

ğını bilen bir filozof bu konuda inatlaşan sofist bir şekilde susturmalı, fakat gerçeği görmesi muhtemel olan ve aslında yol gösterilme ihtiyacı içinde olan mütehayyiri de aydınlatmalıdır (*eş-Şifâ*, *el-İlahiyyât* [I], s. 49-50, 53). Fahreddin er-Râzî ise metafizik bilginin imkânı açısından agnostik tutum geliştirenlerin kanıtlarını aktarmakta, cisimler hakkındaki bir meselede bile şaşkınlık ve dehşete kapılan insan aklının cismanî olmayan varlıkları, özellikle Tanrı'yı bilme konusunda ne durumda olabileceği iddiasına dikkat çekmektedir (*el-Metâlibü'l-Âliye*, I, 41-59).

Lâedriyye hakkındaki açıklama ve eleştiriler, Adudüddin el-İcî ve onun ünlü şârihi Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin eserlerinde artık oturmuş şekilleriyle yer almaktadır. Cürçânî'nin açıklamalarına göre Süfistâ-yye hem aklın a priori bilgilerini (bedhiyyât) hem de duyu algılarını inkâr eden bir akımdır. Bu akım lâedriyye, inâdiyye ve inâdiyye olarak anılan üç gruptan oluşmaktadır. Lâedriyye duraksama (tevakkuf) tutumunu benimseyen gruptur. Lâedriyye göre duyu ve akılla elde edilen algıların gerçeklik hakkında bilgi sağladığı yolundaki fikirler duyurucu ve akılcı akımlarca karşılıklı olarak geçersiz kılındığına göre bir yargıya varmak için akıl ve duyular dışında başka bir yargı gücüne başvurmak gerekmektedir. Fakat bunun için nazarî araştırmadan başka bir yol yoktur. Nazarî bilgi de zorunlu bilgiler gibi akli kavrayışın bir parçasından ibarettir. Eğer nazarî yolla ulaşılan yargı doğru kabul edilecekse bu bir döngüye (devr) yol açacaktır. Dolayısıyla bu mesele karşısında susup agnostik kalmak icap eder. Cürçânî'nin lâedriyyeye verdiği cevap şudur: Eğer kendileri bu görüş ve tutumları konusunda kesin bilgiye sahiplerse bu onların lâedri olmadıkları anlamına gelir. Eğer kesin bilgiye sahip olmadıklarını söylüyorlarsa iddialarının doğruluğu teziyle çelişiyorlar demektir. Her iki durumda da lâedriiliğin temelsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. İnâdiyye denilen grup ise varlığın gerçekliğini inkâr konusunda lâedriyye gibi duraksamayan, gerçekliği kesin şekilde inkâr edenlerdir. Onları lâedriyyeden ayıran husus, ikincilerin eşit güçteki deliller karşısında besledikleri şüphenin kesinlik taşıdığı iddiasıdır. İndiyye ise eşyanın gerçekliğinin inançlar (itikad) tarafından belirlendiğini ileri sürer. Bu telakkiye göre her grubun görüşü kendince doğru olup karşıtlarına göre yanlıştır. Bunda bir saçmalık yoktur; çünkü hiçbir şey kendi başına doğru olamaz; daima bir izâfilik söz

konusudur. Cürçânî de öteki kelâmcılar gibi sofistlerin bir ekol olduğunu düşünmektedir (*Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 81).

Modern Batı'da agnostik terimini ilk defa 1869'da kendi zihni tutumunu nitelemek için kullanan Huxley ateist, teist, panteist, materyalist, idealist, hristiyan veya serbest düşünenler gibi akımların varlık problemini kendilerince çözdüklerini, ancak problemin kendisi için çözülmez olduğundan emin bulunduğunu ifade etmiştir. Huxley, teorik akla dayalı bilginin imkânını sorguladıkları için septik filozof David Hume ve kritisizmin büyük filozofu Immanuel Kant ile kendini aynı safta görmüştür. Sir William Hamilton, Kant'ı kendince yorumlayarak Tanrı hakkındaki bilginin insan aklının sınırları içinde gerçekleşemeyeceğini, Tanrı'nın mutlak ve sonsuz varlık olarak bütün izâfetlerin ötesinde ve bilinemez olduğunu savunmuştur. Henry Longueville Mansel de Hamilton'u izleyerek onun fikirlerini Hristiyanlık savunması lehine geliştirmiş, Tanrı'nın mahiyeti hakkında spekülasyonlara girişmenin boşuna bir çaba olduğunu, bağlanma duygusunun ve mânevî basiretin tatmin etmek istediği ihtiyacı ancak inancın yerine getirebileceğini düşünmüştür. Herbert Spencer ise bilimin bilinemezliğin (nescience) sınırında durması, dinin de bilinmeyen karşısında huşû ile tatmin olması gerektiğini ileri sürmüştür. Filozof, Hamilton ve Mansel'den yararlanarak bilginin izâflılığı üzerinde de durmuş, her şeyi belirli izâfetler içinde kavrayan zihnin nesnelerin bizâtihi kendisini kavramasının mümkün olmadığını, dolayısıyla tabiatı itibarıyla kavranamaz olan gerçekliği kabul etmede dinle bilimin uzlaştığını söylemiştir. Leslie Stephan teologlara karşı agnostisizmi savunmuş; Robert Flint de Hamilton ve diğerlerinin benimsediği dinî nitelikli agnostisizmin ne olumlu ne de olumsuz bir yargıya varmaktan kaçınan yaklaşımlarını eleştirerek onların tutumunun bilinmeyen bir Tanrı karşısında inanıyor gibi yapıp hiçliğe tapmaktan öte anlam taşımayacağını ileri sürmüştür. James Ward da benzer eleştiriler ortaya koymuştur.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında harareti tartışmalara yol açan agnostisizmin XX. yüzyılda aynı bütünlük, süreklilik ve canlılığa sahip bir gündem oluşturduğu söylenemez. Güncel anlamıyla tipik bir agnostik olmak, Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak için özel bir çaba içine girmeyen, ancak hayatını da Tanrı'nın varlığı kabu-

lüne göre düzenlemeyen bir kişi olmak demektir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 666; İsmail Fenni, *Lugat-çe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 25; M. Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, İstanbul 1954, I, 87-89; F. E. Peters, *Grek Philosophical Terms*, New York-London 1967, s. 6; Cemil Salîbâ, *el-Mu'ce-mû'l-felsefi*, Beyrut 1982, II, 258; Eş'arî, *Ma-kâ-lât* (Ritter), s. 433-434; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 153-156; Makdisî, *el-Bed' ve'l-târîh*, I, 48-49; Fârâbî, *el-Elfâzû'l-müstâ'mele fi'l-man-tık* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1968, s. 105; a.mlf., *İhşâ'ü'l-ülûm* (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s. 66, 80-82; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, III, 193-195; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyyât* (I), s. 48-53; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), I, 43-45; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, I, 41-59; Nasîrüddin-i Tûsî, *Telhişü'l-Muhasşal* (Fahreddin er-Râzî, *Muhasşal* içinde, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye), s. 40; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 231; II, 525; a.mlf., *Be-yânü telbisi'l-Cehmiyye* (nşr. Muhammed b. Abdurrahman b. Kâsım), Mekke 1392, I, 322; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1292, I, 81; J. van Ess, "Skepticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Islamic Thought* (ed. Charles Malik), Beirut 1972, s. 83-98; E. Zeller, *Outlines of the History of Grek Philosophy* (trc. L. R. Palmer), New York 1980, s. 76-87; W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1995, s. 50-51, 181-188, 234-235; Alfred E. Garvie, "Agnosticism", *ERE*, I, 214-220; Ronald W. Hepburn, "Agnosticism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), London-New York 1982, I, 56-59.



İLHAN KUTLUER

LAFIZ

(الفاظ)

Anlamların ses türünden remiz ve şekillerini ifade eden terim.

Sözlükte "atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı atmak, çıkarmak" anlamında masdar olan *lafz* kelimesi ism-i mef'ûl mânasınca (melfûz = atılan şey) kullanılır. İnsan ağızından çıkan anlamlı-anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizlere lafız denir. Bu sesler bir anlamı simgeliyorsa kelime (sözcük) ve kelâm (söz) adını alır. Lafız cins, kelâm da ona dahil nevi olduğundan lafız kelâma göre daha kapsamlıdır.

Lafız başta nahiv ve belâgat, fıkıh usulü ve mantık olmak üzere dille ilgili disiplinlerde farklı açıdan ele alınarak farklı tasniflere konu olmuştur. Kök anlamının

da ifade ettiği gibi lafız ağızdan çıkan havanın dilin hareketiyle sese dönüşmesinden ortaya çıkar. Ses lafzın aslı unsuru olsa da belirli bir kesim (taktî) ve düzen olmadan lafzı teşkil edemez. Bundan dolayı lafız, dil hareketiyle birlikte belli bir kesim ve düzenle ağızdan çıkan hava hareketine denilmektedir (İbn Sînâ, s. 32). Bu sebeple her bir sesin diğerinden ayrılması ve diğerlerinden farklı bir şekilde çıkarıldığından farkedilmesi gerekmektedir. Bu aynı zamanda sesin çıktığı yerin de (mahreç) tasvir edilmesini birlikte getirir. Bu husus müstakil bir ilim halinde ele alınmış ve özellikle Kur'an'ın doğru okunmasını sağlamak için Arapça ile irtibatlı olarak seslerin doğru telaffuzu konusunda "tecvid" adıyla bir disiplin geliştirilmiştir. Buna göre her sesin insanın ağız ve boğaz yapısına göre çıkış yerleri tesbit edilip alfabeyle esas teşkil eden sesler teşhis edilmiş, her müstakil ses için bir şekil konularak bugünkü alfabeler ortaya çıkarılmıştır (Câhiz, I, 58; Ali Kuşçu, s. 92). Bu mesele müstakil şekilde ele alınıp iştikak ilminin konusunu oluşturmuştur (Ebu Ya'kûb es-Sekkâkî, s. 14 vd.).

Tecvid ilminde amaç lafzı teşkil eden sesin ağızdan doğru olarak çıkarılması iken nahiv, belâgat, fıkıh usulü ve mantık gibi disiplinler kendi konu ve amaçlarına uygun biçimde lafız-anlam ilişkisi üzerinde dururlar. Dillerdeki lafızların, belli anlam ve kavramların özgün ses ve harf remizleri olarak kullanılması, asırlar içinde o dilleri konuşanlar arasında tabii şekilde oluşmuş bir sosyal mutabakata (tevâtû' ve istilâh) dayanır. Lafzı anlamlı hale getiren onun bir mânâ için vazedilmesi ve kullanılmasıdır. Nahiv ilmi dilin anlamlı biçimde kullanılmasının formel yönünü ele alırken belâgat ve fıkıh usulü lafzın mânaya delâletiyle ilgilenir. Ancak belâgatta tabii bir dilin kuralları dikkate alınarak muktezâ-yı hâle uygun söz söylemenin şartları fıkıh usulünde Kur'an ve hadis metnini merkeze alıp lafzın hükme delâletinin kuralları belirlenmeye çalışılır. Aralarında birçok ortak nokta bulunduğu için bu ilim dallarında lafızla ilgili terimler de genelde müşterektir ve terimler, anılan üç disiplinin birbiriyle zamanla ve döneme göre değişen şekillerde seyreden karşılıklı etkileşimi içinde gelişmiştir. Bu çerçevede önceleri nahiv diğer disiplinlere malzeme sağlarken daha sonra hem mantık hem fıkıh usulü nahvi etkilemiş, hem de birbirinden etkilenmiştir. Bu sürecin olgunluk döneminin ürünleri arasında nahiv alanında Muharrem

Efendi'nin *Molla Câmi Hâşiyesi*, fıkıh usulü alanında İzmirî'nin *Mir'ât Hâşiyesi* ve mantık alanında Ahmed Cevdet Paşa'nın *Mi'yâr-ı Sedâd* adlı eseri anılabilir.

Lafzın mânâ için vazedilmesi küllî olanın cüz'î olarak tahakkuku şeklinde kabul edilmiş, bunun küllî bir şekilde ele alınması, bir tür metafizik olarak ve "ilmü'l-vaz'" adıyla müstakil bir disiplinin konusuna haline getirilmiştir. Vaz' ilmi, dili mümkün kılan neyse onu ele alıp dilin rasyonel bir temellendirmesini kendisine amaç edinmiştir. Bu konuda Adudüddin el-İcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'iyye*'si ve bu risâleye özellikle Osmanlı ulemâsı tarafından yazılan çok sayıdaki şerh ve hâşiye önemlidir.

Nahiv ve Belâgat. Lafız ses veya seslerin gerçekleşip gerçekleşmemesine, tek veya çok, anlamlı veya anlamsız olmasına göre hakiki-hükmi / takdirî, mühmel-mevzû / müsta'mel, müfred-mürekkeb kategorilerine ayrılır. Hakiki lafız, telaffuz edilen (seslendirilen, ses remizleri halinde dilden dökülen) kelime veya kelâmdır. Hükmi / takdirî lafız ise telaffuz edilmeyen, ancak konuşanın niyetinde bulunan lafızdır, Arap dilindeki müstetir zamirler (gizli özne) gibi. Lafız bu sebeple harf ve sestene daha genel bir kavramdır. Hazfedilmiş lafız bazı durumlarda zikredilip seslendirilmesi mümkün olduğundan hükmi değil hakiki lafız kategorisine girer. Mühmel lafız herhangi bir mânaya delâlet etmek üzere vazedilmemiş lafız iken mevzû lafız bir mânaya delâlet etmek üzere vazedilmiş lafızdır. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn* adlı sözlüğünde ortaya koyduğu özel sistem sayesinde Arap dilinde kullanılan lafızların yanı sıra mühmel (anlamsız, metrûk, farazî) lafızları da tesbit etmiştir. Fahreddin er-Râzî müfred lafzın, alfabe harflerinin adları gibi bir mânâ için vazedilmemiş ve kelimelerin lafzı gibi bir mânâ için vazedilmiş olmak üzere ikiye ayrılabilirliğini belirtmiştir ki müfred lafız terimi genellikle bu ikinci anlamda kullanılmaktadır. Mürekkeb lafız ise (cümle gibi) birleşik bir mânaya delâlet eden lafızdır. Mürekkeb lafzın bir mânâ ifade etmeyecek şekilde olanı da düşünülebilir. Râzî'ye göre terkipler bir maksadı anlatmak üzere oluşturulduğu için anlam ifade etmeyen terkiplerin var olmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca dil bilginleri farklı anlamlara delâlet eden aynı lafızları müşterek, aynı anlamda delâlet eden farklı lafızları müterâ-

dif ve birbirine zıt anlamlara delâlet eden aynı lafızları ezdâd şeklinde adlandırmak suretiyle kategorilere ayırmışlardır. Mânaya delâlet eden unsurlar arasında lafza ilk sırada yer veren Câhiz diğer unsurları işaretle, el hesabı ('akd), yazı ve hâl (nusbe) olarak sıralamaktadır (*el-Beyân*, I, 58).

Lafızların delâlet ettiği şeylerin zihin dışındaki (hâricî) varlıklar mı yoksa zihindeki sûretler mi (imgeler) olduğu hususu tartışma konusudur. Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, lafızlarla anlamları arasında tabii bir ilişkinin bulunduğu görüşünü ileri sürerek sadece lafızlardan hareketle mânalarının bilinebileceğini, kelimenin lafzının söylenişinden anlamının çıkarılabileceğini savunmuştur. Bu görüş bir dereceye kadar tabiattaki seslerin taklidinden ortaya çıkmış kelimeler için (onomatope) doğru olsa bile dillerin bütün kelimelerine teşmil edilmesi mümkün değildir ve aynı şeylerin farklı dillerde farklı isimlerinin bulunmasını ve karşıt anlamlı kelimeleri açıklayamaz. Ayrıca bu görüşün doğru kabul edilmesi her insanın bütün dilleri anlayabileceği sonucuna götürür. İbn Cinnî ise lafızların sesleri, harfleri ve vezinleriyle mânaları arasında bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürmüş ve muhtelif lafızlarla mânaları arasındaki ilişkiyi izaha çalışmıştır (*el-Haşâiş*, II, 152-168).

IV. (X.) yüzyılda mantıkçılarla gramerçiler (Mattâ b. Yûnus – Ebû Saîd es-Sirâfî) arasında lafız ve mânâ ayırımı konusunda bir tartışma olmuştur. Mantıkçılar, kendilerinin bütün dillerde geçerli olan mânalar üzerinde durduklarını, gramerçilerin ise belli dillerdeki lafızları incelediklerini iddia etmişlerdir. Bunu kabul etmeyen gramerçiler ise anlamlar üzerinde de durduklarını belirtmişler ve mantık ilminin evrensel olmayıp Yunan grameri olduğunu savunmuşlardır.

Rummânî ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi belâgat âlimleri, vazolundukları anlama delâlet etmek üzere kullanılan lafızları hakikat, başka bir anlama delâlet etmek üzere kullanılanları mecaz olarak adlandırmışlardır. Abdülkâhir el-Cürçânî ise anlamına doğrudan delâlet eden lafızları hakikat, doğrudan delâlet ettiği bu mânadan sonra bu mânanın da başka bir mânaya delâlet ettiği lafızları mecaz olarak değerlendirerek lafzî delâletle mânevî delâlet arasında bir ayırımı gitmiştir (*Delâ'ilü'l-i'câz*, s. 262-263).

Belâgat ilminde kelâmın mânâ mı yoksa lafız mı olduğu konusundaki tartışmanın ardında itikadî mülâhazalar bulun-

maktadır. Çünkü Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ı O'nun sıfatlarından sayan ve mahlûk olmadığı görüşünü benimseyen Ehl-i sünnet'e göre kelâm nefiste bulunan bir mâna iken Kur'an'ı mahlûk gören Mu'tezile'ye göre kelâm harfler ve işitilen sesler demek olan lafızdır.

Lafız ve mâna konusu belâgat ilminde ilk dönemlerden itibaren üzerinde durulan hususlar arasında yer alır. Bu konuyu ilk inceleyenlerden Câhiz fesahat kavramı çerçevesinde lafız meselesini geniş bir şekilde araştırmıştır. Ona göre fesahat "sesler" anlamındaki lafızla ve terkip edilmiş harflerin uyumu ile doğrudan alâkalıdır. Harflerin kolay telaffuz edilir, akıcı ve dinleyen hoşuna gidecek tarzda olması fesahat bakımından önem arzeder. Bu sebeple söz söylerken lafızların birbiriyle uyumlu ve akıcı olacak şekilde seçilmesi fesahat göstergesidir. Ayrıca lafızların anlamlarıyla ilişkisi açısından anlamı bilinmeyen (garib / vahşi) lafızların kullanımından kaçınılması da fesahat ölçütleri arasındadır. Bu konular daha sonra Kudâme b. Ca'fer, Rummânî, Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Reşîk el-Kayrevânî ve bilhassa İbn Sinân el-Hafâcî gibi âlimler tarafından ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

Câhiz'in lafız kavramıyla sadece harfleri ve sesleri kastetmediği, ayrıca mânaların büründüğü şekil ve sürete, başka bir deyişle üslûp anlamındaki lafız güzelliğine büyük önem verdiği görülür (*el-Beyân*, I, 254). İbn Kuteybe de bazı şiirlerin sadece lafzının, bazılarının sadece mânasının ve diğer bir kısım şiirlerin hem lafzının hem mânasının güzel olduğunu söylemektedir ki onun lafızla kastettiği şeyin şiirin ses ve harflerinden ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Abdülkâhîr el-Cürcânî, kadîm âlimlerin lafzı "mânanın sûreti ve şekli" anlamında kullandıklarını, bununla mecaz ve kinaye gibi ifade tarzlarını kastettiklerini, ancak daha sonraki lafızcı ekolün fesahati kelâmın sadece ses ve harfleri demek olan lafza indirgeyerek hataya düştüklerini ve kadîm âlimlerin maksadını anlamadıklarını ileri sürmüştür (*Delâ'ilü'l-i'câz*, s. 365-366, 481-482).

Belâgat ilminde lafızlar anlamların hizmetçileri ve tâbileri olarak kabul edildiğinden cinas ve seci gibi lafzî sanatlarda anlamı gölgeleyecek tarzda aşırıya kaçmak hoş görülmemiştir. Abdülkâhîr el-Cürcânî eski ediplerin bu tür sanatlarla fazla uğraşmadıklarını, "seciyyetü't-tab" denilen, sözün tabii akışı içinde ifadesini

tercih ettiklerini belirtir. Ona göre makbul cinas ve güzel seci ancak anlamın gerektirdiği yerde bulunursa söz konusudur. Bu durumda aralarında cinas veya seci bulunan kelimelere daha uygun bir alternatif olamaz. Dolayısıyla cinas ve seci en güzel ve hoş olanı, konuşanın hiçbir kastı ve zorlaması olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkanıdır (*Esrârü'l-belâğa*, s. 8-9).

Klasik Arap edebiyatı eleştirisinde genellikle mâna şiirde işlenen fikir ve tema, lafız da üslûp olarak değerlendirilmiştir. Gelenekte ana temalar övgü, yergi ve ağıt gibi türlerle sınırlandırılmıştır. Kısa zamanda aynı düşüncenin farklı üslûplarla ifade edilebileceği fikri ve buna bağlı olarak şiirde mânanın mı üslûbun mu önemli olduğu sorusu ortaya çıkmıştır. Hâkim görüş önceliğin üslûba verilmesi yönündedir. Çünkü bu, şairin ana temaya verdiği şekildir. Edebiyat ve şiir eleştirmenleri, bu esastan hareketle şiirlerde işlenen temaları belirleyip intihal (serika) olgusunu buna göre ele alma konusunda yoğun çaba sarfetmişler ve ana temanın ifadesini geliştiren değişiklikleri intihalin ötesinde edebî bir güzellik olarak kabul etmişlerdir (bk. İNTİHAL).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1296-1298; *Kâmus Tercümesi*, III, 173; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Mehdi el-Mahzûmî – İbrâhîm es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, VIII, 161-162; Câhiz, *el-Beyân ve'l-tebyîn*, I, 58, 67, 76, 136, 144, 254, 255; İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-su'arâ*, Beyrut, ts. (Dârü's-sekâfe), I, 12 vd.; Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şî'r* (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1979, s. 28, 172; Rummânî, *en-Nüket fi'l-câzi'l-Kur'ân* (*Şelâşü resâ'il fi'l-câzi'l-Kur'ân* içinde, nşr. Muhammed Halefullah – M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 79, 87-89; İbn Cinnî, *el-Haşâ'is* (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1371/1952, II, 152-168; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl – Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1371/1952, s. 141-153, 268; İbn Sinâ, *Mehâricü'l-hurûf* (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânleri), Tahran 1333; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde* (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, II, 1015-1018; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirrû'l-feşâha*, Beyrut 1402/1982, s. 64-92; Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz* (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 262-263, 365-366, 481-482; a.mlf., *Esrârü'l-belâğa* (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954, s. 8-9; Fahrreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Beyrut 1412/1992, I, 235-236; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut 1987, s. 14 vd.; İbn Yâiş, *Şerhu'l-Mufaḥḥal*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 18-19; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye* (nşr. Yûsuf Hasan Ömer), Tahran 1398/1978, I, 19-26; Ali Kuşçu, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye* (Adudüddin el-İcî'nin *er-Risâleti'l-vaz'iyye*'si ve Seyyid Hâfızın *Hâşiye*'si ile birlikte), İstanbul 1292, s. 92; Abdurrahman-ı Câmî, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*, İstanbul 1307, s. 3; Süyûtî, *el-Müzhir*

fi'ulûmü'l-luğa ve envâ'ihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Beyrut 1987, I, 47-48; Abdullah el-Fâkihî, *Şerhu'l-Hudûdî'n-naḥviyye* (nşr. M. et-Tayyib İbrâhîm), Beyrut 1996, s. 58-59; Muḥarrem, *Şerhu Mollâ Câmî*, İstanbul 1320, I, 12-67; Hammâdî Sammûd, *et-Tefkîrû'l-belâğî 'inde'l-Arab*, Tunus 1981, s. 263-288; Velîd Kassâb, *et-Türâşû'n-naḥdî ve'l-belâğî li'l-Mu'tezile*, Devha 1985, s. 373-403; İhsan Abbas, *Târîhu'n-naḥdî'l-edebî 'inde'l-Arab*, Amman 1986, s. 98-100, 108; Sedat Şensoy, *Abdülkâhîr el-Cürcânî'de Anlam Problemi* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 113-115; Khalîl Athamina, "Lafz in Classical Poetry", *JOS*, XI (1991), s. 47-55; W. P. Heinrichs, "Lafz and Mana", *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami – P. Starkey), London 1998, II, 461-462.



SEDAT ŞENSOY

Fıkıh Usulü. Şer'î delillerden hüküm elde etme kurallarını konu edinen fıkıh usulünde metodik tartışmalar, hükmün birincil kaynağı olan Kur'an ve hadislerin hükmü delâlet eden metinleri etrafında cereyan eder. Bunun için de lafız- mâna ilişkisi ve lafzın hükme delâleti ilk dönemlerden itibaren fıkıh usulünün temel konusunu teşkil etmiş, bu hususta mantık ve nahiv ilim dallarının tanım ve tasniflerinden yararlanılarak hem Kur'an ve hadis metnini hem de genel olarak bütün lisanî ifadeleri kuşatan bir metodolojiye ulaşmaya çalışılmıştır. Ancak usulcüler, lafız kelimesinin yaratılmışlık özelliği taşıyan sözlük anlamının ("atmak") çağrışımından kaçınmak amacıyla Kur'an metnine "lafız" veya "lafzatullah" demek yerine "kelâmullah, nazm" gibi terimleri kullanmayı tercih etmişlerdir (İbn Melek, s. 9).

Şâfiî'nin *er-Risâle*'si veya Cessâs'ın *el-Fuḣûl fi'l-uḣûl*'ü gibi ilk dönem usul kaynaklarında lafızlarla ilgili temel terimlerin yer aldığı görülsede lafızların taksiminin sonraki eserlerde giderek sistematik hale geldiği görülür. Mütakellimîn yöntemine göre telif edilen usul kitaplarında yapılan tasniflerin temel kaynağının Cessâs'ın *el-Fuḣûl*'ü olduğu, fukaha (Hanefî) yöntemine göre telif edilen eserlerin daha çok Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'sini esas aldığı söylenebilir. Günümüze ulaşan usul kitapları arasında mütakellimîn metoduna göre telif edilmiş usul eserlerinin ilki olarak kabul edilebilecek Cessâs'ın *el-Fuḣûl*'ünde lafızlar, hangi esasa göre tasnif edildikleri tasrih edilmeden daha çok tartışılan meselelere bağlı olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede lafızları taksimde kullanılan hâs, âm, muhkem, müteşâbih, mutlak, mukayyed, müşkil, mücmel, hakikat, mecaz gibi terimler bu