (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1991), 6/151; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 183; Abdürrahim el-Abbâsî, *Meâhidu't-tensîs alâ şevâhidi't-Telhîs*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Alema'l-Kutub, 2010), 1/107.

²¹⁹ Alevî, *el-İcâz*, 128.

²²⁰ Ferezdak, *Divân*, 360; Abbâsî, *Meâhidu't-tensîs*, 1/119.

²²¹ el-Bakara 2/2.

²²² Yûsuf 12/32.

²²³ Alevî, *Tirâz*, 522.

²²⁴ el-Enbiyâ 21/36.

dostlarından korkutuyor”²²⁵ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ “işte onlar da kendilerini ziyana uğratanların ta kendileridir.”²²⁶

Alevî, müsnedin ileyhin dışında bazı unsurların da ism-i işaret ile ma‘rife olarak getirilebileceğini belirterek فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ “Bu evin (Kâbe’nin) Rabbine kulluk etsinler.”²²⁷ ayetini örnek gösterir. Ayette ism-i işaret olan هَٰذَا, muzâfun ileyh konumunda zikredilmiştir. Müellife göre bu şekilde gelmesi, benzer durumları örneklendirmede genişlik (çeşitlilik) amacıyladır.²²⁸

5. Müsnedün İleyhin Lâm-ı Tarifli Olması

Alevî, mübtedânın belirlilik takısı diğer bir ismiyle (لَا) biçimbirim ile ma‘rife olmasını izah etmeden önce belirlilik takısını, ifadeye kattığı anlam açısından dört kısımda inceler. Daha sonra müsnedün ileyhin belirlilik takısı ile ma‘rife olduğu yerlerin izahına geçer. Bu izahlar *Tırâz*’da farklı bölümlerde, ’da ise aynı bölümde yer alır.

a. Cinsi / Türü İfade İçin Kullanılması

Alevî, (لَا) biçimbiriminin bir şeyin zihnimizde oluşan türünü ifade etmek için geldiğini ifade eder. Örneğin النَّاسُ الدِّينَارُ وَالدرهم “Para pul insanları helak etti.” ve الرجل خير من المرأة “Erkek kadından daha hayırlıdır.” cümlelerindeki “insanlar”, “erkek” ve “kadın” sözcükleri zihnî hakikatlerdir. أكلت الجبن “Peyniri yedim.”, شربت الماء “Suyu içtim.” و دخلت السوق “Çarşıya girdim.” örneklerinde yer alan “peynir”, “su” ve “çarşı” kelimelerine bitişen (لَا) biçimbiriminde aynı şekilde istiğrak ve ahd-i haricî manası olmayıp dış dünyada (âyânda) varlığı bulunmayan zihnî hakikatleri ifade etmek için gelmiştir. (Dış dünyamızdaki) bir sözcüğün zihnimizdeki mahiyeti dış dünyada var mıdır yok mudur? Alevî bu konuda Aristo (m.ö. 384-322) ve Eflatun (m.ö. 427-347)’dan rivayet edilen iki görüş olduğunu dile getirir. Aristo’ya göre bir sözcüğün zihnimizdeki mahiyeti dış dünyada bulunmaz hatta bulunması imkânsızdır. Eflatun’a göre ise sözcük, (zihindeki) varlığı esnasında dış dünyada vardır. Aristo’nun

²²⁵ Âl-i İmrân 3/175.

²²⁶ el-Mü’minûn 23/103.

²²⁷ Kureyş 106/3.

²²⁸ Alevî, *Tırâz*, 523.

görüşünü tercih eden Alevî, meselenin kelâm ilmi ile ilgili olduğunu ve mantık kitaplarında açıkladığını belirtir.²²⁹

b. Ahdiyye İçin Kullanılması

Bu kullanımında “el” biçimbirimi konuşan ve dinleyenin bildiği bir ismin öncesine gelir. Ahdiyye denmesinin sebebi ise başında “el” biçimbirimi bulunan sözcüğün hem konuşan hem dinleyici tarafından aynı şey olduğuna dair bir tür sözleşme ve anlaşma bulunması nedeniyledir.²³⁰ Örneğin لَبِسْتُ الثَّوْبَ “Elbiseyi giydim.” ve أَخَذْتُ الدَّرَاهِمَ “Paraları aldım.” cümlelerinde “elbise” ve “paralar” sözcükleri hakkında konuşan ile dinleyen, hangi elbise ya da paralardan bahsedildiğini bilmektedir. Alevî belirlilik takısının bu durumda yalnızca bir sureti gösterdiğini belirtir.²³¹

c. İstiğrak İçin Kullanılması

Alevî’ye göre bu kullanımında “el” biçimbiriminin öncesine geldiği cins isimle, o cins ismin tüm fertleri kastedilir. Örneğin “insan ölümlüdür” denildiğinde kastedilen tüm insanlardır. Bunu belirlemenin ölçüsü ise sözcüğün öncesine كُلُّ sözcüğü getirilince anlam bozulmazsa o isimdeki “el” harfi istiğrak ifade eder.²³² إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ “(Tüm) insanlar gerçekten ziyan içindedir”²³³ ve عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ “(Tüm) görünmeyeni ve görüneni bilendir”²³⁴ ayetlerindeki “el” biçimbirim ile ma‘rife olan lafızlar müellife göre كُلُّ إِنْسَانٍ “tüm insanlar”, كُلُّ غَيْبٍ وَكُلُّ شَهَادَةٍ “tüm görünen ve görünmeyenleri” anlamlarına gelmektedir.²³⁵

جَاءَنِ الرِّجَالُ “Bana bütün adamlar geldi” cümlesindeki “adamlar” sözcüğündeki “el” harfi istiğrak ifade eder. Alevî burada “el” harfinin bitiştiği ismin, hakiki cemi olabileceği gibi müfred isim de olabileceğini belirtir. Hakiki cemi olan isimlerden sâlim olanlara الْمُؤْمِنُونَ ve الزَّيْدُونَ sözcüklerini; mükesser (kırık) olanlara الرِّجَالُ ve الدَّرَاهِمُ sözcüklerini örnek gösterir. İsm-i ceme

²²⁹ Alevî, *Tirâz*, 211-212.

²³⁰ Eyup Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 35.

²³¹ Alevî, *Tirâz*, 212.

²³² Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 39.

²³³ el-Asr 103/2.

²³⁴ el-En‘âm 6/73.

²³⁵ Alevî, *el-İcâz*, 129.

الرجل “topluluk” ve نفر “asker” sözcüklerini örnek verir. Müfred isme الرُّهُط, الناس “Her) erkek kadından daha hayırlıdır” cümlesini misal verir. Alevî, verdiği misallerin tümünde “el” takısının, o cins ismin sınırsız sayıdaki tüm fertlerini göstermede istiğrak anlamı taşıdığını belirtir.²³⁶

d. Zâit Olarak Kullanılması

Alevî, “el” harfinin, alem (özel) isim ve nekre kelimelere bitiştiğinde belirlilik ifade etmeyip zâit olarak kullanıldığını belirtir. Zâit “el” diye adlandırılan bu harf eğer öncesine geldiği isimden asla ayrılmayan bir cüz ise ona “zâit lâzım” denir. Alevî buna للنجم للثريا ve للأسبوع أيام terkiplerindeki للثريا ve للأسبوع sözcüklerini misal getirir. Eğer “el” harfinin, öncesine geldiği sözcükten ayrılması mümkünse ‘zâit gayr-i lâzım’ denir. Bu durumdaki zâit “el” harfi ya العَبَّاس ve التَّطَفَّر gibi sıfat olan sözcüklerin ya da الفُضْل ve العُلَاء gibi masdarların öncesine gelir.²³⁷ Alevî, müsnedün ileyhın ma‘rife olarak kullanım amaçlarını şu başlıklar altında izah eder:

a. İstiğrak İçin Kullanılması

Alevî, müsnedün ileyhe bitişen “el” biçimbiriminin umum ve istiğrak (kapsam ve şümül) anlamına geldiğine إِنْ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ “(Tüm) insanlar gerçekten ziyan içindedir.”²³⁸ ayetini örnek gösterir. “el” biçimbirim ile ma‘rife olan إِنْ'nin ismi konumundaki müsnedün ileyh olan الْإِنْسَانَ lafzı, müellife göre إِنْسَانٍ “tüm insanlar” manasına gelmekte yani istiğrak anlamı taşımaktadır. Alevî *Tırâz*’da her insanın ziyana düşmekte farklılık arz ettiğini dolayısıyla tek bir insanın kastedilmediğini ifade eder. Ona göre إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا “Ancak iman edip sâlih ameller işleyenler müstesna.”²³⁹ ayeti ile istisna edilmesi, istiğrak anlamına geldiğini doğrulamaktadır.²⁴⁰ *el-İcâz*’da ise ayetteki zecr (azarlama) ifadesinin kastedilen anlamın “tüm insanlar” olduğuna bir karine olduğunu belirtir.²⁴¹ Aynı şekilde أَيْدِيَهُمَا فَاغْلَبُوا “Aynı şekilde

²³⁶ Alevî, *Tırâz*, 212.

²³⁷ Alevî, *Tırâz*, 212; Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 41.

²³⁸ el-Asr 103/2.

²³⁹ el-Asr 103/3.

²⁴⁰ Alevî, *Tırâz*, 523.

²⁴¹ Alevî, *el-İcâz*, 129.

“*Hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin.*”²⁴² ayetindeki السَّارِقِ ve السَّارِقَةُ lafızları كل سَارِقٍ ve كل سَارِقَةٍ demektir.²⁴³

b. Ahdiyye İçin Kullanılması

Alevî, müsnedün ileyhin ahdiyye (muhatap tarafından bilindiğini) ifade eden “el” biçimbirimi ile ma‘rife gelmesine وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى “*Erkek, kız gibi değildir.*”²⁴⁴ ayetini misal verir. Müellife göre ayetin manası ‘Meryem’in istediği erkek, ona verdiğimiz kız gibi değildir.’ şeklindedir.²⁴⁵

c. Türü İfade Etmek İçin Kullanılması

Alevî, müsnedün ileyhin (J) biçimbirimi ile bir şeyin zihnimizde oluşan türünü (zihnî hakikat) ifade etmek için geldiğini ifade eder. Bir önceki başlıkta anlatıldığı üzere *el-Îcâz*’da ahd-i zihnî olarak adlandırılan kısımdır. Örneğin “*Para pul insanları helak etti.*” ve الرجل خير من المرأة “*Erkek kadından daha hayırlıdır.*” cümlelerindeki “insanlar”, “erkek” ve “kadın” sözcükleri zihnî hakikatlerdir. Müellif, müsnedün ileyh dışında bu tür örneklerin sınırlı olduğunu vurgular. Örneğin “el” harfinin mef‘ûlün bih’e bitişmesine كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ “*Nitekim, Firavun’a da bir peygamber göndermiştik. Ama Firavun o peygambere isyan etti.*”²⁴⁶ ayetini misal verir. Ayette رَسُول kelimesi önce nekre olarak zikredilmiş, daha sonra “el” ile ma‘rife olarak الرَّسُول şeklinde gelmiştir.²⁴⁷

Müellif *el-Îcâz*’da müsnedün ileyhin “el” biçimbirimi ile ma‘rife olarak geliş maksatlarını dörde ayırır. Müellifin *el-Îcâz*’daki tasnifi Sekkâkî’nin tasnifi²⁴⁸ ile benzerlik arz eder.

1. Ahd-i zihnî: “el” biçimbirimi ile ma‘rife olan bir lafzın muhatap tarafından bilinen bir şey olmasıdır.²⁴⁹ Alevî, zihinde bir şeyin hakikatinin hasıl olması şeklinde açıkladığı bu çeşit “el” biçimbirimine الرجل خير من المرأة

²⁴² el-Mâide 5/38.

²⁴³ Alevî, *Tirâz*, 523.

²⁴⁴ Âl-i İmrân 3/36.

²⁴⁵ Alevî, *Tirâz*, 523.

²⁴⁶ el-Müzzemmil 73/15-16.

²⁴⁷ Alevî, *el-Îcâz*, 523.

²⁴⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 184-186.

²⁴⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm Belâgat*, 106.

“Erkek kadından daha hayırlıdır” cümlesini misal verir. Bu örnekte kastedilen anlam erkeğin zihindeki hakikatının, kadının hakikati gibi olmadığıdır.

2. Ahd-i zikrî: Mütakellim ile muhatap arasında daha önce sözü geçen lafızdır. أَغْطِي الدَّرْهَمَ “Bana parayı ver” cümlesindeki الدَّرْهَمَ lafzı “el” biçimbirimi ile ma‘rife olarak gelmesi, bu lafzın daha önce zikredildiğini göstermektedir.

3. Cins bildiren “el”: Bir şeyin cinsi açısından tüm fertlerini içine alması değil, bunlardan yalnızca birine delalet etmesidir. دَخَلْتُ السُّوقَ “Çarşıya girdim” cümlesinde yer alan “çarşı” kelimesine bitişen (الْ) biçimbirimi, muhatabın zihninde hakikaten veya zihnen var olan bir lafız olmayıp tek bir çarşığı ifade etmektedir. Çünkü lafızda herhangi bir sınırlandırma yoktur. Bu açıdan müellif buradaki “el” harfinin istiğrak anlamına da gelebileceğini ilave eder.

4. Umum ve istiğrak ifade etmesi: Bunun açıklaması ve örneği “İstiğrak İçin Kullanılması” başlığı altında yapılmıştı.²⁵⁰

Alevî’ye göre müfred bir isim iki şekilde cins anlamı taşır:

1. Kelimenin cins ifade eden lam-ı tarifli kullanılması: Müellife göre lâm-ı tarifli müfred bir ismin cins ifade etmesi aynı zaman da bir kelimenin nekre kullanılması arasında bir fark bulunmayıp ikisi de aynı anlamı ifade eder. إِنَّ عَالَمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ “(Tüm) insanlar gerçekten ziyan içindedir.”²⁵¹ ve عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ “(Tüm) görünmeyen ve görüneni bilendir.”²⁵² ayetlerindeki lam-ı tarif ile ma‘rife olan lafızlar كُلُّ إِنْسَانٍ “tüm insanlar”, كُلُّ غَيْبٍ وَكُلُّ شَّهَادَةٍ “tüm görünen ve görünmeyenleri” anlamlarına gelmektedir.²⁵³ Bu örneklerdeki lam-ı tarifli kelimeler lugavî açıdan cins anlamını ifade ederler. جَمَعَ الْأَمِيرُ الصَّاعَةَ “Emir kuyumcuları topladı.” cümlesinde كل صَاغٍ anlamında olup örfî açıdan tüm kuyumcuları topladı anlamını ifade etmektedir.

2. Kelimenin nekre kullanılması: Olumsuz bir cümlede kullanılan nekre bir lafzın cins ifade ettiğini belirten Alevî bu çeşit kullanıma لا رَجُلٌ فِي الدَّارِ “Evde hiç adam yok.” ve لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ “Allah'tan başka hiçbir güç ve kuvvet yoktur.” cümlelerini örnek gösterir.

²⁵⁰ Alevî, *el-İcâz*, 128-129.

²⁵¹ el-Asr 103/2.

²⁵² el-En‘âm 6/73.

²⁵³ Alevî, *el-İcâz*, 129.

Müellife göre, olumsuzlukla kapsamlılık kastedildiğinde, müfred kelimenin kullanımı, her ferdi tek tek içine alması sebebiyle cemi kelimeye göre daha güçlü bir şümullülük sağlar. Cemi lafız ise her zaman küllî anlam taşıyamayabilir. Bu nedenle müfred lafzın tercih edilmesi maksadın daha açık ve veciz şekilde ifade edilmesine katkı sağlar. Örneğin, لا رجل في الدار “Evde hiçbir adam yok.” cümlesi yerine لا رجال في الدار “Evde adamlar yok.” ifadesi kullanılmış olsaydı, bu durumda cümlede erkek cinsinin tüm fertlerinin kastedildiği anlamı ortaya çıkmayacaktı. لا رجل في الدار cümlesi, “Evde adamlar yok, fakat bir veya iki adam var” şeklinde bir anlamı da ihtiva edebilir. Çünkü çoğul lafızlar, tekil (bir) ve ikil (iki) sayıları dışlamaz. Ancak لا رجل في الدار cümlesinde, “erkek cinsinden hiçbir kimsenin bulunmadığı” anlamı ifade edilir ve bu anlam, لا رجل في الدار cümlesinin ihtiva ettiği anlamdan farklıdır. Dolayısıyla, kapsamlı olumsuzluğu vurgulamak için müfred bir kelime kullanımı tercih edilmektedir.²⁵⁴

Selûl oğullarından birine veya Şimr b. Amr el-Hanefî'ye isnad edilen²⁵⁵ şu beyitte de lam-ı tarifli olan اللّيم lafzı nekre anlamında kullanılmıştır.

256 ولقد أمرُ على اللّيم يسبي فمَضَيْتُ ثُمَّ قُلْتُ لَا يَعْنِي

Bana söven bir alçağın yanından geçerim,

Derim ki: “Bu beni kastetmiyordur herhalde.”

Ve yoluma devam ederim,

Bu şiirde اللّيم lafzı lam-ı tarifle ma‘rife olarak kullanılmıştır. Fakat kastedilen belirli bir kişi olmayıp herhangi bir alçak kimsedir. Dolayısıyla ma‘rife bir kelime nekre anlamında kullanılmıştır.

Gerek Tırâz gerekse el-İcâz incelendiğinde “el” biçimbiriminin ifade ettiği anlamların sınıflandırılması ve örneklendirilmesinde Alevî'nin zihin haritasının tam oluşmadığı söylenebilir.

²⁵⁴ Alevî, el-İcâz, 130.

²⁵⁵ Cürcânî, Delâilu'l-i'câz, 206.

²⁵⁶ Alevî, el-İcâz, 130.

6. Müsnedün İleyhin İzafetle Ma'rife Olması

Alevî, müsnedün ileyhin, daha önce zikredilen ve ona mahsus olan ma'rife kılınma yolları dışında bir yöntemle belirli hale getirilmek istendiğinde, bunun ma'rife bir lafza izâfe edilerek mümkün olacağını ifade eder. Bu durumda, izâfe yoluyla müsnedün ileyh belirlilik kazanmış olur.²⁵⁷ Müellife göre müsnedün ileyhin izafetli getirilme sebepleri şunlardır:

1. Bir hususu kısaca ifade etmek için: Alevî'ye göre muhatabın zihninde müsnedün ileyhi bilinir kılmanın en kısa yolu izafet ile ma'rife yapmaktır. Örneğin, غلامٌ زَيْدٌ قائمٌ “Zeyd'in kölesi ayaktaadır.” cümlesinde غلام kelimesi özel isim olan زَيْد kelimesine izafe edilerek ma'rife yapılmıştır. Müellif bu özelliğinden dolayı nahiv alimlerinin, “*İzafet-i mâneviyye; mütekellim ile muhatap arasındaki bir ahit (anlaşma) gereği, muzâf ile muzâfun ileyh arasındaki bir hususiyetin nispetidir.*”²⁵⁸ dediklerini aktarır.²⁵⁹

İzafet-i mâneviyyeyi “muhasısa” (belirlilik ifade etmeyip tahsis ifade eden) ve “muarriye” (belirlilik ifade eden) şeklinde ikiye ayıran Alevî, muarriye'yi “*Ma'rife lafızlardan herhangi birine izafe edilen her lafızdır.*” biçiminde tanımlar. İzafe edilen bu lafızdan tenvin ve harf-i tarîfîn (لِ) atılmasıyla, belirliliğin yanı sıra ihtisar (kısaca söyleme) ifade ettiğini belirtir. Buna şu beyti misal verir:

هَوَايَ مَعَ الرِّكْبِ الْيَمَانِيِّ مُصْعِدٌ جَنِيبٌ وَجَنَانِي بِمَكَّةَ مُوقِفٌ²⁶⁰

Sevdiğim, Yemen kervanıyla uzaklara gitti,

Ruhum onunla, bedenim Mekke'de kaldı.

Şiirde هَوَايَ “sevdiğim kimse” yerine daha kısa bir anlatım sunan “sevdiğim” ifadesi kullanılmıştır.²⁶¹ Müellife göre belirli kılmanın dışında birtakım sebeplerle müsnedün ileyh izafetle getirilebilir.

²⁵⁷ Alevî, *Tirâz*, 524.

²⁵⁸ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnu'l-Hâcib, *el-Emâlî*, thk. Fahr Salih Süleyman Kadâre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1989), 1/391.

²⁵⁹ Alevî, *el-İcâz*, 131.

²⁶⁰ Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *Şerhu Kitâbi'l-Hamâse li'l-Fârisî*, thk. Muhammed Osman Ali (Beyrut: Dâru'l-Evzâi, 2016), 3/41.

²⁶¹ Alevî, *el-İcâz*, 131.

2. Ta'zîm için: Tazim edilen lafız muzâf (tamlanan) olabileceği gibi muzâfun ileyh (tamlayan) de olabilir. Müellif buna عبد الرحمن, عبد الله ve عبد الرحيم gibi isimleri örnek verir.²⁶² Burada muzâfun ileyh olan الله, الرحمن ve الرحيم kelimelerine tazim vardır. عبيدي حَصَرَ "Kölem geldi." cümlesinde ise izafet, muzâfun ileyh'in şanını tazim için gelmiştir. Çünkü mütekellim zenginlik göstergesi olan kölesinin varlığını söyleyerek kendi durumunu yüceltmıştır. عَبْدُ الْخَلِيفَةِ رَكِبَ "Halifenin kölesi bindi." cümlesinde, kölenin insanlar nezdinde değeri olan halifeye izafe edilmesiyle muzâfa tazim edilmiştir. عَبْدُ السُّلْطَانِ عِنْدِي "Sultanın kölesi benim yanımdadır." cümlesinde tazim ne muzâf olan عَبْد kelimesine ne de muzâfun ileyh olan السُّلْطَانِ kelimesine yöneliktir. Mütekellim kendi şanını yüceltmek için sultanın kölesini ona gönderdiğini ifade etmektedir.²⁶³

3. Tahkir için: Tazimde olduğu gibi tahkir edilen lafız muzâf olabileceği gibi muzâfun ileyh de olabilir. Putlara hürmet eden tevhid inancına sahip bir kişiye عَبْدُ اللّٰت ve عَبْدُ الْعِزَّى şeklinde hitap etmek gibi. Burada عَبْد "kul" ifadesi tahkir etme kastıyla, put isimleri olan اللّٰت ve الْعِزَّى'ya izafe edilmiştir.²⁶⁴ وَلَدٌ veya الْحِجَّامُ حَصَرَ "Hacamatcının oğlu geldi" cümlesinde tahkir muzâf olan وَلَدٌ veya muzâfun ileyh olan الْحِجَّامُ ya da her ikisine yönelik olabilir.²⁶⁵

4. Şefkat ve merhamet ifade etmek için: وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ "Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben onlara çok yakınum."²⁶⁶ ayetinde Mevlâ'nın kuluna olan merhametinin onun yüceliğine delalet etmesi için müsnedün ileyh olan عِبَادِ kelimesi, mütekellim zamirine izafe edilmiştir.

5. Daha fazla şeref ve yakınlık ifade etmek için: Alevî buna kaynağını bulamadığımız şu kudsî hadisi örnek verir. عِبْدِي مَنْ أَتَرَ طَاعَتِي عَلَى هَوَاهُ "Benim kulum ibadeti nefsi arzularına tercih edendir."²⁶⁷

²⁶² Alevî, *Tırâz*, 524.

²⁶³ Alevî, *el-İcâz*, 131.

²⁶⁴ Alevî, *Tırâz*, 524.

²⁶⁵ Alevî, *el-İcâz*, 132.

²⁶⁶ el-Bakara 2/186.

²⁶⁷ Alevî, *Tırâz*, 524.

Muzâf olan lafzın muzâfun ileyhden ma'rifelik kazandığını belirten Alevî, bu nedenle zamire muzâf olan bir ismin, alem ve ism-i işarete muzâf olan lafızdan daha fazla belirlilik ifade ettiğini söyler. Müellife göre zamirler diğer ma'rife çeşitlerinin hepsinden daha belirlidir ve bu husus nahiv ilminde kararlaştırılmıştır.²⁶⁸ Bu nedenle zamire muzâf olan bir lafzın, harf-i tarifli bir isme muzâf olan lafızdan sıfat yapılması caiz değildir. Örneğin غلام الرجل صاحبك şeklinde kurulan bir cümlede صاحبك lafzının غلام lafzından sıfat yapılması caiz değildir. Çünkü mevsufun sıfattan daha hususi veya ona denk olması gerekir. Müellif bu cümlede صاحبك lafzının sıfat değil, bedel olmasının caiz olduğunu belirtir.²⁶⁹

D. Müsnedün İleyhin Nekre Olması

Müsnedün ileyhin nekre olmasına geçmeden önce Alevî'nin nekrenin tanımı ve hükümleri hakkında vermiş olduğu bilgileri ele almak doğru olacaktır. Nekreyi 'bizzat belirli olmayan bir şeye delalet eden lafız' olarak tanımlayan Alevî, ma'rife isimlerin belirlilik vasfındaki sıralamanın nekre isimlerde de belirsizlik vasfında bulunduğunu belirtir. Biri diğerinden daha kapalı ya da daha belirsiz olma durumuna göre nekre isimleri شيء "şey", جسم "cisim", حيوان "hayvan/canlı", إنسان "insan", رجل "adam" şeklinde sıralar. Bunlardan her birinin kapalılık ve belirsizlikte bir öncekinin sınırları içerisinde yer aldığını; dolayısıyla شيء "şey" lafzının موجود "var olan"ı kapsadığını, mevcûd ve ma'dûm (var olan ve olmayan) lafızlarının شيء kelimesinin içerisinde bulunduğunu ifade eder.²⁷⁰

شيء "şey" lafzı, hakikaten veya mecazen ma'dûma ıtlâk edilebilir mi (isim olarak verilebilir mi)? Ya da başka bir deyişle ma'dûma "şey" denebilir mi? Bu konuda kelâm âlimleri arasında farklı görüşlerin olduğunu dile getiren Alevî, bunlardan bir kısmının ma'dûmun, yokluğu esnasında zât (bir şeyin kendisi, bir şeyi kendisi yapan mahiyeti ve hakikati)²⁷¹ olması nedeniyle ma'dûma hakikaten "şey" denebileceği görüşünde olduklarını söyler. Bir kısım kelâm âliminin ise, aksine ma'dûmun yokluğu esnasında zât olmadığını

²⁶⁸ Muhammed bin Salih el-Useymin, *Şerhu'l-Elfiyye İbni Mâlik li'l-Useymin* (Riyad: el-Mektebetu'r-Ruşd, 2011), 1/201; Hasan b. Muhammed el-Hıfzî, *Şerhu Metni'l-Acurrûmî*, 2010, 194.

²⁶⁹ Alevî, *el-İcâz*, 131.

²⁷⁰ Alevî, *Tirâz*, 208.

²⁷¹ Osman Demir, "Zât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/148-150.

ve sırf olumsuzluk anlamına geldiğini, “şey” denmesinin mecaz yoluyla olabileceği görüşünü savunduklarını aktarır.²⁷² Bu konudaki doğru görüşün mantık kitaplarında yer alan görüş olduğunu zikreder. Fakat bu görüşün ne olduğunu açıklamaz.

1. Nekrenin Hükümleri

Nekre hakkında bilinmesi gereken üç hükmün bulunduğunu ifade eden Alevî, söz konusu bu hükümleri şöyle sıralar:

a. Tür ya da Sayı İfade Etmesi

Nekre bir kelime olan رجل (adam), فرس (at) ve أسد (aslan) gibi lafızlar bir cümlede kullanıldığında, Alevî'ye göre bu kullanım iki muhtemel manaya delâlet eder: ya sayı ya da cinsiyet (yani tür). Nekre lafız ile murâd olunan anlam, bu iki ihtimalden biriyle doğrudan irtibatlıdır; diğer anlam ise esas alınan bu mânâyâ tâbî olarak zımnen gelir. Nitekim “أَرْجُلٌ فِي الدَّارِ أُمُّ امْرَأَةٍ” “Evdeki erkek mi yoksa kadın mı?” şeklindeki istifhâmî cümlede, nekre olan رجل lafzıyla tür (cinsiyet) beyan edilmiş; sayı ise, bu türün tabî bir vasfı olarak arkadan gelmiştir. Buna mukabil, “أَرْجُلٌ عِنْدَكَ أُمُّ رَجُلَانِ؟” “Senin yanında bir adam mı yoksa iki adam mı var?” cümlesinde ise Alevî, burada maksat olanın sayı olduğunu, türün ise bu sayıya tâbî olarak geldiğini ifade eder. Böylelikle nekre kelimenin manası, siyâk ve makam dikkate alınarak tayin edilir.²⁷³

b. Cezâlet (Lafızda Sağlamlık) İfade Etmesi

Alevî, nekre ismin bazen lafza özel isimlerin katamayacağı bir cezâlet (sağlamlık) kattığını ifade eder. Örneğin وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ “Kısasta sizin için hayat vardır.”²⁷⁴ ve وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَخْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ “Sen onları yaşamaya insanların en düşkününü görürsün.”²⁷⁵ ayetlerinde حَيَاة “hayat” kelimesinin iki nedenden dolayı nekre olarak geldiğini belirtir. Birincisi ancak hayatta olan insanlar yaşamaya düşkün olup onların düşkünlüğü yaşamının kendisine değil, yaşamlarının sürmesinedir. Bu da ancak kelimenin nekre olarak gelmesiyle olur. Çünkü ayetteki anlam, ne kadar yaşamış olurlarsa olsunlar, insanların

²⁷² Alevî, *Tırâz*, 208.

²⁷³ Alevî, *Tırâz*, 208.

²⁷⁴ el-Bakara 2/179.

²⁷⁵ el-Bakara 2/96.

hayatlarına hayat katmaya düşkün olduklarıdır.²⁷⁶ Abdülkâhîr el-Cürcânî de ayetteki حَيَاة “hayat” kelimesinin nekre gelmesinin son derece güzel, yerinde ve etkili olduğunu; kelimenin ma'rife olması halinde ifadenin sönükleşip sıcaklığını kaybedeceğini ifade eder.²⁷⁷

Alevî, حَيَاة “hayat” kelimesinin nekre gelmesinin ikinci nedenini ise kelimenin nekre olması durumunda tenvînin de onunla birlikte bulunmasıyla açıklar. Bu durumda mananın حَيَاةِ اَي حَيَاةِ عَلَى النَّاسِ أَخْرَصَ وَلْتَجِدْنَهُمْ “Sen onları herhangi bir hayatı yaşamaya insanların en düşkününü görürsün.” şeklinde olacağını, çünkü nekrenin söze kazandırdığı anlamlardan birinin mübalağa olduğunu belirtir. Bu takdirde anlamın yalnızca, kendisinin sözünü ettiği اَي حَيَاة kelime grubunun takdir edilmesiyle anlaşılacağını ilave eder. “Kısasta sizin için hayat vardır.” ayetindeki حَيَاة “hayat” kelimesinin nekre gelmesinin de bu ayetteki benzediğini söyleyen Alev, konuyu etraflıca izah etmek için şöyle demiştir:

“Bir kişi bir başkasını öldürdüğünde kendisinin de öldürüleceğini bilince öldürmekten çekinir. Hem kendisi hem de öldürmek istediği kişi selâmette olur. Böylece her birinin hayatı gelecekte kısas nedeniyle kazanılmış ve esas hayatlarına katılmış olur. Bu anlam da yalnızca kelimenin nekre getirilmesi ile elde edilebilir. Çünkü nekre anlama teceddü (döngüsel yinelenme) katarken ma'rife lafız bu manayı vermez.”²⁷⁸

Cürcânî de *Delâilü'l-İ'câz*'da konuyu hemen hemen aynı ifadelerle açıkladıktan sonra şu bilgileri aktarır:

“Ayette kastedilen anlam, hayatın bazı vakitlerindeki “yaşama” olunca حَيَاة kelimesinin nekre olması gerekir. Ma'rife yapılması imkânsızlaşır. Çünkü ma'rifelik, ömrün baştan itibaren kısasa bağlı ve kısas sebebiyle olmasını ve kısasın (geçmiş, gelecek) bütün zamanlardaki yaşamın sebebi olmasını gerektirir. Hâlbuki ayette kastedilen anlam bu değildir.”²⁷⁹

²⁷⁶ Alevî, *Tirâz*, 208-209.

²⁷⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 288-289; Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilim (Delâilü'l-İ'câz)*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 255.

²⁷⁸ Alevî, *Tirâz*, 209; Alevî, *el-İcâz*, 169-170.

²⁷⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 289; Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 255.

c. Mutlaklık İfade Etmesi

Mutlak, belirli olmayan bir fert veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmamış lafızdır. Bunun zıddı olan mukayyed ise belirli olmayan bir fert veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış lafızdır. Örneğin رَجُل “adam”, كِتَاب “kitap”, طَالِب “öğrenci” kelimeleri mutlak iken bunlara رَجُل “çalışkan öğrenci” طَالِب مُجْتَهِد “kıymetli kitap”, كِتَاب قِيم “imanlı adam”, مُؤْمِن şeklinde birtakım sıfatlar ile kayıtlandığında mukayyed olur.²⁸⁰ Kimi usûlcüler mutlak ile nekre lafzı aynı kabul ederken kimi usûlcüler de ikisinin farklı olduğu görüşündedirler.²⁸¹ Örneğin son dönem İslâm hukukçularından Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî el-Hudârî (öl. 1927), mutlak lafzı “özel bir lafız ilavesiyle kayıtlanmadan tek tek tüm cinsine delâlet eden lafız” şeklinde tanımlar. Buna göre cinsi içinden tek bir varlığa delâlet etme yönüyle mutlak, nekre ile aynıdır. Mutlak lafızla aynı kabul edilen nekre, sadece olumlu haberî cümlelerde ve emir cümlelerinde yer alan nekre sözcüklerdir.²⁸² Bedreddin el-Karâfî (öl. 1600) mutlak lafız ile nekreyi aynı kabul eder ve şunları söyler:

“*Usûlcülerin mutlak dediğine nahivciler nekre derler. Örneğin فَتَخْرِي رَقَبَةً “köle azat etsin”²⁸³ ayetindeki “köle” lafzının mutlak lafız olduğunda icmâ vardır. Nahiv âlimlerinin nekre dediği her şeye usûl âlimleri mutlak derler. Olumlu cümlelerdeki her nekre lafız usûlcülere göre mutlak lafızdır. Nahivcilerin ve usûlcülerin nekre lafızlar hakkında farklı düşündükleri ne bir lafız ne de bir yer biliyorum. Olumlu cümlelerde cins isimlerde nahivcilere göre nekre, usûlcülere göre mutlaktır.*”²⁸⁴

Alevî’ye göre nekrenin hükümlerinin üçüncüsü رَجُل “adam” ve أَسَد “aslan” lafızlarında olduğu gibi mutlaklık ifade etmesidir. Mutlak nekrenin iki tanımının olduğunu söyleyen Alevî bunları “birinci tanım”, “ikinci tanım” şeklinde başlıklar halinde şöyle izah eder:

İbnü'l-Hatîb er-Râzî'nin Nekre Tanımı: Alevî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (öl. 606/1210) *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz* eserini kaynak olarak kullanmış ve isim vererek pek çok atıfta bulunmuştur.

²⁸⁰ Ferhat Koca, “Mutlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/402-405.

²⁸¹ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 33.

²⁸² Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî el-Hudârî, *Usûlu'l-Fıkh* (el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1969), 192; Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 33.

²⁸³ en-Nisâ 4/92.

²⁸⁴ Bedreddîn Muhammed b. Yahyâ b. Ömer el-Karâfî, *el-Ikdu'l-Manzûm fî'l-Husûs ve'l-Umûm*, thk. Ahmed el-Hatem Abdullah (Mısır: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1999), 1/188-189; Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 34.

Müellif mutlak nekrenin tarifi ile ilgili olarak “*İbnu’l-Hatîb er-Râzî’nin söylediklerinin özeti ister olumlu olsun ister olumsuz hiçbir kayıt ile kayıtlanamaksızın hakikate delâlet eden lafızdır.*”²⁸⁵ ifadelerine yer verir.²⁸⁶

İbnü’z-Zemlekânî’nin Nekre Tanımı: Alevî, nekreyi ‘bizzat belirli olmayan bir ferde delalet eden lafız’²⁸⁷ olarak tanımlayan *Kitâbu’t-Tibyân fî İlmi’l-Beyân* adlı eserin müellifi Kemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Abdilvâhid İbnü’z-Zemlekânî’nin, bu tanımı önceki âlimlerden aldığını söyler. İbnü’z-Zemlekânî’ye göre bu tanım “mutlak”ın tanımının bir özetidir.²⁸⁸

Alevî, nekre ve mutlak kavramları etrafında gelişen tarif farklılıklarını ele alırken, İbnü’l-Hatîb er-Râzî’nin mutlak tanımına dair görüşünü daha isabetli bulduğunu açıkça beyan eder. Zira ona göre “fertlik” ve “belirlilik” gibi vasıflar, mâhiyetin zatî unsurlarından olmayıp ona sonradan eklenen zâit kayıtlardır. Bu durumda, bu kayıtlarla mukayyed olan nekre, mutlak lafzın tanımıyla örtüşemez. Zira bir lafız hem kayıtlanmış hem de mutlak olamaz.

İbnü’z-Zemlekânî ise mutlakın tarifinde selef âlimlerinin görüşlerine itimat edilmesi gerektiğini savunur ve “fertlik” ile “belirlilik” vasıflarının mâhiyetin dışında kalan iki unsur olduğunu belirtir. Ona göre mutlak lafız, bu tür kayıtlardan arınmış olmalıdır. İbnü’l-Hatîb’in tanımını eleştirirken, eğer bu tanım doğru kabul edilirse, “أسد” (aslan, cins isim) ile “أسامة” (Üsâme, özel isim) ve “تعلب” (tilki) ile “تعالة” (özel isim) gibi kelimeler arasında anlam farkı kalmayacağını ileri sürer. Halbuki bu lafızlardan biri cins ismi, diğeri ise ondan türeyen özel isimdir.

İbnü’z-Zemlekânî’ye göre, bir lafzın ma‘rife mi yoksa nekre mi olduğuna karar verirken esas alınması gereken husus, lafızla neyin kastedildiğidir. Eğer lafız, bir şeyin zatına delalet etmek üzere konulmuşsa, bu ma‘rifedir. Örneğin “Üsâme” lafzı, zihindeki yırtıcı hayvan hakikatine doğrudan delalet ettiğinden ma‘rife kabul edilir. Ancak lafız, bu hakikatin yalnızca bir ferdine delalet ediyorsa nekre olur. Bu duruma örnek olarak “esed” (aslan) kelimesi verilebilir.²⁸⁹

²⁸⁵ Râzî, *Nihâyetü’l-icâz*, 191.

²⁸⁶ Alevî, *Tirâz*, 209.

²⁸⁷ Kemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Abdilvâhid İbnü’z-Zemlekânî, *Kitâbu’t-tibyân fî ilmi’l-beyân*, thk. Ahmed Matlub, Hatice Hadîsî (Bağdat: Matbaatu’l-Ânî, 1964), 50.

²⁸⁸ Alevî, *Tirâz*, 208.

²⁸⁹ İbnü’z-Zemlekânî, *Kitâbu’t-tibyân*, 51-52.

Alevî, iki âlimin görüşlerini mukayeseli olarak aktardıktan sonra, tercihini İbnü'l-Hatîb er-Râzî'nin tanımından yana ortaya koyar. Çünkü İbnü'z-Zemlekânî'nin tanımında geçen kayıtlar, mutlak lafzın mahiyetine aykırıdır. Zira mutlak, hiçbir kayıtlı mukayyed olmayan lafızdır. Bu nedenle bir şey hem kayıtlı hem de mutlak olamaz. İbnü'z-Zemlekânî'nin “Eğer İbnü'l-Hatîb'in tanımı doğru olsaydı, ‘esed’ ile ‘Üsâme’ arasında fark kalmazdı” şeklindeki itirazına gelince, Alevî'ye göre bu tenkit geçerli değildir. Çünkü büyük ihtimalle İbnü'z-Zemlekânî, bu iki lafzı mutlak kategorisine dâhil etmemiştir. Zira “Üsâme” lafzı, doğrudan zihindeki hakikate delalet ettiğinden belirlilik taşır; buna mukabil “esed” lafzı, yalnızca bir ferde delalet eder ve bu sebeple nekredir. Her iki lafız da mutlakın kapsamına girmediğinden, bu örnekler mutlak tarifine yönelik bir itiraza mesnet teşkil etmez.²⁹⁰

Alevî, iki âlim arasındaki bu ihtilafın, İbnü'z-Zemlekânî'nin mutlak tarifine من غير قيد (herhangi bir kayıt olmaksızın) ibaresinin eklenmesiyle giderilebileceğini ifade eder. Böylelikle tanım hem daha açık hem de daha doğru bir çerçeveye kavuşur. Ayrıca Alevî'nin, işlediği meselelerde yalnızca görüş bildirmekle yetinmeyip, okuyucunun zihninde doğabilecek muhtemel soruları da önceden sezip bunlara “hayal ve tembîh” başlığı altında cevaplar verdiği görülmektedir. Bu yöntem, onun ilmî üslubunun derinliğini ve meseleleri kuşatıcı bir tarzda ele alışını ortaya koymakta; okuyucuya ise tatmin edici bir açıklık sunmaktadır.

Ayetlerde geçen bir kelimenin kimi yerde nekre kimi yerde ise ma'rife; aynı kelimenin bazen merfû bazen mansûb olarak gelmesi ile alakalı mukadder/muhtemel sorulara Alevî'nin verdiği cevaplar şöyledir:

1. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ “Kısasta sizin için hayat vardır.”²⁹¹ ayetindeki حَيَاة “hayat” kelimesinin nekre gelmesinin nedenlerini açıkladınız. Madem öyle وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ “Doğduğu gün ... ona selâm olsun!”²⁹² ayetinde سَلَام “selâm” kelimesi nekre gelmiş iken, aynı kelime neden وَلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ “Doğduğum gün öleceğim gün ve diriltileceğim gün selâm benim üzerimedir!”²⁹³ ayetinde ma'rife olarak gelmiştir? Öncelikle ayetteki حَيَاة

²⁹⁰ Alevî, *Tırâz*, 210.

²⁹¹ el-Bakara 2/179.

²⁹² el-Meryem 19/15.

²⁹³ el-Meryem 19/33.

“hayat” kelimesinin ma‘rife yerine nekre tercih edilmesinin nedenini “hayat”ın tarif (belirlilik) ve tahsis (husûsîlik) gibi her türlü kayıttan arındırılıp umûma şâmil kılınması olarak açıklar. Alevî’ye göre ayetin takdiri şöyledir: *إن لكم في القصص حياة بالغة في اللطف مبلغا عظيما، وجامعة لجميع مصالح الدين، والدنيا، ونازلة في الاستصلاح* *منزلا تقاصرت العبارة عن كنهه* “Kısasta sizin için son derece lütuf dolu, dünya ve ahiret faydalarını içine alan ve mâhiyetini anlatmakta sözlerin yetersiz kaldığı bir hayat vardır.” Bu durumda bütün bu kayıtlar hazif edilmiş (atılmış) ve kelime mutlak olarak zikredilmiştir. Kendisinden önce geçen cümlelerin yerine tenvîn gelen *يَوْمِنِ* ve *حِينِنِ* kelimelerinde olduğu gibi, cümleden hazif olunan tüm kayıtların yerine tenvîn gelmiştir. Bunda tazim ve yüceltme vardır. Belâgat alimlerinin söylediklerinin de ötesinde Alevî’ye göre Kur’ân’ın fesahatine uygun olan da budur.²⁹⁴

“Selam” kelimesi Yahyâ (a.s) kıssasında nekre olarak gelmiştir. Çünkü buradaki tahiyye (selam) Allah’ın selamıdır. Allah’ın selamı ise diğer bütün selamlara kâfi geleceğinden yalnızca nekre olarak gelir. Bu kelime Kur’ân-ı Kerîm’de üç yerde daha “Allah’ın selamı” manasında nekre olarak kullanılmıştır: *سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ* “Çok merhametli olan Rab’den bir söz olarak selâm vardır.”²⁹⁵ *اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا* “Bizden esenlik ve bereketlerle (gemiden) in”²⁹⁶, *سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ* “Âlemler içinde Nûh’a selâm olsun!”²⁹⁷ Alevî, “selâm” kelimesinin ma‘rife olarak getirilmesi hâlinde bunun bir fayda sağlamayacağı kanaatindedir. Zira ona göre, bu kelimenin nekre gelmesi, anlamı bakımından daha uygundur. Ancak İsa (a.s) kıssasında aynı kelimenin ma‘rife olarak kullanılması, farklı bir gerekçeye dayanır. Alevî, burada geçen selâmın Allah’ın selâmı değil, İsa (a.s)’ın kendi selâmı olduğunu belirtir. Bu nedenle kelime belirli hâlde, yani ma‘rife olarak gelmiştir. Bununla birlikte, “es-Selâm” lafzı Allah Teâlâ’nın isimlerinden biri olduğu için, bu ismi hatırlatmak ve ona işaret etmek üzere belirli (ma‘rife) olarak kullanılabilir. Çünkü bu kelimedede, selâmette olma ve selâmet dileme anlamı vardır. Bu sebeptendir ki, namazların sonunda da Allah’ın bu ismi zikredilerek ibadet tamamlanır.²⁹⁸

²⁹⁴ Alevî, *Tırâz*, 210.

²⁹⁵ Yâsîn 36/58.

²⁹⁶ Hûd 11/48.

²⁹⁷ es-Sâffât 37/79.

²⁹⁸ Alevî, *Tırâz*, 211.

2. سَلَامٌ عَلَى الْإِبْرَاهِيمِ, ”299 “Alemler içinde Nûh’a selâm olsun!” سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ. ”300 vb. ayetlerde olduğu gibi “selâm” kelimesinde asıl olan nekrelilik ise; bu kelimenin, meleklerin Hz. İbrahim’e verdikleri selâmın anlatıldığı “سَلَامٌ سَنَا! دَدِيلِر.”301 ayetinde mansûb olarak gelip; Hz. İbrahim’in selâmının anlatıldığı “(İbrahim) شَوَّيْلَ دَدِي: “سَلَامٌ سَنَا!”302 ayetinde merfû olarak gelmesinin sebebi nedir?

Alevî bu soruyu şu şekilde izah eder:

“Meleklerin selamının mansûb olarak gelmesi, Hz. İbrahim’in kendisinden kaynaklı olan bir eylemi (korku) bildirmek ve meleklerin yemekten kaçınmaları nedeniyle Hz. İbrahim’de meydana gelecek yalnızlığı ortadan kaldırmak içindir. فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً “(Yemediklerini görünce) onlardan İbrahim’in içine bir korku düştü”303 ayeti de buna işaret etmektedir. Söz konusu bu anlam ancak kelimenin mansûb olmasıyla ortaya çıkabilir. Hz. İbrahim’in selamı ise herhangi bir fiil ile kayıtlanamaksızın gelmiştir. Sanki “Benden size selam olsun ya da selam üzerinize olsun” demektir. Diğer bir seçenek de Hz. İbrahim’in selamında tahiyye değil de barış ve uzlaşmanın dile getirilmesidir. Allah Resulü’nün şu hadisi buna işaret etmektedir: قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ”

Alevî, belâgat alimleri içerisinde hakikat ehli olanların, Hz. İbrahim’in selâmının meleklerin selâmına nispetle daha belîğ olduğunu ifade ettiklerini nakleder ve bu tespitin kendi izahlarını teyit edici mahiyette olduğuna dikkat çeker.³⁰⁴

2. Müsnedün İleyhin Nekre Gelmesinin Belâğî Gayeleri

Alevî, müsnedün ileyh cümlede fail konumunda kullanılmışsa herhangi bir kelimeyle tahsis şartı aranmaksızın nekre olarak gelebileceğini söyler. Örneğin جاءني رجل “Bana bir adam geldi.” cümlesinde رجل lafzı fail olup kendisinden sonra bir sıfatla tahsis edilmemiştir. Ancak müellife göre şayet müsnedün ileyh mübtedâ konumunda kullanılmışsa tahsis edilmesi gereklidir.

²⁹⁹ es-Sâffât 37/79.

³⁰⁰ es-Sâffât 37/130.

³⁰¹ el-Hûd 11/69.

³⁰² el-Meryem 19/47.

³⁰³ ez-Zâriyât 51/28.

³⁰⁴ Alevî, Tîrâz, 211.

Örneğin وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ “Mü’min bir kul”³⁰⁵ ayetinde عَبْد lafzı mübtedâ olup sıfatı olan مُّؤْمِن kelimesi ile tahsis edilmiştir.³⁰⁶

Alevî’ye göre muktezây-ı hale uygun düşmesi için manevi maksatlarla, müsnedün ileyhın nekre gelmesini gerektiren durumlar şunlardır:

1. Belirsiz tek bir ferdi ifade etmek için: وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْتَلِي “Şehrin öbür ucundan koşarak bir adam geldi.”³⁰⁷ ayetindeki رَجُل kelimesi müsnedün ileyh olup nekre olarak gelmiştir.³⁰⁸ Çünkü müsnedün ileyhın belirli olmasının bir faydası yoktur. Burada iki veya daha çok adamın değil bir tek adamın geldiği ifade edilmiştir.

2. Nevi (çeşit) ifade etmek için: وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ “Gözleri üzerinde de bir perde vardır.”³⁰⁹ ayetinde, onların gözlerini örten “bir çeşit perde” kastedilmektedir. Müellif غِشَاوَةٌ kelimesinin nekre kullanımı ile ayette adet kastedilerek hakkı görüp ona tabi olmalarına engel olan “tek bir örtü”³¹⁰ ya da tazim kastedilerek “örtünün büyüklüğünün” ifade edilmek istendiği ihtimaline de dikkat çeker.³¹¹

3. Müsnedün ileyhi tazim ve teksir bir arada bulunabilir: وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ “Eğer seni yalancı sayıyorlarsa bil ki, senden önce de nice peygamberler yalancı sayılmıştır.”³¹² ayetinde رُسُل kelimesinin nekre olarak kullanılmasıyla kendilerine apaçık mucizeler ve ayetler verilen peygamberlerin sayısının çokluğu (teksir) ya da Allah katındaki değerlerinin yüceliği (tazim) kastedilmiştir.³¹³

4. Müsnedün ileyhi tazim için: وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ “Allah’ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür.”³¹⁴ ayetinde, müsnedün ileyh olan “rızâ” lafzı, Allah Teâlâ’nın mahiyeti akılların idrakinden uzak olan rızası kastedilerek

³⁰⁵ el-Bakara 2/221.

³⁰⁶ Alevî, *el-İcâz*, 132.

³⁰⁷ el-Kasas 28/20.

³⁰⁸ Alevî, *Tirâz*, 521; Alevî, *el-İcâz*, 132.

³⁰⁹ el-Bakara 2/7.

³¹⁰ Alevî, *Tirâz*, 521.

³¹¹ Alevî, *el-İcâz*, 132.

³¹² Fâtır 35/4.

³¹³ Alevî, *Tirâz*, 521.

³¹⁴ et-Tevbe 9/72.

tazîm (yüceltme) maksadıyla nekre olarak getirilmiştir.³¹⁵ Müellif, *el-Îcâz* adlı eserinde bu kelimenin taklîl (azlık) ifade etmesi için nekre geldiğini belirtir. Zira Allah'ın rızası, O'nun geniş mülküne ve sonsuz ihsanına nispetle az ve değersiz sayılabilir. Sekkâî de burada taklîl anlamının murâd olduğunu ifade eder.³¹⁶ Bununla birlikte, ayette geçen rızânın, "Allah'ın ihsanlarının en büyüğü ve yüceliği idrak edilemeyecek kadar büyük bir rıza" olduğu şeklinde teksîr (çokluk, büyüklük) anlamı taşıma ihtimali de vardır. Dolayısıyla ayette hem tazîm hem taklîl hem de teksîr manalarının bulunabileceği ifade edilmiştir.³¹⁷

5. Müsnedün ileyhi tahkir için: وَلَئِنْ مَسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ *"Ant olsun, onlara Rabbinin azabından hafif bir esinti dokunsa"*³¹⁸ ayetinde نَفْحَةٌ kelimesi fail olmakla müsnedün ileyh olup nekre olarak gelmiştir.

6. Müsnedün ileyhe karşı muhatabı tehvil (korkutmak) için: أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابُ مِنَ الرَّحْمَنِ *"Sana, çok esirgeyici Rahmân tarafından bir azabın dokunmasından korkuyorum."*³¹⁹ ayetinde عَذَابُ kelimesinin رَحْمَن kelimesine عَذَابُ şeklinde izafe edilmeden nekre olarak getirilmesi, muhatabı azabın büyüklüğüne karşı korkutmak içindir.³²⁰

E. Müsnedün İleyhin Tevâbi İle Tahsis Edilmesi

Alevî ma'rife bir müsnedün ileyhin tekit, atf-ı beyân, bedel ve atf ile tahsis edilebileceğini belirtir. *Tırâz*'da müsnedün ileyhin sıfat ile tahsis edilmesine yer vermez. Bu konuya *el-Îcâz*'da yer verir. Bu tahsisin müsnedün ileyhi açıklayıcı olduğu konusunda alimler arasında görüş birliği olduğunu belirtir.³²¹

1. Müsnedün İleyhin Tekit Edilmesi

Yanlışlıkla söylenmediğini belirtmek, muhatabın zihnindeki şüpheyi gidermek ve iyice kararlaştırmak için müsnedün ileyh tekit edilebilir. جاء زيدٌ *"Zeyd'in kendisi geldi."* cümlesinde muhatabın zihninde oluşabilecek

³¹⁵ Alevî, *Tırâz*, 521.

³¹⁶ Sekkâî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 289.

³¹⁷ Alevî, *el-Îcâz*, 133.

³¹⁸ el-Enbiyâ 21/46.

³¹⁹ Meryem 19/45.

³²⁰ Alevî, *el-Îcâz*, 133.

³²¹ Alevî, *Tırâz*, 524.

olan “Zeyd’in katipleri ya da elçilerinin geldiği” konusundaki şüpheyi gidermek için müsnedün ileyh olan زيد tekit lafzı olan نفسه ile tekit edilmiştir. *“Üzerlerine gözetleyici yalnız sen oldun”*³²² ayetinde nakıs fiil olan كان’nin ismi olan ت zamiri müsnedün ileyh olup munfasıl zamir olan اَنْت ile tekit edilmiştir.³²³

Müsnedün ileyhın tekit edilmesi ile genelleme ve kapsayıcılık anlatılmak istenebilir. Örneğin *فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ “Bunun üzerine meleklerin hepsi topluca secde ettiler.”*³²⁴ ayetinde ve *جاء الرجال كلهم “Adamların hepsi geldi.”*, *جاء الرجالن كلاهما “Adamların ikisi de geldi.”* cümlelerinde olduğu gibi.³²⁵

Şer’î bir hükmün parçalanmasının önlenmesi amacıyla müsnedün ileyh, tekit unsurlarıyla desteklenebilir. Örneğin, *شَرَيْتُ الْجَارِيَةَ كُلَّهَا “Kölenin (yalnızca bir kısmını değil) tamamını sattım”* ifadesinde bu tür bir tekit kullanımına rastlanmaktadır.³²⁶

2. Müsnedün İleyhin Sıfat Alması

Alevî *el-İcâz*’da müsnedün ileyhın sıfat ile nitelenmesini beşe ayırarak inceler:

1. Müsnedün ileyhi övme maksadıyla sıfat getirilebilir. Allah hakkında cari olan ilahi sıfatlarda böyle bir kullanım söz konusudur. Örneğin *هُوَ اللَّهُ الَّذِي “O, kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayan Allah’tır. O, mülkün gerçek sahibi, kutsal, barış ve esenliğin kaynağı, güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah eden ve dilediğini yaptıran ve büyüklükte eşsiz olan Allah’tır...”*³²⁷ ayetlerindeki sıfatlar bu kullanıma örnektir. Müellife göre bu sıfatlar medih dışında anlamları olduğu düşünülemez. Çünkü ayette herhangi bir karışıklık yoktur ki söz konusu bu sıfatlar karışıklığı gidermek ya da başka bir amaçla getirilmiş olsun.³²⁸

³²² el-Mâide 5/117.

³²³ Alevî, *Tırâz*, 524; Alevî, *el-İcâz*, 134.

³²⁴ Sâd 38/73.

³²⁵ Alevî, *Tırâz*, 524; Alevî, *el-İcâz*, 134.

³²⁶ Alevî, *el-İcâz*, 134.

³²⁷ el-Haşr 59/23-24.

³²⁸ Alevî, *el-İcâz*, 134.

2. Sıfat, müsnedün ileyhi zemmetmek (yermek) için getirilebilir. فعل فلان "Falan fasık kişi yaptı." cümlesinde fail olan فلان lafzı müsnedün ileyih olup الفاسق ve الخبيث kelimeleri ile yerme maksatlı vasıflanmıştır. Yermek için sıfat getirilmesi büyük maksatlara yöneliktir. Müşrikleri zemmetmek ve onların bu zemme layık olduklarını bildirmek amacıyla Allah'ın yerici sıfatları tekrarlaması bu maksatlara örnektir.³²⁹

3. Sıfat, müsnedün ileyhi isim benzerliğinden dolayı diğerlerinden ayırmak amacıyla getirilir. Her bir ferdi Zeyd olan bir topluluk hakkında جاني زيد "Zeyd bana geldi." şeklinde bir cümle kurmak karışıklığa neden olacaktır. Bu nedenle müsnedün ileyhin, kendisini diğerlerinden ayırıcı زيّد الحياط "Terzi olan Zeyd", زيّد الطويل "Uzun boylu Zeyd", زيّد القصير "Kısa boylu Zeyd" vb. bir sıfatla vasıflanması gerekir. Eğer diğerleri de aynı sıfata sahip iseler müsnedün ileyhi onlardan ayıracak başka sıfatlar ile vasıflamak gereklidir.³³⁰

4. Sıfat bir şeyin hakikatini ortaya çıkarmak ve açıklamak için getirilebilir. Örneğin أَلْجِسْمُ الْعَرِيضُ الْعَمِيقُ الطَّوِيلُ يَحْتَاجُ إِلَى حَيِّزٍ يَشْغُلُهُ "Geniş, derin ve uzun bir bedenin, onu kaplayacak bir alana ihtiyacı vardır." cümlesindeki العريض، الطويل kelimeleri, müsnedün ileyih olan الجسم'in mahiyetini açıklamak için gelmiştir. Müellife göre bu sıfatlar olmasa müsnedün ileyhin hakikati anlaşılamaz ve mahiyeti tasavvur edilemez.³³¹

5. Sıfat, bazen müsnedün ileyhi tekit (pekiştirme) maksadıyla kullanılabilir. Örneğin أَمْسَ الدَّائِرُ كَانَ فِيهِ كَذَا وَكَذَا "Dünkü gün şöyle şöyle oldu." cümlesinde geçen الدَّائِرُ kelimesi, sıfat konumunda olup anlamını أَمْسَ lafzından alır. Burada bu sıfatın kullanımı, "dün" anlamını vurgulamak ve zihinde iyice pekiştirmek içindir. Yani الدَّائِرُ lafzı, müsnedün ileyhin manasını kuvvetlendirmek amacıyla getirilmiştir.³³²

³²⁹ Alevî, *el-İcâz*, 134.

³³⁰ Alevî, *el-İcâz*, 134-135.

³³¹ Alevî, *el-İcâz*, 135.

³³² Alevî, *el-İcâz*, 135.

3. Müsnedün İleyhin Atf-ı Beyânı

Alevî, müsnedün ileyhin açıklama maksadıyla kendisine benzeyen bir isimle atf-ı beyân alabileceğini belirtir. جاءني أخوك زيد “Bana senin kardeşin Zeyd geldi.” ve أَقْسَمَ بِاللَّهِ أَبُو حَفْصٍ عُمَرُ “Hafs’ın babası olan Ömer Allah’a yemin etti” cümlelerindeki زيد ve عُمَر kelimeleri atf-ı beyân olup أَخُوك ve أَبُو حَفْصٍ müsnedün ileyhi açıklamak için gelmiştir. وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ “Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve (gökte) iki kanadıyla uçan her tür kuş...”³³³ ayetinde, “canlı” ve “kuş” kelimelerinin anlamını açıklığa kavuşturmak ve bunların kastedilmediği ihtimalini ortadan kaldırmak için وَمَا مِنْ دَابَّةٍ “her türlü canlı” ifadesinden sonra فِي الْأَرْضِ “yeryüzünde” zikredilmiş; طَائِرٍ “kuş” ifadesinden sonra يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ “iki kanadıyla uçan” ifadesi getirilmiştir.³³⁴

Müellif, atf-ı beyân ile bedel arasındaki farkı açıkça ortaya koyar. Ona göre bedelde asıl maksat ikinci kısımdır; birinci kısım ise ona zemin hazırlar. Atf-ı beyânda ise asıl kastedilen birinci kısımdır; ikinci lafız, onu açıklamak için getirilir. Harf ile yapılan atıflarda ise, anlam atıf harfinin taşıdığı manaya göre değişiklik gösterir.³³⁵

4. Müsnedün İleyhin Bedel Alması

Alevî, müsnedün ileyh hakkında daha fazla açıklama yapmak ve anlamı muhatabın zihninde pekiştirmek amacıyla bedel getirilebileceğini ifade eder. Bedeli dört gruba ayırır ve her biri için birer örnek verir:

Bedel-i kül için: جاءني زيد أخوك “Kardeşin Zeyd geldi.” cümlesini zikreder. Burada ikinci lafız (أخوك) birinciye tamamen karşılar.

Bedel-i ba‘z için: جاءني القوم أكثرهم أو بعضهم “Topluluğun çoğu veya bir kısmı geldi.” cümlesini verir. Burada ikinci lafız, birincinin bir parçasıdır.

Bedel-i iştimâl için: أعجبنى زيد علمه “Zeyd’in ilmi hoşuma gitti.” cümlesini örnek gösterir. İkinci lafız, birincinin zâtından değil, ona ait bir özelliiktendir.

³³³ el-En‘âm 6/38.

³³⁴ Alevî, *Tirâz*, 524.

³³⁵ Alevî, *el-İcâz*, 136-137.

Bedel-i galat için: جاءني زيد عمرو “Zeyd (hayır), Amr geldi.” cümlesini verir. Burada ise bir yanılma söz konusudur; önce yanlış bir lafız zikredilir, sonra doğrusu beyan edilir. Alevî, bu tasnifle bedelin çeşitli türlerini açık ve sade misallerle ortaya koyar.³³⁶ Müellif *el-Îcâz*’da bedel-i galatın belâgat ilminde yeri olmadığını, i’râb (nahiv) ilminin konusu olduğunu, bu nedenle onu bedel çeşitleri arasında zikretmediğini belirtir.³³⁷ Bedel-i galatın sözün başında ve dalgınlıkla söylendiğini; diğer bedel çeşitlerinin ise cümlede asıl kast edilen öge olup müsnedün ileyhi açıklamak için geldiği konusunda ittifak bulunduğunu belirtir.³³⁸

5. Müsnedün İleyhe Atıf Yapılması

Alevî, *Tirâz*’da müsnedün ileyhe atıf yapılmasının (atf-ı beyân ve bedelde olduğu gibi) müsnedün ileyhi açıklamak amacıyla yapılmadığını belirtir. Müellife göre bedel ile mübdelün minh (müsnedün ileyh) arasında bir zıtlık yoktur ki açıklığa kavuşturmak amacıyla atıf yapılsın. Ona göre atıf yapılmasının amacı âmili tekrar etmeyerek ihtisar yapmak yani kelimayı kısaca ifade etmektir. Bu nedenle aralarında eylemi gerçekleştirme konusunda öncelik-sonralık açısından bir tertip (sıralama) bulunmayan iki şeyi bir arada zikretmek istenildiğinde matuf ile matufun aleyh arasında v edatı kullanılır. Örneğin جاءني زيد وعمرو “Zeyd ve Amr bana geldi.” cümlesinde زيد müsnedün ileyh olup aynı zamanda matufun aleyhtir. عمرو ise matuftur. Gelme hükmünü gerçekleştirme konusunda hangisinin önceliğe sahip olduğu belirsizdir.

Eğer aynı cümleyi zamansal bir fark bulunmaksızın, sıralama bulunacak şekilde kurmak istediğimizde جاء زيد فعمرو “Zeyd, onun hemen ardından Amr geldi” şeklinde kurarız. Aynı cümleyi zamansal bir fark ile birlikte, sıralama bulunacak şekilde kurmak istediğimizde جاء زيد ثم عمرو “Zeyd daha sonra Amr geldi” şeklinde kurarız.³³⁹ ف edatının kullanılması, “gelme” eylemini, müsnedün ileyh olan زيد’in matuf olan عمرو’dan hemen önce gerçekleştirdiğini göstermektedir. ثم edatının kullanılması, “gelme” eylemini, matuf olan عمرو’ın müsnedün ileyh olan زيد’den daha sonra gerçekleştirdiğini göstermektedir.

³³⁶ Alevî, *Tirâz*, 524.

³³⁷ Alevî, *el-Îcâz*, 136.

³³⁸ Alevî, *Tirâz*, 524-525.

³³⁹ Alevî, *Tirâz*, 525; Alevî, *el-Îcâz*, 136.

Yine جاء القوم حتى زيد “Kafile hatta Zeyd de geldi.” cümlesinde, sıralama ihtimali bulunmasına karşın matuf ile matufun aleyh arasında bir zıtlık bulunabilir. Söz konusu bu zıtlık ya fazilet (üstünlük) ya da düşüklük/alçaklık bakımından olur. مات الناس حتى الأنبياء “İnsanlar hatta peygamberler bile öldü.” cümlesinde matuf olan الأنبياء’nın matufun aleyh olan الناس’a üstünlüğü vardır. قَدِمَ الْحِجَّاجُ حتى المشاة “Hacılar hatta yayalar da geldi.” cümlesinde ise matuf olan المشاة’nın matufun aleyh olan الْحِجَّاج karşısında düşüklüğü vardır. Alevî bu dört atıf harfinin aralarında anlam farklı olmasına rağmen matufun, matufun aleyhe eşit olduğunu belirtir.³⁴⁰

Atıf ile zikredilen iki şeyden (matuf ile matufun aleyh) birinin belirlenmesi yoluyla, hükmün askıya alınması da kastedilebilir. Bu takdirde لا، كَيْن ve بَلْ edatlarından biri kullanılır. Ya da matuf ile matufun aleyhten birini belirlemeksizin hükmün askıya alınması da kastedilebilir. Bu takdirde إِمَّا، أَوْ ve أمْ edatlarından biri kullanılır. Alevî, bahsi geçen konuları açıklamakla, nahiv ilminde zaten yerleşik olan şeyleri detaylandırmak amacı gütmeyeceğini ancak nahiv ilmine vakıf olmadıkça hiç kimsenin bu tür belâğî inceliklere ulaşamayacağını dile getirir.³⁴¹

F. Müsnedün İleyh İle Müsned Arasına Fasl Zamirinin Gelmesi

Arap dilinde mübtedâ genellikle ma‘rife olarak, haber ise nekre olarak kullanılır. Fakat bazen vurgu yapmak için haber de ma‘rife olarak gelebilir. Ma‘rife olan bu lafzın haber mi yoksa mübtedânın sıfatı mı olduğu yönündeki karışıklığın önüne geçmek için mübtedâ ile haber arasına bir zamir getirilir. Buna “fasıl zamiri” adı verilir.³⁴² Alevî’ye göre müsnedün ileyh ile müsned arasına fasıl zamirinin gelmesini gerektiren durumlar şunlardır:

Eğer müsnedün ileyh, müsnede tahsis edilmek (kapsamı daraltılmak) isteniyorsa bu durumda müsnedün ileyhden sonra fasıl zamiri getirilebilir. زيد “Zeyd’dir giden” cümlesi, “Giden Zeyd’den başkası değildir ya da giden sadece Zeyd’dir.” anlamına gelmektedir. **“İnkâr edenler** وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ

³⁴⁰ Alevî, *el-İcâz*, 136.

³⁴¹ Alevî, *Tirâz*, 525.

³⁴² İbn Yâ‘ iş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 3/328.

ise zalimlerin ta kendileridir.”³⁴³ ayetinde “zulüm, diğer mahlukat arasında onlara mahsustur” manası kastedilmektedir. Alevî müsnedün ileyhe (hükümde) ortaklığın bulunduğu zannedilen yerlerde bu zannın giderilmesi için tahsis kastıyla zamir-i fasıl getirilebileceğini belirtir. *وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا* “Şüphesiz ki güldüren ve ağlatan ancak O'dur. Yine şüphesiz ki öldüren ve diriltten ancak O'dur.”³⁴⁴ ayetlerinde “güldürme, ağlatma; öldürme ve diriltme” fiillerinde Allah'tan başka varlıkların da olabileceği zannını ortadan kaldırmak için müsnedün ileyh olan *أَنَّ*'nin ismi ile haberi arasına *هُوَ* fasıl zamiri girmiştir. Hükümde ortaklığın tasavvur edilemeyeceği *وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ* “Şüphesiz O, iki eşi yaratmıştır.”³⁴⁵ ayetinde fasıl zamiri terk edilmiştir.³⁴⁶

Alevî, isim cümlesinin başına amiller geldiğinde de müsnedün ileyh ile müsned arasına fasıl zamirinin gelebileceğini belirtir. *كان زيدٌ هو القائم* “Ayakta olan Zeyd idi.” ve *إِنَّ زَيْدًا هُوَ الْمُنْطَلِقُ* “Giden kişi gerçekten Zeyd'dir.” cümlelerindeki *هو* fasıl zamiridir. Eğer müsnedün ileyh ile müsned arasında haşiv bulunursa müsned olan lafız masdar bile olsa tahsisi göstermesi için fasıl zamiri gelebilir. *قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّلُ عَلَيْهَا* “Mûsâ dedi ki: “O benim değneğimdir. Ona dayanırım.”³⁴⁷, *قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَى أَثَرِي*, “Mûsâ, şöyle dedi: Onlar, işte onlar hemen arkamdalar.”³⁴⁸ ve *وَإِخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا* “Kardeşim Harun'un dili benimkinden daha düzgündür.”³⁴⁹ ayetlerindeki *هي*, *هَمْ* ve *هُوَ* zamirleri müellife göre fasıl zamiri olup tahsise işaret etmek için gelmişlerdir.³⁵⁰

G. Müsnedün İleyhin Müsnede Takdimi

Tehir edilmesini gerektiren bir neden olmadığı sürece müsnedün ileyhte asıl olan müsnede takdim edilmesi yani müsneden önce gelmesidir. Alevî'ye göre müsnedün ileyhin takdimi, kendisinden sonra neyin zikredildiğini bilmenin bir yolu olması nedeniyle asıldır. Bu nedenle tehir edilmesini

³⁴³ 2/254.

³⁴⁴ en-Necm 53/43-44.

³⁴⁵ en-Necm 53/45.

³⁴⁶ Alevî, *el-İcâz*, 138.

³⁴⁷ Tâhâ 20/18.

³⁴⁸ Tâhâ 20/84.

³⁴⁹ el-Kasas 28/34.

³⁵⁰ Alevî, *el-İcâz*, 138.

gerektiren ârizî nedenler dışında müsnedün ileyhın ma'rifeye olması şart koşulmuştur.³⁵¹

1. Eğer müsnedün ileyh istifhâm (soru) manası içeriyorsa takdim edilmesi gerekir. اَيُّهُمْ اَشَدُّ عَلَى الرَّحْمٰنِ عِتِيًّا “*Rahman’a karşı en isyankâr olanları (hangileri)*”³⁵² ayetindeki اَيُّ istifhâm edatı olduğu için takdim edilmesi gerekir.³⁵³

2. Müsnedün ileyh şan ve kıssa zamiri olduğu zaman takdim edilmesi gerekir. قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ “*De ki: O, Allah’tır, bir tektir*”³⁵⁴ ayetindeki هُو şan zamiri olup müsnedün ileyhtir.³⁵⁵

3. Dinleyeni ardından gelen habere karşı iştiyaklı hale getirmek için müsnedün ileyh takdim edilir. Örneğin الأمير قادم “Emir geliyor” ve الخليفة خارج “Halife çıkıyor” cümlelerinde konuşan kişinin, müsnedün ileyh olan “emir” ve “halife” kelimelerini telaffuz etmesi muhatapta bu lafızlardan sonra gelecek ifadeye karşı bir merak uyandırır.³⁵⁶

4. Haberin, müsnedün ileyhe isnad edilmesini takviye etmek (güçlendirmek) maksadıyla müsnedün ileyh takdim edilebilir. وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ طَلَالًا “*Allah, yarattıklarından sizin için gölgeler yaptı.*”³⁵⁷ ayetinde Allah, nimetlerini saymak ve bunların büyüklüğünü ve yaratılış üzerindeki üstünlüğünü göstermek istediği için ismini tekrar tekrar zikretmiş ve onu takdim etmiştir.³⁵⁸

5. اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ “*Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diridir, kayyumdur.*”³⁵⁹ ayetinde olduğu gibi müsnedün ileyhe tazimde bulunmak da takdim edilmesini gerektiren bir diğere durumdur.³⁶⁰

³⁵¹ Alevî, *Tirâz*, 525.

³⁵² Meryem 19/69.

³⁵³ Alevî, *Tirâz*, 525.

³⁵⁴ el-İhlâs 112/1.

³⁵⁵ Alevî, *Tirâz*, 525.

³⁵⁶ Alevî, *Tirâz*, 525.

³⁵⁷ en-Nahl 16/81.

³⁵⁸ Alevî, *Tirâz*, 525.

³⁵⁹ el-Bakara 2/255.

³⁶⁰ Alevî, *Tirâz*, 525.

Alevî'nin buraya kadar maddelendirdiği hususlar, müsnedün ileyhin takdim edilmesinin güzel görüldüğü yerlerdir. Bundan sonraki maddeler ise takdim edilmesinin mutlaka gerekli görüldüğü hususlardır:

6. Umum ifade etmesi için müsnedün ileyh takdim edilebilir. Bu, cümlede umuma delalet eden كَلِّ جميع, عامة ve كافة gibi bir lafız ile nefi edatının birlikte bulunması ve umuma delalet eden lafzın nefi edatına takdim edilmesi durumunda olur.³⁶¹ Örneğin كَلِّ إِنْسَانٍ لَّمْ يَقُمْ “İnsanların hiçbiri ayağa kalkmadı.” cümlesinde umum kastedildiği için müsnedün ileyh takdim edilmiştir. Hüküm bütünden ve tek tek fertlerden nefyedilmiştir. Yani bir istisnası yoktur. Buna “selbin (olumsuzluğun) umûmiliği” adı verilir. Eğer cümle لَّمْ يَقُمْ كَلِّ إِنْسَانٍ “İnsanların hepsi ayağı kalkmadı.” şeklinde kurulsaydı bu kez hüküm her bir fert için değil, fertlerin tamamından nefyedilmiş olurdu. Yani cümle bazı insanlar ayağa kalktı anlamına gelirdi. Buna “umûmun selbi” adı verilir. Fakat bu cümle لَّمْ يَقُمْ كَلِّ إِنْسَانٍ cümlesinin vermiş olduğu anlamı vermemektedir.³⁶²

Müellife göre umum ifade eden müsnedün ileyhin nefi edatından önce gelmesi ile sonra gelmesi arasındaki ayırıcı fark ve doğru ölçüt Abdülkâhir Cürçânî'nin söyledikleridir: Eğer كَلِّ lafzı nefi edatından sonra getirilmek suretiyle nefinin (olumsuzlamanın) kapsamına dahil edilirse veya olumsuz fiilin mamulü olursa bu takdirde olumsuzluk, (fiilin veya müsnedün ileyhe bağlanan temel niteliğin/haberin kendisine değil) kapsayıcılığına yönelik olur (selbin umûmu). Örneğin كَلِّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ “Kişi her istediğini elde edemez.” cümlesinde nefi edatı كَلِّ lafzından önce geldiği için fiil كَلِّ lafzında amel etmemiştir. كَلِّ lafzı mübtedâ veya مَا nefi edatının ismi olarak merfûdur.

مَا جَاءَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ كَلِّ lafzının olumsuz fiilin mamulü olduğuna misal كَلِّ الدَّاهِمُ لَمْ يَأْخُذْ “Paraların hepsini almadım.” cümleleridir. Bu cümlelerde olumsuzluk bütünü kapsamaya yöneliktir ve fiilin ya da nitelemenin sabit ya da bazı kişilere bağlı olduğunu gösterir. Her iki cümle de “Paraların hepsini almadım ama bir kısmını/birazını aldım.” anlamına gelir. Aksi takdirde (yani كَلِّ lafzı nefi

³⁶¹ Karamollaoğlu, *Meânî İlmî*, 183.

³⁶² Alevî, *Tirâz*, 525.

edatından önce getirilirse veya olumsuz fiilin mamulü yapılmazsa) olumsuzluk genellenmiş olur (umûmun selbi).

Zü'l-Yedeyn Peygamber'e (s.a.s.) أَقْصُرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتَ “Namaz mı kısaltıldı yoksa unuttun mu?” diye sorduğunda, Allah Resulü كَلَّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ “Bunların hiçbirisi olmadı” buyurmuştur. Burada Allah Resulü (s.a.s.) ne namazın kısaltıldığını ne de kendisinin unuttuğunu ifade etmiştir. Bunun yerine eğer لَمْ يَكُنْ “Bunların hepsi olmadı.” demiş olsaydı, bunlardan birinin olduğu manasına gelirdi. Ebu'n-Necm'in şiirinde de aynı durum vardır:

قَدْ أَصْبَحْتُ أُمَّ الْخِيَارِ تَدْعِي عَلَيَّ ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعْ

Ümmü'l-Hıyâr, bana öyle suçlar isnad etti ki onların hiçbirini ben işlemedim.

Şair, كَلَّ lafzını merfû okuyarak, eşinin kendisi hakkında ne az ne çok ne kısmen ne de tamamen hiçbirini kendisinin işlemediği suçlar iddia ettiğini anlatmak istemiştir.³⁶³ Kelimenin كَلَّ şeklinde mensup okunması bu anlamı ortadan kaldırır ve isnad edilen suçlardan bir kısmını işlediği anlamına gelirdi.³⁶⁴

Alevî Cürcânî'den yaptığı bu alıntılardan sonra onun görüşünü benimsediğini gösteren şu ifadelerle konuyu özetler:

“Bu kuraldan şu sonuç çıkmaktadır: Eğer كَلَّ lafzı nefi edatından sonra getirilmek suretiyle nefinin kapsamına dahil edilirse, nefi fiil ister كَلَّ lafzında amel etsin ister etmesin, olumsuzluk kapsayıcı olur (selbin umûmu). Dolayısıyla bazı fertleri ispat etmesiyle çelişmez. Eğer كَلَّ lafzı nefi harfinden önce yer alır ve onun kapsamına dahil olmazsa, olumsuzlama bütünü ve teker teker tüm fertleri içine alır (umûmun selbi). Bu, kuralı koymada en güzel ve en gerçekçi anlatımdır.”³⁶⁵

7. Fiil şeklinde gelen haberin (müsned) tahsis edilmek istenmesi halinde müsnedün ileyhin takdim edilmesi gerekir. Bu da iki şekilde olabilir:

³⁶³ Cürcânî, Sözdizimi ve Anlambilim, 246.

³⁶⁴ Cürcânî, Delâilu'l-i'câz, 284.

³⁶⁵ Alevî, Tırâz, 526.

a. Eylemi başkalarının gerçekleştirdiğini ya da mütekellime eylemde ortak olduklarını iddia edenlere cevaben tahsis kastı ile mûsnedün ileyh takdim edilir. Mûsnedün ileyh olumsuz değildir ve mûsned de fiil şeklinde gelir. *أنا سَعَيْتُ فِي حَاجَتِكَ* “Senin ihtiyacını (başkası değil) sadece ben giderdim.” cümlesinde mütekellim, eylemi tek başına gerçekleştirdiğini vurgulamak için “benden başkası değil” ifadesi; eyleme ortaklık bulunduğunu iddia edenlere karşı “sadece ben/yalnız/tek başıma” ifadesi ile vurgular.³⁶⁶

b. Eylemi gerçekleştirme hususunda ortaklığın bulunmasına rağmen tahsis ifade etmesi için mûsnedün ileyh takdim edilir. Bu tür kullanımda mûsnedün ileyh nefi harfinden sonra gelir ve mûsned de fiil olur. *ما أنا قلتُ ذاك* “Bunu ben söylemedim.” cümlesi, *إني لم أقُلْهُ مع كونه مقولاً* “Söylenmiş olmakla birlikte bunu kesinlikle ben söylemedim.” anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle bu cümlede mütekellim, birisi tarafından söylenmiş olan bir sözün kendisine isnad edilmesini reddetmiş olur. Bu nedenle *ما أنا قلتُ ذاك ولا غيري* “Bunu ben söylemedim, başkası da söylemedi.” şeklinde bir ifade doğru değildir. Çünkü bu cümle söylenmiş olduğu bilinen bir ifade hakkında “Bunu hiç kimse söylemedi.” demek anlamına gelir ki bu da yanlış bir kullanımdır.

Hükmü takviye etmek için mûsnedün ileyh takdim edilebilir. Hükmün takviye edilmesi, hükmün tekit edilmesi ve gerçeğe mutabık olduğunun ifade edilmesi demektir.³⁶⁷ Bu tür kullanım, nefi harfinin mûsnedün ileyhden sonra getirilmesi ve mûsnedin de fiil olması halinde gerçekleşir. *أنت لا تكذب* “Sen yalan söylemezsin.” cümlesi *لا تكذب* “Yalan söylemezsin.” cümlesinden daha belîğ bir ifadedir. Çünkü mûsnedün ileyh takdim edilmiş ardından olumsuz yargı bildiren mûsned getirilmiştir. Bu nedenle *أنت لا تكذب* cümlesinde hüküm tekit edildiği/pekiştirildiği için mübalağa anlamı vardır. *لا تكذب* ifadesinde ise mübalağa anlamı bulunmaz.³⁶⁸

8. Müellife göre, mûsnedün ileyhin takdiminin gerekli olduğu durumlardan biri de *عَرٍ* ve *مِثْل* gibi lafızların kullanımıdır. Bu kelimeler mûsnedün ileyh olarak cümle başında yer aldıklarında, artık hakiki anlamlarında değil, kinayeli bir şekilde kullanılırlar. Örneğin, *مِثْلُكَ لا يَنْحَلُّ*

³⁶⁶ Alevî, *Tırâz*, 526.

³⁶⁷ Karamollaoğlu, *Meânî İlmî*, 179.

³⁶⁸ Alevî, *Tırâz*, 526.

“Senin gibi biri cimrilik yapmaz.” ifadesiyle aslında *أَنْتَ لَا تَبْخُلُ* “Sen cimrilik yapmazsın.” anlamı kastedilir. Aynı şekilde, *غَيْرِكَ لَا يَجُودُ* “Senden başkası cömertlik yapmaz.” cümlesi de *أَنْتَ تَجُودُ* “Sen cömertlik yaparsın.” anlamına gelir. Her iki örnekte de doğrudan söylemek yerine, kinayeli bir üslup tercih edilmiş; böylece hüküm daha etkili ve incelikli bir biçimde ifade edilmiştir.³⁶⁹

Bu tür cümlelerde ta‘rîzsiz kinaye şu şekilde gerçekleşir:

İlk örnekte, *مِثْلُكَ لَا يَبْخُلُ* “Senin gibi biri cimrilik yapmaz.” ifadesinde, muhataba benzeyen herkesin cimrilikten uzak olduğu bildirilmiştir. Muhatap da bu genellemeye dahil olduğundan, onun da cimri olmadığı anlaşılır. Burada kinayenin bir unsuru olan melzûm (yani benzerlerin cimri olmaması) açıkça zikredilmiş, fakat asıl kastedilen lâzım (muhatabın cimri olmaması) olmuştur. Böylece cümlede hem iddia (muhatabın cimri olmaması) hem de bu iddiayı destekleyen bir delil (benzerlerin bu sıfattan uzak oluşu) bulunmaktadır. Bu yönüyle cümle, *أَنْتَ لَا تَبْخُلُ* “Sen cimrilik yapmazsın.” ifadesinden daha belgidir; çünkü orada sadece iddia vardır, delil bulunmamaktadır.

İkinci örnek olan *غَيْرِكَ لَا يَجُودُ* “Senden başkası cömertlik yapmaz.” cümlesinde ise, cömertlik sıfatı muhatabın dışındaki kimselerden nefyedilmiştir. Bu da, söz konusu sıfatın yalnızca muhatapta bulunduğu anlamını doğurur. Burada da melzûm (başkalarında cömertliğin bulunmaması) açıkça söylenmiş, fakat maksat lâzım (muhatabın cömert olması) olmuştur. Cümlede herhangi bir kişiye yönelik iğneleyici bir ima olmadığından ta‘rîz yoktur. Böylece mana, kinayeli fakat doğrudan bir üslupla ifade edilmiştir.³⁷⁰

H. Müsnedün İleyhin Tehir Edilmesi

Mübtedâ olması durumunda müsnedün ileyhte asıl olan takdim edilmesi yani haberden önce gelmesidir. Fakat bazı nedenlerle haber önce gelebilir. Alevî müsnedün ileyhin tehir edilmesini üç maddede ele alır. Bu maddeler şunlardır:

1. Habere istifhâm (soru) harfi bitiştiği takdirde müsnedün ileyh tehir edilir. *أَيْنَ زَيْدٌ* “Zeyd nerede(dir)?” ve *مَتَى الْقِتَالُ* “Savaş ne zaman(dır)?” cümlelerinde ki *أَيْنَ* “nerede” ve *مَتَى* “ne zaman” soru harfleri haber olup öne

³⁶⁹ Alevî, *Tirâz*, 526.

³⁷⁰ Karamollaoğlu, *Meânî İlmi*, 184-185.

geçmişlerdir. Müellif bu konuyu müsnedin takdimi konusunda inceleyeceği için fazlaca detaya girmez.³⁷¹

2. Hükmün aksini savunanlara karşı bir duruş sergilemek amacıyla müsnedün ileyhin tehir edilebileceğini belirtir. Daha önce de ifade edildiği üzere, inkâr makamı tekit (vurgulama) gerektirir. Müsnedün ileyhin sona bırakılması bu vurguyu temin eder. Örneğin زَيْدٌ قَاتِمٌ “Ayaktadır Zeyd.” cümlesi, Zeyd’in ayakta olmadığı yahut başka bir hâl üzere olduğu yönünde iddiada bulunanlara karşı söylenmiş bir ifadedir. Bu yapıyla, hüküm daha güçlü bir şekilde ortaya konur.³⁷²

Buna karşılık, cümle زَيْدٌ قَاتِمٌ “Zeyd ayaktadır.” şeklinde kurulmuş olsaydı, bu ifade, Zeyd hakkında herhangi bir inkâr veya şüphesi bulunmayan bir kimseye hitaben söylenmiş olurdu. Yani böyle bir durumda tekit söz konusu değildir; sadece haber verme maksadı vardır.

3. Müsnedün ileyhin taşıdığı önemi vurgulamak maksadıyla, cümlede müsnedün ileyh tehir edilebilir. Bu kullanım, muhatabın dikkatini özellikle müsnedün ileyh üzerine çekmek ve ona ayrı bir ehemmiyet atfetmek için tercih edilir. Örnek olarak زَيْدٌ رَجُلٌ نَعَمٌ “Zeyd ne güzel bir adamdır.” cümlesi verilir. Bu ifadede, Zeyd kelimesini mübtedâ, نَعَمٌ ifadesini ise onun haberi kabul edenlere göre, Zeyd’in tehir edilmesi onun önemini vurgulamak içindir. Ancak müellif, Zeyd lafzını نَعَمٌ ifadesinin haberi olarak değerlendiren görüşü benimseyenler açısından bu cümlenin konumuza örnek teşkil edemeyeceğini belirtir.³⁷³

VIII. MÜSNEDE AÎT HALLER

Müsned, cümlenin temel öğelerinden biridir ve müsnedün ileyh üzerine hüküm bina edilen unsurdur. Bir yargının bildirilmesini sağlayan bu öge, meânî ilminin en önemli konularından birini oluşturur. Örneğin الْعِلْمُ نَافِعٌ “İlim faydalıdır.” cümlesinde “ilim” müsnedün ileyh, “faydalıdır” kelimesi ise müsned olarak görev yapmaktadır. Çünkü yüklem olan “faydalıdır” ifadesi, hakkında konuşulan “ilim” unsuruna bağlanarak hüküm bildirir. Farklı cümle yapılarında müsned olarak görev yapan unsurlar şunlardır:

³⁷¹ Alevî, *Tırâz*, 527.

³⁷² Alevî, *Tırâz*, 527.

³⁷³ Alevî, *Tırâz*, 527.

1. Mübtedânın haberi: الْحَيَاةُ تَعَاوُنٌ “Hayat yardımlaşmadır.” Burada “yardımlaşmadır” ifadesi mûsned görevindedir.

2. Tam fiil: جَاءَ الْمُعَلِّمُ “Öğretmen geldi.” Bu cümlede “geldi” fiili mûsneddir.

3. İsim fiil: فَرَمَاهُ فِي الْبَحْرِ مَكْبُولًا، وَقَالَ لَهُ: إِيَّاكَ وَالْمَاءَ “Onu elleri bağlı olarak denize attı ve ona dedi ki: Sakın sudan kaçınma! Bu cümledeki إِيَّاكَ ifadesi isim fiil olup mûsned görevindedir.

4. Haber yerine merfûuyla yetinen mübtedâ: أَفَأَنْتَ تَعْلَمُ قِيَمَةَ الْعِلْمِ؟ “Sen ilmin değerini biliyor musun?” Cümlede “sen” mübtedâ, yüklem görevini üstlenen fiil ise mûsneddir.

5. Nakıs fiillerin haberi: كَانَ الْبَحْرُ هَائِلًا “Deniz dalgalı idi.” Burada “dalgalı idi” ifadesi mûsneddir.

6. Fiile benzeyen harflerin haberi: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكُفُورٌ “Gerçekten insan çok nankördür.” Bu cümledeki “nankördür” kısmı mûsned görevindedir.

7. İki mef’ûlü nasbenden fiillerde ikinci mef’ûl: وَجَدْتُ الْوَفَاءَ فِي النَّادِرِ “Vefayı nadir (insanda) buldum.” Bu cümlede “nadir” kelimesi mûsned görevindedir.

8. Üç mef’ûlü nasbenden fiillerde üçüncü mef’ûl: أَعْلَمْتُ الْمُجْتَهِدَ أَنَّ النَّجَاحَ مُحَقَّقٌ “Çalışkana, başarının kesin olduğunu bildirdim.” Burada da “kesin olduğunu” bildiren ifade mûsneddir.

9. Emir fiili yerine geçen mastar: إِلَيْكَ بِالْحَيْرِ “Hayra koş!” “İleyke” yapısı mastar anlamı taşır ve mûsned görevi görür.³⁷⁴

Bu örnekler mûsnedin yalnızca fiil ya da sıfatla sınırlı olmadığını, bağlam ve yapı içinde hüküm bildiren her türlü unsurun mûsned işlevi görebileceğini göstermektedir.

Alevî, kendisiyle haber verilen (hüküm bildiren) her bir lafzı isim ve fiil olmak üzere ikiye ayırır. Bu isim ve fiilden her biri ya cümlenin asli bir ögesi (umde) olur ya da cümlenin tamamlayıcı bir ögesi (zâit) olur. Örneğin زَيْدٌ قَائِمٌ “Zeyd ayakta.” cümlesinde زَيْدٌ mûsnedün ileyh, قَائِمٌ ise mûsned oldukları için

³⁷⁴ Akdemir, Belâgat Terimleri Ansiklopedisi, 260-261.

umde yani cümlelerin temel iki unsurudurlar. قام زيد “Zeyd kalktı.” cümlesinde ise زيد müsnedün ileyh, قام ise müsned oldukları için umdedirler. Cümlelerin tamamlayıcı bir ögesi (zâit) olan habere örnek ise جاءني زيد صاحبًا “Zeyd bana gülerek geldi” cümlesidir. Cümlede hâl (durum zarfı) konumundaki صاحبًا lafzı hakikatte cümlelerin bir parçasıdır. Çünkü biz bu lafzı sahibül-hâlden haber yaparız. Böylece onu haberin öznesine ispat ederiz. Fakat hâl ile haber vermek önceki habere (fiile) tabi olduğu için cümlelerin temel bir ögesi (umde) olmaz.³⁷⁵

Alevî müsnedün ileyhden önce gelen her müsnedin, fiilî isnadın konusuna girdiğini belirtir. Örneğin قام زيد “Zeyd ayağa kalktı.” ve يقوم عمرو “Amr ayağa kalkıyor.” cümlelerinde قام ve يقوم fiil olup müsneddirler. Müsnedün ileyhden sonra gelen her müsnedin ise haberî isnadın konusuna girdiğini belirtir. Örneğin زيد قائم “Zeyd ayakta.” ve عمرو مُنْطَلِقٌ “Amr ayrılıyor.” cümlelerinde قائم ve مُنْطَلِقٌ haber olup müsneddirler.³⁷⁶ Müellife göre müsnedün ileyhe arız olan hallerin bir kısmı müsne de arız olurken; bir kısmı da bazı farklılıklar barındırır. Alevî müsne ile ilgili başlıca durumları maddeler halinde izah eder.

A. Müsnedin Zikri

Alevî'ye göre, müsne zikredildiğinde müsnedün ileyh de onunla birlikte açıklık kazandığı için, müsnedin cümlede yer alması asıldır.³⁷⁷ Yani müsnedin cümlede bulunmaması, ancak onu düşürmeyi gerektiren özel bir sebep varsa mümkün olur. Aksi halde, müsnedin cümlede zikredilmesi gerekir. اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ “Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diridir, kayyumdur.”³⁷⁸ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ “Onlar için elem dolu bir azap vardır”³⁷⁹ ve فَرَّادَهُمْ اللَّهُ مَرَضًا “Allah da onların hastalıklarını artırmıştır.”³⁸⁰ ayetlerindeki

³⁷⁵ Alevî, *Tirâz*, 218.

³⁷⁶ Alevî, *el-İcâz*, 162.

³⁷⁷ Alevî, *el-İcâz*, 162-163.

³⁷⁸ el-Bakara 2/255.

³⁷⁹ Âl-i İmrân 3/77.

³⁸⁰ el-Bakara 2/10.

mübtedânın haberi olan (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) cümlesi, (أَحْيَى) (الْقَيُّومُ) ve (هُمْ) lafızları; faile isnad edilen (يَد) fiili müsneddir.³⁸¹

Alevî bunun dışında müsnedün zikri ile kastedilen belâğî manaları şu şekilde sıralar:

1. Karinenin delaletinin zayıflığı sebebiyle ihtiyaten müsned zikredilebilir.

2. Daha fazla izah ve takrir (pekiştirme) için müsned zikredilebilir.

3. Muhatabın aptallığına tembih için müsned zikredilebilir. Örneğin اللّٰئِلُ الْمَلِكُ “Gece karanlık, gündüz aydınlıktır.” cümlesinde olduğu gibi.³⁸²

Alevî’ye göre, müsnedin zikredilmesiyle, bağlamın (muktezây-ı halin) gereğine uygun olarak karineler vasıtasıyla anlaşılabilir pek çok anlam ve özellik murâd edilir. Bu sebeple müellif, müsnedin cümlede yer alıp almamasıyla ilgili değerlendirmeyi okuyucunun zihnine ve anlayışına bırakır.

B. Müsnedin Hazfî

Alevî müsnedin hazfîni *Tırâz*’da örnekler üzerinden açıklar, *el-Îcâz*’da ise ikiye ayırarak ele alır.

1. Lafzî karineler bulunduğu müsned hazfedilebilir. قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّيَ “De ki: Eğer siz Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız.”³⁸³ ayeti اَنْتُمْ لو تملكتم takdirindedir. Fiil hazfedilince اَنْتُمْ zamiri, munfasıl olarak اَنْتُمْ şeklinde zikredilmiştir. Buradaki lafzî karine ise şart edatı olan لَوْ den sonra fiilin gelmesi gerektigidir. Diğer bir örnek فَصَبْرٌ جَمِيلٌ “Artık bana düşen, güzel bir sabırdır.”³⁸⁴ ayetidir. Ayette hem haberin hem de mübtedânın hazfîne ihtimal olduğunu belirten Alevî, *Tırâz*’da haberin hazfîni; *el-Îcâz*’da ise mübtedânın hazfîni tercihe layık görür.

³⁸¹ Alevî, *Tırâz*, 527.

³⁸² Alevî, *el-Îcâz*, 163.

³⁸³ el-İsrâ 17/100.

³⁸⁴ Yûsuf 12/18.

Haberin hazfine dair görüşleri: Buna göre ayetin takdiri فَصَبْرٌ جَمِيلٌ أَجْمَلٌ “Güzel bir sabır en güzeldir.” olur. Müellife göre bu şekilde haber takdir edilmesi iki nedenden dolayı tercihe layıktır.

1) Arap dilinde haberin hazfedilmesi uygulamada daha çok ve umumi bir kullanımdır. Bu nedenle ayetteki hazfî, kullanımı nadir olan mübtedânın hazfî yerine, yaygın olan haberin hazfine hamletmek daha layıktır.

2) لَا زَيْدَ لَأَكْرَمَتِكَ “Zeyd olmasaydı sana ikramda bulunurdum.” cümlesinde olduğu gibi Arap kelimasında haberin hazfînin kıyasî (kurala uygun) olarak kullanımı yaygındır. Halbuki mübtedânın kıyasen hazfî neredeyse yok gibidir. Bu yüzden müellif, haberin hazfîni en uygun tercih olarak benimser. Müellif *el-Îcâz*’da ise mübtedânın hazfîni en güçlü tercih olarak zikrettiğini belirtir.³⁸⁵ Bu ifade Alevî’nin *Tirâz*’ın yazımını henüz bitirmeden *el-Îcâz*’ı yazmaya başladığını gösterir.

Mübtedânın hazfine dair görüşleri: Buna göre ayetin takdiri فَصَبْرٌ جَمِيلٌ أَمْرِي “Benim durumum/bana düşen güzel bir sabır.” olur. Müellife göre bu şekilde mübtedâ takdir edilmesi iki nedenden dolayı tercihe layıktır.

1) Mübtedânın hazfî, haberin Yakup (a.s)’a tahsis edildiğini gösterir.

2) Mübtedânın hazfedilip “sabır” hükmünün “Yakup (a.s)’ın durumuna” isnad edilmesi, mübtedâyı habere isnad etmekten daha belîğdir.

Lafzî karine bulunduğu için haberin hazfine bir diğer örnek زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَعَمْرُو “Zeyd ayrılıyor Amr da.” cümlesidir. عمرو lafzı mübtedâdır. Haberi olan مُنْطَلِقٌ lafzı hazif edilmiştir. Lafzî karine ise مُنْطَلِقٌ lafzının daha önce zikredilmiş olmasıdır. زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَعَمْرُو مُنْطَلِقٌ “Zeyd ayrılıyor Amr da ayrılıyor.” demektir. Lebîd b. Rebîa veya Dırâr b. Nehşel’e isnad edilen şu şiirde de benzer bir kullanım vardır:

لِيُنْكَ يَزِيدُ صَارَ حُصُومَةً وَخُتْبَطُ مِمَّا تُطِيحُ الطَّوَائِفُ³⁸⁶

Yezid’e ağılsın, düşmanlık nedeniyle zayıf düşmüş bir kimse. (Eş’as için de) musibetlerin şaşkın gibi çöle savurduğu kimseler (ağılsın).

³⁸⁵ Alevî, *Tirâz*, 527-528.

³⁸⁶ Ebû Bîşr ‘Amr b. ‘Osmân b. Kanber el-Hârişî Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1408), 1/288; Kazvîni, *Telhisü’l-Miftâh*, 105; Abbâsî, *Meâhidu’t-tensîs*, 1/202.

Şiirde “Yezid’e ağlansın” cümlesinden sonra “O’na kim ağlasın?” şeklinde mukadder bir soru vardır. Takdiri *لَيْبِكْهُ ضَارِعٌ* “Ona zayıflar ağlasın.” şeklindedir. *لَيْبِكْهُ* olan fiil yani müsned hazif olunmuştur.

Alevî’nin konuya dair verdiği diğer bir örnek de Dâbı’ b. Hâris el-Bercemî’ye ait olan şu şiirdir:

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ³⁸⁷

Görüşlerimiz farklı olsa da biz kendi görüşümüze razıyız, sen de kendi görüşüne razısın.

Şiirin takdiri *نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا رَاضُونَ* şeklindedir. İkinci mısradaki *راضٍ* lafzının delaleti ile *راضُونَ* olan haber (müsnedün ileyh) hazif edilmiştir.³⁸⁸

Alevî müsnedin hazif edilmesi için lafzî ya da manevî bir karinenin mutlaka bulunması gerektiğini belirtir. Lafzî karinenin bulunduğu cümlede hazif edilen müsned, ya cümlede yer alan hakiki bir sorunun cevabıdır ya da cümlede yer almayan fakat takdir edilen mukadder bir sorunun cevabıdır. Müellife göre mukadder soru, mübalağa anlamı ifade etsin diye mef’ûle yöneltilir. Söz konusu mübalağa anlamı ise üç şekilde elde edilir:

a) İsnadın tekrar edilmesi ile elde edilir. *لَيْبِكْ لَيْبِكْ يَزِيدُ ضَارِعٌ* cümlesinde *لَيْبِكْ* “ağlansın” fiili hem Yezid’e hem da başkalarına şamildir. Dolayısıyla burada geneli kapsayan bir anlam vardır. Ancak *ضَارِعٌ* lafzı ile bu anlam sadece Yezid’e tahsis edilmiş olur.

b) Şiirde *ضَارِعٌ* kelimesi mukadder bir fiilin faili yapıldığında cümlelerin umdesi (temel ögesi) olur.

c) Cümlede failin tayin edilerek (yani onu başkalarından ayırarak) bilinir kılınması cümleye daha fazla açıklık getirir. Çünkü cümlede vurgulanmak istenen asıl şey sözün öncesi değildir.³⁸⁹

2. Manevî karine bulunduğu müsned hazfedilebilir. Alevî, *إِدْ* edatı müfâcee (sürpriz) edatı olarak kullanıldığında haberin hazif edilmiş olduğunu

³⁸⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 306; Kazvînî, *el-İzâh*, 2/103.

³⁸⁸ Alevî, *el-İcâz*, 164.

³⁸⁹ Alevî, *el-İcâz*, 165.

belirtir. Örneğin *خَرَجْتُ إِذَا السَّيْعُ* “Çıktım ki (bir de ne göreyim) aslan!” cümlesinde *إِذَا* zaman zarfı kabul edilirse, müellife göre zaman ifadesi haber olamayacağı için cümledeki haberin hazif edildiği ortaya çıkar. Cümlenin takdiri *خَرَجْتُ إِذَا السَّيْعُ حَاضِرٌ أَوْ مَوْجُودٌ* şeklinde olur. Müellif burada bazı nahivcilerin “*إِذَا zaman zarfı kabul edilirse cümlede hazif yoktur. السَّيْعُ lafzı mübtedâ, إِذَا ise öne geçmiş haber olur.*”³⁹⁰ şeklindeki görüşlerine katılmadığını belirtir. Eğer *إِذَا* mekân zarfı kabul edilirse *إِذَا*’dan başka herhangi bir lafız takdir etmeye ihtiyaç duyulmaz. Bazı nahiv alimlerinin de bu görüşte olduğunu ekleyen Alevî, bu düşüncüyü doğruya uzak görmediğini belirtir. Çünkü *خَرَجْتُ إِذَا السَّيْعُ* “Çıktım, (bir de ne göreyim) oracıkta aslan!” cümlesinde haber kesinleştirilmiş olmaktadır.³⁹¹

C. Müsnedin İsim Olması

Alevî, müsnedin isim olmasının asıl olduğunu belirtir. Bir karinenin bulunması halinde müsned fiil olarak kullanılabilir. *زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ* “Zeyd ayrılıyor.”, *اللَّهُ زَيْدٌ أَخُوكَ* “Zeyd, senin kardeşindir.” cümlelerindeki *أَخُو* ile *مُنْطَلِقٌ* kelimeleri ve *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* ve *“Allah bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir”*³⁹² *رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ* “Her şeyin yaratıcısı Allah’tır.”³⁹³ ayetlerindeki *رَبٌّ* ve *خَالِقٌ* lafızları müsned olup isim olarak kullanılmışlardır. Çünkü müsnedin isim olması teceddüt (döngüsel yinelenme) olmaksızın, niteliğin sürekliliğini ifade eder. Müsnedin fiil olarak kullanılması ise teceddüt ifade ettiği için cümleye aynı manayı kazandırmaz.³⁹⁴ Müellife göre bir durum, herhangi bir kayıtla kayıtlanmadan (mutlak olarak) bildirilmek istenirse haber isim olmalıdır. Bu ismin nekre olarak kullanılması gerekir. Zira bazı nedenlerden dolayı ma’rife olarak kullanılsa da haberde asıl olan nekre olmasıdır.

Haberin nekre bir isme izafe edilerek kullanımı, cümleye daha özgün ve belirgin bir anlam kazandırır. Bu kullanım, cümlenin tahsis anlamını güçlendirerek ifade edilen hükmü sınırlar. Örneğin *“Zeyd bir at binicisidir/biniyor.”* cümlesinde haberin izafet yapısıyla ifade edilmesi, *زَيْدٌ رَاكِبٌ*

³⁹⁰ İbn Ya’îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/240.

³⁹¹ Alevî, *el-İcâz*, 164.

³⁹² eş-Şûrâ 42/15.

³⁹³ er-Ra’d 13/16.

³⁹⁴ Alevî, *Tirâz*, 528.

“Zeyd binicidir/biniyor.” cümlesinden daha özel bir anlam taşır. Çünkü izafet yapısı, Zeyd’in genel bir binici olmasından ziyade, belirli bir şeye (burada bir at) özgü bir eylemi gerçekleştirdiğini ifade eder. Bu tahsis, mef’ûlün nasb edilmesi yoluyla da sağlanabilir. Ancak müellif, izafet yoluyla elde edilen tahsisin, nasb yoluyla elde edilenden farklı bir düzeyde olduğunu belirtir. İzafet, cümlelerin tahsisini isnad (yükleme) ilişkisi üzerinden kurarken, nasb yoluyla tahsis iktizâ (gereklilik) aracılığıyla gerçekleşir. Başka bir deyişle, izafet daha doğrudan ve belirgin bir anlam kazandırırken, nasb bir gerekçeye veya bağlama bağlı olarak hükmü sınırlar. Müellif, bu iki yöntemin niteliğinin ve işlevinin birbirinden farklı olduğunu özellikle vurgulamaktadır.³⁹⁵

D. Müsnedin Fiil Olması

Alevî, müsnedin fiil şeklinde gelmesinin, geçmiş veya gelecek zamana delalet etmesi ve özellikle teceddüt (yenilenme) anlamı taşıması durumunda caiz olduğunu belirtir. Bu anlamlar, bağlamın gereğine yani muktezây-ı hâle göre değişkenlik gösterir. Bu sebeple, taşıdığı manaya bağlı olarak müsnedin bazen isim, bazen de fiil şeklinde getirilmesi uygun görülür. *وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ* “Allah, bütün canlıları sudan yarattı.”³⁹⁶ ve *وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا* “Allah, sizi analarınızın karnından, siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı.”³⁹⁷ ayetlerinde *خَلَقَ* ve *أَخْرَجَ* lafızları fiil olup müsnedirler.³⁹⁸

E. Müsnedin Cümle Olması

Alevî, müsnedde asıl olanın müfred olarak kullanılması olduğunu fakat bunun aksine cümle olarak getirilebileceğini söyler. Cümleyi isim ve fiil cümlesi olarak ikiye ayıran müellif şart, zarf cümleleri ile harf yapılarını da fiil cümlesinin kapsamına dahil eder.³⁹⁹ Alevî’nin harf yapılarından kastı câr-mecrûr şeklinde gelen şibih cümlelerdir.⁴⁰⁰

Alevî, müsnedin fiil cümlesi olarak getirilmesindeki maksadın, ya hükmün takviye edilip pekiştirilmesi olduğunu ya da müsnedin, sebepî olmasını gerekçe gösterir. Örneğin *زَيْدٌ قَامَ* “Zeyd kalktı.” veya *زَيْدٌ يَقُومُ* “Zeyd kalkıyor.”

³⁹⁵ Alevî, *el-İcâz*, 169.

³⁹⁶ en-Nûr 24/45.

³⁹⁷ en-Nahl 16/78.

³⁹⁸ Alevî, *Tırâz*, 528.

³⁹⁹ Alevî, *Tırâz*, 529.

⁴⁰⁰ Alevî, *el-İcâz*, 178.

cümlelerinde, fiillerin, tahtındaki müstetir (gizli) هو zamiri vasıtasıyla زيد'e isnad edildiklerini gösterir. Bu da hükümde teceddüde delalet eder. Çünkü haberin fiil cümlesi olması halinde, bu fiilde mübtedâyâ dönen bir zamir mutlaka bulunur. Bu zamir زيد قام “Zeyd kalktı.” cümlesinde olduğu gibi ya fiilin kendisinde bulunur. Ya da زيد قام أبوه “Zeyd’in babası kalktı.” cümlesinde olduğu gibi müsned, sebebi olur. Müsnedin sebebi olması, müsnedün ileyhe dolaylı bir yoldan, olumlu veya olumsuz bir açıdan isnat edilmesi demektir.⁴⁰¹

Alevî'ye göre fiil cümlesinin öncesine yani mübtedâyâ bağlanabilmesi için bu zamirin her durumda bulunması gerekir. Fakat müellif, tahkik (kesinlik) belirtmesi nedeniyle, mübtedâyâ dönen bir zamire ihtiyaç duymayan haber çeşidinin de bulunduğunu belirtir. Bu haber çeşidinin, şan ve kıssa zamirinin bulunduğu cümlelerde geldiğini söyler. Örneğin هو زيد قائم “O, Zeyd ayaktadır.” cümlesinde زيد قائم mübtedâ ve haberden oluşan bir isim cümlesidir. Bu cümleyi mübtedâ olan هو'ye bağlayan bir zamir yoktur. Burada maksat “Zeyd’in kesinlikle ayakta olduğudur.” Sekkâkî'ye göre şan zamirinin haberi olan cümle mübtedânın bizzat kendisidir.⁴⁰² فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ “Çünkü gözler kör olmaz.”⁴⁰³ ayetinde de ها kıssa zamiri olup الْأَبْصَارُ fiil cümlesini kendisine bağlayan (rabıt) zamir yoktur.⁴⁰⁴

Yine نِعَمَ الرَّجُلُ زيد “Zeyd ne güzel bir adamdır” cümlesinde Zeyd kelimesini mübtedâ ve نِعَمَ الرَّجُلُ terkiibini de onun haberi olduğu görüşünde olanlara göre, haber cümlesini mübtedâyâ bağlayan bir zamire ihtiyaç duyulmaz. Çünkü bu tür cümleler, “Gerçek şu ki, iman edip iyi işler yapanlara gelince, elbette biz iyi iş yapanların ecrini zayi etmeyiz.”⁴⁰⁵ vb. ayetlerde olduğu gibi umum manası taşımaktadır. Müellife göre umum manası taşıyan cümleler, rabıt zahirine ihtiyaç duymazlar.⁴⁰⁶ Sekkâkî'ye göre bu tür cümlelerdeki lâm-ı tarif ve umum manalı cümleler zamir yerine geçerler.⁴⁰⁷

⁴⁰¹ Cürcânî, *el-Misbâh*, 194.

⁴⁰² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 319.

⁴⁰³ el-Hac 22/46.

⁴⁰⁴ Alevî, *el-İcâz*, 177.

⁴⁰⁵ el-Kehf 18/30.

⁴⁰⁶ Alevî, *el-İcâz*, 177.

⁴⁰⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 319.

Alevî'ye göre mûsnedin isim cümlesi olarak getirilmesinde ise (hükümde) teceddüt olmadığını göstermekle birlikte, -fiil cümlesinde olduğu gibi- hükmü takviye etme (güçlendirip pekiştirme) amacı güdülür.⁴⁰⁸

Alevî'ye göre bu konuda söyleneceklerin özü şudur: İsim cümlesinde hükmün sübutu yani devamlılığı vardır. Fiil cümlesinde ise adem-i sübutu (yani teceddüt/yinelenme) vardır. Bu nedenle وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا “Andolsun, elçilerimiz (melekler), İbrahim’e müjde getirip ‘Selâm sana!’ dediler. O, ‘Size de selâm’ dedi”⁴⁰⁹ ayetinde Hz. İbrahim’in selamını ifade eden سَلَامًا lafzının, meleklerin selamını ifade eden سَلَامًا lafzından daha güzel olduğu söylenmiştir. Meleklerin verdiği selam, yani سَلَامًا kelimesinin mansûb olarak getirilmesi, (hazif edilmiş) bir fiil ile kayıtlandığını gösterir. Takdiri أَسَلِمَ سَلَامًا şeklindedir. Cümle, fiil cümlesi olduğu için teceddüt ifade eden bir selamdır. Hz. İbrahim’in cevaben verdiği سَلَام lafzı ise bir fiil ile kayıtlanmadan merfû olarak getirilmiştir. Yani haberi mahzûf mübtedâdır. Takdiri سَلَامٌ عَلَيْكَ şeklindedir. Cümle de isim cümlesi olduğu için Hz. İbrahim’in selamı sübut/devamlılık ifade etmektedir. Hz. İbrahim, وَإِذَا خِطَبْتُمْ يُتَحَيَّاةٍ “Size bir selâm verildiği zaman, ondan daha güzeliyle veya aynı selâmla karşılık verin.”⁴¹⁰ ayetinin gereği ile amel etmek için böyle cevap vermiştir. Dolayısıyla Hz. İbrahim’in selamı, meleklerinkinden daha güzel bir selam olmuştur.⁴¹¹

F. Mûsnedin Şart Edatlarıyla Kayıtlanması

Alevî, bir takım belâğî anlamlar taşımaları nedeniyle, fiil olan mûsnedin إِذَا, إِذَا ve لَوْ şart edatları ile kayıtlanması üzerinde durmuştur. Müellife göre şart cümlesi hususi bir kayıtla kayıtlanmış⁴¹² haber cümlesidir.⁴¹³ Çünkü kendisinde doğru ve yalan olma ihtimali bulunur. Doğru ve yalana ihtimali olan cümlelerin haber cümlesi olduğu ise daha önce belirtilmişti.

⁴⁰⁸ Alevî, *el-İcâz*, 177.

⁴⁰⁹ Hûd 13/69.

⁴¹⁰ en-Nisâ 4/86.

⁴¹¹ Alevî, *el-İcâz*, 178; Cürcânî, *el-Misbâh*, 244.

⁴¹² Alevî, *el-İcâz*, 178.

⁴¹³ Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-İzâh fi'n-nahv*, thk. Hasan Şâzelî Ferhûd (Câmiatü'r-Riyâd: Külliyyetü'l-Âdâb, 1969), 43.

1. Müsnedin İle Edatı İle Kayıtlanması

Alevî'ye göre bu edatta asıl olan, sadece gerçekleşmesi şüpheli olan konularda kullanılmasıdır. *“Eğer sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir.”*⁴¹⁴ ve *“İn تَسْتَغْفِرُ هُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ”* *“Onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir.”*⁴¹⁵ ayetlerinde ve *“İن جاء زَيْدٌ أَكْرَمْتُكَ”* *“Eğer Zeyd gelirse sana ikramda bulunurum”* ve *“İن أَحْسَنْتَ إِلَيَّ شَكَرْتُكَ”* *“Eğer bana iyilik edersen, sana teşekkür ederim.”* cümlelerinde olduğu gibi İ edatı gerçekleşmesi kesin olmayan şart ifade eder. Fakat bazen İ edatı, bir takım belâğî nüktelerden dolayı gerçekleşmesi kesin olan konularda kullanılabilir:

1. Tecâhül yani bilgi sahibi olunan bir hususta bilgisi yokmuş gibi gösterme amacı güdülür. Örneğin *“İن طَلَعَتِ الشَّمْسُ كَانَ كَذَا”* *“Eğer güneş doğarsa şöyle olur.”* cümlesinde mütekellim güneşin doğacağını kesin olarak bildiği halde (İa yerine) İ kullanmıştır.⁴¹⁶

2. Doğru konuştuğunu muhatabın kesin olarak bilmediği bir hususta, mütekellim cümleyi şüphe ve ihtimal üzerine kurar. Örneğin kendisini yalanlayan kişiye *“İن صَدَقْتُ فَمَاذَا تَفْعَلُ؟”* *“Eğer doğru söylüyorsam ne yapacaksın?”* şeklinde kurulan bu cümlede mütekellim, kendisinin doğru söylediğini kesin bilmektedir. Fakat muhatabın durumunu esas alarak cümleyi İ edatı ile kurmuştur.⁴¹⁷

3. Bir hususta bilgisiyle amel etmeyen muhatabı bilgisiz biri konumuna indirgeme. Örneğin yolda korku belirtileri bulunmasına rağmen bunlardan korkmayan birine *“İن كُنْتَ خَارِجًا لِلسَّفَرِ فَاخْرُجْ”* *“Eğer yolculuk için çıkıyorsan, çık!”* şeklinde kurulan bu cümle, aslında korku belirtilerinden dolayı yolculuktan vazgeçmesi gereken birine karşı söylenmiştir. Çünkü muhatap aklının ve bilgisinin gereği olarak korkuya neden olan belirtilerden dolayı yolculuktan vazgeçmeyince, mütekellim onu bilgisiz biri konuma indirmiştir.⁴¹⁸

⁴¹⁴ el-Mâide 5/42.

⁴¹⁵ et-Tevbe 9/80.

⁴¹⁶ Alevî, *el-İcâz*, 179.

⁴¹⁷ Alevî, *el-İcâz*, 179.

⁴¹⁸ Alevî, *el-İcâz*, 179.

4. Tevbih (kınama) için اِنْ edatı kullanılabilir. اَفْتَضِرْبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا اِنْ كُنْتُمْ “Haddi aşan bir topluluk oldunuz, diye vazgeçip Zikir’le (Kur’an’la) sizi uyarmaktan geri mi duralım?”⁴¹⁹ ayetini اِنْ كُنْتُمْ şeklinde okuyanlara göre⁴²⁰ ayetin manası “Eğer haddi aşan bir topluluk iseniz...” olur. Ayetteki اِنْ tevbih maksadıyla gelmiştir. Çünkü ayette israf ettikleri (ma’siyette aşırıya gitmeleri) bir hakikat olduğu için makamdan (siyak) şart üslubunu ihtiva etmediği anlaşılmıştır. Zira bu tür eylemlerin (ma’siyetlerin) farz ve takdir dışında akıl sahiplerinde yaşanması mümkün değildir. Akıllı birine yakışan haddi aşmaması olduğu halde bu topluluk haktan yüz çevirip bile bile inkârda directikleri için ayet onları cahiller (bilmeyenler) konumuna indirdi. Ayeti اِنْ كُنْتُمْ şeklinde okuyanlara göre ise anlam ta’lîl (illet/sebeup bildirme) için olur. Bu takdirde ayetin manası اَفْتَضِرْبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ مُعْرِضِينَ عَنْهُ لِاجْلِ اِسْرَافِكُمْ فِي الصُّدُودِ وَالْاِغْرَاضِ “İnat ve yüz çevirmedeki aşırılığın yüzünden biz de zikirden yüz çevirelim mi?” olur.⁴²¹

Alevî, اِنْ edatının gelecek zaman bildiren (muzâri) bir fiilin önüne gelmesinin asıl olduğunu belirtir. Çünkü bu edat hükmü yani ceza cümlesini, başka bir şeye yani şart cümlesine bağlamak için konulmuştur. Bu da ancak gelecek zamanda olur, geçmiş zamanda olmaz.⁴²² Fakat bu edat her ne kadar müstakbel fiilin önünde kullanılsa da bazen belâğî bir nükteden dolayı lafzen mâzî, manen müstakbel bir fiilin başında kullanılabilir. Alevî bu kullanımın şu gayelerle yapıldığını açıklar:

1. Gerçekleşmemiş bir şeyi gerçekleşmiş göstermek amacı güdülür. Bunun da iki sebebi vardır:

a. Ya gerçekleşmemiş o şeyin gerçekleşmesini sağlayacak güçlü sebepler vardır. اِنْ اَعْرَضُوا فَقُلْ اَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً “Eğer yüz çevirirlerse, onlara de ki: ‘Ben sizi Âd ve Semûd kavimlerini çarpan yıldırım gibi bir yıldırıma karşı uyardım.’”⁴²³, اِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ “Eğer sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver,

⁴¹⁹ ez-Zuhur 43/5.

⁴²⁰ Kıraat imamlarından Nâfî, Hamza ve Kisâî (كس) şeklinde; diğer imamlar (اِنْ) şeklinde okumuşlardır. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 4/627.

⁴²¹ Alevî, *el-İcâz*, 179.

⁴²² Alevî, *Tirâz*, 528; Alevî, *el-İcâz*, 179.

⁴²³ Fussilet 41/13.

ister onlardan yüz çevir.”⁴²⁴ ve *وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ* “Eğer din konusunda sizden yardım isterlerse, yardım etmek üzerinize borçtur”⁴²⁵ ayetleri buna örnek olarak verilebilir.⁴²⁶

b. Ya da *مَا هُوَ لَلْوُقُوعِ كَالْوُقُوعِ* “İleride gerçekleşecek olan şey gerçekleşmiş gibidir.”⁴²⁷ kuralına uyulmuştur. *وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ* “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş ve Allah’a tevekkül et.”⁴²⁸ ayetinde olduğu gibi. Kendisinde insanlar için büyük bir maslahat bulunduğu için sanki gerçekleşmiş gibi kabul edilerek *إِنْ* edatından sonraki fiil mazi sîgası ile getirilmiştir.⁴²⁹

2. Tefâül yani iyimserlik anlamı kastedilerek *إِنْ* edatından sonra mazi fiil kullanılabilir. *إِنْ عَافَانِي اللَّهُ مِنْ مَرَضِي هَذَا تَصَدَّقْتُ بِكَذَا* “Eğer Allah bu hastalığıma şifa verirse, şu kadar bağış yapacağım.” ve *إِنْ أَعْطَانِي اللَّهُ وَلَدًا جَعَلْتُ مِنْ مَالِي قِسْطًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ* “Eğer Allah bana bir çocuk verirse, malımın bir kısmını Allah rızası için harcayacağım.” cümleleri buna örnektir.

3. Bir şeyin gerçekleşmesini arzu etmek ve bu isteği açıkça ifade etmek amacıyla *إِنْ* edatından sonra mâzî fiil kullanılabilir. Örneğin: *إِنْ قَدِمَ فَلَانٌ مِنَ السَّفَرِ* “Falanca yolculuktan dönerse, şöyle yapacağım.” veya *إِنْ ظَفَرْتُ بِكَذَا فَعَلْتُ* “Eğer şunu elde edersem, şöyle yapacağım.” Bu tür ifadelerde, kişi bir şeyin olmasını ne kadar çok isterse, onu zihninde o kadar sık canlandırır. Hatta o şeyi çok fazla hayal ettiği için, sanki gerçekten olmuş gibi geçmiş zaman kipiyle ifade eder.⁴³⁰

4. Ta‘rız maksadıyla *إِنْ* edatından sonra mâzî fiil kullanılabilir. Örneğin *لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ* “Eğer Allah’a ortak koşarsan, elbette amelin boşa çıkar.”⁴³¹ ayetinde bu kullanım açıkça görülmektedir. Ayette hitap Hz. Peygamber’e (s.a.s.) yöneltmiş olsa da, asıl maksat şirke düşmüş veya düşme tehlikesi

⁴²⁴ el-Mâide 5/42.

⁴²⁵ el-Enfâl 8/72.

⁴²⁶ Alevî, *el-İcâz*, 179-180.

⁴²⁷ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî el-Hanefî Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, thk. 'Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısıri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 194.

⁴²⁸ el-Enfâl 8/61.

⁴²⁹ Alevî, *el-İcâz*, 180.

⁴³⁰ Alevî, *el-İcâz*, 180.

⁴³¹ ez-Zümer 39/65.

bulunan kimseleri uyarmaktır. Bu da ta'riz üslubunun bir faydasıdır. Müellif, Sekkâkî'nin de eserinde bu yoruma yer verdiğini⁴³² belirtir. ncak Alevî, ayetin bu şekilde yorumlanmasının mümkün olmakla birlikte, içinde bir tür zorlama barındırdığını ifade eder. Çünkü hitap doğrudan Hz. Peygamber'e yapılmıştır; bu nedenle ta'riz anlamına başvurmaya gerek yoktur. Asıl maksat, tevhid inancını daha da pekiştirmek, Allah Resûlü'nün gönlünü teselli etmek ve onu manevî yönden daha da coşkulu hale getirmektir. Zira onun kalbi zaten tevhid üzere sabittir.

Bu durumu Alevî, şöyle bir örnekle açıklar: Bir efendinin, daima emrine itaat eden kölesine “Allah’a yemin ederim ki, emrime karşı gelersen seni öldürürüm.” demesi gibi... Bu söz tehdit için değil, onu itaate teşvik etmek, sadakatini korumasını sağlamak ve içindeki bağlılık duygusunu daha da güçlendirmek amacıyla söylenir. Hz. Peygamber’in durumu da böyledir. Allah Teâlâ, onun kalbinde şirkten korkma hissini daha da pekiştirmek ve insanları tevhid akidesine çağırmadaki gayretini artırmak istemiştir.⁴³³

2. Müsnedin إذا Edatı İle Kayıtlanması

إذا edatı gerçekleşmesi muhakkak (kesin) olan şeyler için kullanılır.⁴³⁴ Gelecek zamanda (müstakbel) şart ifade etmesi için vaz’ edilmiştir.⁴³⁵ إِذَا زُلْزِلَتْ إِذَا السَّمَاءُ, “Yeryüzü kendine has bir sarsıntıya uğratıldığı zaman...”⁴³⁶ “Gök yarıldığı zaman...”⁴³⁷ ve إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ “(Ey Muhammed!) Cephede sen de onların (müminlerin) arasında bulunup da onlara namaz kıldırдың vakit...”⁴³⁸ ayetlerinde olduğu gibi şart cümleleri gerçekleşeceği kesin olan durumlardır. إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ “Güneş doğarsa/doğduğu zaman...” ve إِذَا جَاءَ اللَّيْلُ “Gece olduğu zaman...” gibi cümlelerde şartın meydana geleceği zaten bilindiğinden, ifade kesinlik anlamı taşır.⁴³⁹

Alevî’ye göre إذا edatına ما edatının bitişmesi şart manasını kuvvetlendirir. Yine bu edat, gelecek zamanda şart ifade etmesi için vaz’ edilmiş olmasına

⁴³² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 352-353.

⁴³³ Alevî, *el-İcâz*, 180.

⁴³⁴ Alevî, *Tırâz*, 528.

⁴³⁵ Alevî, *el-İcâz*, 181.

⁴³⁶ ez-Zilzâl 99/1.

⁴³⁷ el-İnfitâr 82/1.

⁴³⁸ en-Nisâ 4/102.

⁴³⁹ Alevî, *el-İcâz*, 181.

rağmen, gerçekleşmemiş bir şeyi gerçekleştirmiş göstermek ve tefâül (iyimserlik) vb. daha önce izah edilen amaçlarla mazi fiilin başında kullanılır. Örneğin إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ “Güneş, dürüldüğü zaman”⁴⁴⁰ ayetinde, kıyamet günü gerçekleşecek olan “güneşin dürülmesi” olayı gerçekleştirmiş gibi gösterilmiştir.⁴⁴¹

3. Müsnedin لَوْ Edatı İle Kayıtlanması

لَوْ edatı, gelecek zaman da şart bildiren اِنْ edatının aksine, geçmiş zamanda şart ifade eder.⁴⁴² لَوْ edatı ile oluşturulan şart üslubu olumlu gibi görünse de genelde şart fiili gerçekleşmediği için cevap fiilinin de gerçekleşmediğini ifade eder. Örneğin لَوْ قُمْتُ فَأَمَاتُ “Ayağa kalksaydın ben de kalkardım.” demek aslında “Ayağa kalkmadın, dolayısıyla ben de kalkmadım.” anlamına gelir. Bu nedenle Alevî لَوْ edatının anlamını, şart cümlesindeki olayın gerçekleşmemesi nedeniyle cevap cümlesindeki olayın da gerçekleşmemesi olarak ifade eder.⁴⁴³

Müellif, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’dan (öl. 207/822) لَوْ edatının tıpkı اِنْ edatı gibi gelecek zamanda şart ifade ettiği şeklinde bir rivayet olduğunu⁴⁴⁴, Arap dil bilgisi alimlerinin çoğunun aksi görüş taşıdıklarını belirtir. وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَدَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ “Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi.”⁴⁴⁵ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا, “Dileseydik o ayetlerle onu elbette yüceltirdik.”⁴⁴⁶ ve وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىهَا “Eğer dileseydik, herkese hidayetini verirdik.”⁴⁴⁷ ayetlerinde لَوْ edatından sonra mazi fiilin kullanılması, bu edatın geçmiş zamanda şart ifade ettiğine delildir. Müellife göre bu edat eğer şimdiki zamanda kullanılırsa, mecazi anlamda kullanılır. “Eğer لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ” “Eğer o, birçok işlerde size uysaydı, sıkıntıya düşerdiniz.”⁴⁴⁸ ve وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرْبِنَاكُمْ “Biz

⁴⁴⁰ et-Tekvîr 81/1.

⁴⁴¹ Alevî, *Tirâz*, 528; Alevî, *el-İcâz*, 181.

⁴⁴² Alevî, *Tirâz*, 303, 528.

⁴⁴³ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 313-314.

⁴⁴⁴ İbn Ya’îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 5/107.

⁴⁴⁵ el-Bakara 2/20.

⁴⁴⁶ el-A'râf 7/176.

⁴⁴⁷ es-Secde 32/13.

⁴⁴⁸ el-Hucurât 49/7.

dileseydik, onları sana gösterirdik."⁴⁴⁹ gibi ayetlerde eylemin geçmişte, zaman zaman devam etmesi (istimrâr) kastedildiği için *لَوْ* edatı muzâri fiile dahil olmuştur.⁴⁵⁰ Çünkü devamlılık (istimrâr) ifadesi, mazi fiilde değil, muzâri fiilde mevcuttur.⁴⁵¹

Alevî, şartın gerçekleşmemesi meşrutun gerçekleşmemesini gerekli kılar. "Öyleyse bunlardan hangisi diğerinin delili olur?" şeklindeki soruya şöyle cevap verir:

*"لَوْ şart üslubunun kullanıldığı cümlelerde hem لازمın hem de melzûmun bulunduğu şüphe yoktur. Aralarındaki telâzümden (birbirini gerektirmelerinden) dolayı biri diğerinin delili olabilir. Zira لازمın varlığı, melzûmun varlığına delil olmaz. لازمın melzûmdan daha genel olma ihtimalinden dolayı melzûmun yokluğu lâzımın yokluğuna delil olmaz. Fakat melzûmun varlığı ile lâzımın varlığına; lâzımın yokluğu ile de melzûmun yokluğuna delil getirilebilir. Eğer bu şekilde delil getirilemez olsaydı lüzûm batıl olurdu. Örneğin *لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا* "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu."⁴⁵² ayetinde fesat (düzenin bozulması), Allah'tan başka ilahların varlığının lâzımıdır. Fesadın bulunmaması ise bu ilahların yokluğuna delildir. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi lâzımın yokluğu, melzûmun yokluğuna delildir. لازمın varlığı (yani fesat) Allah'tan başka ilahların varlığına delil olmaz. Çünkü genel manada ilahların dışındaki bir sebepten kaynaklanmış olabilir. Bu nedenle fesadın varlığının delaleti batıl olunca, şartın bulunmayışı cezanın (meşrut) bulunmayışına delil olmuş olur. *لَوْ جِئْتَنِي لِأَكْرِمْتِكَ* "Bana gelseydin sana ikramda bulunurdum." cümlesinde hem şart hem de cezanın gerçekleşmediği görülmektedir. Yani cümlelerin anlamı 'Bana gelmedin, ben de sana ikram etmedim.' olur."*

Alevî'ye göre bu cümlede şart ve ceza cümlelerinin başına nefî harfî bitişseydi şartın varlığı cezanın varlığına delil olurdu. *لَوْ لَمْ تَقُمْ، لَمْ أَقُمْ* "Ayağı kalkmasaydın ben de kalkmazdım." cümlesinde "ayağa kalkma" eylemi hem şart hem ceza cümlesinde mevcuttur. Cümle "sen ayağı kalktın, ben de

⁴⁴⁹ Muhammed 47/30.

⁴⁵⁰ Alevî, *Tırâz*, 528-529.

⁴⁵¹ Karamollaoğlu, *Meânî İlmî*, 258-259.

⁴⁵² el-Enbiyâ 21/22.

kalktım” anlamına gelmektedir. Müellife göre buradaki sır, *لَوْ* edatının nefî (olumsuzluk) için vaz‘ edilmiş olmasında yatmaktadır. (Manen) olumsuzluk bildiren bir cümle başına nefî harfi gelince nefyü’n-nefy (olumsuzun olumsuz yapılması) nedeniyle cümle olumluya (müsbet) dönüşmektedir. Nefî harfi sadece şart ya da sadece ceza cümlesinin başına getirilirse anlam şart ve cezadan birinin zıddına olur.⁴⁵³ Müellif *el-Îcâz*’da ise nefî harfi sadece şart ya da sadece ceza cümlesinin başına getirilirse anlam aynı kaidenin (olumsuzun olumsuz yapılması nedeniyle cümle olumluya dönüşmesi) geçerli olduğunu belirtir.⁴⁵⁴

Alevî’ye göre “Olumsuzun olumsuz yapılması nedeniyle cümle olumluya dönüşmesi” kuralından dolayı *نِعْمَ الْعَبْدُ صُهِبَ لَوْ لَمْ يَخَفِ اللَّهَ لَمْ يَعْصِهِ* hadisinin⁴⁵⁵ anlamı “Allah’tan korktu, bu yüzden O’na isyan etmedi.” şeklinde olur. Allah’tan korktuğu ve O’na itaatsizlik ettiği anlamına gelir, bu da korkunun itaatsizliğin bir nedeni olduğunu ima eder. Çünkü *لَوْ* edatının hem şart hem de ceza cümlesinin başına nefî harfi getirilmiştir. Bu edatın kendisi de olumsuzluk için vaz‘ edilince iki olumsuzluktan olumlu meydana gelir. Dolayısıyla hadisin anlamı yanlış olur şeklindeki mukadder bir soruya şöyle cevap verir: *لَوْ*’de yukarıda açıkladığımız kural dikkate alınır. Dolayısıyla bu kurala aykırı bir şey gelirse, tevil edilmesi (yorumlanması) gerekir ve bu hadisin üç tevili vardır:

1. Tevil: Olumsuzlamanın aynı kalmasını gerektiren bir delil bulunabilir. Delilin umum, husus, hakikat ve mecaz lafızları değiştirmede büyük bir etkisi vardır. Bu nedenle hadisin manası şudur: “Allah Teâlâ onu iç temizliği ve güçlü azminden dolayı seçmiştir. Eğer Suheyb’in kalbinde korku olmasaydı, korkunun en yüksek derecesinde bulunmak şöyle dursun, günah bile işlemezdi.” Bu delilin varlığından dolayı cümle olumlu olduğuna hükmedilmez ve olumsuzluk olduğu gibi kalır. Bunun bir benzeri şu ayettir: *“Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah’ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez.”*⁴⁵⁶ Ayetin

⁴⁵³ Alevî, *Tirâz*, 303; Alevî, *el-Îcâz*, 181-182.

⁴⁵⁴ Alevî, *el-Îcâz*, 181-182.

⁴⁵⁵ Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî (ö. 806/1404) bu hadisin aslının olmadığını (uydurma) söylemiştir. Ebü'l-Fadl Celâlüddin Abdürrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribu'n-Nevevi*, thk. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (y.y.: Dâru Taybe, ts.), 2/624.

⁴⁵⁶ Lokmân 31/27.

zahiri, Allah'ın sözlerinin tükenmez olduğuna göstermektedir. Çünkü *لَوْ* edatı bağlamında olumsuzlanmıştır. Bu nedenle Suheyb konusunda da belirttiğimiz delilden dolayı olumsuzluğun aynı kalması gerekmiştir.⁴⁵⁷

2. Tevil: Buradaki *لَوْ*'in bulunması takdîrdir. Takdîr, var olana (mevcûd) olmayanın (ma'dûm); var olmayana ise var olanın manasının farazî olarak verilmesidir. *لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا* “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.”⁴⁵⁸ ayetinde olduğu gibi. Bu nedenle hadisin anlamı “Suheyb ne güzel kuldur! Allah’tan korktu da ona isyan etmedi.” şeklindedir.⁴⁵⁹ Müellife göre bu kural, hükmün, hükme uygun olmayan bir şekilde sabit olduğunu göstermek için, hükme uygun olmayan bir takdîr üzerine hükmü ispatlamak amacıyla kullanılabilir. Böyle yapılması Alevî’ye göre daha doğru olur. Böylece hüküm mutlak olarak sabit olur. Suheyb’in durumu da bunun üzerine indirgenebilir. Eğer Suheyb Allah’tan korkmasaydı, itaatsizlik etmezdi. Çünkü Allah ona nefis ve kalp temizliği verdi. Korkunun en sağlam bağına sahipken Suheyb nasıl itaatsiz olabilirdi. Bu yüzden itaatsizliğin olmaması daha uygun ve daha doğrudur. *لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ* “Allah, onlarda bir hayır (hakka yöneliş) olduğunu bilseydi, elbette onlara işittirirdi. Onlara işittirseydi dahi mutlaka yine yüz çevirerek dönüp giderlerdi.”⁴⁶⁰ ayeti de bunun gibidir. Dolayısıyla ayetin takdîri, Allah onlara bildirmiş olsaydı, isyanları ve inatları nedeniyle bu “bildirim” onlara fayda vermezdi. Allah onların anlama gücünü ellerinden almışken, nasıl fayda verebilir ki. Bu nedenle anlamının olmaması ve kabul ve hidayetinin olmaması kaçınılmaz olarak en belîğ bir şekilde ifade edilmiştir. *لَأَزْمُنَّ صُحْبَتَكَ وَلَوْ قَصَيْتَنِي* “Beni dışlasan bile seninle arkadaşlığımızı sürdüreceğim.” ve *لَأَشْكُرَنَّكَ وَلَوْ لَمْ تُعْطِنِي* “Bana vermesen bile sana teşekkür edeceğim.” cümlelerinde aynı durum vardır.⁴⁶¹ İmruülkays ’ın şu şii de buna örnek verilebilir:

فَقُلْتُ يَمِينَ اللَّهِ أَتَبْرَحُ قَاعِدًا وَلَوْ قَطَعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي⁴⁶²

⁴⁵⁷ Alevî, *Tirâz*, 303.

⁴⁵⁸ el-Enbiyâ 21/22.

⁴⁵⁹ Alevî, *Tirâz*, 303; Alevî, *el-Îcâz*, 182.

⁴⁶⁰ el-Enfâl 8/23.

⁴⁶¹ Alevî, *Tirâz*, 303-304.

⁴⁶² İbn. Hucr b. el-Hâris el-Kindî İmruülkays, *Dîvânü İmri’i l-Kays*, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî (Beyrut: y.y., 2004), 137.

Ben de şöyle dedim: “Allah’a yemin olsun ki, senin için başımı ve uzuvlarımı kesseler bile ayakta (senin yanında) kalacağım.”

Yemin ifadesinden sonra yer aldığı için أَبْرَحْ fiilinden önceki لا harfî hazfedilmiştir. Cümlelerin takdiri şu şekilde ifade edilebilir: فَقُلْتُ يَمِينُ اللَّهِ لَا أَبْرَحُ قَاعِدًا. Şairin, uzuvlarının kesilmesine rağmen sevgilisine bağlı kalmaya devam etmesi, aşk ve muhabbetin kuvveti ile sevgiliye olan sadakatin kaçınılmazlığını vurgular.⁴⁶³ Müellifin yaklaşımına göre, sevgiliye olan bağlılık varsayılmadığında, ifadenin belâgat gücü kaybolur. Alevî de bu noktada şu görüşü dile getirir: Şiirin anlamı “başımı ve uzuvlarımı kesmedikleri için senin yanında kalmayacağım” şeklinde takdir edilmesi halinde, şiirdeki belâgat tamamen yitirilecektir. Bu değerlendirme, sevginin yüceltilmesi ve ifade derinliğinin korunması açısından önem arz etmektedir.

3. Tevil: لَوْ edatının, Ferrâ'nın dediği gibi, gelecek zamanda şart ifade eden نَبْ gibi kabul edilmesidir. Bu durumda nasıl ki nefî harfinin نَبْ ile fiilin arasına girmesi, anlamı tersine çevirmeden olumsuzluk anlamını veriyorsa aynı durum لَوْ için de geçerlidir. Bu durumda hadisin takdîri اِنْ لَمْ يَخَفِ اللَّهُ فَلَا يَعْصِيهِ “Eğer Allah’tan korkmazsa, O’na isyan etmez.” olur. Tıpkı اِنْ لَمْ تُكْرِمْنِي لَمْ أَكْرِمَكَ “Eğer bana ikram etmezsen, ben de sana ikram etmem.” örneğinde olduğu gibi. Bu örnekte şart ve ceza cümlelerindeki iki ikram olumsuzlanır. Suheyb hadisinde de şart cümlesindeki korku ve ceza cümlesindeki itaatsizlik olumsuzlanır. Alevî’ye göre ilk iki yoruma güvenilmelidir. Çünkü لَوْ edatı, Ferrâ'nın iddia ettiğinin aksine, geçmiş zamanda şart ifade eder.⁴⁶⁴

G. Müsnedin Takdimi

Müsnedün ileyhin mübtedâ olduğu durumda müsnedden önce geldiği bilinmektedir. Fakat müsnedin, müsnedün ileyhin önüne geçmesi Alevî’ye göre;

1. Ya müsnede verilen ihtimamı gösterir: وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ “Şüphesiz İbrahim de O’nun taraftarlarından idi.”⁴⁶⁵ ayetinde, câr-mecrûrdan oluşan

⁴⁶³ Alevî, *Tırâz*, 304.

⁴⁶⁴ Alevî, *Tırâz*, 304.

⁴⁶⁵ es-Sâffât 37/83.

şibih cümle şeklindeki مِنْ شَيْعَتِهِ haberdır, müsnedün ileyh olan اِنَّ'nin ismi اَبْرَاهِيم'in önüne geçmiştir.⁴⁶⁶

2. Ya da müsnedün ileyhin müsne de tahsisini yani ona has olduğunu ifade eder: لَا فِيهَا عَوْلٌ “*Onda baş döndürme özelliği yoktur.*”⁴⁶⁷ ayetinde bahsedilen içeceğin cennete has olduğunu, dünya şarapları gibi olmadığını vurgulamak için câr-mecrûrdan oluşan şibih cümle şeklindeki haber (فِيهَا) öne geçmiştir. لَا رَبِّ فِيهِ “*Onda şüphe yoktur.*” ayetinde رَبِّ kelimesi لَا'nın ismi, فِيهِ ise haberidir. Şüphe bulunmama hükmünün, Kur'ân-ı Kerim'e tahsis edildiği anlamı çıkarılmaması için haber, müsnedün ileyhden sonra getirilmiştir. Aksi takdirde sanki Kur'ân-ı Kerim'de şüphe yok fakat İncil ve Tevrat gibi diğer semâvî kitaplarda şüphe varmış anlamını ifade ederdi.⁴⁶⁸

Alevî'ye göre müsne hakkında söylenmesi gereken diğer bir husus onun müsne ileyh ile mutabakat (uyum) halinde olması için tesniye (ikil) ve cemi (çoğul) şeklinde gelmesi gerektiğidir. Yani müsne ileyh tesniye ise müsne de tesniye olmalı; müsne ileyh cemi ise müsne de cemi olmalıdır. Aynı durum müzekkerlik (erillik) ve müenneslik (dişillik) için de geçerlidir. Örneğin وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ “*Ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler.*”⁴⁶⁹ ayetinde müsne ileyh olan الْمُؤْمِنُونَ kelimesi cemi-müzekker olduğu için, müsne olan يُؤْمِنُونَ fiili de cemi-müzekker olarak gelmiştir. Müellif bunun nedenini müsne ileyh ve müsnedden oluşan bir cümlenin, aslında tek bir şey hakkında söylenmiş olmasına bağlar.⁴⁷⁰

H. Müsne din Nekre Olması

Alevî, müsne din nekre olarak gelmesinin nedenlerini şu şekilde sıralar:

1. Haberde asıl olan nekre yani belirsiz olmasıdır. Çünkü yalnızca bilinmeyen (belirsiz) bir şey hakkında haber verilir.⁴⁷¹

⁴⁶⁶ Alevî, *Tırâz*, 529.

⁴⁶⁷ es-Sâffât 37/47.

⁴⁶⁸ Alevî, *Tırâz*, 529.

⁴⁶⁹ en-Nisâ 4/162.

⁴⁷⁰ Alevî, *Tırâz*, 529.

⁴⁷¹ Alevî, *Tırâz*, 529.

2. Hasr yani tahsis kastedilmediğini göstermek için nekre olarak getirilebilir. *إِنَّهُ هُمْ رُؤُفٌ رَحِيمٌ* “O, onlara çok şefkatli ve çok merhametlidir.”⁴⁷² ve *اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ* “Allah, kullarına çok lütüfkârdır.”⁴⁷³ Birinci ayette Allah’ın şefkat ve merhametinin onlara (muhasir ve ensar) hâs olmadığını ve ikinci ayette lütfunun kullarına tahsis edilmediğini ifade etmesi için haber olan *رُؤُفٌ رَحِيمٌ* ve *لَطِيفٌ* lafızları nekre olarak gelmiştir.⁴⁷⁴

3. Tefhîm (müsnedin şanını yüceltme) amacıyla müsned nekre olarak getirilebilir. *هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* “Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.”⁴⁷⁵ Ayette *هُدًى* kelimesi haberdur. Nekre olarak gelmiştir. Müellife göre hidayetden kasıt herhangi bir hidayettir. Dolayısıyla burada hidayetin yüceliğine vurgu vardır.⁴⁷⁶

4. Teksir (çokluk) ifade etmesi için müsned nekre olarak getirilebilir. *إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ* “Şüphesiz Rabbin istediğini yapandır.”⁴⁷⁷ ayetinde *فَعَالٌ* lafzı haber olup nekre olarak gelmiştir.⁴⁷⁸

İ. Müsnedin Ma‘rife Olması

Alevî, dinleyene bilmediği bir şeyi bildirdiğimiz için haberde asıl olanın nekre olarak gelmek olduğunu belirtir. Eğer haberin öncesine “el” harfî bitişmiş ise bunun birtakım amaçları olduğunu söyler. Bu amaçları dört kısımda ele alır:

1. Mübalağa İçin Kullanılması

Alevî, haberde mübalağa amaçlanıyorsa öncesine “el” harfî gelebileceğini belirtir. Bu durumda haberin ifade ettiği niteliğin türü, (abartı yoluyla) kendisinden haber verilen sözcüğe (mübtedaya) ait kılınır (kasr edilir). *زَيْدٌ هُوَ* “Zeyd’dir cömert olan.” ve *عَمْرُو هُوَ الشَّجَاعُ* “Amr’dır yiğit olan.” cümlelerinde “cömert” ve “yiğit” sıfatlarının -bir başkasında yokmuş gibi- sadece Zeyd ve Amr’a ait kılınması istenmiştir.

⁴⁷² et-Tevbe 9/117.

⁴⁷³ eş-Şûrâ 42/19.

⁴⁷⁴ Alevî, *Tırâz*, 529.

⁴⁷⁵ el-Bakara 2/2.

⁴⁷⁶ Alevî, *Tırâz*, 529.

⁴⁷⁷ Hûd 11/107.

⁴⁷⁸ Alevî, *Tırâz*, 529.

Bu nedenle bir sıfatın kendisine tahsis edildiği sözcüğe (mübtedâya), anlamda ortaklık kastı ile başka bir sözcüğün atfedilmesi caiz değildir. زَيْدٌ هُوَ “Zeyd’dir cömert olan, bir de Amr” şeklinde kurulan bir cümle mantık kurallarına aykırı olduğundan dolayı uygun değildir. Çünkü cömertlik Zeyd’e has kılınıp sonra da bir başkasının da cömert olduğunu söylemek mantıken tutarsızlıktır.

أُولَئِكَ “İnkâr edenler ise zalimlerin ta kendileridir.”⁴⁷⁹ ve هُمُ الْمُؤْمِنُونَ “İşte gerçek müminler onlardır.”⁴⁸⁰ ayetlerinde de “zulmün” inkârcılara; “imanın” müminlere ait kılınması istenmiş böylece هُمُ الْمُؤْمِنُونَ ve هُمُ الْمُؤْمِنُونَ şeklinde “el” harfi ile ma‘rife olarak gelmiştir.⁴⁸¹

2. Haberdeki Niteliğin Cinsini Haberin Konusuna Ait Kılmak

Alevî, “el” harfinin, haberin ifade ettiği niteliğin cinsini haberin konusu olan sözcüğe ait kılmak için gelebileceğini belirtir. Fakat bu, abartı yoluyla değil, niteliğin onun dışında kimsede bulunamayacağını ifade etmek maksadıyla yapılır. هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي “O Allah ki, her şeyin yaratıcısıdır (Hâlik), yoktan var edendir (Bâri’).”⁴⁸² ayetindeki الْخَالِقُ ve الْبَارِي kelimeleri haber kabul edilmeleri halinde bu sıfatlara sahip zatın yalnızca Allah Teâlâ olduğunu ifade ederler. Sıfat kabul edilmeleri halinde anlam “O, yaratan, yoktan var eden Allah’tır.” şeklinde olur.⁴⁸³

Alevî, “el” harfinin bazen haberin ifade ettiği sıfatı, abartı yoluyla değil; bu sıfatın yalnızca mübtedâya ait olduğunu göstermek amacıyla kullanılabileceğini belirtir. Bu kullanımda amaç, söz konusu niteliklerin başka hiçbir varlıkta bulunamayacağını ifade etmektir.⁴⁸⁴

Örneğin şu cümlelerde bu tarz kullanım açıkça görülür:

زَيْدٌ الْكَرِيمُ حِينَ يَبْخُلُ كُلُّ حَوَادٍ “Zeyd, her cömerdin cimrilik ettiği bir zamanda cömert olan kimsedir.”

⁴⁷⁹ el-Bakara 2/254.

⁴⁸⁰ el-Enfâl 8/4.

⁴⁸¹ Alevî, *Tırâz*, 212.

⁴⁸² el-Haşr 59/24.

⁴⁸³ Alevî, *Tırâz*, 529.

⁴⁸⁴ Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilim (Delâilü'l-l'câz)*, çev. Osman Güman (Litera Yayıncılık, 2008), 163; Alevî, *Tırâz*, 212.

أَمْرٌ، كَاهِرَانِ الْبَطَالِ “Amr, kahramanların geri durduğu bir zamanda yiğit olan kişidir.”

بَكْرٌ هُوَ الْوَفِيُّ حِينَ لَا تَطْنُ نَفْسٌ بِنَفْسٍ خَيْرًا “Bekir, kimsenin başkasından iyilik ummadığı bir zamanda vefakâr olandır.” Bu örneklerde, الشُّجَاعُ، الْكَرِيمُ ve الْوَفِيُّ kelimeleri, “el” harfiyle belirli hale getirilmiş ve olağan şartlarda değil, en zor anlarda bu niteliklere sahip olunduğu vurgulanmıştır. Bu cümlelerde cömertlik, herkesin cimrilik ettiği bir zamana; yiğitlik, kahramanların bulunmadığı bir zamana ve vefa, kimsenin vefakarlık göstermediği bir zamana ait kılınarak özelleştirilmiştir. Böylece sıfatlar, kendi türleri içinde özel ve seçkin bir konuma yerleştirilmiştir.

Şair A‘şâ’nın şu beytinde de aynı durum söz konusudur:

هُوَ الْوَاهِبُ الْمِنَّةَ الْمُصْطَفَاةَ ... إِمَّا مَخَاضًا وَإِمَّا عِشَارًا

O, gebe ya da gebeliği yakın,

Seçkin yüz dişi deveyi bağışlayan biridir.

Beyitte “yüz deveyi bağışlama” ifadesiyle bağış özelleştirilmiştir. Hem örneklerde hem beyitte geçen haber sözcükleri başkalarında değil, sadece zikredilen kişide bulunmaları (ihtisas) kastedilerek haber yapılmıştır.⁴⁸⁵

Cürcânî de *Delâilü'l-İ‘câz*’da şiirde söz konusu bağışı, övülen kişiden başkasının yapmadığının kastedildiğini belirtir. Gerçekleştirilmiş olan belirli bir bağışın değil, bağışın özel bir türünün amaçlandığını ifade eder. Cürcânî’ye göre bunun delili, niteliğin övülen kişide tekrarlanıyor olması ve onun bunu çok defa gerçekleştirmiş olmasıdır. زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ “Giden Zeyd’dir, Zeyd.” cümlesinde kastedilen ise ayrılma fiilinin cinsi değil, bir kez gerçekleşmiş olan herhangi bir ayrılmadır. Tekrarlanması düşünülemez.⁴⁸⁶

3. Haberdeki Niteliği Haberin Konusuna Ait Kılma (Hasr)

Alevî, haberin “el” harfiyle inkârı mümkün olmayan ve kimseye gizli kalmayacak bir tarzda getirilebileceğini belirtir.⁴⁸⁷ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثْبِرُ سَحَابًا “Allah, rüzgârları gönderendir. Onlar da bulutları hareket ettirir.”⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Alevî, *Tirâz*, 213.

⁴⁸⁶ Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 164.

⁴⁸⁷ Alevî, *Tirâz*, 213.

⁴⁸⁸ Fâtır 35/9.

ayetinde **اللَّهُ الْمُرْسَلُ** ism-i mevsûl olup ma'rifedir, haber olarak gelmiştir. ⁴⁸⁹“(Sadece) Allah gönderendir, ondan başka gönderen yoktur.” takdirindedir. Örneğin **زَيْدُ الشَّجَاعِ** “Zeyd’dir yiğit olan.” cümlesinde yiğitlik vasfının Zeyd’e isnadı ne bir delile ne de bir alamet ve emareye ihtiyaç duymayacak kadar açık bir durumdur.

Şair Hansâ’nın şu beytinde böyle bir kullanım vardır:

إِذَا قُبِحَ الْبُكَاءُ عَلَى قَتِيلٍ ... رَأَيْتُ بِكَاءَكَ الْحَسَنَ الْجَمِيلَا

Maktulün arkasından ağlamak çirkin olsa da ben senin ardından ağlamayı güzel buluyorum.

Cürcânî de burada şairin, -birinci başlıkta incelendiği gibi- bir maktulün ardından ağlamak dışındaki hiçbir şeyin güzel olmadığını kastetmediğini ve -ikinci başlıkta incelendiği gibi- “güzel” niteliğini başka bir şey ile de kayıtlamadığını belirtir. Cürcânî’ye göre A’sâ’nın, yüz deve başısını, övdüğü kişiyle sınırlandırması gibi Hansâ’nın güzelliği bu ağlamayla sınırlandırdığı düşünülemez.⁴⁹⁰ Şair burada ağlamayı, kimsenin inkâr edemeyeceği apaçık bir güzelliğe sahip olan şeyler kategorisine katmayı amaçlamaktadır.⁴⁹¹

4. Muhatabın Zihninde Bildiği Bir Gerçeği Belirtmek

Alevî, “el” harfinin, muhatabın dış dünyada değil de zihninde bildiği bir durumu ifade etmek için kullanılabileceğini belirtir. Eğer konuşan kişi, muhatabın bu bilgiden haberdar olmadığını düşünüyorsa, cümlede şu anlamı kasteder: “Bir düşün; eğer düşündüysen, bil ki o kişi budur ve düşündüğün niteliklerin tamamına sahiptir.”

Örneğin şu ifadelerde bu kullanım görülür:

هو الحامي لكل حقيقة “Her hakikati koruyan işte budur.”

وهو المرتجى لكل ملة “Her felakette umut bağlanacak kişi odur.”

وهو الدافع لكل كريهة “Her kötülüğü savan kimse odur.”

⁴⁸⁹ Alevî, *Tirâz*, 529.

⁴⁹⁰ Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 164.

⁴⁹¹ Alevî, *Tirâz*, 213.

Bu cümlelerde المرنجى, الحامى ve الدافع haber konumundadır ve “el” takısı ile belirli hale getirilmiştir.

Bu tür cümlelerde daha önce açıklanan anlamların hiçbiri kast edilmemektedir. Burada konuşan kişi, muhatabına şu mesajı vermek istemektedir: “Koruyan, umut bağlanan ve kötülüğü defeden bir kişiyi işittin mi? Bu sıfatların ne anlama geldiğini biliyor musun? Eğer biliyorsan, bil ki o kişi budur. Ben onu tanıdım, tecrübe ettim ve bu özelliklere sahip olduğunu gördüm. Sen onunla elini kuvvetlendir. O senin arayıp da bulamadığın kişidir.”⁴⁹²

Bu anlam, mübtedâya ait olan sıfatın, bir mevsufa bağlanması hâlinde daha da belirginleşir.⁴⁹³

Alevî, bu anlamı İbnü'r-Rûmî'ye ait şu beyitle destekler:

هُوَ الرَّجُلُ الْمَشْرُوكُ فِي جِلِّ مَالِهِ ... وَلَكِنَّهُ بِالْمَجْدِ وَالْحَمْدِ مُفْرَدٌ

O, bütün malında ortaklık bulunan biridir; ama yücelik ve övgüde tektir.

Alevî, şairin sanki muhatabına şöyle dediğini ifade ediyor: Kendi malında dilediği gibi tasarruf edebilme konusunda başkaları kendisinden ayrılamayan birini düşün. Bu şekilde anlayıp onu aklında tasavvur ettiğinde bil ki o, bu adamdır.⁴⁹⁴

Alevî'nin misal getirdiği fakat şairin adını vermediği gibi herhangi bir değerlendirmede de bulunmadığı bir şiir de şudur:

أَخُوكَ الَّذِي إِنْ تَدْعُهُ لِيُؤَلِّمَكَ ... يُجِيبُكَ وَإِنْ تَغْضَبَ إِلَى السَّيْفِ يَغْضَبُ⁴⁹⁵

Senin gerçek kardeşin, felaketi savuşturmak için çağırdığında yardımına koşan, kılıçların çekilmesine yol açacak kadar darıldığında, senin yanında yer alandır.

Bu beyitteki الذي, haber konumundadır ve vehmî (zihinsel) tasavvurla ilgili kullanımların en yaygın ifadelerindendir. Cürcânî'ye göre bu tür kullanım, kişinin zihninde bir şeyi ölçüp biçip hayal etmesinden sonra onu dile getirmesinde kullanılır.⁴⁹⁶

⁴⁹² Alevî, *Tirâz*, 213.

⁴⁹³ Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 165-166.

⁴⁹⁴ Alevî, *Tirâz*, 213.

⁴⁹⁵ Tercüme için bkz. Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 168.

⁴⁹⁶ Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 167.

Alevî, dört başlık altında izah edilen durumlarda haberin “el” takısı ile ma‘rife gelmesinden elde edilen anlamların birbirine zıt olduğunu belirtir. Alevî, “el” harfinin mübtedâya bitişmesinde olduğu gibi habere bitişebileceği yerlerin iyi bilindiği takdirde nahiv bilginlerinin “mübtedâ ve haberin her ikisi de ma‘rife olduklarında hangisi önce getirilirse mübtedâ odur”⁴⁹⁷ şeklindeki sözleri seni yanıltmasın diye okuyucuya tembihte bulunur. Bunun yanlış bir kural olduğunu ve gramer kitaplarında açıkladığını vurgular. Ona göre haberin hakikati, müsnedün bih (kendisiyle haber verilen)dir. Öne alınması veya sonraya bırakılması ya da ma‘rife veya nekre gelmesi ile bu özelliği değişmez. Alevî, ayrıca haberin bir sıfattan; mübtedânın ise kendi başına bir zâtan ibaret olduğunu belirtir. Zâtın mübtedâ olarak, sıfatın ise haber olarak getirilmesi gerekir. Böylece nahiv bilginlerinin, kural haline gelen yukarıdaki sözlerinin yanlış olduğunu; mübtedânın her durumda müsnedün ileyh ve haberin her durumda müsnedün bih olup bu gerçeğin sonradan ortaya çıkan sebeplerle değişmeyeceğini ifade eder.⁴⁹⁸

Alevî'nin itiraz ettiği görüş nahivcilerin değil, Sekkâkî'nin görüşüdür. Sekkâkî nahivcilerin “Mübtedâ ve haberin her ikisi de ma‘rife ise haberi mübtedâya takdim etmek caiz olmaz.” şeklinde görüşlerinin bulunduğunu ve bunun hatalı olduğunu ifade eder. Sekkâkî'ye göre şayet mübtedâ ve haberin her ikisi de ma‘rife ise, hangisini öne geçirirsen o mübtedâ olur. Sekkâkî Râzî'yi kastederek⁴⁹⁹ “المنطلقُ” cümlesinde “ayrılan” lafzı nisbî/göreceli bir mânâyâ delâlet eder. Dolayısıyla bu kelime esasında haber olmak üzere tayin edilmiştir. زيدٌ kelimesi ise zâta delalet eder. Dolayısıyla bu kelime -ister önce ister sonra gelsin- mübtedâ olmak üzere tayin edilmiştir.”⁵⁰⁰ şeklindeki düşüncenin bir dayanağının olmadığını savunur. Çünkü المنطلقُ kelimesi kendisinden ayrılma fiili gerçekleşen şahıs, zât manasıyla mübtedâ yapılmaktadır. Dolayısıyla bu kelimenin haber olma zorunluluğu yoktur. زيدٌ kelimesi de “Zeyd isminin sahibi” manasıyla haber yapılır. Dolayısıyla bu kelimenin mübtedâ olma zorunluluğu yoktur. Bu durumda “المنطلقُ زيدٌ” “Ayrılan Zeyd'dir” cümlesinden “Kendisinden ayrılma eylemi gerçekleşen zât, Zeyd

⁴⁹⁷ Ebu'l-Kâsım Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî sanati'l-i'râb*, thk. Ali Bû Melham (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 46; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/247.

⁴⁹⁸ Alevî, *Tirâz*, 213-214.

⁴⁹⁹ Cürcânî, *el-Misbâh*, 210.

⁵⁰⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, 85.

isminin sahibidir” şeklinde bir anlam kastedilmiş olur.⁵⁰¹ Neticede Sekkâkî’ye göre mübtedâ ve haberin her ikisi de ma’rife olduğu zaman, hangisi öne geçirilirse o mübtedâ olur. Alevî, Sekkâkî’nin bu görüşüne karşı çıkmakta ve Râzî’nin “Zeyd zâta delâlet eder. Ayrılma eylemi ise bir sifata (nitelik) delâlet eder. Şüphesiz zât sifata değil, sıfat zâta isnat edilir. Bu durumda Zeyd ister المنطلق kelimesinden önce gelsin ister sonra, mübtedâ olur”⁵⁰² görüşünü savunmaktadır.

Bu bölümde Alevî, belâgatı sadece etkileyici, sanatlı ve güçlü sözlerden oluşan dar bir alan olarak görmez. Ona göre anlam taşıyan her türlü ifade – ister çok etkileyici olsun ister daha sade – belâgatın konusudur. Özellikle en alt seviyedeki (esfel) ifadelerin bile belâgat çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemesi, onun bu ilme ne kadar kapsayıcı bir bakışla yaklaştığını gösterir.

Fesahat kavramını açıklarken de farklı âlimlerin görüşlerine yer verir. Kimine göre fesahat sadece söze (lafza), kimine göre sadece anlama (manaya), kimine göre ise her ikisine aittir. Alevî bu görüşleri karşılaştırır ve en dengeli açıklamayı yapmaya çalışır: Ona göre fesahat temelde lafza bağlıdır ama manayla olan ilişkisi sayesinde değer kazanır. Böylece konuya tek taraflı değil, bütüncül yaklaşır.

Meânî ilmini tanımlarken de çok net bir ölçü verir: Bir söz, söylendiği duruma uygun olmalıdır. Yani sadece doğru cümle kurmak yetmez, bu cümle ne zaman ve kime söylendiğine göre de anlamlı olmalıdır. Bu bakış açısı, onun iletişimin anlam yönüne verdiği önemi gösterir.

Özetle bu bölümde Alevî’nin sadece bilgi aktaran bir âlim değil; düşünerek, karşılaştırarak ve derinlemesine inceleyerek meseleleri ele alan bir alim olduğu söylenebilir. Belâgat, fesahat ve meânî gibi yakın konular arasındaki sınırları dikkatle belirlemesi de onun sistemli ve tutarlı bir yaklaşım benimsediğini ortaya koyar.

⁵⁰¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 315.

⁵⁰² Cürcânî, *el-Misbâh*, 210.

İKİNCİ BÖLÜM

İNŞÂ CÜMLESİ, FİİLİN MÜTEALLİKÂTI, TAKDİM VE TEHİR

İsnad bölümünde de ele alındığı üzere haberî üslup dinleyene bilmediği bir bilgi sunmak veya bildiği bir hususu teyit etmek ya da belirsizliği gidermek amacıyla ilişkilidir. Dolayısıyla dilin faydacı yönüyle ilgilenir. İnşâî üslup ise dilin etkileyici yönüyle bağlantılıdır.⁵⁰³

Alevî, inşâî cümleyi *انها الصيغة الإسنادية التي لا تحتل صدقاً ولا كذباً* “Sıdk (doğruya) ve kizbe (yalana) ihtimali olmayan isnad (hüküm) sîgasıdır.” şeklinde tanımlar. Tanımda yer alan *الصيغة الإسنادية* “isnad sîgası” ifadesi hem inşâ hem de haber cümlelerini kapsayan genel bir ifadedir. Çünkü isnad hem haber cümlesi hem de inşâî cümle çeşidinde de bulunur. Tanımdaki *انها الصيغة الإسنادية التي لا تحتل صدقاً ولا كذباً* “sıdk ve kizbe ihtimali olmayan” ifadesi inşâ cümlesini haber cümlesinden ayırır. Alevî inşâî-talebî (talep bildiren dilek) cümlelerinin, haber (bildirim) cümlelerinden farklı olduğunu belirtir. Çünkü haber cümleleri bir şeyin meydana geldiğine işaret eder ve vakıya uygunsa doğrudur, aksi takdirde yalandır. İnşâî cümleler ise bir şeyin meydana geldiğine işaret etmez.⁵⁰⁴ Kısaca inşâî üslup, gerçekleşmemiş bir talebi ifade etmek için kullanılır; bu nedenle doğruluk veya yanlışlık taşımaz. Bu üslup, doğruluğuna ya da yanlışlığına hükmedilebilen haberî üslubun aksinedir.⁵⁰⁵ Alevî inşâî cümleleri “talep bildiren” ve “talep bildirmeyen” olmak üzere iki kısma ayırır.⁵⁰⁶

I. TALEP CÜMLELERİ

Alevî’ye göre talep cümlesi Sekkâkî’nin dediği gibi⁵⁰⁷ tanıma ihtiyaç duymayacak kadar bilinen bir husustur. Çünkü biz talep ettiğimiz bir şeyin güzel ya da çirkin olduğunu zaruri olarak (bir ön bilgiye sahip olmaksızın) bilmekteyiz. Fakat talep cümlelerinin mahiyetini göstermesi açısından şöyle bir tanım yapılırsa güzel olur: *إنَّهَا الصِّغَةُ الدَّالَّةُ عَلَى تَحْصِيلِ الْفِعْلِ مِنْ جِهَةِ الْغَيْرِ* “Bir eylemin başkası tarafından gerçekleştirilmesini ifade eden sîgadır.” Müellife göre talep

⁵⁰³ Atallâh, *Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî*, 83.

⁵⁰⁴ Alevî, *Tırâz*, 530.

⁵⁰⁵ Atallâh, *Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî*, 83.

⁵⁰⁶ Alevî, *el-İcâz*, 191.

⁵⁰⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 414.

cümlesinin hakikati, talep edilen şeyin varlığını gerekli kılar. Yine bu talebin, talep edildiği anda mevcut olmamasını yani meydana gelmemiş olmasını gerekli kılar.⁵⁰⁸ Müellif talep bildiren dilek cümlelerini طلب إيجابي “olumlu talep” ve طلب سلبی “olumsuz talep” cümleleri olmak üzere iki kısma ayırır. Olumlu talep bildirenler emir ve temennî; olumsuz talep bildirenler ise nehiy cümleleridir. Talep cümlelerinin emir, nehiy, istifhâm, temennî, arz, dua ve nida şeklinde yedi kısım halinde inceleyemeye tabi tutan Alevî, *el-Îcâz*’da bunlara teraccî üslubunu ekler.⁵⁰⁹ Söz konusu bu yedi üslûbun Kur’ân-ı Kerim’de bol miktarda bulunduğunu belirtir.⁵¹⁰

A. Emir

Alevî emir fiilini *Tirâz*’da şöyle tanımlar. وهو صِيغَةٌ تَسْتَدْعِي الْفِعْلَ، أَوْ قَوْلٌ يُنْبِئُ عَنْ اسْتِدْعَاءِ الْفِعْلِ مِنْ جِهَةِ الْغَيْرِ عَلَى جِهَةِ الْإِسْتِعْلَاءِ “Makam bakımından üstün olan birinin daha alt seviyedeki birinden (isti'lâ yoluyla) bir eylemin yapılmasını istemesi için vaz‘ edilen bir (fiil) kipi ya da eylemin yapılması istendiğini gösteren sözdür.” *el-Îcâz*’daki tanımını biraz farklıdır: وهو صِيغَةٌ إِنْشَائِيَّةٌ دَالَّةٌ عَلَى تَحْصِيلِ الْفِعْلِ مِنْ جِهَةِ الْغَيْرِ عَلَى جِهَةِ الْإِسْتِعْلَاءِ “Bir eylemin başkası tarafından isti'lâ (üstünlük) yoluyla gerçekleştirilmesini ifade eden inşa kipidir.”⁵¹¹

Alevî, emir fiilin tanımında kelâm ve usûl âlimlerinin yer verdiği Arapça’ya hâs emir kipini gösteren (افْعَلْ) ve (لَتَفْعَلْ) lafızları yerine (صِيغَةٌ تَسْتَدْعِي) ve (افْعَلْ) gibi ifadeleri tercih ettiğini belirtir. Böylece (افْعَلْ) ve (لَتَفْعَلْ) kalıbında olmayan صِهْ “sus!” نَرَال “in!” gibi Arapça kelimeler ile Farsça, Türkçe, Rumca vs. dillerdeki emir anlamına gelen tüm fiiller tanıma dâhil olmuş olur. “başkası tarafından” kaydı getirilerek kişinin kendisine emir vermesi tanımın dışında bırakılmış olur. Çünkü kişinin kendisine emir vermesi ancak mecaz yoluyla emir anlamına gelebilir. Yine على جِهَةِ الْإِسْتِعْلَاءِ “üstünlük yoluyla” ifadesi ile “rütbece üstünlük” tanımın dışında tutulmak istenmiştir. Çünkü emir fiilin mahiyetinde rütbe muteber değildir. Bir kölenin efendisine emir lafzını kullanabiliyor olması bunun delilidir. Eğer rütbe muteber olsaydı kölenin efendisine emir vermesi düşünülemezdi. Alevî ikinci

⁵⁰⁸ Alevî, *Tirâz*, 530; Alevî, *el-Îcâz*, 192.

⁵⁰⁹ Alevî, *el-Îcâz*, 207.

⁵¹⁰ Alevî, *Tirâz*, 530.

⁵¹¹ Alevî, *Tirâz*, 530; Alevî, *el-Îcâz*, 192.

tanımdaki *إِنْشَائِيَّة* “inşâî” lafzı ile haber cümlelerini tanımın dışında bıraktığını belirtir.⁵¹²

Alevî, emir kipinin tek bir harfî bulunduğunu belirtir. Bu harf *يَفْعَلْ* “Zeyd yapsın!” cümlesindeki fiile bitişen (ي) harfidir. Eğer eylemin yapılması, muhatap (ikinci şahıs) failden isteniyorsa bu harf düşer. *فُمْ* “(Sen) kalk!” ve *اضْرِبْ* “(Sen) vur!” fiillerinde olduğu gibi. Muhataba yapılan emir üslûbunda (ي) harfinin düşme sebebi failin kim olduğunun ve hitabın kime karşı yapıldığının delaletinin kuvvetli olmasıdır. Emir üslûbunda (*اَفْعَلْ*) ve (*لَتَفْعَلْ*) kalıbının hakiki anlamı taleb belirtmesidir. Tereddüt edilen husus bu kalıbın, vüçûb manasına hakiki, mendup manasına mecazî veya vüçûb manasına mecazî, mendup manasına hakiki ya da her ikisinde müşterek olup olmadığıdır.⁵¹³

Emir, bir işi üstünlük yönünden istemeye tahsis edilmiştir. Ancak edebî bağlamda mecazî bir şekilde kullanılarak ifade gücü zenginleştirilebilir. Bu, bir sözün anlam kaymasına uğramasıyla gerçekleşir. Böylece, emir üslubu tehdit, temenni, küçümseme gibi pek çok duyguyu yansıtan anlamlar kazanabilir. Bu anlamlar, bağlamdaki (siyak) ipuçlarına bağlı olarak ortaya çıkar ve belirli bir sınırlamaya tabi değildir.⁵¹⁴ Emir kipinin, siyak ve karinelerin delaletiyle ifade ettiği diğer manaları Alevî şöyle sıralar:

1. İbâha: Emir kipi bir eylemin mubah yani muhatapın yapıp yapmamakta serbest olduğunu ifade edebilir. *كُلُوا وَاشْرَبُوا* “Yiyiniz ve içiniz!”⁵¹⁵ ayetindeki emir fiiller “yiyip içebilirsiniz” takdirindedir.⁵¹⁶

2. Teshîr: Emir kipi ile muhatapı emredilen şeye musahhar kılmak (emir ve itaat altına almak) kastedilebilir.⁵¹⁷ *كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ* “Aşağılık maymunlar olun!”⁵¹⁸ Alevî bu ayeti *el-Îcâz*’da emir kipinin “tehdit” ifade etmesine örnek olarak vermiştir. Müellifin bu teshîr ifadesini *Kazvînî*’den aldığı⁵¹⁹, buradan

⁵¹² Alevî, *Tırâz*, 530-531; Alevî, *el-Îcâz*, 192.

⁵¹³ Alevî, *Tırâz*, 531.

⁵¹⁴ Atallâh, *Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî*, 84.

⁵¹⁵ el-Bakara 2/60.

⁵¹⁶ Alevî, *Tırâz*, 531; Alevî, *el-Îcâz*, 192.

⁵¹⁷ Alevî, *Tırâz*, 531.

⁵¹⁸ el-Bakara 2/65.

⁵¹⁹ Kazvînî, *el-Îzâh*, 3/85.

“teshîr” ile “tehdit” kastedildiği anlaşılmaktadır. Teshîr bir çeşit yaratmadır. “Aşağılık maymunlar olun!” demek, “Aşağılık maymunlara dönüşün.” demektir.⁵²⁰ Tehdit (korkutma) ise emredilen fiile rızanın olmadığı makamda yapılır.⁵²¹

3. Tehdit: Emir kipi ile korkutma kastedilebilir. *اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ* “Dilediğinizi yapın!”⁵²² ayeti buna örnektir. “Bu dünyada istediğinizi yapın, yaptığınızın karşılığını göreceksiniz” takdirindedir.

4. İhâne: Emir kipi ile hor görme/küçümseme kastedilebilir. *قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ خَدِيدًا* “İster taş olun ister demir!”⁵²³ ayeti buna örnektir. Muhatapların taş ya da demir olmaya güçleri yetmeyeceği için buradaki emir ile onların aşağılanıp küçümsemesi kastedilmektedir.

5. Tesviye: Emir kipi ile eşitleme kastedilebilir. *فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا* “İster sabredin, ister etmeyin!”⁵²⁴ ayeti buna örnektir.⁵²⁵ “Sabretseniz de sabretmeseniz de sizin için birdir, sizin için değişen bir şey olmayacaktır.” takdirindedir. Alevî, *el-Îcâz*’da bunlara temennî, dua ve iltimas anlamında kullanımlarını ekler:

6. Temennî: Emir kipi ile meydana gelmesi imkânsız ya da çok zor olan bir şeye duyulan istek kastedilebilir. İmruülkays ’ın şu şiiri buna örnektir:

⁵²⁶ *أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا الْبُحْلَى*

Ey uzun gece! Keşke sabahleyin açılсан!

7. Dua: *اغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِي* “Beni bağışla, bana merhamet et.”

8. İltimas: Emir kipi ile ricada bulunma kastedilebilir. Örneğin konuşan kimsenin, mertebeye kendisine denk olan birine, üstünlük taslamadan ve dil uzatmadan *افْعَلْ* “Yap!” demesi gibi. Alevî, emir kipinin sekiz maddede belirtilen manalarda kullanımının ancak mecaz yolu ile olduğunu belirtir.⁵²⁷

⁵²⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî Usûli'l-Fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 3/279.

⁵²¹ Karamollaoğlu, *Meânî İlmî*, 123.

⁵²² Fussilet 41/40.

⁵²³ el-İsrâ 17/50.

⁵²⁴ et-Tûr 52/16.

⁵²⁵ Alevî, *Tîrâz*, 531; Alevî, *el-Îcâz*, 192.

⁵²⁶ İmruülkays, *Dîvânü İmri'i'l-Kays*, 49.

⁵²⁷ Alevî, *Tîrâz*, 531; Alevî, *el-Îcâz*, 193.

Emir kipi yapılması istenen fiilin tekrarını ifade eder mi? Ya da emir kipi fiilin hemen yerine getirilmesini (fevr) gerektirir mi yoksa emir kipi ile gerçekleşmesi istenen fiil arasında zaman aralığı (terâhî) bulunur mu? Alevî, Sekkâkî ve çok sayıda usûl aliminin savunduğu “Emir kipi fevr ifade eder, çünkü talepten zahir olan (ilk akla gelip anlaşılan) talebin hemen yerine getirilmesidir.” şeklindeki düşüncenin yanlış olduğunu belirtir. Bu soruların usûl alimleri arasında tartışmalı bir mevzu olduğunu belirten Alevî’ye göre karinelere hâlî olması durumunda emir kipi fevr ifade etmez ve fiilin tekrarını da gerektirmez. Çünkü emir kipinin anlamı sadece isti’lâ cihetiyle talepten ibarettir. Karine olmaksızın lafzın zahirinden fevr ya da terâhî ifade ettiği anlaşılamaz. Belirli bir zamanla sınırlandırılmış emirlerde fevr ve terâhîden bahsedilemez. Meseleyi usûl kitaplarında açıkladığını belirten müellif sadece belâgat ilimleriyle konuyu kuşatıcı bir şekilde öğrenmenin mümkün olmadığını düşünür.⁵²⁸

Alevî, (تَفْعَلْ) kalıbının mu‘reb olduğunu belirtir. Çünkü i‘râbı ortaya çıkaran (ج) harfî zahirdir. Müellif (أَفْعَلْ) kalıbının mu‘reb veya mebni olduğu konusunda nahiv alimleri arasında ihtilaf bulunduğunu belirtir. (ج) harfinin düşmesinden dolayı hem sebep hem müessirin bulunmaması nedeniyle Basra alimlerinin (أَفْعَلْ) kalıbını mebni kabul ettiklerini; (ج) harfini takdiren amel ettiren Kûfe alimlerinin ise mu‘reb kabul ettiklerini aktarır.⁵²⁹ Alevî kıyasa uygun olduğu gerekçesiyle Basralıların görüşünü benimser.⁵³⁰

B. Nehiy

Alevî Tırâz’da nehyi şöyle tanımlar: وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ قَوْلٍ يُنْبِئُ عَنْ الْمَنْعِ مِنَ الْفِعْلِ عَلَى جِهَةٍ “İsti’lâ (kendini muhataptan üstün tutma) yoluyla, bir eylemin yasaklandığını belirten sözdür.” Örneğin لا تَفْعَلْ “Yapma!” ve لا تَخْرُجْ “Çıkma!” gibi ifadeler nehiy/yasaklama bildirir. Müellif tanımdaki (يُنْبِئُ) ibaresinin, bir fiilin yapılmamasını ifade eden diğer dillerdeki tüm lafızları tanıma dahil etmek için getirildiğini belirtir. (على جِهَةِ الْإِسْتِعْلَاءِ) ibaresi ise nehiy üslubunda, tıpkı emir üslubunda olduğu gibi “rütbe”nin dikkate alınmadığını göstermek

⁵²⁸ Alevî, *Tırâz*, 531; Alevî, *el-İcâz*, 193.

⁵²⁹ Ebû'l-Berekât Kemâlüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (b.y.: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1424/2003), 2/427.

⁵³⁰ Alevî, *el-İcâz*, 193.

için getirilmiştir. Zira emir ve nehiy üslûbunda rütbe yönünden bir üstünlük olması gerektiğini düşünen alimlerin aksine Alevî'ye göre rütbenin bir önemi yoktur.⁵³¹ Alevî'nin *el-Îcâz*'daki nehiy tanımı ise şöyledir: *وهو صِيغَةُ إِنشَائِيَّةٌ دَالَّةٌ عَلَى* “İsti'lâ (üstünlük) yoluyla bir eylemin yasaklandığını belirten inşâ kipidir.”⁵³² Nehiy üslûbunun talep bildiren guruptan sayılmasının nedeni, nehiyden maksadın “bir fiilin terk edilmesini ve o fiile iştirak edilmemesini” talep etmektir.⁵³³

Alevî, Sekkâkî'nin emir ve nehiyin her ikisi de fiilin hemen (fevr) yerine getirilmesini gerektirir görüşüne katılmaz.⁵³⁴ Kazvînî ise bu görüşe kısmen katılır. Kazvînî'ye göre emrin fevr, terâhî ve tekrar ifade etmesi karinelere bağlıdır. Fakat nehiy fevr ve tekrar gerektirir.⁵³⁵

Alevî'ye göre emir ve nehiy üslûbu bir fiilin hemen yapılmasını (fevr), daha sonra yapılmasını (terâhî), fiilin tekrar edilmesini ya da tekrar edilmemesini göstermesi için karineler bulunmalıdır. Karine bulunmadığı sürece mutlak manada sîganın gerektirdiği anlamı gösterirler.⁵³⁶ Yani karine olmadan yalın biçimi ile emir, bir fiilin yerine getirilmesini talep etmeyi; nehiy ise bir fiilin yasaklanmasını talep etmeyi ifade ederler. Özetle karine bulunmadığı sürece hem emir hem de nehiy fevr, terâhî ve tekrar gerektirmez. Söz konusu bu manalara geldikleri, kendi kipleri ile değil şer'î deliller ile bilinebilir.

Nehiy üslûbu, mecaz yoluyla fiilin terkini talebin dışında başka manalarda da kullanılabilir:

1. Tehdit: Bir öğretmenin öğrencileri korkutmak amacıyla لَا تَقْرَءُوا “Okumayın siz!” demesi buna örnektir.⁵³⁷

2. Dua: Nehiy, tazarru cihetiyle fiilin terkedilmesini talep etmek için kullanılabilir. Müellif buna “Allah Teâlâ'nın bize öğretmek için söylediği لَا

⁵³¹ Alevî, *Tirâz*, 531.

⁵³² Alevî, *Tirâz*, 530; Alevî, *el-Îcâz*, 192.

⁵³³ Alevî, *el-Îcâz*, 193.

⁵³⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 429.

⁵³⁵ Tefâtânî, *el-Mutavvel*, 427.

⁵³⁶ Alevî, *Tirâz*, 531-532.

⁵³⁷ Alevî, *Tirâz*, 531; Alevî, *el-Îcâz*, 193-194.

تَكْلِفًا “Bizi sorumlu tutma!”⁵³⁸ ve لَا تُحْمِلُنَا “Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!”⁵³⁹ örneğini verir.⁵⁴⁰

3. İltimas: Mütekellimin rütbece kendisine denk olan birine üstünlük manası kastetmeden nehiy üslûbunu kullanması iltimas olarak adlandırılır. Müellif buna doktorun ateşi olan bir hastaya لَا تَأْكُلِ الْعَسَلْ وَلَا السُّكَّرَ “Bal ve şeker yeme!” demesini örnek gösterir. Alevî’ye göre bu cümle ibâha manasına gelmektedir. Çünkü “Tatlı yeme, soğuk olanı ye!” anlamı kastedilmektedir.⁵⁴¹ Bu durumda müellife göre ibâha anlamı iltimasın lazımlî manası olmaktadır.

Alevî’nin burada “rütbece” tabirini sehven kullandığını düşünmekteyiz. Çünkü müellife göre emir ve nehiyde “rütbe” itibara alınmamaktadır. Bunun yerine, emir fiilin iltimas manasına geldiği bölümde kullandığı “mertebece kendisine denk olan” ifadesinin daha uygun düştüğü kanaatindeyiz.

Bir şeyi nehyetmek, o şeyin zıddını emretmek midir yoksa değil midir? Alevî, bu soruya şöyle cevap verir: Zeydiyye ve Mu‘tezile alimlerine göre bir şeyi nehyetmek o şeyin zıddını emretmek değildir. Eş‘ariyye alimlerine göre ise zıddını emretmektir. Alevî, Zeydiyye ve Mu‘tezile âlimlerinin görüşünü tercih eder. Çünkü emir ve nehiy birbirinden hem sîga (kip/form) hem mahiyet hem de hüküm açısından biri diğerinden ayrılmaktadır. Aralarındaki bu farklardan dolayı emir kipinin, bir şeyin zıddını emretmek olan nehiy kipi ile aynı olması mümkün değildir. Örneğin birine لَا تَتَحَرَّكْ “Hareket etme!” denilmesi “Hareketsiz kal!” anlamına gelmez.⁵⁴²

Nehiy üslûbu istimrâra (eylemi sürekli bir şekilde yapmaya) mı delalet eder yoksa bir kere yerine getirmeye mi delalet eder? Alevî’nin bu soruya verdiği cevaptan önce Sekkâkî’nin görüşüne yer vermek doğru olacaktır. Sekkâkî’ye göre emir ya da nehiy üslûbu ile hâlihazırda mevcut bir eyleme muhatabın son vermesi isteniyorsa, bu talep istimrâr ifade etmez; bir seferliğine mahsus bir istektir. Örneğin, yerinde duran birine emir üslûbuyla لَا تَتَحَرَّكْ “Harekete et!” denilmesi ve hareket eden birine nehiy üslûbuyla لَا تَتَحَرَّكْ “Hareket etme!” denilmesi gibi. Fakat emir ya da nehiy üslûbu ile hâlihazırda mevcut bir eylemin devam etmesi isteniyorsa bu talep istimrâr yani eylemi

⁵³⁸ Kur’ân-ı Kerim’de bu şekilde geçmemektedir. *Kur’ân-ı Kerim Meâli*.

⁵³⁹ el-Bakara 2/286.

⁵⁴⁰ Alevî, *el-İcâz*, 194.

⁵⁴¹ Alevî, *el-İcâz*, 194.

⁵⁴² Alevî, *el-İcâz*, 194.

sürekli bir şekilde yapmayı ifade eder. Örneğin hareket eden birine emir üslûbuyla حَرَكْ “Harekete et!” denilmesi ve hareket eden birine nehiy üslûbuyla لَا تَسْكُنْ “Durma!” denilmesi gibi.⁵⁴³

Emir fiilin ele alındığı bölümde Alevî'ye göre karinelere hâlî olması durumunda emir kipinin eylemin tekrarını (istimrâr/süreklilik) gerektirmediğini söylemiştik. Çünkü müellife göre birine قُمْ “Ayağa kalk!” denildiği zaman, “kalkma” eyleminin bir kez yerine getirilmesi ile talep de yerine getirilmiş olur. Fakat nehiy üslûbu böyle değildir. Örneğin birisine لَا تَقُمْ “Ayağa kalkma!” denildiği zaman, bu cümledeki maksat belirli bir zamanla sınırlamaksızın mutlak olarak muhatabın “ayağa kalkmamasıdır”. Bu nedenle Alevî'ye göre nehiy, eylemin tekrarını gerektirir.⁵⁴⁴

Alevî'ye göre emrin cevabı her halükârda meczûmdur. اِنْتَبِي اُكْرِمَكَ “Bana gel! Ben de sana ikram edeyim.” cümlesinin manası اِنْتَبِي اِنْ تَاتَبِي اُكْرِمَكَ “Bana gel! Eğer bana gelirsen ben de sana ikram ederim.” takdirindedir. Müellife göre cevabın yani اُكْرِمَكَ fiilinin meczûm olması zorunlu değildir. Aksine emir fiilden sonra gelen fiilin merfû olması üç durumda caizdir:

a. Ya hâl cümlesi (durum zarfı) olarak merfû olur. ثُمَّ دَرَهُمْ فِي حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ “sonra bırak onları, içine daldıkları bataкта oynayadursunlar.”⁵⁴⁵ ayetinde ثُمَّ دَرَهُمْ emir fiil olup kendisinden sonra gelen يَلْعَبُونَ fiili hâl cümlesidir. Mukadder bir şart cümlesi ile meczûm olmamış; vâv ile merfû olmuştur.⁵⁴⁶

b. Veya istinâf (başlangıç/yeni bir cümle) olarak merfû olur. Örneğin قُمْ “Kalk! Seni çağırıyor” cümlesi قُمْ فَإِنَّهُ يَدْعُوكُ “Kalk! Çünkü o seni çağırıyor.” takdirindedir. قُمْ emir fiilinden sonra gelen يَدْعُوكُ fiili mahzûf’ın haberidir. Dolayısıyla قُمْ فَإِنَّهُ يَدْعُوكُ cümlesi başlangıç/yeni bir cümledir.⁵⁴⁷

⁵⁴³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 429.

⁵⁴⁴ Alevî, *el-İcâz*, 194.

⁵⁴⁵ el-En'âm 6/91.

⁵⁴⁶ Alevî, *el-İcâz*, 194.

⁵⁴⁷ Alevî, *el-İcâz*, 194-195.

c. Ya da sıfat olarak merfû olur. *فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثُنِي* “*Senin tarafından, bana varis olacak bir çocuk bağışla.*”⁵⁴⁸ ayetinde *هَبْ* emir fiilidir. Kendisinden sonra gelen *يَرْثُنِي* fiili meczûm olmamıştır. Nekre olan *وَلِيًّا* kelimesinin sıfatı olmak üzere merfûdur.⁵⁴⁹

C. İstifhâm

Talebî inşânın kısımlarından biri de istifhâm yani sorudur. İstifham, konuşanın, dış dünyadaki bir konuda bilmediği bir şeyi öğrenme ihtiyacını ifade eder. Bu üslup, çalışmalarda daha geniş bir yer kaplar. Bunun sebebi, istifhamın anlam kaymasıyla birlikte pek çok ifade işlevine sahip olması ve bu yönüyle zengin ve verimli bir üslup olmasıdır. Bu zenginlik, istifham araçlarının çokluğu, çeşitliliği ve anlamlarının farklılığından; ayrıca bağlam ve ses tonundan kaynaklanır.⁵⁵⁰

Sekkâkî’ye göre istifhâm, bir şeyin zihinde var olmasını talep etmektir.⁵⁵¹ Alevî istifhâmı *طلب المراد من الغير على جهة الاستعلام* “Bilgi almak/öğrenmek amacıyla bir başkasından talepte bulunmak” şeklinde tanımlar. *طلب المراد* ibaresi hem istifhâm hem de emir kipini kapsar. *على جهة الاستعلام* ibaresi ile emir kipi, tanımın dışında kalır.⁵⁵²

Alevî, istifhâm edatlarını kelimenin türüne göre isim ve harf olmak üzere iki ana gruba ayırmıştır. İsim olanları ise zarf ve zarf olmayanlar şeklinde iki alt başlıkta ele alır. Zarf olan istifhâm edatlarını da zaman zarfı ve mekân zarfı olmak üzere ikiye ayırır. Müellif, bu edatları taşıdıkları mana açısından, yani ifade ettikleri anlam ve anlaşılmak istenen şey bağlamında üç kategoriye ayırarak incelemiştir: sadece tasavvur için kullanılanlar, yalnızca tasdik için kullanılanlar ve hem tasavvur hem tasdik için kullanılabilenler. Alevî, *el-Îcâz* adlı eserinde ise istifhâm edatlarını harf olanlar, isim olanlar ve zarf olanlar şeklinde ayrı bir tasnife tabi tutarak ele almıştır.⁵⁵³

⁵⁴⁸ Meryem 19/5-6.

⁵⁴⁹ Alevî, *el-Îcâz*, 195.

⁵⁵⁰ Atallâh, *Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî*, 86.

⁵⁵¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 415.

⁵⁵² Alevî, *Tirâz*, 532.

⁵⁵³ Alevî, *el-Îcâz*, 195-206.

özelliklere sahiptir?” sorusuna “uzundur” ya da “kısadır” şeklinde cevap verilir.⁵⁶⁰ Bunun diğer bir örneği de Hz. Musa’nın رَبِّ الْعَالَمِينَ “Şüphesiz biz âlemlerin Rabbinin elçisiyiz.”⁵⁶¹ sözüne karşılık, وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ “Âlemlerin Rabbi de nedir?”⁵⁶² şeklinde bir soru yöneltmesidir. Sanki Firavun “Âlemlerin Rabbi’nin ne gibi vasıfları vardır/ nasıl biridir?” demek istemiştir. Allah’ı tanımadığı ve bu nedenle O’nun bi-nefsihî var olduğunu bilmediği için, Firavun’un bu bilgisizliği onu böyle bir soru sormaya sevk etmiştir. Bunu üzerine Hz. Musa ona, hidayeti arayıp kurtuluşa ermek isteyenlere yol gösteren parlak bir yanıt vermiştir. رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا “O, göklerin ve yerin ve her ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir.”⁵⁶³ Firavun ahmaklığından dolayı Hz. Musa’nın bu cevabı karşısında şaşırılmış; Hz. Musa da Firavun’un aşırı kibirli oluşundan dolayı onun etrafındakileri hayrete düşürmek için رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا “O, doğunun da batının da ve ikisi arasındaki her şeyin de Rabbidir.”⁵⁶⁴ demiştir. Alevî’ye göre الْمَشْرِقِ ve الْمَغْرِبِ’in zikredilmesi السَّمَوَاتِ ve الْأَرْضِ’in zikrinden daha yücedir. Çünkü Hz. Musa’nın maksadı apaçık deliller sunmak ve Allah’ı Firavun’un gözünde yüceltmektir. Firavun’un doğu, batı ve bu ikisi arasında bulunanlar hakkındaki bilgisi gökler ve yer hakkındaki bilgisinden şüphesiz daha fazladır. Bu nedenle Allah’ın kudretinin göklerde ve yerde izhar edilmesi daha parlak; onları idare ve ihata etmesi daha kısa ve daha azdır.⁵⁶⁵

Alevî’ye göre “ما” soru ismi, bazen istifhâm (soru) amacıyla değil, bir şeyi küçümseme ve değersiz gösterme (tahkîr) kastıyla da kullanılabilir. Bu durumda “ما” lafzı, hakiki anlamını değil, mecazî olarak hor görme anlamını taşır. Yani “Ne ki o?”, “O da kimmiş?” gibi ifadelerde görüldüğü gibi, soru kipi altında aslında bir aşağılama niyeti gizlidir. Örneğin birini aşağılamak ve değerini küçümsemek için وَمَا فَلَانٌ “Falanca nedir/ne oluyor/kim oluyor?” denilir.⁵⁶⁶

⁵⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 420; Alevî, *Tırâz*, 533; Alevî, *el-İcâz*, 203.

⁵⁶¹ eş-Şuarâ 26/13.

⁵⁶² eş-Şuarâ 26/23.

⁵⁶³ eş-Şuarâ 26/24.

⁵⁶⁴ eş-Şuarâ 26/28.

⁵⁶⁵ Alevî, *el-İcâz*, 204.

⁵⁶⁶ Alevî, *el-İcâz*, 204.

Alevî, مَا edatının bunun dışında taaccüp (hayret/şaşkınlık) anlamında gelebileceğini belirtir. مَا لِي لَا أَرَى الْهَذَّهْدَ “Bana ne oldu da Hüdühüd’ü göremiyorum.”⁵⁶⁷

b. مَنْ/Men Soru İsmi

Tasavvur için kullanılan soru isimlerinden biri de مَنْ dir.⁵⁶⁸ Cümledeki durumuna göre, “kim, kime, kimi” vb. anlamlara gelir.⁵⁶⁹ Alevî, مَنْ soru isminin yüklendiği manalar ile ilgili biri Sekkâkî, diğeri Kazvîni’den olmak üzere iki görüş nakleder:

Sekkâkî’ye göre مَنْ soru ismi, ilim sahiplerinin (yani akıllı varlıkların) cinsini sormak için kullanılır. Örneğin مَنْ جِبْرِيلُ? “Cebrail kimdir?” sorusu, yani “Cebrail hangi hakikattendir? İnsan mıdır, cin midir, melek midir?” anlamına gelir.⁵⁷⁰ Kazvîni’ye göre مَنْ soru ismi ile ilim sahibine ârız olup onu müşahhas kılan/belirli hale getiren şey sorulur. Örneğin مَنْ فِي الدَّارِ? “Evde kim var?” sorusuna “Zeyd (var)” şeklinde cevap verilmesi buna örnektir.⁵⁷¹ Alevî, Sekkâkî ve Kazvîni’nin açıklamalarını naklettikten sonra kendi tercihini şöyle izah eder: مَنْ edatının iki konumu vardır ki bunlardan her biri ilim sahiplerine (akıllı varlıklara) mahsus olup ondan ayrılmaz. Şayet مَنْ edatı ilim sahiplerinin dışında (akılsız varlıklarda) kullanılırsa bu ancak tağlib sanatıyla olur. وَلَهُ اسْلَمَ “Hâlbuki göklerde ve yerde kim varsa, isteyerek veya istemeyerek O’na teslim olmuştur.”⁵⁷² ayetinde olduğu gibi.⁵⁷³ Ayette göklerde bulunan melekler ve cinler akıllı varlıklardır. Yerde bulunan akıllı (insan) ve akılsız (insan dışındaki diğer) varlıklara tağlib edilerek مَنْ edatı kullanılmıştır. Müellif buna dikkat çekmektedir. Alevî’nin bahsettiği مَنْ edatının iki konumu şunlardır:

⁵⁶⁷ en-Neml 27/20.

⁵⁶⁸ Alevî, Tırâz, 533; Alevî, el-İcâz, 201.

⁵⁶⁹ Akşit, Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri, 306.

⁵⁷⁰ Sekkâkî, Miftâhu’l-’ulûm, 422.

⁵⁷¹ Kazvîni, Telhîsü’l-Miftâh, 102; Tefîzânî, el-Mutavvel, 415.

⁵⁷² Âl-i İmrân 3/83.

⁵⁷³ Alevî, el-İcâz, 201.

12. *edatının Allah hakkında kullanımı*: Eğer *مَنْ* soru ismi, Allah'ın fiilî sıfatlarını sormak için kullanılırsa O'nun *zâtî* ve *fiilî* tüm sıfatlarını toplayan "Allah" ismi ile cevap verilir. *“Yahut yeryüzünün karar kılma yeri yapan, içinde nehirler akıtan (Allah) mı?”*⁵⁷⁴, *قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ*, *“De ki: Göklerin ve yerin Rabbi kimdir? 'Allah'tır' de”*⁵⁷⁵ ve *قُلْ* *“De ki: Her şeyin hükümrânlığı elinde olan kimdir?”*⁵⁷⁶ sorularına, ayetlerde bahsi geçen tüm sıfatları kendisinde toplayan "Allah" lafzı ile cevap verilmiştir. Alevî'ye göre Allah hakkında ancak bu sıfatlarla soru sorulabilir. Allah'ın fiilî sıfatları hakkında soru sormak onun kudretinin büyüklüğünü ve hikmetinin eşsizliğini gösterir. Ayrıca diğer isimlerinden ayrılması ve O'nun tüm sıfatları bünyesinde barındırması cihetiyle "Allah" lafzı ile cevap vermek, soruya en güzel şekilde mutabakat sağlar. Çünkü "Allah" isminin kendisi O'nun zatını ifade eder. Diğer isimleri ise *zâtî* ve *fiilî* sıfatlarını ifade eder.⁵⁷⁷

13. *edatının insanlar hakkında kullanımı*: Alevî'ye göre bu durumda *مَنْ* edatı iki manada kullanılır:

a. *مَنْ* soru ismi, akıllı varlıkların cinsini sormak için kullanılır. Örneğin *مَنْ* *“Cebrail kimdir?”* ve *مَنْ* *“İblis kimdir?”* sorularında Cebrail ve İblis'in hakikati sorulmak istenmektedir. Bunlar İnsan mıdır, cin midir, melek midir?

b. *مَنْ* soru ismi, tahkir/küçümseme (*istifhâmü't-tahkîrî*) anlamında kullanılır.⁵⁷⁸ Müellif Tırâz'da tazim ifade ettiğini zikretmiş.⁵⁷⁹ Ancak biz bunun sehven yapıldığı kanaatindeyiz. Çünkü el-Îcâz'da tahkir anlamında kullanıldığını belirtmiştir. *“(Andolsun, İsrailoğullarını o alçaltıcı azaptan); Firavun'dan kurtardık. Çünkü o, haddi aşanlardan bir zorba idi.”*⁵⁸⁰ ayetini *مَنْ* *“Firavun da kim!?”* şeklinde

⁵⁷⁴ en-Neml 27/63.

⁵⁷⁵ er-Ra'd 13/16.

⁵⁷⁶ el-Mü'minûn 23/88.

⁵⁷⁷ Alevî, *el-Îcâz*, 202.

⁵⁷⁸ Alevî, *el-Îcâz*, 203.

⁵⁷⁹ Alevî, *Tırâz*, 534.

⁵⁸⁰ ed-Duhân 44/31.

okuyan İbn Abbas kıraatine göre buradaki مَنْ, Firavun'u tahkir manasına yorumlanır.⁵⁸¹ مَنْ هذا “Bu da kim!?” cümlesindeki soru da aynı şekilde tahkir anlamındadır.⁵⁸²

c. اَيُّ Eyyu Soru İsmi

اَيُّ soru ismi, her ikisini de kapsayan bir konuda müşterek olan iki veya ikiden fazla ortaktan⁵⁸³ birinin diğerinden ayırt edilmesinde kullanılan edattır.⁵⁸⁴ Soru edatlarından mu‘reb olan tek isim olup cümledeki konumuna göre hangi, hangisi, hangileri vb. anlamlara gelir. Bu kelime başka bir kelimeye muzâf olur (başka bir kelime ile tamlama oluşturur). Manasını muzâfun ileyhden alır. Başka bir ifadeyle, muzâfun ileyhin türüne göre, akıllı veya akılsız varlıklardan, zamandan, halden, mekândan ve sayıdan soru sorulabilir.⁵⁸⁵ اَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَاحْسَنُ نَدِيًّا “İnkâr edenler, inananlara, “İki topluluktan hangisinin bulunduğu yer daha hayırlı meclis.”⁵⁸⁶ ayetinde “biz mi daha hayırlıyız yoksa Hz. Muhammed’in (s.a.s.) ashâbı mı” demek istemişlerdir. *“De ki: (Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O’nundur.”*⁵⁸⁷ ayeti ise “ister O’nu zatı ile çağırın ister sıfatları ile” anlamındadır.⁵⁸⁸

Alevî, اَيُّ soru isminin izafetle (muzâf olarak) gelebileceği gibi izafetten kesilmiş olarak da gelebileceğini belirtir. Bu duruma örnek yukarıdaki ayette اَيُّ مَا تَدْعُوا şeklindeki kullanımdır. Müellife göre اَيُّ muzâf olarak kullanıldığı zaman iki durum söz konusudur:

Ma‘rife (belirli) bir kelimeye muzâf olabilir. Bu durumda muzâfun ileyh olan kelimenin birden fazla sayıda (müteaddid) olması gerekir. Yani müfred (tekil) bir kelime olamaz. Örneğin اَيُّ الرَّجُلَيْنِ “Hangi iki adam?” ve اَيُّ الرَّجَالِ؟

⁵⁸¹ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşkî en-Nu‘mânî İbn Âdil, *el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu‘avvid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 18/324; Alevî, *el-İcâz*, 203; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4/659.

⁵⁸² Alevî, *Tirâz*, 534.

⁵⁸³ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 214.

⁵⁸⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 422; Tefâtânî, *el-Mutavvel*, 412; Alevî, *Tirâz*, 533; Alevî, *el-İcâz*, 204.

⁵⁸⁵ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 310-311.

⁵⁸⁶ Meryem 19/73.

⁵⁸⁷ el-İsrâ 17/110.

⁵⁸⁸ Alevî, *Tirâz*, 533; Alevî, *el-İcâz*, 204.

“Hangi adamlar?” şeklindeki kullanımlar dilbilgisel olarak doğru iken, أَيُّ الرِّجَالِ؟ ifadesi yanlıştır.⁵⁸⁹

1. Nekre (belirsiz) bir kelimeye muzâf olabilir. Bu durumda muzâfun ileyh olan kelime, müteaddid olabildiği gibi müfred de olabilir. Örneğin أَيُّ؟ “Hangi adam?”, أَيُّ رَجُلَيْنِ؟ “Hangi iki adam?” ve أَيُّ رَجَالٍ؟ “Hangi adamlar?” ve şeklindeki kullanımların üçü de dilbilgisel olarak doğrudur.⁵⁹⁰

d. كَمْ/Kem Soru İsmi

كَمْ soru ismi, bir şeyin adedini/sayısını sormak için kullanılır.⁵⁹¹ Bu edatın iki kullanımı vardır:

1. İstifhâmiyye (soru ismi) anlamında kullanılır: Cümledeki durumuna göre “kaç, kaç, ne kadar” anlamlarına gelir. Örneğin كَمْ رَجُلًا عِنْدَكَ؟ “Yanında kaç adam var?” cümlesindeki كَمْ edatı ile adamların sayısı sorulmakta ve muhataptan bir cevap beklenmektedir.⁵⁹²

2. Haberiyye (çokluk) ifade etmesi amacıyla kullanılır: Bu durumda “nice, ne kadar çok!” anlamlarına gelir. كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ “Göklerde nice melekler vardır ki...”⁵⁹³ ayeti buna örnektir.⁵⁹⁴ Ayette كَمْ edatı ile meleklerin sayısı sorulmamış; sayılarının çokluğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla muhataplardan bir cevap beklenmemektedir.

كَمْ her iki durumda yani hem istifhâmiyye (soru ismi) anlamında hem de haberiyye (çokluk) ifade etmesi anlamında kullanıldığında kapalı bir isimdir. Cümlede onun kapalılığını giderip açık hale getirecek sözcüğün (mümeyyiz) mutlaka bulunması gerekir.⁵⁹⁵ Alevî’ye göre bu mümeyyizin hazfedilmesi caizdir. *“İsrailoğullarına sor; biz onlara nice açık mucizeler verdik.”*⁵⁹⁶ ayetinde كَمْ’in mümeyyizi آيَةً olan kelimesi hazif

⁵⁸⁹ Alevî, *el-İcâz*, 204.

⁵⁹⁰ Alevî, *el-İcâz*, 204.

⁵⁹¹ Sekkâkî, *Miflâhu 'l-ulûm*, 423; Tefâtâzânî, *el-Mutavvel*, 413; Alevî, *Tırâz*, 533; Alevî, *el-İcâz*, 204.

⁵⁹² Alevî, *el-İcâz*, 204.

⁵⁹³ en-Necm 53/26. Diğer âyetler için bkz. el-A'râf 7/4, el-Enbiyâ 21/11, Yâsin 36/31.

⁵⁹⁴ Alevî, *Tırâz*, 533; Alevî, *el-İcâz*, 204.

⁵⁹⁵ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 310.

⁵⁹⁶ el-Bakara 2/211.

edilmiştir. Ayette كَمْ'in istifhâmiyye ve haberiyye olması caizdir.⁵⁹⁷ Bu durumda ayetin takdiri كَمْ آيَةٍ veya كَمْ آيَةٍ olur. Müellife göre hazif edilen bu mümeyyiz bazen zaman zarfı ile tefsir edilir. كَمْ يَوْمًا “Kaç gün” veya كَمْ سَاعَةً “Kaç saat?” gibi. Bazen de masdar ile tefsir edilir. كَمْ دَفْعَةً “Kaç defa/kere/kez” gibi.⁵⁹⁸

Alevî كَمْ soru isminin soru anlamı dışında istibta‘ anlamında kullanılabileceğini belirtir. İstibta‘; beklenen bir şeyin yavaş gerçekleşmesi ya da vaat edilen bir şeyin gecikmesi anlamına gelir.⁵⁹⁹ Kaç kez davet edildiği halde geç gelen birine كَمْ دَعْوَتِكَ “Seni kaç kez çağırdım?” denmesi buna örnektir.⁶⁰⁰

e. كَيْفَ/Keyfe Soru İsmi

كَيْفَ soru ismi ile bir şeyin hâli/durumu sorulur.⁶⁰¹ اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ “Rabbinin, fıl sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?”⁶⁰² ayetinde olduğu gibi.⁶⁰³

Alevî, كَيْفَ edatının bunun dışında taaccüp (hayret/şaşkınlık) ve tehvil (korkutma) anlamında gelebileceğini belirtir. Taaccübe örnek كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ “Siz cansız (henüz yok) iken sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz?”⁶⁰⁴ ayetidir. Ayette inkâr edenlerin hallerine şaşma ifade edilmektedir. Tehvile örnek فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ “Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onların üzerine bir şahit yaptığımız zaman, bakalım onların hâli nice olacak!”⁶⁰⁵ ayetidir. Müellif كَيْفَ edatının ifade ettiği anlamın sadece bir şeyin hâli/durumu/vaziyetini sormakla sınırlı

⁵⁹⁷ Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşazade, *Tefsîru İbn Kemâl Başa*, thk. Mahir Edib Habbuş (İstanbul: İrşâd Kitabevi, 2018), 2/82.

⁵⁹⁸ Alevî, *el-İcâz*, 205.

⁵⁹⁹ Atik, *İlmu'l-meânî*, 101; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 217.

⁶⁰⁰ Alevî, *Tirâz*, 534.

⁶⁰¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 423; Tefâtâzânî, *el-Mutavvel*, 417; Alevî, *Tirâz*, 533; Alevî, *el-İcâz*, 205.

⁶⁰² el-Fil 105/1.

⁶⁰³ Alevî, *Tirâz*, 533; Alevî, *el-İcâz*, 204.

⁶⁰⁴ el-Bakara 2/28.

⁶⁰⁵ en-Nisâ 4/41.

olmadığını; maksadın birden fazla manayı (garipseme, şaşırma, fiili çirkin görme, kınama gibi)⁶⁰⁶ kapsayabileceğini belirtir.⁶⁰⁷

f. *أَيْنَ*/Eyne Soru İsmi

أَيْنَ soru ismi ile bir şeyin mekânı/yeri sorulur.⁶⁰⁸ Cümledeki durumuna göre “nerede, nereye, neresi” anlamında olup genel olarak haber veya mekân zarfı olarak gelir.⁶⁰⁹ *أَيْنَ شَرَكَاؤُكُمْ* “Nerede, ilâh olduklarını iddia ettiğiniz ortaklarınız?”⁶¹⁰ ayeti örnektir. *أَيْنَ زَيْدٌ* “Zeyd nerede?” sorusuna “Evde/Camide/Çarşıda(dır)” şeklinde cevap verilir.⁶¹¹

g. *أَيَّانَ*/Eyyâne Soru İsmi

أَيَّانَ kendisiyle gelecek zamanın sorulduğu soru ismidir.⁶¹² Müellif *el-Îcâz*’da “gelecek” ibaresine yer vermeden “bu edatla zaman sorulur” der ve şu örneği verir: *أَيَّانَ جِئْتَ؟* “Ne zaman geldin?” sorusu *أَيَّانَ جِئْتَ؟* “Hangi vakitte geldin?” demektir.⁶¹³

Alevî *Tırâz*’da isim vermeden *قِيلَ* “denildi ki” üslûbuyla, *el-Îcâz*’da ise isim vererek Ali b. İsa er-Rebeî’den (öl. 420/1029)⁶¹⁴ naklen, *أَيَّانَ* edatının büyük ve önemli durumlar için kullanıldığını belirtir. *يَسْتَأْذِنُكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا* “Sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar?”⁶¹⁵ bu ve benzeri ayetlerde⁶¹⁶ *أَيَّانَ* edatının gelecek zamandaki büyük olaylar için kullanıldığı görülür.⁶¹⁷ Ayette soru cümlesi, kıyamet gününün gerçekleşeceğine inanmayan birinin sorusudur. Bu nedenle *أَيَّانَ* soru ismi bu ayette “bir şeyin gerçekleşmesini uzak bulma, imkânsız görme” anlamındadır.⁶¹⁸

⁶⁰⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 425.

⁶⁰⁷ Alevî, *el-Îcâz*, 205.

⁶⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 423; Tefâtâzânî, *el-Mutavvel*, 417; Alevî, *Tırâz*, 533; Alevî, *el-Îcâz*, 205.

⁶⁰⁹ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 309.

⁶¹⁰ el-En'âm 6/22.

⁶¹¹ Alevî, *Tırâz*, 533; Alevî, *el-Îcâz*, 205.

⁶¹² Alevî, *Tırâz*, 533.

⁶¹³ Alevî, *el-Îcâz*, 206.

⁶¹⁴ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Sayda: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 2/181-182.

⁶¹⁵ el-A'râf 7/187.

⁶¹⁶ ez-Zâriyât 51/12, el-Kıyâmet 75/6.

⁶¹⁷ Alevî, *Tırâz*, 533; Alevî, *el-Îcâz*, 206.

⁶¹⁸ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 309.

h. مَتَّى/Matâ Soru İsmi

Alevî مَتَّى soru isminin *Tırâz*'da “ne zaman anlamında” zaman sormak için tahsis edildiğini söyler.⁶¹⁹ *el-Îcâz*'da ise mübhem (kapalı/belirsiz) zaman sormak için kullanıldığını belirtir.⁶²⁰ “وَيَقُولُونَ مَتَّى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” “Eğer doğru söyleyenlerseniz, bu tehdit ne zaman gelecek? diyorlar”⁶²¹ ayetindeki ayetinde مَتَّى soru ismi ile “kıyamet gününün ne zaman kopacağı” sorulmaktadır.⁶²²

Alevî, *Tırâz*'da مَتَّى/ennâ soru ismine yer vermez. Bu konuyu *el-Îcâz*'da inceler.⁶²³ Müellif *Tırâz*'da soru isimlerini incelerken yalnızca talep manasına geldikleri durumlarını incelemiş yani istifhâm manalarına yer vermiştir. *el-Îcâz*'da istifhâm manalarının yanı sıra mecazî anlamlarına da değinmiştir. Örneğin كَيْفَ'nin taaccüp ve tehvîl manalarında kullanılması gibi.

2. Hem Tasavvur Hem Tasdik İçin Olan İstifhâm Edatı

Hem tasavvur hem tasdik için olan edat ة/hemze harfidir.

1. Tasavvur sorulması:⁶²⁴ Tasavvur, zihinde oluşan birden fazla hükmün gerçek olanını belirlemek demektir.⁶²⁵ Bu durumda hemze ة ile birlikte kullanılır. Sorulan şey ise hemzeye bitişik olarak kullanılır. Örneğin اِدَامَكَ زَيْتٌ “Yemeğiniz yağ mı yoksa bal mı?” cümlesinde mütekellim muhatabının bir şey yediğini, bunun yağ ya da baldan birisi olduğunu bilmekte; muhatap tarafından hangisinin olduğunu belirlemesini istemektedir. اِعْمَامَتَكَ قُطُنٌ أَمْ حَرِيرٌ? “Sarığınız pamuk mu yoksa ipek mi?” cümlesinde de aynı durum vardır.

2. Tasdik sorulması:⁶²⁶ Tasdik, müsned ile müsnedün ileyh arasındaki hükmün durumunu öğrenmek⁶²⁷, hükmü onaylatmak, bir nispetin yani

⁶¹⁹ Alevî, *Tırâz*, 533.

⁶²⁰ Alevî, *el-Îcâz*, 205.

⁶²¹ Yâsîn 36/48.

⁶²² Alevî, *Tırâz*, 533; Alevî, *el-Îcâz*, 205.

⁶²³ Alevî, *el-Îcâz*, 205.

⁶²⁴ Alevî, *Tırâz*, 534.

⁶²⁵ Karamollaoğlu, *Meânî İlmi*, 210.

⁶²⁶ Alevî, *Tırâz*, 534.

⁶²⁷ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 297.

hükmün vaki olup olmadığını sormak demektir.⁶²⁸ Tasdik sorularında vurgu, hemzeye bitişik olan kelimedede olur. Bir başka deyişle hakkında soru sorulan şey hemzeyi takip eder (hemzeden hemen sonra gelir). “Zeyd kalktı mı?” cümlesinde قَامَ fiili yani müsned/yüklem, hemzeye bitişmiştir. Zeyd’de kalkma eyleminin gerçekleşip gerçekleşmediği sorulmuştur. “Zeyd mi oturuyor/Zeyd oturuyor mu?” cümlesinde يَزِدْ lafzı müsnedün ileyh olup hemzeye bitişmiştir. Oturma eyleminin Zeyd’e ait olup olmadığı sorulmuştur.⁶²⁹ “Sen mi yolcusun?” cümlesinde de aynı durum vardır.⁶³⁰

Alevî, hemze ile bir şeyin illetinin (sebebi) sorulabileceğini belirtir. Örneğin اَللَّعَالَمُ صَانِعٌ “Dünyanın bir yaratıcısı var mıdır?” sorusuna bir müessirin (yaratıcının) adıyla veya müessirin yokluğuyla cevap verilir.⁶³¹

Alevî, hemzenin birtakım gayelerle istifhâm dışında, inkâr manasına kullanıldığını belirterek bunu ikiye ayırır:

1. Tevbîhî inkâr: Bir şeyin kabul edilemediği ifade edilirken⁶³² bunun yanı sıra kınama veya yakışmama manasının da bulunması demektir.⁶³³ Örneğin اَعْصَيْتَ رَبَّكَ “Rabbine asi mi oldun?” cümlesinde, yapılan isyanın kabul edilmeyişi (inkâr) ile birlikte kınama (tevhîh) vardır. اَتَعْصِي رَبَّكَ “Rabbine isyan mı ediyorsun?” cümlesinde ise yapılan isyanı inkârın yanı sıra bu fiilin muhataba yakışmadığı ifade edilmektedir. اَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ “Allah, kuluna yetmez mi?”⁶³⁴ ayetinde nefî (olumsuzluk) inkâr edilmektedir. Nefyü’n-nefy (olumsuzun olumsuz yapılması), anlamı müsbet yapar. Yani cümleyi olumluya çevirir. Bu durumda anlam اللّٰهُ كَافٍ عَبْدَهُ “Allah, kuluna yeter.” olur. اَفَعَيَّرَ اللّٰهُ تَتَّقُونَ “Allah’tan başkasından mı korkuyorsunuz?”⁶³⁵ ayetinde ise inkâr, olumlu cümleye yöneliktir. Bu durum olumlu cümleyi olumsuz yapar. Ayetin

⁶²⁸ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetu’l-Desûkî alâ Muhtasarı’l-Meânî*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, ts.), 2/348.

⁶²⁹ Alevî, *el-İcâz*, 196.

⁶³⁰ Alevî, *Tirâz*, 534.

⁶³¹ Alevî, *Tirâz*, 534.

⁶³² Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 216.

⁶³³ Alevî, *el-İcâz*, 197.

⁶³⁴ ez-Zümer 39/36.

⁶³⁵ en-Nahl 16/52.

manası لَا يَتَّقُونَ إِلَّا اللَّهَ “Sadece Allah’tan korkarlar.” olur. Alevî, “hemzede takrir⁶³⁶ manası vardır” diyenlerin kastının bu olduğunu yani takrir manasının cümlelerin aksî manasıyla ilişkili olduğunu belirtir. Olumsuzluğun kendisiyle ilişkili değildir. Eğer öyle olsaydı mana bozulurdu. Örneğin لَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ “*Senin göğsünü açıp genişletmedik mi?*”⁶³⁷ ayeti “Senin göğsünü açıp genişlettik” anlamında olup takrir (onaylatma) bulunur.⁶³⁸

2. Tekzîbî inkâr: Soru ifadesiyle bir şeyin;

a. Ya geçmiş zamanda olduğunu yalanlamayı ifade eder. أَفَأَصْفِيكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَأَتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا “*Rabbiniz erkek çocukları size seçip-ayırdı da kendisine meleklerden kız çocukları mı edindi?*”⁶³⁹ ayetinde böyle bir şeyin olmadığı ifade edilmektedir.

b. Ya muzâride olmayacağını yalanlamayı ifade eder. أَلَمْ نُرْمِكُمْوهَا وَأَنْتُمْ هَا كَارِهُونَ “*onu istemediğiniz hâlde, biz sizi ona zorlayacak mıyız?*”⁶⁴⁰ ayetinde böyle bir şeyin olmayacağı ifade edilmektedir.

c. Ya da tehekküm (alay etme) kastıyla yalanlanmasını ifade eder. أَصَلَوْتُكَ “*Babalarımızın taptığını, yahut mallarımız hakkında dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı emrediyor?*”⁶⁴¹ ayetinde ise alay etme söz konusudur.⁶⁴² Alevî’nin hemzenin tehekküm ifade etmesini *el-Îcâz*’da ise tekzîbî inkârın içerisinde bir madde kabul ettiği görülmektedir. Fakat müellif *Tırâz*’da ayrıca ele almıştır.

3. Sadece Tasdik İçin Olan İstifhâm Edatı

Sadece tasdik yani bir şey hakkında olumlu veya olumsuz hüküm vermenin istendiği soru edat هَلْ/hel soru harfidir. Örneğin هَلْ قَامَ زَيْدٌ “Zeyd kalktı mı?”, هَلْ

⁶³⁶ Takrir: Muhatabın bildiği bir şey soru şeklinde dile getirilmesi ve ondan bunu tasdik etmesinin istenmesidir. Karamollaoğlu, *Meânî İlmî*, 141.

⁶³⁷ el-İnşirâh 94/1.

⁶³⁸ Alevî, *Tırâz*, 534; Alevî, *el-Îcâz*, 206.

⁶³⁹ el-İsrâ 17/40.

⁶⁴⁰ Hûd 11/28.

⁶⁴¹ Hûd 11/87.

⁶⁴² Alevî, *Tırâz*, 534; Alevî, *el-Îcâz*, 197.

“Zeyd oturdu mu?” ve هَلْ عَمَرُو خَارِجٌ “Amr dışarda mı?” cümlelerinde olduğu gibi.⁶⁴³ Bu edat hem isim hem fiil cümlelerinin başına gelebilir.⁶⁴⁴

Alevî هَلْ soru harfinin قَدْ manasına gelebileceğini belirtir. هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ “İnsan (henüz) anılır bir şey değilken (yaratılmamışken) üzerinden uzunca bir zaman geçti.”⁶⁴⁵ ayetindeki anlama baktığımızda “geçti mi?” ibaresi değil de “geçti” ibaresi vardır. Ayetin takdiri عَلَى الْإِنْسَانِ قَدْ أَتَى ayet şeklindedir.⁶⁴⁶ Buradaki هَلْ soru harfinin قَدْ manasına gelebileceği gibi inkâr (cahd) manasına da gelebileceği söylenmiştir.⁶⁴⁷

D. Temennî

Alevî temenniye, ‘gelecek zamanda arzu edilen bir şeyin olacağı beklentisi’ şeklinde tanımlar.⁶⁴⁸ Temenninin asıl edatı “keşke” diye Türkçeye çevrilen لَيْت/leyte’dir. Müellife göre temenni edilen şeyin gerçekleşmesi mümkün olmak zorunda değildir. Mütakellimin temenni ettiği veya arzuladığı şey لَيْت يَا لَيْت “Keşke Karun’a verilen (servet) gibi bizim de (servetimiz) olsaydı.”⁶⁴⁹ ayetinde ve لَيْتَ زَيْدًا عِنْدَنَا “Keşke Zeyd yanımızda olsa.” örneğinde olduğu gibi gerçekleşmesi mümkün olan bir istek olabilir. Mütakellimin temenni ettiği şey; يَا لَيْتَ أَيَّامَ الصَّبَا رَوَّاجِعَا “Keşke küçüklük günleri geri dönseydi.”⁶⁵⁰ beytinde olduğu gibi gerçekleşmesi imkânsız bir şey de olabilir.⁶⁵¹

لَيْت dışında, soru harfi olan هَلْ ve şart harfi olan لَوْ, asıl manaları olan soru ve şart manalarına gelme imkânı bulunmadığında yani mecazen⁶⁵² temenni ifade ederler.⁶⁵³ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا “Şimdi bizim için şefaatçiler var mı ki

⁶⁴³ Alevî, *Tırâz*, 534.

⁶⁴⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 410.

⁶⁴⁵ el-İnsân 76/1.

⁶⁴⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 288.

⁶⁴⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah el-Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, t.y.), 3/3/213.

⁶⁴⁸ Alevî, *Tırâz*, 534.

⁶⁴⁹ el-Kasas 28/79.

⁶⁵⁰ Kazvîni, *el-İzâh*, 3/53.

⁶⁵¹ Alevî, *Tırâz*, 534-535; Alevî, *el-İcâz*, 206.

⁶⁵² Cürcânî, *el-Misbâh*, 444.

⁶⁵³ Alevî, *Tırâz*, 535; Alevî, *el-İcâz*, 206.

bize şefaatt etseler."⁶⁵⁴ ayetinde, şefaatinin olmadığı bilindiği için sorunun kastedilmesi imkânsız hale gelmiştir.⁶⁵⁵ Ayrıca 'fe' harfinden sonra yer alan fiil, gizli bir "en" harfiyle mansûb olmuştur. Bu ise nehiy, emir, soru, temenni vb. ifade eden cümlelerden sonra gerçekleşir.⁶⁵⁶ Ayetin takdiri "Keşke bize şefaatt edecek kimseler olsa" anlamında temennidir.⁶⁵⁷ *لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً* "Keşke size karşı (koyacak) bir gücüm olsaydı"⁶⁵⁸ ayetinde *لَوْ* edatı şart manasına değil temenni manasına gelmektedir.⁶⁵⁹

Temenni anlamında kullanılan diğer harfler *هَلَّا*, *لَوْمًا*, *لَوْلَا* harfleridir. Bu harfler *هَلْ* ve *لَوْ* harflerine temenni ifade etmesi için⁶⁶⁰ *مَا* ve *لَا* harflerinin eklenmesinden mürekkep edatlardır. *أَلَّا* harfindeki hemze *هـ*/he harfinden dönüşmüştür. Alevî bu edatların muzâri fiilin başına gelmeleri durumunda tahdîd (teşvik) manasını ifade ettiklerini belirtir. Örneğin *لَوْمًا تَقُومُ* ve *هَلَّا تَقُومُ* cümleleri, gelecek zamanda eylemin yapılmasına yönelik teşvik olup *لَيْتَكَ تَقُومُ* "Keşke sen ayağa kalksan." anlamında temenni ifade ederler. Müellif bu edatların mazi fiilin başına gelmeleri durumunda ise *Tirâz*'da tevbih (azarlama); *el-Îcâz*'da ise Sekkâkî'den naklen tendim (pişmanlık) manasını ifade ettiklerini belirtir.⁶⁶¹ *هَلَّا قُتِبْتَ* "Ayağa kalksaydın keşke." ve *أَلَّا خَرَجْتَ* "Dışarı çıksaydın keşke." cümleleri, eylemi 'niye yapmadı' anlamında bir azarlama, 'yapmadığı için' bir pişmanlık ve 'yapmasına yönelik' bir isteği ifade eder.⁶⁶²

Alevî, Sekkâkî'nin *هَلَّا*, *لَوْمًا*, *لَوْلَا* edatları mazi fiilin başında tendim, muzâri fiilin başında tahdîd manasını ifade eder." görüşünü çok güzel bulur. Nahiv alimlerinin de aynı görüşü benimsediklerini fakat tendim manası ile tevbihi kastettiklerini belirtir. Ancak Alevî'ye göre tendim ile tevbih yakın anlamlı terimlerdir. Müellif Zemahşerî'nin, kendilerinden sonra mazi veya

⁶⁵⁴ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, el-A'râf 7/53.

⁶⁵⁵ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 87; Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 1/253.

⁶⁵⁶ Ibn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 4/238; Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 296.

⁶⁵⁷ Alevî, *Tirâz*, 535; Alevî, *el-Îcâz*, 206.

⁶⁵⁸ Hûd 11/80.

⁶⁵⁹ Alevî, *Tirâz*, 535.

⁶⁶⁰ Alevî, *el-Îcâz*, 206; Cürcânî, *el-Misbâh*, 444.

⁶⁶¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 418.

⁶⁶² Alevî, *Tirâz*, 535.

muzâri fiilin takip etmesine değinmeden bu edatların hepsinin tahdîd ifade ettiğini⁶⁶³; manaları arasında tendim ve tevbihe yer vermediğini belirtir.⁶⁶⁴

Temenni manasında kullanılan diğer bir edat لَعَلَّ/lealle'dir. Alevî'ye göre bu edat umulan veya korkulan bir olayın beklentisi için kullanıldığında لَيْت anlamına gelir. Örneğin أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ، لَعَلِّي أَبْلُغَ الْأَسْبَابَ “*Belki yollara, göklerin yollarına erişirim.*”⁶⁶⁵ ayeti ümit edilen şeyin gerçekleşmesine yönelik temenniyi ifade eder. Bunun nedeni ümit edilen şeyin gerçekleşmesinin çok uzak olmasıdır. Bu yüzden mümkün olan ve mümkün olmayan şeylerin ümit edilmesi temenniye benzemektedir. Alevî, edatların taşıdığı manaların birbirlerinin yerine kullanılmasını yakın anlamlı oluşuna bağlar. Bu noktada hâl karinelerine itimat edilerek edatların biri diğerinin yerine kullanılabileceğini belirtir.⁶⁶⁶

E. Nidâ

Talebî inşânın kısımlarından biri de nida üslûbudur.⁶⁶⁷ İnşâ üslûbu oluşundan dolayı örneğin يَا زَيْد “Ya Zeyd!” denildiği zaman, haber cümlesinde olduğu gibi, doğru söyledin ya da yalan söyledin şeklinde bir hüküm verilemez. Alevî, nida edatlarından yakında olan kimse için kullanılan اِيَّ/hemzeyi, uzakta olan kimse için kullanılan اِيَّا’yı ve hem yakın hem uzakta olan kimse için kullanılan اِيَّ’yı zikreder.⁶⁶⁸

Nidayı, “yönelmesi için muhataba seslenmek” olarak tanımlayan müellif bu tanımın nidanın asıl anlamı olduğunu ancak bu anlamın dışında ihtisas manasında da kullanıldığını belirtir. Örneğin اِنَّا فَاَفْعَلُ كَذَا اِيَّهَا الرَّجُلُ “Bana gelince, şunu özellikle ben yaparım.”, نَحْنُ نَفْعَلُ كَذَا اِيَّهَا الْقَوْمُ “Bunu biz yaparız, özellikle şu topluluk.” ve اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَنَا اِيَّهَا الْعِصَابَةُ “Allah’ım bizi bağışla, özellikle şu topluluğu!” cümlelerinde الرَّجُلُ، الْقَوْمُ sözcükleri ile kastedilen nida edilen

⁶⁶³ İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 5/89.

⁶⁶⁴ Alevî, *el-İcâz*, 207.

⁶⁶⁵ el-Mü’min 40/36-37.

⁶⁶⁶ Alevî, *Tirâz*, 535.

⁶⁶⁷ Nidâ üslubu hakkında geniş bilgi için bkz. İzzet Marangozoğlu, “Yûsuf Suresinde Nidâ Üslûbunun Sözlü Bir İletişim Aracı Olarak Manaya Etkisi”, *Kur’an ve Dil İlimleri*, ed. Emrullah Ülgen vd. (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 151-168.

⁶⁶⁸ Alevî, *Tirâz*, 535; Alevî, *el-İcâz*, 209.

kişilerin mütekellime yönelmesi değildir. Maksat yalnızca kendileri yani أَنَا “ben” ve نحن “biz” lafızlarıdır.⁶⁶⁹

F. Arz

Alevî, arz üslûbunu *Tırâz*’da temenni üslûbunun içerisinde bu üslûbun taşıdığı anlamlardan biri olarak zikreder.⁶⁷⁰ *el-İcâz*’da ise talebî inşânın bir çeşidi olarak, ayrı başlık altında izah eder. Nahiv alimlerinin bu üslûba “tembih (ikaz, uyarı)” adını verdiğini belirtir. Nahiv âlimleri arzı, kendisinden sonra bir şart cümlesinin takdir edildiği ve bu şartın cevabı olan muzâri fiilin meczûm olduğu ifade kalıplarından biri olarak değerlendirirler.⁶⁷¹ Tembih harfleri أَلَا، هَا ve أَمَّا’dır. أَلَا تَقُومُ “Kalkmaz mısınız?”, أَمَّا تَخْرُجَنَّ “Çıkmaz mısınız?” ve “İşte ben! Senden kalkmanı istiyorum.” cümlelerinde maksat arz olunca, cümlelerin anlamı gayri talebî (talebin dışında) bir anlama gelmişlerdir. أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ “Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur.”⁶⁷²

Sekkâkî’nin “arz üslubu, müstakil bir üslup olmayıp istifham üslûbundan doğan bir üsluptur”⁶⁷³ dediğini aktaran Alevî, cevap cümlesinin meczûm olmasının caiz olduğunu belirtir. Örneğin أَلَا تَنْزِلُ تُصِيبُ خَيْرًا “Misafir olsan ya, ziyafet çekersen” cümlesine şart cümlesi takdir edilerek أَنْ تَنْزِلَ تُصِيبَ خَيْرًا şeklinde söylenmiş olur. Çünkü müellife göre karine-i hal vasıtasıyla şart takdir edilmesi imkânsız değildir. Karine-i hale bakarak şart takdir edilmesine örnek olarak şu ayeti veren Alevî، فَكَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ “Onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü.”⁶⁷⁴ ayetinin takdirinin أَنْ تَقْتُلُوهُمْ فَكَمْ تَقْتُلُوهُمْ “Eğer onları öldürmekle iftihar ediyorsanız, bilin ki siz öldürmediniz.” şeklinde olduğunu belirtir.⁶⁷⁵

⁶⁶⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 429; Alevî, *Tırâz*, 535; Alevî, *el-İcâz*, 209.

⁶⁷⁰ Alevî, *Tırâz*, 535.

⁶⁷¹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 429.

⁶⁷² Yûnus 10/62.

⁶⁷³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 430.

⁶⁷⁴ el-Enfâl 8/17.

⁶⁷⁵ Alevî, *el-İcâz*, 208.

G. Teraccî

Teraccî, gerçekleşmesi beklenen bir şeyin ifade edilme üslûbudur. Dilimize “umulur ki, belki, ola ki, ihtimal ki, umarım, inşallah” gibi kelimelerle çevrilir.⁶⁷⁶ Alevî, *Tırâz*’da teraccî (ümit) üslûbuna yer vermez. *el-İcâz*’da bu üslûbun iki sîgası olduğunu belirtir:

1. Birincisi arzu edilen şeylerde kullanılan *عَسَى*’dir.⁶⁷⁷ *فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ* “*Umulur ki Allah, (peygamberine) zafer getirir.*”⁶⁷⁸ ayetinde fetih beklentisi arzu edilen bir durumdur. Bu durum *عَسَى* ile ifade edilmiştir.

2. Teraccî üslûbunda kullanılan sîgaların ikincisi ise *لَعَلَّ*’dir. Alevî’nin belirttiğine göre bu edat;

a. Ya ümit edilen şeylerin beklentisini ifade etmekte kullanılır. *لَعَلَّ الْفَرَجَ قَرِيبٌ* “Umarım kurtuluş yakındır.” cümlesi buna örnektir. Kurtuluşa ermek imkân dahilindedir. Mütekellimin beklentisi ve ümidi kurtuluşa erme yönündedir ve bu onun sevdiği ve arzuladığı da bir şeydir. Bu nedenle bu cümlede *لَعَلَّ* beklenti ve ümit ifade edip ‘umarım’ anlamına gelmektedir.

b. Ya da korkulan şeylerin beklentisini ifade etmekte kullanılır. *لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ* “*Belki de o saat (kıyamet) yakındır.*”⁶⁷⁹ ayeti buna örnektir. Müellife göre *لَعَلَّ*’nin korkulan şeylerin beklentisini ifade etmesi, *لَعَلَّ*’yi arzu edilen şeyleri talep manasının dışına çıkarmaz. *عَسَى* ve *لَعَلَّ*’nin her ikisi de talebî inşâdandır.⁶⁸⁰

Alevî, *لَعَلَّ*’nin teraccî (ümit) manasının dışında temenni ifade ettiğini belirtir. Firavunun sözünü nakleden ayette *لَعَلِّي أَبْلُغَ الْأَسْبَابَ* “*Belki yollara, göklerin yollarına erişirim*”⁶⁸¹ ibaresinde *لَعَلَّ*’nin ifadeye kattığı anlam temennidir.⁶⁸²

⁶⁷⁶ Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 133.

⁶⁷⁷ Alevî, *el-İcâz*, 207.

⁶⁷⁸ el-Mâide 5/52.

⁶⁷⁹ eş-Şûrâ 42/17.

⁶⁸⁰ Alevî, *el-İcâz*, 207.

⁶⁸¹ el-Mü’min 40/36.

⁶⁸² Alevî, *el-İcâz*, 207.

لَعْلٌ'nin teraccî dışında ifade ettiği diğer bir anlam ta'lîldir. Ta'lîl, gerçekleşen veya gerçekleşmesi beklenen bir olayın zikredilmesinden önce sebebinin zikredilmesidir.⁶⁸³ اَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ “Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah’a karşı gelmekten sakınasınız.”⁶⁸⁴ ayetinde لَعْلٌ “sakınasınız diye, sakınmanız için” anlamında sebep bildirir. Çünkü ibadet, insanın dünyaya gönderiliş gayesi olması açısından takvaya (sakınmak) sebep kılınmıştır. Takva, vücuda gelmesi açısından ibadete sebep kılınmıştır.

Alevî, el-Ahfeş el-Evsat’ın (öl. 215/830) عَسَى’ye benzeterek, لَعْلٌ’dan sonra bir اُ harfinin gelmesini caiz gördüğünü belirtir. لَعْلٌ اُنْ زَيْدًا قَائِمٌ “Belki Zeyd ayaktadır.” cümlesinde olduğu gibi. Fakat Alevî, لَعْلٌ’de asıl olanın tek kullanılması yani اُ harfinin getirilmemesi olduğunu düşünür. Alevî, el-Müberred’den (öl. 286/900) “لَعْلٌ’nin aslının عَلٌ olduğu ve ل harfinin sonradan eklendiğine”⁶⁸⁵ dair bilgiyi, delili olmadığı gerekçesiyle kabul etmez. Alevî, bu edatın asıl şeklinin “لَعْلٌ” olduğunu belirtmekle birlikte, bazı lügatlerde bunun عَنَّ، لَعْنٌ ve عَلٌ şeklinde farklı formlarda da kullanıldığını nakleder. Müellife göre bu tür kullanımlar, edatın anlamında esaslı bir değişiklik oluşturmaz; ancak lafzî farklılıklar, dilsel zenginliğin ve kullanım çeşitliliğinin bir göstergesi olarak dikkate değerdir.⁶⁸⁶

H. Dua

Alevî talebî inşâyı özetler mahiyette şu bilgileri verir:

“Bir başkasından bir talepte bulunmak isti’lâ (üstünlük) cihetiyle olursa bu emirdir. Hudû’ (boyun eğme) cihetiyle olursa bu duadır. Müsâvat (eşitlik) cihetiyle olursa bu iltimastır. Dua üslûbunda boyun eğmenin (hudû’) dikkate alınması şarttır. Duanın anlamlı olması için, talepte bulunan kişinin rütbece düşük biri olması gerekir. Fakat emir üslûbunda isti’lâ (üstünlük) dikkate alınır; rütbece üstünlük dikkate alınmaz. Çünkü emir, rütbece üstün olan

⁶⁸³ Matlûb, *Mu’cemu mustalahât*, 2/299.

⁶⁸⁴ el-Bakara 2/21.

⁶⁸⁵ Ebu’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedâb*, thk. Muhammed Abdulhâlik Uzeyme (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, ts.), 4/32.

⁶⁸⁶ İbn Yâ’ iş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 4/572; Alevî, *el-İcâz*, 207.

*birinden düşük rütbedeki birine yapılabileceği gibi aksi yani rütbece düşük olan birinden yüksek rütbedeki birine de yapılabilir.”*⁶⁸⁷

Rütbece düşük olan birinin boyun eğme cihetiyle, üst rütbedeki birinden talepte bulunması nedeniyle Alevî duayı talebî inşânın kısımlarından sayar. Fakat ne Sekkâkî'nin ne de Kazvî'nin meânî ilmi içerisinde dua üslûbuna değinmediklerini söyler. *عَفَرَ اللَّهُ لَكَ* “Allah sana mağfired etsin!” ve *جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا* “Allah seni hayırla mükafatlandırsın!” cümlelerini örnek verir. Bu cümlelerdeki anlam, *عَفَرَ* “mağfired etti” ve *جَزَاكَ* “sana (karşılığını) verdi” şeklinde haber yani bildirim değil, “mağfired etsin” ve “sana versin” şeklinde duadır. Dua üslûbuna “fe” harfi ile cevap verildiğini ve bu harften sonra gelen fiilin mansûb olduğunu belirtir. *رَزَقَكَ اللَّهُ مَالًا فَتُنْفِقَ مِنْهُ* “Allah sana mal versin ki onu infak edebilesin.” cümlesinde *تُنْفِقَ* fiili dua cümlesinin cevabı olup, “fe” harfinden sonra geldiği için gizli bir *أُ* ile mansûb olmuştur. Alevî, şayet cevap cümlesinde “fe” bulunmaması durumunda bu harften sonra gelen fiilin meczûm olduğunu söyler. *عَفَرَ اللَّهُ لَكَ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ* “Allah sana mağfired etsin ki cennete giresin!” cümlesinde *تَدْخُلُ* fiili cevap cümlesi olup “lam” harfinin sükûnu ile meczûm olmuştur.⁶⁸⁸

Alevî, haber ve inşâ cümlelerinin birbirine zıt yapılar olduğunu belirtir. Çünkü haber cümleleri doğru ya da yanlış olma ihtimali taşıırken, inşâ cümlelerinde böyle bir ihtimal yoktur. Bu nedenle bir cümlemin hem haber hem inşâ anlamını aynı anda taşıması caiz değildir. Ancak bazı haber şekilleri, bir eylemin yapılmasını istemek ya da bir arzuyu dile getirmek amacıyla kullanıldığında inşâî anlam kazanabilir. Bu durumun örneklerinden biri şudur: *وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا* “Oraya kim girerse, güven içinde olur.”⁶⁸⁹ Bu ifade şekil olarak haber cümlesidir. Ancak herkesin oraya girdiğinde gerçekten güvende olduğu söylenemez. Dolayısıyla bu sözün gerçek bir haber olduğu kabul edilirse, yalan ihtimali doğar. Bu ise Allah’ın kelamı için mümkün değildir. Bu nedenle Alevî, ayetin aslında bir temenni veya emir anlamı taşıdığını ve şöyle anlaşılması gerektiğini söyler: *لِيَأْمَنَ مَنْ دَخَلَهُ* “Oraya giren güvende olsun.”

⁶⁸⁷ Alevî, *el-İcâz*, 208.

⁶⁸⁸ Alevî, *el-İcâz*, 208.

⁶⁸⁹ Âl-i İmrân 3/97.

Benzer şekilde, şu ayet de aynı yapıya sahiptir: *وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ* “Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.”⁶⁹⁰ Her anne çocuğunu tam iki yıl emzirmediğinden, bazıları daha az, bazıları ise daha uzun süre emzirdiğinden, bu ifade fiilen her zaman gerçekleşmez ve bu yönüyle gerçek bir haber olarak değerlendirilemez. Bu yüzden cümle şu şekilde inşâi olarak takdir edilir: *لِئَرْضِعَ* “Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirsin.” Alevî, bazı cümlelerin dış yapısı haber olsa da asıl anlamlarının inşâi olabileceğini vurgular. Ona göre, haber cümlesi inşâ anlamında kullanıldığında, bu söz daha güçlü ve etkileyici bir hâl alır. Ancak inşâ cümlesi haber gibi anlaşılırsa, bu etki oluşmaz. Bu ayrım, Kur’an’daki bazı cümlelerin neden bu yapıda ifade edildiğini anlamamıza yardımcı olur. Alevî, yalnızca cümlenin şekline değil, verilmek istenen mesaja ve bağlama da dikkat edilmesi gerektiğini söyler. Bu da onun belâgatı sadece dil bilgisi kurallarıyla değil, anlam ve etki merkezli bir bakışla ele aldığını gösterir.⁶⁹¹

Alevî, emir üslûbuna muhalefet etmenin manayı bozmayacağını belirtir. Yapısı gereği emir sîgası (mütekellim böyle bir sözü söylemiş olamaz şeklinde) bir imkânsızlık gerektirmez. Fakat haber cümleleri böyle değildir. Bu tür cümlelere muhalefet etmek, cümlenin taşıdığı anlamın yalan olmasını gerekli kılar.⁶⁹²

İnşâ cümlesinin nadir durumlarda haber cümlesi manasında kullanıldığını belirten Alevî buna örnek olarak *وَجَدْتُ النَّاسَ أَخْبَرَ تَفْلَهُ* “İnsanları sına! Onlardan nefret edersin.” vecizesini verir.⁶⁹³ *أَخْبَرَ* ifadesi emir şeklinde inşâ cümlesidir. Fakat “Gördüm ki insanları sınıdığım zaman onlardan nefret edersin.” anlamında haber cümlesidir.⁶⁹⁴ Müellife göre bunun sırrı şudur: İnşâ cümlesi haber anlamında zikredildiğinde mübalağa manası ifade etmez. Ancak haber cümlesi inşâ anlamında zikredildiğinde mübalağa manası ifade eder. Bu, süreklilik ve devamlılık manasındaki mübalağadır. “Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler”⁶⁹⁵ ve “Oraya kim girerse, güven içinde olur”⁶⁹⁶ ayetlerinde de süreklilik ve devamlılık manası vardır.⁶⁹⁷

⁶⁹⁰ el-Bakara 2/233.

⁶⁹¹ Alevî, *Tirâz*, 535-536; Alevî, *el-İcâz*, 211.

⁶⁹² Alevî, *Tirâz*, 536.

⁶⁹³ Alevî, *Tirâz*, 536.

⁶⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 15/198.

⁶⁹⁵ el-Bakara 2/233.

⁶⁹⁶ Âl-i İmrân 3/97.

⁶⁹⁷ Alevî, *Tirâz*, 536.

II. GAYR-İ TALEBÎ CÜMLELER

Kendisinde talep manası bulunmayan inşâ ifadelerine gayr-i talebî inşâ cümleleri denir.⁶⁹⁸ Alevî *Tirâz*'da bu tür cümlelere yer vermemiştir. Bunun nedeni gayr-i talebî inşâ konusunun, meânî ilminin temel konularından sayılmaması, bu gruptaki kalıpların çoğunun aslında haber kalıbında olup inşâyâ nakledilmeleri olabilir.⁶⁹⁹ Müellif bu konuyu *el-İcâz*'da üç başlık altında ele almıştır.

A. Medih ve Zem Fiilleri

Medih (övgü) ve zem (yergi) ifadeleri için vaz' olunan kelimeler نِعَم ve بُسْ şeklindedir. Bu iki kelimenin inşâ cümlelerinden sayılmasının sebebi, doğru veya yalan olma ihtimallerinin bulunmamasıdır. Zira bu ifadeler, genel olarak övgü ve yergi anlamlarını taşımak üzere vaz' edilmişlerdir. نِعَم ve بُسْ ifadelerinde failin umum manasını ifade etmesi için, harf-i tarif ile marife olması şart koşulmuştur. Bu şart, söz konusu ifadelerin genel medih ve zem anlamını muhafaza etmeleri ve muhataba bu anlamı açık bir şekilde aktarmaları amacıyla taşımaktadır.⁷⁰⁰

Bu iki fiilin failleri hazif edilebilir. Bu takdirde failleri açıklayan bir mümeyyize ihtiyaç duyulur. نِعَم رَجُلًا زَيْدٌ “Zeyd ne güzel adamdır!” ve بُسْ غُلَامًا “Amr ne kötü çocuktur!” cümlelerinde نِعَم ve بُسْ fiildir. Fail, müstetir (gizli) هو'dir. رَجُلًا ve غُلَامًا temyiz olup müstetir zamirleri açıklamak için gelmiştir. بُسْ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا “Bu, zalimler için ne kötü bir bedeldir!”⁷⁰¹ ayetinde بُسْ fiildir. Müstetir هو zamiri faildir. بَدَلًا kelimesi zamiri açıklamak için getirilmiş temyizdir. Ayette mahsusun bi'z-zem olan (yerilen, kötülen) kelime hazif edilmiştir. Ayetin takdiri şöyledir: بَسَّ الْبَدَلُ مِنَ اللَّهِ إِبْلِيسَ وَذُرِّيَّتَهُ “Allah'ın yerine konulan İblis ve zürriyeti ne kötüdür.”⁷⁰² Faili temyiz eden nekre kelimenin yerine ما harfi gelebilir. فَنِعْمًا هِيَ “Sadakaları açıktan verirsiniz ne

⁶⁹⁸ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ ilmu 'l-meânî* (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1997), 148.

⁶⁹⁹ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 182; Karamollaoğlu, *Meânî İlmî*, 119.

⁷⁰⁰ Alevî, *el-İcâz*, 209.

⁷⁰¹ el-Kehf 18/50.

⁷⁰² Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekeni eş-Şenkîti, *Edvâul-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bil- Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 4/157.

güzel!"⁷⁰³ ayetinde نِعْمًا kelimesi, نِعْم ve ما harfinden mürekkeptir. Burada ما harfi temyiz olan شَيْئًا kelimesinin yerine gelmiştir. Ayetin takdiri نِعْمًا شَيْئًا هِيَ şeklindedir.⁷⁰⁴

Alevî'ye göre medih ve zem üslûbunda övülen (mahsusun bi'l-medih) veya yerilen (mahsusun bi'z-zem) lafzın zikredilmesi gereklidir.⁷⁰⁵ Fakat mahsûs olan lafzın hazif edilebilir. نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ “O ne güzel bir kuldu! O, Allah’a çok yönelen bir kimse idi.”⁷⁰⁶ ayetinde نِعْم medih fiili, الْعَبْدُ ise faildir. Mahsûs olan هو ise mahzûfdur. Ayetin takdiri نِعْمَ الْعَبْدُ أَيْوَبٌ نِعْمَ الْعَبْدُ هو⁷⁰⁷ veya نِعْمَ الْعَبْدُ هو⁷⁰⁸ şeklindedir. Müellif, medih ve zem üslûbunda fail zikredildiği zaman temyize ihtiyaç duyulmadığını, her ikisini zikretmenin caiz olmadığını belirtir. Fakat nadiren fail ve temyiz bir arada kullanıldığını belirterek Cerîr b. Atıyye et-Temîmî'nin (öl. 110/728) şu şiirini örnek gösterir:⁷⁰⁹

تَرْوُدُ مِثْلَ زَادٍ أَبِيكَ فِينَا ... فَنِعْمَ الزَّادُ زَادُ أَبِيكَ زَادًا

Hazırla azığınızı, babanın bizdeki azığı gibi, zira ne güzel bir azıktır, babanın azığı gibi azık!

Alevî, nahiv alimlerinin çoğuna göre نِعْم ve يُسْن'nin fiil olduğunu belirtir. Çoğu Kûfe alimine göre ise bu lafızların isim olduğunu⁷¹⁰ aktaran müellif, fiil oldukları yönündeki alametlerin daha aşikâr olmasını gerekçe göstererek bu görüşü reddeder.⁷¹¹

حَبْدَا/Habbezâ: Alevî'nin gayr-i talebi inşâ türleri içerisinde ele aldığı konulardan biri de medih (övgü) ifade eden حَبْدًا fiilidir. Fiil-i mazi olan حَبَّ ve bu fiilin faili olan دَا işaret isminden mürekkeptir. Gayr-i talebi inşâ türlerinden نِعْم gibi kullanılır. Fail konumundaki دَا'nin yerine diğer işaret

⁷⁰³ el-Bakara 2/271.

⁷⁰⁴ Alevî, *el-İcâz*, 209.

⁷⁰⁵ Alevî, *el-İcâz*, 209.

⁷⁰⁶ Sâd 38/44.

⁷⁰⁷ Muhammed Emîn b. Abdullah el-Urumî, *Hadâiku'r-rûh ve'r-reyhân fî revâbi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hâşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdi (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 24/410.

⁷⁰⁸ Alevî, *el-İcâz*, 210.

⁷⁰⁹ Cerîr b. Atıyye el-Kelbî Cerîr, *Dîvânü Cerîr bi-Şerhi Muhammed b. Habîb*, thk. Nu'mân Muhammed Emîn Tâhâ (Kahire: Dâru'l-Kahire, ts.), 1/118.

⁷¹⁰ Enbârî, *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf*, 1/92-93.

⁷¹¹ Alevî, *el-İcâz*, 210.

isimleri kullanılmaz. Örneğin **زَيْدٌ حَبْدًا** cümlesinde **زَيْدٌ** kelimesi (tıpkı **نِعْمَ** fiilinde olduğu gibi) iki şekilde merfû olur. Ya muahhar mübtedâdır, fiil ve failden oluşan **حَبْدًا** mukaddem haberdur. Ya da mahzûf mübtedânın (هو) haberidir. Yine **نِعْمَ** fiilinde olduğu gibi **حَبْدًا**'dan sonra temyiz olan bir nekre kelime gelebilir. **زَيْدٌ حَبْدًا رَجُلًا** “Zeyd ne güzel bir adamdır.” cümlesi buna örnektir.⁷¹²

B. Taaccüb Fiilleri

Alevî'nin gayr-i talebi inşâ türleri içerisinde ele aldığı konulardan biri de doğruya ve yalana ihtimali bulunmayan taaccüb (hayret, şaşkınlık) ifade eden fiillerdir. Bu fiiller iki sığaya mahsus kılınmışlardır:

Birincisi en yaygın kullanıma sahip olan **مَا أَفْعَلُهُ النَّارُ** kalıbıdır. **فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ** “Onlar ateşe karşı ne kadar da dayanıklıdılar!”⁷¹³ ayetindeki taaccüb (hayret ve şaşkınlık ifadesi) ancak olayların hakikatini bilmeyen ve tüm bilgilerden haberdar olmayan kişi tarafından söylenebilir. Çünkü mana, gizli olan bir durumun daha sonra açığa çıktığını gösterir. Böyle bir ifade ise Allah Teâlâ hakkında ancak mecaz yoluyla olabilir. Alevî'ye göre bunun anlamı şudur: Onlar günahlarında o kadar ileri gitmişlerdir ki, hakkında “Ateşe karşı ne kadar sabırlıdır!” denilen kimsenin konumuna indirilmişlerdir. Bu nedenle savaşlarda cesur olanlar için “Kılıçların ağzına ne kadar sabırlıdır!” denir.⁷¹⁴

Alevî, örneğin **مَا أَحْسَنَ زَيْدًا** cümlesindeki **مَا** harfinin nekre isim olduğunu belirtir. **أَحْسَنَ** kelimesi çekimsiz (gayri mutasarıf) bir fiildir. Mananın inşâî olduğunu göstermesi için çekimi yapılmamıştır. **زَيْدًا** kelimesi **أَحْسَنَ** fiilinin mef'ûlün bih'idir. Bu fiil mef'ûlün bih'in önce gelmesi (takdim) veya sonra gelmesi (tehir) ile çekimli hale gelmez, tesniye ve cemisi de olmaz.⁷¹⁵

Taaccüb fiillerinin ikincisi **أَحْسَنُ بِهْ أَفْعَلُ** kalıbıdır. “Zeyd ne kadar güzel!”⁷¹⁶ **أَحْسَنُ بِهْ** kalıbıdır. “Zeyd ne kadar güzel!”⁷¹⁶ ayetleri örnektir. Alevî, nahiv alimlerinin bu kalıp hakkında iki görüş belirttiklerini şöyle aktarır: Birincisi, zahiri dikkate alındığında bu kalıp, Zeyd'i güzellikle nitelendiren herkes için

⁷¹² Alevî, *el-İcâz*, 211.

⁷¹³ el-Bakara 2/175.

⁷¹⁴ Alevî, *el-İcâz*, 210.

⁷¹⁵ Alevî, *el-İcâz*, 211.

⁷¹⁶ Meryem 19/38.

geçerli bir durumdur. Daha sonra sadece müfred hal için kullanılmış; tesniye, cemi, müzekker ve müennes olmada değişiklik yapılmamıştır. İkincisi, bu kalıp haber manasındadır. حَسَنٌ زَيْدٌ cümlesi “Zeyd güzel oldu.” manasına haber cümlesidir. Daha sonra atasözleri gibi değiştirilmeden kullanılmıştır.⁷¹⁷

III. FİİLİN MÜTEALLIKÂTI

Fiilin müteallıkları ile kastedilen, müsnedün ileyh ve müsned dışındaki mef'ûl, hâl (durum zarfı), zarf gibi fiille ilişkili öğelerdir. Bu öğeler cümlede umde (temel öge) kabul edilen müsnedün ileyh ve müsned konularına nispetle ikinci planda ele alınan konulardır. Alevî *Tırâz*'da bu konuyu üç bölüme ayırarak incelemiştir. Bunlar fiilin kendine ait durumlar, faile ait durumlar ve mef'ûle ait durumlar.⁷¹⁸ *el-Îcâz*'daki sıralamasının *Tırâz*'dakinden farklı fakat daha güzel olduğu görülür. Müellif *el-Îcâz*'da fiilin fail ile olan ilişkisini isnad bahsinde izah edildiği gerekçesiyle ele almamıştır. Alevî konuyu mef'ûllerin zikri, hazfı, takdim ve tehiri ve kasr edilmesi şeklinde dört başlık altına açıklamıştır.⁷¹⁹

A. Fiile Ait Durumlar

1. Fiilin Zikri

Müsnedin zikredilmesi bahsinde geçtiği üzere isim cümlesinde cümlenin temel öğeleri mübtedâ ve haber; fiil cümlesinde ise fiil ve faildir. Bunların temel öge (umde) olmaları nedeniyle cümlede zikredilmeleri asıldır. Yani hazif edilmelerini gerektiren bir durum olmadığı sürece cümle içerisinde söylenmeleri gerekir.⁷²⁰ Örneğin وَجَاءَ زَيْدٌ “*Rabbinin buyruğu geldiği zaman!*”⁷²¹ ayetinde جاء’ın zikredilmesinde olduğu gibi cümlede fiilin yer alması sayılamayacak kadar çoktur.⁷²²

Alevî, fiilin zikredilmesiyle birlikte takdim (öne alınması), tehir (mef'ûlden sonra gelmesi), hazfı ve şart ile kayıtlanması gibi bu fiile arız olan

⁷¹⁷ Alevî, *el-Îcâz*, 211.

⁷¹⁸ Alevî, *Tırâz*, 536-541.

⁷¹⁹ Alevî, *el-Îcâz*, 212-236.

⁷²⁰ Alevî, *Tırâz*, 536.

⁷²¹ el-Fecr 89/22 Fiilin zikredilmesine dair ayrıca bkz. el-Bakara 2/152, el-Mü'min 40/20.

⁷²² Alevî, *Tırâz*, 536-537.

birtakım durumların ortaya çıktığını belirterek bu durumları izah etmeye başlar.⁷²³

2. Fiilin Hazfî

Alevî, cümlelerin temel ögesi kabul edilen ve zikredilmesi gerekli görülen fiilin üç durumda hazfedilebileceğini belirtir:

1. Bir sorunun cevabı olması halinde fiil hazfî edilebilir. Örneğin مَنْ جَاءَكَ؟ “Sana kim geldi?” diye soran birine زَيْدٌ “Zeyd” şeklinde verilen bir cevap cümlesinde fiil olan جَاءَ “geldi” kelimesi hazfî olunmuştur. Cümlelerin جَاءَنِي زَيْدٌ takdirinde olduğunu belirten Alevî, fiilin hazfinin ancak dil dışı (hâl) karinenin bulunup fiilin zikredilmesine ihtiyaç bırakmaması nedeniyle caiz olduğunu söyler.⁷²⁴ Bu cümlede hâl karinesi fiilin soru cümlesinde zikredilmiş olmasıdır. وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ “Ant olsun, eğer onlara: Gökleri ve yeri kim yarattı? diye sorsan, mutlaka ‘Allah’ derler.”⁷²⁵ Ayetinin takdiri خَلَقَ اللَّهُ “Onları Allah yarattı” şeklinde olup soru cümlesinde zikredilen خَلَقَ “yarattı” fiili cevap cümlesinde hazfî edilmiştir.⁷²⁶

2. Sıkça kullanılan bir edatın (harf-i cer) fiilin yerini almasından dolayı fiil hazfî edilebilir. Gerçekleştirilecek her fiilde teberrük (bereketlenmek) için بِسْمِ اللَّهِ “Allah’ın adıyla (başlarım/okurum/çalışırım vs.)” denilmesi buna örnektir. Burada أَذْرُسُ أَفْرَأُ، أَفْرَأُ vb. bir fiil hazfî edilmiştir. Evlenen birine dua maksadıyla söylenen بِالرِّفَاءِ وَالْبَيْنِ “Bir yastıkta kocayın/huzurlu ve bol çocuklu bir evlilik yaşayın.”⁷²⁷ ifadesinin takdiri نَكَحْتَ بِالرِّفَاءِ وَالْبَيْنِ veya تَزَوَّجْتَ بِالرِّفَاءِ وَالْبَيْنِ şeklindedir.⁷²⁸

3. Hazfedilen fiile işaret eden bir lafzın varlığından dolayı fiil hazfî edilebilir. Örneğin إِنْ دُو لُوْتُهُ لَا تَا “Zayıf olanın gevşeklik gösterdiği böyle bir zamanda (anlar bana yardım ederdi).” beytindeki şart edatı olan إِنْ،

⁷²³ Alevî, *Tirâz*, 537.

⁷²⁴ Alevî, *Tirâz*, 537.

⁷²⁵ Lokmân 31/25.

⁷²⁶ Alevî, *Tirâz*, 537.

⁷²⁷ Akil İbn Ebî Tâlib (r.a.): Peygamber (s.a.s.) bizi böyle söylemekten nehyetti ve “Allah size (evliliği) mübarek etsin ve size bereket versin” dememizi buyurdu. Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’l-İlmiyye, 1416), 2/353 (No. 1738).

⁷²⁸ Alevî, *Tirâz*, 537.

kendisinden sonra hazfedilmiş bir fiilin varlığına işaret eder. Çünkü *لَوْ* ve *إِنْ* edatları fiillere mahsus harflerdir. Bu harflerden sonra gelen merfû isim mahzûf fiilin failidir. Hazif edilen bu fiil, cümlede bulunan bir fille açıklanır.⁷²⁹ Beytin takdiri *لَوْ لَوْثَةٌ لَنَا* şeklindedir. Bunun benzeri *لَوْ ذَاتُ سَوَارٍ* “Şayet bilezikli birisi bana tokat atsa idi...” cümlesidir. Cümlenin takdiri *لَطَمَنِي* “*Şayet bilezikli birisi bana tokat atsa idi...*” cümlesidir. Cümlenin takdiri *لَوْ لَطَمَنِي* *ذَاتُ سَوَارٍ* şeklinde olup *لَطَمَنِي* fiili hazif olunmuştur. Buna işaret eden lafız fiile mahsus harf olan *لَوْ* şart edatıdır.⁷³⁰ “*De ki: Eğer siz Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız.*”⁷³¹ ayetinin takdiri *فَلَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي*.⁷³² *Eğer siz Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız.*”⁷³¹ ayetinin takdiri *فَلَوْ تَمْلِكُونَ* şeklinde olup *تَمْلِكُونَ* fiili hazif edilince fiilin faili olan *أَنْتُمْ* zamiri munfasıl (ayrı) yazılmıştır.⁷³²

3. Fiilin Takdim ve Tehiri

Alevî, mef'ûle gösterilen önemi ifade etmesi amacıyla fiilin tehir edilebildiğini yani mef'ûlden sonra getirilebildiğini belirtir. Örneğin sevdiği kimse yanında olmayan birine *مَا تَتَمَنَّى* “Neyi temenni ediyorsun?” şeklinde sorulduğunda aceleyle *وَجْهَ الْحَبِيبِ أَتَمَنَّى* “Sevdiğimin yüzünü temenni ediyorum.” cevabını verir. Muhatap, mef'ûlün bihe verdiği önemden dolayı fiili tehir etmiş, dolayısıyla mef'ûlü takdim etmiştir. Yine çok hasta olan birine *مَا تَسْأَلُ* “Allah Teâlâ’dan isteğin nedir?” şeklinde sorulduğunda, aceleyle *الْعَافِيَةَ* “Afiyet isterim” şeklinde verdiği cevapta, muhatap için afiyetin önemi fiilden önce getirilmesi ile gösterilmiştir.⁷³³

Fiilin takdim edilmesi yani mef'ûlünden önce zikredilmesi ise asıldır. Çünkü fiil amildir. Amilin hakkı mamulünden önce gelmesidir. *صَرَبْتُ زَيْدًا* “Zeyd’e vurdum.” ve *أَكْرَمْتُهُ* “Ona ikramda bulundum.” cümlelerinde amil olan *وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَيْثِهِمْ* ve *وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَيْثِهِمْ* fiilleri, mef'ûl olan *زَيْدًا* ve *ه* zamirinin önüne geçmiştir.⁷³⁴ “*Allah, iman edenlere vaatte bulunmuştur.*”⁷³⁴ *Allah, inkâr edenleri, hiçbir hayra ulaşmaksızın kin ve öfkeleriyle geri*

⁷²⁹ Alevî, *Tırâz*, 538; Cürcânî, *el-Misbâh*, 246.

⁷³⁰ Alevî, *Tırâz*, 537.

⁷³¹ el-İsrâ 17/100.

⁷³² Alevî, *Tırâz*, 537.

⁷³³ Alevî, *Tırâz*, 537.

⁷³⁴ el-Mâide 5/9.

çevirdi.”⁷³⁵ Alevî, fiilin iki mef'ûllerinin arasında zikredilmesini, fiilden önce zikredilen mef'ûle verilen önemden dolayı olduğunu belirtir.⁷³⁶

4. Fiilin Şart Cümlesi Olması

Alevî, bütün şart edatlarının fiillere hâs olduğunu belirtir. Çünkü bu edatlar teceddüt (yinelenme) ifade ederler. Teceddüt ise (isimlerde değil) fiillerde bulunur. Dolayısıyla şart edatlarının anlamı ile fiilin anlamı uygunluk gösterir.⁷³⁷

1. İ/in: Ancak muhtemel ve şüpheli durumlarda kullanılan şart edatıdır.

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَأَجْنَحْ هَا “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş.”⁷³⁸ ve
وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ “(Ey Muhammed!) Eğer seni yalancı sayıyorlarsa bil ki, senden önce de nice peygamberler yalancı sayılmıştır.”⁷³⁹

Fakat edat, bir nükteden dolayı (belâğî amaçlarla) şartın gerçekleşmesinin kesin olmasında kullanılabilir. Bu kullanım:

a. Tecâhül: Mütakellimin kesin olarak bildiği bir hususta kendisini bilmiyormuş gibi göstermek istemesi halinde olur.

b. Mütakellimin kesin olarak bildiği bir hususu, muhatabın kesin olarak bilmediği durumda olur: Anlattığı bir konuda kendisini yalanlayan birine mütakellimin şöyle demesi gibi: إِنْ صَدَقْتُ فَقُلْ لِي مَاذَا تَفْعَلُ؟ “Eğer doğru söylüyorsam, söyle bana, ne yapacaksın?” Bu cümlede mütakellim, kendisinin doğru söylediğini kesin bilmektedir. Bu nedenle cümleyi إِذَا/izâ edatı ile kurmalıydı. Fakat muhatabın durumunu esas alarak إِنْ ile kurmuştur.⁷⁴⁰

c. Bir konuda bilgisiyle amel etmeyen birini bilgisiz biri konumuna indirgeme. Örneğin baba hakkını gözetmeyen birine babasının şöyle demesi gibi: إِنْ كُنْتُ أَبَاكَ فَاحْفَظْ لِي صَبِيْعِي فِيكَ “Eğer ben senin babansam, senin için yaptıklarımı gözet.” Muhatap hakkını gözetmediği kişinin kendi babası olduğunu bilmektedir. Bu nedenle “in” edatının değil, “izâ” edatının kullanılması gerekirdi. Fakat muhatap bu bilgisiyle amel etmediği için

⁷³⁵ el-Ahzâb 33/25.

⁷³⁶ Alevî, *Tırâz*, 537.

⁷³⁷ Alevî, *Tırâz*, 538.

⁷³⁸ el-Enfâl 8/61.

⁷³⁹ Fâtır 35/4.

⁷⁴⁰ Alevî, *Tırâz*, 538.

mütakellim onu bu hususta bilgisiz biri yerine koydu ve cümleyi de ona göre kurdu.⁷⁴¹

2. *İzâ*: Alevî bu edatın, şartın gerçekleşmesinin açık olduğu yerlerde kullanıldığını belirtir. *“Sonra Allah, onlara kendinden bir rahmet tattırınca da, bir bakarsın ki içlerinden bir grup, Rablerine ortak koşuyorlar.”*⁷⁴² ayeti ve *“Güneş doğunca sana geleceğim.”* örneğinde olduğu gibi.⁷⁴³

3. *Men*: Alevî *men* şart edatının ilim sahiplerini (akıllı varlıkları) genelleştirmekte (tamim) kullanıldığını söyler. Bu edat “kim ...se / her kim ...se” anlamında, cezmeden şart ismi olarak kullanılır.⁷⁴⁴ *“Kim kötü bir iş yaparsa, onunla cezalandırılır.”*⁷⁴⁵ ayetinde *men* şart ismi, *يعمل* şart fiilini ve *جز* cevap fiilini cezmetmiştir. *“Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir.”*⁷⁴⁶ ayetinde de benzer durum vardır.⁷⁴⁷

4. *Eyyu*: Alevî bu edatı, akıllı ve akılsız varlıklarda muzâf olduğu kelimeyi genelleştiren edat şeklinde tanımlar. Bu nedenle lafzen veya takdirenen mutlak bir isme muzâf olması gerekir.⁷⁴⁸ Cümledeki konumuna göre “hangisi...se, hangisine...se” anlamlarına gelir.⁷⁴⁹ *“Sonra her bir topluluktan, Rahman’a karşı en isyankâr olanları mutlakla çekip çıkaracağız.”*⁷⁵⁰ Alevî, ayetin takdir vecihlerinden birinin *ننزعُه* “Onu çekip çıkaracağız.” olduğunu söyler.⁷⁵¹

⁷⁴¹ Alevî, *Tirâz*, 536-541; *izâ* edatının şartın gerçekleşmesinin kesin olmasında kullanıldığı diğer yerler için bkz. Abbas, *İlmü'l-meânî*, 1/243-246; Fâdıl Sâlih es-Semerrâi, *Meânî'n-Nahv* (Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2000), 4/69-71.

⁷⁴² er-Rûm 30/33.

⁷⁴³ Alevî, *Tirâz*, 538.

⁷⁴⁴ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 316.

⁷⁴⁵ en-Nisâ 4/123.

⁷⁴⁶ ez-Zilzâl 99/7-8.

⁷⁴⁷ Alevî, *Tirâz*, 538.

⁷⁴⁸ Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma İbnü's-Şecerî, *el-Emâlî*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1992), 1/402.

⁷⁴⁹ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 317.

⁷⁵⁰ Meryem 19/69.

⁷⁵¹ Alevî, *Tirâz*, 538.

5. مَتَّى/metâ: Alevî bu edatı gelecek zamanı genelleştirmek için kullanılan edat olarak tanımlar. مَتَّى şart ismi “her ne zaman...se, ne zaman...se, -dığında, -dığı zaman” anlamında kullanılır. Şart ve cevap cümlesinde varsa iki muzâri fiili birden cezm eder.⁷⁵² Alevî bu edatın, kendisinden sonra ما olmadan yalın halde kullanıldığı gibi, مَتَّى مَا تَأْتِي آتَكَ “Sen bana ne zaman gelirsene, ben de sana gelirim.” cümlesinde olduğu gibi ما harfî ile tekitli olarak da kullanıldığını belirtir.⁷⁵³

6. أَيْنَ/eyne: Alevî bu edatın mekanı genelleştirmek için kullanıldığını belirtir.⁷⁵⁴ أَيْنَ şart ismine مَا zâit harfî eklenebilir ve أَيْنَمَا şekline dönüşür⁷⁵⁵ ve genellik anlamı yönünden أَيْنَ'den daha vurguludur.⁷⁵⁶ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ “Nerede olursanız olun ölüm size ulaşacaktır.”⁷⁵⁷

7. أَنَّى/ennâ: Bu edat hâl ve durumu genelleştirmek için kullanılır. أَنَّى تَكُنْ أَكُنْ “Sen nasıl olursan ben de öyle olurum.”

8. حَيْثُمَا/haysümâ: Alevî bu edatın mekanları genelleştirmek için kullanıldığını belirtir.⁷⁵⁸ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ قُولُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ “Siz de nerede olursanız olun, yüzünüzü Mescid-i Harâm’a doğru çevirin.”⁷⁵⁹

9. مَا/mâ: Bütün her şeyi genelleştirmek için kullanılır. وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ “Hayır olarak ne yaparsanız, gerçekten Allah onu hakkıyla bilir.”⁷⁶⁰

10. مَهْمَا/mehmâ: Alevî bu edatın, genellik anlamı yönünden مَا'dan daha vurgulu olduğunu belirtir.⁷⁶¹ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِنَسْحَرَنَّ بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ “Bizi büyülemek için her ne getirirsen getir, biz sana inanacak değiliz.”⁷⁶² Nahiv

⁷⁵² Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 318.

⁷⁵³ Alevî, *Tirâz*, 538.

⁷⁵⁴ Alevî, *Tirâz*, 538.

⁷⁵⁵ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 318.

⁷⁵⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 348.

⁷⁵⁷ en-Nisâ 4/78.

⁷⁵⁸ Alevî, *Tirâz*, 538.

⁷⁵⁹ el-Bakara 2/150.

⁷⁶⁰ el-Bakara 2/215.

⁷⁶¹ Alevî, *Tirâz*, 539.

⁷⁶² el-A'râf 7/132.

alimlerinin çok az bir kısmı مَهْمَا'nın şart ismi değil, şart harfî olduğunu kabul eder. مَهْمَا'nın şart ismi olduğuna dair en önemli delil ise به câr ve mecrûrundaki zamirin, مَهْمَا'ya geri dönmesidir. Arap dilinde ise zamirler sadece isme geri dönebilirler.⁷⁶³

11. لَوْ/lev: Bu edat bir şeyin gerçekleşmemesini (cevap cümlesi), gerçekleşmemiş başka bir şeye (şart cümlesi) bağlayan geçmiş zaman şart edatıdır. Örneğin لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.”⁷⁶⁴ ayetinde düzenin bozulmaması, ilahların bulunmamasına bağlanmıştır.⁷⁶⁵ لَوْ şart üslupları olumlu gibi görünse de genelde şart fiili gerçekleşmediği için cevap fiilinin de gerçekleşmediğini ifade eder.⁷⁶⁶ Dolayısıyla anlam “Allah’tan başka ilâhlar olmadığı için, düzen bozulmamıştır.” olur.

1. إِمَّا/immâ: Türkçede cümle içerisindeki konumuna göre “ya.., ya..” bağlacına karşılık gelen bu edat مَا ile pekiştirilen şart edatıdır.⁷⁶⁷ فَإِمَّا تَرَيَنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا “İnsanlardan birini göreceksen.”⁷⁶⁸

2. أَمَّا/emmâ: Bir şeyi detaylı açıklamak amacıyla kullanılan ve kendisinde şart manası bulunan edattır.⁷⁶⁹ فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَعُوا فِي النَّارِ “Mutsuz olanlara gelince; cehennemdedirler.”⁷⁷⁰ وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ “Mutlu olanlara gelince, gökler ve yerler durdukça içinde ebedî kalmak üzere cennettedirler.”⁷⁷¹

B. Fâile Ait Durumlar

Faile arız olan durumları hazfî, zikri ve fiilin önüne alınması (takdim) şeklinde üçe ayıran Alevî, failin hazfinin az gerçekleşen bir durum olduğunu söyler. Çünkü fail eylemin isnad edildiği öğedir. Hazfedilmesi için birtakım

⁷⁶³ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 317.

⁷⁶⁴ el-Enbiyâ 21/22.

⁷⁶⁵ Alevî, *Tirâz*, 539.

⁷⁶⁶ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 313.

⁷⁶⁷ Alevî, *Tirâz*, 539.

⁷⁶⁸ Meryem 19/26.

⁷⁶⁹ Alevî, *Tirâz*, 539.

⁷⁷⁰ Hûd 11/106.

⁷⁷¹ Hûd 11/108.

karineler olması gerekir.⁷⁷² Örneğin *لَيْسَ جُنَّةٌ حَتَّىٰ حِينَ* “Sonra onlar, Yûsuf’un suçsuzluğunu ortaya koyan delilleri gördükten sonra yine de mutlaka onu bir süre zindana atmayı uygun buldular.”⁷⁷³ ayetinin takdiri *بَدَا* *لَيْسَ جُنَّةٌ* “Yûsuf’un hapsedilmesi (fikri) onlara zahir oldu” şeklindedir. *لَيْسَ جُنَّةٌ* fiili *سَجْنُهُ* olan faile işaret etmektedir.⁷⁷⁴

Failin hazif edildiği yerlerden birisi de şan ve kıssa zamirleridir. Örneğin *كَانَ الشَّأْنُ زَيْدًا قَائِمًا* ya da *كَانَ الْأَمْرُ زَيْدًا قَائِمًا* “Zeyd ayakta idi” cümlesi *كَانَ زَيْدًا قَائِمًا* şeklindedir. Cümlede failin hazfinin caiz oluşu Alevî’ye göre *زَيْدًا قَائِمًا* cümlesi failin yerine geçtiği ve onu açıkladığı içindir. *زَيْدًا* “Zeyd ne güzel adamdır.” cümlesinin takdiri *زَيْدًا* *نَعَمَ الرَّجُلُ* şeklinde olup fail olan *الرَّجُلُ* kelimesi, kendisini açıklayan *رَجُلًا* kelimesi nedeniyle hazif olunmuştur. Alevî’ye göre faile delalet eden bir karine bulunmadıkça failin hazfedilmesi uygun değildir. Yukarıda örnekleri verilen *نَعَمَ*, *يُسْنِ*, şan ve kıssa zamirlerinde failin hazif edilmediğini, buradaki failerin zamir olduklarını söylemek müellife göre en kısa yoldur. Çünkü fiilin gerektirdiği anlam zamirde mevcuttur. Bu nedenle failerin mahzûf değil zamir olması daha uygundur.⁷⁷⁵

Alevî, failin zikredilmesini cümle kurulumunda en çok başvurulun usûl olarak değerlendirir. Bu usûl failin ya zahir (açık) bir isim ya zamir veya ism-i işaret ya da ism-i mevsûl şeklinde kullanımı ile gerçekleşir. Açık isme örnek olarak *وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ* “Allah, inkâr edenleri kendi öfkeleriyle geri çevirdi.”⁷⁷⁶ ayetini verebiliriz. *اللَّهُ* lafzı faildir, açık isim olarak gelmiştir. Failin zamir olduğuna örnek olarak *اذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ* “Size verdiğim nimeti hatırlayın.”⁷⁷⁷ ayetindeki cemi müzekker (eril çoğul) vâvı zamir olup faildir. İsm-i işarete örnek olarak *جاءني هذا* “Bana bu (kişi) geldi.” cümlesindeki *هذا*’yi;

⁷⁷² Alevî, *Tirâz*, 539.

⁷⁷³ Yûsuf 12/35.

⁷⁷⁴ Alevî, *Tirâz*, 539.

⁷⁷⁵ Alevî, *Tirâz*, 539.

⁷⁷⁶ el-Ahzâb 33/25.

⁷⁷⁷ el-Bakara 2/40.

“Yaptıkların elbette acı verdi” şeklinde bir cümle kurduğunda mef’ûlün bihi hazif etmiş olur. Cümlelerin takdiri *قد كان منك ما يؤلم كل أحد* “Yaptıkların herkese acı verdi.” şeklindedir. Cümlelerin anlamını genele yaymak amacıyla mef’ûlün bih hazif edilmiştir. Alevî, bu duruma şu ayetin de işaret ettiğini belirtir: *وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلٰى دَارِ السَّلَامِ* “Allah, esenlik yurduna çağırır.”⁷⁸⁷ Ayetin takdiri *وَاللّٰهُ يَدْعُوْا كُلَّ اَحَدٍ اِلٰى دَارِ السَّلَامِ* “Allah, herkesi esenlik yurduna çağırır.” şeklinde olup, cümlelerin anlamı buna işaret etmektedir.⁷⁸⁸

İhtisar amacıyla mef’ûlün hazif edildiği durumlardan biri de *أصغيت إليه* “Ona uzattım” cümlesidir.⁷⁸⁹ Cümlelerin takdiri *أَصْغَيْتُ اِلَيْهِ اُذُنِي* “Ona kulağımı uzattım yani kulak verdim.” şeklindedir. Mef’ûlün bih olan *أُذُنِي* kelimesi hazif edilmiştir. *أُرِنِي أَنْظُرْ اِلَيْكَ* “Bana (kendini) göster, sana bakayım.”⁷⁹⁰ ayetinde ise mef’ûlün bih olan *ذاتك* kelimesi mahzûfdur. Ayetin takdiri *أُرِنِي ذَاتَكَ* “Bana kendini göster!” şeklindedir.⁷⁹¹

Alevî, fâsılâya (Kur’ân’da ayet sonları) ve şiirde vezne⁷⁹² riayet etmek maksadıyla mef’ûlün hazif edildiğini belirtir. *ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى* “Rabbin seni terk etmedi, sana darılmadı da.”⁷⁹³ ayetin takdiri *وما فلاك* “sana darılmadı” şeklinde olup mef’ûlün bih olan *ك* zamiri, bir önceki ayetin sonundaki *سَجَى* kelimesine uyması için hazif edilmiştir.⁷⁹⁴ Fâdıl es-Sâmerrâî *قَلَى* fiilinin mef’ûlünün hazfî konusunda şunları söylemektedir: Arap dilinde veda genellikle sadece birbirini seven insanlar ve dostlar arasında ve insanlar ayrıldığında kullanılır. Nahiv alimleri *وَدَّعَ* fiilinin mef’ûlünü zikretmenin ve *قَلَى* fiilinin nesnesini atlamanın nedeni konusunda farklı görüş beyan ettiler. Bir kısmı anlamın açık olduğunu yani hitabın Allah Resulü’ne (s.a.s.) yapıldığı ayetlerden anlaşıldığını belirtmişlerdir. Bazıları da sûredeki ayet fasıllarına riayet için olduğunu söylemişlerdir. Fakat Sâmerrâî, Kur’an’ın anlama

⁷⁸⁷ Yûnus 10/25.

⁷⁸⁸ Alevî, *Tirâz*, 536-541; Alevî, *el-İcâz*, 216.

⁷⁸⁹ Cürcânî, *Delâilu 'l-i'câz*, 155.

⁷⁹⁰ el-A'râf 7/143.

⁷⁹¹ Alevî, *Tirâz*, 536-541; Alevî, *el-İcâz*, 216.

⁷⁹² Karamollaoğlu, *Meânî İlmi*, 176.

⁷⁹³ ed-Duhâ 93/3.

⁷⁹⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/766; Alevî, *Tirâz*, 536-541; Alevî, *el-İcâz*, 215.

rağmen sadece ayet fasıllarına riayet için asla hazif yapmayacağını ve Kur'an'ın tamamında anlamın fasıllar ve makam ile çelişmediğini belirtir. Öyleyse buradaki hazfın sebebi nedir? Sâmerî'ye göre zikir muhatabı tekrim ettiği (onurlandırdığı) gibi ve hazif de onurlandırır. Allah Teâlâ, peygamberine zulüm isnad etmemek için وما قلاك “sana darılmadı” dememiştir. Örneğin muhataba شتمتك ولا أهنئك “Sana ihanet etmedim, sana hakaret etmedim.” şeklinde bir cümle kurulmaz. Ancak mef'ûlû hazif ederek وما أهنئت “ihamet ve hakaret etmedim” demek bir edeptir. Bu nedenle hitap edilen kişiyi onurlandırmak ve durumunu takdir etmek ve olumsuz olsa bile onu rahatsız eden şeyi zikretmekten kaçınmak için mef'ûl hazif edilir. وَدَعَّ fiilinin mef'ûl almasına gelince, nesneyi onurlandırıcı eylemlerle anmak ve olumsuz da olsa kötülük içeren eylemlerle anmamak daha iyidir. Bu şekilde Allah, Müslümanları konuşma adabına yönlendirir ve bize onurlandırdığımız ve saygı duyduğumuz kişilere nasıl hitap edeceğimizi öğretir.⁷⁹⁵

Mef'ûlün hazif edildiği durumlardan biri de zikrinin uygun görülmemesidir (istihcân). Hz. Aîşe'den rivayet edilen ما رأيت منه ولا رأى مني “Ben Resulullah'tan bir şey görmedim. O da benden bir şey görmedi.”⁷⁹⁶ hadisinde mef'ûlün bih olan العورة kelimesi, zikri hoş karşılanmadığı için hazif olunmuştur.⁷⁹⁷

2. Mef'ûlün lafzen hazif edilmesi ancak unutulmuş gibi yapılmasıdır. Bu iki şekilde gerçekleşir:

a. Zikredilen fiilin bir mef'ûle geçişli kılınmaktan kinaye edilmesiyle olur. Buna örnek olarak Buhtûrî'nin el-Mu'tez Billâh'ı methedip el-Müstâin Billâh'a ta'rizde bulunduğu şu şiir verilir:

شَجُو حَسَادِهِ وَعِظُ عَدَاةٍ ... أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعَ وَاعٍ

Onu çekemeyenleri üzen ve düşmanlarını öfkeliendiren şey, gözü olanların görmesi ve kulağı olanların duymasıdır.

⁷⁹⁵ Fâdıl Sâlih es-Sâmerî, *Lemesât beyâniyye min nusûsin mine't-Tenzil* (Amman: Dâru Ammar, 2003), 410-411.

⁷⁹⁶ Nüreddin Ali b. Burhâneddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Siretu'l-Halebiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/206.

⁷⁹⁷ Alevî, *Tirâz*, 536-541; Alevî, *el-İcâz*, 215.

Alevî şiirdeki *وَاعِ وَيُصِرُّ* ifadesinin fiil ve mef'ûlden kinaye olduğunu belirtir. Bu durumda şiirin anlamı şu şekilde olur: Onu çekemeyenleri üzen ve düşmanlarını öfkeliendiren şey onun faziletlerini, zahiri vasıflarını, imamete ve hilafete layık olduğuna delalet eden haberlerini görmeleri, duymaları ve bilmeleri; bundan dolayı onun imamet hususunda itiraz edememeleridir.⁷⁹⁸

b. Alevî'nin üzerinde durduğu bir diğer hazif türü, fiilin mutlak anlamda, herhangi bir mef'ûl belirtilmeksizin kullanılmak istenmesidir. Bu durumda fiilin amacı yalnızca eylemden söz etmektir; mef'ûlün zikri hem gereksiz hem de maksada aykırıdır. *هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ* “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”⁷⁹⁹ ayetinin anlamı ‘Bilgili olanla bilgisiz olan eşit olur mu?’ anlamında olup mef'ûle yani bilginin konusuna değinilmemiştir.⁸⁰⁰ İnsanların şu tarzdaki sözleri de buna örnektir: *فُلَانٌ يُعْطِي وَيَمْنَعُ، وَيَصِلُ وَيَقْطَعُ* “Falanca verir ve alıkoyar, bağlar ve koparır.” Alevî, bu kullanımın maksadının fiillerin kime veya neye yönelik olduğunu söylemek değil, fiilin bizzat kendisini vurgulamak olduğunu ifade eder. Bu yönüyle mef'ûlün hazfî, anlamı eksiltmekten ziyade ifadeye soyutluk ve genellik kazandırır.⁸⁰¹

IV. TAKDİM VE TEHİR

Takdim ve tehirin dikkate alınması gereken belâgat konularından olduğunu belirten Alevî, ince manaları ve sırları barındırması nedeniyle göz ardı edilmesinin doğru olmayacağını düşünür. Çünkü akla lafızlardan önce manalar gelmekte; lafızlar manalara tabi olmaktadır.⁸⁰²

A. Takdimde Mananın Durumu

Alevî, takdim durumunda mananın beş halinin bulunduğunu belirtir:

1. İletin maluma (sebebin sonuca) takdimi: Âlemin varlık üzerine, ilmin bilgi üzerine takdim edilmesi gibi. Alevî, ileti maluma takdim edenlerin Mu'tezilî alimlerin çoğu ve Eş'arîlerin olduğunu belirtir. Fakat bu duruma itiraz eden müellif şöyle demiştir:

⁷⁹⁸ Alevî, *Tirâz*, 540.

⁷⁹⁹ ez-Zümer 39/9.

⁸⁰⁰ Cürçânî, *Delâilu 'l-i'câz*, 155.

⁸⁰¹ Alevî, *Tirâz*, 541.

⁸⁰² Alevî, *Tirâz*, 90, 230, 274, 275; Alevî, *el-İcâz*, 219.

“Biz böyle düşünmüyoruz. Çünkü âlem ile varlık; ilim ile bilgi aynı şeylerdir. Bunun dışında bir şey değildir. İlet ile malumun farklı şeyler olduğunu ve illetin maluma takdim edildiğini iddia edenlere kelâm kitaplarında cevap verilmiş ve tartışma sona ermiştir. Sebebin müsebbebin önüne geçmesi, kandilin ışıgın önüne geçmesi gibidir. Dolayısıyla sebebin sonuca tekaddümü (yani bu tür bir öncelik-sonralık) zihinseldir, zamansal değildir. Çünkü sonuç sebepten geride kalmaz.”⁸⁰³

Örneğin *وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* “O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁸⁰⁴ ayetinde Allah Teâlâ’nın isimlerinden *الْعَزِيزُ*, galip olan/üstün gelen olduğu için ve üstün gelmekle kendi katında yüceltildiği için her şeye hükmeder, dolayısıyla hiçbir şey O’nun egemenliğinden çıkamaz. Yine *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ* “Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever.”⁸⁰⁵ ayetinde tevbe, bütün günahların kirinden arınmanın sebebi olduğu için *التَّوَّابِينَ* “tövbe edenler” kelimesi, *الْمُتَطَهِّرِينَ* “temizlenenler” kelimesine takaddüm etmiştir.⁸⁰⁶

2. Tekaddüm bi’z-zât: Bu, birin iki üzerine tekaddümü gibidir. Çünkü anlam bakımından bir olmak, ikiden önce gelmedikçe gerçekleşemez. İletinin maluma takdimi bahsinde anlatılanın aksine, bir olmak ikinin nedeni olmadığı için aralarında neden sonuç ilişkisi yoktur.⁸⁰⁷ Örneğin *مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ* “ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın.”⁸⁰⁸ ayetinde olduğu gibi sayıların tüm mertebelerinde böyle devam eder. Çünkü her bir sayı, bir sonrakinden zât itibariyle öncedir.⁸⁰⁹

3. Takaddüm bi’ş-şeref: Bu, peygamberlerin ümmetlerine; âlimlerin ise cahiller üzerine üstünlüğü gibi bir öne geçiştir. Bu tür bir takaddüm (öne geçme), önceki takaddüm türlerinden farklı olan, aklî (mantikî) bir önceliktir.⁸¹⁰ Örneğin *فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* “Yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki

⁸⁰³ Alevî, *Tırâz*, 230; Alevî, *el-Îcâz*, 219.

⁸⁰⁴ el-Ankebût 29/42.

⁸⁰⁵ el-Bakara 2/222.

⁸⁰⁶ Alevî, *Tırâz*, 231.

⁸⁰⁷ Alevî, *Tırâz*, 230; Alevî, *el-Îcâz*, 219.

⁸⁰⁸ en-Nisâ 4/3.

⁸⁰⁹ Alevî, *Tırâz*, 231.

⁸¹⁰ Alevî, *Tırâz*, 230; Alevî, *el-Îcâz*, 219.

topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın!"⁸¹¹ ayetinde yüz elden; baş ayaktan daha üstün ve faziletli olduğu için takaddüm etmişlerdir.⁸¹²

4. Takaddüm bi'l-mekân/rütbe: Bu, imamın cemaate göre takaddümü gibidir. Örneğin هَمَزٌ مَشَاءٌ بَنِيمٍ “*daima kusur arayıp kınayan, durmadan söz taşıyan*”⁸¹³ ayetinde هَمَزٌ kelimesi, مَشَاءٌ kelimesine takaddüm etmiştir. هَمَزٌ iftiracı demektir. Söz taşımanın aksine iftira atmak için yürümeye ihtiyaç yoktur, Nemime yani söz taşımak, konuşmanın bir kişiden diğerine aktarılmasını yani yürümeyi gerektirir. Mücerred bir eylem (iftira atmak), başka şeylerle ilişkili olandan (söz taşımak) rütbece öncedir.⁸¹⁴

5. Takaddüm bi'z-zaman: Bu, yaşlının gence; babanın çocuğa takaddümü gibidir.⁸¹⁵

Alevî, örnekleri ile verilen bir lafzın diğerine takaddümünde, bu anlamların hepsinin aklı olduklarını vurgular. Bu nedenle bu hususlardan biriyle diğer bir kelimeye takaddüm eden her şey lafızlarla da anlamları takip eder. Zaman açısından takaddüme örnek olarak هَمَزٌ مَشَاءٌ بَنِيمٍ “*Âd ve Semûd* kavimlerini de helâk ettik. Bu, onların (harap olmuş) yurtlarından size besbelli olmuştur.”⁸¹⁶ ve وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ “*Karanlıkları ve aydınlığı var eden...*”⁸¹⁷ ayetlerini verebiliriz. Karanlık aydınlıktan önce gelir. Çünkü, karanlık aydınlığın yani ışığın yokluğudur. Söylediğimiz gibi zamansal yönden önce gelen sonra gelene takaddüm ettiğine göre, bir şeyin yokluğunun varlığından önce olduğunda şüphe yoktur. Çünkü yokluğun başlangıcı olmayıp varlık onu takip eder. Bu nedenle karanlığın ışığa önceliği bir zaman meselesidir. Alevî'ye göre manevî karanlığın durumu da böyledir. Çünkü manevî karanlıktan murat cehalet ve küfür ise, ilim ve İslam olan manevî nurdan önce gelir. Bunu şu ayet de teyit eder: وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ “*Allah, sizi analarınızın karnından, siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.*”⁸¹⁸

⁸¹¹ el-Mâide 5/6.

⁸¹² Alevî, *Tirâz*, 231.

⁸¹³ el-Kalem 68/10.

⁸¹⁴ Alevî, *Tirâz*, 232.

⁸¹⁵ Alevî, *Tirâz*, 231; Alevî, *el-İcâz*, 219.

⁸¹⁶ el-Ankebût 29/38.

⁸¹⁷ el-En'âm 6/1.

⁸¹⁸ en-Nahl 16/78.

B. Takdim Çeşitleri

Alevî, takdimde mananın hallerinden bahsettikten sonra şu ifadelere yer verir:

“Bu konu anlaşıldı ise bil ki amil olması nedeniyle fiilin rütbesi, mamullerine takaddüm etmesidir. Failin rütbesi fiilin bir cüzü olması nedeniyle fiilden sonra gelmektir. Mef’ûlün rütbesi ise fiil ve failden sonra gelmektir.”⁸¹⁹

Müellif, genel kuralın bu şekilde olduğunu belirtmekle birlikte, mef’ûllerin rütbece kendisinden önce gelen öğelere takdim edilmesini gerektiren bazı özel durumların ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, takdim çeşitlerine geçerek, bu durumu ayrıntılı bir şekilde ele alır. Alevî, takdim çeşitlerini iki temel başlık altında sınıflandırır: vacip (gerekli/zorunlu) takdim ve caiz (uygun/gerekli olmayan) takdim.

1. Vacip Takdim

Alevî, takdim edilmemesi halinde diğer bir deyişle tehir edilmesi halinde mananın bozulacağı takdim çeşitlerini beş kısımda inceler:

a. Mef’ûlün Fiile Takdimi

Alevî mef’ûlün fiile takdimini şu örnek üzerinden açıklar: *ضربت زيدا* “Zeyd’i dövdüm” cümlesindeki mef’ûlün bih olan *زيداً* kelimesini fiilin önüne alarak *زيداً ضربت* “Ben Zeyd’i dövdüm.” denildiğinde iki cümle arasındaki anlam farkı şöyle gerçekleşir. Biz ikinci cümlede mef’ûlün bihi öne alarak *زيداً ضربت* dediğimizde dövme fiilini sadece Zeyd’e tahsis etmiş oluruz. Bizim birini dövdüğümüzü bilen fakat bu kişinin Zeyd’den başkası olduğuna inanan kimseye cevap olarak cümleyi bu şekilde vurgulu kurarız. Cümlenin anlamı “Başkasını değil, ben Zeyd’i dövdüm.” olur. Fakat birinci cümlede olduğu gibi fiili öne alarak *زيداً ضربت* dediğimizde ise *زيداً أو عمراً أو بكراً* “Zeyd’i, Ömer’i veya Bekir’i dövdüm.” diyerek fiili istediğimiz nesneye uygulamakta serbest oluruz.⁸²⁰

Alevî mef’ûlün fiile takdiminde tahsislik bulunduğu için, *ما زيداً ضربت ولا غيره* “Ben, Zeyd’ dövmemiş; başkasını da dövmemiş.” şeklinde kurulan bir cümlenin dilbilgisel açıdan uygun görülmediğini söyler. Çünkü bu cümlenin

⁸¹⁹ Alevî, *el-İcâz*, 219.

⁸²⁰ Alevî, *Tirâz*, 234; Alevî, *el-İcâz*, 219.

ilk kısmı olan *ما زيدا ضربت* “Ben, Zeyd’i dövmedim.” cümlesi “dövmeme” fiilinin Zeyd’e tahsis edildiğini belirtir. “Ben Zeyd’i dövmedim fakat başkasını dövdüm.” anlamına gelir. Bu cümleye *ولا غيره* “başkasını da dövmedim” ifadesi atıf yapıldığında çelişkiye (tenakuz) düşülmüş olur. Bu bağlamda *ما زيدا ضربت ولكن أكرمته* “Ben, Zeyd’i dövmedim, fakat ona ikram ettim.” şeklinde kurulan bir cümle de uygun görülmemiştir. Fakat bu cümlelerin uygun olmaması önceki misalde meydana gelen çelişkidir kaynaklanmamaktadır. Cümlelerin yapısı, dövülen kimse hakkındaki hata üzerine kurulmuştur. Cümlelerin ilk kısmı dövmeme eylemini Zeyd’e tahsis etmektedir. Bu durumda ilk kısım *ما زيدا ضربت* “Ben, Zeyd’i dövmedim, fakat başkasını dövdüm.” anlamına gelir. Bu cümleye *ولكن عمرا* ifadesi atıf yapılsa doğru olur. Bu durumda cümle dilbilgisel olarak *ما زيدا ضربت ولكن عمرا* “Ben, Zeyd’i dövmedim, fakat Amr’ı dövdüm.” olur.⁸²¹

Alevî, mef’ûlün fiile takdimi bağlamında *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* “Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.”⁸²² ayetindeki mef’ûlün bih olan *إِيَّاكَ* zamirlerinin takdim edilme sebebini ele alır. Bu hususta biri tahsis amacıyla diğeri ayet başları birbirine benzesin ve uyumlu olsun diye takdim edildiğine dair iki görüş olduğunu belirtir.

1. Ayetteki zaminin tahsis amacıyla fiile takdim edildiğine, tefsirinde Zemahşerî işaret etmiştir.⁸²³ Bunun aynı zamanda belâgat alimlerinin çoğunun görüşü olduğunu belirten Alevî, bu görüşe göre bir mef’ûl fiilin önüne geçtiği zaman, *ما زيدا ضربت* cümlesinde anlatıldığı üzere tahsis ifade eder. Bu durumda ayetteki takdimden dolayı ibadet fiili Allah Teâlâ’ya tahsis edilmiş olur. *بِاللَّهِ* “Hayır, yalnız Allah’a ibadet et ve şükredenlerden ol.”⁸²⁴ ayetinde de ihtisas amacıyla mef’ûlün bih olan *اللَّهُ* kelimesi fiilin önüne geçmiş; *بل اعبد الله* şeklinde vârid olmamıştır. Bu görüşe karşı çıkan Alevî, bunu Zemahşerî ve diğer belâgat alimlerinin bir yorumu olarak değerlendirir. Çünkü *فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ* “O hâlde onlar da bu Beyt’in Rabbine ibadet

⁸²¹ Alevî, *el-İcâz*, 220.

⁸²² el-Fâtîha 1/5.

⁸²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/13.

⁸²⁴ ez-Zümer 39/66.

*etsinler!*⁸²⁵ ayeti vb. ayetlerde⁸²⁶ mef'ûl fiilden sonra gelmiştir. Şayet mef'ûl tahsis ifade etmesi için takdim edilmiş olsaydı bu ayetlerde de takdim edilmesi gerektiğini belirtir. Alevî, mef'ûl fiilden sonra geldiğine ve mana da aynı olduğuna göre bu görüşün batıl olduğunu düşünür.⁸²⁷

2. İkinci görüşe göre *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* ayetindeki mef'ûl (zamir), ayet başlarının birbirine benzemesi, iyi bir düzenliliğin gözetilmesi ve secîli/kafiyeli kelimelerin uyumu için takdim edilmiştir. Nitekim ayetin öncesi *نَعْبُدُكَ* şeklinde gelmiş olsaydı ayetteki zarafet ve tatlılık kaybolurdu. Alevî, bu görüş sahiplerinin, bazı belâgat alimleri ile İbnü'l-Esîr olduğunu belirtir.⁸²⁸ Alevî, bu görüşe de itiraz eder. Müellif, takdimin tahsis için olması ile ayetler arasında uyum için olması arasında bir zıtlık olmadığını düşünmektedir. Ona göre takdim de hem lafız hem de mananın her ikisine de riayet vardır. Tahsis manevi bir durumdur; ayetler arası uyum (müşâkele) ise lafzî bir durumdur. Takdimde her iki durumda hasıl olur.⁸²⁹ Müellif *el-Îcâz*'da bu ayet hakkında farklı görüşlere değinmeden birinci görüşü kabul ettiğini gösteren şu ifadelere yer verir: “*Ayetin anlamı şudur: Biz ibadeti sana tahsis eder yalnız sana ibadet ederiz. Yardım istemeyi sana tahsis edip yalnız senden başkasından yardım istemeyiz.*”⁸³⁰

b. Haberin Mübtedâya Takdimi

Örneğin *قَائِمٌ زَيْدٌ* “Zeyd ayaktadır.” cümlesini ele aldığımızda, *زَيْدٌ* kelimesi mübtedâ ve *قَائِمٌ* kelimesi haber olduğunda; mübtedânın önce haberin sonra geldiği böylesi bir düz anlatımlı cümlede biz herhangi bir belâğî mana kastetmeden Zeyd'in ayağa kalktığını haber vermiş/bildirimde bulunmuş oluruz. Fakat bu cümlede haberi mübtedânın önüne geçirip cümleyi *قَائِمٌ زَيْدٌ* “Ayaktadır Zeyd.” şeklinde kurdumuz takdirde bir takım belâğî manalar ortaya çıkar. Bunlar:

a. Zeyd yemek, gülmek vb. sıfatları arasında “ayakta olma” vasfı ile tahsis edilmiş olur.

⁸²⁵ Kureyş 106/3.

⁸²⁶ el-Bakara 2/21; en-Nisâ 4/36; el-Hicr 15/99.

⁸²⁷ Alevî, *Tirâz*, 234.

⁸²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Meselî's-sâir*, 2/210.

⁸²⁹ Alevî, *Tirâz*, 234-235.

⁸³⁰ Alevî, *el-Îcâz*, 220.

b. Veya ayağa kalkmada özelleştğini ve onun gibisinin olmadığı ima edilmiş olur.

c. Ya da Zeyd'i tanıyan ve onun ayağa kalktığını inkâr edenlere bir cevap verilmiş olur.⁸³¹

وَلَوْ أَنَّ كُفْرًا أَكْبَرُ مَا نَعْتُهُمْ خُصُوعُهُمْ مِنَ اللَّهِ “Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah’tan koruyacağını sanmışlardı”⁸³² ayetinde مَا نَعْتُهُمْ خُصُوعُهُمْ ifadesi أَنَّ’nin mübtedâ ve haberden oluşan haber cümlesidir. Bu cümlede مَا نَعْتُهُمْ “onları koruyacak” ifadesi haber, خُصُوعُهُمْ “kaleleri” ifadesi mübtedâ kabul edildiği takdirde haber takdim edilmiş olur. Ayette inkârcıların kalelerinin kendilerini koruyacağına dair aşırı inanca ve kalelerine olan güvenlerinde abartılı olduklarına delalet vardır. Ayrıca هُمْ “onlar” zamirinin zikredilmesi ve haberin ve mübtedânın (مَا نَعْتُهُمْ خُصُوعُهُمْ) şeklinde bu zamire isnad edilmesinde inkârcıların güçlü ve yenilmez bir konumda olduklarına dair kendi içlerindeki kararlılıklarına büyük bir işaret vardır. Böylece ne kalelerine saldırılabilir ne de onların sınırları içerisinde savaşılabilir inancını taşımaktadırlar. Eğer haber takdim edilmemiş olsaydı bu manaların hiçbirini vermezdi.⁸³³

Babasının Hz. İbrahim’e hitaben söylediği اَرَاغِبُ اَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا اِبْرَاهِيمُ “Sen benim ilâhlarımdan yüz mü çeviriyorsun?”⁸³⁴ ayetinde de benzer bir durum vardır. Cümle اَرَاغِبُ اَنْتَ şeklinde kurulmamış, haber olan اَرَاغِبُ kelimesi takdim edilmiştir. Hz. İbrahim’in putlara yönelik hoşnutsuzluğu, babasında derin bir şaşkınlık meydana getirmiştir. Zira babası, putlara büyük değer atfeden bir inanç anlayışına sahiptir. Bu bağlamda, Hz. İbrahim’in söz konusu varlıkları ilah olarak benimsememesi ve onlara ibadet etmeyi reddetmesi karşısında, bu tutumun doğru olmadığı düşüncesini onun zihnine yerleştirme çabasına işaret eden bir anlam sezilmektedir.⁸³⁵

Takdimin en güzel örneklerinden biri Allah Resulü’nün (s.a.s.) kendisine deniz suyu ile abdest hakkında soru soranlara verdiği cevabıdır. Allah Resulü

⁸³¹ Alevî, *Tırâz*, 235.

⁸³² el-Hasr 59/2.

⁸³³ Alevî, *Tırâz*, 235.

⁸³⁴ Meryem 19/46.

⁸³⁵ Alevî, *Tırâz*, 235.

هو الطَّهْرُ مَاءُهُ وَالحِلُّ مَبِيتُهُ “Onun suyu temiz, ölüsü de helaldir.”⁸³⁶ buyurmuştur. Hadisteki her iki cümlede haber olan الطَّهْرُ ve الحِلُّ kelimeleri, mübtedâ olan مَاءُهُ ve مَبِيتُهُ kelimelerine takdim edilmiştir. Alevî'ye göre bunun iki amacı vardır:

a. Birincisi hem denizin suyunun temiz hem de ölüsünün helal olduğuna dair iki hükmü de inkâr edenlere cevap vermek; deniz suyuyla abdest almanın ve ölüsünü yemenin caiz olduğunu göstermek için haber takdim edilmiştir. Çünkü çok tuzlu olduğu için abdestin caiz olmadığı; temiz olmadığı için ölüsünün helal olmadığı düşünülebilir. Bu gibi düşünceleri ortadan kaldırmak amaçlanmıştır.

b. İkinci olarak, saflığı ve temizliği nedeniyle abdest için caiz olan en özel su türü olduğunu ve ölüsünün helal olduğunu, kazancın temiz ve yemenin helal olduğunda herhangi bir şâibe olmadığını vurgulamak içindir. Eğer cümle هو الذى مَاءُهُ طَاهِرٌ وَمَبِيتُهُ حَلَالٌ “O, suyu temiz ve ölümü helal olandır.” şeklinde kurulmuş olsaydı bu manalar vurgulanmamış olurdu.⁸³⁷

c. Zarfın Fiile Takdimi

Fiille ilişkili ögelerden biri de zarftır. Alevî, zarfın takdim ya da tehirini olumlu ve olumsuz cümledeki takdim-tehir olmak üzere iki kısımda ele alır.

Alevî, olumlu cümlede zarfın âmili üzerine takdim edilmesini, ancak tehir edilmesi halinde elde edilemeyecek bir amaca hamleder. Tehir edilmesi, o amacı ortadan kaldıracığından dolayı zarfın takdim edilmesi zorunluluk haline gelir.⁸³⁸ Müellif göre olumlu cümlede zarfın takdimi iki çeşittir:

1. Tahsis ifade etmesi için zarf takdim edilir. أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ “*Dikkat edin!(Bütün) işler ancak Allah'a döner.*”⁸³⁹ ayetinde إِلَى اللَّهِ câr-mecrûrdan oluşmuş zarftır. Âmili olan تَصِيرُ fiilinin önüne geçmiştir. Çünkü anlam, Allah'ın her şeyin kendisine döndüğü tek varlık olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴⁰

2. Secî/kafiye de ayet başlarına uygunluk göstermeleri için zarf takdim edilir. Örneğin وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَّبِّهَا نَاطِرَةٌ “*O gün birtakım yüzler aydındır.*

⁸³⁶ Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Süneni Ebi Dâvûd*, thk. Muammer Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), “Tahâret”, 1 (No. 83).

⁸³⁷ Alevî, *Tirâz*, 236.

⁸³⁸ Alevî, *Tirâz*, 236.

⁸³⁹ eş-Şûrâ 42/53.

⁸⁴⁰ Alevî, *Tirâz*, 236 Konuyla ilgili misaller için ayrıca bkz. et-Tegâbün 64/2, el-Gâşiye 88/25-26.

Rablerine bakarlar.”⁸⁴¹ ayetlerini ele alalım. Alevî'nin verdiği bilgiye göre ikinci ayetteki *إِلَى رَحْمَةٍ* ifadesi, fiilimsi olan *ناظرة* kelimesinin zarfıdır. Sonraki ayetlerde bulunan *بأسرة* ve *فأقرّة* kelimelerine secîde uygunluk olması için *إِلَى رَحْمَةٍ* ifadesi amili olan *ناظرة* kelimesine takdim edilmiştir. Alevî bu ve benzeri⁸⁴² ayetlerin tahsislik için değil, ayetler arasındaki lafzî uygunluk için takdim edildiklerini belirtir. Müellif, zarfın takdim edilme gayesini tahsis anlamı ile sınırlı tutanları eleştirir. Aksine zarfın takdimi ayetler arası uyum için olabileceği gibi, tahsis için de olması mümkündür. Yani her ikisi de mümkündür. Dolayısıyla ikisinden biriyle hüküm vermek anlamsızdır.⁸⁴³

Alevî, olumsuz cümlede amilinden sonra gelen zarfın, ayrıntıya girmeden mutlak olumsuzlamaya işaret ettiğini belirtir. Örneğin *لا رَيْبَ فِيهِ* “Onda şüphe yoktur.”⁸⁴⁴ ayetinde *فِيهِ* zarf olup amili olan cinsini nefyeden *لَا* harfinden sonra gelmiştir. Zarfın fiilden sonra gelmesindeki maksat Kur’ân’a hiçbir şüphenin karışmadığıdır. Olumsuzluk şüphenin kendisine yöneliktir. Dolayısıyla Kur’ân’da hiçbir şüphenin olmaması, diğer kitaplarda şüphe bulunmasını gerektirmez. Şayet zarf takdim edilmiş olsaydı bu anlamıyla diğer kitaplara zıt olduğunu, onlarda şüphe bulunduğunu ifade ederdi. Bu durumda anlam “Ancak onda hiçbir şüphe yoktur, diğer kitaplarda vardır.” anlamına gelirdi. Diğer kitaplarda şüphe bulunduğu anlamını vermemesi amacıyla zarf takdim edilmiştir.⁸⁴⁵

Olumsuz cümlede zarfın takdim edildiğinin örneği *لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزِفُونَ* “Onda ne bir sersemletme vardır ne de onlar ondan sarhoş olurlar.”⁸⁴⁶ ayetidir. Ayette *فِيهَا* zarf olup *لَا*’nın ismine takdim edilmiştir. Buradaki kasıt, cennet şarabının diğer dünya içkilerine üstünlüğünü belirtmektir. Yani cennet şarabında, diğer içkilerde bulunan sersemletme ve sarhoş etme özelliği yoktur.⁸⁴⁷

⁸⁴¹ el-Kıyâme 75/22-23.

⁸⁴² el-Kıyâme 12-13; 29-30.

⁸⁴³ Alevî, *Tirâz*, 236.

⁸⁴⁴ el-Bakara 2/2.

⁸⁴⁵ Alevî, *Tirâz*, 236-237.

⁸⁴⁶ es-Sâffât 37/47.

⁸⁴⁷ Alevî, *Tirâz*, 237.

d. Hâlin Takdim ve Tehiri

Alevî hâlin takdim edilmesi durumunda anlamda meydana gelebilecek değişimi جَاءَ زَيْدٌ صَاحِجًا “Zeyd gülerek geldi” cümlesi örneğinde şöyle açıklar. Bu cümlede صَاحِجًا kelimesi hâl, زَيْدٌ ise sâhibü’l-hâldir. Bu cümlede hâli takdim ettiğimiz takdirde جَاءَ صَاحِجًا زَيْدٌ “Gülerek geldi Zeyd.” olur. Zeyd’in diğer sıfatları içerisinde herhangi bir sıfatla değil; sadece “gülme” sıfatı ile geldiği ifade edilmiş olur.

جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا “Zeyd binici olarak geldi.” cümlesinde olduğu gibi eğer cümlede hâl olan kelime (راكِبًا) takdim edilmez ve sâhibü’l-hâlden sonra getirilirse “Zeyd ‘binicilik’ sıfatı ile geldiği gibi başka sıfatlarla da gelebilir.” anlamını ifade eder.⁸⁴⁸ Dolayısıyla müellif hâlin takdimi ile tehiri arasında bir vasfın tahsis edilmesi açısından önemli bir anlam farkının bulunduğunu düşünür.

e. İstisnânın Takdim ve Tehiri

Alevî, müstesnânın takdim ve tehir edilmesi halinde meydana gelebilecek anlam farklılıklarını مَا صَرَبْتُ أَحَدًا إِلَّا زَيْدًا “Zeyd dışında kimseyi dövmedim” cümlesi üzerinden açıklamaktadır. Bu cümlede زَيْدًا kelimesi istisna edilen lafız yani müstesnâ, أَحَدًا kelimesi ise kendisinden istisna yapılan lafız yani müstesnâ-i minh’dır. Müstesnâ olan زَيْدًا kelimesi, müstesnâ-i minh olan أَحَدًا kelimesinden önce getirilirse (takdim), cümle مَا صَرَبْتُ إِلَّا زَيْدًا أَحَدًا “Zeyd’den başkasını asla dövmedim, sadece Zeyd’i dövdüm” şeklini alır ve bu durumda hasr (sınırlama) ifade eder. Yani sadece Zeyd’in dövüldüğü, ondan başkasının asla dövülmediği anlamı ortaya çıkar. Müellife göre takdim yapılmasa dahi bu anlam korunur. Her iki kullanımda da istisnâ mef’ûle muttasıl olduğu sürece hasr anlamı meydana gelir. Buna mukabil, cümlede istisnâ yapılmaksızın yalnızca مَا صَرَبْتُ زَيْدًا “Zeyd’i dövdüm” ifadesi kullanılsaydı, bu cümle hasr anlamı taşımazdı. Zeyd’in dövülmüş olması, ondan başkasının dövülmediğini göstermez.⁸⁴⁹ Alevî, sadece hâl ve istisnâ meselelerinde değil, diğer tüm mef’ûl türlerinde de takdim ve tehirin anlam üzerindeki etkilerine dikkat çekmiş; bu değişimlerin cümleye hasr, tekit veya ihtisas gibi çeşitli belâğî faydalar sağladığını vurgulamıştır.

⁸⁴⁸ Alevî, *Tırâz*, 237.

⁸⁴⁹ Alevî, *Tırâz*, 237.

2. Caiz Takdim

Alevî, cümle ögeleri arasında caiz takdim yoluyla yapılan yer değişikliklerinin, anlamı bozmadığı durumlara dikkat çeker. Müellife göre, eğer iki öge arasında birinin diğerinden önce gelmesini zorunlu kılan bir anlam ilişkisi bulunmuyorsa, yani bu iki unsur birbirinden ayrışan belirli bir vasıf taşımıyorsa, mütekellim (konuşan) bunlardan dilediğini takdim etme konusunda serbesttir. Bu tür durumlarda takdim ve tehir, sadece anlatım tarzını etkiler; anlamın esasını değiştirmez.⁸⁵⁰

Örneğin اَلَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ “Sonra biz, o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere (Muhammed’in ümmetine) miras olarak verdik. Onlardan kendine zulmedenler vardır. Onlardan ortada olanlar vardır. Yine onlardan Allah’ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır.”⁸⁵¹ ayetinde ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ “kendine zulmedenler” ifadesinin takdim edilmesinin sebebi bu kimselerin çok sayıda olduğunu ve yaratılanların çoğunun kendisine zulmettiğini vurgulamak içindir. Sonra onları, kendilerine zulmedenlere kıyasla sayıca az oldukları için وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ “ortada olanlar” ifadesi, son olarak sayıca daha az olan سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ “hayırlı işlerde öne geçenler” ifadesi takip etmiştir. Böylece, ayetteki sıralama, niteliksel farklılıkların yanı sıra niceliksel gerçekliği de yansıtarak, çoğunluğun önce, azınlığın ise sonra zikredilmesini belâgat açısından anlamlı kılmıştır.⁸⁵²

Alevî, eğer ayette herkesten daha üstün olmaları nedeniyle “hayırlı işlerde öne geçenler” ifadesi takdim edilmiş; sonra kendisine zulmedenlerden daha şerefli olduğu için “ortada olanlar” ifadesi takdim edilmiş olsaydı anlamda herhangi bir bozulmanın meydana gelmeyeceğini belirtir. Bu durumda da tertip, derece ve fazilet esasına göre yapılmış olurdu. Alevî’ye göre her iki tertip de caizdir.⁸⁵³

وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا لِّنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مِّيتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا “Ölü toprağı canlandıralım, yarattıklarımızdan birçok hayvanları ve insanları sulayalım

⁸⁵⁰ Alevî, *Tirâz*, 237.

⁸⁵¹ Fâtır 35/32.

⁸⁵² Alevî, *Tirâz*, 237.

⁸⁵³ Alevî, *Tirâz*, 238.

diye gökten tertemiz bir su indirdik."⁸⁵⁴ ayetinde *لِنُحْيِي بِهِ بَلَدَهُ مَيِّتًا* "yeryüzünü canlandırma" ifadesi *خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنْاسِيَّ* "mahlukatı yani hayvanları ve insanları yaratma" ifadesinden önce zikredilmiştir. Çünkü yeryüzü mahlukatın yaşam sebebidir. Bu fazileti ile takdim edilmiştir. Yine ayette *أَنْعَامًا* "hayvanları" kelimesi *أَنْسِيَّ* "insanları" kelimesine takdim edilmiştir. Zira hayvanlar, insanların geçimlerini temin etmede ve hayatlarını idame ettirmede temel birer vesile konumundadır. Bu nedenle, öncelikle onların zikredilmesi hem yaratılış gayelerine hem de insanla olan faydaya dayalı ilişkilerine uygun düşmektedir. Alevî'ye göre eğer yaratıkların sulanması, içmedeki özelliğinden dolayı hayvanların sulanmasından önce ve hayvanların sulanması yeryüzünden/topraktan önce zikredilse idi başka bir güzellik olurdu. Çünkü her bir canlı diğerinden daha şerefli ve her birinin öne çıkarılabileceği bir fazileti vardır. Alevî bu bağlamda hem mevcut sıralamanın hem de alternatif tertiplerin caiz ve belâgat açısından makbul olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁵⁵

Alevî'nin bu hususta verdiği diğer bir örnek de şudur: *وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ* "Allah, bütün canlıları *فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ* "Allah, bütün canlıları sudan yarattı. İşte bunlardan bir kısmı karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayak üzerinde yürür, kimisi dört ayak üzerinde yürür."⁸⁵⁶ Ayette *مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ* "karnı üzerinde yürüyen" ifadesi önce gelmiştir. Çünkü ayet her hayvanın sudan yaratıldığı övgüsüyle başlayınca, olağanüstü kabiliyetlerinden dolayı ilk olarak karnı üzerinde yürüyenler zikredilmiştir. Çünkü bu Allah Teâlâ'nın yüce kudreti ve yaratıcılığının bir kanıtıdır. İkinci olarak *مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ* "iki ayak üzerinde yürüyen" zikredilmiştir. Çünkü iki ayak üzerinde yürüyen canlılar, yürüme organlarının sayısı nedeniyle dört ayak üzerinde yürüyenden daha yeteneklidir. Alevî ayette Allah Teâlâ'nın mahlukatı yaratmadaki kudretinin daha ilginç olana göre sıralandığını belirtir. Müellife göre eğer önce dört ayak üzerinde yürüyen, ardından iki ayak üzerinde yürüyen zikredilmiş ve sonra da karnının üzerinde yürüyenle ayet bitirilmiş olsaydı başka bir güzellik olurdu. Bu durumda ise sıralama, "daha faziletli olandan daha az faziletli olana doğru" şeklinde bir tertip olurdu.⁸⁵⁷

⁸⁵⁴ el-Furkân 25/48-49.

⁸⁵⁵ Alevî, *Tırâz*, 238.

⁸⁵⁶ en-Nûr 24/45.

⁸⁵⁷ Alevî, *Tırâz*, 238.

Allah Teâlâ *وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ* “Ne yerde ne de gökte, zerre ağırlığınca, (hatta) bu zerreden daha küçük veya daha büyük olsun, hiçbir şey Rabbinden uzak (ve gizli) olmaz”⁸⁵⁸ ayetinde *الْأَرْضِ* kelimesi *السَّمَاءِ* kelimesinden önce zikredilmiştir. *لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ* “Ne göklerde ve ne de yerde zerre ağırlığında bir şey bile O’ndan gizli kalmaz.”⁸⁵⁹ ayetinde ise önce *السَّمَاوَاتِ* kelimesini *الْأَرْضِ* kelimesinden önce zikretmiştir. Alevî bunun nedenini şöyle açıklar:

“İkinci ayette Allah Teâlâ, kendi ilminin kapsamlılığından ve cüzî ve küllî tüm bilgileri içerdiğinden bahsetmek istedi. Bu yüzden yeryüzünden önce gökleri zikretti. Çünkü gökler hikmetin inceliklerini, yaratıcılığın harikalarını ve bilginin bolluğunu içerir. Bu duruma *وَمَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ* “İşte böylece İbrahim’e göklerdeki ve yerdeki hükümlerliği ve nizamı gösteriyorduk”⁸⁶⁰ ayeti işaret etmektedir. Birinci ayette ise yeryüzü halkının durumu ile ilişkilidir. Bu yüzden yerin zikri, göklerin zikrinden önce gelmiştir. Çünkü onun kendine has bir özelliği vardır. Kur’an ayetleri de böyledir, onları düşünenler ve anlamlarını idrak etmek için kalplerini ve zihinlerini zorlayanlar için bilimsel sırlar ve ilahi incelikler içerir.”⁸⁶¹

Alevî’nin bu konuda söylemek istediklerinin özeti şudur: Bir ifadenin başında, biri diğerinden daha faziletli olan iki unsurdan söz ediliyorsa ve bu faziletli unsur, sözün girişine uygunluk arz ediyorsa, burada konuşmacının tercihte bulunma imkânı vardır. Söz söyleyen kişi hem fazilet derecesi hem de bağlama uygunluğu açısından üstün olan unsuru öne alabilir. Bu çerçevede, Kur’ân-ı Kerîm’de yer yer *السَّمَاوَاتِ* “gökler” lafzı, yer yer de *الْأَرْضِ* “yer” lafzı önce zikredilmiştir. Bu tür takdim ve tehirlerin her biri, arkasında derin hikmetler, son derece ince nükteler ve hayranlık uyandıran anlam incelikleri barındırmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’a yönelen kişi, bu incelikleri idrak edebilmek için hem bakışını hem de zihnini dikkat ve tefekkürle yönlendirmelidir.⁸⁶²

⁸⁵⁸ Yûnus 10/61.

⁸⁵⁹ Sebe’ 34/3.

⁸⁶⁰ el-En’âm 6/75.

⁸⁶¹ Alevî, *Tırâz*, 238-239.

⁸⁶² Alevî, *Tırâz*, 239.

V. KASR

Alevî, kasrı *هو حَصْرُ الموصوف على الصفة أو عكسه إفرادًا أو أو قَلْبًا أو نَعْيًا* “Mevsûfun sıfata veya sıfatın mevsûfa ifrad veya kalb ya da taayyün yoluyla tahsis edilmesidir.” şeklinde tanımlar. Müellif tanımdaki “mevsûfun sıfata tahsis edilmesi” ifadesiyle örneğin *ما زَيْدٌ إِلَّا كَاتِبٌ* “Zeyd ancak katiptir.” cümlesinde, Zeyd’in katiplikten başka bir sıfatının olmadığı, diğer bütün vasıfların Zeyd’den kaldırılmış olduğunu kasteder. Mevsûfun sıfata kasr edilmesinin ender bir durum olduğunu ifade eden Alevî’ye göre böyle bir kasr ancak mevsûfun tüm yönleriyle tanınıp bilinmesiyle gerçekleşebilir ki bu da olanaksızdır. Tanımda yer alan *عكسه* ifadesi ile “sıfatın mevsûfa kasrının” kastedildiğini belirten müellif *ما شَاعِرٌ إِلَّا زَيْدٌ* “Şair sadece Zeyd’dir” cümlesini örnek verir. Bu cümleyle mütekellim başkasında şiir söyleme özelliğinin bulunmadığını ifade etmektedir.⁸⁶³

Alevî, kasr konusunu *Tirâz*’da “kelimelerin delâleti” başlığı altındaki “harfler” kısmında ele alır. Bu kısımda kasr ifade eden *إِنَّمَا/innemâ* ve *مَا/mâ* ... *إِلَّا* ve illâ harflerinin yanı sıra ispat harfi olan *أَنَّ/enne*, istifhâm hemzesi, nefî harfi olan *لَمْ*, *لَا*, *لَنْ*, *لَا* ve şart edatlarından *لَوْ/lev* hakkında bilgiler verir.⁸⁶⁴

A. *إِنَّمَا/innemâ* Edatıyla Yapılan Kasr

إِنَّمَا edatının, bulunduğu cümlede hasr ifade ettiğini belirten Alevî buna örnek olarak *إِنَّمَا أَنْتَ الْكَرِيمُ* “Sen ancak şerefli birisin” cümlesini ve *وَإِنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ* “Sizin ilâhınız ancak bir tek ilâhtır.”⁸⁶⁵ ayetini örnek verir. Ayet “Sizin ilahınız ancak tek bir ilahtır, başka bir ilahınız yoktur” anlamına gelmektedir. Ebu Ali el-Farisi, *eş-Şîrâziyyât* adlı eserinde, nahiv alimlerinden bir grubun *إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ* ayetini⁸⁶⁶ ‘Rabbim çirkinliklerden başka bir şeyi haram kılmamıştır’ şeklinde anlamlandırdıklarını aktarır. Ferezdak’ın şu şiirinin de bu manaya delalet ettiğini belirtir.⁸⁶⁷

⁸⁶³ Alevî, *el-İcâz*, 222.

⁸⁶⁴ Alevî, *Tirâz*, 297-307.

⁸⁶⁵ el-Kehf 18/110.

⁸⁶⁶ Ayetin tam meâli: “De ki: Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmedeği herhangi bir şeyi Allah’a ortak koşmanızı ve Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.” el-A’râf 7/33.

⁸⁶⁷ Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârîsî, *el-Mesâilü’s-Şîrâziyyât*, thk. Hasan b. Mahmûd el-Hindâvî (Riyâd: Kûnûz İşbilyâ, 2004), 253.

أَنَا الذَّائِدُ الْحَامِي الدِّمَارَ وَإِنَّمَا ... يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِ أَنَا أَوْ مِثْلِي⁸⁶⁸

Namus ve şerefi savunan benim. Kavmimin onurunu da sadece ben ve benim gibiler savunabilir.

Şiirin anlamı ما يُدافع إلا أنا ‘Benden başkası savunamaz.’ şeklinde olup Alevî’ye göre أَنَا “ben” zahirinin munfasıl (ayrık) olarak zikredilmesi bu anlama delalet etmektedir. Sanki şair ‘Onları ben veya benim gibi birinden başkası savunamaz’ demiştir. Ebu İshâk ez-Zeccâc’dan (öl. 311/923) إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ إِلَّا الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَحَمَّ الْخَنِزِيرَ “Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı.”⁸⁶⁹ ayetinin مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ إِلَّا الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَحَمَّ الْخَنِزِيرَ “O size leş, kan ve domuz etinden başkasını haram kılmadı.” anlamına geldiğini aktarır. Çünkü Zeccâc’a göre إِنَّمَا edatı kendisinden sonra geleni müspet (olumlu); bunun dışında kalanları ise menfi (olumsuz) yapar.⁸⁷⁰

Alevî Cürcânî’den şu bilgileri aktarır:⁸⁷¹ Onlar böyle söylemiş olmakla birlikte إِنَّمَا edatı ile مَا ve إِلَّا’nın müterâdif (eş anlamlı) olduğunu kastetmemişlerdir. Çünkü birinin kullanıma elverişli olduğu her sözde diğeri elverişli olmayabilir. Örneğin وَاللَّهِ إِلَّا إِلَهُ إِلَهُ إِلَّا يَقُولُ ذَاكَ “Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur.”⁸⁷² ayetinde ve مَا أَحَدٌ إِلَّا يَقُولُ ذَاكَ ‘Bunu söylemeyen hiç kimse yoktur.’ cümlesinde إِنَّمَا edatının kullanımı uygun değildir. Yine مَا هُوَ إِلَّا دِرْهَمٌ لَا دِينَارٌ ‘O sadece dirhemdir, dinar değildir.’ cümlesinde ise إِلَّا edatının kullanımı uygun değildir.⁸⁷³

Alevî إِنَّمَا edatının temelde birisi muhatabın bilmediği, diğeri bilmiyor konumuna indirgendiği iki yerde kullanıldığını belirtir. Örneğin أَنْتَ نَذِيرٌ “Fakat sen, ancak bir uyarıcısın.”⁸⁷⁴ , إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ مَنْ يَخْشَاهَا, “Sen, ancak ondan

⁸⁶⁸ Ferezdak, *Divân*, 404.

⁸⁶⁹ en-Nahl 16/115.

⁸⁷⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni ‘l-Kur’ân ve i’râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 1/243.

⁸⁷¹ Cürcânî, *Delâilu ‘l-i’câz*, 329.

⁸⁷² Âl-i İmrân 3/62.

⁸⁷³ Alevî, *Tirâz*, 298.

⁸⁷⁴ Hûd 11/12.

*korkanları uyarıcısıdır.*⁸⁷⁵ وَإِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ, “Sizin ilâhınız ancak kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayan Allah’tır.”⁸⁷⁶ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ, “Allah’a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar.”⁸⁷⁷ vb. ayetlerde إِنَّمَا edatı muhatabın bilmediği bir hususta kullanılmıştır.⁸⁷⁸

Muhatabın bildiği fakat bilmiyor konumuna indirgendiğine örnek, kardeşlik ve arkadaşlık hakkını tanıyan ve kabul eden birine hitaben söylenen ‘O senin ancak kardeşindir’ ve إِنَّمَا هُوَ صَاحِبُكَ الْقَدِيمُ ve ‘O senin ancak kadim dostundur’ cümleleridir. Bu cümlelerde muhatap kardeşini veya arkadaşını tanımakta, onlara karşı görevlerini ikrar etmektedir. Ancak muhatap, kardeşlik hakkının ve arkadaşlığa karşı hürmetin gerektirdiği şeye karşı uyarılmak istendiği için bu hususları bilmeyen konumuna indirgenmiştir.⁸⁷⁹ Ubeydullâh b. Kays b. Şüreyh er-Rukayyât’ın (ö. 75/694) şu şiirinde de böyle bir kullanım vardır:

إِنَّمَا مُصْعَبٌ شَهَابٌ مِنَ اللَّهِ ... تَجَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظُّلُمَاءُ⁸⁸⁰

Mus’ab ancak yüzünden karanlıkların silindiği, Allah’ın gönderdiği parlak bir yıldızdır.

Burada övülen kişinin bir aslan ve keskin bir kılıç olduğu yani bu niteliklerin o kişide mevcut olduğu ifade edilmektedir.⁸⁸¹

B. Nefi ve İstisnâ Edatıyla Yapılan Kasr

Alevî, مَا ve لَا edatlarının bir cümlede bir araya gelmeleri hâlinde hasr anlamı ifade ettiğini belirtir. Bu hasrı, gerçekleştiği ögeye göre iki kısma ayırır: isimlerde hasr ve sıfatlarda hasr.

1. İsimde Hasr

Alevî, isimde hasr tabiri ile mevsûfun sıfat üzerine hasrını kastetmektedir. Müellif مَا ve لَا harflerinin isimlerde hasr (tahsis/sınırlandırma) ifade etmesini fâilde ve mef’ûlde olmak üzere iki kısma ayırır. Fâilde hasra örnek olarak مَا

⁸⁷⁵ en-Nâziât 79/45.

⁸⁷⁶ Tâhâ 20/98.

⁸⁷⁷ Fâtır 35/28.

⁸⁷⁸ Alevî, *Tirâz*, 298.

⁸⁷⁹ Alevî, *Tirâz*, 298.

⁸⁸⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 331.

⁸⁸¹ Alevî, *Tirâz*, 298.

“Amr’ı Zeyd’den başkası dövmedi.” cümlesini verir. Buradaki anlam Amr’ı Zeyd dışında döven kimsenin olmadığıdır. Mef’ûldeki hasra örnek ise *مَا ضَرَبَ زَيْدٌ إِلَّا عَمْرًا* “Zeyd Amr’dan başkasını dövmedi” cümlesidir. Bu cümlede anlam Zeyd’in Amr dışında kimseyi dövmediğidir.⁸⁸² Bu cümleyi *مَا ضَرَبَ إِلَّا عَمْرًا* şeklinde kurmuş olsaydık anlam değişmezdi. Çünkü bu tahsis mef’ûle yani *إِلَّا*’dan sonraki kelimeye yapılmaktadır. Dolayısıyla fâilin mef’ûlden önce ya da sonra zikredilmesi manayı değiştirmez.⁸⁸³

Alevî fâilde hasra örnek sadedinde *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* “Allah’tan ancak; kulları içinden âlim olanlar korkarlar.”⁸⁸⁴ ayetini ele alır:

Ayetteki yapı, hasrın (sınırlamanın) Allah’tan korkanların kimler olduğu üzerine kurulu olduğunu göstermektedir. Yani bu yapıya göre “Allah’tan, kulları içinde ancak âlimler korkar” anlamı ortaya çıkar. Bu ise, Allah’a karşı gerçek anlamda huşû ve tazim gösterenlerin yalnızca âlimler olduğu mesajını verir. Buradaki hasr, “Allah’tan korkma” fiilinin failine, yani âlimlere yöneliktir.

Eğer hasr (sınırlama) fâile değil de mef’ûle yapılmış olsaydı ve cümle şu şekilde yapılandırılırdı: *إِنَّمَا يَخْشَى الْعُلَمَاءُ اللَّهَ* “Âlimler ancak Allah’tan korkar.”, bu durumda hasr mef’ûle (Allah’a) yönelmiş olurdu. Bu durumda anlam, “Âlimler yalnızca Allah’tan korkar, başka kimseden korkmazlar” şeklinde olurdu. Böyle bir tertipte Allah’tan korkanların sadece âlimler olması anlamı kaybolur; bilakis herkesin Allah’tan korkabileceği, fakat âlimlerin sadece O’ndan korktuğu sonucu çıkar.

Müellife göre bu anlam ayrımı, hasr ifadesinde fail (özne) ve mef’ûlün (nesne) yerlerine bağlıdır. Zira hasr, “illâ” edatından sonra gelen öge üzerinde gerçekleşir. Harflerin anlamı etkilediği yer, kendilerinden sonradır; öncesi değil.

Buna göre, ayetteki mevcut tertipte hasr, Allah’tan korkanların sadece âlimler olduğu yönündedir. Yani bu ayet, Allah’a karşı gerçek huşû ve haşyetin yalnızca ilim sahiplerine mahsus olduğunu ifade eder. Aksi bir tertipte ise hasr, Allah’a yönelir ve O’ndan korkulacak yegâne varlık olduğu

⁸⁸² Alevî, *Tirâz*, 304.

⁸⁸³ Alevî, *Tirâz*, 305.

⁸⁸⁴ Fâtır 35/28.

mesajını verir; fakat bu durumda korkanların kim olduğu özel olarak belirtilmez.⁸⁸⁵

2. Sıfatta Hasr

Alevî sıfatta hasr tabiri ile sıfatın mevsûf üzerine hasrını kastetmektedir. Mevsûfun sıfat üzerine hasredilmesinden farkını göstermek için önce bir önceki başlık olan isimde hasra şu örneği verir: مَا زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ “Zeyd ancak ayaktadır.” şeklinde kurulan bir cümlede isimde hasr yapılmış ve Zeyd için ayağa kalkma sıfatı seçilmiş, onun dışındaki “oturmak”, “yatmak” vb. ayakta olma sıfatı ile çelişen⁸⁸⁶ bütün sıfatlardan uzaklaştırılmıştır.⁸⁸⁷

Alevî, sıfatın isme yani mevsûfa hasredilmesine مَا قَائِمٌ إِلَّا زَيْدٌ “Ayakta olan sadece Zeyd’dir.” cümlesini örnek verir. Bu cümlede Zeyd’den başkasında ayakta olma sıfatı uzaklaştırılmıştır.⁸⁸⁸ Cürcânî’ye göre bu cümle ile dünyada Zeyd’den başka ayakta olan birinin bulunmadığı değil, belirli bir yerde bulunmadığı kastedilmektedir. Ona göre bu cümledeki hasr, Zeyd dışındaki kimselerde, sıfatta mutlak bir olumsuzlama ifade etmemektedir.⁸⁸⁹

Alevî konuyla ilişkili olarak وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ “Bir de cinleri Allah’a birtakım ortaklar yaptılar.”⁸⁹⁰ ayeti bağlamında, bu ifadenin “takdim-tehir” (öncelik-sonralık) meselesi mi yoksa “hasr” (sınırlama) meselesi mi olduğu yönünde mukadder bir soruya cevap aramaktadır.

Müellife göre, eğer söz konusu ayet bir hasr meselesi olarak değerlendirilecekse, bu durumda hasrı ifade eden ve ona delalet eden edatlardan birinin (örneğin مَا...إِلَّا veya إِمَّا...إِلَّا) metinde yer alması gerekir. Ancak ayette bu tür bir edat bulunmamaktadır. Dolayısıyla, lafzen bir hasr ifadesi mevcut olmadığı için, bu ayetin hasr kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir.

Bu durumda, ayetin takdim ve tehir (öncelik ve sonralık) yönünden ele alınması zarurî hâle gelir. Alevî’ye göre, takdim ve tehirin anlam dünyası içerisindeki farklılıkların göz önüne alınarak ayetin yorumlanması gerekir.

⁸⁸⁵ Alevî, *Tirâz*, 305.

⁸⁸⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 346.

⁸⁸⁷ Alevî, *Tirâz*, 305.

⁸⁸⁸ Alevî, *Tirâz*, 305.

⁸⁸⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 346.

⁸⁹⁰ el-En'âm 6/100.

Bu bağlamda müellif, söz konusu ayetin i'râbı (nahvî çözümlemesi) itibarıyla iki farklı şekilde yorumlanabileceğini belirtir. Ayetin anlamı da doğrudan bu i'râb tercihlerine bağlı olarak şekillenmektedir. Dolayısıyla burada esas mesele, bir hasr (vurgulu sınırlama) değil; takdim ve tehirin doğurduğu anlam farklılıklarının i'râb üzerinden değerlendirilmesidir. Zira ayet, i'râb açısından iki ayrı tefsire elverişlidir ve bu tefsirlerin her biri ayetin manasını doğrudan etkilemektedir:

Birinci yorum: Ayetteki جَعَلُوا fiilinin, dönüştürme (tasyîr) fiillerinden olmasıdır. Bu durumda جَعَلَ fiilinin iki mef'ûlü vardır, birinci mef'ûlü شُرَكَاء “ortaklar” kelimesidir. İkincisi zarf olan لِلَّهِ “Allah için” ifadesidir. Böylece ayetteki inkâr, mutlak manada Allah’ın ortakları olduğuna yönelik olur. الْجِنَّ kelimesi sanki ‘Allah’a kim ortak kıldı?’ denilmiş gibi, hazif edilmiş bir fiil üzerine kurulmuştur. Ayetin takdiri şu şekilde olur: جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ. جَعَلُوا الْجِنَّ “Allah’a birtakım ortaklar koştular. (Allah’a kimi ortak koştular?) Cinleri ortak koştular.” Dolayısıyla ayette iki ayrı cümle bulunmaktadır. Bu durumda, biri diğerinden kopuk olduğu için الْجِنَّ ve شُرَكَاء kelimeleri arasında herhangi bir takdim-tehir yoktur.⁸⁹¹

Alevî, جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ “Allah’a birtakım ortaklar koştular.” cümlesinde لِلَّهِ ile شُرَكَاء kelimeleri arasında bir takdim-tehirin olduğu kabul edilmesi durumunda aradaki anlam farkına dikkat çeker. Müellife göre aradaki fark şudur: Zarf (لِلَّهِ), ayetin söz diziminde geçtiği gibi takdim edilirse, Allah’ın ortakları olduğu hususu inkâr (reddedilmiş) olur. Ayette bu anlamın yanı sıra başkalarını ortak koşmadıklarına dair bir delalet de vardır. Çünkü bir sıfat herhangi bir şeye bağlanmaksızın (mücerret) zikredildiğinde, bu sıfatın taşıdığı olumsuzluk manası, bu sığata sahip olan her şeyi kapsar.⁸⁹² Eğer ayet جَعَلُوا شُرَكَاءَ لِلَّهِ şeklinde gelmiş olsaydı ‘Allah’ın ortakları olduğu hususunun reddine dair’ aynı anlam bulunmakla birlikte başkalarını ortak koşmadıklarına dair bir delalet bulunmazdı. Bunun benzeri şu iki cümlede kendini gösterir: “Sana böyle bir şey emretmedim.” dediğimizde, zarf olan بِهَذَا tehir ederek muhataba böyle bir emir vermediğimizi söylemiş oluruz. Ona başka bir şey

⁸⁹¹ Alevî, *Tirâz*, 305-306.

⁸⁹² Cürcânî, *Delâilu 'l-i'câz*, 287.

emrettiğimize delalet eden bir mana da bulunmaz. Fakat zarfı takdim ederek cümleyi *مَا بِهَذَا أَمْرُكَ* “Sana, bunu emretmedim.” şeklinde kurduğumuzda başka bir şeyi emrettiğimiz anlaşılır.⁸⁹³

İkinci yorum: Ayetteki *جَعَلَ* fiilinin birinci mef'ûlü *الْجِنُّ* “cinler” kelimesi, ikinci mef'ûlü ise *شُرَكَاء* “ortaklar” kelimesi olmasıdır. Bu durumda zarf olan *لِلَّهِ* lafzı itimat edilen bir lafız değil *شُرَكَاء* kelimesinin müteallıkı olur. *لِلَّهِ شُرَكَاء* “Allah'ın ortakları” anlamına gelir. Alevî'ye göre buradan iki tefsir arasındaki ayrımın sırrı ortaya çıkar. Çünkü birinci tefsirde inkâr ister cinler tarafında olsun ister başka varlıklar, mutlak manada Allah Teâlâ'ya ortak koşma yönünden cinlere yönelik olduğu görünür. Çünkü mana, inkârın sadece cinlerin ortak koşulması yönünden yöneltildiği ikinci mananın aksine, Allah'ın uluhiyette ne cinlerden ne de cin olmayanlardan hiçbir ortağı olmadığıdır. Mutlak olanın mukayyet olana muhalif olduğunda şüphe yoktur. Müellif, bu iki yorum arasında tercihini birinciden yana kullanır. Zira mutlak bir inkâr, kayıtlı bir inkâra göre daha kapsamlı ve vurguludur. Ona göre birinci yorum hem ayetin maksadına daha uygundur hem de anlam bakımından mübalağalı (vurgu dolu) bir yapıya sahiptir.⁸⁹⁴

Bu bölümde Alevî inşâ cümlesi, fiilin müteallıkâtı ve takdim-tehir konularını bir bütünlük içinde ele almıştır. Haber cümlesinin bilgi aktarma amacına karşılık, inşâ cümlesinin duygu, emir, nida gibi etkileyici yönlerini öne çıkarmıştır. Alevî, inşâ cümlesini “doğru-yanlış hükmü taşımayan bir isnad şekli” olarak tanımlamıştır. Bu tanım, inşâ ve haber cümleleri arasındaki farkı belirlemede önemlidir.

Fiilin müteallıkları kısmında ise, fiille bağlantılı ama müsned ya da müsnedün ileyh olmayan öğeleri (mef'ûl, hâl, zarf vb.) ele almıştır. Bu kısımdaki analizlerde, fiil ve çevresindeki unsurların anlamı nasıl etkilediğini örneklerle göstermiştir.

Alevî takdim ve tehir başlığı altında ise, cümle öğelerinin yer değiştirmesinin anlam üzerindeki etkisini incelemiştir. Müellife göre bu yer değiştirme, anlam vurgusunu belirlemek veya belâgat açısından daha etkili bir yapı oluşturmak için yapılır.

⁸⁹³ Alevî, *Tirâz*, 306.

⁸⁹⁴ Alevî, *Tirâz*, 306.

Sonuç olarak bu bölümde Alevî meânî ilminin temel meselelerini hem teori hem de uygulamalı bir şekilde ortaya koyarak okuyucuya cümle yapısının anlam üzerindeki etkisini kavratmayı amaçlamaktadır. Müellifin yaklaşımı, sadece kuralları değil, bu kuralların kullanım amacını da açıklamaya yöneliktir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VASIL - FASIL, İCÂZ, ITNÂB VE MÜSÂVÂT

Alevî, fasıl (cümlelerin bağlaçsız birbiri ardına dizilmesi) ve vasıl (cümlelerin birbirine atfedilmesi) konularının, belâgatın sırlarla dolu en önemli ve en yüksek mertebede bulunan konularından biri olduğunu vurgular. Bazı belâgat alimleri, kendilerine belâgatın mahiyeti sorulunca, fasıl ve vasıl yapılacak yerleri bilmek şeklinde tanımlamış ve diğer hususların bu konuyu bilmeye bağlı olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁹⁵ Müellife göre fasıl ve vasıl konusunun temeli atıf harfleri ile bu harflere tabi olan harf-i cerlerdir. Fakat müellife göre bu konunun sırları ve inceliklerinden maksat, nahiv ilminde incelenen i'râb yönünden matûf ile matûfun aleyh arasındaki ilişki veya harf-i cerlerin isimlerin önüne gelerek onları mecrûr yapmaları ya da geçişsiz fiilleri geçişli yapmaları değildir. Alevî'nin maksadı bundan daha fazlasına ulaşmak ve gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerekse diğer edebî metinlerde yer alan latif belâgat sırlarına ve olağanüstü anlam inceliklerine dalmaktır. Alevî'nin bu yaklaşımdaki temel gayesi, zahirî i'râb kurallarını değil, onların ötesinde yatan fesahat, beyan ve i'câz gibi daha yüksek seviyedeki anlam boyutlarını ortaya koymaktır.⁸⁹⁶

I. VASIL

Vasıl kelimesi, sözlükte “bir şeyin başka bir şeye bağlanması, onunla birleşmesi” anlamına gelir. Bu çerçevede, vasıl; iki unsur arasında kesintisiz bir bağın oluşması, yahut bir kimsenin nesep itibarıyla bir soya mensup olması gibi anlamları ifade eder. Ayrıca, iftar etmeden oruca devam etmek anlamında kullanıldığı gibi, “vasıl” kelimesi “hicran (ayrılığın)’ın” zıddı olarak da tanımlanır.⁸⁹⁷

Alevî vaslî **ما بجامع ما مثله، والمُفْرَد على الجملة، وهو عطف الجملة على الجملة،** “Bir cümlelerin bir cümleye, bir kelimenin bir kelimeye birleştirici bir unsur (câmi‘)⁸⁹⁸ bulunması suretiyle atfedilmesi” şeklinde tanımlar. Alevî, bu tanımla örnekle destekler ve **لا، وأيدك الله** “Hayır, Allah yardımcın olsun!” cümlesi üzerinden açıklamada

⁸⁹⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb Cāhiz, *el-Beyân ve 'l-Tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423/2002), 1/91; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetu'l-Unsûriyye, 1419), 438.

⁸⁹⁶ Alevî, *Tırâz*, 219, 541.

⁸⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 11/726.

⁸⁹⁸ “Câmi” hakkında geniş bilgi için bkz. Alevî, *el-İcâz*, 253-258.

bulunur. Ona göre, bu ifadede geçen vav harfî, cümledeki anlamın olumsuz bir bedduaya dönüşmesini engelleyen önemli bir unsurdur. Eğer bu vav olmasaydı, cümledeki “Allah yardımcın olsun” ifadesi, olumsuzlamanın etkisi altında kalacak ve anlam, “Allah sana yardım etmesin” şeklinde algılanacaktı. Dolayısıyla burada vav harfî, anlamı olumluya çevirmekte ve beddua olduğu yanlışlığını ortadan kaldırmaktadır. Alevî atfı kelimenin kelimeye atfı, cümlelerin cümleye atfı şeklinde iki kısımda inceler.⁸⁹⁹

A. Kelimenin Atfı

Kelimenin kelime üzerine atfı, i'râb yönünden ikinci söylenen kelimenin ilk söylenene katılmasından ibarettir. Fakat sıfatların çoğu birbirine bağlanmaz. Örneğin *مررت بزيد الكرم العاقل الفاضل* “Cömert, akıllı ve faziletli bir kişi olan Zeyd’e uğradım.” cümlesinde Zeyd’e ait olan *الكرم*, *العاقل* ve *الفاضل* sıfatları, aralarında herhangi bir atıf harfî olmadan zikredilmişlerdir. Alevî bu gibi cümlelerde atıf yapılarak sıfatların birbirine bağlanmasının nadir olduğunu belirtir. Çünkü sıfat ile mevsûf aynı şeylerdir. Bu yüzden sıfatı mevsûfa atfederek *جاءني زيد الكرم* “Cömert olan ve Zeyd bana geldi.” şeklinde bir cümlede “cömert olan” ile “Zeyd” aynı kişiler olduğundan “vâv” harfî ile atıf yapılması uygun değildir. Zira bir şeyin kendisine atfedilmesi imkânsızdır. Fakat Alevî, sıfatlara delalet eden anlamları göz önünde bulundurarak birbirlerine atfetmenin caiz olduğunu belirtir. Örneğin *مررت بزيد الكرم والعاقل والعالم* cümlesinde mütekellim sanki, “cömertlik, akıllı ve ilim sâhibi olma vasıflarının kendisinde toplandığı birine uğradım” demek istemiştir. Sıfatın sıfat olarak kullanılabilmesi, işaret ettiği anlamlardan dolayıdır. Zatı (mevsûfu) işaret ettiği için aynı mevsûfa işaret eden sıfatların birbirine atfedilmesi nadir bir kullanımdır.⁹⁰⁰

Alevî, bu noktada Yüce Allah’ın sıfatları arasında atıf olup olmayacağına değinir. Allah’ın sıfatları arasında atfın nadiren ortaya çıktığını belirtir. Bunun tek nedeni, bu sıfatların, Zat’a delalet eden isim olmaları ve önceliklerinin olmaması konusunda Zat’a muvafakat etmeleridir. Bu nedenle Alevî’ye göre sıfatlar, eşanlamlı isimler gibi muamele görürler. Örneğin *“O، العزيز الجبار المتكبر”* *“O, kudreti daima üstün gelen, dilediğini yaptıran, büyüklük ve yücelik kendisine*

⁸⁹⁹ Alevî, *Tirâz*, 543.

⁹⁰⁰ Alevî, *Tirâz*, 219.

mahsûs olandır.”⁹⁰¹ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ “O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah’tır.”⁹⁰² ve غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ “günahı bağışlayan, tövbeyi kabul eden, azabı ağır olan”⁹⁰³ ayetlerinde Allah’ın sıfatları atıfsız olarak birbiri ardınca sıralanmışlardır. Fakat هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ “O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın’dır.”⁹⁰⁴ ayetinde sıfatlar, asıl itibariyle birbirine zıt anlamlara gelirler. Bu nedenle vâv, bu sıfatların aynı zatta bulanabileceğini imkânsız görenlerin yanlışlığını gidermek için gelmiştir. Çünkü bir şey, tek bir şekilde hem görünür ve hem görünmez olamaz. Bu nedenle atıf harfinin kullanımı güzel olmuştur.⁹⁰⁵

Yine bununla ilgili olarak نُفَيَّاتٍ وَأُنْكَارًا “dul ve bakire eşler”⁹⁰⁶ ayetindeki sıfatlar, aralarındaki tenakuzu gidermek için vâv harfî ile atfedilmiş; bundan önce geçen “Müslüman, inanan, sebatla itaat eden, tövbe eden, ibadet eden, oruç tutan” sıfatları ise atıfsız gelmiştir. غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ “günahı bağışlayan, tövbeyi kabul eden, azabı ağır olan”⁹⁰⁷ ayetinde قَابِلِ التَّوْبِ ifadesi dışında diğer sıfatlar atıfsız gelmiştir. Halbuki bu ifade diğerleri gibi fiilî sıfatlardan biridir. Alevî bunun nedenini şöyle açıklar: غَافِرِ sıfatı fiilî sıfat, kendisinden önce gelen الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ sıfatları ise zâtî sıfatlardan olduğu halde الْعَزِيزِ ve الْعَلِيمِ şeklinde atıfsız gelmiştir. Çünkü غَافِرِ sıfatının manası الْعَزِيزِ ve الْعَلِيمِ sıfatlarının manalarının içerisinde vardır. Çünkü el-Azîz sıfatı “kudreti daima üstün gelen” demektir. el-Alîm sıfatı “her bilgiyi kuşatan” demektir. Kudreti ile her şeye gücü yeten, affetmeyi ve en güzel şekilde ihsan etmeyi bilen (Allah), günahları örtmeye, cezayı düşürmeye daha layıktır. Bu nedenle vâv’sız gelmiştir. Çünkü bu sıfat kendisinden önce gelen sıfatlarla uyumludur.⁹⁰⁸ Alevî iki sıfat arasında herhangi bir tenakuz bulunmaması nedeniyle bu tenakuzu giderecek bir vâv harfî ile atıf yapılmasına gerek olmadığını düşünmektedir.

⁹⁰¹ el-Haşr 59/23.

⁹⁰² el-Haşr 59/24.

⁹⁰³ el-Mü’min 40/3.

⁹⁰⁴ el-Hadîd 57/3.

⁹⁰⁵ Alevî, *Tirâz*, 219-220.

⁹⁰⁶ et-Tahrîm 66/5.

⁹⁰⁷ el-Mü’min 40/3.

⁹⁰⁸ Alevî, *Tirâz*, 220.

Alevî, غافر sıfatı gibi fiilî sıfatlardan olmasına rağmen, ayette قَابِلُ التَّوْبِ “tövbeyi kabul eden” sıfatının vâv ile atıflı gelmesini iki sebebe bağlamaktadır. Birincisi mağfirete yapılan atıf olumsuzdur. Çünkü غافر sıfatının anlamı hak edilmesine rağmen ceza vermeyendir. Tövbeyi kabul etmeye yapılan atıf ise olumludur. Çünkü Allah’ın mazeret ve pişmanlığı kabul ettiği anlamına gelir. Dolayısıyla iki sıfat arasında tenakuzun giderilmesi için vâv ile atıflı gelmesi gerekli olmuştur. İkincisi, her ne kadar غافر الذَّنْبِ ve قَابِلُ التَّوْبِ lafızları fiilî sıfatlar olsalar da latif bir mana ifade etmesi yani tövbe eden günahkârı iki rahmet arasında bir araya getirmek için atıflı zikredilmiştir. Bu iki rahmet kulun tövbesinin kabul edilerek kendisine bir sâlih amel yazılması ve günah işlememiş gibi günahlarının silinmesidir. Bu açıdan iki sıfat arasındaki farklılığı vurgulamak için vâv kullanılmıştır.⁹⁰⁹

Alevî, ayette غافر ve قَابِلُ sıfatlarının ism-i fâil kalıbında geldiklerine, ne kendilerinden önceki الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ sıfatları gibi mübalağa ism-i fâil kalıbında, ne de kendilerinden sonraki شَدِيدُ sıfatı gibi sıfat-ı müşebbehe kalıbında gelmediklerine dikkat çeker. Buradaki amaç, Yüce Allah’ın kullarına daha fazla merhamet ve lütufta bulunması için bağışlama ve tövbeyi (her defasında yeniden) ihdas ettiğine işaret etmektir. الْعَفَّارُ ve التَّوَّابُ sıfatlarında ise hudûs/yenilenme manası yoktur. Sübut/kesintisizlik ve istimrar/süreklilik manaları vardır.⁹¹⁰

Alevî, ayette geçen ذِي الطَّوْلِ ifadesinin, شَدِيدِ الْعِقَابِ sıfatına atfedilmeksizin müstakil olarak zikredildiğine dikkat çeker. Ona göre bu durum, her iki sıfatın da fiilî sıfatlar olmaları hasebiyle aralarında doğal bir uyum ve anlam ilgisi bulunmasıyla açıklanabilir. Nitekim benzer bir yapı, الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ “yaratan, yoktan var eden, şekil veren”⁹¹¹ ayetinde de gözlemlenir. Burada da fiilî sıfatlar birbirine atıf yapılmaksızın peş peşe sıralanmıştır. Sıfatların ism-i fâil kalıbında gelmiş olması ise, bu fiillerin tümünü yaratan ve gerçekleştirenin yalnızca Allah Teâlâ olduğunu vurgular. Ayetin bağlamında, günah işlemeye ve haddi aşmaya karşı bir uyarı yer almakta; aynı zamanda geçmiş günahların affı ve tövbenin kabulü gibi hususlara güvenerek kişinin kendini emniyette

⁹⁰⁹ Alevî, *Tırâz*, 220.

⁹¹⁰ Alevî, *Tırâz*, 221.

⁹¹¹ el-Hasr 59/24.

hissetmesinin de doğru olmadığına dair bir ikazda bulunmaktadır. Bu tehdit ve uyarıların ardından gelen *ذِي الطُّوْلِ* ifadesi ise, ayetin en güzel şekilde tamamlanmasını sağlar. Alevî'ye göre bu ifade, bütün mahlûkat için bir rahmet, kullar için bir teselli, aynı zamanda onların dünyada sabırla ve itaate devam etmeleri durumunda ilâhî rahmete ve büyük lütfâ mazhar olacaklarına dair bir va'd niteliği taşır. Böylece ayet hem korku hem de ümit unsurlarını bir araya getiren dengeli bir hitap üslubu sergiler.⁹¹²

Alevî ayetteki *شَدِيدِ الْعِقَابِ* ifadesindeki *شَدِيدِ* kelimesinin dilbilgisel rolünü ele alır. Eğer bu kelime önceki kelimeler gibi sıfat kabul edilirse nekre (belirsiz) bir sıfatın ma'rife (belirli) bir ismi nitelemesi gibi bir problem ortaya çıkar. Çünkü *شَدِيدِ* kelimesi sıfat-ı müşebbehe kalıbında bir sıfat olup, bu kalıpta gelen kelimeler ma'rife bir isimle izafet oluşturmakla belirlilik kazanmazlar. Yani *شَدِيدِ* kelimesi, ma'rife olan *الْعِقَابِ* kelimesinden belirlilik kazanamaz. Eğer bu ifade kendinden önceki *قَابِلِ التَّوْبِ* sıfatından bedel olduğu kabul edilirse bu durumda bedel olan kelimenin öncesi sıfat (*قَابِلِ التَّوْبِ*), sonrası sıfat (*ذِي الطُّوْلِ*) olacağından, ayetin söz diziminde ve bağlamında bir uyumsuzluk (tenâfur) meydana gelecektir. Müellife göre bu uyumsuzluktan dolayı *شَدِيدِ* kelimesinin bedel olması uygun değildir. Alevî, *شَدِيدِ* kelimesini bedel olarak değerlendiren alimin Ebû İshak ez-Zeccâc olduğunu belirtir. Ona göre, bu kelimenin marife (belirli) bir kelimeye rücû ettirilerek sıfat olarak kabul edilmesi dil açısından güçlük arz ettiğinden dolayı, Zeccâc onu bedel olarak değerlendirmiştir. Ancak Alevî, bu görüşün her ne kadar daha pratik ve ifade bakımından daha samimi bir yaklaşım gibi görünse de ayette geçen lafızların öncesi ve sonrasıyla anlam bütünlüğü sağlaması bakımından *شَدِيدِ* kelimesinin sıfat olarak değerlendirilmesinin daha isabetli olduğunu ifade eder.⁹¹³

شَدِيدِ kelimesinin ma'rife olması hususunda Alevî iki yorum zikreder. Birinci yorum Zemahşerî'ye ait olup kelimenin başında takdiran lââm-ı tarif (اِ) bulunduğu, ancak bu harfin lafzen kullanılmayıp hazfedildiği yönündedir. Zemahşerî'ye göre, bu *ذِي الطُّوْلِ* ifadesiyle lafzî uyumu sağlamak içindir.

⁹¹² Alevî, *Tirâz*, 221.

⁹¹³ Alevî, *Tirâz*, 221.

Dolayısıyla kelimenin ma‘rifeliği lâm-ı tariftten kaynaklanmakta; ancak lafzî dengeyi korumak amacıyla bu harf kullanılmamaktadır.⁹¹⁴

İkinci yorum ise kelimenin başında doğrudan bir lâm-ı tarif bulunmadığını, ancak izafe niyetiyle ma‘rifelik kazandığını ileri sürer. Bu yoruma göre, ifade takdiran ذِي الْعِقَابِ الشَّدِيدِ şeklinde olup, burada “şiddetli azap sahibi” anlamı kastedilmektedir. Böylece hem mânevî bir marifelik sağlanmakta hem de lafzen sıfatlar arasında bir bütünlük elde edilmektedir. Alevî, her ne kadar Zemahşerî’nin yaklaşımını makbul bulsa da izafe temelli bu ikinci yorumu daha dakik ve daha isabetli görmektedir.

Müellife göre bu açıklamalar, özellikle müfret lafızlar arasında yapılan atıflar bağlamında geçerlilik arz etmektedir. Ancak söz konusu sıfatların tümünün sübûta (devamlılık ve kesintisizlik) delalet ettiği varsayımı altında anlam bütünlüğü korunmuş olur. Ne var ki Alevî, غَافِرِ الذَّنْبِ ve قَابِلِ التَّوْبِ gibi sıfatların sübûta değil, hudûsa (sonradan meydana gelise, tekrarlanabilirliğe) işaret ettiğini savunur. Bu durumda, söz konusu sıfatların her biri bir diğerrinin bedeli sayılır. Böylece aralarında herhangi bir tenâfur (mana uyuşmazlığı) söz konusu olmaz. Çünkü bu varsayım altında tamamı nekre olarak değerlendirilir.⁹¹⁵

B. Cümlelerin Atfı

Bir cümlelerin bir cümleye atfı iki şekildedir. Bunlardan biri, atfın i‘râbta yeri olan bir cümle üzerinde olmasıdır. Bu durumda atıf yapılan cümle (matûf), kendisi üzerine atıf yapılan cümle (matûfun aleyh) gibi olur. Örneğin “Kendisi güzel, huyu çirkin olan birine rastladım.” cümlesinde خُلُقُهُ قَبِيحٌ ifadesi vâv atıf harfî ile خُلُقُهُ حَسَنٌ üzerine atıf yapılarak hükümde ona ortak olmuştur. Hüküm, harf-i cer ile mecrûr olan بِرَجُلٍ kelimesine sıfat olması nedeniyle her iki cümlelerin de (mahallen) mecrûr olmasıdır.⁹¹⁶

Cümlelerin cümle üzerine atfının ikincisi i‘râbta yeri olmayan bir cümle üzerine yapılan atıftır. Örneğin زَيْدٌ أَخُوكَ وَبِشْرٌ صَاحِبُكَ “Zeyd senin kardeşin, Bişr dostundur.” cümlesinde, زَيْدٌ أَخُوكَ birinci cümle olup matûfun aleyhtir. Başlangıç

⁹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/149.

⁹¹⁵ Alevî, *Tirâz*, 221.

⁹¹⁶ Alevî, *Tirâz*, 221-222; Alevî, *el-İcâz*, 240.

cümlesi olması nedeniyle i'râbta yeri yoktur. بِشَرِّ صَاحِبِكَ ikinci cümle olup matûfun aleyhtir. Dolayısıyla bu cümlenin de i'râbta yeri yoktur.⁹¹⁷ Bu durumda iki cümle arasındaki vâv harfinin bir faydasının olup olmadığı hususu akla gelmektedir. Bu konuda iki görüş nakleden müellif İbnü'z-Zemlekânî'den burada vâv harfinin hiçbir faydasının bulunmadığını nakleder. Zemahşerî ise vâv harfinin, iki cümlenin içeriğini, meydana gelme hususunda birleştirdiğini düşünmektedir. Alevî'ye göre bu yorum doğruya en yakın görüştür. جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرُو “Zeyd ve Amr geldi.” cümlesinde vâv harfi “gelme” fiilinde iki kişiyi bir araya getirdiği gibi yukarıdaki örnekte de iki cümlenin içeriğini bir araya getirmiştir.⁹¹⁸

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ أَلَا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا “Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih ayetlerin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır’ derler.”⁹¹⁹ ayetinin tahlilini yapan Alevî, وَالرَّاسِخُونَ ifadesindeki vâv harfi ile ilgili çeşitli bilgiler verir. İçlerinde Zemahşerî'nin⁹²⁰ de bulunduğu bazı alimler buradaki vâv'ın atıf harfi olduğunu düşünürler. Çünkü Kur'ân'ın yorumu Allah ve ilimde derinleşmiş olanlarca bilinmektedir. Bu durumda الرَّاسِخُونَ kelimesi اللَّهُ kelimesi üzerine atıf yapılmış olur. Bu görüşün sahipleri ayette الْعِلْمُ kelimesi üzerinde vakıf yapılacağını söylerler. Bazı alimlere göre buradaki vâv istinaf (başlangıç) harfidir. Çünkü Kur'ân'ın yorumunu Allah'tan başkası bilemez. Bu durumda اللَّهُ kelimesinde vakıf yapılır. Bazı alimlerse her iki görüşe de şüpheyile yaklaşmışlar, bu görüşlerde tereddüt bulunduğu gerekçesiyle bu hususta tevakkuf etmişlerdir.⁹²¹

Alevî yukarıdaki üç görüşü naklettikten sonra kendi görüşünü belirtir. Ona göre ayetteki الرَّاسِخُونَ kelimesi mübtedâ olmak üzere merfûdur. يَقُولُونَ cümlesi ise haberdur. Ayette vâv harfi cümleyi cümle üzerine atfetmiştir. Ayetin takdiri

⁹¹⁷ Alevî, *Tirâz*, 221-222; Alevî, *el-Îcâz*, 240.

⁹¹⁸ İbnü'z-Zemlekânî, *Kitâbu't-tibyân*, 132.

⁹¹⁹ Âl-i İmrân 3/7.

⁹²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/338.

⁹²¹ Alevî, *Tirâz*, 222.

şeklinde. فَمَا الدِّينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ، وَأَمَّا الرَّاسِخُونَ فَيَقُولُونَ: آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا Müellife göre bu tercihin, doğruluğuna delalet eden birkaç yönü vardır:

Birincisi, vâv'ın atıf harfî olması ve bir delil olmaksızın başka bir manaya hamletmenin caiz olmamasıdır. Vâv atıf harfî olunca الرَّاسِخُونَ kelimesini اللّٰهُ üzerine atfetmek caiz değildir. Çünkü الرَّاسِخُونَ mübtedâ, يَقُولُونَ haber olunca bu terkip bir cümle olur. اللّٰهُ lafzı ise müfred yani kelimedir. Cümlenin kelime üzerine atfı ise caiz değildir.

İkincisi, eğer الرَّاسِخُونَ اللّٰهُ matûf lafzı matûfun aleyh kabul edilmiş olsaydı, اللّٰهُ lafzı üzerinde vakıf yapmak güzel olmazdı. Çünkü matûf varken bırakıp matûfun aleyh üzerinde vakıf yapmak uygun değildir. Bu da atıf olmadığının güzel bir delilidir.

Üçüncüsü, أَمَّا edatı birden fazla cins arasında ayırım yapmak için vaz' edilmiştir. Bu kullanımın örneği فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا “Mutsuz olanlara gelince”⁹²² ayetinden sonra وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا “Mutlu olanlara gelince...”⁹²³ ayetinin gelmesidir. Halbuki ayette iki cinsten sadece biri önce zikredilmiştir. Bu da ayetin şu kısmıdır: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ “Kalplerinde bir eğrilik olanlar...”⁹²⁴ Fakat daha sonra “Kalplerinde bir eğrilik olanlar” ifadesinin karşılığı olan cins zikredilmemiştir. Bu durumda ayetin takdiri الرَّاسِخُونَ فَيَقُولُونَ وَأَمَّا الرَّائِعُونَ üzerine olurdu. Bu şekilde takdir edildiği durumda الرَّاسِخُونَ kelimesinin الرَّائِعُونَ üzerine matûf olduğu söylenemez. Çünkü iki cümlenin söz diziminde birbirine uyumlu olması için أَمَّا edatının haberi olan يَقُولُونَ kelimesine ف harfinin gelmesi gerekirdi. فَيَتَّبِعُونَ kelimesinde olduğu gibi. Bu üçüncü açıklamayı anlatıma daha layık gören Alevî ف harfinin hazif edilmesini, أَمَّا edatının cümlede bulunmayışına bağlar. Çünkü şart manasını gösteren أَمَّا cümlede mezkûr ise haberine ف'nin getirilmesi vacip olur. الرَّاسِخُونَ'nin başında olduğu gibi أَمَّا mezkûr değilse ف'nin getirilmesi gerekli değildir.⁹²⁵

⁹²² Hûd 11/106.

⁹²³ Hûd 11/108.

⁹²⁴ Âl-i İmrân 3/7.

⁹²⁵ Alevî, Tîrâz, 222-223.

Alevî'ye göre, cümleler birbirini takip ettiğinde ve tekrarlandığında, vâv bağlacının kullanılması gereklidir. Böylece cümleler uyumlu ve düzenli şekilde birleştirilir. Aynı şekilde, cümleler sıfat ya da sıra cümlesi olarak kullanıldığında, bunların sahiplerine dönük bir zamir ile bağlanması zorunludur. Örneğin, *رَيْدُ قَائِمٌ، وَعَمْرُوٌ مَنْطِقٌ* “Zeyd ayaktadır, Amr ayrılmıştır.” denildiğinde vâv harfinin kullanımı kaçınılmazdır. Ayrıca، *هذا الذى قام وخرج* “Bu, ayağı kalkıp çıkan kişidir.” gibi bir örnekte de bağlamı sağlamak amacıyla bir zamir gerekir. Bu uygulama, iki cümle aralarında anlam yönünden bir karışıklığın bulunması ve ikinci cümle aynı kalıba dökülmüş gibi birincisini açıklaması dışında yaygın bir kullanımdır. İki cümle arasında bir karışıklık bulunması halinde bu karışıklığı gidermesi için vâv harfi getirilir. Eğer ikinci cümle birinciye açıklayan bir sıfat cümlesi ise veya onu pekiştiren bir tekit cümlesi ise atıfsız getirilir. Örneğin *الم ذلك الكتاب لا ريب فيه* “*Elif Lâm Mîm. Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır.*”⁹²⁶ ayetinde *لا ريب فيه* cümlesi kendinden önceki *ذلك الكتاب* cümlesini açıklayan sıfat cümlesi olduğu için vâv harfi olmadan yani atıfsız gelmiştir. Kur’ân’ın hiçbir yerinde şüphe olmadığı dolayısıyla iki cümle arasında herhangi bir karışıklık bulunmadığı için bu karışıklığı giderecek bir vâv harfine ihtiyaç yoktur. *هدى للمتقين* cümlesi de aynı şekilde kendinden önceki *لا ريب فيه* cümlesini açıklamaktadır. Kendisinden şüphe edilmeyen bir şeyde doğal olarak şüphe bulunmaz. Bu da muttakiler için hidayet en üst mertebesidir. Bu nedenle iki cümle arasında bir karışıklık bulunmadığı için atıfsız gelmiştir.⁹²⁷

İkinci cümle birinciye tekit ettiği bu nedenle atıfsız geldiğine örnek *ما إن هذا* “*Bu bir insan değil.*”⁹²⁸ cümlesinden sonra gelip onu tekit eden *إن هذا* “*Ancak şerefli bir melektir.*”⁹²⁹ cümlesinin atıfsız getirilmesidir. Çünkü ikinci cümlede “melek olma” özelliği, birinci cümledeki “insan olma” özelliğini zaten olumsuzlamakta, böylece onu pekiştirmektedir.⁹³⁰

Alevî'ye göre, bir cümle, önceki cümleye atıf yapılması gereken bir bağlama sahip olması durumunda, içerik açısından önceki cümleyle ilişkisiz

⁹²⁶ el-Bakara 2/1-2.

⁹²⁷ Alevî, *Tirâz*, 224.

⁹²⁸ Yûsuf 12/31.

⁹²⁹ Yûsuf 12/31.

⁹³⁰ Alevî, *Tirâz*, 225.

görünmesi, anlamın doğru bir şekilde aktarılmasını zorunlu kılar. Ancak, bu iki cümle arasında atıf kurulması anlamın konuşurun kastetmediği bir biçime dönüşmesine sebep olarsa, vasıl yerine fasl tercih edilir. Böylece, ifadeler arasındaki mantıksal bağlantı korunur ve anlam karmaşası engellenir. Örneğin *إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ* “Biz ancak onlarla alay ediyoruz” cümlesi inanmayanların sözüdür. *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِكُمْ* “Allah onlarla alay eder.”⁹³¹ cümlesi ise Allah’ın sözüdür. Eğer bu cümle öncekine atıf yapılsaydı bu söz de inanmayanların sözü gibi anlaşılırdı ve anlam bozulurdu. Ayetde ikinci cümle vâv’sız olmasının sebebi, sanki şöyle deniyormuş gibi soru tarzında olmasıdır: Onlar, inatçılıkları ve küfürdeki azgınlıkları sebebiyle alaya alınmayı hak ettiler. *فَمَنْ* “Allah onlarla alay ediyor?” *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِكُمْ* “Allah onlarla alay ediyor.” Dolayısıyla ayet yeni bir cümle başlangıcı (katı’/istinaf)⁹³² olmaktadır. Bunun örneklerinden biri de şairi belli olmayan⁹³³ şu şiiirdir:

زَعَمَ الْعَوَاضِلُ أَنِّي فِي عَمْرَةٍ ... صَدَقُوا وَلَكِنْ عَمْرِي لَا تَنْجَلِي

Kınayanlar benim sıkıntı içinde olduğumu iddia ettiler. Doğru söylediler, ne var ki benim bu sıkıntım geçip gitmiyor.

Şair, kınayanların “o çok sıkıntı içinde” dediklerini aktardığında ve muhataplar şaire, kınayanların iddia ettiği şeyin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında soru sorduğunda, sanki şaire şöyle denilmiş olur: “Bu konuda ne diyorsun? Şair: Ben derim ki: Doğru söylüyorlar ama içinde bulunduğum durumdan kurtulmamı ümit etmesinler.”⁹³⁴

Alevî’ye göre bir cümlelinin diğerine vâv ile atfı hususunda, aralarında hiçbir ilişki ve benzerlik olmayacak şekilde ikinci cümlede bahsedilen konunun birinci cümledeki konuya yabancı olması caiz değildir. Örneğin *زَيْدٌ* “Zeyd ayakta duruyor, Amr oturuyor” cümlesinde Amr’ın Zeyd ile bir ilgisi ve benzerliği vardır. Cürcânî bu ilgiyi muhatapın, Zeyd’in durumunu öğrenince Amr’ın durumunu merak etmesiyle açıklar.⁹³⁵ Eğer ikinci cümlelinin birinci cümle ile hiçbir ilgisi ve benzerliği bulunmuyorsa atıf

⁹³¹ el-Bakara 2/14-15.

⁹³² Alevî, *el-İcâz*, 243.

⁹³³ Mehmed Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid fî-şerh-i ebyatî't-Telhîs ve şerhayhi ve haşiyetî's-Seyyid* (İstanbul, 1305), 249.

⁹³⁴ Alevî, *Tirâz*, 225.

⁹³⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 224.

yapılması doğru olmaz. “خرجت من داري، وأحسن ما قيل من الشَّعرِ كذا. “Evimden çıktım ve falanca beyti söyleyen ne güzel söylemiş” örneğinde olduğu gibi ikinci cümlelerin birinci cümle ile bir ilgisi bulunmadığı için atfedilmesi güzel değildir. Bu yüzden Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî (ö. 231/846) şu şiirinden dolayı kınanmıştır:

936 لا والذي هو عالمٌ أنَّ التَّوى ... صَبْرٌ وَأَنَّ أبا الحَسَنِ كَرِيمٌ

“Hayır! Ayrılığın acı ve Ebû'l-Hüseyn'in cömert olduğunu bilen Allah'a yemin ederim ki (ona olan sevgimden bir an olsun ayrılmadım).”

Bu beyitlerde Ebû'l-Hüseyn'in cömertliği ile ayrılık acısı arasında bir bağlantı olmadığı halde şair Ebû Temmâm, iki cümleyi birbirine atfetmiştir. Bundan dolayı da ayıplanmıştır.⁹³⁷

Alevî'ye göre, iki cümle arasında atıf yapılabilmesi için, konu itibariyle bir benzerlik ve ilginin bulunması gerektiği gibi, ikinci cümledeki haberin ilk cümledeki habere benzer veya onunla çelişir olması gerekir. Örneğin زَيْدٌ خَطِيبٌ “Bekir fakihdir, بَكْرٌ فَقِيهٌ وَخَالِدٌ مُحَدِّثٌ “Zeyd hatiptir, Amr ise şairdir.” وَعَمْرُو شَاعِرٌ “Halit ise muhaddistir.” şeklinde kurulan cümleler güzeldir. Fakat زَيْدٌ طَوِيلُ الْقَامَةِ “Zeyd uzun boyludur, Amr ise şairdir.” denilmesi doğru olmaz. Çünkü uzun boylu olmakla şair olmak arasında bir bağlantı yoktur.⁹³⁸ Özetle Alevî, iki cümlelerin birbirine atfedilebilmesi için birinin anlamının diğerinin anlamına uygun olup birbirine katılabilir olması gerektiğini düşünmektedir.

Alevî, eğer matûf ile matûfun aleyh arasında bir uyum olması gerekiyorsa şu ayet hakkında ne söylenebilir? şeklinde mukadder bir soruya cevap verir. “Sana, hilâlleri soruyorlar. De ki: Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir.”⁹³⁹ Bu ayette hilallerin hükümleri ile evlere arkalarında girmek arasında herhangi bir münasebet bulunmadığı halde vâv harfi ile atıf yapılmıştır. Müellif bu soruya üç maddede cevap verir:

1. Haccın vakitleri olduğu zikredildiğinde ve onların âdetleri üzere insanlar ihrama girdiklerinde bir eve veya çadıra ya da avluya kapıdan

⁹³⁶ Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî Ebû Temmâm, *Dîvânü Ebî Temmâm*, thk. Muhyiddin el-Hayyât, 1973, 299.

⁹³⁷ Alevî, *Tîrâz*, 225; 543-544.

⁹³⁸ Alevî, *Tîrâz*, 225-226.

⁹³⁹ el-Bakara 2/189.

girmezlerdi. Eğer ihrama giren kişi şehir halkından ise eve girmek için arkasından bir delik kazardı. Eğer çöl halkından ise çadırın arkasından çıkardı. Bu yüzden onlara şöyle denildi: Eve girmekten zorla kaçınmak sizin için iyilik değildir, iyilik ancak Allah'ın yasaklarından sakınan kimsenin iyiliğidir.⁹⁴⁰

2. İnsanlar hilaller hakkında sorduklarında sanki kendilerine şöyle söylenmiş gibidir: Yüce Allah'ın her yaptığında büyük bir hikmet, hilallerin hareketlerinde ve diğer hususta apaçık bir maslahat olduğu bilinmektedir. Öyleyse bu soruyu bir kenara bırakın ve sözde ve fiilde iyilik bulunmayan şu yaptığımız ve hiçbir şekilde iyilik olmayan bir şeye bakın. *وهي إتيانُ البيوت من ظهورها*, Evlere arkalarından girmek iyilik değildir. Fakat iyilik Allah'tan korkmak ve O'nun yasaklarından ve haramlarından kaçınmaktır. Dolayısıyla Alevî, ikinci cümlemin (...*لَيْسَ الْبِرُّ*) mahzûf bir cümleye atfedildiğini belirtmektedir.⁹⁴¹

3. Sorulan sorularının tutarsızlığı ve insanların bu konudaki inatlarının temsili olarak ifade edilmesi için atıflı gelmiştir. İnatçı soruların örneği evin kapısından girmek dururken arkasından giren birinin örneği gibidir. Bu nedenle onlara şöyle denir: *ليس البرُّ ما أنتم عليه، ولكن البرُّ هو التقوى* Yarmakta olduğunuz şey iyilik değildir, fakat iyilik takvadır.⁹⁴²

Alevî, dilbilgisel kurulumu açısından incelendiğinde cümlelerin üç kısma ayrıldığını belirtir.

1. Öncesini niteleyen (sıfat) veya onu pekiştiren (tekit) cümlelerinde olduğu gibi kendisinde atıf harfi bulunmayan cümleler. Çünkü bu cümleler nitelediği ya da pekiştirdiği öge ile birlikte tek bir öge kabul edilir. Bu nedenle bir şeyin kendisine atfedilmesi caiz değildir. Dolayısıyla sıfat olan cümlemin mevsûf üzerine; tekit olan cümlemin müekked üzerine atfı uygun görülmez. Bu nedenle anlam karışıklığının çok fazla olması halinde, atıfsız gelen cümlemin bedel olduğuna hükmedilmiştir. Örneğin *مَنْ يَضْحَكُ يَتَهَلَّلُ وَجْهُهُ فَلَهُ دِرْهَمٌ* “Kimin yüzü gülerse bir dirhem alır” cümlesinde *يَتَهَلَّلُ* cümlesi atıfsız gelmiştir.⁹⁴³ Bu cümle kendinden önceki şart cümlesini (*يَضْحَكُ*) pekiştirmek

⁹⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/234.

⁹⁴¹ Alevî, *Tırâz*, 226.

⁹⁴² Alevî, *Tırâz*, 226.

⁹⁴³ Alevî, *Tırâz*, 227.

amacıyla (tekit) gelmiştir. Tekit cümlesinin, şartın cevabı olduğu sanılmasın diye bedel cümlesi kabul edilmiş bu nedenle mübdelün minh olan *يُضْحِكُ* gibi meczûm olmuştur.

2. İştirak açısından kendisinden önce gelen başka bir isimle aynı statüye sahip olan cümleler. Örneğin *قام زيدٌ وعمرو* “Zeyd ve Amr ayağa kalktı.” cümlesinde Zeyd ile Amr “ayağa kalma” eyleminde ortaklardır. Aynı şekilde *قام زيدٌ وقعد* “Zeyd ayağa kalktı ve oturdu” cümlesinde ise “kalkma” ve “oturma” fiilleri, Zeyd’e isnad edilmeleri yönüyle ortaklardır. Bu tür cümlelerde söz konusu iştirakin gerçekleşmesi için atıf harfinin zikredilmesi gerekir.

3. Aralarında herhangi bir iştirak olmaksızın kendisinden önce gelenle arasında kesiklik (inkıta) bulunan cümleler. Bu durumda önceki cümlelerin zikredilmesi ve zikredilmemesi eşittir. Bu nedenle aralarında bir bağlantı olmayan başka bir isimle aynı statüdeki bir isim gibi olur. Örneğin *إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ* “Biz ancak onlarla alay ediyoruz dediler. Gerçekte Allah onlarla alay eder.”⁹⁴⁴ ayetinde ikinci cümle (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ) önüne bir atıf harfinin getirilmesine ihtiyaç yoktur.⁹⁴⁵

Alevî, atıf harflerine tabi olduklarını düşündüğü harf-i cerler hakkında şu bilgilere yer verir: Arapça’da harfler mutlak olarak kendi başına bir anlama delalet etmeyip başka kelimelerde bulunan bir anlama delalet ederler. Harf-i cerler sadece fiillerin anlamlarını isimlere bağlamak için vaz‘ edilmişlerdir. Harf-i cerlerin anlamları değiştikçe söz konusu bağlantı da değişmekte her bir mananın altında sırlar ve incelikler yatmaktadır. Örneğin harf-i cerlerden *ب* ilsâk (irtibat kurmak, yakın olmak) için; *فِي* zarf için ve *مِنْ* bir şeyin cinsini, türünü belirtmek için vaz‘ edilmişlerdir.⁹⁴⁶

Alevî, harf-i cerlerin taşıdığı ince anlam farklılıklarını Kur’ân âyetleri üzerinden tahlil ederek açıklamaktadır. Örneğin *وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ* “O hâlde, ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!”⁹⁴⁷ âyeti dikkat çekici bir örnek olarak ele alınmaktadır. Müellif, bu âyette geçen iki

⁹⁴⁴ el-Bakara 2/14-15.

⁹⁴⁵ Alevî, *Tirâz*, 227.

⁹⁴⁶ Alevî, *Tirâz*, 227.

⁹⁴⁷ Sebe’ 34/24.

farklı harf-i cerrin kullanımından hareketle, mana örgüsünün derinliği ve lafzî tertibin ihtişamına işaret eder.

Ayetin yapısında, hak ile bâtlı arasında bir tefrik yapılırken kullanılan harf-i cerlerdeki farklılık belirleyicidir. Hidayet üzere olanlar, yönlerini tayin edebilen, hareket hâlinde ve üstün konumda bulunan bir biniciye benzetilmiştir. Bu benzetme dolayısıyla, üstünlük ve tahakküm manasına tahsis edilmiş olan *على* harf-i cerri kullanılarak *هَدَى* ifadesi tercih edilmiştir. Buna mukabil, bâtlı yolda olanların durumu ise, istikametlerini tayin edemeyen, yönsüz, karanlık içerisinde kaybolmuş kimseler gibi tasvir edilmiştir. Bu gruba yönelik olarak, zarfîyet ve kuşatıcılık anlamı taşıyan *في* harf-i cerriyle *في ضلالٍ مبينٍ* ifadesi kullanılmıştır. Böylece hak ve bâtlı nispetle iki zıt durumun, yalnızca harf-i cer farkıyla son derece veciz ve belîğ bir biçimde tasvir edildiği görülmektedir. Alevî, bu dikkat çekici tercihin, Kur'ân'daki lafzî ve mânevî nizamın yüksekliğine delil teşkil ettiğini belirtir.⁹⁴⁸

Yukarıda aktarılan bilgiler ışığında, Alevî'nin vasıl konusundaki görüşlerine dair şunlar söylenebilir: Alevî, vaslın sadece cümleler arasında değil, aynı zamanda isim ve sıfatlar arasında da meydana gelebileceğini belirtmiştir. Bu yönüyle onun görüşü, Sekkâkî'nin anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Ancak Alevî, vaslın gerekçeleri arasında cümleler arasındaki lafzî ve manevî uyumu (münasebet) zikretmemiştir. Hâlbuki bu husus, Sekkâkî ve Kazvî'nin gibi belâgat âlimlerinin vasıl bahsinde özellikle üzerinde durdukları temel vurgulardan biri olarak bilinmektedir. Bu durum, Alevî'nin vaslı daha çok kelime ve terkip düzleminde ele aldığını göstermektedir.⁹⁴⁹

II. FASIL

Fasl kelimesi lûgat itibarıyla, “iki şey arasındaki ayrılık” anlamına gelir. Bu temel anlam çerçevesinde, *فصل* kelimesi “hak ile bâtlı birbirinden ayırmak”; *فصيل* kelimesi, “deve yavrusunun annesinden ayrılması”; *فَيْصَل* ise “kesin hüküm” anlamlarında kullanılır. Bu örneklerin tamamında “kesmek, ayırmak, birbirinden tefrik etmek” anlamı esas alınmıştır.⁹⁵⁰

⁹⁴⁸ Alevî, *Tirâz*, 228 Har-i cerlerin cümleye kattığı ince manalar için ayrıca bkz. et-Tevbe 9/60; el-İsrâ 17/70; el-Mülk 67/22.

⁹⁴⁹ Atallâh, *Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî*, 82.

⁹⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/521.

Alevî, fasıl terimini ıstılâhî çerçevede tanımlarken bu lügat anlamına yakın bir tanım benimsemiş ve onu *عَبْرَةَ عَنْ تَرْكِ الْوَائِ الْعَاطِفَةِ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ* şeklinde tarif etmiştir. Yani fasl, “iki cümle arasında atıf edatı olan vâv harfinin terk edilmesi”dir.⁹⁵¹ Müellif, bazı durumlarda faslın “iki cümle arasında vâv’ın bulunması” şeklinde tanımlanabileceğini belirtmekle birlikte, bu iki tanım arasındaki farkın anlam düzeyinde çok uzak olmadığını da ifade eder. Ancak Alevî’ye göre, ikinci cümlenin birinciden mânaca bağımsız olması ve bu nedenle bağlayıcı bir unsura, yani vâv harfine ihtiyaç duymaması sebebiyle, faslın “iki cümle arasında atıf harfinin terk edilmesi” şeklindeki tanımı daha doğru ve isabetli bir tercihtir. Nitekim bu kullanım hem lafzî hem de mânevî olarak ayrılığı ifade ettiği için, lügat anlamına da daha uygundur.⁹⁵² Alevî faslın uygulandığı yerleri Kur’ân-ı Kerim’den örneklerle şöyle açıklamıştır:

A. Faslı Gerektiren Durumlar

Fasl, yani iki cümle arasında atıf harfi olan vâv’ın kullanılmaması, belli bağlamsal ve anlam merkezli gerekçelere dayanmaktadır. Alevî, faslı gerektiren durumları şu şekilde tasnif etmektedir:

1. Cümlelerin, hâlin gerektirdiği bir soruya cevap niteliğinde olması ve bu nedenle ikinci cümlelerin cevap olarak vâv’sız zikredilmesidir. Örneğin Hz. Musa’nın kıssasında *قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ* “*Firavun: Âlemlerin Rabbi de nedir?* dedi.”⁹⁵³ *قَالَ فِرْعَوْنُ* cümlesi vâv’sız gelmiştir. “Hz. Musa Firavun’u Allah’a imana davet edince Firavun: Âlemlerin Rabbi de nedir?” şeklindeki bir soru sormuştur. Bu sorudan sonra “Hz. Musa bu soruya ne cevap verdi?” şeklindeki mukadder soruya cevap niteliğinde gelen *قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ* “*Mûsâ: ‘O, göklerin ve yerin ve her ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir. Eğer gerçekten inanırsanız bu böyledir’ dedi.*”⁹⁵⁴ ayeti ve onu takip eden ayetler⁹⁵⁵ vâv’sız zikredilmişlerdir. Müellif cümlelerin önceki cümleye bağlanmayıp fasıl yapıldığı bu üslûbun Kur’ân’a yakışan muhteşem bir kısaltma olduğunu vurgular.⁹⁵⁶

⁹⁵¹ Alevî, *Tırâz*, 228; Alevî, *el-Îcâz*, 239.

⁹⁵² Alevî, *Tırâz*, 228.

⁹⁵³ eş-Şuarâ 26/23.

⁹⁵⁴ eş-Şuarâ 26/24.

⁹⁵⁵ eş-Şuarâ 26/25-31.

⁹⁵⁶ Alevî, *Tırâz*, 541.

vardır.”⁹⁶⁴ Sonra da şöyle buyurur: *يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ* “Onlar Allah’ı ve iman edenleri aldatırlar, sadece kendilerini aldatırlar.”⁹⁶⁵ “İnsanlardan öyleleri de vardır ki, ‘Allah’a ve ahiret gününe inandık’ derler, ama inanmazlar” cümlesini izah etmek amacıyla *يُخَادِعُونَ اللَّهَ* cümlesi vâv’sız zikredilmiştir. Kalpte iman olmadan dil ile söylenen her şey şüphesiz aldatmaca olduğu ve bunun onların dildeki imanları ile ilgili bir durum olduğu murâd edilmektedir.⁹⁶⁶

Alevî’nin verdiği diğer bir örnek şu ayettir: *فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ: إِبْرَاهِيمَ* “Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi: Ey Âdem!”⁹⁶⁷ Ayette *يَا آدَمُ* cümlesi vâv’sız geldi. “vesvese” fiilinin açıklanıp ayrıntılarının verildiğine dikkat çekmek için vâv olmadan zikredilmiştir. Müellife göre eğer vâv ile *يَا آدَمُ* ve *وَقَالَ يَا آدَمُ* şeklinde gelseydi bu anlamı vermeyecekti. Çünkü bu, açıklama ve bildirme isteksizliğine işaret edecekti.⁹⁶⁸

4. İkinci cümle, birinci cümlelerin hata, unutma veya mecaz olarak kullanıldığı yanlışlığını ortadan kaldırması için vâv’sız gelir. Örneğin Bakara Sûresi’nin başında yer alan *الْم. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ. هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* “Elif Lâm Mîm. İşte şu kitap, kendisinde hiç şüphe yoktur, takvâ sahipleri için hidayettir.”⁹⁶⁹ ayetlere bakılabilir. Bu ayetler Kur’ân’ın, mükemmelliğin en üst seviyesine ulaştığını göstermeyi amaçladığından, onun ihtişamını ve surenin belâgatini belirtmek için hurûf-u mukattaa, uzaklık belirten ism-i işaret ve *الْكِتَابُ* kelimesi de lâm-ı tarif ile zikredilmiştir. Böylece onun büyüklüğü ve üzerinde bir rütbe olmadığı mübalağa yollu gösterilmiştir. Bu durumda dinleyicide bu üstün niteliklerin sadece bunama, dikkatsizlik ve dalgınlıkla söylendiği ve gerçek olmadıkları yanlışlığı ortaya çıkabilir. Bu yanlışlığı öncesine vâv harfî ile bağlanmadan *لَا رَيْبَ فِيهِ* “Kendisinde hiç şüphe yoktur.” cümlesiyle giderilmek istenmiştir. Yani o, şüphe edilmeye uygun değildir ve şüphe konusu da değildir. Daha sonra bu cümleyi yine atıfsız olarak *هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* “Takvâ sahipleri için hidayettir.” cümlesi takip etmiştir.⁹⁷⁰

⁹⁶⁴ el-Bakara 2/8.

⁹⁶⁵ el-Bakara 2/9.

⁹⁶⁶ Alevî, *Tirâz*, 542; Alevî, *el-İcâz*, 242.

⁹⁶⁷ Tâhâ 20/120.

⁹⁶⁸ Alevî, *Tirâz*, 542.

⁹⁶⁹ el-Bakara 2/1-2.

⁹⁷⁰ Alevî, *Tirâz*, 542.

5. İkinci cümle, önceki cümlelerde meydana gelebilecek yanılgıyı ortadan kaldırmak amacıyla atıfsız gelir. Örneğin *اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِكُمْ* “Gerçekte Allah onlarla alay eder”⁹⁷¹ ayetinin vâv’sız gelmesinin sebebi önceki cümleye atfedilmesinin mümkün olmadığını göstermek içindir. Alevî’ye göre belki de bu cümle, içeriği ve ayrıntılarıyla örtüşerek belâgata dikkat çeken bir yeniden başlama (istinaf) cümlesi olabilir. Böylece münafıkların hile ve kurnazlıkları sebebiyle Yüce Allah katında en büyük utanç ve aşağılanmayı hak ettikleri bildiriliyor ve bu aşağılamaya müminlerin değil de yüce Allah’ın bu konuda yetkili olduğu ifade ediliyor olabilir.⁹⁷²

III. İCÂZ

Alevî’ye göre söz, anlamının yanı sıra kişinin bedenine nispetle bir gömlek gibidir. Kişinin beden ölçüleri dikkate alındığında gömlekte bir uzunluk ya da kısalığın bulunmamasına müsâvat denir. Bazen gömlek kişinin bedeninden uzun olabilir. Bu itnâbdır. Bazen de bedenine nispetle kısa olabilir. Bu da îcâzdır. Müellif îcâz ve itnâb konusunun meânî ilminin son konusu olduğunu belirtir. Bu kavramların izafî ve nisbî (göreceli) kavramlar olduğunu belirten Alevî’ye göre veciz olan bir söz daha kısa ve daha özlü bir ifadeye nispetle itnâb kabul edilebileceği gibi, daha detaylı ve daha geniş bir ifadeye nispetle îcâz sayılabilir.

Alevî, bir sözün îcâz ya da itnâb kabul edilmesi ile ilgili olarak Sekkâkî’den şunları nakleder: İcâz ve itnâb üslupları göreceli olduklarından dolayı bu iki üslupla ilgili olarak ancak tahkik terk edilip örf esas alınarak bir şeyler söylemek mümkün olabilir. Yani orta seviyeli insanların maksatlarını ifade ederken kullanmış oldukları ifadeler yerleşik örfе göre bir cümlenin îcâz veya itnâb oluşunun belirlenmesinde bir ölçü kabul edilir. Bu çeşit konuşmalara müteârafu’l-evsat (orta seviyeli insanların örfü) denir. Bu tür konuşmalar, belâgat ilminde ne övülür ne de yerilirler. İcâz, orta seviyeli insanların örfündeki ibarelerden daha azı ile maksadı ifade etmektir. Itnâb, orta seviyeli insanların örfündeki ibarelerden daha fazlası ile maksadı ifade etmektir. İhtisar ise göreceli bir şey olduğundan, kelimada ihtisarin olup olmadığı konusunda bazen, orta seviyeli insanların örfü esas alınır. Bazen de makamın, daha geniş bir şekilde anlatılmasını gerektiren bir makam oluşuna bakılır. Alevî Sekkâkî’nin bu ifadelerine iki gerekçeyle itiraz eder:

⁹⁷¹ el-Bakara 2/14-15.

⁹⁷² Alevî, *Tirâz*, 542-543.

1. Bir şeyin göreceli bir şey olması, onu diğer hissedilebilir gerçekliklerden ayıran bir şeyle tanımlanamayacağı anlamına gelmez.

2. Orta seviyeli insanların örfü yani müteârafu'l-evsat tabirine bel bağlamak körlüğe geri dönüş ve cehalete sevtir. Bu tabir esas alınarak bir şeyin mahiyeti hakkında yapılan tanıma güvenilemez.

Alevî, îcâzî belâgat alimlerinin lisanıyla وهو عِبَارَةٌ عَنْ تَأْدِيَةِ الْمُقْصُودِ مِنَ الْكَلَامِ بِأَقَلِّ عِبَارَةٍ “Maksadın bilinen en az sözle ifade edilmesidir.” şeklinde tanımlar.⁹⁷³ Alevî'nin diğer bir îcâz tanımı şöyledir: هو اندراج المعاني المتكاثرة تحت “Çok sayıdaki anlamın az sayıdaki lafzın altında toplanmasıdır.” Müellif, îcâz için “hazîf” ve “işaret” de dendiğini belirtir. Birisi sözünü kısa tuttuğu zaman أَوْجَزَ فِي كَلَامِهِ denir. كَلَامٌ قَصِيرٌ ifadesi “kısa söz” anlamına gelir. Îcâzın en güzel örneği فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ “Şimdi sen, sana emrolunanı açıkça ortaya koy”⁹⁷⁴ ayetidir. Bu iki kelime risâletin tüm anlamlarını bir araya getirmekte ve peygamberliğin tüm yönlerini ve kısımlarını içermektedir.⁹⁷⁵

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ “Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.”⁹⁷⁶ ayetindeki kelimeler, kısalıklarına ve birbirlerine yakınlıklarına rağmen güzel ahlakın tümünü, övgüye değer erdemleri ve onurlu nitelikleri içermektedir. Allah Resulü (s.a.s.) şöyle buyurduğunda kastedilen budur: أُوتِيَتْ جَوَامِعُ الْكَلِمِ “Bana cevâmiu'l-kelim (birçok manayı içinde toplayan veciz/özlü sözler) verildi.”⁹⁷⁷ الْكَلِمَةُ lafzı çoğuludur. الجوامع lafzı ise “toplayıp bir araya getiren” anlamındaki جماعة'nın çoğuludur. Allah Resulü'nün (s.a.s.) söylediği şeyden maksat, onun çok sayıda anlama işaret eden özlü sözler kullanma yeteneğine sahip olmasıdır. Zira onun sözleri üzerinde düşünüldüğü vakit, sözlerinin bu çizgide ilerlediği görülür. Bu nedenle şer'î hükümleri ve ahlaki yargıları gösteren sünnete bakanlar, yıllar boyunca onlardan çıkarılan anlamları hâlâ diri tutarlar. Ancak yine de onların sonuna ulaşamamış veya nihai hedeflerine varamamışlardır.⁹⁷⁸

⁹⁷³ Alevî, *Tirâz*, 546.

⁹⁷⁴ el-Hicr 15/94.

⁹⁷⁵ Alevî, *Tirâz*, 245.

⁹⁷⁶ el-A'râf 7/199.

⁹⁷⁷ Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beirut: Dâru l-hyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1374), “Mesâcid”, 5, 7-8; “Eşribe”, 71.

⁹⁷⁸ Alevî, *Tirâz*, 245.

Alevî verdiği örneklerden îcâzın belâgat ilimlerinin en büyük ve en önemlilerinden biri olduğu sonucuna ulaşır. Kur'ân'daki îcâz örneklerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtir. Müellif beyân âlimlerinin bir sözün kısa ve özlü olması (îcâz ve ihtisar) ile tatvil (uzun, tekrarlı ve eş anlamlı kelimelerden oluşması) hususunda görüş ayrılığı olduğundan bahseder. Bunlardan bir kısmı şiir, yazı ve edebiyat alanındaki her türlü eserde îcâz ve ihtisarın güzel olacağını iddia ederler. Diğer bir kısmı da sözün uzun olması (tatvil) durumunda kalplere tesir edeceğini ve insanların onu daha çabuk kabul edeceklerini ileri sürmüşler; îcâz ve ihtisar yoluyla sınırlandırılması durumunda onlar için faydasız olacağını iddia etmişlerdir.⁹⁷⁹

Ancak Alevî, sözün uzatılmasının gerekliliğini savunan bu görüşü geçersiz ve temelsiz bulur. Ona göre, anlamı bozmaksızın gerçekleştirilen îcâz, fesahat ve belâgatın en üst düzeyini temsil eder. Kur'ân-ı Kerîm'in üslubu, Hz. Peygamber'in (sav) hadisleri, Hz. Ali'nin sözleri ve diğer belîğ Arapların ifadeleri hep bu ölçülü îcâz örnekleriyle doludur. Zira bunlarda az lafızla çok mânâ ifade etme esas alınmıştır.

Sözün uzun tutulmasının avamın anlamasını kolaylaştıracağı yönündeki görüşe gelince, Alevî bu iddiayı da geçerli kabul etmez. Ona göre, avamın anlayış seviyesini esas almak, îcâz gibi yüksek belâgat değerlerinden vazgeçmeye gerekçe teşkil etmez. Eğer avamın anlaması bir şart olsaydı, bu durumda îcâz gibi fesahat unsurlarının terk edilmesi, hatta halkın alışık olduğu basit kelimelerin tercih edilmesi de meşru görülmeliydi. Oysa ne bu tür bir yaklaşım gereklidir ne de söz konusu gerekçeler muteber bir şart olarak kabul edilebilir. Alevî'ye göre îcâz, anlamı zedelemeyen ifadenin kısaltılmasıdır ve bu yönüyle belâgatın en yüksek mertebesini temsil eder. Böyle bir îcâz, sadece ifadenin özlü hâle getirilmesini değil, aynı zamanda derin ve yoğun mânâlar taşıyarak sözün etkileyiciliğini artırmayı da sağlar.⁹⁸⁰ Alevî, Buhtûrî'nin şiirinin bu konuya ışık tuttuğunu ve çok doğru söylediğini belirtir:

عَلَيَّ نَحْتُ الْقَوَائِي مِنْ مَقَاطِعِهَا ... وَمَا عَلَيَّ إِذَا لَمْ تَفْهَمْ الْبَقْرَ

Kafigeleri hecelerinden çıkarmam gerekiyor. İnekler anlamıyorsa benim ne günahım var.

⁹⁷⁹ Alevî, *Tirâz*, 245.

⁹⁸⁰ Alevî, *Tirâz*, 245-246.

Alevî'ye göre kelimada dikkate alınması gereken şey sözün açık olmasıyla birlikte veciz ve fasih kelimeler kullanmak ve alışılmadık kelimeler kullanmaktan kaçınmaktır. Avamın anlayıp anlamamasının bir önemi yoktur. Ayrıca avam sözün manasını anlamadıkları takdirde belîğ konuşma bundan zarar görmez. Bu nedenle, eğer güneş ışığı körler tarafından görülmezse, bu onun açıklığında ve netliğinde bir eksiklik değil, onu algılamadığı için körün görüşünde bir eksikliktir. Bu nedenle Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'in manalarını anlama hususunda yalnızca akıllılara hitap ederek avamın aptallarından yüz çevirmiş ve onları körlükleri ve donuklukları nedeniyle hayvanlara benzetmiştir.⁹⁸¹

Alevî beyân âlimlerinin bir sözün veciz veya tatvil olması hakkındaki görüşlerini aktarıp kendi görüşünü açıkladıktan sonra tatvil hakkında bilgi verir. Müellif tatvilin îcâzın zıddı olduğunu ve sözün belâgat yönüne aykırı düştüğünü belirtir. Kısaca tatvil, cümleden çıkarılmaları halinde yararlılık açısından aynı kalacak olan kelimeleri konuşmaya dahil etmektir. Vezni tutturmak için daha çok şiirde başvurulmuş bir üsluptur. Örneğin Ebû Temmâm'ın şu şiirindeki لَعْمَرِي lafzının cümleden çıkarılması, manada bir eksikliğe neden olmaz. Çünkü vezin uygunluğunu sağlamak amacıyla cümleye eklenmiştir.

أَقْرُوا لَعْمَرِي بِحُكْمِ السُّيُوفِ ... وَكَأَنْتُ أَحَقُّ بِفُصْلِ الْقَضَاءِ⁹⁸²

“Yemin ederim ki kılıçların hükmünü kabul ettiler ve bu yapılması gereken en doğru şeydi.”

Alevî'ye göre belîğ bir sözde aranan temel özellik; kelimelerin amaçlanan anlamlarına, fazlalık veya eksiklik olmaksızın karşılık gelmesidir. Dolayısıyla şiir örneğinde olduğu gibi bu tür cümleler belîğ bir kişinin konuşmasına aykırıdır.⁹⁸³

A. Hazifli İcâz

Alevî, bu bilgilerden sonra îcâzın amaçlarına geri döner. Ona göre îcâzın temel dayanağı haziftir. Çünkü konusu ihtisardır (özlü ifade). Bu da ancak anlamı bozmayan ve belâgatı azaltmayan şeyleri hafifleterek yapılabilir. Müellife göre hazifle yapılan îcâzda hafif edilen şey ortaya çıksa, sözün

⁹⁸¹ el-A 'râf 7/179.

⁹⁸² Ebû Temmâm, *Dîvân*, 348.

⁹⁸³ Alevî, *Tîrâz*, 246.

kıymetini belâgat mertebesinden düşürüp vasat bir söze indirger ve konuşmanın tatlılığını, güzelliğini ve inceliğini geçersiz kılar.⁹⁸⁴

Alevî, hazifle yapılan îcâzda hazfın bulunduğunu gösteren karinenin mutlaka bulunması gerektiğini belirtir. Eğer bir karine bulunmazsa kullanılan ifade boş söz olur ve bu söze itimat edilemez. Ayrıca cümlede hazif edilmiş bir kelime ya da cümlenin bulunduğuna hüküm verilemez. Bir cümlede hazif edilen şey iki şekilde ortaya çıkar:

Birincisi i'râb açısından ortaya çıkar. Örneğin أَهْلًا وَسَهْلًا “Hoş geldiniz!” ibaresinde أَهْلًا ve سَهْلًا kelimeleri anlamca mef'ûl oldukları için bu kelimeleri nasb eden mahzûf bir kelimenin (fiilin) olması gerekir.

İkincisi i'râb açısından değildir. Buna örnek فُلَانٌ يُعْطِي وَيَمْنَعُ، وَيَصِلُ وَيَقْطَعُ “Falanca verir ve alıkoyar; bağlar ve koparır” cümlesidir. Bu cümlede mahzûf edilen kelimelerin takdiri i'râb açısından değil, mana açısından ortaya çıkar. Cümlenin takdiri “Falanca mal verir, zararı önler; sıla-i rahim (akraba ziyareti) yapar, kendi görüşüyle bir şeyi keser ve onu ayırır.” şeklindedir.⁹⁸⁵

Alevî, îcâzın bazen cümlelerin bazen kelimelerin hazfedilmesi ile bazen de hazifsiz yapıldığını belirterek üç başlık altında inceler.

1. Cümlenin Hazfî

Alevî'ye göre cümlelerin hazfedilmesinin belâgatta büyük bir rolü vardır ve bu, Allah'ın kitabında çokça bulunur. Müellif cümlenin hazfîni dört başlık altında inceler:

a. Mukadder Sorunun Hazfî

Bu belâgat ilminde istinaf (cümleye yeniden başlama) olarak bilinir ve iki şekilde gerçekleşir:

1. Önceki sıfatlar tekrarlanarak istinaf yapılabilir. Örneğin Bakara Sûresi'nin ilk bölümünde هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ “Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.”⁹⁸⁶ ayetinden istinafın konusu olan هُدًى مِنْ رَبِّكَ “İşte onlar Rablerinden gelen bir doğru yol üzeredirler.”⁹⁸⁷ ayetine kadar iman

⁹⁸⁴ Alevî, *Tirâz*, 246-247.

⁹⁸⁵ Alevî, *Tirâz*, 247.

⁹⁸⁶ el-Bakara 2/2-4.

⁹⁸⁷ el-Bakara 2/5.

edip gayba inanan muttakilerin nitelikleri sayılmıştır. Gayba inanmak, namazı kılmak, infak etmek vs. takva sahiplerinin nitelikleri sıralanınca, bir soru sorulabilir: Bu insanlar bu niteliklere mi tahsis edilmişlerdir, yoksa başka niteliklere de mi tahsis edilmişlerdir? Bu mukadder soruya yukarıdaki niteliklerle tanımlananların er ya da geç hidayeti kazanmayı hak edenler olduğu cevabı verilmiştir.⁹⁸⁸

2. İstinaf sıfatlar olmadan da olabilir. Örneğin وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ “Hem ben, ne diye beni yaratana kulluk etmeyeyim. Oysa siz de yalnızca O’na döndürüleceksiniz... Gelin, beni dinleyin!”⁹⁸⁹ Ayetlerde istinaf yapılan yer قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ “Cennete gir! denildi.” kısmıdır. Çünkü burası soru sorulan yerdir. Sanki şöyle bir soru sorulmuştur: Allah’a inanan, başka ilaha tapmayan ve ibadetinde samimi olan bu adam, dininde sebat gösterdikten ve ruhunu O’na teslim ettikten sonra Rabbine kavuştuğunda hali nasıl olacak? Bu sorunun cevabı قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ şeklinde gelmiş fakat قِيلَ şeklinde zikredilmemiştir. Burada câr-mecrûr (له) hazif edilmiştir. Çünkü maksat bilindiği halde söylenen kişiye değil, söze yöneliktir.⁹⁹⁰

b. Sebep veya Müsebbebin Hazfı

Hazfedilen kısım zikredilmiş bir cümleinin sebebi olabilir. Sebep ve sonuç birbirinden ayrılmaz olduğu için Alevî birini hazfedip diğerini zikretmenin caiz olduğunu belirtir. Bu da iki şekilde gerçekleşir:

1. Müsebbebin (sonucun) hazfedilmesi ve buna delalet eden sebebin zikredilmesi. Örneğin Allah şöyle buyurur: وَمَا كُنْتُ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ “(Ey Muhammed!) Mûsâ’ya o emri verdiğimiz zaman sen (vadinin) batı tarafında değildin. (O olayı) görenlerden de değildin. Fakat biz (Mûsâ’dan sonra) birçok nesiller meydana getirdik. Üzerlerinden uzun çağlar geçti.”⁹⁹¹

Müellife göre bunun anlamı şudur: Sen Musa’nın gönderildiği zamanki durumuna, ona ve onun başına gelenlere şahit olmadın, fakat biz sana ilham ettik.

⁹⁸⁸ Alevî, *Tirâz*, 247.

⁹⁸⁹ Yâsîn 36/22-25.

⁹⁹⁰ Alevî, *Tirâz*, 247-248.

⁹⁹¹ el-Kasas 28/44-45.

Vahyin sebebi yani “sürenin uzaması” zikredilmiş ve müsebbebi yani Peygamber’e (s.a.s.) vahyedilmesi -Kur’ân-ı Kerim’in bir üslûbu olarak-, kısaca ima edilmiştir. Bu durumda ayetin takdiri şöyle olacaktır: ‘Fakat biz Musa’ya vahyedildikten sonra senin zamanına kadar birçok asırlar yarattık. Musa’ya vahyedilmesinden sonra senin zamanına kadar asırlar uzadı. Yani vahyin kesilmesi uzadı. Böylece peygamberlik alametleri unutuldu ve bilginin izleri silindi ve bu nedenle seni onlara göndermek vacip oldu.’ Alevî’ye göre bu uzun cümle müsebbeb (sonuç) olup hazif edilmiş; ona delalet eden sebep zikredilmiştir.⁹⁹²

2. Sebebin hazif edilip müsebbebin zikredilmesidir. Örneğin *فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ* “Kur’ân okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah’a sığın.”⁹⁹³ ayetinin anlamı “okumak isterseniz” şeklindedir. Bu nedenle “okumayı istemek” olan sebep hazif edilmiş; “okumak” olan müsebbebi belirtmekle yetinilmiştir.⁹⁹⁴

c. Tefsir Şartıyla Yapılan Hazif

Bu çeşit hazif, konuşmanın ilk kısmından bir cümlenin çıkarılması ve sonra onunla ilgili olan bir ifadenin konuşmanın sonuna eklenmesi suretiyle yapılır. Konuşmanın sonuna eklenen bu kısım böylece hazif edilen cümleye delalet etmiş olur. Alevî bu hazif çeşidinin üç şekilde karşımıza çıktığını belirtir:

1. Bir soru şeklinde gelebilir. *أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ* “Allah’ın, göğsünü İslâm’a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir? Allah’ın zikrine karşı kalpleri katı olanların vay hâline!”⁹⁹⁵ Ayetin takdiri şu şekildedir. *أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ كَمَنْ جَعَلَ قَلْبَهُ قَاسِيًا* “Allah’ın göğsünü açtığı kimsenin, kalbi katılaşmış kimse gibi midir?” “Kalpleri katılaşmış olanların vay haline!” ifadesi de hazif edilen “kalbi katılaşmış kimse gibi” cümlesine delalet etmektedir.⁹⁹⁶

2. Bir sözde, nefi (olumsuzlama) ve ispat (olumluma) bir arada yer alması şeklinde olur. Şu ayet-i kerimde olduğu gibi: *لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ قَبَلَ الْفَتْحَ وَقَاتَلَ*

⁹⁹² Alevî, *Tirâz*, 248. Başka bir örnek için bkz. el-Kasas 28/46.

⁹⁹³ en-Nahl 16/98.

⁹⁹⁴ Alevî, *Tirâz*, 248. Başka bir örnekler için bkz. el-Bakara 2/60; el-Mâide 5/6.

⁹⁹⁵ ez-Zümer 39/22.

⁹⁹⁶ Alevî, *Tirâz*, 249.

أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةٍ مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا “İçinizden, fetihten (Mekke fethinden) önce harcayanlar ve savaşanlar, (diğerleri ile) bir değildir. Onların derecesi, sonradan harcayan ve savaşanlardan daha yüksektir.”⁹⁹⁷ Ayetin takdiri لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ وَمَنْ أَنْفَقَ مِنْ بَعْدِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ savaşanlarla fetihten sonra infak edip savaşanlar bir değildir.” şeklindedir. Ayette وَمَنْ أَنْفَقَ مِنْ بَعْدِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ “fetihten sonra harcayanlar ve savaşanlar” cümlesi hazif olunmuştur. أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةٍ مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا cümlesi hazif olunan bu cümleye delalet etmiştir.⁹⁹⁸

3. Birinci ve ikinci maddede belirtilenlerin dışında bir şekilde de tefsir şartı üzere bir cümle hazif edilebilir. Örneğin وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ أَهَمُّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ “Rablerine dönecekleri için verdiklerini kalpleri ürpererek verenler...”⁹⁹⁹ ayetinde olduğu gibi. Ayetin anlamı şöyledir: Onlar ki, verdikleri sadakaları ve diğer ibadetleri sırf Allah rızası için verirler ve kalpleri korku içindedir. Yani, sadakalarının kabul edilmemesinden korkarlar. Ayette وَيَخَافُونَ أَنْ تُرَدَّ عَلَيْهِمْ هَذِهِ التَّفَقَّاتُ “bu infaklarının kabul edilmemesinden korkarlar” cümlesi hazif olunmuş ve وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ “Onların kalpleri korku içindedir” cümlesiyle buna delalet edilmiştir. Dolayısıyla ayetten onların sadakadan değil, sadakaların kabul edilmemesinden korktukları anlaşılmaktadır. Bu anlamda Ebû Nüvâs’ın şu şiiri de bu konuya bir örnek teşkil etmektedir:

سِنَّةُ الْعُشَاقِ وَاحِدَةٌ ... فَإِذَا أَحْبَبْتَ فَاسْتَكِنِ

Aşıkların adeti birdir. Eğer seviyorsan boyun eğmelisin.

Şiirin birinci kıtasında الاستكانة “boyun eğmek” ifadesi hazif edilmiş ve bu ifade ikinci kıtada zikredilmiştir. Alevî şiirin takdirini şu şekilde yapar:

سِنَّةُ الْعُشَاقِ وَاحِدَةٌ وَهِيَ أَنْ يَسْتَكَينُوا وَيَتَصَرَّغُوا، فَإِذَا أَحْبَبْتَ فَاسْتَكِنِ¹⁰⁰⁰

Aşıkların adeti birdir. Bu da boyun eğip ve yalvarmalarıdır. Bu yüzden seviyorsan, boyun eğeceksin!

⁹⁹⁷ el-Hadîd 57/10.

⁹⁹⁸ Alevî, *Tîrâz*, 249.

⁹⁹⁹ el-Mü'minûn 23/60.

¹⁰⁰⁰ Alevî, *Tîrâz*, 249.

Bu konudaki diğer bir örnek ise Ebû Temmâm'ın şu şiiridir:

يَتَجَنَّبُ الْآثَامَ ثُمَّ يَخَافُهَا ... فَكَأَنَّمَا حَسَنَاتُهُ آثَامٌ¹⁰⁰¹

“Günahlardan kaçınır ve sonra onlardan korkar. Sanki iyilikleri günahmış gibi.”

Şiirin takdiri şu şekildedir: Günahlardan kaçınır ve onlardan kaçındığı zaman bir iyilik yapmış olur ve sonra iyiliklerinin kabul edilmeyeceğinden korkar, sanki iyilikleri günahmış gibi. O, iyilikten, iyilik olduğu için korkmadı. O ancak -tıpkı günahlardan korktuğu gibi- iyiliklerinin kabul görmemesinden korktu. Bu şiir yukarıda açıklanan *وَقُلُوبُهُمْ* ayetine uygun olarak söylenmiştir.¹⁰⁰² Alevî'nin belirttiğine göre İbnü'l-Esîr'e bu beyit hakkında “iyiliklerinin nasıl günah olduğu ve beytin ilk kısmının ikinci kısma nasıl uygun düştüğü” sorulunca önce tereddüt etmiş, sonra üzerinde düşünmüş ve yukarıdaki açıklamaları yapmıştır.¹⁰⁰³

d. İstinaf, Sebebiyet ve Tefsir Şartı Dışındaki Hazif

Alevî, bu çeşit hazfin Kur'ân-ı Kerim'de, özellikle de hazif ve kısar yoluyla îcâz içeren Yusuf Sûresi'nde çok sık görüldüğünü belirtir. Örneğin *قَالَ يَزْعَوْنَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا... وَفِيهِ يَعْصِرُونَ* “Yûsuf dedi ki: Yedi yıl âdetiniz üzere ekin ekeceksiniz... O zaman (bol rızka kavuşup) sıra ve yağ sıkacaklar.”¹⁰⁰⁴ ayetlerinden sonra tam bir cümle hazif olunmuştur. Müellifin belirttiğine göre ayetlerin takdiri şöyledir: Elçi onlara dönüp Yûsuf'un söylediklerini anlattı. Onlar da buna hayret ettiler veya ona inandılar. Bu cümleler hazif olunmuş, *وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ* “Kral, ‘Onu bana getirin!’ dedi.”¹⁰⁰⁵ ayeti gelmiştir.¹⁰⁰⁶

Diğer bir örnek de Belkıs kıssasının anlatıldığı ayetlerdir. *اِذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَاَلْقِهِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ* “Benim şu mektubumu götür onlara at, sonra da yanlarından ayrıl ve ne sonuca varacaklarına bak.”¹⁰⁰⁷ ayetinden sonra hazif vardır. Takdiri ise şöyledir: Adam mektubu alıp gitti ve kitabı Belkıs'a verip

¹⁰⁰¹ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 280.

¹⁰⁰² Alevî, *Tırâz*, 249.

¹⁰⁰³ İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, 2/226.

¹⁰⁰⁴ Yûsuf 12/47-49.

¹⁰⁰⁵ Yûsuf 12/50.

¹⁰⁰⁶ Alevî, *Tırâz*, 250.

¹⁰⁰⁷ en-Neml 27/28.

o da okuyunca... Bu cümleler hazif olunmuş, ardından *قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أَلْقِي إِلَيْكِ كِتَابَ كَرِيمٍ* “Ey ileri gelenler! Bana çok önemli bir mektup atıldı.”¹⁰⁰⁸ ayeti gelmiştir.¹⁰⁰⁹

Bu tür hazifle yapılan îcâzın bir örneği de Mütenebbî'nin şu şiiridir:

لَا أَبْغِضُ الْعَيْسَ لَكِنِّي وَقَيْتُ بِهَا ... قَلْبِي مِنَ الْحُزْنِ أَوْ جَسْمِي مِنَ السَّقَمِ¹⁰¹⁰

Beyaz develerden nefret etmiyorum. Fakat (Mısır'da iken) onlar sayesinde kalbimi endişeden veya bedenimi hastalıktan kurtardım.

Bu şiirde “Yolculuğun acı ve meşakkatinden dolayı develerden nefret etmiyorum, fakat onlarla şunlardan korundum.” şeklinde takdir edilen bir hazif vardır. Alevî'ye göre bu şiir zihinleri şaşırtan ve duyguları sarsan şiirlerden biridir.¹⁰¹¹

2. Kelimenin Hazfî

Alevî, kelimelerin hazfîyle yapılan îcâzın, cümlelerin hazfîyle yapılan îcâza kıyasla daha kapsamlı olduğunu belirtir. Bunun temel sebebi, kelimelerin kullanım bakımından daha hafif, yani daha sık ve kolay hazfedilebilir nitelikte olmasıdır. Dolayısıyla îcâz sanatı, daha çok kelimelerin hazfî suretiyle karşımıza çıkar. Müellif, bu çerçevede kelime hazfine dayalı îcâz türlerini yedi başlık altında sistematik bir şekilde ele alır:

a. Fiil, Fâil ve Mef'ûlün Hazfî

Bu başlık altında Alevî, fiil ve onunla doğrudan ilişkili olan cümle öğeleri olan fâil (özne) ve mef'ûlün (nesne) hazfini incelemektedir.

1) Fiilin Hazfî

Yalnızca fiilin hazif edilmesi ile yapılan bu çeşit îcâzda hazfîn bulunduğu ya fâil delalet eder ya da mef'ûl. Fâilin delalet ettiğine örnek olarak *وَلَوْ أَنَّكُمْ صَبَرْتُمْ* “Onlar, sen yanlarına çıkıncaya kadar sabretselerdi.”¹⁰¹² ayetidir. Ayetin takdiri *وَلَوْ نَبَتْ* fiili hazif olunmuş,

¹⁰⁰⁸ en-Neml 27/29.

¹⁰⁰⁹ Alevî, *Tirâz*, 250.

¹⁰¹⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbüri el-Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî* (b.y.: y.y., ts.), 356. Develer benim için nefret edilecek şeyler değildir, yani onlardan nefret etmiyorum. Fakat kalbimi kederden veya bedenimi hastalıktan korumak için onlara biniyorum. Çünkü hasta kişi havayı ve suyu değiştirir ve seyahat ederse, bedeni sağlıklı hale gelir. Bunun gibi mutsuz kişi de havanın ruhunu solur veya ikramlarından memnun olduğu bir yere ulaşır.

¹⁰¹¹ Alevî, *Tirâz*, 250.

¹⁰¹² el-Hucurât 49/5.

لَوْ'den sonra fiil değil de ismin gelmesi burada bir hazfîn bulunduğu delalet etmiştir.¹⁰¹³

Fiilin hazfîne mef'ûlün delalet ettiğine örnek tahzîr üslûbunda söylenen لَيْلٍ أَهْلَكَ cümlesidir. Cümlelerin takdiri وبادر الليل، وبادر أهلك، şeklinde. “Aileni ve gecenin ailenle arana girmesini hatırla.” Yani “aileni ve onların senden uzaklığını hatırla ve gecedan ve onun karanlığından sakın” demektir.¹⁰¹⁴ Cümlede بادر fiili hazif olunmuş, أَهْلَكَ ve اللَّيْلٍ kelimelerinin mansûb olarak gelmeleri, onları nasb eden bir fiilin hazif edildiğine delalet emiştir.¹⁰¹⁵

نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا “Allah’ın devesini ve onun su içme hakkını koruyun!”¹⁰¹⁶ ayetinde de tahzîr üslûbunun bulunduğu ve fiilin hazif edildiği görülmektedir. Ayetin takdiri اخذُوا نَاقَةَ اللَّهِ şeklinde olup اخذُوا fiili hazif olunmuştur. Bu konuda bir örnek de Cabir b. Abdillâh’dan (r.a) rivayet edilen hadistir. Allah Resulü: “Ey Cabir! Evlendin mi?” diye sorunca: “Evet” cevabını vermiş. Allah Resulü: بَكْرًا أَمْ ثِيَابًا “Bakire mi, dul mu?” diye sorunca: بَلْ ثِيَابًا “Hayır dul biriyle...” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Allah Resulü şöyle buyurmuştur: هَلَا بَكْرًا “Bakire biriyle evlenseydin ya, karşılıklı oynaşırdınız.”¹⁰¹⁷ Hadiste أَنْزَوُجْتَ بَكْرًا أَمْ ثِيَابًا fiili hazif olunmuştur. Takdiri أَنْزَوُجْتَ بَكْرًا şeklinde.¹⁰¹⁸

Alevî حَمْدًا وَشُكْرًا “Teşekkür ederim” gibi masdarların kullanıldığı yapılarda fiilin hazfînin zorunlu olduğunu belirtir. Bu sadece, Arapların bu masdarları kendi fiilleri yerine koymalarından dolayıdır. Fakat bu kullanım semâî olup üzerine kıyas yapılmaz. Kıyas yoluyla fiilin hazfî ise masdarın fiile teşbih edilmesi yoluyla yapılabilir. Örneğin صَرَخَ الصَّخْرَةُ صَرَخًا “Ona rastladım ki ne göreyim! Eşek sesine benzer bir ses ve yaşlı bir kadının

¹⁰¹³ Alevî, *Tirâz*, 250-251.

¹⁰¹⁴ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/52.

¹⁰¹⁵ Alevî, *Tirâz*, 251.

¹⁰¹⁶ eş-Şems 91/13.

¹⁰¹⁷ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâne, 1414), “Nikâh”, 10 (No. 4791).

¹⁰¹⁸ Alevî, *Tirâz*, 251.

çıglığı vardı.” cümlesindeki لَهُ صَوْتُ ifadesi يَصُوتُ fiiline bedel olarak kullanılmıştır.¹⁰¹⁹

Alevî, fiil hazfî bağlamında, tesniye (ikil) formunda kullanılan bazı deyimsel ifadelere de dikkat çeker. Özellikle سَعْدَيْكَ، كَيْيِكَ ve دَوَائِكَ gibi kelimeler, zahiren tesniye sığasında görünmekle birlikte, yapısal olarak içinde bir fiilin hazfîni barındırmaktadır. Müellife göre bu ifadeler, aslında hazfedilmiş bir fiilin mef'ûlû konumundaki kelimelerdir ve anlam bağlamında tamamlanmış birer fiil cümlesi gibidirler

Alevî, bu tür yapılardaki hazfîni mahiyetini ve dilsel gerekçelerini Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ına yazdığı *el-Muhassal* adlı eserinde tafsilatlı bir şekilde ele aldığını belirtir.¹⁰²⁰ Bu yaklaşım, Alevî'nin yalnızca lafzî îcâzın sınırlarını göstermekle kalmadığını, aynı zamanda hazfîni dilin yapısal özellikleriyle nasıl iç içe geçtiğini göstermesi açısından önem arz eder.

2) Fâilin Hazfî

Alevî'ye göre fâilin hazfedilmesi ancak buna dair bir işaret varsa yapılabilir. Fakat nahiv âlimlerinden İbn Cinnî'nin fâilin hazfedilmesini câiz görmediğini ve bunun imkânsız olduğunu söylediğini aktarır. Alevî fâilin varlığına delalet eden dil içi veya dil dışı (hâl) bir karine bulunmadığında hazfîni caiz olmadığını ifade eder. Ancak karine varsa hazfîni imkânsız değildir. Müellif, hazfîni câiz olduğuna كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ الرَّافِي “Hayır, can boğaza dayandığı zaman...”¹⁰²¹ ayetinin delil olduğunu söyler. Bu ayette بَلَغَتِ fiilinin fâili olan النفس kelimesi hazfî edilmiştir. Fâilin gizli bir zamir olmadığını belirtir. Çünkü fâil zamir olsaydı bu zamiri tefsir eden açık bir ismin daha önce zikredilmiş olması gerekirdi. Ancak böyle bir isim daha önce geçmemiştir. Ayette fâilin hazfîne delalet eden bir hâl karinesi vardır. Çünkü ayette ölümden bahsedilmiştir. Ölüm anında sadece ruh (النفس) boğaza ulaşır.¹⁰²²

Arapların أُرْسِلَتْ الْمَطَرُ “Yağmuru gönderdi.” sözünde de fâilin hazfî söz konusudur. Bu cümle sadece yağmur yağdığına söylenir. Dolayısıyla mevcut bağlam (hâl karinesi) cümlede bir hazfîni bulunduğunu gösterir. Cümle

¹⁰¹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî en-Nahvî İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl fî'n-nahv*, thk. 'Abdülhuseyn el-Fetlî (Beirut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.), 2/252.

¹⁰²⁰ Alevî, *Tirâz*, 251.

¹⁰²¹ el-Kıyâmet 75/26.

¹⁰²² Alevî, *Tirâz*, 251.

takdiri اَرْسَلَتِ السَّمَاءَ الْمَطَرَ “Gök yağmur gönderdi.” şeklindedir. Alevî bu deliller ışığında İbn Cinnî'nin öznenin hazfedilmesini caiz görmeyen sözlerinin bir kıymetinin olmadığını ifade eder.¹⁰²³

3) Mef'ûlün Hazfı

Mef'ûlün hazfı iki şekilde olabilir:

Birincisi, mef'ûlün düzenli ve bilinçli şekilde hazfedilmesidir. Bu durumda fiil, lâzım (geçişsiz) fiil gibi kullanılır; yani mef'ûle ihtiyaç duymayan bir fiil gibi zikredilir. Buradaki maksat, fiilin kendisini vurgulamak ve onu mef'ûlünden bağımsız olarak ifade etmektir. Bu kullanım tarzı, anlamın bağlamdan tamamlanabileceği yerlerde tercih edilir. Örneğin şu cümlede böyle bir kullanım vardır: وَبَصُرُ وَيَنْفَعُ وَيَرْمُ، وَيَنْفَعُ وَيَعْقِدُ، وَيَحْلُ وَيَقْطَعُ، وَيَصِلُ وَيَقْطَعُ، فَلَانُ يُعْطِي وَيَمْنَعُ، “Falanca (kimse), verir ve alıkoyar; birleştirir ve koparır; çözer ve bağlar; bozar ve sağlamlaştırır; zarar verir ve fayda sağlar.” Bu cümlede kullanılan fiiller, herhangi bir mef'ûl zikredilmeksizin ardı ardına sıralanmıştır. Ancak anlam bağlamdan açıkça anlaşılabilir. Burada asıl hedef, fiilin kendisini öne çıkarmak ve onun çeşitli yönlerini vurgulamaktır. Dolayısıyla mef'ûlün hazfı, anlamda bir eksiklik meydana getirmemekte, bilakis lafzın vecizliğine katkı sağlamaktadır. Bu konuda diğer bir örnek وَأَنَّهُ هُوَ أَصْحَكَ وَأَبْكَى. “Şüphesiz O, güldürür ve ağlatır. Şüphesiz O, öldürür ve diriltir.”¹⁰²⁴ ayetleridir.¹⁰²⁵

Mef'ûlün hazfinin ikinci türü, mef'ûlün lafzî yönden hazfedilip mana ve takdir edilme yönünden kastedilmesi ile gerçekleşir. Bu türde mef'ûl, lafzen hazfedilmiş olsa da takdir yoluyla anlaşılır, dolayısıyla anlamda bir kapalılık meydana gelmez. Alevî buna örnek olarak Hz. Musa ile Hz. Şuayb'ın iki kızı arasında geçen kıssayı verir. وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ اَتَدُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ. فَسَقَىهُمَا *Medyen suyuna varınca, suyun başında (hayvanlarını) sulamakta olan bazı insanlar gördü. Bunların yanında da koyunlarını suya salmamak için uğraşan iki kız gördü. Mûsâ onlara, “(Koyunlarınızı burada tutmaktaki) maksadınız ne?” dedi. Onlar, ‘Çobanlar sulayıp çekilinceye kadar biz koyunlarımızı sulayamayız. Babamız ise çok yaşlı bir adamdır’ dediler. Bunun üzerine Mûsâ onların*

¹⁰²³ Alevî, *Tırâz*, 252.

¹⁰²⁴ en-Necm 53/43-44.

¹⁰²⁵ Alevî, *Tırâz*, 252.

koyunlarını suladı.”¹⁰²⁶ Bu ayetlerde dört cümlede mef'ûl hazfedilmiştir. Bu cümlelerin takdirleri şöyledir:

- a) يَسْقُونَ مَوَاشِيَهُمْ “hayvanlarını sulayan”
- b) اِمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ اَغْنَاهُمَا “koyunlarını suya salmamak için uğraşan iki kız”
- c) فَسَقَىٰ لَهُمَا مَوَاشِيَهُمَا “Bunun üzerine onların koyunlarını suladı”
- d) لَا نَسْقِي مَوَاشِيَنَا “koyunlarımızı sulayamayız”¹⁰²⁷

Bu ifadelerdeki mef'ûller açıkça belirtilmemekte; fakat bağlam ve siyak-sibak ilişkisiyle anlaşılır hâle gelmektedir. Alevî'ye göre bu tür hazif, lafzî bir eksiltme olmakla birlikte, manada bir kapalılığa yol açmaz; bilakis anlamı kuvvetlendirici bir etki doğurur.

Alevî, “meşîet” ve “irade” fiillerinin yer aldığı fiillerde mef'ûllerin hazfedilmesinin çok sık kullanılan bir uygulama olduğunu belirtir. Örneğin وَلَوْ شاءَ اللَّهُ لَدَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ “Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi.”¹⁰²⁸ ayetinin takdiri لَوْ شاءَ أَنْ يَذْهَبَ şeklinindedir. Bunun bir örneği Buhtürî'nin şiirinde karşımıza çıkar:¹⁰²⁹

لَوْ شِئْتَ لَمْ تُفْسِدْ سَمَاحَةَ حَاتِمٍ ... كَرَمًا وَلَمْ تَحْدِمْ مَآثِرَ خَالِدٍ

Dileseydin Hâtîm'in cömertliğini bozmazdın. Hâlid'den yadigâr kalan eserleri yok etmezdin.

Alevî, -yukarıdaki genel kaidenin aksine- “meşîet” ve “irade” fiillerinde mef'ûlün açıkça zikredildiği bazı ayetlerde, bu zikrin özel bir anlam taşıdığını belirtir. Bu tür ifadelerdeki mef'ûller, hayret verici ve harikulade (olağan dışı) bir içeriğe sahiptir. Örneğin “Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi katımızdan edinirdik.”¹⁰³⁰ ve لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا “Eğer Allah bir çocuk edinmek isteseydi, yarattıklarından dilediğini seçerdi.”¹⁰³¹ ayetlerinde “irade” fiilinin mef'ûlleri zikredilmiştir.

¹⁰²⁶ el-Kasas 28/23-24.

¹⁰²⁷ Alevî, *Tirâz*, 252.

¹⁰²⁸ el-Bakara 2/20.

¹⁰²⁹ Alevî, *Tirâz*, 252.

¹⁰³⁰ el-Enbiyâ 21/17.

¹⁰³¹ ez-Zümer 39/4.

Bu ayetlerde “irade” fiilinin mef’ûlleri açıkça zikredilmiştir. Alevî’ye göre bu tür yapılarda mef’ûlün zikredilmesi, onun olağanüstülüğünü ve vurgulanma gereğini göstermek içindir.¹⁰³²

b. İzâfetin Hazfî

Kelimenin hazfedilmesi ile yapılan îcâzın ikinci türü izafetin hazif edilmesidir. Bu da üç şekilde gerçekleşir:

1) Muzâfın Hazfî

Alevî’ye göre muzâfın hazfî, lafzen zikredilmese (söylenmeden geçilse) de bağlamdan kolayca anlaşılabilen veciz bir anlatım şeklidir. Örneğin وَسَّالَ الْقَرْيَةَ “Bulunduğumuz kent halkına ve aralarında olduğumuz kervana da sor.”¹⁰³³ ayetinde أَهْلَ الْقَرْيَةِ “kent halkı” ve أَهْلَ الْعِيرِ “kervan sahipleri” kastedilmektedir. Her iki ibarede muzâf olan أَهْلُ kelimesi hazif olunmuştur. وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى “Fakat iyilik, sakınan kimse(nin iyiliği)dir.”¹⁰³⁴ ayetinin takdiri بِرٍّ مَنْ اتَّقَى “takva sahibi olan kişinin iyiliği” şeklindedir. Alevî, bu tür kullanımın sadece Kur’ân’da değil, klasik Arap şiirinde de örnekleri bulunduğunu ifade eder. Şairin şu beyitlerinde bu tür hazfe yer verilir:

إِذَا لَاقَيْتَ قَوْمِي فَاسْأَلِيهِمْ ... كَفَى قَوْمًا بِصَاحِبِهِمْ خَيْرًا

هَلْ أَغْفُو عَنْ أَصُولِ الْحَقِّ فِيهِمْ ... إِذَا عَنَزُوا وَأَقْتَطَعَ الصُّدُورُ¹⁰³⁵

Eğer kavmimle karşılaşırırsan onlara sor. Onlar dostlarını çok iyi bilirler. Eğer tökezleyecek olurlarsa, onların hatalarını mı bağışlarım yoksa göğüslerini mi keserim (kinleri ve kalplerindeki nefretleri yok eder miyim)?

Alevî, şiirin takdirini şu şekilde yapar: أَقْتَطِعْ أَوْغَارَ الصُّدُورِ وَضَغَائِنَهَا أَحْقَادَهَا “Kalplerdeki nefret ve kinleri ortadan kaldırıyorum.” Burada أَوْغَارَ (kinin tortuları), ضَغَائِنَ (gizli düşmanlıklar) ve أَحْقَادَ (derin nefretler) kelimeleri, muzâf olup, her biri “kalplere” izafe edilerek kullanılmış, ancak muzâfun ileyh

¹⁰³² Alevî, *Tırâz*, 252.

¹⁰³³ Yûsuf 12/82.

¹⁰³⁴ el-Bakara 2/189.

¹⁰³⁵ Eğer benim hakkımda gerçeği soracak olursanız, kavmime sorun. Çünkü onlar dostları hakkında gerçeği iyi bilirler. Onlara iyi davranmamı ve onlara şefkat göstermemi sorarsan, sana onlar üzerindeki haklardan dolayı müsamahakâr davrandığımı, bu haklardan birazını aldığımı ve onlardan fazla bir şey istemediğimi söylerler. İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir*, 2/243.

(göğüs/kalp) lafzen zikredilmeyerek hazfedilmiştir. Buna rağmen bağlamdan açıkça anlaşıldığı için mana açısından bir kapalılık oluşmamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve belîğ insanların sözlerinde muzâfın hazfine çok sık başvurulduğunu belirten Alevî, Ebü'l-Hasen el-Ahfeş el-Evsat'tan muzâf hazfini yalnızca Kur'ân'da veya rivayetle sabit kullanımlarda geçtiği şekliyle kabul eder, yani bu tür hazfın kıyas yoluyla genelleştirilemeyeceğine dair bir rivayetin bulunduğunu söyler. Müellif, el-Ahfeş'in söylediğini güzel ve kusursuz bulur. Zira bu tür hazifler, dilde mecazî kabul edilen yapılardır ve mecazın kaidesi, yalnızca geçtiği yerde sabit kalması ve kıyasa konu edilmemesidir. Bu nedenle, أَكَلْتُ مِنَ السُّفْرَةِ “Sofradan yedim.” ifadesi kullanıldığında, bundan “sofradaki yemeği yedim” anlamının mecaz yoluyla çıkarılması caiz değildir. Aynı şekilde, وَاسْأَلِ الْأَفْرَاسَ “Atlara sor.” ifadesinden, “atların sahiplerine sor” anlamı kastedilerek muzâfın hazfedildiği varsayımı da doğru değildir. Bu tür kullanımlar, bağlamda açık bir delâlet bulunmadığı sürece mecaz kabul edilmez ve kıyas yoluyla örnek teşkil etmez.¹⁰³⁶

2) Muzâfun İleyhin Hazfı

Alevî, muzâfun ileyhin hazfinin nadir ve az rastlanan bir durum olduğunu söyler. *“لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ”* “Önce de, sonra da emir Allah'ındır.”¹⁰³⁷ ayetinin takdiri *مِنْ قَبْلِ الْأَشْيَاءِ وَمِنْ بَعْدِهَا* şeklindedir. Arapların *يَوْمَئِذٍ* “o gün”, *حِينَئِذٍ* “o vakit” ve *سَاعَتِئِذٍ* “o saatte” sözlerinde de muzâfun ileyhin hazfı vardır. Örneğin *يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا* “İşte o gün, yer, kendi haberlerini anlatır.”¹⁰³⁸ ayetinde *يَوْمَئِذٍ* kelimesinden önceki cümle hazif olunmuş, bu cümlelerin yerine *يَوْمَئِذٍ* kelimesine tenvin verilmiştir. Bu durumda bunun îcâz kabul edilip edilmeyeceği akla gelebilir. Her ne kadar hazif olunan cümlelerin yerine konulan bir tenvin bulunsun da Alevî'ye göre bu tip ifadelerin îcâzdan kabul edilmesi doğruya daha yakındır. Çünkü uzun bir cümle hazif olunmuş, yerine tek bir harf getirilmiştir. Müellif, hangi îcâz bu îcâzdan daha belîğ olabilir diyerek bu tip ifadelerin îcâzdan sayılması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁰³⁹

Alevî, muzâf ile muzâfun ileyhin hazfı arasındaki farkı, kullanım sıklığı ve anlam üzerindeki etkileri bakımından açıklar. Ona göre, muzâfın hazfı yaygın,

¹⁰³⁶ Alevî, *Tırâz*, 253.

¹⁰³⁷ er-Rûm 30/4.

¹⁰³⁸ ez-Zilzâl 99/4.

¹⁰³⁹ Alevî, *Tırâz*, 253.

muzâfun ileyhin hazfî ise nadirdir. Çünkü muzâf, muzâfun ileyhden ma‘rifelik ve tahsislik kazanır; bu nedenle muzâfun ileyh hazfedildiğinde, anlamda bozulma meydana gelir. Oysa muzâf hazfedildiğinde, muzâfun ileyh genellikle anlamı taşımaya yeterli olduğundan, mana zarar görmeden veciz bir ifade sağlanır.¹⁰⁴⁰

3) Muzâf ve Muzâfun İleyhin Birlikte Hazfî

Tıpkı muzâfun ileyhin hazfînde olduğu gibi muzâf ve muzâfun ileyhin birlikte hazfî de nadir bir kullanımdır. Bunun bir örneği *فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ* “Elçinin izinden bir avuç avuçladım.”¹⁰⁴¹ sözüdür. Yani, *مِنْ أَثَرِ خَافِرٍ فَرَسِ الرَّسُولِ* “elçinin atının ayak izinden” demektir. Cümlede hem muzâf ve hem de muzâfun ileyh hazfî olunmuş; sadece sözün delaleti kalmıştır.¹⁰⁴²

c. Sıfat ve Mevsûfun Hazfî

Kelimenin hazfedilmesi ile yapılan icâzın üçüncü türü, mevsûfun hazfedilip sıfatın zikredilmesi; sıfatın hazfedilip mevsûfun zikredilmesi şeklinde gerçekleşir.

1) Mevsûfun Hazfî

Sıfatın hazfedilmesi ve yerine mevsûfun konulması şeklinde gerçekleşen bu hazfî türü Kur’ân-ı Kerîm’de sıkça rastlanan bir durumdur. Örneğin *وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ* “Yanlarında gözlerini kendilerinden ayırmayan yaşıtlar eşler vardır.”¹⁰⁴³ ayetinin takdiri *قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ* şeklindedir. Mevsûf olan *خَوْرٌ* hazfî olunmuş; sıfat olan *قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ* ibaresi onun yerine geçmiştir. Diğer bir örnek *وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً* “Semûd kavmine (hakikati apaçık) gösteren bir mucize olarak deveyi vermiştik.”¹⁰⁴⁴ ayetidir. Takdiri *آيَةٌ مُبْصِرَةٌ* “(hakikati apaçık) gösteren bir mucize” şeklindedir. Yani burada kastedilen deve değildir. Çünkü deveyi *مُبْصِرَةٌ* “gösteren” kelimesiyle nitelemenin bir anlamı yoktur. Burada kastedilen ancak insanların düşünemediği “açık bir mucize” dir.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴⁰ Alevî, *Tırâz*, 253.

¹⁰⁴¹ Tâhâ 20/96.

¹⁰⁴² Alevî, *Tırâz*, 253.

¹⁰⁴³ Sâd 38/52.

¹⁰⁴⁴ el-İsrâ 17/59.

¹⁰⁴⁵ Alevî, *Tırâz*, 253.

Alevî, mevsûfun hazfine nidâ üslûbunda daha çok karşılaştıldığını belirtir. “Ey Resul!”¹⁰⁴⁶ “Ey Peygamber!”¹⁰⁴⁷ ve “Ey اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا”¹⁰⁴⁸ “Ey iman edenler!”¹⁰⁴⁸ cümlelerinde olduğu gibi.¹⁰⁴⁹

el-Buhtürî'nin şu şiirinde de mevsûfun hazfine örnek vardır:

في اخضرارٍ من اللباسِ على أص... فَرَّ يَحْتَالُ فِي صَبِغَةِ وَرْسٍ

Çalım atarak giden sarı bir kısrak üzerindeki boyalı elbisenin yeşilliğinde (yeşil elbiseler içinde sarı bir ata biniyor).

Beyitte geçen أَصْفَرَ على فَرَسٍ أَصْفَرَ ifadesinin takdiri أَصْفَرَ kelimesiyle “sarı at” kastedildiği bilindiği için (hâl karinesi/bağlam) mevsûf olan أَصْفَرَ hazif olunmuştur.¹⁰⁵⁰ Ayrıca, يَحْتَالُ “çalım atmak” lafzî (cümle içi) bir karinedir. Çünkü “çalım atmak” atların iyi niteliklerinden biridir.¹⁰⁵¹

2) Sıfatın Hazfı

Sıfatın hazfedilmesi ve yerine mevsûfun getirilmesiyle gerçekleşir. Alevî bu tür hazfın kullanımının az olduğunu ve ender olarak konuşmalarda yer aldığını ifade eder. Örneğin, i'râb ilminin üstadı olan Sîbeveyhi, Araplardan “Onun üzerinden (uzun) bir gece geçti.” şeklinde bir söz nakleder.¹⁰⁵² Bu sözle Araplar لَيْلٌ طَوِيلٌ “uzun bir gece” demek istiyorlar. Burada sıfat olan طَوِيلٌ kelimesi hazif olunmuş, mevsûf onun yerini almıştır.

Alevî, bazı ifadelerde mefhumun doğrudan lafızla değil, bağlam, ses tonu ve bedensel ifadelerle tamamlandığını belirtir. Buna örnek olarak, bir kimseyi övmek amacıyla kullanılan şu ifadeyi zikreder:

كان والله رجلاً “Allah’a yemin olsun ki, o bir adamdı.”

Bu cümlede رجلاً kelimesi eksik bırakılmış bir sıfatı ima eder. Kastedilen, genellikle رجلاً فاضلاً “faziletli bir adam”, رجلاً جواداً “cömert bir adam” ya da رجلاً

¹⁰⁴⁶ el-Mâide 5/67.

¹⁰⁴⁷ et-Tahrîm 66/1.

¹⁰⁴⁸ et-Tahrîm 66/8.

¹⁰⁴⁹ Alevî, *Tırâz*, 254.

¹⁰⁵⁰ Alevî, *Tırâz*, 254.

¹⁰⁵¹ Atîk, *İlmu'l-meânî*, 181.

¹⁰⁵² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/220.

كَرِيمًا “eli açık, asil bir adam” gibi anlamlardır. Burada “Allah’a yemin olsun!” anlamındaki وَاللّٰهِ ifadesi sözün vurgusunu artırır. Ayrıca bu yemindeki lâm harfi uzatılarak (tekitli ve etkili bir tonla) söylendiğinde, muhatap kast edilen meziyeti (faziletli, cömert vb.) kolayca anlar. Böylece zikredilmeyen sıfat, ses tonuyla ve bağlam yoluyla telmih yoluyla tamamlanır.

Benzer şekilde, biri hakkında şu cümle söylenebilir:

سَأَلْتُ فَلَانًا، فَرَأَيْتُهُ رَجُلًا “Falancayı sordum ve onun bir adam olduğunu gördüm.”

Eğer kişi bu sözü söylerken kaşlarını çatar, yüzünü asarsa, artık “cimri”, “kaba”, “huysuz” gibi menfi sıfatları/nitelikleri söylemeye gerek kalmaz. Yani sözle hazfedilen mana, beden diliyle tamamlanır.¹⁰⁵³

Alevî’ye göre bu gibi örnekler, hazfın yalnızca lafızla değil, aynı zamanda siyak, makam ve hâl unsurlarıyla tamamlandığını ve bu tür ifadelerin belâgat açısından en veciz anlatım yollarından biri olduğunu gösterir.

Sıfat ile mevsûfun hazfî arasındaki fark, mevsûfun hazfinin sıfatın hazfinden daha fazla olmasındadır. Çünkü sıfat mevsûfu açıklığa kavuşturmak ve netleştirmek için tahsis edilmiştir. Bu nedenle sıfatın mevsûfun yerini alması daha çok kullanıma uygundur. Fakat sıfat olmadan mevsûf kapalı bir lafız olur. Bu nedenle sıfatın hazif edilip mevsûfun onun yerini alması nadir bir kullanımdır.¹⁰⁵⁴

d. Harflerin Hazfî

Alevî, mana harflerinin (hurûfu’l-meânî) cümlede birçok rolü ve kullanımı olduğundan, hazif edilmeleri suretiyle îcâzlarının geniş bir kullanıma sahip olduklarını belirtir.

1) لا/lâ’nın Hazfî

لا’nın hazfîne örnek olarak قَالُوا تَاللّٰهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوْسُفَ “Allah’a yemin ederiz ki, sen hâlâ Yusuf’u anıp duruyorsun dediler.”¹⁰⁵⁵ ayeti verilir. Takdiri تَفْتَأُ لا şeklinde. لا تَرَال anlamına gelir. Kastedilen anlamı genişletmek ve veciz bir

¹⁰⁵³ İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 2/257.

¹⁰⁵⁴ Alevî, *Tirâz*, 254.

¹⁰⁵⁵ Yûsuf 12/85.

şekilde ifade etmek için لا hazif edilmiştir. İmruülkays'ın şu şiirinde de böyle bir kullanım vardır:

فَقُلْتُ يَمِينَ اللَّهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا ... وَلَوْ قَطَعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي¹⁰⁵⁶

Dedim ki, Allah'a yemin ederim ki başımı ve uzuvlarımı kesseler bile oturmaya devam edeceğim.

Şiirde geçen أَبْرَحُ ifadesinin takdiri أَبْرَحُ لا şeklindedir. Bu örneklerde لا'nın söylenmiş olduğu varsayılır.

Sa'd bin Ebî Vakkâs (r.a.) (ö. 55/675), Kadisiye'de Perslerle savaşırken şarap içmesini yasakladığında Ebû Mihcen es-Sekafî'nin (ö. 30/650) söylediği şu şiirde örnek olarak verilebilir:

رَأَيْتُ الْحَمْرَ صَالِحَةً وَفِيهَا ... مَنَاقِبُ مُلْكِ الرَّجُلِ الْخَلِيمِ

فَلَا وَاللَّهِ أَشْرَبُهَا حَيَاتِي ... وَلَا أَشْفِي بِهَا أَبَدًا نَدِيمًا¹⁰⁵⁷

Gördüm ki şarap iyidir ve içinde iyi insanı helak eden kusurlar vardır.

Vallahi onu asla içmeyeceğim. Ne yaşadığım sürece ne de bir arkadaşımla...

Şiirin takdiri أَشْرَبُهَا لا şeklinde olup mana anlaşıldığı için cümleden لا hazif olunmuştur.¹⁰⁵⁸

2) واو/vâv'ın Hazfı

Alevî, eğer واو iki cümle arasında zikredilirse bu cümleler arasındaki zıtlığa/farka işaret ettiğini belirtir. Fakat hazif edilmesi durumunda, cümlede bir îcâzın, dolayısıyla belâgatın bulunduğu delalet eder. Müellif, Enes b. Malik'ten (r.a.) rivayet edilen hadisin söylediklerini teyit ettiğini ifade eder: “Resulullah'ın (s.a.s.) ashâbı uyurlar, sonra abdest almadan namaz kırlardı.”¹⁰⁵⁹ Başka bir hadiste واو harfi ile birlikte لَا يَتَوَضَّؤُونَ “Onlar abdest almazlar.” şeklinde rivayet edildiğini belirten

¹⁰⁵⁶ İmruülkays, *Dîvânü İmri 'i'l-Kays*, 137.

¹⁰⁵⁷ Alevî, *Tîrâz*, 254.

¹⁰⁵⁸ İbnü'l-Esir, *el-Meselû 's-sâir*, 2/257.

¹⁰⁵⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u 'ş-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Hayız”, 125.

Alevî, vâv'ın zikredilmesi, cümlelerin öncekinden ayrı ve farklı olduğunu gösterdiğini söyler. Vâv'ın hazfedilmesi ise ikinci cümlelerin birincisine bağlı olduğunu ve sanki onun bir parçasıymış gibi ona bitişik olduğunu gösterir. Çünkü vâv'ın hazfedilmesi durumunda, لَا يَتَوَضَّؤُونَ cümlesi, ثُمَّ يُصَلُّونَ cümlesinin hâli (durum zarfı) olarak mansûb konumundadır. İki cümle sanki bir kalıbın içine dökülmüş gibidir. Sanki şöyle söylenmiş gibi olur: يَنَامُونَ ثُمَّ يُصَلُّونَ غَيْرَ مُتَوَضِّئِينَ “Onlar uyurlar, sonra abdestsiz namaz kılarlar.” Bununla konuşma daha veciz ve daha belîğdir.¹⁰⁶⁰

Alevî'ye göre vâv'ın hazfinin cümleye kattığı güzelliğin en harika örneklerinden biri şu ayettir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ *“Ey iman edenler! Sizden olmayanlardan hiçbir sırdaş edinmeyin. Onlar size fenalık etmekten asla geri kalmazlar. Hep sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların kinleri konuşmalarından apaçık ortaya çıkmıştır. Kalplerinde gizledikleri ise daha büyüktür.”*¹⁰⁶¹ Ayetin takdiri عَنِتُّمْ وَوَدُّوا مَا عَنِتُّمْ şeklindedir. Alevî'ye göre vâv harfinin hazfedilmesi, sözü daha veciz, terkip ve söz dizimi bakımından daha belîğ, siyak açısından daha tatlı kılmıştır.¹⁰⁶²

Alevî bu noktada benzer lafızlarla gelen وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْنَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ *“Helâk ettiğimiz her memleketin mutlaka bilinen bir yazısı (belli vakti) vardır.”*¹⁰⁶³ ve وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْنَةٍ إِلَّا هَا مُنْذِرُونَ *“Biz, hiçbir memleketi uyarıcıları olmadıkça helâk etmedik.”*¹⁰⁶⁴ iki ayete dikkat çeker. Bunlardan birincisinde vâv harfi zikredilmiş iken diğerinde hazfedilmiştir. Bu iki ayette vâv'ın zikri ile hazfi arasında bir ayırım var mıdır, bu gibi durumlarda kural nedir? şeklindeki mukadder soruya şöyle cevap verir:

Aradaki fark açıktır: Eğer vav hazfedilirse, kendisinden önce gelen cümlelerin tamamlayıcısı ve devamı hükmünde olup onun bir parçası gibidir. Eğer vâv cümlede mevcutsa, kendi başına bağımsız bir cümle durumundadır. İki ayette zikredildiği gibi istisnanın sıfat olduğu durumlarda, istisna edatından sonraki kısmın hem vâv'lı hem de vâv'sız kullanımı caizdir.

¹⁰⁶⁰ Alevî, *Tirâz*, 255.

¹⁰⁶¹ Âl-i İmrân 3/118.

¹⁰⁶² Alevî, *Tirâz*, 255.

¹⁰⁶³ el-Hicr 15/4.

¹⁰⁶⁴ eş-Şuarâ 26/208.

Alevî bu konudaki kuralı ise şöyle açıklar: İstisna edatı olan **إِلَّا**'dan önce gelen nekre (belirsiz) ismin amiline bakılır;

Eğer amil nakıs ise **إِلَّا**'dan sonra gelen kısmın başında vâv bulunamaz. Örneğin **مَا أَظُنُّ دِرْهَمًا إِلَّا هُوَ كَافِيكَ** “Bir dirhemini sana yeteceğini sanmıyorum.” cümlesinde **ظَنَّ** fiili iki mef'ûle ihtiyaç duyan bir fiil olduğu yani nakıs bir amil olduğu için bu cümle **إِلَّا هُوَ كَافِيكَ** şeklinde vâv'lı gelmesi caiz değildir. Benzer şekilde **إِنَّ رَجُلًا هُوَ قَائِمٌ** cümlesinde **إِنَّ** harfi habere ihtiyaç duyan bir amil olduğu için **هُوَ قَائِمٌ** şeklinde vâv'lı gelmesi caiz değildir.¹⁰⁶⁵

Eğer nekre ismin amili tam fiil olursa, bu isimden sonra gelen cümle **إِلَّا هُوَ مَا جَاءَنِي رَجُلٌ إِلَّا هُوَ ضَاحِكٌ** cümlesi vâv'lı veya vâv'sız olması caizdir. Örneğin **إِلَّا هُوَ مَا جَاءَنِي رَجُلٌ إِلَّا هُوَ ضَاحِكٌ** cümlesinde vâv'sız da kullanılabilir. Her iki durumda da cümleye “Bana, gülmeyen hiç kimse gelmedi” şeklinde anlam verilebilir.¹⁰⁶⁶

3) Bazı Lafızların Semâî Hazfî

Alevî'ye göre bu sadece sık kullanılan ve aynı zamanda semâî olup üzerine kıyas yapılamayan lafızlarda geçerli bir durumdur. Örneğin Arapların **اَنْعَمَ صَبَاحًا** “Hayırlı sabahlar” ifadesini **اَنْعَمَ صَبَاحًا** şeklinde söylemeleri gibi. Diğer bir örnek **فَلَمْ يَكُنْ يَكُفُّ عَنْكَ دِرْهَمًا** “Senin bir dirhemini bile yoktu.” cümlesindeki ve **فَلَمْ يَكُنْ يَكُفُّ عَنْكَ دِرْهَمًا** “Fakat azabımızı gördükleri zaman inanmaları, kendilerine fayda vermedi.”¹⁰⁶⁷ ayetindeki **يَكُفُّ** kelimesidir. Kelimenin aslı **يَكُونُ** idi. Kelimenin başına **لَمْ** edatı gelince **يَكُونُ** şeklinde meczûm olmuştur. **و** ve **ن** harfleri her ikisi de sâkin (harekesiz) olduğu için **و** harfi hazif olunmuş ve kelime **يَكُنْ** şekline bürünmüştür. İcâz ve ihtisar amacıyla **ن** harfi hazif edilmiş böylece örnek cümlede ve ayetteki şekliyle **يَكُفُّ** biçiminde kullanılmıştır.¹⁰⁶⁸

Benzer şekilde, **لَمْ أَكُنْ** “Umursamadım” ifadesi de hazfe örnek teşkil eder. Burada geçen **أَكُنْ** kelimesinin aslı **أَكُونُ** idi. Cezm edatı olan **لَمْ**'den dolayı

¹⁰⁶⁵ Alevî, *Tırâz*, 255.

¹⁰⁶⁶ Alevî, *Tırâz*, 255.

¹⁰⁶⁷ el-Mü'min 40/85.

¹⁰⁶⁸ Alevî, *Tırâz*, 255-256.

kelimenin sonundaki “yâ” harfi düşmüş, اَبَلْ olmuştur. Daha sonra kıyasa aykırı olarak hafiflik (okuyuşta kolaylık) olması için “elif” harfi hazif olunmuştur.

Müellif, bu bağlamda bazı şiir mısralarında kelimenin bir kısmının hazfedildiği veciz kullanımları da hazfe örnek olarak verir. Şu şiir de bu tür bir hazfe örnektir:

كَأَنَّ إِبْرِيقَهُمْ طَيَّيَ عَلَى شَرَفٍ ... مُقَدَّمٍ بِسَبَا الْكَتَّانِ مَثْلُومٍ¹⁰⁶⁹

Sanki onların ibriği, keten lifleriyle döşenmiş ve renklendirilmiş onurlu bir ceylan gibi.

Şiirde geçen بِسَبَا الْكَتَّانِ ifadesinin aslı şöyledir: بِسَبَائِبِ الْكَتَّانِ Müellife göre îcâz amacıyla kelimenin son kısmındaki “hemze” ve “bâ” harfleri hazif edilmiştir. Alevî verilen örneklerin, üzerine kıyas edilemeyen îcâz örnekleri olduğunu belirtir.¹⁰⁷⁰

e. Cevabın Hazfî

Alevî, cevabın hazfî yoluyla yapılan îcâzın, Arap dilinde birçok yerde karşımıza çıktığını ve oldukça yaygın bir belâgat unsuru olduğunu ifade eder. Bunları şu başlıklar altında ele alır:

1) نَوْلَا / Levlâ'nın Cevabının Cevabın Hazfî

Müellif bu duruma örnek olarak, liân (zina isnadıyla ilgili yeminleşme) âyetinin sonunda geçen şu ayeti zikreder: وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ “Allah’ın size lütfu ve merhameti olmasaydı ve Allah tövbeleri kabul eden, hüküm ve hikmet sahibi olmasaydı.”¹⁰⁷¹ Burada نَوْلَا'nın cevabı mahzûfdur. Takdiri “Allah bu müstehcenliği sizden gizlemez ve bu had (ceza) ile hükmederek sizi lanetleşmenin maslahatına yönlendirmezdi.” şeklindedir. Ayetin devamındaki لَمَّا سَرََ عَلَيْكُمْ هَذِهِ الْفَاجِشَةُ وَلَمَّا هَذَاكُمْ إِلَى مَصْلَحَةِ اللَّعَانِ بِالْحُكْمِ فِيهِ بِهَذَا الْحَدِّ الحَدِّ ile ifadesi ise, hazfedilen cevabın manasını güçlendirmektedir:

¹⁰⁶⁹ Ebû'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyat*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1361), 402.

¹⁰⁷⁰ Alevî, *Tirâz*, 256.

¹⁰⁷¹ en-Nûr 24/10.

“Zira Allah, üzerinizi örten ve sizi affeden Tevvâb’dır; liân eden kişinin durumuna göre hükmü hikmetle belirleyen Hakîm’dir.”¹⁰⁷²

Alevî'nin konuya dair verdiği diğer bir örnek “ıfk” hadisesinden sonra nazil olan şu ayettir: وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ “Allah’ın lütfu ve rahmeti sizin üzerinize olmasaydı”¹⁰⁷³ Ayetin takdiri لَعَجَلَ لَكُمْ الْعَذَابَ بِسَبَبِ افْتِرَاءِ الْكَذِبِ وَالتَّقْوُلِ بِمَا لَمْ يَكُنْ “Yalan yere iftira etmenizden ve gerçekte olmayan şeyleri söylemenizden dolayı azabınızı çabuklaştırdı.” Nitekim hemen ardından gelen وَأَنَّ اللَّهَ رُوּفٌ رَحِيمٌ ifadesi, Allah’ın bu azabı geciktirerek merhametini gösterdiğini ve cezalandırmada acele etmediğini belirtir. Ayrıca, zina iftirasında bulunan kimseye verilecek cezanın faydasına dair Allah’ın insana ilham ettiği hikmetin de bu geciktirme içinde yer aldığını vurgular.¹⁰⁷⁴

2) لَمَّا / Lemmâ’nın Cevabının Hazfı

Alevî, وَنَادَيْنَاهُ. فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ. “Nihayet her ikisi de (Allah’ın emrine) boyun eğip, İbrahim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yere yatırınca ona, şöyle seslendik: Ey İbrahim!”¹⁰⁷⁵ ayetinde لَمَّا’nın cevabının mahzûf olduğunu ve takdirinin şu şekilde olduğunu söyler: فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ، كَانَ هُنَاكَ مَا كَانَ مِمَّا تَنْطِقُ بِهِ الْحَالُ، وَلَا يُحِيطُ بِهِ الْوَصْفُ، مِنْ رَفْعِ الْبَلَاءِ وَكُشْفِ الْكُرْبَةِ، وَإِزَالَةِ الْمِحْنَةِ الْعَظِيمَةِ، وَالْعِظَةِ وَالسُّرُورِ بِامْتِنَالِ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَالرُّلْفَةِ عِنْدَهُ وَالْفَوْزِ بِرِضْوَانِ اللَّهِ “İkisi de Allah’a teslim olup, İbrâhîm oğlunu yüz üstü yere yatırınca; orada, hâlin dile getirdiği ve sözle ifade edilmesi mümkün olmayan şeyler oldu: Belânın kaldırılması, sıkıntının giderilmesi, büyük imtihanın sona ermesi, Allah’ın emrine itaatin getirdiği sevinç ve huzur, Allah’a yakınlık ve O’nun rızasına erişme.” Alevî’ye göre bu tür hazifler, anlatılamayacak duyguları yansıtır; sözü kısaltır ama anlamı derinleştirir ve dinleyenin hayal gücünü canlandırır.¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷² Alevî, *Tirâz*, 256.

¹⁰⁷³ en-Nûr 24/20.

¹⁰⁷⁴ Alevî, *Tirâz*, 256.

¹⁰⁷⁵ es-Sâffât 37/103-104.

¹⁰⁷⁶ Alevî, *Tirâz*, 256.

3) اَمَّا / Emmâ'nın Cevabının Hazfî

Örneğin اَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ “Yüzleri kararanlara, imanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi?”¹⁰⁷⁷ ayetinin takdiri اَكْفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ “Onlara şöyle söylenir: İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi?” Burada اَمَّا “Onlara şöyle denilir” ifadesi hazfî olunmuş, mekûl-ü kavil yani “söylenen ifade” onun yerine geçmiştir.¹⁰⁷⁸

4) اِذَا / İzâ'nın Cevabının Hazfî

Örneğin اِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ اَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ “Onlara, ‘Önünüzde ve arkanızda olan şeylerden (dünya ve ahirette göreceğiniz azaplardan) sakının ki size merhamet edilsin’ denildiğinde”¹⁰⁷⁹ ayetinin takdiri اَعْرَضُوا وَاَصْرُوا عَلَى تَكْذِيبِهِمْ “yüz çevirdiler ve ayetleri yalanlama hususunda ısrar ettiler” şeklindedir. Bir sonraki ayette gelen اِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ “Mutlaka ondan yüz çevirirler.”¹⁰⁸⁰ cümlesi de bu manaya delalet etmektedir.¹⁰⁸¹

5) Kasemin Cevabının Hazfî

Örneğin اِنَّمَا يَسِرُ اِذَا يَسِرُ وَالْفَجْرِ. وَلَيَالٍ عَشْرٍ. وَالشُّعِ وَالْوَتْرِ. وَاللَّيْلِ اِذَا يَسِرُ “Tan yerinin ağarmasına, on geceye, çifte ve teke, geçip giden geceye and olsun.”¹⁰⁸² ayetlerindeki kasemin cevabı Alevî’ye göre muhtemelen sonraki ayet olan اِنَّمَا يَسِرُ اِذَا يَسِرُ “Şüphesiz bunlarda, akıl sahibi bir kimse için üzerine yemin edilmeye değer bir özellik vardır.”¹⁰⁸³ cümlesinde mevcuttur. Çünkü ayetin anlamı bu cümleyle tamam olmaktadır. Ayrıca Alevî, burada hazfî yoluyla icâz ihtimaline de dikkat çeker. Ona göre, gizli olarak اِنَّمَا يَسِرُ “Mutlaka azaba uğratılacaksınız.” gibi bir cümlelerin de hazfedilmiş olması mümkündür. Bu ihtimalin delili olarak da şu ayetleri zikreder: اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ. اِرْمَ دَابَّ الْعِمَادِ

¹⁰⁷⁷ Âl-i İmrân 3/106.

¹⁰⁷⁸ Alevî, *Tırâz*, 256.

¹⁰⁷⁹ Yâsîn 36/45.

¹⁰⁸⁰ Yâsîn 36/46.

¹⁰⁸¹ Alevî, *Tırâz*, 256.

¹⁰⁸² el-Fecr 89/1-4.

¹⁰⁸³ el-Fecr 89/5.

“Görmedin mi, Rabbin ne yaptı Âd kavmine? Yüksek binalarla dolu İrem'e?”¹⁰⁸⁴ ayeti delâlet etmektedir.¹⁰⁸⁵

f. Kasem (Yemin), Şart ve Lev Edatının Hazfî

Kelimelerin hazfî ile yapılan îcâzın altıncı çeşidi; iki cüzden oluşan yemin, şart ve “lev” edatının bulunduğu üslûplarda birinci kısmın hazfedilmesidir.

1) Kasemin Hazfî

Örneğin لَاخْرُجَنَّ “Elbette dışarı çıkacağım.” şeklindeki kurulan bir cümle, hazif edilmiş bir kasemin cevabıdır. Cümlelerin takdiri şöyledir: وَاللّٰهُ لَاخْرُجَنَّ “Allah'a ant olsun ki ben dışarı çıkacağım.” Burada kasem ifadesi olan وَاللّٰهُ hazfedilmiş, fakat kasem lâmi ve tekit nûnu kullanılarak yemin anlamı muhafaza edilmiştir.

Alevî, kasemin hazfî yoluyla yapılan îcâza örnek olarak şu ayeti ele alır: لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُؤْلُوا الْأَذْبَارَ “Ant olsun, eğer çıkarılırsa, onlarla beraber çıkmazlar. Kendilerine karşı savaşılırsa, onlara yardım etmezler. Yardım edecek olsalar bile ant olsun mutlaka arkalarını dönüp kaçarlar.”¹⁰⁸⁶

Alevî'ye göre bu ayette geçen لَئِنْ ifadelerinde yer alan lâmi harfî, lâmi-ı muvattie (hazırlayıcı lâmi) olarak adlandırılır. Bu lâmi, şart edatı olan إِنْ (ve nadiren مَتَى gibi diğer edatlar) ile birleşerek, şart cümlesini lafzen bir geçiş unsuru (haşiv) konumuna getirir ve esas vurguyu gizli bir yemin anlamına yöneltir. Bu nedenle لَا يَخْرُجُونَ, لَا يَنْصُرُوهُمْ ve لَيُؤْلُوا fiilleri, merfû (ref' halinde) olup sonunda tekit nûnu (نُ) yer alır. Alevî, bu fiillerin merfû gelmesini, onların şartın cevabı değil, hazfedilmiş bir kasemin cevabı olmalarına bağlar. Çünkü eğer bu fiiller şart cümlesinin doğrudan cevabı olsaydı, cezimli (sükûnlu) olmaları gerekirdi. Dolayısıyla Alevî, bu ayette وَاللّٰهُ gibi açık bir yemin ifadesinin lafzen hazfedildiği, ancak yapısal unsurlar olan lâmi ve nûn ile yemin anlamının muhafaza edildiği sonucuna ulaşır. Bu yapı, Kur'ân'daki veciz anlatımın ve belâğatın önemli örneklerinden biridir.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁴ el-Fecr 89/6-7.

¹⁰⁸⁵ Alevî, Tırâz, 257.

¹⁰⁸⁶ el-Haşr 59/12.

¹⁰⁸⁷ Alevî, Tırâz, 257.

2) Şart Cümlesinin Hazfî

Bunun örneği şu ayettir: *“إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ”* *“Şüphesiz ki benim arzum (veryüzü) geniştir. O hâlde, ancak bana kulluk edin.”*¹⁰⁸⁸ Ayetin takdiri şöyledir: *“Eğer bu topraklarda bana ibadet edemiyorsanız, o zaman başka topraklarda ibadet edin”*. Arapların şu sözünde de şart cümlesinin hazfî olduğu görülür: *النَّاسُ حَزْبُونَ بِأَعْمَالِهِمْ إِنَّ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَإِنْ* *“İnsanlar iyi veya kötü amelleriyle mükâfatlandırılırlar.”* Bu sözün takdiri şöyledir: *“Ameli iyi olanın mükâfatı da iyi olur.”*¹⁰⁸⁹

3) Lev'in Hazfî

Şart edatlarından lev'in kendisi de hazfî edilebilir. Örneğin: *وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ أَذَى لَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ* *“O'nunla birlikte başka hiçbir ilâh yoktur. Öyle olsaydı, her ilâh kendi yarattığını alır götürür ve mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı.”*¹⁰⁹⁰ Ayette şart hazfedilmiştir. Takdir şudur: *فَلَوْ* *“Eğer onunla birlikte başka bir ilah olsaydı, o zaman her ilâh kendi yarattığını alır götürürdü.”*¹⁰⁹¹

g. Mübtedâ ve Haberin Hazfî

Alevî, kelimelerin hazfî yoluyla yapılan îcâz türleri arasında mübtedâ (özne) ve haberin (yüklem) hazfî konusuna da yer verir. Ancak bu başlık, daha önce müsned ve müsnedün ileyh hazfî başlığı altında ele alındığı için bu bölümde tekrar ayrıntılı şekilde işlenmemiştir. Bununla birlikte müellifin bu konudaki bazı önemli tespitlerinin aktarılması uygun görülmüştür:

Alevî'ye göre, haber kimi zaman müfred (tekil) bir kelime, kimi zaman ise bir cümle şeklinde olabilir. Ancak asıl olan, haberin müfred olmasıdır. Bu bağlamda, haberin hazfî, mübtedânın hazfinden daha sık görülür. Bunun gerekçesi ise anlam açısından şöyledir:

- Mübtedâ, haberin anlaşılmasını sağlayan bir unsurdur. Bu sebeple, haber hazfedildiğinde, mübtedâ onu telmih eder (gösterir) ve anlam bağlamdan çıkarılabilir.

¹⁰⁸⁸ el-Ankebût 29/56.

¹⁰⁸⁹ Alevî, *Tirâz*, 257.

¹⁰⁹⁰ el-Mü'minûn 23/91.

¹⁰⁹¹ Alevî, *Tirâz*, 257.

- Ancak mübtedâ hazfedildiğinde, onu gösterecek herhangi bir dilsel unsur bulunmaz. Çünkü haber, mübtedâya delil teşkil etmez.¹⁰⁹²

B. Hazıfsız İcâz

İcâzın ikinci türü, hazif içermeyen ne bir kelime ne de bir cümle takdirine ihtiyaç duyulmayan icâzdır. Müellif buna إيجاز البلاغة “belâgatın icâzı” adını verir. Lafzın manaya eşit olduğu hazıfsız icâza “icâz-ı takrir”; mananın lafızdan fazla olduğu hazıfsız icâza “icâz-ı kısar” denir. Alevî’ye göre bu tür icâz belâgatte büyük bir konuma sahiptir, hassas bir konudur (دقيق الجرى), bu dalda yükselmesi zordur (صعب المرتقى), bu alanda derinleşen belâgat alim sayısı çok azdır. Çünkü bir şeye olan ihtiyaç ne kadar büyük olursa, yardım edeni o kadar az olur (مهما عظم المطلوب قلَّ المُساعد). Bu söz, Alevî’nin icâzı sadece lafızda kısalık değil, aynı zamanda anlamda derinlik ve anlatımda kudret olarak gördüğünü ortaya koyar.¹⁰⁹³

1. İcâz-ı Takrir

Alevî’nin icâz-ı takrir tanımı şöyledir: Lafızları manasına eşit olan ve lafız ve manadan biri diğerini aşmayan; lafızlarda bir eksiklik olsa, mana bu eksiklik ölçüsünce bozulacak olandır. Müellif bu çeşit icâza Kur’ân-ı Kerîm, sünnet-i nebeviye, Hz. Ali (r.a.), belâgat ehli ve şiiir olmak üzere beş tane örnek verir.¹⁰⁹⁴

Alevî’nin belâgat yönteminin belirgin özelliklerinden biri, şahitlere verdiği büyük önemdir. Alevî şahit seçme konusunda özgün bir yöntem benimsemiş ve şahit olarak öncelikle Kur’ân-ı Kerîm’den, sonra hadislerden, ardından Hz. Ali’nin sözlerinden, en son olarak ise Arapların sözlü ve yazılı eserlerinden örnekler sunmuştur. Hz. Ali’nin sözlerini, Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerden sonra üçüncü sıraya yerleştirmesi, ona olan sevgisini ve onun dil ve belâgatindeki üstünlüğüne olan inancını göstermektedir.¹⁰⁹⁵ Alevî’nin özellikle ilm-i beyân konularını incelediği yerlerde uyguladığı bu örneklendirme şeklinin, müellifin yöntemini yansıtmayı açısından buraya alınması uygun görülmüştür.

¹⁰⁹² Alevî, *Tirâz*, 257.

¹⁰⁹³ Alevî, *Tirâz*, 259.

¹⁰⁹⁴ Alevî, *Tirâz*, 259.

¹⁰⁹⁵ Kâmiş, “Tecdidü’-d-ders”, 130.

1. Örnek: قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُهُ. مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ. مِنْ نُطْقَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرُهُ. ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرُهُ. ثُمَّ أَمَاتَهُ. *Kahrolası (inkârcı) insan! Ne nankördür o! Allah, onu hangi şeyden yarattı? Az bir sudan (meniden). Onu yarattı ve ona ölçülü bir şekil verdi. Sonra ona yolu kolaylaştırdı. Sonra onu öldürdü ve kabre koydu. Sonra, dilediği vakit onu diriltir. Hayır, hayır o, Allah'ın kendisine emrettiğini yerine getirmedi. (İman etmedi.)*¹⁰⁹⁶ Alevî'nin ayetteki icâza dair açıklamaları şöyledir:

قُتِلَ الْإِنْسَانُ: Bu ifade insana karşı en belîğ bedduadır. Çünkü ruhun hızlı ve aniden alınması anlamına gelir ki bu en büyük felakettir.

مَا أَكْفَرُهُ: Bu ifade, insanın Allah'ın nimetlerine karşı ne kadar nankör olduğunu hayretle ifade eder. Kısa olmasına rağmen bu cümlede hem hayret hem de beddua anlamı vardır. Üslubu oldukça serttir ve büyük bir kınama içerir. Böyle ifadeler, muhataba hiçbir mazeret bırakmaz ve yoğun bir öfkeyi yansıtır. Bu ifadenin ardından Allah, insanın yaratılışından başlayarak ölümüne kadar olan durumunu anlatmaya başlar.

مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ: Tehekküm (alay etme) ve takrir (meseleyi kabul etmeye sevk etme) tarzında sorulmuş bir sorudur.

مِنْ نُطْقَةٍ خَلَقَهُ: Sanki Allah şöyle demiş gibidir: Sizi neyden yarattığımı, bu azgınlığınızın büyüklüğünü ve üzerinizdeki nimetlerime nankörlük ettiğinizi düşünün ve görün. Oysa ben sizi pis kokusu olan kalın, çirkin bir spermden yarattım.

فَقَدَرُهُ: Ben insanı, yaratılışının kuvveti ve nimetlere uygun dengesi için takdir ettim.

ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرُهُ: sonra ya annesinin rahminden çıkışını kolaylaştırarak veya annesinin göğsüne giden yolu açarak ya da iyilik ve kötülük yolunda ona kolaylık sağlayarak, وَهَدَيْنَاهُ التَّجْدِينَ *“İki apaçık yolu (hayır ve şer yollarını) göstermedik mi?”*¹⁰⁹⁷ ayetinde ifade dildiği üzere ona kolaylık sağladı.

ثُمَّ أَمَاتَهُ: İnsana yerleştirdiği ruhu ondan çekip aldı. Onu geri getirmek istediği için şöyle buyurdu:

¹⁰⁹⁶ Abese 80/17-23.

¹⁰⁹⁷ el-Beled 90/10.

فَأَقْبَرُهُ: Yani, hayvanlar tarafından parçalanmaması için cesedini gömmek üzere onu mezarına koydu.

أَنْشَرُهُ: Ahirette amellerin mükâfatını vermek için onu diriltir.

أَمْرُهُ: “Hayır” azarlama ve caydırıcılık ifade eden bir kelimedir. İnsanın, anlatılan durumdaki haliyle, Allah'ın kendisine emrettiği şeylerden hiçbirini yerine getirmeyip O'nun Allah'ın hakkına riayet etmediğini ve O'na itaatsizlikte ısrar etmekten kaçınmadığını vurgulamak için sözün sonunda ‘hayır’ denmiştir.¹⁰⁹⁸

Alevî, bu ibarelerin kastedilen manayla mükemmel bir uyum içinde olduğunu, eğer bu lafızlara herhangi bir şey eklenirse fazlalık olacağını; eğer bu lafızlardan herhangi bir şey çıkarılırsa manayı bozacağını belirtir.¹⁰⁹⁹

2. Örnek: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu hadisidir: وَالْحَلَالُ بَيْنَ وَبَيْنَهُمَا “Helâl olan şeyler belli, haram olan şeyler bellidir. Bu ikisi arasında, birçok kimsenin bilmediği şüpheli hususlar vardır.”¹¹⁰⁰ Alevî bu hadisin Allah Resûlü'nün belâğî manaları barındıran en kapsamlı hadisi olduğunu belirtir. Yine şu hadisler bu bağlamda değerlendirilen örneklerdir: وَلِكُلِّ إِمَّا الْأَعْمَالُ بِالْيَتَاتِ، وَلِكُلِّ سِيرُوا “Ameller niyetlere göredir. Herkese niyet ettiği şey vardır.”¹¹⁰¹ بِسِرِّ أَصْعَفِكُمْ “En zayıfınızın yürüyüşüne göre hareket ediniz.” Bundan daha belîğ kabul edilen¹¹⁰² başka bir hadis de şudur: الضَّعِيفُ أَمِيرُ الرِّكْبِ “En zayıf kişi kervanın lideridir.”¹¹⁰³ دُعْ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ “Şüpheliyi bırak, şüphe vermeyene bak.”¹¹⁰⁴ Alevî, bu sözlerin her birinin hem maksada ulaşmada tam isabetli hem de lafız yönünden son derece belîğ ve özlü olduğunu belirtir.

3. Örnek: Müminlerin Emiri Hz. Ali'nin (r.a.) Hz. Muaviye'ye (r.a.) hitaben söylediği şu sözler îcâzın en güzel örneklerinden biridir: فَاتَّقِ اللَّهَ وَانْظُرْ فِي حَقِّهِ عَلَيْكَ، وَارْجِعْ إِلَى مَعْرِفَةِ مَا لَا تُعَذِّرُ جَهَالَتِهِ، فَتَنْفَسَكَ نَفْسَكَ، فَقَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ لَكَ سَبِيلَكَ، وَحَيْثُ تَاهَتْ بِكَ أَمْرُكَ

¹⁰⁹⁸ Alevî, *Tirâz*, 259.

¹⁰⁹⁹ Alevî, *Tirâz*, 260. Başka örnekler için bkz. el-Bakara 2/236, 275; er-Rûm 30/44; et-Tûr 52/21.

¹¹⁰⁰ Müslim, “Müsâkat”, 108.

¹¹⁰¹ Buhârî, “Bed'ü'l-Vahy”, 1, (No. 1).

¹¹⁰² İbnü'l-Esir, *el-Meselû 's-sâir*, 2/266.

¹¹⁰³ Alevî, *Tirâz*, 260. Lügat ve belâgat türü eserlerde geçen bu ifadenin أمير الركب şeklinde bir rivayeti de vardır. (Lisânu'l-Arab, 9/206).

¹¹⁰⁴ Buhârî, “Büyû”, 39 (No. 3).

Son dizede Ebu Nüvâs şöyle demek istiyor. Kadehlerin kenarlarına işlenmiş o kadehe, Acemlerin suretlerinin yakalarıyla aynı hizaya gelinceye kadar şarap doldururlar, sonra başlarıyla aynı hizaya gelinceye kadar suyla karıştırırlardı.¹¹⁰⁷

Böylece şair, bu sembolik anlatımla bize şarabı tarif ederek sadece bu tür resimlerle süslenmiş kaplarda karıştırıldığını göstermektedir.¹¹⁰⁸ Alevî “Bu ne üstün bir şiir ve ne harika bir söz dizimi örneğidir.” diyerek hayranlığını belirtir. Müellif, Câhiz’den şu bilgiyi nakleder: “İbn Hânî’nin bu mısralarından daha üstün bir şiir bilmiyorum. Bu mısraları Ebû Şuayb el-Kalâl’a okuyunca şöyle dedi: Allah’a yemin olsun ki Ebu Osman! Bu öyle bir şiirdir ki eğer bir şeye vurulsa ses çıkarır; hangi teli titretilse musiki olur.” Alevî’ye göre şiire hayran olmak için Câhiz’in şiirin güzelliğini itiraf etmesi yeterlidir. Çünkü Câhiz fesahatte mahir ve belâgatte uzman biridir.¹¹⁰⁹

2. İcâz-ı Kısar

Alevî’nin icâz-ı kısar tanımını şöyledir: *هو الإتيان بلفظ قليل تحته معانٍ جمّة* “Altında birçok anlam taşıyan birkaç kelimenin kullanılmasıdır.” Diğer bir tanımı da şu şekildedir: *هو الذى تزيد فيه المعاني على اللفاظ وتنفق* “Anlamların kelimelere üstün geldiği icâzdır.” Alevî Kur’ân-ı Kerîm’in bu çeşit icâz ile dolu olduğunu belirtir. Müellif icâz-ı takirde olduğu gibi beşli örneklendirme ile konuyu ele alır:

1. Örnek: *خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ* “*Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.*”¹¹¹⁰ Alevî’ye göre bu ayette, tüm güzel davranışlar bir araya getirilmiştir. Çünkü *الْعَفْوَ* “bağışlama”, kötülük yapanları affetmeyi, her konuda yumuşak ve müsamahakâr davranmayı içerir. *وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ* ifadesinde akraba ziyareti, dili yalandan ve gıybetten alıkoymak, haram olan şeylere bakmamak vb. şeyler vardır. *وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ* ifadesinde sabır, yumuşak huylu olmak ve öfkeyi yutmak manaları vardır. Alevî, bu lafızların, az sayıda

¹¹⁰⁷ Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hânî’ b. Abdilevvel el-Hakemî Ebû Nüvâs, *Divânü Ebî Nüvâs birivâyeti’s-Sûlî*, thk. Behcet Abdülgafûr el-Hadîsî (Abu Dabi: Dâru’l-Kutubi’l-Vataniyye, 1431), 110. *فلاح* ifadesinin yerine *Divân*’da *فلاح* kelimesi vardır.

¹¹⁰⁸ İbnü’l-Esîr, *el-Meseli’s-sâir*, 2/11; Atik, *İlmü’l-meânî*, 205.

¹¹⁰⁹ Alevî, *Tirâz*, 261.

¹¹¹⁰ el-A’râf 7/199.

olmalarına rağmen pek çok manayı taşıdıklarını belirtir. İcâzın bu türü, belâgatın en üst seviyesidir.¹¹¹¹

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ “Kısasta sizin için hayat vardır.”¹¹¹² ayetinde icâz-ı kısar vardır. Bu ayetin nazil olduğu dönemde aynı düşünce Araplar arasında اَلْقَتْلُ “Öldürmenin çaresi öldürmektir.”¹¹¹³ şeklinde ifade ediliyordu. Ayet ile bu söz arasında karşılaştırma yapılırken ayetin daha çok icâz yönüyle ilgili üstünlüklerinden bahsedilir. Çünkü ayet, kastedilen manasına en kısa ve en özlü ifadeyle işaret etmiş ve aşağıdaki icâz özellikleriyle Arapların söylediklerinin ötesine geçmiştir:

1. Ayetin iki kelimedenden oluşması ve on harfli olması; Arapların sözünün ise üç kelimedenden oluşması ve on dört harfli olması gibi kısalığı bakımından,
2. Tekrardan korunmuş olması bakımından,
3. Maksadı (hayat) en güzel şekilde beyan etmesi bakımından,
4. “Hayat” kelimesinin nekre kullanımının daha belîğ ve daha sağlam olması gibi özellikleriyle Arapların sözünden daha veciz olmuştur.¹¹¹⁴

Bu konuda bir diğer örnek مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ “Kim kötü bir iş yaparsa, onunla cezalandırılır.”¹¹¹⁵ ayetidir. Alevî’ye göre bu ifade, son derece özlü ve veciz bir sözdür; anlamını eksiksiz biçimde ifade eder. Ancak bu ifadedeki icâzın derecesine ulaşmak ve onun derinliğini tam olarak kavramak, insanın idrak sınırlarını aşan bir husustur.¹¹¹⁶

2. Örnek: Alevî’nin bu konudaki ikinci örneği şu hadislerdir: Bir adam bir köleyi satın aldı ve çalıştırıp ondan gelir sağladı. Sonra kölede bir kusur buldu ve onu satıcıya geri verdi. Bunun üzerine satıcı: Yâ Resulallah! Benim kölemi çalıştırıp ondan gelir elde etti, dedi. Resulullah (s.a.s.): اَلْخُرَاجُ بِالصَّمَانِ “Kazanç sorumluluğa göredir.”¹¹¹⁷ Bunun anlamı, kölenin kârının alıcıya ait olduğudur, çünkü iade edilmeden önce zarar görmüş olsaydı, alıcının sorumluluğu altında

¹¹¹¹ Alevî, *Tirâz*, 262.

¹¹¹² el-Bakara 2/179.

¹¹¹³ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî el-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/105; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdîr eş-Şâfi'î ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru lhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1376), 3/222.

¹¹¹⁴ Alevî, *Tirâz*, 546; Alevî, *el-İcâz*, 273.

¹¹¹⁵ en-Nisâ 4/123.

¹¹¹⁶ Alevî, *Tirâz*, 546.

¹¹¹⁷ İbn Mâce, “Ticârât”, 43 (No. 2243).

zarar görmüş olacaktı, bu yüzden garantisi onun üzerindeydi. Diğer bir örnek İslam'da zarar verme ve zarara zararlar karşılık verme yoktur.”¹¹¹⁸ hadisidir. Bunun anlamı hiç kimse bir başkasına zarar vermemelidir. Ne sen kimseye zarar vermelişin ne de onlar sana zarar vermelidir. Alevî'nin hadis olarak verdiği diğer bir örnek şudur: الْمَعْدَةُ بَيْتُ الدَّاءِ، “Mide hastalıkların evidir. Hastalıkların baş ilacı ise perhizdir. Her bedene alışıktığı şeyi veriniz.”¹¹¹⁹ Alevî'ye göre bu üç kısa cümle, hikmetli anlamlar ve tıbbî sırlar bakımından öyle derin mânâlar taşır ki, onların tüm yönlerini ve kapsamını ancak Allah bilir.¹¹²⁰

3. Örnek: Hz. Ali'nin (r.a.) şu sözleri icâz-ı kısar için verilen güzel bir örnektir: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ قَدْرَهُ، مَنْ فَكَّرَ فِي الْعَوَاقِبِ لَمْ يَشْجَعْ، النَّاسُ أَعْدَاءُ لِمَا جَهِلُوا، مَنِ اسْتَقْبَلَ “Kendini bilen “وَجْهَ الْآرَاءِ عَرَفَ وَجْهَ الْخَطَاءِ، مَنْ أَحَدَّ سِنَانَ الْعُصْبِ لِلَّهِ قَوَى عَلَى قَتْلِ أَسَدِ الْبَاطِلِ kıymetini de bilir. Bir işin sonuçları hakkında düşünen kişi cesaretli olmaz. İnsanlar, bilmediklerinin düşmanıdır. İnsanların fikirlerine danışan, (karşılaşacağı) hataları bilir. Allah rızası için öfke dışını bileyen, batılın aslanını öldürecek kadar güçlüdür.”¹¹²¹

4. Belâgat ehli bir bedeviden nakledilen şu dua bir icâz örneğidir: اللَّهُمَّ هَبْ “Allah'ım! Bana hakkımı ver ve yarattığın varlıkları benden razı eyle.” Hz. Peygamber bu sözü duyunca “Bu belâgatın ta kendisidir” buyurmuştur.¹¹²² Alevî, Harîrî'nin (öl. 516/1122) el-Makâmât adlı eserinden nakledilen şu sözlerin de az sayıdaki lafızlar ile pek çok mana barındıran icâz örnekleri olduğunu belirtir: اسْتِعْمَالُ الْمَدَارَةِ، تُوجِبُ الْمُصَافَاةَ “Nezaket üslûbunun kullanılması uzlaşmayı gerektirir.”، مُلْكُ الْخَلْقِ شَيْنُ الْخَلْقِ “(İşini/kendini) güvene mülkü, onlar için bir utançtır.”، التَّوَامُ الْحَزَامَةُ ذِمَامُ السَّلَامَةِ “(İşini/kendini) güvene almak, selamette olmanın mihenk taşıdır.”، تَطَلُّبُ الْمَنَالِ مِنَ الْمَغَائِبِ “Kusur aramak

¹¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/313; İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, “Ahkâm”, 17.

¹¹¹⁹ Bu rivâyetin Hz. Peygamber'e isnadı olmayıp bazı Arap doktorlarına aittir. Ayrıca bu sözün مَاعِدَاتُ جَسْمِ مَا اعْتَادَ kısmı yoktur. Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribu'n-Nevevî*, 1/338; İsmail b. Muhammed b. 'Abdu'l-Hâdî el-Cerâhî el-'Aclûnî ed-Dimeşkî Ebu'l-Fidâ' el-'Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, thk. 'Abdu'l-Hamid b. Ahmed b. Yûsuf b. Hendâvî (b.y.: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1420), 2/252.

¹¹²⁰ Alevî, *Tirâz*, 263.

¹¹²¹ Alevî, *Tirâz*, 263.

¹¹²² İbnü'l-Esir, *el-Meselû's-sâir*, 2/273; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 198.

bir çeşit kusurdur.”, *عِنْدَ الْأَوْجَالِ، يَتَفَاصِلُ الرَّجَالُ*, “Sıkıntılı zamanlarda insanlar ayrılır.” ve *مَرَّةُ النَّصْرِ، مُوجِبُ الصَّبْرِ*, “Sabır, zaferin meyvesidir.”¹¹²³

5. Örnek: Alevî şiiirden es-Semev'el b. Âdiyâ el-Gassânî'nin (öl. 560) şu beytini örnek gösterir:

وَأِنْ هُوَ لَمْ يَحْمِلْ عَلَى النَّفْسِ صَيِّمَهَا ... فَلَيْسَ إِلَى حُسْنِ التَّنَاءِ سَبِيلٌ¹¹²⁴

Eğer kendi haksızlığını sırtına yüklenmiyorsa (liderliği elde etmek için tevazu göstermiyorsa), onu iyi bir şekilde övmenin yolu yoktur.

Alevî'ye göre bu beyit kısa ibaresine rağmen hoşgörü, cesaret, tevazu, alçakgönüllülük, hikmet, sabır ve zorluklara tahammül gibi güzel ahlakları içermektedir.¹¹²⁵

Özellikle Cürçânî'den sonra edebî metinlerden yapılan alıntıların azalması nedeniyle, Alevî'nin yukarıdaki örneklendirme ve şâhit gösterme yöntemi belâgat derslerinin kolaylaştırılmasında çok büyük rol oynamıştır. Alevî örnek ve şâhitleri çoğaltarak, çeşitlendirerek ve yenileyerek metinleri analiz etme ve açıklama konusunda kendine özgü bir yöntem izlemiştir. Bu yöntemin bazı temel unsurları şunlardır:¹¹²⁶

Birinci Unsur: Alevî, *Tirâz*'da şiiirden önce nesir şâhitlerine yer vermiştir. Ona göre nesir, şiiirden daha üstün bir araçtır. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm nesir olarak indirilmiş, Peygamber Efendimiz (s.a.s.) ve Hz. Ali (r.a.) de nesirle konuşmuş ve Araplar nesirle en yüksek hitabetlerini yapmışlardır. Alevî, felsefî ve belâgat açısından nesir ile yapılan konuşmaların, şiirle yapılanlardan daha etkili olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda, konuları örneklendirirken, nesir şâhitlerini iki bölümde ele almış: birincisi Kur'ân-ı Kerîm şâhitleri, ikincisi ise hadis şâhitleri ve Hz. Ali'nin sözleri.¹¹²⁷

İkinci Unsur: Alevî, daha önceki belâgatçılar tarafından kullanılmayan yeni metin örneklerini de şâhit olarak sunmuştur.¹¹²⁸

¹¹²³ Alevî, *Tirâz*, 263.

¹¹²⁴ Ebû Şüreyh es-Semev'el b. Garîz b. Âdiyâ el-Ezdî el-Gassânî Semev'el, *Dîvânü Semev'el*, thk. Luvis Şeyho (Beyrut: Katolik Matbaası, 1909), 8.

¹¹²⁵ Alevî, *Tirâz*, 263.

¹¹²⁶ Kâmiş, “Tecdidü'd-ders”, 130.

¹¹²⁷ Alevî, *Tirâz*, 67.

¹¹²⁸ Kâmiş, “Tecdidü'd-ders”, 131.

Üçüncü Unsur: Alevî'nin çalışma yöntemi, daha önceki dilbilimciler ve belâgatçılar tarafından benimsenen geleneksel bakış açılarına karşı bir tutum geliştirmiştir. Özellikle dilbilimciler ve dilbilgisi uzmanları, bir şahit metnin dilini ve gramerini belirli bir zaman dilimi ve mekânla sınırlayarak değerlendirmiyorlardı. Ancak Alevî, bu sınırlamayı aşarak, yaratıcı metinleri sadece eski değil, aynı zamanda modern dönemlerden de kabul etmiş ve seçerken sadece estetik ve entelektüel değerlere odaklanmıştır.¹¹²⁹

Dördüncü Unsur: Alevî'nin şahit seçme ve bunları analiz etme biçimi, belâgat derslerini daha erişilebilir hale getirmiştir. Şahitleri özenle seçmesi ve metinleri derinlemesine çözümlemesi, onun ince zevkini ve dilin inceliklerine olan derin bilgisini ortaya koymuştur. Ayrıca, sadece şahitleri sunmakla kalmayıp, aynı zamanda onları estetik açıdan analiz ederek metinlerdeki güzellikleri ortaya çıkarmıştır.¹¹³⁰

IV. İTNÂB

İtnâb lügatte, أَطْنَبَ fiilinin mastarı olup Arapların بِالْمَكَانِ “*Orada uzun süre kaldı*” cümlesinden türetilmiştir. Yine sırtı uzun olan at için أَطْنَبَ tabiri kullanılmış; uzun çadır ipine طُنْب ismi verilmiştir. Konuşmasını abartan ve uzatan kişi için كَلَامُهُ أَطْنَبَ denilmiştir. Rüzgâr sert estiğinde أَطْنَبَتِ الرِّيحُ; kişinin yolculuğu sıkıntılı geçtiğinde أَطْنَبَ الرَّجُلُ فِي سَيْرِهِ denilmiştir. İtnâbın, icâzın zıddı olduğunu belirten Alevî itnâbı belâgat vadilerinden biri olarak kabul eder. Ona göre itnâb sadece ahenkli konuşmalarda bulunabilir. İtnâbın anlamı yalnızca mürekkep lafızlarda ortaya çıkar.¹¹³¹

Alevî, *Tırâz*'ın bir bölümünde itnâbı şöyle tanımlar: وَهُوَ تَأْدِيَةُ الْمَقْصُودِ مِنَ الْكَلَامِ “Sözden kast edilen anlamın alışlagelmiş kelimelerden daha fazlası ile ifade etmektir.”¹¹³² *el-İcâz*'daki tanımını ise şöyledir: فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَأْدِيَةِ الْمَقْصُودِ بِأَكْثَرِ مِنْ عِبَارَةٍ مُتَعَارِفِ الْأَوْسَاطِ “Orta seviyeli insanların örfündeki kelimelerden daha fazlası ile maksadı ifade etmek demektir.”¹¹³³

¹¹²⁹ Kâmiş, “Tecdidu'd-ders”, 131.

¹¹³⁰ Kâmiş, “Tecdidu'd-ders”, 131.

¹¹³¹ Alevî, *Tırâz*, 314.

¹¹³² Alevî, *Tırâz*, 547.

¹¹³³ Alevî, *el-İcâz*, 267.

Alevî *Tirâz*'ın “İtnâb” başlığı altında şu tanıma yer verir: هو زِيَادَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى لِفَائِدَةٍ جَدِيدَةٍ مِنْ غَيْرِ تَزْدِيدٍ “Tekrar olmaksızın yeni bir fayda için lafzın anlamdan fazla olmasıdır.” Tanımda geçen زِيَادَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى ibaresi eş anlamlı kelimelerde olduğu gibi itnâb konusunda umumi bir ifadedir. Çünkü eş anlamlı kelimeler aynı anlama geldikleri için lafzın manaya ziyadeliği söz konusudur. Tanımdaki لِفَائِدَةٍ “Fayda sağlamak amacıyla” ifadesi ile “tatvîl” tanımının dışında kalır. Çünkü tatvîl, lafızda faydası olmayan bir artıştır. Tanımdaki جَدِيدَةٍ ibaresi ile eş anlamlı kelimeler tanımın dışında kalır. Eş anlamlı kelime kullanımı, dilsel bir fayda için lafzın manadan daha fazla kullanılmasıdır. Fakat manada bir yenilik katmaz. مِنْ غَيْرِ تَزْدِيدٍ ibaresiyle “lafzî tekit” tanımının dışında kalır. Çünkü lafzî tekitte “pekiştirme” gibi yeni bir amaç gözetilmektedir. Dolayısıyla Alevî, tanımda yer verilen bu kısıtlamalarla itnâbın mahiyetini açıklamıştır. Buna göre itnâbın kendisiyle karıştırıldığı üç şey vardır: Faydası olmayan uzatma (tatvîl), tekrar (tekrîr) ve eş anlamlılık (terâdüf).¹¹³⁴

Alevî, itnâb ile tatvîl arasındaki fark konusunda belâgat âlimlerinden iki görüş nakleder:

Birinci görüşe göre itnâb ile tatvîl aynı şeydir. Ebu Hilal el-Askerî ve Muhammed el-Ğânimî'nin (öl. 1158)¹¹³⁵ rivayetleri de bu yöndedir. Bu iki âlim tüm fetih ve gelenek kitaplarının uzun ve ayrıntılı olması gerektiğini söylemişlerdir.¹¹³⁶ Çünkü bu tür eserler, avam tarafından okunmaları nedeniyle açıklanmaya ihtiyaç duyarlar. Onların bu sözlerinden, itnâb ile tatvîl arasında bir fark olmadığı anlaşılmaktadır.¹¹³⁷

İkinci görüş sahiplerine göre itnâb ile tatvîl farklı şeylerdir. Çünkü itnâb, tatvîlden farklı olarak büyük bir fayda barındırır. Tatvîlde ise hiçbir fayda yoktur. Çoğu belâgat âliminin bu görüşü benimsediğini belirten Alevî'ye göre İbnü'l-Esir'in sözleri¹¹³⁸ de bu görüşün tercih edildiğini göstermektedir. İkisi

¹¹³⁴ Alevî, *Tirâz*, 314.

¹¹³⁵ Hakkında bilgi için bkz. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Su'ayb el-Arnâvut (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405), 20/359.

¹¹³⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 190.

¹¹³⁷ Alevî, *Tirâz*, 315.

¹¹³⁸ İbnü'l-Esir, *el-Mesellü's-sâir*, 2/279.

arasında yapılan ayrımın delili, belâgatta itnâbın övgüye değer bir nitelik olması; tatvilin ise konuşmada istenmeyen bir nitelik olmasıdır.¹¹³⁹

Alevî'ye göre kastedilen manayı ifade etme hususunda itnâb ile tatvîl eşittirler. Ancak itnâbda lafız yeni bir faydaya tahsis edilmiştir. Bu nedenle tatvîlden ayrılır. Alevî konuyu şu örnekle açıklığa kavuşturmak ister: Hedefe ulaşmak isteyen bir kişinin önünde aynı hedefe ulaştıran üç tane yol bulunmaktadır (icâz, itnâb, tatvîl). Bunlardan biri en yakın yol olup icâza karşılık gelir. Diğer iki yol ise eşit uzunlukta olup itnâb ve tatvîle benzer. Ancak bunlardan biri güzel bir park, tatlı bir su, bir arkadaş ziyareti gibi birtakım faydalara tahsis edilmiştir ki bu yol itnâba karşılık gelir.¹¹⁴⁰

A. Bulunduğu Konum Bakımından İtnâb

Alevî'ye göre itnâb tek bir cümlede olabileceği gibi birden fazla cümlede de olabilir. Bu nedenle konuyu öncelikle bu iki başlıkta ele alır.

1. Bir Cümlede İtnâb

Alevî, tek cümlede bulunan itnâbı hakikat ve mecâz olması yönüyle ikiye ayırır:

a. Hakikat Yönüyle İtnâb

Müellif buna örnek olarak şu cümleleri verir: رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي “Onu gözümlle gördüm.”, قَبَضْتُهُ بِيَدِي “Elimle tuttum.”, وَطَنْتُهُ بِقَدَمِي “Ayağımla üzerine bastım.”, ذُقْتُهِ بِلِسَانِي “Dilimle tattım.”. Bu cümlelerdeki göz, el, ayak ve dil kelimeleriyle kayıtlamanın gereksiz bir söz (lağv) olduğu düşünülebilir. Çünkü bu fiiller zaten bu organlarla gerçekleştirilir. Ancak bu organların zikredilmesi, zannedildiği gibi gereksiz bir uzatma değildir. Aksine bu, elde edilmesi ve ulaşılması zor olan her şeyde söylenir. Bu nedenle bu lafızlar, söz konusu fiilleri gerçekleştirmenin imkânsız olduğunu belirtmek için cümleler itnâb üslûbu ile zikredilmiştir.¹¹⁴¹

Örneğin ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ “Bu, sizin ağızlarınızla söylediğiniz (fakat gerçekliği olmayan) sözünüzdür.”¹¹⁴² ayeti, erkeklerin eşlerini annelerinin yerine koymaları ve evlatlık olarak aldıkları çocukları kendi öz çocuklarıymış

¹¹³⁹ Alevî, *Tırâz*, 315.

¹¹⁴⁰ Alevî, *Tırâz*, 315.

¹¹⁴¹ Alevî, *Tırâz*, 316.

¹¹⁴² el-Ahzâb 33/4.

gibi benimsemeleri ile ilgilidir. Bu, karısına “sen, annemin sırtı gibisin” diyene veya evlatlığına “oğlum” diyene karşı söylenmiştir. Allah bu konuyu kesin bir dille reddederek şöyle buyurmuştur: **ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ** Böylece bu söze karşı gösterilen tepki ve kınama mübalağa ile gösterilmiş; zevcenin bir anne ve evlatlığın bir oğul olmasının imkânsız olduğu belirtilmiştir.¹¹⁴³

b. Mecaz Yönüyle Itnâb

Alevî mecaz yönüyle itnâba örnek olarak şu ayeti verir: **فَإِنَّمَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ** “Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.”¹¹⁴⁴ Kalbin göğüste bulunduğu bilindiği halde burada **الْصُّدُورِ** kelimesinin zikredilmesinin amacı, mecâz yoluyla itnâbdır. Gerçekte körlük sadece gözde meydana gelir. Bu da gözbebeğine, onun ışığını yok eden bir şeyin isabet etmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla körlüğün kalp için kullanılması mecaz yoluyla. Müellife göre alışlagelmiş bir tanımlamanın aksine körlük, gözle değil de kalbe nispet edilince bunu ifade etmek için konunun daha fazla tasvir ve tarif edilmesi gerekiyordu. Bu durum Alevî’ye göre beyân ilminin inceliklerinden biridir.¹¹⁴⁵

2. Birden Fazla Cümlede Itnâb

Alevî, bu tür itnâbın farklı şekillerde ortaya çıkabileceğini belirtir.

1. Nefî (olumsuzluk) ve isbat (olumluluk) yoluyla yapılan itnâbdır. Bu türde, önce bir şey olumsuz bir cümleyle reddedilir, ardından olumlu bir cümleyle ifade edilir (ya da tam tersi yapılır). Ancak bu iki cümleden en az birinin, anlamı daha açık ya da güçlü şekilde ileten ek bir fayda taşıması gerekir. Eğer her iki cümle de aynı anlamı sadece tekrar ediyorsa, bu durumda yapılan şey itnâb değil, sadece gereksiz bir tekrar olur. Örneğin **لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ** “Allah’a ve âhiret gününe iman edenler, mallarıyla ve canlarıyla cihad etmekten geri kalmak için senden izin istemezler. Allah, kendine karşı gelmekten sakınanları çok iyi bilendir.”¹¹⁴⁶ ayetinden sonra Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ** “Ancak Allah’a ve ahiret gününe

¹¹⁴³ Alevî, *Tirâz*, 316. Başka örnekler için bkz. en-Nahl 16/26; en-Nûr 24/15; el-Hâkka 69/13-14.

¹¹⁴⁴ el-Hac 22/46.

¹¹⁴⁵ Alevî, *Tirâz*, 317.

¹¹⁴⁶ et-Tevbe 9/44.

inanmayan, kalpleri şüpheye düşüp kendileri de o şüphelerinin içinde bocalayan kimseler senden izin isterler."¹¹⁴⁷

Birinci cümlelerin nefî (olumsuz) ve ikinci cümlelerin isbat (olumlama) olması dışında iki ayetin ifade ettiği mana aynıdır. Aralarında ikinci cümlelerin ek bir fayda içermesi dışında bir fark yoktur. Bu fayda *وَأَرَاتِبْتُ قُلُوبَهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ* "kalpleri şüpheye düşüp kendileri de o şüphelerinin içinde bocalayan kimseler" cümlesidir. Bu cümle münafıkların, Allah'a ve ahiret gününe inanmama durumlarını, küfürlerinden dolayı korku ve endişe içinde, cehalet karanlığında şaşkın, ışık ve rehberlikten yoksun olduklarını bildirmek için zikredilmiştir. Alevî'ye göre bu fayda olmasaydı, tekrar olurdu. Dolayısıyla belâğî bir faydayı barındıran itnâb olmazdı.¹¹⁴⁸

2. Bu tür itnâb, kastedilen mananın önce tam bir cümle ile ifade edilmesi, ardından da bu cümleyi açıklamak için bir benzetmenin getirilmesi şeklinde gerçekleşir.

Alevî buna Buhtürî'nin şu şiirini örnek verir:

ذَاتُ حَسَنِ لَوْ اسْتَزَادَتْ مِنَ الْحَسِّ ... نَ إِلَيْهِ لَمَا أَصَابَتْ مَرِيدًا

فَهِيَ كَالشَّمْسِ بَهْجَةً وَالْقَضِيبِ الْغَضُّ لَ ... جِنًا وَالرَّيْمُ طَرْفًا وَجِيدًا¹¹⁴⁹

"O, güzelliğinin artmasını istese daha fazlasına nail olamayacak kadar güzelliğe sahiptir. O güneş gibi hoştur, yumuşak bir dal ve güzel gözlü ve güzel boynu olan beyaz bir ceylandır."

Alevî, ilk beytin maksadı ifade etmede yeterli olduğunu belirtir. Çünkü *لَوْ* "Eğer artmasını isteseydi daha fazlasını elde edemezdi." cümlesi, tüm güzel şeyleri içermektedir. Ancak ikinci beyitteki benzetmelerde, dinleyiciye mutlak övgüde bulunmayan bir tasvir (canlandırma) ve hayal gücü veren bir fayda vardır. Müellife göre bu itnâb çeşidinin belâgatta harika bir konumu vardır.¹¹⁵⁰

Alevî'ye göre birinci tür itnâb, anlamla ilgilidir; yani söylenen söz, anlamı güçlendirmek için uzatılır. İkinci tür itnâb ise, lafızla ilgilidir. Bu türde, anlamı

¹¹⁴⁷ et-Tevbe 9/45.

¹¹⁴⁸ Alevî, *Tirâz*, 318.

¹¹⁴⁹ Buhtürî, *Divân*, 1/591.

¹¹⁵⁰ Alevî, *Tirâz*, 318.

daha açık ve etkili kılmak için bir benzetme (teşbih) yapılır ve bu sayede söz uzatılır. Amaç, söylenenin daha iyi anlaşılması ve muhatap tarafından onaylanmasıdır.¹¹⁵¹

3. Bu tür itnâb, mevsûfun birbiriyle örtüşen anlamlarla zikredilmesi, ancak bu anlamlardan her birinin diğerinin sahip olmadığı bir özelliğe sahip olması durumunda gerçekleşir.¹¹⁵²

Örneğin, Ebu Temmâm kendisine iyilik eden bir adamı şöyle nitelemiştir:

مِنْ مَنَّةٍ مَّشْهُورَةٍ وَصَنِيعَةٍ بِكَرٍّ وَإِحْسَانٍ أَغْرَ مُحَجَّلٍ¹¹⁵³

“Meşhur bir iyilik ve el değmemiş bir kazanç ve güzel bir ihsan.”

إِحْسَانٍ “meşhur bir iyilik”, صَنِيعَةٍ بِكَرٍّ “el değmemiş bir kazanç” ve مَنَّةٍ مَّشْهُورَةٍ “güzel bir ihsan” lafızları birbiriyle örtüşen anlamlara sahiptir. Ancak bu bir tür tekrar değildir. Çünkü مَنَّةٍ صَنِيعَةٍ ve إِحْسَانٍ lafızları birbirine yakındır. Eğer bu lafızlar sıfatları olmadan zikredilseydi tekrar olurdu. Ancak her birini diğerinden farklı bir sıfatla (مَشْهُورَةٍ, بِكَرٍّ, مُحَجَّلٍ) nitelendirdi. Böylece onları tekrar kuralından çıkardı. Yapılan iyilik gizlenemeyecek kadar belirgin olduğu için مَنَّةٍ مَّشْهُورَةٍ dedi. Yaratılmışlardan hiçbiri ne önce ne de sonra onun benzerini yapmadığını ifade etmek için صَنِيعَةٍ بِكَرٍّ dedi. Son olarak yapılan iyiliğin birçok faydasına işaret etmek için إِحْسَانٍ أَغْرَ مُحَجَّلٍ şeklinde nitelendirdi. Böylece aynı manaya gelen kelimeleri farklı sıfatlarla nitelendirdiği için tekrar değil itnâb oldu.¹¹⁵⁴

4. Bu tür itnâb, konuşmacının mektup, hutbe, eser telif etme, şiir vb. söz sanatlarının amaçlanan anlamlarını yerine getirmek için cümlelerini uzunca ifade etmesiyle ortaya çıkar. Alevî'ye göre dördüncü tür itnâb, bu dört konuşma türünün en zoru, icra edilmesi en hassas ve en dar olanıdır. Çünkü birçok incelik içerir. Ayrıca mertebeleri farklı olan ve şiir ve düzyazıda yöntemlerin değiştiği geniş sanatlara ayrılır. Bu mertebe ve yöntemlerin arasında çok az ayrım vardır.¹¹⁵⁵

¹¹⁵¹ Alevî, *Tirâz*, 319.

¹¹⁵² Alevî, *Tirâz*, 319.

¹¹⁵³ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 234.

¹¹⁵⁴ Alevî, *Tirâz*, 319.

¹¹⁵⁵ Alevî, *Tirâz*, 320.

B. Gayesi Bakımından İtnâb

Alevî *Tırâz*'da itnâbın çeşitlerini Tırâz'ın farklı bölümlerinde şu başlıklarda ele alır:

1. Tafsil

Örneğin *قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ* “Deyin ki: Biz Allah’a, bize indirilene (Kur’an’a), İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve Yakupoğulları’na indirilene, Mûsâ ve İsa’ya verilen (Tevrat ve İncil) ile bütün diğer peygamberlere Rablerinden verilene iman ettik.”¹¹⁵⁶ ayetinde olduğu gibi. Müellife göre bu ve benzeri ayetler, iman edilmesi gereken peygamberleri ve onlara indirilen kitapları, son derece ayrıntılı ve belîğ bir üslupla açıklamaktadır. Eğer kısaca ifade edilmek istense idi şöyle derdi: “De ki: “Biz Allah’a, bütün peygamberlerine ve onların getirdiklerine inandık.” Fakat Allah’a ve peygamberlerine imanı eksiksiz ifade etmesi ve bunu pekiştirici ifadeler içermesi nedeniyle daha fazla kelimelerle açıklamıştır.”¹¹⁵⁷

2. Tetmîm

Tetmîm, zikredilmemeleri halinde yanlış anlaşılmaya sebep olmayan mef’ûl, hâl, câr-mecrûr gibi müstakil bir öge olmayan unsurların cümlede zikredilmesidir.¹¹⁵⁸ Eklenen bu lafız manayı güzelleştirmek, tamamlamak veya pekiştirmek ya da vezin uyumunu sağlamak amacıyla kullanılır.¹¹⁵⁹ Örneğin *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ* “Namazlara ve orta namaza devam edin.”¹¹⁶⁰ ayetinde *الصَّلَوَاتِ* ifadesi kendisinden önce gelen *رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي. وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي* ibaresini tamamlamak amacıyla zikredilmiştir. “Mûsâ, dedi ki: Rabbim! Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır.”¹¹⁶¹ ayetlerinde câr-mecrûr olan *لِي* kelimesi kendinden önceki cümlelerin tamamlayıcısı olarak tekrar etmiştir.¹¹⁶²

¹¹⁵⁶ el-Bakara 2/136.

¹¹⁵⁷ Alevî, *Tırâz*, 547.

¹¹⁵⁸ Karamollağlu, *Meânî İlmî*, 373.

¹¹⁵⁹ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 462.

¹¹⁶⁰ el-Bakara 2/238.

¹¹⁶¹ Tâhâ 20/25-26.

¹¹⁶² Alevî, *Tırâz*, 548.

3. Tezyîl

Alevî tezyîli şu şekilde tanımlar: *“Bir cümlede bir cümle için başka bir cümle getirilmesidir.”* Örneğin *“وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا”* *“De ki: Hak geldi, batıl yok oldu. Şüphesiz batıl, yok olmaya mahkûmdur.”*¹¹⁶³ ayetinde *وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ* cümlesi, kendisinden önce gelen iki cümleyi teyit etmek için zikredilmiş itnâb cümlesine bir örnek oluşturur.¹¹⁶⁴

Alevî şu ayeti de tezyîle örnek verir: *ذَلِكَ جَزَائِهِمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ* *“Nimetlere karşı nankörlük etmeleri sebebiyle onları işte böyle cezalandırdık. Biz (bu şekilde) ancak nankörleri cezalandırırız.”*¹¹⁶⁵ Ayette geçen *وَهَلْ نُجَازِي* cümlesi, bir önceki cümle için kavuşturulması için tezyîl biçiminde bir itnâb cümlesidir. Müellife göre cennet ehline va'din ve cehennem ehline va'idin¹¹⁶⁶ hakikatlerini, her birinin vasfını zikrederek açıklarken itnâb üslûbu kullanılmaktadır.¹¹⁶⁷

4. İbhâmdan Sonra İzâh

Alevî, bu konuyu *الْإِبْهَامُ وَالتَّفْسِيرُ* “ibhâm ve tefsir” başlığı altında incelemiştir. Alevî'ye göre kastedilen anlam konuşmada müphem/kapalı bir şekilde ifade edilirse, bu ona belâgat, beğeni ve çekicilik kazandırır. Çünkü bir söz, dinleyene kapalı gelirse, dinleyen bu kapalılığın giderilmesi için büyük çaba sarf eder. Örneğin *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا* *“Allah, bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez.”*¹¹⁶⁸ ayetinde önce *مَثَلًا مَا* *“herhangi bir şeyi örnek olarak”* diyerek kapalı bir ifade kullanılmış, sonra *بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا* *“bir sivrisineği, ondan daha da ötesini”* diyerek kapalı ifade açıklanmıştır. Alevî, ilk başta kapalı bir ifadenin kullanılıp daha sonra bunun farklı bir şekilde açıklanmasının konunun önemini artırdığını belirtir. Eğer doğrudan *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا* *“Allah, bir sivrisineği örnek olarak vermekten çekinmez.”* deseydi, daha

¹¹⁶³ el-İsrâ 17/81.

¹¹⁶⁴ Alevî, *Tirâz*, 548.

¹¹⁶⁵ Sebe' 34/17.

¹¹⁶⁶ “Va'd” ve “va'id” kavramları için bkz. Sönmez Kutlu, “Va'd ve Va'id”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/414-415.

¹¹⁶⁷ Alevî, *Tirâz*, 548.

¹¹⁶⁸ el-Bakara 2/26.

önce kapalı bir şekilde ifade edilmesinde olduğu gibi cümleye belâgat açısından bir değer katmazdı. Çünkü ilk başta kapalı bir lafzın kullanılması, dinleyen kişinin şaşırmasına, düşünmesine ve duyduklarını önemsemesine neden olur. Böylece kapalı lafzı duyunca ruhu çekilir ve onu bilmek ve hakikatine vakıf olmak için can atar.¹¹⁶⁹

Alevî'nin hadislerden verdiği örnekler şunlardır: *أَلَا أُنبِّئُكُمْ بِأَمْرَيْنِ خَفِيفَةٍ مُؤْنَتُهُمَا، عَظِيمٍ أَجْرُهُمَا، لَمْ يُلَقِ اللَّهُ بِمِثْلِهِمَا: الصَّمْتُ، وَحُسْنُ الْخَلْقِ* “Size yapılması kolay, sevabı büyük ve Allah'ın benzerini yaratmadığı iki şeyi haber vereyim mi: Sükût ve güzel ahlak.”¹¹⁷⁰ Resulullah (s.a.s.) ashab-ı kirama hitaben şöyle buyurmuş: *أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى مَا إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ أَفْشَوْا السَّلَامَ* “Size, yaptığınız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir iş göstereyim mi?” Ashab, “Evet” deyince, *أَفْشَوْا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ* “Aranızda selâmı yayın.” cevabını vermiştir.¹¹⁷¹ Alevî, “iki hadiste müphem ifadelerin tefsirine bakın, ne kadar anlamlı!” diyerek konunun önemine dikkat çekmiştir.¹¹⁷²

Alevî'nin Hz. Ali'nin sözlerinden verdiği örnek şudur: *إِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ إِلَّا أَرْبَعُ أَصَابِعَ* “Hak ile batıl arasında ancak dört parmak mesafe vardır.” Bu sözün manası kendisine sorulunca, dört parmağını birleştirip kulakları ile gözlerinin arasına koydu. Sonra da şöyle buyurdu: *الْبَاطِلُ أَنْ تَقُولَ سَمِعْتُ، وَالْحَقُّ أَنْ تَقُولَ رَأَيْتُ* “Batıl duyduğum dediğin şeydir. Hak ise gördüm dediğin şeydir.”¹¹⁷³

Alevî, Hz. Ali'nin bu sözlerini şöyle değerlendirir: Düşünen kişi, insanların çoğunun anlamaktan aciz olduğu ve sadece belâgat ilminde ayakları yere basanların anlamını bildiği bu hoş müphemliği düşünsün.¹¹⁷⁴

Müellif bu değerlendirmeden sonra Hz. Ali'yi şu şiirsel ifadeler ile övmüştür:

وَلَقَدْ سَبَقَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى غَايَتِهَا وَمَا صَلَّى ... وَفَارَ فِيهَا بِالنَّصِيبِ الْأَوْفَرِ وَالْقِدْحِ الْمَعْلَى

¹¹⁶⁹ Alevî, *Tirâz*, 240 Ayetlerden başka örnekler için bkz. el-Hicr 15/66; Tâhâ 20/36,38,39; el-Ankebût 29/14; el-Mü'min 40/38,39.

¹¹⁷⁰ Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed b. 'Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebû'd-Dünyâ, *eş-Şamt ve âdâbu'l-lisân*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1410), 58.

¹¹⁷¹ Müslim, “İman”, 54.

¹¹⁷² Alevî, *Tirâz*, 244.

¹¹⁷³ Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf er-Radî, *Nehcu'l-belâğa*, thk. Subhî es-Sâlih (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 2004), 198.

¹¹⁷⁴ Alevî, *Tirâz*, 244.

وَبَرَزَ فِيهَا عَلَى الْأَقْرَانِ ... وَفَازَ بِالْحَصْلِ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْقُرْسَانِ¹¹⁷⁵

“Müminlerin Emiri belâgatın zirvesine ulaştı. En büyük payı ve en yüksek şerefi kazandı. Akranları arasında öne çıktı. Diğer süvariler arasında şeref kazandı.”

V. MÜSÂVAT

Alevî, müsâvatın beyân şövalyelerinin ıstılahında (فِي مُصْطَلَحِ قُرْسَانِ الْبَيَانِ) şöyle tanımlandığını belirtir: *“Kast edilen manayı, ifadeye herhangi bir ilave yapmadan veya ondan bir eksiltmede bulunmadan manası miktarınca lafızla ifade etmektir.”*¹¹⁷⁶ Bu nedenle belâgat ehli belîğ kişileri tanımlarken şöyle demişlerdir: *كَانَتْ أَلْفَاظُهُ قَوْلًا لِمَعَانِيهَا* “Onun sözleri anlamları için kalıptı.” Çünkü bir sözün üç durumu vardır: *تَضْيِيقٌ* “daraltma”, *تَوْسِيعٌ* “genişletme” ve *مُسَاوَاةٌ* “eşitlik”.

1. Tadyîk (daraltma): Manaları ifade eden kelimelerin eksik olmasıdır. Bu kişinin, bedenine göre küçük boy gömlek giymesi gibidir. Çünkü kelimeler mana için bir giysidir.

2. Tevsî' (genişletme): Kelimelerin anlamlarından fazla olmasıdır. Bu kişinin, bedenine göre çok büyük boy gömlek giymesi gibidir., tıpkı giyenin bedenine göre çok büyük olan bir gömlek gibi.

3. Müsâvat (eşitlik): Lafzın manaya, mananın lafza eşit olmasıdır.¹¹⁷⁷

Müellif müsâvatın iki şekilde gerçekleştiğini belirtir:

A. İhtisâr İle Birlikte Müsâvat

Bu, belîğ bir kimsenin, belâgatta kendisinden aşağıda olanların ulaşması zor olan, az lafız ve çok mana ile sözlerinin anlamını mümkün olduğunca veciz bir şekilde ifade etmeye çalışmasıdır. Örneğin *هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ* “İyiliğin karşılığı ancak iyilik değil midir?”¹¹⁷⁸ ayeti sadece birkaç harften oluşmasına rağmen kendisinde birçok fayda ve birçok nükte bulunur.¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁵ Alevî, *Tırâz*, 244.

¹¹⁷⁶ Alevî, *Tırâz*, 548.

¹¹⁷⁷ Alevî, *el-Îcâz*, 289.

¹¹⁷⁸ er-Rahmân 55/60.

¹¹⁷⁹ Alevî, *Tırâz*, 548-549.

Alevî'nin *el-İcâz*'da konuya dair verdiği örnekler daha çoktur.¹¹⁸⁰ Örneğin Allah Resûlü'nün (s.a.s.) Huneyn Gazvesinde söylemiş olduğu *الآن حَيِّ الْوُطَيْسُ* “Şimdi savaş kızıştı.”¹¹⁸¹ hadisi, Hz. Ali'nin (r.a.) *مَا يُحْسِنُ* “Her insanın değeri, güzel yaptığı iş kadardır.”¹¹⁸² ve *إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ* “Akıl tamamlandığı zaman söz azalır.”¹¹⁸³ sözü, anlamlarına göre kendilerinde ne bir ilave ne de bir eksiklik bulunmayan müsâvat örnekleridir. Yine şu cümleler de müellifin müsâvata verdiği örnekler arasında yer alır: *وَمَعَ الْحَاجَةِ* “Aciliyet durumunda ihtiyaç iptal edilir.”¹¹⁸⁴

Alevî Nâbîga ez-Zübyânî'nin şu şiirini de ihtisar ile yapılan müsâvata örnek verir:¹¹⁸⁵

وَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُذَكَّرِي ... وَإِنْ خَلْتُ أَنَّ الْمُتَنَائِي عَنْكَ وَاسِعٌ¹¹⁸⁶

Her ne kadar aramızdaki mesafenin geniş olduğunu düşünsem de sen, bana yetişen gece (nin karanlığı ve korkusu) gibisin.

B. Örfî Müsâvat

Kastedilen mananın, herhangi bir kısaltma isteği veya çabası olmaksızın ibareye eşit olmasıdır. Buna beyân alimlerinin dilinde alışlagelmiş söz anlamında “müteâraf”¹¹⁸⁷ veya orta seviyeli insanların örfü anlamında “müteârafu'l-evsat”¹¹⁸⁸ denir. Bunun özü, konuşmacının herhangi bir kasıt veya çaba sarfetmeksizin maksadını ifade etmesidir. Böylece ne sözcükleri azaltma ve böylece îcâz yapma niyetindedir ne de sözcükleri arttırarak itnâb yapma niyetindedir.¹¹⁸⁹

Alevî'ye göre müsâvatın her iki çeşidi de belâgatta övgüye değerlidir. Ancak ihtisarla birlikte yapılan müsâvat örfî müsâvattan daha belîğ ve maksada

¹¹⁸⁰ Alevî, *el-İcâz*, 289-290.

¹¹⁸¹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: y.y., 1410), 2/98, 115; 4/191.

¹¹⁸² Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr b. Maḥbûb Cāhiz, *er-Resâilü'l-'Edebiyye* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 3/29; Cāhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/87; 2/51; Şerîf er-Radî, *Nehcu'l-belâğa*, 482.

¹¹⁸³ Şerîf er-Radî, *Nehcu'l-belâğa*, 480.

¹¹⁸⁴ Ebû Muhammed el-Kâsım b. 'Alî el-Başrî el-Ḥarîrî, *el-Makâmât* (Beyrut: Matbaatu'l-Maârif, 1873), 167.

¹¹⁸⁵ Alevî, *el-İcâz*, 290.

¹¹⁸⁶ Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir en-Nâbîga ez-Zübyânî, *Dîvânü'n-Nâbîga*, thk. Kerîm el-Bustânî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1963), 81.

¹¹⁸⁷ Alevî, *Tırâz*, 549.

¹¹⁸⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 388; Alevî, *el-İcâz*, 290.

¹¹⁸⁹ Alevî, *el-İcâz*, 290.

ulaşmada daha güçlüdür. Bu nedenle belâgat ehli bu konuda çeşitlilik göstermiştir. Bunların övgüye en layık olanı, amacını en kısa ve en az kelimeyle yerine getirebilen kişidir. Müellife göre bu da ancak birkaç kelimeyle kısaltma ve özetleme yapabilecek bir konuma sahip olanlar için mümkündür.¹¹⁹⁰

Alevî'ye göre bir söz, anlam yönünden kendisine eşit olan başka bir söze nispetle, harflerinin çokluğu veya azlığına göre îcâz ya da itnâb olarak nitelendirilebilir. Örneğin şu şiirlerde olduğu gibi:

يَصُدُّ عَنِ الدُّنْيَا إِذَا عَنَّ سُوْدُودُ¹¹⁹¹

“O, şan ve şerefi düşündüğü zaman dünyadan el etek çeker.”

Şair burada övülen kişinin, en göz alıcı ve güzel biçimleriyle bile olsa, dünyadan ve onun zevklerinden yüz çevirmesini sağlayan yüksek bir ahlak seviyesine sahip olduğunu betimlemiştir.¹¹⁹²

Ebû Temmâm bu şiiri el-Ma'zel b. Gaylân'ın şu şiirinden alıntı yaparak söylemiştir:¹¹⁹³

وَلَسْتُ بِنَظَارٍ إِلَى جَانِبِ الْغِنَى ... إِذَا كَانَتْ الْعَلْيَاءُ فِي جَانِبِ الْفَقْرِ¹¹⁹⁴

“Eğer yücelik yoksulluk tarafındaysa zenginlik tarafına bakacak değilim.”

Bu iki şiirin karşılaştırmasını yapan Alevî, her iki şiirin de kastedilen manayı ifade etme hususunda uyum içinde olduğunu belirtir. Ancak Ebû Temmâm'ın şiiri birkaç kelimeyle çok veciz bir şekilde gelmiştir. Bu nedenle îcâz bakımından kusursuz ve anlam bakımından daha belîğ olduğunda şüphe yoktur. İkinci şiir ise daha geniş/uzun bir biçimde söylenmiştir. Bu yüzden itnâb bakımından daha tatlıdır.¹¹⁹⁵

Bu bölümde Alevî, belâgatın en temel ifade yolları olan vasıl, fasıl, îcâz, itnâb ve müsâvat kavramlarını hem tanımlarıyla hem de örnekleriyle birlikte sistemli biçimde sunmuştur. Alevî, bu konuları sadece tarif etmekle kalmayıp, kullanım şartlarını ve anlam üzerindeki etkilerini detaylı şekilde açıklamıştır.

¹¹⁹⁰ Alevî, *Tirâz*, 549.

¹¹⁹¹ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 117.

¹¹⁹² Latife İbrahim er-Reşîdî, “el-Meânî'l-medhiyye 'inde Ebî Temmâm”, *el-Mecelletu'd-duvelîyye li neşri'l-buhûs ve'd-dirâsât* 3/23 (2021), 81.

¹¹⁹³ İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir*, 2/363.

¹¹⁹⁴ Kazvinî, *Telhisü'l-Miftâh*, 129.

¹¹⁹⁵ Alevî, *el-İcâz*, 291.

Kur'ân ayetlerinden alınan örneklerle her bir kavramın nasıl işlediğini göstermiştir. Ayrıca fasıl ve vasıl gibi teknik ayrımların anlam karışıklığını önlemedeki rolünü vurgulamıştır. Îcâz, ıtnâb ve müsâvat konularını sözün uzunluğu ile taşıdığı anlam arasındaki ilişki temelinde ele almıştır. Bu üç ifade tarzının anlamı etkili ve estetik bir biçimde aktarmadaki işlevini net biçimde açıklamıştır. Alevî'nin bu meseleleri sadeleştirerek sunması, konuların öğretilbilirliğini büyük ölçüde artırmıştır.

SONUÇ

Arap belâgatı, bağımsız bir ilim dalı olarak gelişim sürecinde önemli aşamalardan geçmiş ve Cürcânî'nin eserleriyle sağlam temellere kavuşmuştur. Bu temeller, Sekkâkî'nin sistematik katkılarıyla mantıksal bir düzene kavuşarak daha da gelişmiştir. Ancak, Kazvî'nin döneminde belâgat ilminin canlılığını kaybettiğine dair eleştiriler ortaya çıkmış, bu durum belâgatı yeniden canlandırma çabalarını beraberinde getirmiştir. Bu yenileşme hareketleri içerisinde Alevî'nin çalışmaları, özellikle özgün yaklaşımı ve metodolojik katkıları açısından büyük önem taşımaktadır.

Alevî'nin yaşam öyküsü incelendiğinde, kendisinin ilme adanmış bir ömür sürdüğü, çeşitli bölgelerde seçkin âlimlerden eğitim aldığı ve nitelikli öğrenciler yetiştirdiği görülmektedir. Arap belâgat literatürüne iki önemli eser kazandırmıştır: *Tırâz* ve onun daha sistemli bir versiyonu olan *el-Îcâz*. *Tırâz*'da edebiyat ve kelâm ekollerinin sentezini yaparak özgün bir üslup geliştirirken, *el-Îcâz*'da Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûmu*'ndaki düzeni benimseyerek *Tırâz*'daki konuları daha sistematik bir biçimde ele almıştır.

Alevî, *Tırâz*'ı üç temel prensip üzerine inşa etmiştir: belâgat konularının sistemli düzenlenmesi, terminolojinin sadeleştirilmesi ve örneklerin ilk dönem belâgat anlayışı çerçevesinde analiz edilmesi. Bu yaklaşımıyla müellif, belâgat alanında yeni bir metodoloji geliştirmeyi hedeflemiş, ayrıca kendi döneminde belâgat öğrenimindeki zorlukları göz önünde bulundurarak konuların sadeleştirilmesi ve anlaşılır kılınması üzerinde özellikle durmuştur.

Metodolojik açıdan Alevî'nin en önemli katkılarından biri, edebiyat ve kelâm ekollerini başarılı bir şekilde sentezlemesidir. Bu sentez sayesinde belâgatın karmaşık meselelerini daha anlaşılır hale getirmeyi başarmış, bu yaklaşım sadece kendi dönemi için değil, modern dönem çalışmaları için de değerli bir perspektif sunmuştur. Kelâm ilmindeki derin bilgisi, *Tırâz*'da özgün bir düzen geliştirmesini sağlamış, belâgat sanatlarını sistematik bir şekilde tanımlayıp sınıflandırmasına olanak vermiştir.

Alevî'nin çalışmalarında dikkat çeken bir diğer özellik, şahitlere verdiği önemdir. Kur'ân-ı Kerîm, hadisler, Hz. Ali'nin sözleri ve klasik Arap edebiyatından seçilen örnekler, hiyerarşik bir düzen içerisinde sunulmuştur. Bu örnekleri tafsilatlı bir şekilde incelemiş, edebi bir üslupla açıklamış ve estetik bir yaklaşımla yorumlamıştır. Böylece belâgatı, salt kurallar bütünü olmaktan çıkarıp, anlam ve estetik değer taşıyan bir disiplin haline getirmiştir.

Alevî, isnadın mahiyetini açıklarken bir fiilin fâiline nasıl isnad edilebileceğini üç farklı şekilde ele almıştır. Birincisinde, fiil doğrudan fâil tarafından gerçekleştirilir. İkincisinde, fâil fiille vasıflansa da eylemi bizzat yapmaz. Üçüncüsünde ise fiil, fâile sadece dolaylı bir ilişki üzerinden isnad edilir. Müellif bu sınıflandırma ile sadece dilbilgisel değil, aynı zamanda anlam ve nedensellik ilişkilerine dayalı bir isnad anlayışı ortaya koymuştur. Böylece Alevî, fiille özne arasındaki ilişkinin sadece dil bilgisiyle açıklanamayacağını; fiilin kim tarafından, nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğine göre farklı şekillerde değerlendirilebileceğini ortaya koymuştur.

Meânî ilmi bağlamında Alevî'nin en önemli katkılarından biri, haberî ve inşâî cümle yapılarına getirdiği yenilikçi yaklaşımdır. Geleneksel tanımları eleştirmiş; bu yapıların sınıflandırılmasında daha esnek ve işlevsel bir yöntem önermiştir. İsnad konusuna dair geliştirdiği üçlü kategorizasyon, dilbilimsel çözümlemeler açısından özgün bir perspektif sunmaktadır.

Alevî, haberin nekre bir isme izafe edilerek kullanılması hâlinde cümleye özgün ve belirgin bir anlam kazandırıldığını, bu sayede tahsisin güçlendiğini ve hükmün sınırlandığını ifade eder. Bu bağlamda izafet, tahsisi doğrudan isnad ilişkisi üzerinden tesis ederken; nasb yoluyla yapılan tahsis ise bağlam veya gerekçeye dayalı olarak gerçekleşir. Bu durum, her iki yöntemin işlevsel açıdan birbirinden farklı sonuçlar doğurduğunu göstermektedir.

Alevî, bazı haber cümlelerinin gerçekte inşâ anlamı taşıdığını belirtir ve bu konuda iki noktaya dikkat çeker: Haber cümlesi inşâ niyetiyle kullanıldığında söz daha etkili ve anlamlı hâle gelir; fakat inşâ cümlesi haber gibi anlaşıldığında aynı etki oluşmaz. Bu ayrım, Kur'an'daki bazı ifadelerin biçim olarak haber görünmesine rağmen aslında emir, temenni ya da teşvik anlamı taşıdığını anlamamıza yardımcı olur. Alevî'ye göre, bir cümleyi değerlendirirken sadece yapısına değil, bağlamına ve vermek istediği mesaja da bakmak gerekir.

Alevî, inşâî üslubun dilin etkileyici yönünü temsil ettiğini vurgular. Bu yapıların bağlam ve ses unsurlarıyla mecazî anlamlar kazandığını belirtir. Ona göre inşâ cümlesi haber anlamında kullanıldığında mübalâğa doğmaz; fakat haber cümlesi inşâ niyetiyle söylenirse, özellikle süreklilik ve vurguyu içeren güçlü bir anlam ortaya çıkar. Bu da inşâ cümlelerinin, anlam derinliği ve etki gücü bakımından daha işlevsel olduğunu gösterir. Böylece Alevî, hem belâgat ilminin derinliğine katkıda bulunmakta, hem de Kur'an'daki ifadelerin

taşıdığı ince anlam ve hikmetleri daha iyi kavramamıza zemin hazırlamaktadır.

Alevî'nin belagat terminolojisine yaklaşımı, modern dilbilimin evrensel dil özellikleri (language universals) arayışıyla dikkat çekici bir paralellik göstermektedir. Alevî'nin Arapça özelinde kalmayıp, dilsel olguları tüm dilleri kapsayacak şekilde tarif etme gayreti, onun dile dair evrensel prensipleri tespit etmeye yönelik sistematik bir metodoloji geliştirdiğine işaret etmektedir. Bu yaklaşım, çağdaş dilbilim teorilerin temel arayışlarından olan dil evrenselleri çalışmalarının erken dönem örneklerinden birini teşkil etmektedir. Dolayısıyla Alevî'nin bu tutumu, klasik belagat literatüründe önemli bir metodolojik yenilik olarak değerlendirilebilir ve modern dilbilim perspektifinden incelenmeyi hak etmektedir.

Takdim-tehir ve fasıl-vasıl konularındaki yaklaşımı da dikkat çekicidir. Takdimi vacip ve caiz olarak sınıflandırması, dilsel yapının esnekliği ile anlamsal bütünlük arasındaki hassas dengeyi gözetmektedir. Fasıl ve vasıl meselelerini ise klasik belâgat ilkeleri doğrultusunda, sade ve anlaşılır bir üslupla ele almış, özellikle Kur'an'dan ayetlerle konuyu somutlaştırmıştır.

Alevî'nin terminolojik katkıları da önemlidir. Bazı terimleri geleneksel kullanımlarıyla benimserken, bazılarını yeni açıklamalar getirmiş, hatta yeni terimler de önermiştir. Bu terminolojik yenilikler, onun eserinin özgün karakterini güçlendiren unsurlardan biri olmuştur.

Alevî'nin belagat terminolojisine yaklaşımı, modern dilbilimin evrensel dil özellikleri (language universals) arayışıyla dikkat çekici bir paralellik göstermektedir. Alevî'nin Arapça özelinde kalmayıp, dilsel olguları tüm dilleri kapsayacak şekilde tarif etme gayreti, onun dile dair evrensel prensipleri tespit etmeye yönelik sistematik bir metodoloji geliştirdiğine işaret etmektedir. Bu yaklaşım, çağdaş dilbilim teorilerin temel arayışlarından olan dil evrenselleri çalışmalarının erken dönem örneklerinden birini teşkil etmektedir. Dolayısıyla Alevî'nin bu tutumu, klasik belagat literatüründe önemli bir metodolojik yenilik olarak değerlendirilebilir ve bu yönüyle modern dilbilim perspektifinden incelenmeyi hak etmektedir.

Sonuç olarak, Alevî'nin *Tirâz*'ı, meânî ilminin teorik çerçevesine getirdiği yenilikçi yaklaşımlar, sistematik metodolojisi ve özgün terminolojisiyle, klasik belâgat çalışmalarına önemli katkılar sağlamıştır. Eserin hem geleneksel belâgat anlayışını yansıtmaması hem de modern dilbilim ve retorik çalışmalarıyla gösterdiği uyum, onun günümüz akademik araştırmaları için de

değerli bir kaynak olma niteliğini sürdürdüğünü göstermektedir. Alevî'nin çalışmaları, belâgat ve edebiyat alanındaki araştırmacılara, konuları derinlemesine anlama ve değerlendirme imkânı sunan güçlü bir teorik çerçeve sağlamaktadır.

Alevî'nin meânî ilmine getirdiği özgün yaklaşım, bu alanın günümüz dil bilimiyle yeniden ilişkilendirilmesine imkân tanımaktadır. Bu bağlamda yapılabilecek çalışmalar şöyle sıralanabilir:

1. Özellikle haber ve inşâ cümleleri arasındaki yapısal ve işlevsel farkların modern dil kuramlarıyla karşılaştırmalı olarak incelenmesi yararlı olabilir.

2. Müellifin isnad sistemine dair geliştirdiği üçlü sınıflama, anlam daraltma, tahsis ve bağlam ilişkileri açısından semantik ve pragmatik düzeyde değerlendirilebilir.

3. İnşâî yapıların bağlam içindeki etkisini ele alan söylem analizleri ile tahsis yöntemlerinin çağdaş dil kuramları ışığında incelenmesi de meânî ilminin yeniden yapılandırılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu tür çalışmalar, klasik belâgatın sadece tarihî bir miras değil, aynı zamanda güncel dil bilim araştırmalarıyla bağlantı kurabilen canlı bir alan olduğunu gösterecektir.

KAYNAKÇA

- Abbas, Fadl Hasan. *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ ilmu'l-meânî*. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1997.
- Abbâsî, Abdürrahim. *Meâhidu't-tensîs alâ şevâhidi't-Telhis*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 2010.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-İlâhî, 1. Basım, 1416.
- Akdemir, Hikmet. *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Akıncı, Semiha - Ünder, Hasan Ali. *Klasik Mantık*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2019.
- Akşit, Eyup. *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*. Ankara: Sonçağ Akademisi, 2022.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrâhîm. *el-İcâz li-esrârî Kitabi't-Tirâz fî ulûmî hakâiki'l-i'câz mine'l-ulûmî'l-ma'neviyye ve'l-esrârî'l-Kur'anîyye*. thk. Bin İsa Bâtâhîr. Beyrut: Dârü'l-Medari'l-İslâmî, 2007.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrâhîm. *et-Tirâzu'l-mütedammin li esrârî'l-belâga ve ulûmî hakâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Muktetaf, 1. Basım, 1914.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrâhîm. *et-Tirâzü'l-müteazzammin li-esrârî'l-belâga ve ulûmî hakâiki'l-i'câz*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- Ali Hüseyin Hammâdî. "el-Mustalahu'l-belâgî inde'l-Alevî beyne'l-ibda' ve's-şümûl ve'l-işkâl". *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 98 (ts.), 41-55.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Arşî, Hüseyin b. Ahmed. *Bülûğu'l-merâm fî şerhi miski'l-hitâm*. Kahire: Matbaatu'l-Bertîrî, 1939.
- Atallâh, Melike b. *Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî el-Yemenî beyne't-taklîd ve't-teysîr ve't-tecdîd*. Cezâyir: Kasdi Merbah, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Atık, Abdülaziz. *İlmu'l-meânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1. Basım, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414.
- Buhtürî, Ebû Ubâde el-Velid b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî. *Dîvânü'l-Buhtürî*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1995.
- Bulaşar Mursî. "Hakikatü'l-i'câz min hilâli Kitâbi't-Tirâz". *Mecelletü İlmiyye Muhakkeme* 4/3 (2020), 174-184.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Câhiz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb. *er-Resâilu'l-'Edebiyye*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Cerîr, Cerîr b. Atiyye el-Kelbî. *Dîvânü Cerîr bi-Şerhi Muhammed b. Habîb*. thk. Nu'mân Muhammed Emîn Tâhâ. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kahire, 3. Basım, ts.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Delâilu'l-i'câz*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2004.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmûd Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1991.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Sözdizimi ve Anlambilim (Delâilü'l-İ'câz)*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2008.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh*. Marmara Üniversitesi, 2009.

- Dabbî, Ebû'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ. *el-Mufaddaliyyat*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Dâru'l-Meârif, 4. Basım, 1361.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâğa Tatavvur ve Târîh*. Kahire: Daru'l-Meârif, 9. Basım, 1965.
- Demir, Osman. "Zât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/148-150. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetu'd-Desûkî alâ Muhtasaru'l-Meânî*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Durmuş, İsmail. "Mecaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/217-220. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh. *es-Sînâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu'l-Unsûriyye, 1419.
- Ebû Nûvâs, Ebû Nûvâs el-Hasen b. Hânî' b. Abdilevvel el-Hakemî. *Dîvânü Ebî Nûvâs birîvâyeti's-Sûlî*. thk. Behcet Abdülgafûr el-Hadîsî. Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 1431.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî. *Dîvânü Ebî Temmâm*. thk. Muhyiddîn el-Hayyât, 1973.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî el-Hanefî. *el-Kulliyât*. thk. 'Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1424/2003.
- Ertuğrul, Osman. "Belâgatta Meânî İlmi". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 155-180.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Îzâh fî'n-nahv*. thk. Hasan Şâzelî Ferhûd. Câmîatu'r-Riyâd: Külliyyetü'l-Âdâb, 1969.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mesâilu's-Şirâziyyât*. thk. Hasan b. Mahmûd el-Hindâvî. Riyâd: Kûnûzî İşbiyâ, 2004.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerhu Kitâbi'l-Hamâse li'l-Fârisî*. thk. Muhammed Osman Ali. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Evzâî, 1. Basım, 2016.
- Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa. *Dîvânü'l-Ferezdak*. thk. Ali Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah. *Ma'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru'l-Mısrîyye, 1. Basım, t.y.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Mesâdirü'l-fikri'l-İslâmî fî'l-Yemen*. Sana': Mektebetu Dâru'l-İrşâd, 2013.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Müellefâtü hükkâmî'l-Yemen*. Beyrut: Dâru'l-Kurânî'l-Kerîm, 1979.
- Halebî, Nüreddîn Ali b. Burhâneddîn İbrâhîm b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Halebiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2006.
- Harîrî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. 'Alî el-Başrî. *el-Mağâmât*. Beyrut: Matbaatu'l-Maârif, 1873.
- Hasan el-Emin. *E'yâni's-şâa'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1983.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Hıfzî, Hasan b. Muhammed el-. *Şerhu Metni'l-Âcurrûmî*, 2010.
- Hudârî, Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî. *Usûlu'l-fikh*. el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 6. Basım, 1969.

- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimeskî en-Nu'mânî. *el-Lubâb fî Ulûmî'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvid. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ubeyd el-Çureşî el-Bağdâdî. *es-Şamt ve âdâbu'l-lisân*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eşerî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1410.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Çazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1993.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1410.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*. thk. İmîl Bedî' Yakup. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddin Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Emâlî*. thk. Fahr Salih Süleyman Kadâre. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1989.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddin Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye fî ilmi'n-nahv*. thk. Salih Abdülazîm. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1. Basım, 2010.
- İbnu'r-Rûmî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Abbâs b. Cüreyc. *Divânu İbnu'r-Rûmî*. thk. Abdülemir Ali. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1. Basım, 1991.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî en-Nahvî. *el-Uşûl fî'n-nahv*. thk. 'Abdülhuseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.
- İbnu's-Şecerî, Ebû's-Saâdât Ziyâüddin Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Hazma. *el-Emâlî*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ziyâeddin. *el-Meselû's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 2010.
- İbnü'z-Zemlekânî, Kemâlüddin Muhammed b. Ali b. Abdülvâhid. *Kitâbu't-tibyân fî ilmi'l-beyân*. thk. Ahmed Matlub, Hatice Hadîsî. Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1964.
- İmruülkays, İbn. Hucr b. el-Hâris el-Kindî. *Divânu İmri'i'l-Kays*. thk. Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrut: y.y., 2004.
- Kâmiş, Ahmed. "Tecdidü'd-ders el-balâğî 'inde'l-Alevî fî Kitâbihî et-Tirâz". *Mecelletü'l-Âdâb ve'l-'Ulumi'İnsâniyye* 17/1 (2013), 121-132.
- Karâfî, Bedrüddin Muhammed b. Yahyâ b. Ömer. *el-Ikdu'l-manzûm fî'l-husûs ve'l-umûm*. thk. Ahmed el-Hatem Abdullah. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1999.
- Karamollaoğlu, Fatma Serap. *Meânî İlmi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Kazvînî, Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. Abdurrahman. *Telhisü'l-Miftâh*. thk. Yasin el-Eyyûbî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2. Basım, 2002.
- Kazvînî, Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. 'Abdurrahman. *el-İzâh fî 'ulûmî'l-belâga*. thk. Muhammed Abdülmünim el-Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 3. Basım, 2010.
- Koca, Ferhat. "Mutlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kudâme er-Râciz, Ebû'n-Necm el-İclî el-Fazl b. *Divânu Ebî'n-Necm el-İclî*. Şam: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 2006.
- Kutlu, Sönmez. "Va'd ve Va'id". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Marangozoğlu, İzzet. "Yûsuf Suresinde Nidâ Üslûbunun Sözlü Bir İletişim Aracı Olarak Manaya Etkisi". *Kur'an ve Dil İlimleri*. ed. Emrullah Ülgen vd. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021, 151-168.

- Matlûb, Ahmed. *el-Bahsu 'l-belâğî inde 'l-Arab*. Bağdat: Dâru'l-Câhız, 1982.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu mustalahâtî 'l-belâğîyye ve tatavvurihâ*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2. Basım, 1996.
- Matlûb, Ahmed. "Teysirü'l-Belâğa". *Mecelletü'l-Mecma' el-İlmî el-İrâkî* 44/4 (1997).
- Mehmed Zihni. *el-Kavlu 'l-ceyyid fî-şerh-i ebyati't-Telhis ve şerhay'hi ve haşiyeti's-Seyyid*. İstanbul, 1305.
- Meydânî, Abdurrahman Habenneke. *el-Belâgatu 'l-Arabiyye ususuhâ ve ulûmuhâ ve funûmuhâ*. 2 Cilt. Şam: Daru'l-Kalem, 1. Basım, 1996.
- Meydânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhi Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1374.
- Müberra'd, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedâb*. thk. Muhammed Abdülhâlik Uzeyme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nâbîga ez-Zübyânî, Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir. *Dîvânü'n-Nâbîga*. thk. Kerîm el-Bustânî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1963.
- Nişli, Mehmet Can. *et-Tirâz Adlı Eseri Işığında Yahyâ B. Hamza el-'Alevî'de Beyân İlmi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ömer Rıza Kehhâle. *Mu'cemu 'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1993.
- Öz, Mustafa. "Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/481-482, 2020.
- Paşazade, Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal. *Tefsîru İbn Kemâl Başa*. thk. Mahir Edib Habbuş. 9 Cilt. İstanbul: İrşâd Kitabevi, 1. Basım, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Reşîdî, Latife İbrahim. "el-Meânî'l-medhiyye 'inde Ebî Temmâm". *el-Mecelletu'd-duveliyye li neşri 'l-buhûs ve 'd-dirâsât* 3/23 (2021), 63-102.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Lemesât beyâniyye min nusûsin mine't-Tenzîl*. Amman: Dâru Ammar, 2003.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Meânî'n-nahv*. 4 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 2000.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. Litera Yayıncılık, 2017.
- Semev'el, Ebû Şüreyh es-Semev'el b. Garîz b. Âdiyâ el-Ezdî el-Gassânî. *Dîvânü Semev'el*. thk. Luvis Şeyho. Beyrut: Katolik Matbaası, 1. Basım, 1909.
- Sibeveyhî, Ebû Bîşr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber el-Hârişî. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *ez-Zeydiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1991.
- Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takribü'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârâyâbî. 2 Cilt. y.y.: Dâru Taybe, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâtî'l-luğaviyyîn ve 'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Sayda: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Şahtû, Ali. *Binâu'n-nass inde İbn Hamza el-Alevî*. Cezayir: Vahran Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

- Şenkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî. *Edvâul-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bil-Kur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 5. Basım, 2019.
- Şerîf er-Radî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed. *Nehcu'l-belâğa*. thk. Subhî es-Sâlih. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 4. Basım, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr*. 6 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1414.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî. *el-Bedru't-tâlî 'bî mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2010.
- Tabâne, Bedevî. *el-Beyânul-Arabî*. Mısır: el-Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 3. Basım, 1957.
- Teftâzânî, Sadettin. *el-Mutavvel Belâgat İlimleri Meânî*. çev. Zekeriya Çelik. Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *el-Mutavvel şerhu Telhisi'l-Miftâhi'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- Tomar, Cengiz. "Resûliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Urumî, Muhammed Emîn b. Abdullah. *Hadâiku'r-rûh ve'r-reyhân fî revâbî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hâşim Muhammed Alî b. Hüseyin Mehdi. 32 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Useymîn, Muhammed bin Salih. *Şerhu'l-Elfiyye İbni Mâlik li'l-Useymîn*. 3 Cilt. Riyad: el-Mektebetu'r-Ruşd, 1. Basım, 2011.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nisâbüri. *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*. b.y.: y.y., ts.
- Ya'kûb, İmîl Bedî'. *Mevsû'atu 'ulûmi'l-lugati'l-Arabiyye*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Yemânî, Yahya b. Hamza. *Taşfiyetü'l-kulûb min edrâni'l-evzâri ve'z-zünûb*. Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1995.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. thk. Su'ayb el-Arnâvut. 25 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud. *el-Keşşâf 'an hakâ'ikü't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud. *el-Mufasssal fî sanati'l-i'râb*. thk. Ali Bû Melham. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1. Basım, 1993.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhîf fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî, 1. Basım, 1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1376.
- Ziriklî, Hayruddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- 'Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. 'Abdu'l-Hâdî el-Cerâhî el-'Aclûnî ed-Dimeşkî Ebu'l-Fidâ'. *Keşfu'l-Hafâ*. thk. 'Abdu'l-Hamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hendâvî. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1420.