

## DELÂLET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE LAFIZ VE ANLAM İLİŞKİLERİ

Dr. Mehmet Ali Şimşek\*

### GİRİŞ

Anlam denilince akla hemen lafız gelmeyebilir ama lafız denince akla gelen ilk şey anlamdır. Çünkü, anlamlı her birim birer gösterge olarak kabul edilince, sözlü dilin göstergesi de lafız olmaktadır. Ama lafız dışında anlamlı birimler de vardır. Şu bilinen bir gerçektir ki; iletişimin tek değil ama temel aracı dildir ve dil sözcüklerden oluşur. Bununla birlikte iletişimde sözlü dilin yapıtaşı sözcükler dışında vücut organları, jest ve mimikler gibi daha başka göstergeler de kullanılmaktadır.

İnsanoğlu, zihninde var olan kavramlara karşılık olarak koyduğu (*vaz' ettiği*) sözcükleri, belirli kurallar çerçevesinde bir araya getirip cümleler oluşturarak bir diyalog içerisine girer. Tamamıyla benzer olmasa da buna yakın bir kavram dünyasına sahip olan kişiler, aynı lafızları ve aynı kuralları kullanarak bir iletişim kurarlar.

İletişimde belirli bir kavrama karşılık olarak konulan kelimeler, yine belirli bir amaç güdülerek verici tarafından alıcıya iletilir ve alıcıdan bir tepki beklenir. Alıcının bu tepkiyi verebilmesi için vericinin kendisine ilettiği sözcükleri ve bu sözcüklere yüklediği kavramları da bilmesi gerekir. Bu işlemi tamamlayan alıcı, ancak o zaman karşı tarafa bir tepkide bulunabilir. Yabancı bir dil konuşan kişiyle o dili bilmeyen bir kişinin iletişime geçememesi bu sebeptedir.

Yukarıda kısa ve basit olarak bahsettiğimiz iletişimin gerçekleşme şekli, bizi şu sonuca ulaştırmaktadır: *Sözcükler ve bu sözcüklere yüklenen kavram ve anlamların yanı sıra dilbilgisi olarak adlandırdığımız kurallar bütünü, iletişime katılan kişiler tarafından benimsenmiş, üzerinde bir uzlaşma sağlanmıştır. Buna göre dile, gücünü veren toplumdur; daha doğru bir ifadeyle toplumun bu uzlaşımıdır.*

Dilin toplumsal bir uzlaşım ürünü olması kelimeler ile kelimelerin delâlet ettiği nesnelere (ses ile anlam) arasında direkt olarak tabii bir ilişkinin olmadığını, aksine bu ilişkinin insanlar tarafından ortaya konulduğunu gösterir<sup>1</sup>. Zira, sözcüklerin anlamlarını doğuştan kazanması demek, dilin değişmez ve dolayısıyla dokunulmaz olduğu anlamına gelirken; sözcüklerin anlamlarını insanlar arasındaki anlaşmadan, bir uzlaşmadan sonra kazandığını söylemek de, dilin değiştirilebilir olduğunu gösterir<sup>2</sup>. Nitekim Rûm Sûresi 30/22. âyette, dillerin farklı farklı olması bir "âyet (gösterge)" olarak anlatılmıştır. Dillerin farklı farklı olması ve yine, *bir kelimenin birden fazla anlama karşılık olarak kullanılması* şeklinde tanımlanan "çok anlamlılık" olgusu<sup>3</sup> da dilin değişebilir ve dolayısıyla toplumsal bir uzlaşım ürünü olduğunun bir delilidir.

\* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

Yukarıda ifade ettiklerimizden dilin tamamen insanlar tarafından vaz' edilip, ilâhî hiçbir yönünün bulunmadığı anlaşılmalıdır. Biz bu konuda, Herder'in de ifade ettiği gibi; dilin, insanın iç doğasında mevcut olan ve olgun bir embriyonun yaşama atılışı gibi bir iç atılım olduğunu düşünüyoruz. Başka bir deyişle insan, konuşma kabiliyeti olan bir yaratık olarak dünyaya gelmiştir. Ancak nasıl ki yazılı dil, "şekiller"den bugünkü "soyut yazıya" doğru inkişaf etmiştir; aynı şekilde konuşma da kendi tarihi seyri içinde gelişmiştir. Şekillerle yazı yazma, yazılı sembollerle haberleşme de, tıpkı konuşma gibi insanın doğasında vardır. Şu halde dil yeteneği, insana doğuştan verilmektedir. Dolayısıyla insan olmak, dili şart koşmaktadır<sup>4</sup>.

Büyük Arap Dilocisi İbni Cinnî (ö. 392 h.) de diğer görüşler arasında benzeri bir görüş ortaya atmaktadır. İbn-i Cinnî, "ve 'alleme Âdeme'l-esmâ'ê kullehâ"<sup>5</sup> âyetinin, dilin tevkîfî ve ilhâm eseri olduğuna delil getirilemeyeceğini, çünkü bu âyetin "ağdara âdeme 'ala en vâda'a 'aleyhâ (=İsimler üzerinde uzlaşım sağlama gücü verdi)" şeklinde tevil edilmesinin de câiz olduğunu söylemektedir<sup>6</sup>.

İnsan kendisine verilen dil yetisi sayesinde gördüklerini, duyduklarını, düşündüklerini; kısacası zihninde oluşan kavramları iletebilmek için, sese dayalı lafızlar vaz' etmiş; bir diğer ifadeyle kavramları adlandırmıştır. Bu adlandırma sürecinde, birbirini çağrıştıran lafız ve kavram arasındaki ilişki, Arap Dili çalışmalarında delâlet terimiyle ifade edilmiştir. Delâlette, lafız kavramı, kavram da lafzı çağrıştırmaktadır.

Bir şeyin dört farklı varoluş düzeyinden bahsedilmektedir<sup>7</sup>: Gerçeklikteki varlığı, zihindeki varlığı, lafızdaki varlığı (ses yönü), yazıdaki varlığı. Yazı lafza, lafız zihindeki manaya delâlet eder. Zihindeki mana, yani kavram ise gerçeklikteki varlığın temsilidir.

Geleneksel mantık açısından kavram (İng. concept, notion, Begriff, Ar. tasavvur, mefhûm), "bir objenin zihindeki tasarımı, tasavvuru"dur<sup>8</sup>. Kavram, bir başka açıdan "ortak nitelikleri olan nesnelere verilen ad" olarak da tanımlanabilmektedir. Dolayısıyla kavram, dildeki bir genelleme, bir soyutlama, hatta sınıflandırma da sayılabilir<sup>9</sup>. Kavramlar, insanın çevresindeki nesnelere, olay ve durumlara ait, kişisel gözlem ve deneyimlere dayanan tasarımların zihinde yer eden ve bir soyutlamayla dile dönüşen yönüdür; yani göstergelerin gösterilen yanıdır<sup>10</sup>.

Zihnimizde var olan her kavramın bir gerçekliğinin olacağı diye bir durum söz konusu değildir. İnsan zihni, bazen elindeki mevcut kavramlar bütününden yola çıkarak, gerçeklikte somut olarak hiç karşılaşmadığı durum ve nesnelere hayal gücüyle üretip bunlara adlar yakıştırabilir. Gerçekliği olmayan "Anka Kuşu" bunun bir örneğidir<sup>11</sup>.

Gerçek dünyadaki olgular ve nesnelere, şu ya da bu biçimde içinde yaşadığımız kültür göre de değişen bir biçimde algılanıp sınıflandırılır, aralarında ilişkiler kurulur. Zihnimizdeki kavramlar ortaya çıkıp oluştuktan<sup>12</sup> sonra da sıra, kavramların iletişim aşamasında nasıl temsil edileceğine gelir. Örneğin; zihnimizde oluşan bir "ev" kavramı, hangi seslerle ifade edilecektir? Tabiidir ki her dil, (maddî ya da manevî varolan) kavramları kendine göre dilsel göstergelerle sembolleştirecektir. Çünkü her dil toplumunun çevre ve

## DELÂLET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE

yaşam şartları ve algılaması birbirinden az-çok farklıdır. Türkçe, sözü edilen kavramı, “e-v” sesleriyle, Arapça “b-y-t” sesleriyle, Almanca “h-a-u-s” sesleriyle yansıtmaktadır. İşte anlambilimde bir nesneyi, bir eylemi, bir olayı zihnimizde bir ses bileşimine, bir göstergeye bağlamaya, bir kavramı bir göstergeyle dile getirmeye; başka bir deyişle bir göstergede, gösterenle gösterilen arasındaki ilişkinin kurulmasına *anlamlama* ya da *kavramlaştırma* denmektedir<sup>13</sup>. Kavramlaştırma sonucunda, bir göstereni gördüğümüz, duyduğumuz, şu ya da bu biçimde algıladığımız zaman, onun gösterileni, yani anlamı zihnimizde oluşur.

İşte insanı insan yapan özelliklerden biri de bu “simge oluşturma” yeteneğidir. İnsan bu yeteneğiyle bir durumu, o durumun verileri göz önünde değilken (dilsel) simgeler aracılığıyla aktarır<sup>14</sup>. Bir diğer ifadeyle, nesne, olay ve olguları anlamlar, kavramlaştırır; sonra da bu kavramlara delâlet edecek simgeler koyar.

### A. DELÂLET

Lafız-anlam arasındaki ilişkiyi delâlet kavramının belirlediğini söylemiştik. Delâlet sözlükte, *yol gösterme, kılavuzluk ve rehberlik* demektir<sup>15</sup>. Terim olarak ise, “kendisinin bilinmesi, başka bir şeyin bilinmesini zorunlu kılan şeydir ki bu; bir şeyin, bilinmekle başka bir şeyin bilindiği bir durumda olması”<sup>16</sup> anlamına gelir.

Delâletten, bir şeyin anlaşılmasından, başka bir şeyin anlaşılması durumu; lafız ile anlam arasında mahsûs bir nispet olup, lafzın, anlamı anlaşılır kılmasını sağlayan bir nitelik olarak da söz edilebilir. Buna göre (dilsel) delâlet, anlamın lafızdan anlaşılmasıdır<sup>17</sup>. Anamlı birim sadece lafızlar olmadığı için, lafızları dilsel delâlet içinde, diğer anlamlı birimleri ise dil-dışı delâlet çerçevesine sokabiliriz. Dolayısıyla geniş anlamıyla delâlet, kavramların sözlü veya sözsüz olan birtakım işaretlerle ifade edilmesidir.

Şunu burada hatırlatmak gerekir ki; delâlette, anlam lafızdan anlaşılırken lafız ile mana arasındaki bir diğer ilişki, yani vaz’ (*adlandırma*) bilinmelidir. Çünkü, lafızdan mananın anlaşılması ancak vaz’ın bilinmesiyle mümkündür. Buna göre delâlet, vaz’ı bilen lafızdan manayı anlaması şeklinde de tanımlanabilir<sup>18</sup>.

Delâletten söz edebilmek için, oluşmuş bir kavramın bir lafızla vaz’ edilerek kavramlaştırılması, bu kavramın, vaz’ın ve lafzın üzerinde uzlaşmış olması gerekir. Yukarıda vaz’ın bilinmesi ile kastedilen bizce budur (delâlet üzerinde uzlaşım). Kavram oluştuktan sonra, söylendiğinde bu kavramı çağrıştıracak bir *dâl*’in (gösteren) bulunması gerekecektir ki buna dilde sözcük (*lafız/kelime*) denir. Sözcük söylendiğinde kendisinden anlaşılman mana ise, onun *medlûlûdür* (gösterilen)<sup>19</sup>.

Dilsel olsun, dil-dışı olsun bütün bu göstergelerin anlamları konusunda konuşmacı ile dinleyici arasında önceden bir uzlaşma, bir mutabakat bulunmalıdır. Eğer öyle olmazsa, kullanılan göstergeler bambaşka anlamlarda yorumlanabilir. Dolayısıyla, dilsel ya da dil-dışı her gösterge bir uzlaşma ürünü olmalıdır<sup>20</sup>. Şu halde göstergenin öğrenilmesi, aslında karşılıklı bildiri-

şim (ve delâlet olgusunun gerçekleşmesi) için gerekli kural ve uzlaşmanın öğrenilmesidir<sup>21</sup>.

Yukarıda söylediğimiz gibi bir gösterilen, bir de gösteren yönü olan gösterge (*delâlet*), saymaca bir nitelik taşımakta ve ses bileşimleriyle (gösteren), dile getirdikleri nesnelere (gösterilen) arasında herhangi tabii bir ilişki bulunmamaktadır<sup>22</sup>. Yani, *dil göstergesi nedensizdir*. Örneğin, “kardeş” kavramının, kendisine gösterenlik yapan “k-a-r-d-e-ş” ses dizilişiyle hiçbir bağlantısı yoktur. Başka herhangi bir diziliş de onu aynı oranda gösterebilirdi<sup>23</sup>. Şu halde göstergelerin nedensiz olmasından dolayı örneğin Ar. *uht*’u, Fr. *soeur*’e ya da İng. *sister*’e veyahut Tr. kız *kardeş*’e yeğlemek için hiçbir sebep yoktur<sup>24</sup>.

Bununla birlikte sözcükler arasındaki ilişkiler dikkate alınınca, yine de bir nedenlilik fark edilir. Örneğin; *yirmi* sözcüğü nedensizdir, yani delâlet ettiği kavramla tabii bir ilişkisi yoktur. Ama *on dokuz* göstergesi aynı oranda nedensiz değildir; çünkü bu sözcük grubu, oluşturucularını ve ilişki kurduğu daha başka birimleri anımsatır. Örneğin; “on”, “dokuz”, “yirmi dokuz”, “on sekiz”, vb.

Saussure, salt nedensizlik (*arbitraire, immotivation*) ve görece nedenlilik (*motivation*) terimleri kullanarak bu iki durumu birbirinden ayırmaktadır. Buna göre ayrı ayrı ele alındıklarında, “on” ve “dokuz” ile “yirmi” aynı durumda salt nedensizdir. Ama “ondokuz” görece bir nedenlilik sunar. Örneğin Fr. *berger* (çoban) sözcüğü salt nedensiz iken, *vacher* (inek çobanı) sözcüğü görece bir nedenliliğe sahiptir. Çünkü, *vacher* sözcüğü, *vache* (inek) sözcüğünü çağırır. Eklemeli dillerdeki ekler, çekimli dillerdeki aynı kökten meydana getirilen çeşitli türetmeler ve çekimler, kökleri (*yalın halleri*) açısından hep görece nedenlilik oluştururlar. İbn Cinnî’nin *el-iştikâku’s-şâgîr*, *el-iştikâku’l-kebîr* ve *el-iştikâku’l-ekber* ayırımı burada düşünülürse, lafızlar arasındaki ilişkiler çerçevesinde Arap Dili’nin ne kadar görece nedenlilik oluşturan bir dil olduğu anlaşılabilir<sup>25</sup>. Örneğin; ‘*ibâdet*’ sözcüğü delâlet ettiği kavram açısından salt nedensiz iken, ‘*âbid*, *ma’bûd*, *ta’abbud*’ sözcükleri, ‘*ibâdet*’ sözcüğü açısından görece nedenlilik oluşturur. Çünkü müştak kelimeler, türetildiği kök kelimeyi çağırır.

Bütün bunlar da gösteriyor ki, bir sözcük, bir kavrama karşılık olarak ilk kez *vaz*’ edilirken, biçim ile içerik arasındaki ilişki kendilerine değil, toplumsal uzlaşma (anlaşmaya) dayanır. Böyle bir adlandırma “irticâfî *vaz*” olarak tanımlanabilir. Bu ilk *vaz*’ gerçekleştikten sonra benzer kavramlar, aynı sözcüğe bazı ekler getirerek ya da türetme (iştikak) yoluyla yeni adlandırmalara gidilebilir veyahut mecâz yoluyla aynı sözcüğe yeni kavramlar yüklenebilir<sup>26</sup>.

Delâletin tanımları arasında delâletin, *vaz*’ı bilenlerin lafızdan manayı anlaması şeklinde de tanımlanabileceğini söyledik. Burada *vaz*’ın ne olduğundan ve çeşitlerinden de biraz bahsetmek gerekir. Çünkü, *vaz*’ ile delâlet, birbiriyile yakından ilişkili iki kavramdır.

## B. VAZ’ (ADLANDIRMA)

## DELÂLET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE

Vaz' lügatte, "bir şeyi bir yere koymak" demektir<sup>27</sup>. Arap dilcilere göre vaz', "bir şeyin bir şeye delâlet etmesi için belirlenmesi, tayin edilmesi demektir"<sup>28</sup>. "Vaz', birincisi söylendiğinde ondan ikincisinin anlaşılacağı şekilde, bir şeyin bir şeyle tahsis edilmesi demektir" de denilebilir. Örneğin, "kâme Zeydun" denildiğinde, bu sözden Zeyd'in kalktığını anlıyoruz<sup>29</sup>. Şu halde vaz'da iki unsur söz konusudur: Birincisi mevzû', ikincisi mevzû' leh. Mevzû' (vaz' edilen), lafız olabileceği gibi lafız dışında çizgi, işaret, resim, görüntü vs. gibi bir şey de olabilir. Mevzû' leh'e gelince, bu, kendisi için mevzû' olan anlam, kavramdır<sup>30</sup>. Mevzû', dil için söz konusu olduğunda bu lafızdır.

Hemen söylemeliyiz ki; bir lafızla vaz' etmediğimiz kavramlar, tam kavram değildir. Çünkü bunların nitelikleri tam ve belirgin değil, aksine buğulu ve kapalıdır. J. Vendryes'in dediği gibi "insan, nesnelere varlığını ancak onları adlandırarak kavrayabilir"<sup>31</sup>. Benzeri bir yaklaşımı da el-Câhîz (ö.255 h.) göstermiştir. el-Câhîz, Bakara, 2/31 (*Allah, Âdem'e isimlerin tümünü öğretti*) âyetini yorumlarken şöyle söylemektedir: "Müsemmasız isim içi boş bir zarf gibidir... Lafız, ancak bir anlam taşıdığı anda isim olur. Anlam isimsiz olabilir; ama isim, ancak anlamı olursa isimdir"<sup>32</sup>.

Vaz'ı başka bir açıdan değerlendirdiğimizde ise karşımıza lugavî, şer'î, örfî ve istilâhî olmak üzere farklı vaz' türleri çıkmaktadır<sup>33</sup>. İbn Fâris, "Bâbu'l-Esbâbi'l-İslâmîyye" başlığı altında, *kufr, münâfîk, muslim, mu'min, salât* gibi kelimelerin lugavî ve şer'î anlamlarını verdikten sonra, bunlar hakkında bir insana bir soru sorulduğunda şöyle söylenmesi gerektiğini zikreder: "Salât konusunda iki isim vardır; birisi lugavî, diğeri şer'î. *Nahv, 'arûd, şî'r* gibi şeylerde de durum böyledir. Bu gibi kelimeler hakkında sorulduğunda şöyle denilmesi gerekir: Bütün bunların iki ismi vardır, biri lugavî diğeri ise sinâ'î (istilâhî)dir"<sup>34</sup>.

Bu yaklaşımla vaz'ı; lugavî, örfî (âm ve hâs) ve şer'î olarak tasnif ettiğimizde, mantikî olarak karşımıza lugavî, örfî, istilâhî ve şer'î hakikatler çıkmaktadır<sup>35</sup>. Zira vaz', eğer dilde gerçekleşmişse dilsel hakikat, örfte gerçekleşmişse örfî hakikat, dinî literatürde gerçekleşmişse şer'î hakikat olur<sup>36</sup>. Kısaca, bir lafız hangi dil çevresinde kullanılıyorsa ona göre adlandırılır. O alanda vaz' edilen ilk anlamında kullanılırsa hakikat, değilse mecâz olur.

Mecâz konusunu ileride ele alacağımız için şimdi biraz hakikat kavramı üzerinde durmak istiyoruz. İletişim açısından ele aldığımızda, hakikat, vaz' edildiği anlam için kullanılan lafız demektir. Hakikatte, lafızın, tahsis edildiği mevzûda delâleti sözkonusudur. Yani bir söz, aslı itibarıyla vaz' edildiği belli bir manada kullanılırsa ona hakikat denir<sup>37</sup>. Delâleti üzerinde uzlaşılan kelimenin ilk anlamı, onun hakikî anlamıdır. Örneğin dilde, "yırtıcı hayvan" için vaz' edilen *esed* lafzının bu anlamda kullanılması lugavî bir hakikattir<sup>38</sup>.

Bir lafız, lugavî açıdan vaz' edildikten sonra, yeni şartlar o lafza yeni manalar kazandırabilmekte, bunun sonucunda, lafızın vaz' edildiği eski mana büsbütün unutulmakta ya da her iki mana birlikte yaşamaktadır. Doğal olarak, bir lafızın örfle kazandığı yeni mana, ya bütün kavmin müşterek dehâsının ürünü olmakta ya da sadece belirli zümrelerin ittifak ettiği bir mana ola-

rak kalmaktadır. Bu da bizi, örfî hakikati, hâs ve 'âm olarak da ikiye ayırmamızı gerektirmektedir<sup>39</sup>.

*Kıytu, güvenli yer* anlamına gelen *gâit* lafzının mecâzî anlatım olarak ihtiyacın giderilmesi anlamında kullanılması, toplumun uzlaşım ürünü olan hakikate (örfî 'âm) bir örnek teşkil eder. Temel anlamı itibariyle *gâit* sözcüğü, *sakin, güvenli yer* demektir, ama bu sözcük söylendiğinde ilk anlaşılan anlamı hakikî anlamı değil mecâzî anlamıdır. Burada hakikat-mecâz ilişkisi, bir şeyin, kendisiyle ilişkisi olan başka bir şeyin ismiyle isimlendirilmesi çerçevesindedir. Bu gibi mecâzlar, dil topluluğunca bir uzlaşım yoluyla sonradan hakikat olmuşlardır. Akla ilk gelenler de lugavî vaz'î hakikatleri değil mecâzî (son tahlilde örf-î 'âm hakikat) anlamlarıdır<sup>40</sup>. Şu halde bu yeni anlam, *gâit* lafzının örfî hakikî anlamıdır. Çünkü, lugavî hakikat, örfün (toplumun) kullanımıyla yeni bir anlamda kullanılmıştır. Yani bu sözcük zikredildiğinde anlaşılan ilk anlam, bu yeni anlam olmuştur.

Yine, *dâbbe* gibi bir lafzın, lugavî hakikat açısından delâlet ettiği müsemmasının bazıları ile sınırlandırılıp, bu şekilde tahsis edilmesi de topluma ait örfî hakikat çerçevesinde değerlendirilir. Bu lafız, lugavî vaz'î itibariyle *kurttan fil'e kadar hareket eden bütün hayvanlara* delâlet ederken, sonraları örfle, bazı hayvanlara tahsis edilmiş ve hareket eden canlılardan dört ayaklı (tırnaklı) olanlar için kullanılır olmuştur<sup>41</sup>. Aynı şekilde *cinn* ve *qârûra* lafızları da benzer bir anlam değişikliğine uğramışlardır. Bunlardan *cinn* lafzı, lugavî hakikat yönüyle *gözün göremediği, gözden gizli kalan her şey, qârûra* lafzı da *sıvıların konulduğu şey* demek iken; *cinn* lafzının, gözlerden gizli olan bazı şeylere, *qârûra* lafzının da bazı kaplara tahsis edilerek, anlamının daraltılması örfî hakikat olarak kabul edilir. Bu lafızların anlamları daraltılmış olan kullanımları da örfî hakikate girer<sup>42</sup>.

Örf-i hâs ise belirli bir çevre demektir. Farklı bilim dallarında kullanılan terimler, bu gruba girer. Yani farklı bilim dallarında kullanılan terimler, *örf-i hâs hakikat* olarak değerlendirilir. Bu terimler, her ne kadar lugavî vaz'îleri dikkate alındığında farklı bir anlama delâlet etse de, belirli bir alandaki kullanımları çerçevesinde hakikattirler. Örneğin kelimelerin *cevher, 'arad, kevn* gibi; nahivcilerin *ref, naşb, cezm, hâl, temyiz* gibi; usulcülerin *kesr, kalb, fark, 'amm, hâs* vb.; yine meslek ve sanat ehlinin sanat ve mesleklerinde kullandıkları lafızlar... Bütün bunlar, ilgili oldukları alanlarda ilgililerin bildikleri ve üzerinde uzlaşıp vaz'î ettikleri ve bu yeni anlamlarında kullandıkları örf-i hâs hakikatlerdir<sup>43</sup>.

Diğer bir hakikat türü olan şer'î hakikat ise, bir lafzın şeriatta, dinî literatürde kazandığı manaya delâletidir<sup>44</sup>. Şer'î hakikatte lafız, lugavî delâleti dışında başka bir anlam için vaz'î edilir. *Şalât, zekât, hacc, muslim, mu'omin, fâsık* gibi lafızlar bu çerçevededir<sup>45</sup>. Bu lafızlar aynı zamanda lugavî anlamlarına da delâlet etmektedirler. Ancak Şâri, bu lafızları başka anlamlara delâlet etmek üzere nakilde bulunmuştur. Bu lafızların, dinî literatürde yeni anlamlarında kullanılmaları şer'î hakikattir. Zira, bu lafızlar söylendiğinde akla gelen ilk anlamları, şer'î anlamlarıdır. Örneğin; *fulânun yu'sallî* denildiğinde akla ilk gelen anlamı, o kişinin namaz kılan biri olduğudur. Lugavî hakikat olan dua anlamı da buna dahildir. Şu da var ki, bu lafızlar zikredildiğinde, şer'î hi-

tapta uzlaşmış bir anlam ifade ederler. Dolayısıyla, bu lafızların şer'î anlamlarına delâleti, şer'î hakikat cihetiyledir<sup>46</sup>.

Görüldüğü gibi vaz' türleri, bir kelimenin kullanıldığı alana göre farklı bir anlama delâlet edebileceğini göstermektedir. Bir kelimenin toplum tarafından kabul edilen ilk ve temel anlamı onun lugavî vaz'ı iken, kullanımında kazandığı anlamı da örfî vaz'ı olmaktadır. Bu vaz'ı, toplumun geneli bilir. Bir lafız, yeni anlamında, toplumun belirli bir alanında kullanılırsa "istilâhî vaz'" olarak değerlendirilirken, dinî literatürde kazandığı anlam da "şer'î vaz'" olarak adlandırılır. Bir sözcüğün, vaz' edildiği bir anlamda kullanılması hakikat; vaz' edilmediği bir anlamda kullanılması ise mecâz terimini çağırıştırır. Dolayısıyla lugavî anlamı *dua* demek olan *şalât* lafzının, aynı anlamda dinî literatürde kullanılması, dinî literatür açısından mecâz olarak değerlendirilir. Çünkü *şalât* sözcüğü dinî literatürde *namaz* olarak bildiğimiz bir ibadet şekline delâlet eder ki, bu anlam, *şalât* lafzının dinî literatürdeki hakikî delâletidir. Aynı şekilde *namaz* anlamında kullanılan *şalât* lafzı da, lugavî açıdan mecâzdır. Çünkü, bu sözcüğün lugavî delâleti *dua* demektir; *namaz* anlamında kullanılarak mecâzî bir anlatım ortaya konulmuş olmaktadır. Lafız-anlam ilişkileri çerçevesinde, ilerleyen bölümlerde mecâz konusu ayrıca ele alınacaktır.

### C. DELÂLET ÇEŞİTLERİ

Delâletin (dénotation) çeşitlerine baktığımızda lugavî (dilsel) olup olmama bakımından delâletin lafzî (sözlü) ve lafzî olmayan (sözsüz) olmak üzere iki çeşit olduğunu ve bunların da aklî, vaz'î ve tabii olmak üzere üçe ayrıldığını görmekteyiz. Buna göre altı tür delâlet söz konusudur:

1. Sözlü tabii delâlet: *Oh, off!* nidalarının bir ağrıya delâleti gibi.
2. Sözlü aklî delâlet: İşitilen bir sözün onu söyleyen adamın yaşadığına delâleti gibi.
3. Sözlü vaz'î delâlet: İnsan teriminin konuşan hayvana (canlıya) ve meşrutun varlığının şartın varlığına delâleti gibi.
4. Sözsüz tabii delâlet: Hasrını gören bir kişinin yüz ifadesinin değişmesi gibi.
5. Sözsüz aklî delâlet: Dumanın ateşe ya da ateşin dumana delâleti gibi (eserin müessire ya da müessirin esere delâleti).
6. Sözsüz vaz'î delâlet: Çizgilerin, işaretlerin delâleti gibi<sup>47</sup>.

Aklî delâlette gösteren ile gösferilen arasındaki ilişkiyi akıl kurar. Aklî delâlet, zorunlu bir delâlettir. Dumanın ateşe delâleti, ateşin sıcaklık ve hararete delâleti, yazının yazıcısına delâleti aklî birer delâlettir. Tabii delâlette ise gösteren gösterilene doğal olarak delâlet eder. Yani aralarında zorunlu bir ilişki vardır. Bu ilişki gösterenin yapısında bulunabileceği gibi, gösterilenin yapısında da bulunabilir. *Ah!* sözcüğünün, ağrı ve sancıya, *kızarmanın* utanmaya, *sararmanın* korkuya delâleti gibi<sup>48</sup>. Dildeki yankı-sözcüklerini de tabii delâlete örnek olarak vermek mümkündür: Miyavlamak, havlamak gibi. Vaz'î ifadesi ise toplumsal uzlaşma karşılık gelmektedir. Vaz'î delâlete, delâlet-i mutabakat (vaz' edildiği şeyin tamamına delâlet) da denir. Delâlet-i

akliye ise kelimenin mana-yi mevzûna değil, mefhûm-i mâkulüne delâleti olup, bu da tazammuniyye ve iltizâmiyye diye iki çeşittir. Yani bu iki delâlet, akli delâletler olarak görülmektedir<sup>49</sup>. Delâletleri başka bir açıdan ele aldığımızda ise delâlet-i vaz'iiyenin hakikat, delâlet-i tazammuniyyenin mecâz, delâlet-i iltizâmiyyenin ise kinâye olduğunu görürüz<sup>50</sup>. Dolayısıyla, bir sözcüğe yeni anlamlar yüklerken akıl devreye girmekte, mecâz ve kinaye yoluyla kelimenin kullanım alanları genişletilebilmektedir.

Delâlette bir dâl (gösteren) bir de medlûlün (gösterilen) olduğunu söylemiştik. Bu iki öge birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve birbirini çağırır<sup>51</sup>. Saussure'e göre her sözcük bir göstergedir ve göstergenin bir gösterilen bir de gösteren yanı vardır; biçim ile içerik yani gösteren ile gösterilen, her iki öge de sürekli olarak birbirini çağırıtıran ve bir kağıdın iki yüzü gibi birbirinden ayrılmayan parçalar<sup>52</sup>. Benzer bir yaklaşımda bulunan İbn Reşîk (ö. 463 h.), lafız ile mana ilişkisini şu sözleriyle ifade etmektedir: *Lafız ve mana birbirinden ayrılamaz, lafız beden, ruhu ise manadır... Elbisenin maddesi ile bağlantısı gibi, lafız da anlamla bağlantılıdır*<sup>53</sup>.

Daha önce belirttiğimiz gibi göstergelerin bir biçimi, bir de içeriği bulunur. Eğer biçim, içerikle bağlantısı kurulmamış olursa, tek başına anlamsız olur; aynı şekilde, biçimle bağlantısı kurulmamış kavram da ifade edilemeyeceğinden iletişimsel niteliğini yitirir ve toplumsal iletişim örgüsü içinde bir değer taşıyamaz<sup>54</sup>. Bu sebeple, biçim söylendiğinde zihnimizde içerik oluşmalı, zihnimizdeki içerik te biçimi akla getirmelidir. Bir başka ifadeyle, biçim (gösteren, sözcük) içeriği (gösterilen, kavram), içerik te kavramı çağırıtırmalıdır. Nitekim aynı dili konuşan bireyler, aynı ses kümesini (sözcük) duydukları zaman, zihinlerinde birbirine benzer bir çağırıtım gerçekleşir ve birbirine benzer bir içerik anlarlar. Bu çağırıtım birliği olmasaydı, birbirimizi anlamak imkansız olurdu. Nitekim, Almanca bilmeyen bir Türk, /stuhl/ ses kümesini duyduğu zaman, zihninde hiçbir şey canlanmıyorsa, bu /h/ (iskemle) kavramını bilmediğinden değil, /stuhl/ biçimiyle (işitim imgesi, ses kümesi) /h/ kavramı arasındaki ilişkiyi bilmediğindedir<sup>55</sup>.



Bir diğer tasnifte delâlet, lafzın delâleti ve lafızla delâlet olarak ikiye ayrılmaktadır. Lafızla delâlet, lafzın kullanımı olup, lafzın vaz' edildiği anlamda -ki bu hakikattir yani hakikî delâlettir- ya da lafzın vaz' edildiği anlamın dışında kullanılmasıdır -ki bu da mecâzdır yani mecâzî delâlettir-. Şu halde lafızla delâlet denince akla hakikat ve mecâz; hakikî delâlet ve mecâzî delâlet gelmelidir. Lafza (sözcüğe) delâleti açısından baktığımızda ise, karşımıza üç çeşit delâlet çıkmaktadır. Bunlar mutâbakat, tazammun ve iltizâm delâletleridir<sup>56</sup>.

Bu iki tür delâleti ele almadan önce şunu hemen hatırlatalım: Lafzın delâleti, kavramın adlandırılmasında söz konusu bir durum iken, lafızla delâlet, bir lafızla adlandırılmış bir kavramın iletişim yönünü, yani kullanımını gösterir. Lafzın delâleti, genel olarak, dilin teorik yönüyle, lafızla delâlet ise pratik yönüyle ilgilidir.

### 1. Lafızla Delâlet (Mecâz-Hakikat) ve Lafzın Delâleti (mutabakat-iltizam-tazammun)

Lafzın vaz' olduğu manada kullanılıp kullanılmaması bakımından lafızla delâletin, hakikat ve mecâz olarak iki kısma ayrıldığını söylemiştik. Tabii bu ayırım, istiare ve kinayeyi mecâzdan sayıyoruz. Şimdi, mecâz konusuna biraz değinmek ve lafız ile kavram arasındaki ilişkilerin ne gibi boyutlara ulaşabileceğini göstermek istiyoruz. Vaz' konusu anlatılırken hakikate değinilmmişti.

Lafızlar, asl-ı vaz'ında (ilk vaz' edildiklerinde) belirli şeylere delâlet ederler. Zamanla ve aklın gelişmesiyle birlikte yeni yeni anlamların, kavramların anlatımına ihtiyaç duyulması sonucu, lafızlar, delâlet ettikleri anlamları ile ilişkili bulunan başka anlamlara da aktarılabilirler. Örneğin, çiçek (*zehra*) kelimesi ile "bitkinin renkli, kokulu, süslü olan bilinen kısmı"nı, kar (*şelc*) kelimesi ile "kış mevsiminde gökten yağın beyaz madde"yi, ay (*kamer*) kelimesi ile "dünyanın peyki olan yıldız"ı kastederseniz, bu lafızlar, delâlet bakımından hakikattirler. Zira, lafızla mana arasında bu yönden mutabakat vardır. Eğer çiçek, zarif bir kıızı; kar, bir çarşafın beyazlığını; ay, güzel bir yüzü anlatmak için kullanılırsa; lafız, tahsis olduğu mana dışındaki bir sahaya kayacak, delâlet de bu surette meydana gelecektir. Aynı durumu, yalnız kelimelerde değil, terkiplerde de görmek mümkündür: Örneğin; Türkçe "kapısı açık", Arapça "*cebânu'l-kelb*" (köpeği korkak) tabirinin "misafirperverliğe" delâleti böyledir. Şu halde, bu gibi kullanımlar hakikatin dışındadırlar. Çünkü lafızlar, kendilerine tahsis olunan mananın dışında kullanılmışlardır<sup>57</sup>. Yukarıda verilen örneklerdeki kelimelerin aslî anlamları ile aktarıldıkları yeni anlamlar arasında bir ilişki olmalıdır. Eski ile yeni anlam arasındaki bu ilişki, ya benzerlik, ya karşıtlık ya da mecâz-ı mürsel konusu altında ele alınan mucâverat, hulûl, sebebiyet, vasıta vb. ilişkilerden biri ya da birkaçı olabilir<sup>58</sup>. Lafzın delâlet ettiği temel-ilk anlam hakikat, sonraki anlam ise mecâz olarak isimlendirilir.

Şu halde, kelimeyi sadece kullanıldığı anlam itibarıyla ele alırsak karşımıza iki durum çıkar: Hakikat ve mecâz. Kelime, ilk vaz' edildiği anlamın-

da kullanılırsa hakikat, bu anlamın dışında başka bir anlamda kullanılırsa mecâz olur<sup>59</sup>.

Beyancılar mecâzı, aşağı-yukarı "delâleti için vaz' edildiği hakikî anlamından (temel anlamından) aralarındaki bir münasebet dolayısıyla ve aslı anlamının kastedilmesine engel bir karine ile başka bir anlama nakletmek"<sup>60</sup> şeklinde tanımlanmaktadır<sup>61</sup>. Buna göre, mecâzla ilgili yapılan tariflerde göze çarpan en önemli özellikler, lafzın hakikî (temel) anlamından başka, fakat onunla ilişkili bir başka anlamda kullanılması ve kastedilen anlamı gösteren karinenin gerekliliğidir.

Mecâzı, el-'Alevî'nin ele aldığı gibi alırsak boyutu daha da genişlemiş, bir diğer ifadeyle daha iyi bir tanım ortaya koyulmuş olacaktır. Onun mecâz tanımını şu şekilde özetleyebiliriz: "Mecâz, lugavî, örfî ya da şerî vaz'da; yani iletişimin meydana geldiği ortamda, anlamı üzerinde uzlaşmış bir kelimenin, aralarındaki bir ilişkiden dolayı yeni bir anlam ifade etmesidir"<sup>62</sup>.

el-Curcânî (ö. 471/474? h.) ise mecâza şöyle değinmektedir: *Mecâz, kelimenin kendi yerinden alınıp, kendisi için vaz' edildiği şeyin dışında kullanılmasıdır. Esed lafzıyla cesur, bahr lafzıyla cömert anlamlarının kastedilmesi, kelimenin vaz' edildiği anlamın dışında kullanılmasına iki örnektir*<sup>63</sup>.

Mecâz, birçok yeni kavramın oluşmasına zemin hazırlayan bir sanattır. Örneğin, masanın desteklerinden herbiri, fiziksel bir benzerlikten dolayı *riçl* (ayak) olarak isimlendirilmiştir. Bu bir mecâzdır ve bu, kelimenin kullanımını genişletmiştir. Zira, bir kelimenin anlamı, şu ya da bu şekilde bir benzerlikten dolayı, mecâzî anlatım çerçevesinde sürekli olarak genişler ve değişir. Bunun yaygın birçok örneği vardır. Bu anlamda vücut organlarına delâlet eden birçok kelimenin kullanımını genişleyerek daha birçok kavramı yansıttığını görürüz: *Esnânu'l-muş* (tarağın dişleri), *esnânu'l-minşâr* (testerenin dişleri), *zirâ'u'n-nażzâra* (gözlüğün kolu), *raôsu'l-fucl* (turpun başı), *raôsu'l-hass* (marulun başı), *kalbu'l-hass* (marulun içi), *kalbu'l-tuffâha* (elmanın içi), *kalbu'l-burtuqâle* (portakalın içi) gibi ifadeler bunun bazı örnekleridir. Aynı şekilde hayvan isimleri de insanlar için kullanılarak yeni kavramları yansıtır olmuştur. Örneğin; Arapça'da *kurd* (maymun) kelimesinin *çirkin yüzlü* birisi için kullanılması ve yine birçok anlam için insanın *ziôb* (kurt), *kelb* (köpek) ya da *nemir* (kaplan/leopar) olarak nitelendirilmesi de böyledir<sup>64</sup>. Bitkilerden ve onun bölümlerinden yeni kavramlar ortaya çıkarılabilmektedir: *Ciz'ud-dırs* (azı dişi kökü) gibi. Bazı âlet, malzeme ve basit icatlar için söylenen şu isimler de bu çerçevede değerlendirilmelidir: *Rakabetu'z-zucâce* (kavanozun boynu), *lisânu'l-kufl* (kilidin dili), *sekfı'l-halk* (boğazın tabanı/damak), *tabletu'l-użun* (kulak davulu/zarı), *mefâtihu'l-beyân* (anlatım yolları)... gibi. Beş duyuya ait özellikleri niteleyen kelimelerin başka amaçlar için de kullanıldığı görülmektedir. Örneğin; *nağmetun hâdde* (keskin bir ses tonu), *şavtun nâ'im* (yumuşak bir ses), *şavtun haşin* (sert bir ses), *levnun sârîh* (çıgırtkan bir renk), *dañkatun murra* (acı bir gülme) gibi ifadelerden söz edilir. Aynı şekilde hastalık ya da bir sıkıntıyı *murr* (acı) olarak niteleyerek psikolojik bir nitelikten bahsedebiliriz. Yine, bazı şahsiyet sıfatları ya da mizaç özellikleri için de renkler kullanılabilmekte, bu meyanda *aşfaru'l-vechi* (yüzü sararmış),

*ebyağu'l-ıkalbi* (kalbi beyaz/beyaz kalpli), *ıkalbun esved* (siyah bir kalp) gibi ifadeler kurulabilmektedir<sup>65</sup>.

## 2. Mecâzda Göz Önünde Bulundurulması Gereken Bazı Hususlar

Mecâzda göz önünde bulundurulması gereken bazı hususlar vardır. İbn-i Cinnî'nin ifade ettiği gibi; mecâz bize kastettiğimiz anlamı daha vurgulu bir şekilde iletme imkanı verirken, diğer taraftan aynı lafza geniş bir kullanım alanı sağlar. Böylece tek bir sözcükle birçok anlam ifade edilebilir bir duruma gelir. Tabii ki, sözcüğün delâlet ettiği anlamlar arasında bir ilişki ve kastedilen anlamı belirleyecek bir karine söz konusu olmalıdır<sup>66</sup>.

Hakikat önce, mecâz sonradır. Yani temel anlamı olmayan bir sözcükle mecâzî yeni bir anlam ortaya koyamayız. Araplar, aslanı aslan, insanı da insan olarak vaz' etmişler, sonra aralarındaki cesaret benzerliğinden dolayı aslan sözcüğünü insan için de kullanmışlardır<sup>67</sup>.

Hakikat önce, mecâz sonra olduğu için, iletişimde öncelikle dikkate alınması gereken sözcüğün hakikî anlamıdır. Bir sözcüğün mecâzî delâletini dikkate almamız için bir karinenin bulunması gerekir. Bu durum bizi, "mecâzın aslın hilafı" olduğu<sup>68</sup> sonucuna götürür. Şöyle ki, bir lafız (cümle içinde) karinesiz olarak kullanılırsa hakikî anlamına yüklenilmelidir. Çünkü kelimada asıl olan hakikattir. Karinesiz olarak kullanılan bir lafız, mecâzına yüklenemez. Zira, bir lafzın mecâzına yüklenilmesinde muteber şart, karinenin<sup>69</sup> bulunmasıdır. Lafzın ne hakikatine ne de mecâzına yüklenilmemesi durumu ise, bir lafzın hiçbir anlam ifade etmemesi demek olduğundan, böyle bir şey söz konusu olamaz. Bu iletişimin amacına da ters düşer<sup>70</sup>.

## 3. Mecâz Çeşitleri

Hakikatin lugavî, örfî-i 'âm, örfî-i hâs, şer'î olmak üzere bir takım çeşitlere ayrılması gibi, mecâz da aynı bölünmeye tâbi tutulmuştur. Çünkü, bunların birbiriyle münasebeti tekabüliyet (birebir karşılık) suretiyle kendini göstermektedir. Şu halde mecâz, lugavî, şer'î ya da örfî-i hâs veyahut da örfî-i 'âm olarak çeşitlere ayrılırlar. Hakikati vaz' eden, dili vaz' eden ise bu lugavî hakikattir. Dili vaz' eden Şâri ise, hakikat de şer'î hakikat olur; aksi halde ya örfî-i 'âm hakikat (toplumun genelinin vaz' üzerine uzlaşma sağlaması) ya da örfî-i hâs hakikat (uzlaşmanın dar çerçevede olması) olur. Buna göre diyebiliriz ki; *hakikatin örfî hâs ya da 'âm olması yahut lugavî veyahut şer'î olması vaz' ediciye nispetle gerçekleşir. Uzlaşmanın meydana geldiği alan, vaz'ın türünü belirlediği gibi, sözcüğün mecâzî anlamda kullanılıp kullanılmadığını da belirler. Vaz', lugavî, şer'î ya da örfî, hangi çerçevede gerçekleşiyorsa ve o çerçevede vaz' edilen anlamın dışında yeni başka bir alanda kullanılıyorsa, söz konusu yeni anlam o çerçevenin mecâzı olarak değerlendirilir*<sup>71</sup>. Örneğin, konuşmacı, *esed* lafzını örfî-i luğaya göre, bilinen yırtıcı hayvan için kullanırsa bu lugavî hakikat olur; cesur adam için kullanırsa lugavî mecâz olur. Şâri' *şalât* lafzını, bilinen ibadet için kullanırsa şer'î hakikat olur, dua için kullanırsa şer'î mecâz olur. Nahivci *fil* lafzını isim ve harfin karşılığı olarak kul-

lanırsa istilâhî hakikat olur; hâdeş (eylem, hareket) için kullanırsa istilâhî mecâz olur. *Dâbbe* lafzı, örf-i 'âmda (toplumun genelinde kullanımı çerçevesinde) dört ayaklılar için kullanılırsa örfî hakikat, yeryüzünde hareket eden her şey için kullanılırsa örfî mecâz olur<sup>72</sup>. Tabii ki mecâzın başka türleri de vardır. Ancak bunlar sözcük boyutunda olmadığı için konumuza girmemektedir.

Zikredilen bilgiler ışığında, bir lafzın hem hakikat, hem de mecâz olması mümkündür diyebiliriz. Şöyle ki; bir lafız iki ya da tek bir anlam açısından iki farklı vaz'la, hem hakikat hem de mecâz olabilir. Örneğin; lafız, dilde belirli bir anlam için, şer'ide ya da örfte başka bir anlam için vaz' edilebilir. Bu lafzın (dil, örf ya da şer'ideki) bu iki anlamdan birinde kullanımı, o vaz'a göre hakikat, diğer vaz'lara göre mecâz olur<sup>73</sup>. Namaz, zekat, oruç ve hac gibi dinî lafızların şer'î açıdan hakikî manasında, lügat açısından da mecâzî manasında olmaları, bir lafzın aynı zamanda hem hakikat hem de mecâz olabileceğini göstermektedir. Ancak tekrarlamak gerekir ki; bu durum şer'î, lugavî, istilâhî ve örfî vaz' gibi iki farklı itibarla gerçekleşebilir<sup>74</sup>. *Esed* lafzı, dilsel hakikatte mahsûs hayvana delâlet eder; bu lafız *cesur adam* anlamında mecâz olarak kullanılabilir. *Himâr* lafzı, bilinen hayvan anlamında hakikat, *belid* (ahmak, aptal) anlamında ise mecâz olarak gelebilir. *Baîr* lafzı, *deniz* anlamında hakikat, *cömert* anlamında ise mecâzdır. Yine *dâbbe* lafzı, dört ayaklı hayvanlar için hakikat, diğerlerinde ise mecâzdır<sup>75</sup>.

Hakikat-mecâz ilişkisi çerçevesinde, hakikatin mecâza, mecâzın da hakikate dönüşmesi olgusu da ele alınmalıdır. Şöyle ki, hakikatin kullanımı azalırsa, örfen mecâz olur. Örneğin; *dâbbe* lafzını kurtçuk ve karınca için kullanırsak örfen mecâz olur. Bu lafız dört ayaklılar için kullanılmasında bir uzlaşma olursa hakikat olur. Bu lafzın sadece karınca için adlandırılmış olması ise örfî hakikat açısından bu lafzı mecâza dönüştürür. Mecâzın hakikat olması ise mecâzın sık kullanımına bağlıdır. Bir lafız ne kadar sık kullanılırsa, kullanım çok olursa, örfî hakikat olur. Örneğin; *gâit*, ihtiyaç gidermek için mecâzdır, hakikati ise kuytu yer demektir. Sonra bu mecâz üzerinde uzlaşmış, bu manada kullanımı çoğalmış ve lafız zikredildiğinde ilk akla gelen bu anlam olduğu için hakikate dönüşmüştür<sup>76</sup>. Bir lafzın önce bir manaya hakikat olarak konulması ve sonrasında o manayla ilişkili başka bir manada kullanılması da hakikatin mecâzlaşması olarak değerlendirilebilir. Mecâzlaşan bu lafzın kullanımının yaygınlaşması ile kelimenin yeni anlamı o kelimenin asıl manası gibi anlaşılmasına yol açabilir; yani mecâzın hakikatleşmesi söz konusu edilebilir<sup>77</sup>. Yine bir lafzın önce bir anlamda vaz' edilmesi, sonra bu kelimenin şer'î ve anayasal bir terim olarak başka bir manada kullanılması da hakikatin mecâzlaşması olarak değerlendirilebilir<sup>78</sup>. Şunu da hatırlatmalıyız ki, eğer hakikati dilsel, örfî, şer'î ve yine mecâzî da lugavî, örfî ve şer'î olarak yapılan taksimini dikkate alırsak, bu halde söylediğimiz bu durumların tekrar yeniden ele alınması gerekir. Belki şöyle de söylenebilir: *Tek bir vaz' (sınıflandırmayı dikkate alıyoruz burada) açısından bir lafız, hakikatten mecâza dönüşebilir. Ancak aynı vaz', başka bir vaz' açısından değerlendirildiğinde bunun mecâzlığından değil, hakikatlığından söz ediyoruz. Dua lafzı şer'î hakikatte namaz anlamına geliyorsa, bu dilsel vaz' açısından mecâz olarak değerlendirilir; ancak şer'î vaz' içinde bir hakikattir.*

## DELÂLET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE

Yukarıda delâleti, lafızla ve lafzın delâleti olarak ikiye ayırıp lafızla delâlet çerçevesinde de mecâzı inceledik. Şimdi lafzın delâletine geçiyoruz.

Lafzın delâleti konusunda öncelikle şunlar belirtilmelidir: Bir sözcük, delâlet ettiği nesnenin ya tamamına, ya direkt ilişkili bir yönüne ya da nesnenin dışındaki bir şeye delâlet edebilir. Bir diğer ifadeyle, lafzın delâleti, ya müsemmasının tamamı olur veya müsemmasına dahil olur veyahut da müsemmasının dışında olur<sup>79</sup>. Şu halde, bir lafzın delâlet ettiği şeylere delâleti, ya mutabakat, ya tazammun ya da iltizâm çerçevesinde gerçekleşir. Bir lafzın delâletinde bu üç durumdan biri söz konusudur<sup>80</sup>.

Bunlardan birincisi, delâlet-i mutâbakattır ki; sözcük, müsemmanın tamamına delâlet eder. İnsan, At (feres) ve Aslan (Esed) lafızlarının mahsûs hakikatlere delâleti bu türdendir. Delâlet-i mutabakiyye, delâlet-i vaz'îye olarak da adlandırılır. Dolayısıyla *aslan* lafzının bilinen yırtıcı hayvana delâleti vaz'î ve mutabikî bir delâlettir<sup>81</sup>. *Ev* lafzının, duvar ve çatıdan oluşan bir bütüne delâlet etmesi de böyledir. Delâlet-i mutabakat durumunda, ziyade ve noksanlık söz konusu değildir. Muhakkiklere göre; icâz, ihtisâr, tatvîl, itnâb, hazf, izmâr, vahdet, tekrâr vs. belagatın diğer sanatlarında vaz'î delâlet söz konusu olamaz. Çünkü vaz'î delâletler, mutâbakat yönüyle delâlet ederler<sup>82</sup>. Söz konusu sanatlar ise, delâletin arızî (geçici ve sonradan oluşmuş) durumlarıdır.

İkinci delâlet türü, delâlet-i tazammundur. *Feres*, *insân* ve *esed* lafızlarının, tazammun ettiği azgınlık, dik-başlılık, hayvanlık ve insanlık gibi anlamlara delâlet etmesi gibi; bir lafızdan mevzûunun bütününe değil, manasının bir kısmının anlaşılması durumudur. Bu lafızlar söylendiğinde, bütün bu anlamlara da delâlet ederler. Çünkü bu varlıklar, bu sıfatları tazammun ederler. Cesur bir adama *aslan* denildiği vakit, buradaki *aslan* kelimesinin delâleti tazammuniyedir. Çünkü anlattığı mana, mevzûu olan yırtıcı hayvanın bir cüz'ü olan cesâret ve atılganlıktır<sup>83</sup>. Yani tazammun yoluyla delâlet, cüz'ün külle ilişkisidir. *Ev* lafzının sadece duvara ya da çatıya delâlet etmesi de böyledir. Çünkü çatı ve duvar, *ev* lafzının tazammunu dahilindedir.

Üçüncü delâlet türü ise, delâlet-i iltizâmdır. Bu tür delâlet, bir lafzın vaz'î edildiği anlamın dışında başka bir anlama delâletidir<sup>84</sup>. İltizâmî delâlette, lafzın anlamından bir başka anlama, o anlamdan da daha başka bir anlama gidilir. Çatının duvarı, mahlukun yaratıcıyı göstermesi, şarabın sarhoşluğa, buzun soğuğa delâleti iltizâm delâleti içine girer. Lafız iltizâmî medlûlünde kullanıldığında, kastedilene delâlet eden ve mutabikî medlûlünün kastedilmesini önleyici bir kârîne bulunmalıdır. Bulunmaması durumunda, lafzın iltizâmî medlûlünün kastedilmesi sahih değildir. Çünkü hemen akla gelen şey mutabikî medlûldür<sup>85</sup>.

## D. DELÂLET ETTİĞİ ANLAMLAR BAKIMINDAN LAFIZLAR

Lafızları dikkate alarak, delâlet ettikleri anlamın tek ya da çok oluşuna ve anlamı dikkate alarak lafızların tek ya da çok oluşuna göre bir taksimatta bulunduğumuzda karşımıza şu durumlar çıkmaktadır:

a) Tek bir lafızın tek bir anlama delâleti, diğer bir ifadeyle tek bir anlamın tek bir lafızla ifade edilmesi (mütebâyin lafızlar/tek anlamlılık): Mütebâyin lafızlarda hem lafızlar hem de anlamlar farklıdır. Lafızların değişimi, anlamların değişimine bağlıdır<sup>86</sup>. Birbirinden farklı anlamlar ifade eden lafızlar bu gruptandır. Genelde bütün dillerde, bu arada Arapça'da lafızların çoğu (sözcüğün ilk vaz'ı dikkate alındığında) bu türe girer. Örneğin, sema, arz, insan, at gibi lafızlar, birbirinden farklı anlamlar için vaz' edilmiş farklı lafızlardır. Gösterileni (kılıç) aynı olduğu halde farklı sıfatlar için vaz' edilen *şârim*, *muhenned*, *seyf* gibi lafızların da böyle olduğu söylenmiştir. Birbirinden farklı iki lafızın, farklı hatta birbirine zıt iki anlama delâleti de bu gruptan sayılmaktadır: *racul* (Erkek), *mer'atun* (kadın); *cemel* (erkek deve), *nâka* (dişi deve); *yevm* (gün), *leyl* (gece); *ķâme* (kalktı), *ķa'ade* (oturdu); *tekelleme* (konuştu), *sekete* (sustu) lafızları gibi<sup>87</sup>.

İletişim etkinliği kuramsal olarak şu ön gerçeğe dayanır: Her gösterilen karşısında yalnızca bir gösteren vardır; bir diğer ifadeyle, her gösteren yalnızca bir gösterilen anlatır<sup>88</sup>. Arap alimleri ise "aslolan her anlamın karşılığında kendisine delâlet edecek bir ibarenin olmasıdır"<sup>89</sup>, çünkü "dilde aslolan tebâyündür"<sup>90</sup> diyerek aynı gerçeğe değinmektedirler. İşte tek anlamlılıkla da buna işaret edilir. Tek anlamlılık, *bir gösterenin bir tek gösterilen içermesidir*. Bu özellik daha çok bilimsel ve teknik terimler (meslek dalı ya da meslekle, uzmanlıkla ilgili terimler, araç gereç adları) için geçerlidir. Bu alandaki terimlerin genellikle tek anlamlı (monosemic) olduğu görülmektedir. Bunun dışında gündelik dilde kullanılan sözcüklerde bu olgu pek rastlanmaz<sup>91</sup>.

b) Birden çok lafızın tek bir anlama delâleti, diğer bir ifadeyle tek bir anlamın birden çok lafızla ifade edilmesi (terâdüf/eş anlamlılık): Eş anlamlılıkta lafızlar birbirinden farklı, fakat lafızlardaki anlamlar örtüşmekte; yani birden fazla lafız, tek bir anlama delâlet etmektedir<sup>92</sup>. Bir dilin tek bir lehçesinde ya da farklı lehçelerinde, tek bir anlam için söylenen lafızlar bu gruptadır: *insân ve beşer*, *'ilm*, *nażar*, *fıkr*, *ma'rıfet*, *dirâyet* vb. gibi. Eş anlamlılığa örnek olarak verilen sözcüklerden bazıları da şunlardır: *burr*, *hınta*, *ķamh* (buğday), *'ir*, *hımâr* (eşek), *ziâb*, *sîd* (kurt), *celese*, *ķa'ade* (oturdu), *zehebe*, *medâ* (gitti) gibi. Kutrub (Muhammed b. el-Müstenîr, ö. 206 h.), tek anlam için iki farklı lafızın kullanılmasını, Arapça'nın anlatım genişliğine bağlamaktadır. İbnu'l-A'râbî (ö. 231 h.), Şa'leb (Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ, ö. 291 h.) ve İbn Fâris (ö. 395 h.) gibi bazı alimler ise, tek bir anlam için geldiği söylenen her lafızda, diğerinde olmayan bir anlam olduğu görüşündedirler<sup>93</sup>. Bazı alimler ise bunların birini isim, diğerlerini de sıfat olarak görmüşlerdir<sup>94</sup>.

## DELÂLET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE

Biz, eş anlamlılığın göndergesel (delâlet ettiği nesne) açısından mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü insanların, aynı nesne ya da olguya farklı lafızlarla işaret ettiği bir gerçektir. Bununla birlikte eş anlamlılık, sözcüklerin delâlet ettikleri anlamların birbirinden az ya da çok farklı olmaması, dilin vaz' ediliş ilkesine ters düşmekte, öte yandan ise dili konuşanlara aynı gösterilen için farklı sözcükler kullanma imkanı vermektedir. Sözcüklere, konuşmacı ve dinleyicide çağrıştırdığı tasavvurlar ve duygu değeri açısından baktığımızda da, tam olarak bir eş anlamlılığın gerçekleşmeyeceği düşünülebilir. Ama şu da bir gerçek ki, insanların zihinlerindeki kavramlar da hiçbir zaman diğeriyle tıpa tıp örtüşmemektedir.

c) Tek bir lafzın birden çok anlama delâleti, diğer bir ifadeyle birden fazla anlamın tek bir lafızla ifade edilmesi (el-iştirâku'l-lafzi/çok anlamlılık):

Çok anlamlılık olgusu, eski Arap dili ile ilgili çalışmalarda genellikle "iştirâk" sözcüğüyle karşılık bulur. Ancak, her iki olgunun tanımları ele alındığında, aralarındaki fark ortaya çıkar. İştirak olgusu da bir lafzın birden fazla anlama gelmesi demektir; ama lafzın birden fazla anlama delâlet etmesi hakikat cihetiyle olduğu söylenmiştir. Buna göre, örneğin 'ayn lafzı, delâlet ettiği farklı medlûlleri için vaz' edilmiş olup müşterek bir lafızdır<sup>95</sup>. Müşterek lafzın delâletlerinin hakikat cihetiyle olması, kendisini çok anlamlılık olgusundan (polysemy) ayıran en belirgin özelliğidir. Bu özellik sebebiyle, iştirakin, şu ya da bu şekilde çok anlamlı duruma gelen eş adlılık (İng. Homonymy)<sup>96</sup> olarak görülmesi daha uygundur. Sonuçta hem eş adlılık hem de çok anlamlılık, lafız-anlam ilişkisinin bir boyutunu gösterirler.

Çok anlamlılığa geri dönecek olursak, bir lafzın delâlet ettiği anlamlar arasında yakın bir ilişkinin olduğu görülecektir. Zira çok anlamlılık, genelde mecâz üzerine kuruludur ve mecâz da anlamlar arasındaki ilişkiyle içiçedir. Örneğin; *salât* lafzı, kendi anlamından başka bir anlama nakledilmiş ve bu yeni anlamda yaygınlaşmış bir lafızdır. Bu lafız birinci anlam açısından *menkûl 'anh*, ikinci anlam açısından ise *menkûl ileyh'*tir. *Esed* lafzı da böyledir. *Menkûl anh'*; yani temel anlamı bildiğimiz yırtıcı hayvan iken; *menkûl ileyh'*, yani ikinci anlamı cesur adam demektir ki; bu durumda mecâz söz konusudur<sup>97</sup>.

Görüldüğü gibi, bir kelimeyi çok anlamlı yapmanın en güzel yolu genel anlamda mecâzdan geçer. Mecâz yoluyla kelimeler, yeni anlamlara aktarılabilirler ve kelimelerin bu anlamda sıkça kullanılmaları sonucu, kelimenin anlamında bir zenginlik ortaya çıkar. Örneğin, "göz" kelimesi her dilde çeşitli soyut ve somut birçok yan anlamlar kazanmıştır<sup>98</sup>. *İnsan gözü, iğnenin gözü, anasının gözü, suyun gözü, odanın gözü, çanta gözü* gibi.

İşte bir sözcüğün asıl kavramını koruyarak yeni kavramlar içerme özelliğine sahip olması; bir başka deyişle gösterenin tek, gösterilenin fazla olması, çok anlamlılık (*ta'addudu'l-ma'ânî*) olgusunu meydana getirir<sup>99</sup>. Şu unutulmamalıdır ki; çok anlamlılıkta, tek bir sözcükle dile getirilen çeşitli içerikler, -genelde- ortak bir anlam eksenine dayanır. Örneğin; başı ağrımak, kol başı, satır başı, dağ başı, toplu iğne başı, köprü başı, yılanın başı gibi kullanımlardaki ortak anlam eksenini "üst ya da önde bulunan" şeklindedir<sup>100</sup>. Çok

anamlı bir kelimeyle kastedilen anlamın ortaya çıkarılması ise, genel anlamda bir bağlam, bir diğer ifadeyle *karinenin ortaya konulması* sorunudur.

*Ėarabe* kelimesinin anlamları şöyledir: Cezalandırdı (*Ėarabe Zeydun 'Amran* gibi), zikretti (*Ėaraba'llahu meselen*<sup>101</sup> gibi), ikâme etti, yaptı (*Ėaraba lehu ħubbeten* gibi), basmak, kalıba dökmek [*Ėarabe'l-'umle* (para bastı) gibi], belirlemek [*Ėarabe lehu mev'iden* (ona randevü verdi, ayarladı) gibi], yürümek (*Ėarabe fi'l-ĖarĖ* gibi), hesap yapmak [*Ėarabe ħamseten fi sittetin* (5'i 6'yla çarpmak) gibi]. Bu anlamlardan başka, farklı terkiplerde, daha başka anlamlar da ifade edebilir, *Ėarabe ōahmāsen fi esdāsin* (konuları birbirine karıştırıyor) örneğinde olduğu gibi yeni bir anlam da yansıtabilir. Müfret kelimedeki anlam, sadece sözlükseldir. Siyāk dahilinde, siyaka girince manası artık sözlüksel olarak değerlendirilmez; çünkü siyāk, kelimeye sözlüğü hazırlayanın aklına dahi gelmeyen bir anlam verebilecek yapıda birçok hâli ve makali karineler içerir<sup>102</sup>.

İbn Fâris'in de ifade ettiği gibi, telaffuzu/ımlası aynı olduğu halde manaları farklı olan bir diğer sözcük de "*ħadā*" sözcüğüdür. Bu sözcük, *ħadā 'aleyhe'l-meve*<sup>103</sup> âyetinde kesinlik (*ĥateme*); *ħadā rabbuke ellā ta'budū illā iyyāhu*<sup>104</sup> âyetinde emretmek (*emera*); *ħadāynā ila benī İsrāile fi'l-Kitābi*<sup>105</sup> âyetinde bildirmek (*a'leme*); *fe'ħdī mā ente ħādin*<sup>106</sup> ifadesinde yapmak (*isna'*) anlamlarında gelmektedir. *ħadā* kelimesinin bir diğer kullanımı da *ölüp gitti* anlamında ölü için *ħadā* denilmesidir<sup>107</sup>. el-Vücūh ven-nezāir adlı kitaplar, Kur'an-ı Kerim'deki çok anlamlı lafızları ele alan eserlerdir.

Bizim çok anlamlılıkla kastettiğimiz şey, İbn Fâris'in şu anlayışındaki iştirâkla uyuşmaktadır. O, iştirâkin anlamını, lafzın iki ya da daha fazla anlama ihtimali olması olarak açıklar ve şöyle devam eder: *feħzîfihi fi'l-yemmi fe'l-yulħihi'l-yemmu bi's-sâhil*<sup>108</sup> âyetinde *fe'l-yulħihi* ifadesi hem haber hem de emir olma ihtimali sebebiyle müsterektir. Haber olma ihtimalinde ifade *feħzîfihi fi'l-yemmi yulħihi'l-yemmu bi's-sâhil* şeklini alır. Emir olma ihtimalinde ise kuyudan onu atması istenmektedir. Yine, *eraŕeyte* gibi ifadeler, soru sormak için kullanılabileceği gibi, tenbih ifadesi için de kullanılabilir ve ikinci durumda mef'ûl (nesne) gerekmez. *eraŕeyte in šallā'l-imāmu ħā'iden keyfe yuŕsallī men ħalfehu* (Biliyor musun? İmam oturarak namaz kılırsa cemaat nasıl namaz kılar?) ifadesinde soru sorulmakta, *eraŕeyte in kezzēbe ve tevellā, elem ya'lem biŕenne'llahe yerā*<sup>109</sup> âyetinde ise dikkat çekilmekte ve mef'ûl almamaktadır.

Bir diğer örnek te, *zernī ve men ħalaħtu vahīden* (Müddessir, 74/11) âyetindeki "*vahīden*" sözcüğüdür. Hâl olarak gelen bu sözcük, hem yaratıcı olan Allah için hem de mahlûk için olabilir. Hâlin sahibinin Allah olması durumunda, yaratanın sadece kendisi olduğu, hâlin sahibinin mahlûk olması durumunda ise (kişinin mal ve çocuklarıyla baş başa) yapayalnız kaldığı anlaşılmış olur<sup>110</sup>. Dikkat edilirse İbn Fâris, bizim çok anlamlılık anlayışımızı tam olarak yansıtmaktadır. Şöyle ki, çok anlamlılık, ister mecâz yoluyla olsun ister tebâdül (delâleti hakikat olması) yoluyla meydana gelen iştirak cihetiyle olsun, bir lafzın yan-anlamlar dahil birden fazla anlam ifade etmesi, bir gösterene karşılık birden fazla gösterilen bulunması durumudur. İbn Fâris, bu durumu iştirâk terimiyle anlatmakta ve çok anlamlılığın iki türüne (sözcüksel ve



yapısal çok anlamlılık) de verdiği örneklerle işaret etmektedir. Şunu da unutmamak gerekir ki, bizim çok anlamlılık anlayışımızda kelimenin delâlet ettiği anlamların tümüne hakikat cihetiyle delâlet etmesi zorunlu değildir. Ama Arapça'daki bu iştirak olgusunda genel durum, lafzın çok anlamlılığı hakikat yönüyle olması söz konusudur.

Burada işaret etmek istediğimiz bir diğer husûs da Şâfiî ve Hanefî usulcülerin ortaya koydukları lafız-anlam ilişkisidir. Usulcüler -konumuzla ilgili olarak- lafızları, vaz' edildiği anlam itibarıyla hâs, âmm ve müşterek olarak üçe ayırırlarken; vaz' edildiği anlamda kullanılıp kullanılmaması olarak ta hakikat, mecâz ve kinaye olarak üçe ayırmaktadırlar. Aynı şekilde, lafzın manaya delâlet şekli ise, Hanefilere göre ibarenin, işaretin, nassın ve iktizanın delâleti olarak dört şekilde ortaya çıkarken; Şafiiler, mantukun ve meskuntun (mefhumun) delâleti olarak iki tasnif yapmışlardır<sup>111</sup>.

### E. ANLAM DEĞİŞİMLERİ

Yukarıda delâletle ilgili yapılan açıklamalar dilin soyut (teorik) yönüyle ilgiliydi. Şimdi biz, daha pratik, dilin iletişim işlevi ile direkt ilgili yönüne ve lafız-anlam ilişkilerinin son aşamasına, yani anlam değişimlerine örneklerle değinmek istiyoruz.

Anlam değişimleri (İng. semantic change, Arp. *et-teğayyuru'd-dilâli/et-tetavvuru'd-dilâli/teğayyuru'l-ma'nâ*) terimi ile kastedilen şey, bir göstergenin başlangıçta dile getirdiği kavramda bir daralma, bir genişleme belirmesi; ya da aynı sözcüğün bir zaman sonra başka bir kavramı anlatır duruma gelmesidir<sup>112</sup>. Bir başka ifadeyle anlam değişmesi, "bir kelimenin anlattığı kavramdan az ya da çok uzaklaşmış, onunla uzak-yakın ilgisi bulunan, ya da hiç ilgisi bulunmayan yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesidir"<sup>113</sup>. Özellikle tefsir kitaplarında zikredilen *ta'mîmu'l-hâs* ve *ta'hşîsu'l-'âm* ifadeleri de aynı olguya işaret etmektedir.

Bugünkü Almanca'daki *gift* (zehir) sözcüğü, *geben* 'vermek' eylemine dayanır ve eskiden 'armağan, bağış, sunu' anlamına gelirdi. Bugün Türkçe'de de yaşayan konservatuar (Fr. conservatoire) sözcüğü, başlangıçta kimsesiz çocukların yetiştirildiği esirgeme kurumlarına verilen addı (Lat. conservatorius, Fr.'da conserver: 'korumak, esirgemek'). Yine Türkçe'de "esprit" biçiminde kullanılan Fr. *esprit*'nin dayandığı Lat. *spritus* sözcüğü ise 'soluk, nefes' demektir. Yine Türkçe'ye Arapça'dan giren "garip" sözcüğünün başlangıçtaki anlamı (*gurbet* adına dayanır) 'gurbette olan, yabancı' idi. Birçok dilde 'yoksul, fakir' anlamındaki sözcükler de aynı zamanda 'zavallı' anlamına gelmektedir (İng. poor, Arp. *fağîr*)<sup>114</sup>.

Yine Arap dili çalışmalarında belli bir yer tutan *i'râb* ve *lahn* sözcükleri de Câhiliye dönemi sonrasında gözle görülür bir anlam değişikliğine uğramıştır. Örneğin, Hz. Peygamber'e nispet edilerek rivayet edilen ve Kur'ân'ın irablı okunmasına teşvik eden bir çok hadis zikredilmektedir<sup>115</sup>: Bu hadislerde geçen "i'râb" sözcükleri incelendiğinde, bunlarla nahiv kaidelerine bağlı kalmak anlamının kastedilmediği mantıksal olarak hemen anlaşılabilir olur. Zira, bu sözün söylendiği dönemde ne nahivciler, ne nahiv, ne de nahvin ölçü ve kalıpları vardı. Aksine *i'râb* lafzından o zaman anlaşılan "harflerin

mahreçlerine uygun olarak ve açık bir şekilde telaffuz edilmesi; tilâvette, dilin Kur'ân'ın güzelliğini alıp götüreceği olan kusurlardan uzak olması vb." anlamlara gelmekteydi. Ama her sözcüğün başına gelebilecek olan anlam değişimi, *i'râb* sözcüğünün başına da gelmiş ve sonraki dönemlerde bu sözcükle nahiv kaidelerine bağlı kalmak kastedilmiştir. İletilmek istenen bir mesajın anlaşılmasında, cümle içindeki öğelerin yerlerini belirleyen en büyük yardımcı olan irabın ne gibi bir fonksiyona sahip olduğu anlaşılırsa, yine Kur'an'ın tamamının irabsız okunabilmesine cevaz veren ama bir kısmının ya da tamamının irabla okunmasına teşvik edilen hadislerdeki irab sözcüğünün nahivdeki irab olmadığı anlaşılır<sup>116</sup>.

Anlam değişimine uğrayan kelimelerden olan *lahn* kelimesinin aslı lugavî anlamı ise 'anlatım üslubu, yolu, ya da metodu' demek olup, *leta'rifennehum fî lahni'l-kavli ...*<sup>117</sup> âyetinde de bu anlamda kullanılmıştır. Ama Arapların Acemlerle karşılaşması ve dilin bozulmaya başlamasından sonra aynı sözcük, 'doğru anlatıma zıt düşmek, hatalı, yanlış anlatım' anlamında kullanılmıştır. Lahn, bu özel yeni anlamını geç bir dönemde, aslı-lugavî anlamının değişmesiyle birlikte kazanmıştır<sup>118</sup>. Şu halde hem irab, hem de lahn kelimelerinin câhiliye ve ilk İslâmî dönemlerdeki kullanımlarına, bu yeni anlamların verilmesi yanlış olacaktır. Bunun yanısıra câhiliye ve ilk İslâmî dönemde bu yeni anlamda lahnın var olduğunun söylenmesi de hatalıdır.

Yukarıdaki örneklerde de görüleceği gibi; bir sözcük, zamanla ilk vaz' edildiği anlam dışında başka anlamlar ifade eder bir duruma gelebilmektedir. Sözcüklerin daha önceden delâlet ettiği anlamında şu ya da bu şekilde bir değişiklik olması günümüzde anlam değişimleri olarak görülmektedir. Lafzın delâlet ettiği anlamda meydana gelen değişiklikler, uzun zaman içerisinde ve bazı şartlar sonucu meydana gelmektedir. Bunların en önemlilerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 1. Anlam Değişiminin Nedenleri

- Anlam değişimine sebep olan etkenlerden birisi, hakikat-mecâz ilişkisidir. Kelimenin mecâzî bir anlamda çok kullanılması, sonunda genellikle hakikî anlamının yok olmasına ve mecâzî anlamının onun yerine geçmesine yol açmaktadır. Bunun Arapça'daki örneklerinden bazıları *mecd*, *óefn*, *vegâ*, *gufrân*, '*aķika*' gibi kelimelerdir. *Mecd* kelimesinin asıl anlamı hayvanın karnının yemle, otla dolmasıdır. Sonra mecâzen cömertlikle dolma anlamında kullanılmış ve nihayet asıl anlamı kaybolmuştur. Mecâzî anlamı hakikî anlamı olmuştur. *óEfn* kelimesi de aynı sebeple dişi devenin sütünün az olması anlamından, akıl noksanlığına dönüşmüş; *vagy* kelimesinin anlamı savaşa seslerin birbirine karşılaşması demek iken, sonraları aynı lafız, savaşın kendisini gösterir olmuş; *gáfr* ve *gufrân* kelimelerinin anlamı, örtmekten günahları bağışlamak anlamına dönüşmüştür. '*Aķika*' kelimesi de, "yeni doğan çocuğun başındaki saç" anlamından, bu saçın kesilmesi ânında kurban edilen şey anlamına dönüşmüştür.

Keza, hakikat-mecâz ilişkisi çerçevesinde kelimeler, kullanımına (kullanım sıklığına) bağlı olarak değişebilmektedir. Örneğin; genel anlamlı (*âm*)

bir kelime, delâlet ettiği şeylerin bazıları için kullanılabilmekte, zamanla manasının umûmiliği kaybolup sadece söz konusu dar kullanımı ile sınırlı kalmakta ve böylece bir daralma cihetiyle bir anlam değişmesine sebep olabilmektedir. Genel anlamlı kelimelerden olan *şalât*, *hacc*, *şavm*, *mu'emin*, *kâfir*, *munafık*, *rukû'*, *sucûd* ... vb. kelimeler, İslam'la birlikte, din ile ilişkili özel anlamlarda kullanımı yaygınlaşmıştır. Örneğin; dua anlamındaki "salât" kelimesi bugünkü bildiğimiz namaz anlamında, bir şeye yönelmek demek olan "hac" kelimesi ise, sadece Ka'be'ye yönelmek anlamında kullanılarak daralma yönünde bir anlam değişikliğine maruz kalmıştır<sup>119</sup>.

- Yukarıda anlatılanın tersine, dar anlamlı (*hâs*) bir kelimenin genel (*âm*) anlamında çokça kullanılması da, zamanla bu kelimenin anlamının hüsûsiliğini gidererek ona umûmluk kazandırabilmektedir. Bunun Arapça'daki örneklerinden bazıları: *Beôs*, *vir'd*, *râ'ôid*, *nec'a*, *huvve* gibi... *Beôs*, aslında *hârb* (savaş) demektir; sonra her şiddet için *beôs* lafzı kullanılır olmuştur. Bu anlamda çokça kullanılması, anlam genişlemesi ile sonuçlanmıştır. *Vir'd*'in anlamı sadece suya varmaktır, sonra her şeye varmak *vir'd* olmuştur. Çünkü bu genel anlamda kullanımı çoğalmıştır. *Râ'ôid* kelimesi, temel anlamı itibarıyla ot arayan/isteyen iken, sonra her ihtiyacını arayan *râ'ôid* olmuştur. *Nec'a* kelimesinin asıl anlamı yağmur istemek iken sonra kullanımında umûmleştirilmiş ve her istek (talep) *nec'a* olmuştur. *Huvva* kelimesi aslında atın beneklerinden birisi demektir. Bu da siyahlık ile kırmızı arasında bir renktir. Sonra bunun kullanımı genişlemiş ve her siyah *ahvâ* olmuştur. Neticede, *leylun ahvâ*, *şa'run ahvâ* şeklinde bir kullanım ortaya çıkmıştır<sup>120</sup>. İng. *arriver* kelimesi, aslında sahile ulaşmak anlamına delâlet ederken, sonra her varış/ulaşma için bu kelime kullanılır olmuştur. Böylece anlamı bu genel vaz'da sabit kalmıştır.

- Kelimenin bir sanat dalında özel bir anlamla kullanılması, o sanat dalında o kelimenin dilsel anlamından soyutlanması ve o kelimenin bu terimsel (istilâhî) anlamı ile sınırlanması demektir. Bu sebeptir ki, bir kelimenin şuurde bir anlamda, siyasette bir başka anlamda, hukukta bir başka, savaş sanatlarında, tabiat veya tıp alanlarında başka anlamlarda kullanılması söz konusu olabilmektedir<sup>121</sup>.

Bir ilke olarak, sözlüksel ögeler dar bir çevreden geniş bir çevreye aktarılırken anlamca genişler, geniş bir çevreden dar bir çevreye geçerken ise anlam daralmasına uğrarlar. Bir başka deyişle, bu düzlemde toplumsal kaynaklı anlam değişim nedenleri iki genel doğrultuda toplanabilir: Genelleşme ve özelleşme. Özelleşmede genel dildeki bir sözcük, özel bir anlam kazanmaktadır. Genelleşme ise bu olgunun tersidir. Sınırlı ve özel bir kullanımı olan sözcük, gündelik dilde genel bir anlam kazanmaktadır. Birinci türe örnek: Fr. *pondre* 'yumurtlamak' (Lat. *ponere* 'yerleştirmek'). İkinci türe örnek: İng. *arrive*, 'varmak' (Fr. *arriver* 'sahile varmak'), Tr. *dal*, 'ağaç kollarından biri', yeni kullanımında 'çalışma kolu/alanı'<sup>122</sup>. Ulaşım göstergelerinden birini adlandıran "yeşil ışık" sözünün genel dilde ulaşım ile ilgisi olmayan kimi durumlarda "onay" belirtmek amacıyla kullanılması da ikinci türe giren bir başka örnektir ("yeşil ışık yakmak" gibi)<sup>123</sup>. Kimi zaman toplumdaki değişmeler, kullanılan araç-gereçlerdeki gelişmeler de anlam değişmelerine neden olur.

Konservatuar örneğindeki değişme böyle bir nedenle olmuş, kimsesiz çocukların eğitildiği bakımevleri, bunlar için müzik derslerinin konmasıyla, giderek müzik ve sanat okullarına dönüşmüştür<sup>124</sup>.

- Sözcüklerin belirttiği nesnelerin (gösterilenin) değişmesi de anlam değişimine yol açan bir başka etkidir ve tarihsel nedenleri oluşturur. Burada bilim, teknik, kurum ve törelerde görülen değişimler söz konusudur... Bu tür- lü tarihsel nedenler anlam değişimleri içinde özel bir yer tutar. Dil burada tutumlu bir görünüm sunar. Örneğin, çağdaş fizik "atom" sözcüğünün anlamını baştan başa değiştirmiştir. Sözcüğün "bölünmezlik" belirten kökensel anlamı atomun bölünmesinden bu yana gerçeğin karşılığı olmaktan çıkmış, yine de bölünmemiş birim "bölünemez" diye adlandırılmaktadır<sup>125</sup>.

Başka bir örnek, eskiden yazı yazmakta tüy kullanıldığı için bu anlama gelen Fr. plume, Alm. Feder, Ar. *rişe* sözcükleri 'kalem ucu, kalem' anlamını da kazanmış, sonradan çeşitli ve tüyle ilgili olmayan kalemler kullanılmasına karşın 'tüy' anlamındaki bu göstergeler, bu anlamı da içermeyi sürdürmüştür<sup>126</sup>. Yine tren (*kitâr*) kelimesi aslında yolculukta tek sıra halindeki birçok deve için kullanılıyordu. Sonra buharlı bir lokomotifin çektiği arabalar grubu için kullanılır oldu. Aynı şekilde *berid* kelimesi mektupları taşıyan hayvan için söyleniyordu, sonra bunun medlül mektupları ulaştırmada kullanılan yolların, metotların gelişmesine bağlı olarak değişti ve günümüzde artık bu amaçla kullanılan sistem ve araçlar için söylenmektedir<sup>127</sup>.

- Dilin, kuşaktan kuşağa eksiksiz aktarılamaması da anlam değişimlerinin bir nedenini oluşturur. Çünkü dil, kuşaktan kuşağa aktarılırken tam aktarılamaz<sup>128</sup>. Genellikle böyle bir aktarımda, kelimelerin anlamlarında değişmeler meydana gelir. Şöyle ki, bir sonraki nesil bütün kelimeleri önceki neslin anladığı gibi anlayamaz. Bu farklılığa, kelimelerin tevessü' ya da mecâz yoluyla, vaz' edildiği anlam dışında kullanılması sebep olur. Başlarında Herzog'un bulunduğu bir grup düşünür, anlamda meydana gelen bütün gelişmeleri bu faktöre/etkene (dilinin kuşak kuşağa aktarımında meydana gelen eksikliğe) bağlamaktadır<sup>129</sup>. Yukarıdaki örnekler burada da verilebilir.

- Bir sözcüğün anlamı *yabancı dillerin etkisiyle* de genişleyebilir. Örneğin, 'alan' sözcüğü Türkçe'de 'düz, açık yer' anlamında kullanılırken yakın anlamlı Arapça 'saha' sözcüğünün etkisiyle iş, meslek için de kullanılmaya başlamış, anlam genişlemesi olmuştur. Aynı şekilde 'dal' sözcüğünün 'branş' anlamını, 'yıldız' sözcüğünün 'film yıldızı' anlamını kazanması bu çerçevede düşünülmelidir<sup>130</sup>. Günümüzde Arapça'da kullanılan *necmun fi's-sînemâ* ya da *necmu's-sînema* anlatım biçimleri de benzer şekilde yabancı dillerin etkisiyle çok anlamlı bir kelime durumuna gelmiştir.

- Bilimde ve uygulamadaki ilerlemelerle birlikte *yeni bir gösterene (sözcüğe) duyulan ihtiyaç* ta kelimelerin anlamlarında bir gelişme ve genişlemeye sebep olabilmektedir. Örn. slogan: savsöz; taransplantasyon: aktarım; telekomünikasyon: uziletişim<sup>131</sup>. Burada Arapça'dan güncel bir örnek vermek gerekirse, *istinsâh* kelimesine yeni bir kavram da yüklenmiştir: (gen) kopyalama.

## 2. Anlam Değişim Çeşitleri

Anlam değişim nedenleri anlatılırken de görüldüğü gibi üç tür anlam değişimi söz konusu olmaktadır: a) Anlam daralması, b) Anlam genişlemesi ve genelleşme, c) Başka anlama geçiş ya da anlam kayması<sup>132</sup>. Yukarıda genel olarak anlam değişimlerinden bahsetmiştik. Şimdi daralma, genişleme ve başka anlama geçiş şeklinde tanımlanan anlam değişimlerine birkaç örnek daha verelim.

Kavramın delâletinde söz konusu olan anlam daralmasına (semantic restriction, narrowing (restrictions) of meaning, *et-tagayyur naḥve't-taḥsîs, taḥsîsu'l-ma'ânâ*) Arap dilinden verebileceğimiz en iyi örneklerden birisi *rabb* kelimesidir. Bu kelime İslamiyet'ten önce *rabbî* şeklinde köle tarafından sahibine karşı kullanılan bir hitap iken, İslamiyet'ten sonra bu kullanım terk edilmiş<sup>133</sup>; anlam daralmasına uğrayarak sadece Allah için kullanılır olmuştur. Zaman anlamına gelen *Sebt* lafzı da anlam daralmasına uğrayarak haftanın günlerinden birine (cumartesi) tahsis edilmiştir. Eski ile yeni anlam arasındaki ilişkinin ise bir cüz'iyet ilişkisi olduğu görülmektedir. Zira haftanın günlerinden biri olan *cumartesi*, zamanın bir dilimini göstermektedir. Şunu da hatırlatmalıyız ki, Arap dili çalışmalarında *el-'âm el-maḥsûs* olarak nitelenen tüm lafızlarda bir anlam daralması söz konusudur. Çünkü bu terim, bir lafzın genel bir anlamda vaz' edilip daha sonra bu anlamından bazıları için kullanılması, delâlet ettiği fertlerden bazıları ile tahsis edilmesi demektir<sup>134</sup>.

**Anlam genişlemesi** (İng. semantic extention, extension of meaning; Ar. *tagayyur naḥve't-ta'mîm, ta'mîmu'l-ma'nâ*) olayı, anlaşılacağı üzere, sözcüğün delâlet ettiği kavramda meydana gelen bir genişlemedir<sup>135</sup>.

es-Suyûtî'nin *el-Muzhir* adlı eserinde, konumuzla ilgili birçok örnek verilmektedir. Örneğin, *virâd* kelimesi, aslı itibariyle suya varmak/gitmek demektir. Daha sonra her şeye varmak/gitmek *virâd* olmuştur. Yine *ḫurb* su aramak (istemek/talep) iken, sonraları anlamı genişleyerek her talep için kullanılır olmuştur. Örneğin; istiyor/talep ediyor anlamında *huve yaḫrubu kezâ ve lâ yaḫrubu kezâ* şeklinde bir kullanım edinmiştir<sup>136</sup>. *Menîḥa*, kelimesi gerçekte bir adama deve (ya da keçi) verilmesi ve o adamın da devenin ya da keçinin sütünü içmesidir. Daha sonra kullanımı genişleyerek, verilen her şey *menîḥa* (hediye) olarak adlandırılmıştır. Başka bir örnek ise "uyumak" anlamındaki *nevîm* kelimesidir ve insan için kullanılır. Daha sonraları ise *mâ nâmeti'l-leylete's-semâûi berḳan* (Gece boyunca şimşekler çaktı/Bu gece gökyüzü, şimşeklerden dolayı uyuyamadı) şeklinde de bir kullanım edinmiştir. Eskiyen elbise için *nâme's-şevbu* (elbise uyudu/eskidi) şeklinde de bir kullanım vardır ki, bu kullanımın aslı *hemedeti'n-nâru* (ateş söndü/karardı) şeklinde söylenilmesidir. Fakat bu üsluplar, anlam genişlemesi çerçevesinde bahsedilen diğer şekillerde de kullanılır olmuştur.

"Susamak ve suya aşırı istekli olmak" anlamındaki *zemâû* kelimesinin *żamiātu ilâ liḫâûike* şeklindeki kullanımı; "hayvanın karnının yemle (otla) dolması" demek olan *mecd* kelimesinin aşırı cömertlik anlamında *mecude fulânun fehuve mâcidun* şeklinde denilmesi; "hiçbir şey bitmeyen ve sığınıla-

cak bir yerin bulunmadığı yer” demek olan *kafr* sözcüğünün *öekeltu ta'âmen kafran lâ ödme* (tatsız, tutsuz bir yemek yedim) ve yine *imraóatun kafratu'l-cismi* (cılız, zayıf kadın) anlamlarında da kullanılmaları; “hayvanın üzerine atılan palan gibi bir şey” demek olan *hıls* kelimesinin “hayvanın sırtından inmeyen süvari için” de kullanılarak, *benü fulânin ahlâsu'l-hayli* şeklindeki anlatım tarzları ve yine “savaş” demek olan *beós* kelimesinin *lâ beóse 'aleyk* şeklinde kullanılarak *lâ havfe 'aleyk* (endişelenmeye gerek yok) ifadesinin anlamını yansıtmaya da, bu arada hatırlanması gereken, es-Suyûfi (ö. 911 h.)'nin İbn Dureyd (ö. 321 h.)'ten aktardığını söylediği örneklerdir<sup>137</sup>.

**Anlam kayması, başka anlama geçiş, anlamın tamamen değişimi** olarak adlandırılan olgu ise anlam değişimlerinin en güzel yansıtıcısıdır. Şöyle ki, bu tür anlam değişiminde, sözcüğün daha önceden delâlet ettiği kavramda daralma ya da genişleme şeklinde bir değişim değil ama kavramın kendisinde bir değişim meydana gelmektedir<sup>138</sup>.

Arapça'da "savaşta seslerin birbirine karışması (uğultu) kavramını yansıtan *vagy* ve yine *vâğıye* kelimeleri, daha sonraları savaş anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde aslı itibarıyla “yağmur” demek olan *gayş* kelimesi, daha sonra ‘yağmurun neticesi yerde biten şey’e ad olmuştur. “Devenin, kuyruğu ile yan kalçalarına vurması” demek olan *hatr* kelimesi daha sonraları kalçalarına bulaşan *bevl* (idrâr vb. pislik) anlamını yansıtmıştır. Aslı “mahfe (hevdec) içindeki kadın” demek olan *eż-za'ine* kelimesinin anlamı daha sonraları değişerek, hem deve (*ba'ir*) hem de hevdec için kullanılmıştır<sup>139</sup>. Asırlar boyunca delâleti değişikliğe uğrayan kelimelerden biri de *sâóir* kelimesidir. Eski Arapça metinlerde *bâkı* (geriye kalanlar) anlamıyla bilinmekte olan bu kelime hicrî IV. yüzyılda *cemî* (tümü) anlamında kullanılmaya başlanmıştır<sup>140</sup>.

Anlam kayması bileşik sözcüklerde de görülmektedir. Bu tür bileşik sözcüklerde, sözcükler asıl anlamlarını yitirerek yeni bir anlam oluşturmak üzere kalıplaşır: Aslanağız, imambayıldı, gelişigüzel gibi<sup>141</sup>. Burada zikredilen bileşik isimler, gerçek anlamında kullanılmış değıllerdir; bunlar yeni bir kavramı yansıtır. Örneğin; kişinin yatağında eceliyle ölmesi demek olan *mâte hatfe enfihî* ifadesinde<sup>142</sup> geçen *hatfe enfihî* (burnundan helak olmak) terkihi, bileşik sözcüklerdeki anlam kaymasına ya da bileşik sözcüklerin her birinin ifade ettiği anlamlarından farklı yeni bir anlam içermesi olayına bir örnektir.

### 3. Anlam Değişim İlişkileri

Yukarıda anlam değişim sebeplerinden ve daha sonra da bunların daralma, genişleme ve kayma şeklindeki çeşitlerinden bahsettik. Hemen hatırlatılmalıdır ki, bir sözcüğün delâlet ettiği kavramda bu gibi değişimlerin olabilmesi gelişigüzel gerçekleşmez. Aksine, önceki ile yeni kavramlar arasında kesinlikle bir ilişki bulunmalıdır. Şimdi bu ilişkilere kısaca bir bakalım.

Genellikle uzun zaman içinde ve aşamalı (tedricî) olarak kelimenin anlamında meydana gelen değişimlerde temel üç tür ilişki bulmak mümkündür. Bunlar, benzerlik (*muşâbehe*), yakınlık (*mucâvera*, mekan ve zamanda)

ve zıtlık (*tezâd*) ilişkisidir. Bir kelimenin anlamında meydana gelen değişiklikte, kelime önce kendisine yakın başka bir anlama, daha sonra da onunla ilişkili bir üçüncü anlama geçiş yapar ve anlam değişimleri böylece devam eder. Neticede kelime, bazen ilk anlamından tamamen uzak bir anlamı yansıtır duruma gelebilir. Örneğin; *bureau* kelimesi, başlangıçta bir çeşit kumaş (Etoffe de bure) için söylenirken, sonra ofiste genellikle bu türden bir örtünün kullanılması sebebiyle ofisin sofra örtüsü, daha sonra ofis sofrası (*mâbide*), en sonunda da ofiste hem örtü hem de sofra bulunmasından dolayı iş yeri ve idare merkezi, yani ofis bu adla adlandırılmıştır. Aslına bakarsanız, bu kelimenin ilk anlamı -ki bu yün kumaştır- ile son anlamı -ki bu da iş yeri ve idare merkezidir- arasında mutlak olarak hiç bir ilişki yoktur. Durum her ne kadar böyle olsa da, kelimenin kazandığı yeni anlamıyla bir önceki anlamı arasındaki sıkı ilişki de gözden kaçmamaktadır<sup>143</sup>.

Anlam değişiminde benzerlik ve yakınlık ilişkileri çağrışımlar yapar. Yakınlık ilişkisi hem zaman hem de mekan açısından (*el-mucâveratu'z-zemâniyye ve'l-mekânîyye*) meydana gelebilir. Örneğin; asıl anlamı hevdec içindeki kadın demek olan *za'ine* kelimesinin hevdec ve ba'ir anlamına gelmesinde, yine *zêkan* (çene) kelimesinin Mısır halk dilinde sakal anlamına dönüşmesinde, *bureau* kelimesinin ofis örtüsü anlamından ofisin kendisini ifade etmesinde mekan açısından bir yakınlık açıkça görülmektedir<sup>144</sup>.

Anlam değişiminin zaman açısından yakınlık ilişkisine (*'alâkatu'l-mucâverati'z-zemâniyye*) gelince, buna *'aķiķa* örneğini verebiliriz. Bu kelimenin asıl anlamı, bebeğin doğduğunda üzerinde bulunan saç iken, daha sonraları aynı lafız, söz konusu bu saçın traş edilirken kesilen hayvan anlamında kullanılmıştır<sup>145</sup>. Benzerlik ilişkisine (*'alâkatu'l-muşâbehe*) dayanan anlam değişimine ise daha önce zikrettiğimiz *âefn* ve *mecd* kelimelerini örnek olarak verebiliriz.

Anlam değişimindeki bir diğer ilişki de tezâddır. Bir diğer ifadeyle anlam değişmesi, iki durum arasındaki tezâd ilişkisine de dayanabilir ve böylece bir kelime, eskiden yansıttığı bir kavramın zıddı bir kavram için kullanılabilir. Gerçekte tezâd da bir çeşit benzerliktir. Çünkü tezâd ancak uzun/kısa, siyah/beyaz gibi genel bir sıfatta müşterek olan iki şey arasında bulunur. Herhangi bir sıfatta müşterek olmayan iki şey arasında ise tezat olmaz<sup>146</sup>. *Cevn* (siyah/beyaz), *celel* (büyük/küçük), *ķıst* (adalet/zulüm) örneklerinde olduğu gibi.

Anlam değişim ilişkilerinden olan benzerlik ilişkisi istiâre sanatının, yakınlık (mekan ve zaman açısından) ilişkisi ise özellikle mecâz-ı mürselin konusudur. Tezâd ilişkisi ise *Ezdâd*'la ilgili yapılan Arap Dili çalışmalarında açıkça görülür.

## SONUÇ

Delâlet kavramı çerçevesinde yukarıda ele aldığımız lafız ve anlam ilişkileri, bizi özet olarak şu sonuçlara götürmüştür:

- Delâletin sözlü ve sözsüz olmak üzere ikiye ayrılması, aynı zamanda iletişimin de sözlü ve sözsüz olarak ikiye ayrılmasını gerektirmektedir. Çünkü iletişimde kullanılan göstergeler, delâlet ettikleri nesne, olgu ve durumların

kendileri olmadığı halde onları çağrıştırarak, verici ve alıcının zihinlerindeki kavramların karşılıklı iletilmesini ve böylece anlaşmanın gerçekleşmesini sağlarlar.

- Lafız ile kavram arasındaki ilişki tabii olmayıp, aksine Allah'ın insanlara bahsettiği dil yeteneği sayesinde toplumun meydana getirdiği bir uzlaşım ürünüdür. Nitekim Allah da insanlarla, onların arasından seçtiği peygamberler vasıtasıyla iletişime geçerken, kullandığı araçlardan başlıcası da insanlığın bu uzlaşım ürünü olan dildir.

- Bir diğer sınıflamada delâlet, lafızla delâlet ve lafzın delâleti olarak ikiye ayrılır. Lafzın delâletinde söz konusu olan durum, lafzın delâlet ettiği nesnenin tümünü (mutabakat) veya bir kısmını (tazammun) veyahut da ilişkili olduğu bir diğer yönünü (iltizam) içermesi iken; lafızla delâlet, lafzın vaz' edildiği anlamda ya da vaz' edildiği anlamı dışında kullanılması durumudur. Lafızla delaletin ikinci durumunda lafız, artık delâlet ettiği ilk vaz'î kavramına delâlet etmez olur; ama delâlet ettiği yeni anlamı da aynı lafzın delâlet ettiği bir önceki anlamıyla sürekli bir ilişki halinde bulunur. Dolayısıyla, lafızla delâlet denince akla gelen iki olgu, hakikat ve mecâz sanatlarıdır.

- Lafız ile kavram, birbiriyle iç-içe ayrılmaz bir bütündür. Lafız denince akla kavram gelir, kavram denince de lafız. Dolayısıyla lafızların vaz' edildiği ilk kavram, o kelimenin temel anlamı olmaktadır. Dolayısıyla burada kavram ile anlam aynı şeydir.

- Bir kavram, bir lafızla adlandırıldıktan sonra eski halinde kalmamakta, aksine sürekli bir hareketlilik içinde değişmektedir. Kavramdaki bu değişimin en önemli sebepleri, kavramın kullanıldığı sosyal ve bilimsel alanlar, dilin nesilden nesile aktarılırken meydana gelen farklılıklar, toplumdaki siyasal, bilimsel ve kültürel gelişmelerdir. Sonuçta kavram değiştiği halde lafız değişmemektedir.

- Gerçi dilde asıl olan, tek bir kavramın tek bir lafızla ifade edilmesi ve tek bir lafzın da tek bir kavrama delâletidir ama bu kural asla gerçekleşmemektedir. Örneğin, başlangıçta tek bir lafızla ifade edilen kavram için daha sonraları başka lafızlar da vaz' edilebilmektedir. Aynı şekilde, başlangıçta tek bir kavrama delâlet eden lafız, kaçınılmaz olarak daha sonraları başka kavramlara delâlet etmesi için de kullanılmaktadır. Birinci durumda eş anlamlılık, ikinci durumda ise çok anlamlılık olguları ortaya çıkmaktadır.

- Bir lafzın delâlet ettiği temel anlamı, aynı zamanda onun kavramıdır. Tek anlamlılıkta durum böyledir. Çok anlamlılıkta ise artık lafzın kavramı değil anlamları söz konusudur. Burada anlam, kelimenin kullanımınıdır.

- Sözcükler de kavramlar (anlamlar) da sürekli bir hareketlilik halindedir. Zamanla bazı sözcüklerin kullanımı daha fazla yaygınlaşmakta, bazı sözcükler ise kullanılmamasından dolayı sözcük ölümü meydana gelmektedir.

- Lafzın içeriğinde daralma, genişleme ya da kayma şeklinde değişimler meydana gelerek lafız, yeni bir lafız vaz' edilmeden, daha öncesinde delâlet etmediği anlamlara delâlet edebilmektedir. Fakat hemen hatırlatmak gerekir ki, lafzın delâlet ettiği anlamlar arasında yakın bir ilişki vardır ve bu ilişki benzerlik, yakınlık (mekan ve zaman açısından), zıddiyet olabilir.



## DELÂLET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE

- Delâlette bize göre en önemli şartlardan birisi de göstergelerin amaçlı (kasıtlı) olmasıdır. Bir göstergede amaçlılık durumu yoksa, bilinçli olarak söylenmemişse iletişimsel bir değeri olamaz. Anlamsız bir söz, abesle işti-galdir. Anlamsız görünen söz, tutum ve davranışların bile bir anlamı vardır, olmalıdır. Kastedilen anlamın elde edilmesi ise, sözün bağlamının ortaya çıkarılması ile mümkündür.

Yani, sözü kim söylüyor? Kime söylüyor? Hangi psikolojik, sosyal, fiziksel ve tabii şartlar altında söylüyor? Sözü söyleyen ile söylenen kişi arasındaki ilişkinin boyutu nedir? Ne söylüyor? Ne zaman ve nerede söylüyor? Hangi amaçla söylüyor? Sözü söylerken sergilediği beden dilini (ses tonu, jest ve mimikler gibi) de unutmamak gerekir. Bütün bunlar söz-dışı ipuçları, karinelere. Bunların yanında bir de söz-içi karinelere vardır ki, kullandığı sözcüklerle delâlet ettiği kavramları arasındaki ilişki, hakikat boyutunda mı, mecâz boyutunda mıdır? Sözün öncesi ve sonrasında neler söylemiştir?

Bütün bunlar bize iletilen bir mesajın, anlamlı bir birimin, sadece biçimsel yönüne bakamayacağımızı, aynı zamanda söylenen sözün arka planının da incelenmesi gerektiğini açıkça ortaya koyduğunu düşünüyoruz.

<sup>1</sup> Sözcük-anlam ilişkisinin tabii ya da uzlaşım ürünü olması hakkında bkz. Başkan, Özcan, *Bildirişim, İnsan-Dili ve Ötesi*, İstanbul 1988, s. 182; Lyons, John, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, (Çev. Ahmet Kocaman), Ankara 1983, s. 13-14; Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, Ankara 1978, s. 22; Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, Ankara 1998, s. 60; Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları* (Saussure'den Günümüze), Ankara 1986, s. 7-8, 28-29. Ayrıca bkz. es-Subkî, 'Alî b. 'Abdilkâfi ve İbnühu Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Alî es-Subkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, Beyrut 1995, I, 196; er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Omer b. el-Hüseyn, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fîkh*, Beyrut, ty, I, 58; et-Tehânevî, Muhammed 'Alî, *Mevsû'âtu keşşâfi istilâhâti'l-funûn ve 'l-'ulûm*, (Thk. 'Alî Dahrûc), Beyrut 1996, II, 1798; el-Kinnevcî, es-Seyyid Muhammed Şiddîk Hâsan Hân, *el-Bulğa fi usûli'l-luğa*, (Thk. Nezîr Muhammed Mektebî), Beyrut 1988, s. 102; Küçükakay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Konya 1969, s. 32-33.

<sup>2</sup> Bkz. Başkan, a.g.e., s. 182.

<sup>3</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 2000.

<sup>4</sup> Bkz. Kayaalp, a.g.e., s. 63-65. Bu görüşte olan Arap alimler de vardır. Bkz. es-Subkî, a.g.e., I, 198-202.

<sup>5</sup> "Allah, Âdem'e isimlerin tümünü öğretti" (Bakara, 2/31).

<sup>6</sup> İbn Cinnî, Ebul Fetâh 'Osmân, *el-Hasâis*, (Thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr), Kahire 1986, I, 41-42; es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahman, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve en-vâ'ihâ* (Şerh ve Talik: Muhammed Cârulmevlâ Beg, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 'Alî Muhammed el-Beccârî), Beyrut 1987, I, 10-11; Şubhî's-Şâlih, *Dirâsât fi fikhi'l-luğa*, Beyrut 1388 h., s. 33-34. Benzer bir yorum için bkz. Hâssân, Temmâm, *el-Luğatu'l-'Arabîyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, Kahire 1985, s. 318.

<sup>7</sup> Bu konuda örn. bkz. el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-'ilm fi'l-mantiğ*, (Şrh. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut 1990, s. 47-48; el-'Acem, Refîk, *el-Mantiğ 'inde'l-Gazâlî* (fi eb'âdihî'l-Aristovîyye ve husûsiyyâtihî'l-İslâmiyye), Beyrut 1989, s. 73, 93.

<sup>8</sup> Bkz. eş-Şerîf el-Curcânî, es-Seyyid 'Alî b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, İstanbul 1308 h., s. 103; Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 38, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1990, III, 151; Bingöl, Abdülkuddûs, *Gelenbevi'nin*

*Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993, s. 25; Taylan, Necip, *Mantık, Tarihçesi, Problemleri*, İstanbul 1994, s. 115, 116; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 27; Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 303; Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 223-224; Çüçen, A. Kadir, *Mantık*, Bursa 1997, s. 24-25; Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, (Mantık Metinleri 2 içerisinde, haz: Kudret Büyükcoşkun), İstanbul 1998, s. 14.

<sup>8</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 152-153; Charles W. Morris, "Göstergeler Kuramının Temelleri" (Çev. Yurdanur Salman) [Dilbilim Seçkisi (Günümüz Dilbilimiyle İlgili Yazılardan Çeviriler) İçinde], (Yayıma Haz. Doğan Aksan), Ankara 1982, s. 146-147; Erkman, a.g.e., s. 42-43, 45. 64. Ayrıca bakılabilir: Cevdet Paşa, a.g.e., s. 14; Akarsu, Bedi, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, ty, s. 114; Bolay, a.g.e., s. 223; Çüçen, a.g.e., s. 25.

<sup>10</sup> Aksan, *Anlambilim (Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi)*, Ankara 1998, s. 41-42.

<sup>11</sup> Bkz. Erkman, a.g.e., s. 45.

<sup>12</sup> Erkman, a.g.e., s. 63.

<sup>13</sup> Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, (Çev. Berke Vardar), Ankara 1984, s. 8; Aksan, *Anlambilim*, s. 31, 97; Erkman, a.g.e., s. 63.

<sup>14</sup> Erkman, a.g.e., s. 16.

<sup>15</sup> *el-Mu'cemu'l-vasîd*, İstanbul 1990, s. 294.

<sup>16</sup> Bkz. eş-Şerif el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 49; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, (Mantık Metinleri I içerisinde, haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, ty., s. 64; Mehmed Hâlis, *Mizânü'l-ezhân*, (Mantık Metinleri I içerisinde, haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, ty., s. 117; et-Tehânevî, a.g.e., I, 787. Ayrıca bkz. el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'ilm*, s. 43 (dipnot); Bingöl, a.g.e., s. 19.

<sup>17</sup> es-Subkî, a.g.e., I, 204-205. Ayrıca bkz. el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'ilm*, s. 43 (dipnot); en-Neşşâr, 'Alî Sâmî, *Menâhîcu'l-bahş 'inde mufekkiri'l-İslâm* (ve'ktişâfu'l-menheci'l-'ilmî fi'l-'âlemi'l-İslâmî), Beyrut 1984, s. 47.

<sup>18</sup> et-Tehânevî, a.g.e., I, 790.

<sup>19</sup> Bkz. et-Tehânevî, a.g.e., I, 787, 790.

<sup>20</sup> Bkz. de Saussure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, (Çev. Berke Vardar), Ankara 1985, s. 74; Başkan, a.g.e., s. 20, 29, 30, 77, 214; P. Guiraud, *Göstergebilim*, (Çev. Mehmet Yalçın), Ankara 1994, s. 41-42, *Anlambilim*, s. 21; Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları (Saussure'den Günümüze)*, Ankara 1986, s. 66; Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul 1998, s. 75-76.

<sup>21</sup> Kıran, a.g.e., s. 66.

<sup>22</sup> Bkz. Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize* (Çev. Vural Ülkü), Ankara 1985-1986, I, 52; Bayrav, Süheylâ, *Yapısal Dilbilimi*, İstanbul 1969, s. 7; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 155-156, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili (Dilbilim Açısından Bakış)*, Ankara 1993, s. 70-71; Kayaalp, a.g.e., s. 142.

<sup>23</sup> Saussure, a.g.e., s. 73. Ayrıca bkz. Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 70-71, 208, *Her Yönüyle Dil*, III, 155-156; *XX. Yüzyıl Dilbilimi* (Kuramcılardan Seçmeler), Berke Vardar yönetiminde komisyon, Ankara 1983, s. 27; Erkman, a.g.e., s. 40-41.

<sup>24</sup> Bkz. Saussure, a.g.e., s. 79; Guiraud, *Anlambilim*, s. 11. Ayrıca bkz. es-Suyûfî, a.g.e., I, 365-366; Hâssân, a.g.e., s. 319; *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 30.

<sup>25</sup> Krş: Saussure, a.g.e., s. 73-75, 142-145; P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 42, *Anlambilim*, s. 21 vd.; Erkman, a.g.e., s. 40-41; Vardar, a.g.e., s. 84.

<sup>26</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. er-Râfi'î, Muştafa Şâdiq, *Târîhu ôadâbi'l-'Arab*, Beyrut 1974, I, 173. Bunların yanında bir de naht'ı (birkaç kelimeden bir terim oluşturma yolu) da düşünmeliyiz. Çünkü, naht yoluyla da yeni bir adlandırmaya gidi-

lebilir ve birkaç kelimeden oluşan bir cümle tek bir sözcükle ifade edilebilir. Örneğin *besmele* ("Bismillahirrahmânirrahîm" demek), *havkale* ("Lâ havle ve lâ kuvvete illâ bi'llahi'l-'aliyyi'l-'azîm" demek), tekbîr ("Allahu ekber" demek) bunlardandır.

<sup>27</sup> *el-Mu'cemu'l-vasî't*, s. 1039.

<sup>28</sup> Bkz. es-Sekkâkî, İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebi Bekr Muhammed b. 'Alî, *Miftâhu'l-'ulûm*, (Talîk: Na'im Zerzûr), Beyrut 1987, s. 357-358; eş-Şerîf el-Curcânî, a.g.e., s. 118; et-Tehânevî, a.g.e., II, 1795; el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, Kahire 1905, s. 161.

<sup>29</sup> Bkz. es-Subkî, a.g.e., I, 192; eş-Şerîf el-Curcânî, a.g.e., s. 118; es-Suyûtî, a.g.e., I, 38-39; el-Kinnevcî, a.g.e., s. 99; Mehmed Hâlis, a.g.e., s. 118.

<sup>30</sup> et-Tehânevî, a.g.e., II, 1795.

<sup>31</sup> Uygur, Nermî, *Dilin Gücü (Denemeler)*, 1994, s. 146; Vardar, a.g.e., s. 13.

<sup>32</sup> et-Tehânevî, a.g.e., I, XXIII (mukaddime); el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri), İstanbul 2000, s. 88.

<sup>33</sup> Bkz. et-Tehânevî, a.g.e., II, 1796.

<sup>34</sup> İbn Fâris, Ebul Hasan Ahmed b. Zekeriyâ er-Râzî, *es-Sâhibî fi fîkhi'l-lugati'l-'Arabîyye ve mesâ'ilihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmihâ*, (Thk. 'Omar Fârûk et-Tabbâ'), Beyrut 1993, s. 81.

<sup>35</sup> er-Râzî, *el-Ma'hûl*, I, 81, 112, 119; es-Sekkâkî, a.g.e., s. 359; es-Subkî, a.g.e., I, 274-275; el-Çazvîni, Celâluddin Muhammed b. 'Abdirrahman el-Hatîb, *et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâğa*, (Şerh: 'Abdurrahman el-Berkûkî), Beyrut, ty, s. 294; et-Tiybî, Şerefuddin Hüseyin b. Muhammed, *Kitâbu't-Tibyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, (Thk. Rehâdî, 'Atiyye Matar el-Hilâlî), Beyrut 1987, s. 217; et-Tehânevî, a.g.e., I, 791; el-'Alevî, Yahya b. Hamza b. 'Alî b. İbrahim el-Yemenî, *Kitâbu't-tirâz (el-mutedammin li-esrâri'l-belâğati ve 'ulûmi haqqâoiki'l-i'câz)* (Müracaat: Muhammed 'Abdisselâm Şâhîn), Beyrut 1995, s. 24-26; el-Hâşimî, a.g.e., s. 161-162; Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâğât)*, İstanbul 1989, s. 128-129.

<sup>36</sup> Bkz. el-'Alevî, a.g.e., s. 25-26. Şer'i, lugavî ve örfî hakikat tanımı için bkz. es-Sekkâkî, a.g.e., s. 359; et-Tiybî, a.g.e., s. 217.

<sup>37</sup> Bkz. el-Gazâlî, Hüccetu'l-İslâm Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mu'tasfâ min 'ilmi'l-usûl (ma'a kitâbi Fevâtihu'r-Rahmût)*, ty, I, 341; er-Râzî, *Nihâyetu'l-ôicâz fi dirâyeti'l-i'câz*, (Thk. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 167, *el-Ma'hûl*, I, 111-116; es-Sekkâkî, a.g.e., s. 358, 360; es-Subkî, a.g.e., I, 271; eş-Şerîf el-Curcânî, a.g.e., s. 42; el-Çazvîni, a.g.e., s. 292-293; et-Tiybî, a.g.e., s. 217-218; et-Tehânevî, a.g.e., I, 791; Güzelhisarlı, Muştafa b. Muhammed, *Menâfi'u'd-Değâoik fi şerhi mecâmi'i'l-hâqqâoik*, 1303 h., s. 82; Bilgegil, a.g.e., s. 127; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, (Neşre haz. Kemâl Edib Kürçüoğlu), İstanbul 1973, s. 49; el-Hâşimî, a.g.e., s. 161.

<sup>38</sup> el-Râzî, *el-Ma'hûl*, I, 89, 117; el-'Alevî, a.g.e., s. 26, Yıldız, Musa, "Ali Kuşçu'nun *Risâle fi'l-İsticâre'si*", İslâm Araştırmaları Dergisi, S. 3, İstanbul 1999, s. 233.

<sup>39</sup> Bkz. el-'Alevî, a.g.e., s. 26-27; Yıldız, a.g.m., s. 234.

<sup>40</sup> Bkz. er-Râzî, *Ma'hûl*, I, 117-118; el-'Alevî, a.g.e., s. 27. Ayrıca bkz. es-Subkî, a.g.e., I, 275.

<sup>41</sup> eş-Şerîf el-Curcânî, a.g.e., s. 110; er-Râzî, *el-Ma'hûl*, I, 118; es-Subkî, a.g.e., I, 275; el-'Alevî, a.g.e., s. 27.

<sup>42</sup> Bkz. er-Râzî, *el-Ma'hûl*, I, 118; el-'Alevî, a.g.e., s. 27-28.

<sup>43</sup> Bkz. eş-Şerîf el-Curcânî, a.g.e., s. 110; er-Râzî, *el-Ma'hûl*, I, 118-119; es-Subkî, a.g.e., I, 275; el-'Alevî, a.g.e., s. 28.

<sup>44</sup> eş-Şerîf el-Curcânî, a.g.e., s. 42-43; er-Râzî, *el-Ma'hûl*, I, 119; es-Subkî, a.g.e., I, 275.

- <sup>45</sup> eş-Şerif el-Curcânî, a.g.e., s. 110; er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 119; el-'Alevî, a.g.e., s. 28.
- <sup>46</sup> el-'Alevî, a.g.e., s. 29.
- <sup>47</sup> Said Paşa, a.g.e., s. 64-65; Mehmed Hâlis, a.g.e., s. 118-119; Öner, *Klasik Mantık*, s. 27; Taylan, a.g.e., s. 120-121. Ayrıca bkz. el-Gazâlî, *Mi'yârü'l-'ilm*, s. 44 (dipnot); es-Subkî, a.g.e., I, 204; et-Tehânevî, a.g.e., I, 788; Bingöl, a.g.e., s. 20.
- <sup>48</sup> et-Tehânevî, a.g.e., I, 788.
- <sup>49</sup> er-Râzî, *Nihâyetü'l-ôicâz*, s. 87-88, *el-Mahsûl*, I, 76; es-Sekkâkî, a.g.e., s. 329-330; el-Şazvînî, a.g.e., s. 236-237; et-Tehânevî, a.g.e., I, 788, 790; el-'Alevî, a.g.e., s. 20-21; Tahir'ul-Mevlevî, a.g.e., s. 35. Beyan alimleri ve usulcüler, tazammun ve iltizâm delâletini akli delâlet olarak kabul ederlerken, mantıkçılar bu iki delâleti de vaz'î delâletten sayarlar. Bkz. Mehmed Hâlis, a.g.e., s. 120.
- <sup>50</sup> Bkz. Tahir'ul-Mevlevî, a.g.e., s. 35; Bilgegil, a.g.e., s. 127.
- <sup>51</sup> Saussure, a.g.e., s. 71. Ayrıca bakılabilir: Guiraud, *Anlambilim*, s. 9-10, 15; Koç, Nurettin, *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1992, s. 130-131; *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 26; Kıran, a.g.e., s. 62. Göstergenin çağrışım ilişkisi için ayrıca bkz. P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 39; Vardar, a.g.e., s. 73.
- <sup>52</sup> Saussure, a.g.e., s. 71. Ayrıca bkz. *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 26; Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 70-71, *Her Yönüyle Dil*, III, 155-156; Erkman, a.g.e., s. 44-45; Akerson, Fatma Erkman, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, İstanbul 1989, s. 58-59; Kayaalp, a.g.e., s. 154.
- <sup>53</sup> Bkz. İbn Reşîk, Ebu 'Alî el-Hüseyn el-Şayravânî, *el-'Umde fi mefâsini's-şi'r ve ôâdâbih*, (Thk. Muhammed Karkazân), Beyrut 1988, I, 252; Dayf, Şevkî, *el-Belâgatü, tatavvur ve târih*, 1992, s. 41, 146; Emîn, Bekrî Şeyh, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye fi şevbihe'l-cedid - İlmü'l-me'ânî*, Beyrut 1990, s. 21, 24; el-Câbirî, a.g.e., s. 88.
- <sup>54</sup> Erkman, a.g.e., s. 44-45.
- <sup>55</sup> Akerson, a.g.e., s. 58-59.
- <sup>56</sup> es-Subkî, a.g.e., I, 207-208.
- <sup>57</sup> Bkz. Bilgegil, a.g.e., s. 127.
- <sup>58</sup> Bu ilişkiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldız, Musa, "Bir Dilci Olarak Müneccimbaşı Ahmed Dede", EKEV Akademi, Ankara Mayıs 2000, s. 112-114.
- <sup>59</sup> et-Tehânevî, a.g.e., II, 1385. Aslında üçüncü bir durum olarak ta kinâye sayılmaktadır. Ama biz, kinâyeyi de mecâzdan sayıyoruz. Çünkü kelimenin asl-ı vaz'î'de, hakikat ve mecâzın her ikisinin birden kastedilmesi söz konusu değildir. O zaman, kinâye ile lafız, hakikatten çıkmakta ve mecâz olgusuna dahil olmaktadır.
- <sup>60</sup> er-Râzî, *Nihâyetü'l-ôicâz*, s. 168; es-Sekkâkî, a.g.e., s. 359-361; eş-Şerif el-Curcânî, a.g.e., s. 93-94; el-Şazvînî, a.g.e., s. 329; ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. 'Abdillâh, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Thk. Komisyon), Beyrut 1994, II, 377-378; el-Hâşimî, a.g.e., s. 183; Tahir'ul-Mevlevî, a.g.e., s. 49, 96; Bilgegil, a.g.e., s. 130; Soysâl, M. Orhan, *Edebî San'atlar ve Tanınması*, İstanbul 1992, s. 62; el-Cârim 'Alî, M. Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, İstanbul 1991, s. 71; Emîn, Bekrî Şeyh, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye fi şevhiâ'l-cedid-İlmü'l-beyân*, Beyrut 1990, s. 76; 'Atîk, 'Abdul'azîz, *İlmü'l-beyân*, Beyrut 1985, s. 136; 'Abdusselâm, Hâsan, "Hasâisü'l-luğati'l-'Arabiyye", el-Mecelletü'l-'Arabiyye, Riyâd, Şa'bân 1414 h., s. 51.
- <sup>61</sup> Benzeri tanımlar için bkz. el-Curcânî, Ebu Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahman b. Muhammed, *Delâilü'l-i'câz*, (Talik: Ebu Fehd Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1992, s. 66, 293, *Esrârü'l-Belâğa*, Cidde 1991, s. 417; el-Gazâlî, *el-Muštaşfâ*, I, 341; es-Subkî, a.g.e., I, 266, 273-274; es-Sekkâkî, a.g.e., s. 359-361; el-Şazvînî, a.g.e., s. 237-238, 293-295; et-Tîyibî, a.g.e., s. 217-218; es-Suyûtî, a.g.e., I, 365-366; et-Tehânevî, a.g.e., I, 791, II, 1459; eş-Şemsân, Ebu óEvs İbrahim, "Cevâ nib mine'l-istihdâmi'l-vaz'î li'l-luğa", el-Mecelletü'l-'Arabiyye li'l-'ulûmi'l-insânîyye, S. 37,

Câmi'atu Kuveyt, ty, s. 60; Güzelhisarlı, a.g.e., s. 84. Bilgegil, a.g.e., s. 130; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 92; 'Atîk, a.g.e., s. 135-143, 156.

<sup>62</sup> Bkz. el-'Alevî, a.g.e., s. 32-34. Mecâzda anlamlar arası ilişkinin gerekliliği hakkında ayrıca bkz. İbn Fâris, a.g.e., s. 206-207; er-Râzî, *el-Mahşûl*, I, 112, 141-142 145; es-Subkî, a.g.e., I, 213-215, 273-274, 299; es-Suyûtî, a.g.e., I, 399-401; el-'Alevî, a.g.e., s. 22, 39.

<sup>63</sup> Bkz. el-Curcânî, *Delâoilu'l-i'câz*, s. 366.

<sup>64</sup> es-Sa'rân, Mahmûd, *İlmu'l-luğa*, Beyrut, ty, s. 274-275.

<sup>65</sup> es-Sa'rân, a.g.e., s. 275. Yukarıda mecâz için örnekler verdik. Ne var ki, dilde hakikat bulunmadığını iddia edenler olduğu gibi, mecâzın bulunmadığını da iddia edenler olmuştur. Aynı iddia, Kur'ân hakkında da söz konusu edilmiş; bazıları Kur'ân'da mecâzın bulunmadığını savunmuşlardır. Bizce, nasıl ki dilde hakikatin inkarı ifrât ise mecâzın inkarı da tefrittir. Dil, hem hakikate hem de mecâza delâlet eden lafızlar içermektedir. Şu var ki, mecâzın varlığı hakikatin de varlığını gerektirir. Çünkü hakikati olmayan bir mecâz söz konusu olamaz. Dolayısıyla hem dilde, hem de Kur'ân-ı Kerim'de, hem hakikat hem de mecâz bulunmaktadır. Çünkü hakikat ile kastedilen, asıl itibariyle vaz' edildiği şeyi ifade eden lafızlardır. Aslı- vaz'ında kendisi için vaz' edildiği şeyin gayrını ifade edenler ise mecâzdır. Bkz. İbn Reşîk, a.g.e., I, 455-456; er-Râzî, *Mahşûl*, I, 140; es-Subkî, a.g.e., I, 296-297; es-Suyûtî, a.g.e., I, 364-365; el-Kinnevcî, a.g.e., s. 207; et-Tehânevî, a.g.e., II, 1469; el-'Alevî, a.g.e., s. 23-24, 41; 'Atîk, a.g.e., s. 139-141; Bozgöz, Faruk, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, Basılmamış Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 2000.

<sup>66</sup> es-Suyûtî, a.g.e., I, 356-357; el-Kinnevcî, a.g.e., s. 204-205.

<sup>67</sup> er-Râzî, *el-Mahşûl*, I, 147; es-Suyûtî, a.g.e., I, 365-366.

<sup>68</sup> el-Gazâlî, *el-Mustaşfâ*, II, 193; er-Râzî, *el-Mahşûl*, I, 129, 140-141, 145; et-Tehânevî, a.g.e., II, 1456, 1468; el-Kinnevcî, a.g.e., s. 206; 'Atîk, a.g.e., s. 142. Mecâzın, öncesinde vaz' edilmiş bir hakikati ve temel anlamıyla bağlantılı bir ilişkisi olması gerekliliği için bkz. el-Gazâlî, *el-Mustaşfâ*, I, 344; es-Suyûtî, a.g.e., I, 361; el-Kinnevcî, a.g.e., s. 206; 'Atîk, a.g.e., s. 141.

<sup>69</sup> Karine, anlamın belirlenmesinde dikkate alınan husus olup lafzî, manevî, akli ... olarak çeşitli kısımlara ayrılırlar. Geniş bilgi için bkz. Şimşek, a.g.e., s. 107-170.

<sup>70</sup> er-Râzî, *el-Mahşûl*, I, 141-145, 147; el-'Alevî, a.g.e., s. 39. Mecâz'da karinenin gerekliliği hakkında bkz. er-Râzî, *el-Mahşûl*, I, 141, 145; es-Subkî, a.g.e., I, 298; et-Tehânevî, a.g.e., II, 1386, 1469. er-Râzî, *el-Mahşûl*, I, 140-141; el-'Alevî, a.g.e., s. 42.

<sup>71</sup> Bkz. el-Çazvîni, a.g.e., s. 294-295; et-Tehânevî, a.g.e., II, 1461-1462; eş-Şemsân, a.g.m., s. 60.

<sup>72</sup> et-Tehânevî, a.g.e., II, 1462; el-Hâşimî, a.g.e., s. 184-185. Ayrıca bakılabilir: et-Tiybî, a.g.e., s. 217.

<sup>73</sup> es-Suyûtî, a.g.e., I, 367; et-Tehânevî, a.g.e., II, 1468; Güzelhisarlı, a.g.e., s. 82.

<sup>74</sup> Bkz. Güzelhisarlı, a.g.e., s. 97.

<sup>75</sup> el-'Alevî, a.g.e., s. 51.

<sup>76</sup> el-'Alevî, a.g.e., s. 49. Ayrıca bakılabilir: er-Râzî, *el-Mahşûl*, I, 147-148; es-Suyûtî, a.g.e., I, 367-368; el-Kinnevcî, a.g.e., s. 207.

<sup>77</sup> er-Râzî, *el-Mahşûl*, I, 147-148; Şubhî's-Şâlihî, a.g.e., s. 302. Ayrıca bkz. er-Râfîi, a.g.e., I, 193.

<sup>78</sup> Şubhî's-Şâlihî, a.g.e., s. 302.

<sup>79</sup> er-Râzî, *Nihâyetu'l-dicâz*, s. 87-88, *el-Mahşûl*, I, 76; el-Çazvîni, a.g.e., s. 236; el-'Alevî, a.g.e., s. 19.

<sup>80</sup> er-Râzî, *el-Mahşûl*, I, 76; el-Çazvîni, a.g.e., s. 237; el-'Alevî, a.g.e., s. 20; el-'Acem, a.g.e., s. 85. Duvar lafzının duvara delâleti mutabakat, ev lafzının duvara delâ-

leti, insan lafzının hayvana delâleti tazammun, çatı lafzının duvara delâleti ise iltizâm yoluyla delâlettir. Bkz. el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'ilm*, s. 43; el-'Acem, a.g.e., s. 70-71; el-Ebherî, *İsâğûcî*, (Ter. Nevzat H. Yanık ve Sadi Çöğenli), Erzurum 1999, s. 4-5. Ayrıca bkz. Bingöl, a.g.e., s. 20.

<sup>81</sup> el-Ğazâlî, *el-Muštaşfâ*, I, 30; er-Râzî, *Nihâyetu'l-ôicâz*, s. 87-88; eş-Şerîf el-Curoânî, a.g.e., s. 50; es-Subkî, a.g.e., I, 208; el-Kazvîni, a.g.e., s. 236; el-'Alevî, a.g.e., s. 19-20; Tahir'ul-Mevlevî, a.g.e., s. 35; Said Paşa, a.g.e., s. 65; Mehmed Hâlis, a.g.e., s. 119; en-Neşşâr, a.g.e., s. 46; el-'Acem, a.g.e., s. 70, 235-236. Ayrıca bkz. Cevdet Paşa, a.g.e., s. 13.

<sup>82</sup> es-Sekkâkî, a.g.e., s. 329; el-'Alevî, a.g.e., s. 89; Mehmed Hâlis, a.g.e., s. 119-120.

<sup>83</sup> el-Ğazâlî, *el-Muštaşfâ*, I, 30; eş-Şerîf el-Curcânî, a.g.e., s. 50; es-Subkî, a.g.e., I, 208; el-'Alevî, a.g.e., s. 19-20; Tahir'ul-Mevlevî, a.g.e., s. 35; Said Paşa, a.g.e., s. 65; Mehmed Hâlis, a.g.e., s. 119; en-Neşşâr, a.g.e., s. 46; el-'Acem, a.g.e., s. 70.

<sup>84</sup> Bkz. el-Ğazâlî, *el-Muštaşfâ*, I, 30; eş-Şerîf el-Curcânî, a.g.e., s. 50; es-Subkî, a.g.e., I, 208; el-'Alevî, a.g.e., s. 19-20; Tahir'ul-Mevlevî, a.g.e., s. 35; Said Paşa, a.g.e., s. 65; Mehmed Hâlis, a.g.e., s. 119-120; en-Neşşâr, a.g.e., s. 46. Ahmed Cevdet Paşa, lafzın manasına zihinde lâzım gelen hariç bir şeye delâleti demek olan iltizâmı şu örnekle açıklamaktadır: *Darb* lafzı, iltizâmen *dârib* ve *madrûba* delâlet eder. Zira, *darb* bir adamın diğerine vurmaya demek olduğundan, *darb*'ın manası tasavvur olundukda behemehâl *dârib* ve *madrûb* dahi hatıra gelir. Bkz. Cevdet Paşa, a.g.e., s. 13.

<sup>85</sup> et-Tehânevî, a.g.e., I, 791-792.

<sup>86</sup> Şibeveyh, Ebu Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, (Thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârun), Beyrut 1982/1988, I, 24; İbn Fâris, a.g.e., s. 97; İbn Sîde, Ebu'l-İhsân 'Alî b. İsmâil el-Endelüsî, *el-Muhasşas*, Beyrut, ty, XIII, 258-259; el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'ilm*, s. 53, *el-Muštaşfâ*, I, 31; er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 80; eş-Şerîf el-Curcânî, a.g.e., s. 92; Mehmed Hâlis, a.g.e., s. 122; el-'Alevî, a.g.e., s. 278; Ca'fer, İhsân Muhammed, "*Nisbetu'l-elfâz li'l-me'ânî 'inde'l-manâtiqati'l-'Arab*", et-Turâs el-'Arabî, S. 47, Dimeşk, Şevvâl 1992, s. 136-137; İbn Âşûr, Muhammed et-Fâhîr, "*el-Lafzu'l-mušterek fi'l-luğati'l-'Arabîyye I*", el-Hidâyetu'l-İslâmîyye, c. 6, S. 6, Kâhire, Zu'l-hicce 1352 h., s. 302; el-'Acem, a.g.e., s. 72. Mutevâtîf lafızlar ise "insân" lafzının Zeyd ve Amr'a, "hayevân" lafzının insan, at ve kuş'a delâlet etmesi gibi, tek bir anlamda (ortak vasıflarda) farklı nesnelere, varlıklara delâlet ederler. Bkz. el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'ilm*, s. 52, 53, *el-Muštaşfâ*, I, 31; el-'Acem, a.g.e., s. 71-72.

<sup>87</sup> İbn Fâris, a.g.e., s. 98-99, 206-207; el-Ğazâlî, *el-Muštaşfâ*, I, 31-32; es-Subkî, a.g.e., I, 213-215; es-Suyûtî, a.g.e., I, 368-369, 399-401; el-'Alevî, a.g.e., s. 22, 276. Ayrıca bkz. Bilgegil, a.g.e., s. 129.

<sup>88</sup> P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 44; Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 78; Uygur, a.g.e., s. 85; Hâssân, a.g.e., s. 329.

<sup>89</sup> es-Suyûtî, a.g.e., I, 37.

<sup>90</sup> es-Suyûtî, a.g.e., I, 406.

<sup>91</sup> Bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 28, *Her Yönüyle Dil*, III, 43, 191, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 60; Koç, a.g.e., s. 258; Ötokat, Erdim, "*Anlam Çözümlemesi: Temel Fransızca'da "Duygu" Sözlüksel Alanı*", Dilbilim IX, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Y.D. Eğitimi Bölümü Dergisi, İstanbul 1990, s. 164-165.

<sup>92</sup> el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'ilm*, s. 52-53, *el-Muštaşfâ*, I, 31; er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 80; eş-Şerîf el-Curcânî, a.g.e., s. 26, 92; Mehmed Hâlis, a.g.e., s. 122; el-'Alevî, a.g.e., s. 279; Ca'fer, a.g.m., s. 136-137; İbn Âşûr, a.g.m., s. 302; el-'Acem, a.g.e., s. 72, 90 (*el-hamr*, *er-râh*, *el-'akâr* gibi). İbn Sîde, *el-Muhasşas* adlı eserinin on dördüncü cildinin büyük bir kısmını ve on beşinci cildini, vezinlere, tek bir anlama gelen farklı vezinlerdeki fiillere ve farklı anlama gelen aynı vezindeki fiillere ayırmıştır.

<sup>93</sup> Bkz. İbn Fâris, a.g.e., s. 98-99, 206-207; es-Subkî, a.g.e., I, 213-215; es-Suyûtî, a.g.e., I, 368-369, 399-401; el-'Alevî, a.g.e., s. 22, 276.

<sup>94</sup> Bkz. İbn Fâris, a.g.e., s. 98.

<sup>95</sup> İbn Fâris, a.g.e., s. 98-99, 206-207; el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'ilm*, s. 52-53, 56, *el-Mu'tasfâ*, I, 32; er-Râzî, *el-Ma'hûl*, I, 80-81; es-Subkî, a.g.e., I, 213-215, 248; es-Suyûtî, a.g.e., I, 368-369, 399-401; Mehmed Hâlis, a.g.e., s. 122; el-'Alevî, a.g.e., s. 22, 276; Ca'fer, a.g.m., s. 136-137; el-'Acem, a.g.e., s. 71, 91. Ayrıca bakılabilir: Bilgegil, a.g.e., s. 129.

<sup>96</sup> Eş adlılık, iki sözcüğün yazım ya da telaffuzunun aynı, fakat anlamlarının farklı olması durumudur. Geniş bilgi için bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 192-194, *Anlambilim*, s. 72-73, 132-133, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 74-77, 106; Akerson, a.g.e., s. 61-64, 107; Koç, a.g.e., s. 107; Şimşek, a.g.e., s. 261-267.

<sup>97</sup> İbn Fâris, a.g.e., s. 98-99, 206-207; el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'ilm*, s. 56; er-Râzî, *el-Ma'hûl*, I, 80-81; es-Subkî, a.g.e., I, 213-215; es-Suyûtî, a.g.e., I, 368-369, 399-401; el-'Alevî, a.g.e., s. 22, 276; Ca'fer, a.g.m., s. 136-137. Ayrıca bakılabilir: Bilgegil, a.g.e., s. 129; Bingöl, a.g.e., s. 24.

<sup>98</sup> Bkz. Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 123, *Anlambilim*, s. 46.

<sup>99</sup> Bkz. Koç, a.g.e., s. 71-72; Kıran, a.g.e., s. 204. Ayrıca bakılabilir: Akarsu, a.g.e., s. 46, 72, 73, 173; Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1996, s. 51.

<sup>100</sup> Bkz. Vardar, a.g.e., s. 138-139.

<sup>101</sup> Nahl, 16/75, 76, 112.

<sup>102</sup> Hâssân, a.g.e., s. 324-325. Bir kelimenin terimsel anlamda teknik kullanımlarının da sözcüksel çok anlamlılık çerçevesinde olduğunu söylemiştik. Örneğin, *fâil* kelimesi nahivde merfû isim, ceza kanununda mücrim (suçlu), felsefede müessir (kâbil'in zıddı) demektir. Bkz. Hâssân, a.g.e., s. 329, 330.

<sup>103</sup> "Ölümüne hükmetti." (Zümer, 39/42).

<sup>104</sup> "Rabbim, sadece kendisine ibadet etmenizi emretti." (İsrâ, 17/23).

<sup>105</sup> "İsrail Oğullarına, kitapta şunu haber verdik..." (İsrâ, 17/4).

<sup>106</sup> "Ne yaparsan yap." (Tâhâ, 20/72).

<sup>107</sup> Bkz. İbn Kuteybe, Ebu Muhammed 'Abdullah b. Muslim ed-Dinevrî, *Tevîlu muşkili'l-Kur'an*, (Şerh ve nşr. es-Seyyid Ahmed Şaqr), Beyrut 1981, s. 441; İbn Fâris, a.g.e., s. 207; es-Suyûtî, *el-İtkân*'da *kadâ* lafzının Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları çerçevesinde on beş anlamını zikretmiştir (bitirmek, emretmek, ecel, ayırmak, helâk, vücûb, bildirme, vasiyet, ölmek, indirmek, yaratmak, yapmak, söz vermek vs.) bkz. es-Suyûtî, a.g.e., I, 450-451.

<sup>108</sup> "Onu suya bırak; su onu sahile çıkarır" (Tâhâ, 20/39).

<sup>109</sup> "Dikkat et. Belki de o yalanlayıp yüz çevirmişti" (Alak, 96/13-14).

<sup>110</sup> İbn Fâris, a.g.e., s. 261-262.

<sup>111</sup> Bkz. Hâssân, a.g.e., s. 22-23; el-Câbirî, a.g.e., s. 79-81.

<sup>112</sup> Vâfî, 'Alî 'Abdu'l-Vâhid, *İlmu'l-luğa*, Kahire, ty, s. 314; Aksan, *Anlambilim*, s. 88; Koç, a.g.e., s. 30.

<sup>113</sup> Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 118.

<sup>114</sup> Aksan, *Anlambilim*, s. 89.

<sup>115</sup> Hadis için bkz. 'Alî el-Muttağî, 'Alaeddin, *Kenzu'l-'ummâl fi suneni'l-ahvâli ve'l-ef'âl*, Beyrut 1986, I, hadis no: 2391.

<sup>116</sup> Bu konudaki hadis ve yorumları için bkz. Şubhî's-Şâlihi, a.g.e., s. 128-129.

<sup>117</sup> "Andolsun ki, sen onları konuşma tarzlarından tanırsın" (Muhammed, 47/30).

<sup>118</sup> Bkz. Şubhî's-Şâlihi, a.g.e., s. 127-128.

<sup>119</sup> Vâfî, a.g.e., s. 319-320. Bir diğer örnek de sözlük anlamı itibariyle 'kesmek' demek olan, ancak İslam'la birlikte câhiliye döneminde şiir söylemiş ve İslam dönemin-

de de yaşamış şâir için kullanılan *Muḥadram* (örn. Ḥassân b. Şâbit, Lebîd b. Rebî'a, Nâbiġa benî Ca'de, Ka'b b. Zuheyr gibi) kelimesidir. Bkz. İbn Fâris, a.g.e., s. 90.

<sup>120</sup> Vâfi, a.g.e., s. 319-320. Aynı şekilde, "el-Ḥurru" kelimesi, bir zamanlar köle olmayan anlamındayken sonraları siyasî olarak seçme gücü anlamında mecâzî bir kullanım edinmiş, daha sonra ilk anlamı zayıflamış, hatta bu yeni anlamında hakikat olma derecesine yaklaşmıştır. Bkz. Ḥassân, a.g.e., s. 322.

<sup>121</sup> Bkz. Vâfi, a.g.e., s. 319-322.

<sup>122</sup> Guiraud, *Anlambilim*, s. 70-71; Vardar, a.g.e., s. 125-126; Kocaman, Ahmet, "Dilbilimsel Anlambilim", Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları I, Ankara 1980, s. 91.

<sup>123</sup> Vardar, a.g.e., s. 126. Burada, *ed-ḍavûu 'l-aḥḍar* geçiş izni, herhangi bir işe başlama izninden kinâyedir. Bkz. Ebu Sa'd, Ahmed, *Mu'cemu 't-terâkîb ve 'l-'ibârâti 'l-iştîlâhiyyeti 'l-'Arabiyye el-ḳadîmu minhâ ve 'l-muvelled*, Beyrut 1987, s. 263, 311.

<sup>124</sup> Aksan, *Anlambilim*, s. 89-90.

<sup>125</sup> Vardar, a.g.e., s. 125; Kocaman, a.g.m., s. 91. Bu ve başka örnekler için bkz. Başkan, a.g.e., s. 153-154; Guiraud, *Anlambilim*, s. 68-69; Porzig, a.g.e., I, 37-38.

<sup>126</sup> Aksan, *Anlambilim*, s. 89-90; Vâfi, a.g.e., s. 324.

<sup>127</sup> Vâfi, a.g.e., s. 324.

<sup>128</sup> Vardar, a.g.e., s. 124.

<sup>129</sup> Vâfi, a.g.e., s. 323.

<sup>130</sup> Bkz. Kocaman, a.g.m., s. 92-93; Aksan, *Anlambilim*, s. 135.

<sup>131</sup> Kocaman, a.g.m., s. 92-93.

<sup>132</sup> Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 118, *Her Yönüyle Dil*, III, 214-215; Vardar, a.g.e., s. 127. Ayrıca bkz. Porzig, a.g.e., I, 37-38; Kocaman, a.g.m., s. 93-94; Koç, a.g.e., s. 30.

<sup>133</sup> Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., I, 297.

<sup>134</sup> Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., I, 427.

<sup>135</sup> Bkz. es-Sa'rân, a.g.e., s. 284; Aksan, *Anlambilim*, s. 90-91; Koç, a.g.e., s. 31. Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 120.

<sup>136</sup> es-Suyûtî, a.g.e., I, 429.

<sup>137</sup> Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., I, 429-431.

<sup>138</sup> Tanımlar için bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 216, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 121; Koç, a.g.e., s. 31.

<sup>139</sup> es-Suyûtî, a.g.e., I, 429-430. Krş. İbn Sîde, a.g.e., XIII, 236.

<sup>140</sup> Bkz. Ḥicâzi, Maḥmûd Fehmî, *Medḥal ile 'ilmi 'l-luġa*, Kâhire 1978, s. 78.

<sup>141</sup> Koç, a.g.e., s. 31.

<sup>142</sup> Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., I, 301, 302. *Eb, İbn, Umm ...* kelimelerinin izafet terkibine girerek, temel anlamlarıyla hiç ilgisi bulunmayan yepyeni kavramlar yansıttığı örnekler için bkz. Şimşek, a.g.e., s. 305-316.

<sup>143</sup> Bkz. Vâfi, a.g.e., s. 315.

<sup>144</sup> Vâfi, a.g.e., s. 316-317.

<sup>145</sup> Vâfi, a.g.e., s. 316-317.

<sup>146</sup> Bkz. Vâfi, a.g.e., s. 316-317. Anlam değişim ilişkileri için ayrıca bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 43-55.