Doi: 10.34247/artukluakademi.1742419 | Araştırma Makalesi

Artuklu Akademi

Bir Kur'an Üslubu Olarak Şartlı İfadelerde Cevabın Delilinin Cevap Yerine Geçmesi

İsa Hızıroğlu | 0000-0002-2426-1999 | isahiziroglu@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Batman Üniversitesi | İslami İlimler Fakültesi | Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı | Batman | Türkiye

https://ror.org/051tsqh55

Atıf

Hızıroğlu, İsa. "Bir Kur'an Üslubu Olarak Şartlı İfadelerde Cevabın Delilinin Cevap Yerine Geçmesi", *Artuklu Akademi* 12/2 (Aralık 2025), 401-421. https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1742419

Öz

Bir eylemin gerçekleşmesinin başka bir eyleme bağlı olduğunu ifade eden şart cümleleri, gerek nahiv açısından gerekse belagat açısından Arap dilinin temel yapı taşlarından biridir. Şart cümleleri; şart edatı, şart fiili ve cevap unsurlarından oluşmaktadır. Şart cümlelerinde gerçekleşen hazf olgusu, şartın her unsurunda görülebilir. Bunlar arasında en çok hazfedilen ise cevap cümlesidir. Cevap cümlesi, cevabın kelamdan direkt anlaşıldığı yerlerde cevazen hazfedilmektedir. Şart fiilinin mâzi olduğu ve cevaba delalet eden lafzın şart edatından önce zikredildiği ya da şart cümlesini ihata ettiği yerlerde ise vücûben hazfedilmektedir. Cevabın hazfedildiği yerlerde genel olarak cevaba delalet eden bir karine ile iktifa edilirken bazen de cevap yerine cevabın delili/illeti geçmektedir. Cevabın delilinin cevap yerine kullanımına, özellikle şart ile cevap arasında zamansal uyumun sağlanmadığı veya sebep-sonuç ilişkisinin bulunmadığı durumlarda rastlanmaktadır. Bu tür kullanımlarda şarttan sonra gelen ifade, bazı dilcilere göre cevap, bazılarına göre delilü'l-cevâb yani cevabın delili olarak adlandırılmaktadır. Şiirlerde de kullanılan bu yapı, kelamın etki gücünü artırmasının yanı sıra belagat açısından kullanıldığı bağlama göre farklı amaçlar taşımaktadır. Bu çalışma, Kur'an'da cevabın delilinin cevap yerine geçmesinin hangi koşullarda gerçekleştiğini tespit etmeyi ve böylece Kur'an üslubunun anlaşılmasına katkı sunmayı amaçlamaktadır. Cevabın delili ile ilgili yapılan incelemeler sonucunda bazı bulgular elde edilmiştir. Şart ile cevap arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunmadığı ayetlerde cevabın mahzuf kabul edilmesinin, kelamın belagat yönünü ön plana çıkardığı; zamansal uyumsuzluğun olduğu ayetlerde ise anlam zenginliği sağladığı ve manaya derinlik kattığı tespit edilmiştir. Delilü'l-cevâbın cevap yerine geçmesi bazı çalışmalarda bir iki örnekle iktifa edilerek ele alınmıştır. Ancak bu çalışma, meseleyi kapsamlı bir analizle ele alarak Kur'an üsluplarından birinin daha anlaşılmasına katkı sunduğu ve belagat açısından sağladığı anlam zenginliklerini ortaya koyduğu için önemli bir çalışmadır ve literatürdeki mevcut boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler

Kur'an, Üslup, Nahiv, Şart, Cevap, Cevabın Delili.

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma, Kur'an'daki "delilü'l-cevap" olgusunu, genel hazf çalışmalarından ayırarak doğrudan ve spesifik bir şekilde incelemektedir.
- Şartın cevabının hazfedilme nedenleri, şart-cevap arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin bulunmayışı ile zamansal uyumsuzluk gibi kriterlerle temellendirilmiştir.
- Cevabın hazfedilerek delilinin zikredilmesinin, ima yoluyla anlatımı güçlendirdiği, manayı derinleştirdiği ve Kur'an'ın îcaz sanatını pekiştirdiği tespit edilmiştir.
- Nahivciler ile belagatçiler arasındaki "cevap-delil" tartışması incelenmiş; delilü'l-cevap yaklaşımının belagat nüktelerini daha çok kapsadığı sonucuna varılmıştır.

•Şart cümlelerinde cevabın hazfiyle oluşan anlam zenginlikleri belirlenerek bu yapının, ayetlerin dilbilimsel ve belâğî açıdan doğru yorumlanmasındaki kritik rolü vurgulanmıştır.

Makale Bilgileri

Makale Türü	Araştırma Makalesi
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	14.07.2025
Kabul Tarihi	04.10.2025
Yayın Tarihi	31.12.2025
Benzerlik Taraması	Yapıldı- intihal.net
Yapay Zeka Beyanı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Kurul İzni	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır.

The Substitution of Evidence for an Answer in Conditional Statements as a Style of the Qur'an

İsa Hızıroğlu | 0000-0002-2426-1999 | isahiziroglu@gmail.com

Asst. Prof. Dr. | Batman University |Faculty of Islamic Science| Department of Reading and Recitation of The Holy Qur'an | Batman |Türkiye

https://ror.org/051tsqh55

Citation

Hızıroğlu, İsa. "The Substitution of Evidence for an Answer in Conditional Statements as a Style of the Qur'an", *Artuklu Akademi* 12/2 (Dec 2025), 401-421. https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1742419 .

Abstract

Conditional sentences, which express that the realization of an action depends on another, are one of the basic building blocks of the Arabic language in terms of both grammar and rhetoric. They typically consist of a conditional particle, a conditional verb, and an answer clause. The phenomenon of elision (hazf) can occur in any of these elements, but the omission of the answer clause is the most frequent. Accordingly, the answer is permissibly omitted when its meaning is directly understood from the context, or it is necessarily omitted when the conditional verb is in the past tense and the phrase indicating the answer appears before the conditional particle. Sometimes, instead of a complete answer, the "evidence" (dalīl al-jawāb) or "cause" of the answer is used. This is particularly noticeable in cases where there is no clear temporal or cause and effect relationship between the condition and its result. In such instances, the phrase that follows the condition is considered either the answer itself or the evidence of the answer, depending on the linguistic perspective. This structure is not only found in poetry but also serves various rhetorical purposes, such as enhancing the power and impact of speech, depending on the context. This study aims to identify the specific conditions under which the evidence of the answer replaces the answer in the Quran, thereby contributing to a better understanding of the Quranic style. The findings suggest that in verses lacking a cause-and-effect link, treating the answer as omitted highlights the rhetorical aspect of the discourse. In verses with temporal inconsistencies, this usage provides significant semantic richness and depth to the meaning. While some studies have briefly addressed this topic with only a few examples, this research offers a comprehensive analysis, revealing the depth of meaning this rhetorical device provides and aiming to fill a notable gap in the existing literature on Arabic rhetoric and Quranic stylistics.

Keywords

Qur'an, Style, Syntax, Condition, Answer, Answer of Evidence (Dalil al-Jawab).

Higlights

- This study examines the phenomenon of "dalīl al-jawāb" in the Qur'an directly and specifically, separating it from general hazf studies
- The reasons for the omission of the response to the condition are based on criteria such as the absence of a cause-and-effect relationship between the condition and the response, and temporal inconsistency.
- It has been determined that omitting the response and mentioning the evidence strengthens the implied meaning, deepens the meaning, and reinforces the art of conciseness in the Qur'an.
- The "response-evidence" debate between grammarians and rhetoricians has been examined; it has been concluded that the delilü'l-cevap approach encompasses more rhetorical subtleties.
- The richness of meaning created by the omission of the answer in conditional sentences has been identified, emphasizing the critical role of this structure in the correct linguistic and rhetorical interpretation of the verses.

Article Information

Article Type	Research Article
Reviewers	Two external reviewers / Double-blind
Date of Submission	14.07.2025
Date of Acceptance	04.10.2025
Date of Publication	31.12.2025
Plagiarism Checks	Done- intihal.net
AI Disclosure	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the authors in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethics Committee Approval	This study does not require ethics committee approval, as it is based on data obtained through literature review and previously published sources. It is hereby declared that all scientific and ethical principles were observed during the preparation of the study, and that all referenced works have been properly cited in the bibliography.
Complaints	artukluakademi@gmail.com
Conflict of Interest	No conflict of interest declared
License	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Indexing Information	The journal is indexed in TrDizin DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA.

Giriş

Şart cümlelerinde cevabın hazfedilmesi için cevaba delalet edecek bir karineye ihtiyaç duyulmaktadır. Hazfedilen cevap, kelamdan bu karine sayesinde anlaşılmaktadır. Bazı durumlarda cevap hazfedilip cevabın delili, cevap yerine geçmektedir. Bu durum, genel olarak şartın cevabı gerektirmemesi, cevabın lafzen ve manen mâzi olmasıyla ilgilidir.[1] Ancak bu mesele, şarttan sonra gelen ifadenin sadece lafzen mi yoksa belagat açısından farklı bir işlevle mi cevap yerine geçtiği sorunsalını beraberinde getirmiştir. Özellikle Kur'an üslubundaki vücûben hazfedildiği yerlerde, şarttan sonra gelen ifadenin basit bir cevap değil, kelamın etki gücünü artıran bir delil/illet olarak değerlendirilmesi, meselenin belagat yönünü ön plana çıkarmaktadır. Arap dilinde cevabın delilinin, cevap yerine geçmesine özellikle şiirlerde rastlanmaktadır. Belagat sanatlarının kullanılmasıyla dikkat çeken şiirlerde cevap hazfedilerek, anlatılmak istenen mananın zenginleşmesi sağlanırken aynı zamanda kelamın etki gücü arttırılır. Zira söylenmek isteneni, ima yoluyla belirtmek daha güçlü ifade biçimidir.[2] Kur'an'da cevabın delilinin kullanımı ise cevabın dil kuralları kapsamında vücûben hazfedildiği yerlerde görülmektedir. Ancak şarttan sonra gelen ifadenin cevap ya da delilü'l-cevâb olarak adlandırılması farklılık göstermektedir. Bazı ayetler üzerinden yapılan yorumlar dikkate alındığında isimlendirmede yaşanan ihtilafların lafzî olduğu düşünülebilir.[3] Ancak şarttan sonra gelen ifadenin delilü'l-cevâb olarak kabul edilmesini savunanların gerekçeleri ileride bahsedileceği gibi oldukça güçlüdür. Zira eşsiz belâgati ile ön plana çıkan Kur'an ayetlerinin okuyucu/dinleyici üzerinde etkisinin artması ve kelamın daha beliğ olması, cevabın hazfedilmesi ile mümkündür.

Literatürde şart cümlelerinde cevabın hazfedilip, cevabın delilinin onun yerine kullanılması hakkında bazı çalışmalar bulunmaktadır. Kutbettin Ekinci'nin "Kur'an'da Hazf" adlı doktora tezinde ve Cumali Bütün'ün "Bakara Sûresinde Terkip Arızalarından Hazif" adlı yüksek lisans tezinde bu konuya sınıflandırma yapılmadan kısaca değinilmiştir. Arap dünyasında ise Tuvensi Huriyye ve Kudri Ahlâm'ın "Zahiratu'l-Hazfi ve Ğaraduhe'l-Belağiyyu fi'l-Lüğati'l-Arabiyyi Nemazecun mine'l-Kur'ani'l-Kerim" adlı makalesinde ve Süleyman el-'Amîrât'ın "Cemâliyyetu İttisa'i'l-Ma'na fi Üslûbi'l-Hazfi: Dirâsetun Belâğiyyetun fi Dav'i Tefâsiri'l-Kur'aniyyeti" adlı çalışmasında ise hazf çeşitleri arasında cevabın hazfedilmesinden de bahsedilmiştir. Bu çalışmalar, delilü'l-cevâb meselesini ya genel hazf kategorisi altında sınırlı örneklerle ele almış ya da yalnızca nahiv boyutuyla yetinmiştir. Dolayısıyla Kur'an üslubunda bu yapının kullanım koşullarını, özellikle de şart ve cevap arasındaki sebep-sonuç tutarsızlığı ve zamansal uyumsuzluk gibi özgün bağlamlarını inceleyen, meseleyi kapsamlı bir Kur'an analiziyle ele alan doğrudan ve spesifik bir çalışma tespit edilememiştir.

Dilbilimsel analiz yöntemine dayanan bu çalışma, şart cümlelerinde gerçekleşen hazf çeşitlerini detaylı bir şekilde ele alarak delilü'l-cevâbın Kur'an'da hangi spesifik koşullar altında bir üslup olarak kullanıldığını kapsamlı bir analizle tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda ilk önce şart cümlelerinin yapısına kısaca değinilip Arap dilinde cevap cümlesinin hazfedilme

---

1 Ebû Muḥammed Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb ʿan kutubi'l-eʿârîb*, thk. Dr. Mâzin el-Mubârek, Muḥammed Alî Ḥamdullâh (Dımaşk: Dâru'l Fikr, 1985), 849; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Meʿâni'n-nahv* (Ürdün: Dâru'l-Fikr, 1420), 4/120-122.

2 Ebû İshâk İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî, *el-Atvel*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.), 1/67; Abdülmüteâl es-Saîdî, *Buğyetu'l-îdâh li Telhîsi'l-Miftâh* (Kahire: el-Mektebetü'l-Âdâb, 1426), 2/337; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1376/1957), 3/183.

3 Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâîm es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, ed. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 4/315; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 4/301.

çeşitlerine geçilecektir. Daha sonra Kur'an'da cevabın delilinin kullanımı ve belâğî yönü ele alınacaktır. Bu inceleme sonucunda, cevabın delilinin cevap yerine geçmesinin özellikle mantıksal uyumsuzluğun olduğu ayetlerde kelamın belagat yönünü nasıl ön plana çıkardığı ortaya konulacaktır. Bu yönüyle çalışma, Kur'an belagatini anlamaya yönelik önemli bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

1. Şart Cümlesine Genel Bir Bakış

Arap dilinde şart cümleleri, şart edatı, şart fiili ve cevabından oluşmaktadır. Şart cümlelerinde koşulun sağlanması için haberî bir fiil bulunmalıdır. Bu fiiller şu şekilde kategorize edilebilir.[4] a. Şart fiili ve cevabı muzâri olabilir. "من يحفظ القصيدة ينل درجة" (Kim şiiri ezberlerse ödül kazanır.) b. Şart fiili muzâri olup cevabı mâzi olabilir. "مهما تنفق في سبيل الله وجدت ثوابه عند الله" (Allah yolunda ne harcarsan, mükâfatını Allah'tan bulursun.) c. Şart fiili ve cevabı mâzi olabilir. " من جدّ وجد" (Kim çalışırsa kazanır.) d. Şart fiili mâzi olup cevabı muzâri olabilir. "حيثما ذهبت اذهب معك" (Nereye gidersen seninle gelirim.)[5] Şart fiili ve cevabının i'rabı ile ilgili birtakım hükümler bulunmaktadır. Şart fiilinin ve cevabının muzâri olduğu durumlarda her ikisinin de meczum olması gerekmektedir (من يُحسنْ يُكرَمْ). Şart fiili lafzen ve manen ya da sadece manaca mâzi olup cevap fiili muzâri olursa (إن لم تقصرْ تفزْ، إن اجتهدت تفزْ) bu durumda cevabın meczum olması güzel karşılanırken merfû olması da caizdir. Şart fiili muzâri, cevabı ise mâzi olursa (من يقدّمْ خيراً سُعد) muzâri lafzen meczum, cevabı ise mahallen meczum olur. Cevap cümlesi "fa" harfine ya da müfâcee ifade eden "izâ" edatına bitişirse, o zaman cevap cümlesi mahallen meczum olur.[6] Örneğin "وان تنتهوا فهو خيرٌ لكم"[7] ve "وان تُصبْهم سَيئةٌ بما قدَّمتْ أيديهم اذا هم يَقْنطونَ"[8] ayetlerinde yer alan cevap cümleleri mahallen meczum kabul edilmektedir.[9] Şart fiilinin mâzi, cevabın muzâri olduğu ifadelerde, cevabın meczum ve merfû olabileceğinden (إنْ قام زيدٌ يقم عمروٌ، يقوم عمروٌ) bahsettik. Bu tür örneklerde cevabın cezm i'rabını lafzen kabul etmesine rağmen merfû olarak kullanımıyla ilgili olarak dilciler tarafından farklı görüşler beyan edilmiştir. Sîbeveyhi'ye (ö. 180/796) göre cevabın merfû oluşu, mukaddem olarak takdir edilmesiyle ilgilidir.

Kûfeli dilciler ref i'rabının nedenini Sîbeveyhi'den farklı yorumlamışlardır. Onlara göre söz konusu örnekte "يقوم عمروٌ" ifadesi, asıl cevaptır. Ancak "fa" harfi cevabın başından hazfedilmiştir. Dolayısıyla kelamın aslı "إنْ قام زيدٌ فيقوم عمروٌ" şeklindedir. Bu durumda cevap cümlesindeki muzâri fiil, nasb eden ve cezm eden edat olmadığı için merfû olmaktadır. Cevap cümlesi ise mahallen meczumdur. Son olarak cevap fiilinin merfû oluşunu, şart edatının amelinin zayıf olduğu ile açıklayanlar da vardır. Bu görüşe göre şart edatı, öncelikle mâzide amel etmiş ve ameli zayıfladığı için muzâride amel edememiştir. Bu görüş, güçlü argümanlara dayanmadığı için kabul görmemiştir. Nitekim şart fiilinin mâzi, cevabının da muzâri olduğu durumda şart edatının cezm ettiği bilinmektedir. Amelinin zayıflaması söz konusu olsaydı cezm etmesi de mümkün

---

4 Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî sınâ'ati'l-i'râb*, thk. Ali Bumilhem (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 439; Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422), 5/107; Said b. Muhammed Afgânî, *el-Mûciz fî kavâ'idi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 91; Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-vâfî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 4/474.

5 Afgânî, *el-Mûciz fî kavâ'idi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 91.

6 Ebû Muhammed Bedr ed-Dîn Hasan b. Kâsim b. Abdullâh b. Alî el-Murâdî el-Mısrî el-Mâlikî İbn Kâsim el-Murâdî, *Tevdîhu'l-mekâsid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyeti İbn Mâlik* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1428), 3/1280-1281; Mustafa Galâyînî, *Câmiu'd-durûsi'l-'Arabiyye*, ed. Şerif el-Ensârî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1966), 2/199-200; Afgânî, *el-Mûciz fî kavâ'idi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 91.

7 "(Ey inkârcılar!) Eğer (peygambere karşı gelmekten) vazgeçerseniz, bu sizin için daha hayırlı olur" el-Enfâl 8/19.

8 "İnsanlara bir nimet tattırdığımızda buna sevinirler; fakat kendi elleriyle yaptıkları yüzünden başlarına bir belâ gelse hemen ümitsizliğe düşerler." er-Rûm 30/36.

9 Galâyînî, *Câmiu'd-durûsi'l-'Arabiyye*, 2/201.

olmayacaktı. Cevabın merfû oluşu hakkında yapılan yorumlardan en çok tercih edilenin Sîbeveyhi'nin görüşü olduğu aktarılmıştır.[10]

Şart cümlelerinde koşulun sağlanması için şart edatından sonra gelen fiilin haberî ve mutasarrıf olması[11] gerekmektedir. Bu nedenle emir-nehy gibi talep anlamı taşıyan fiiller, taaccuba delalet eden fiiller, medhe ya da zemme[12] tahsis edilen fiiller inşaya delalet ettikleri için şart fiili olarak kullanılamazlar. Aynı şekilde "عسى وليس" gibi fiiller mutasarrıf olmadıkları için şart fiili olamazlar.[13]

Şart fiili için koşulan şartlardan biri de fiilin zamanının hakikaten geçmiş zaman olmamasıdır. Şart fiili "إن قام زيدٌ قمت" örneğinde olduğu gibi lafzen mâzi olursa, şart edatı onu gelecek zamana taşıyabilir. Ancak cümle içerisinde lafzen mâzi olan fiil ile birlikte kesinlikle geçmiş zamanın anlaşılmasını sağlayacak bir sözcük de yer alırsa, şart edatı geçmiş zamanı müstakbel zamana çeviremez. Örneğin "إنْ قام زيدٌ أمسِ قمت" ifadesinde "أمسِ" kelimesinin karinesi ile cümlenin zamanının kesinlikle geçmiş zaman olduğu anlaşılmaktadır. Şart cümlesinde gelecek zaman kaydı arandığından böyle bir örnek doğru olarak nitelendirilemez. Zira geçmişte olup biten bir eylem üzerine şartın inşa edilmesi mümkün değildir.[14]

2. Cevap Cümlesi

Şart cümlelerinde cümlenin tamamlayıcısı cevap cümlesidir. Öncesinde yer alan şart edatı ile fiilinden anlaşılan mutlak ifade, cevap fiili geldikten sonra netleşir. Asıl neticeyi veren cevap cümlesinde aranan bazı özellikler vardır. a. Fiil cümlesi olması gerekir. "من يسع يفلح" (Çalışan başarılı olur.) Bazen fa harfine bitişen isim cümlesi olarak da kullanılabilir. "من يسع فهومفلح" (Kim çalışırsa o başarılı olur.) b. Şart cümlesinden anlaşılmayan yeni bir anlam ifade etmesi gerekir. Örneğin "ان تذهب تذهب" (Şayet gidersen gidersin.) şeklinde bir ifade kullanılamaz. Çünkü burada cevap cümlesi, şart cümlesinin ifade ettiği anlamın dışında başka bir mana ifade etmemektedir. Ancak "ان تذهب اذهب" (Şayet gidersen giderim.) örneğinde cevap cümlesi yeni bir anlam ifade etmektedir. Bu nedenle şart cümlesi olarak kullanılabilir. Aslında ilk bakışta şart ile cevap aynı olduğu için bu şekilde bir örneğin kullanılamayacağı akla gelebilir.[15] Ancak bunu genel kural olarak belirlemek doğru olmayacaktır. Nitekim Peygamberimizin " فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ..." ifadesi, şart ile cevap arasında lafzî iştirak olmasına rağmen farklı bir mana taşımaktadır. Bu hadisin anlamı "Kimin hicreti Allah'a ve Resûlü'ne ise onun hicreti makbuldür ya da hayırlıdır." şeklinde yorumlanmaktadır.[16]

---

[10] Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darb min Lisâni'l-ʿArab*, ed. Receb Osmân Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1418), 4/1876-1878; Takiyyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed b. et-Teymî Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâʿid bi şerhi Teshîli'l-Fevâʾid*, ed. Alî Muhammed Fahir vd. (Beyrut: Dâru's-Selâm, 1428), 9/4354; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *Hemʿu'l-hevâmiʿ fi şerhi cemʿi'l-cevâmiʿ*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.), 2/556, 557.

[11] Mutasarrıf fiil, çekimlenebilen ve kendisinden ism-i fail türetilebilen fiillerdir. Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahvi*, thk. Abdülhüseyin el-Fetlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/75.

[12] Övgü ve yergiyi ifade etmek için kullanılan fiillere medh ve zem fiilleri denir. "نعم" ve "بئس" bu fiillerden bazılarıdır. Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, thk. Salih Abdülazim eş-Şâir (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 49.

[13] Cevcerî, Şemsu'd-Dîn Muhammed b. ʿAbdulmunʿim, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fi maʿrifeti kelâmil-ʿArab*, ed. Nevâf b. Cezâʾ el-Hârissî (Suudi Arabistan: ʿÎmâdetü'l-Bahsi'l-ʿİlmî, 1423), 2/600, 601; Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi*, 4/444.

[14] Hâlid b. Abdullâh el-Curcâvî Hâlid el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ʿale't-Tavdîh fi'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1421), 2/404; Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi*, 4/445.

[15] Ahmed b. el-Huseyn b. el-Habbâz İbnu'l-Habbâz, *Tevcîhu'l-lumaʿ*, ed. Fâyiz Zekî Muhammed (Suudi Arabistan: Dâru's-Selâm, 1428), 374; Süyûtî, *Hemʿu'l-hevâmiʿ fi şerhi cemʿi'l-cevâmiʿ*, 2/554; Muhammed Abdülhalik Udayme, *Dirâsâtun li uslûbi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 3/199.

[16] Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi*, 4/450.

2.1. Cevap Cümlesinin Cevazen Hazfedilmesi

Şart cümlesinin öğeleri arasında en çok hazfedilen cevap cümlesidir. Hazfedilmesine delalet eden bir karinenin oluşu, gramer kuralları ve belagat açısından inceliklerin bulunması hazfin sebepleri arasında yer almaktadır.[17] Ferrâ (ö. 207/822), cevabın cümleden anlaşıldığı her yerde Arapların cevabı hazfettiğini belirtirken Müberred (ö. 286/900) ise cevap bilinmeyene kadar cevabın hazfedilmesinin mümkün olmadığını dile getirmiştir.[18] Cevap cümlesi bazı yerlerde cevazen hazfedilmektedir. Bunlardan iki tanesi en meşhurlarıdır. Birincisi şart cümlesi bir sualin cevabı olarak vaki olursa cevap hazfedilebilir. Örneğin "أترشد الغريب" (Yabancıya rehberlik eder misin?) sualine "إن رأيته" (şayet görürsem) şeklinde karşılık verilebilir. Bu örnek, kelamda cevabın zikredilmesi ile de kullanılabilir "إن رأيته أرشده" (Onu görürsen rehberlik et.) İkincisi şart cümlesi bizatihi cevaba delalet ederse cevap hazfedilebilir. "إن استطعت أن تتصدق" (Şayet sadaka vermeye gücün yeterse…) örneğinde şart cümlesinden cevabın "sadaka ver" olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde "إن رأيت أن تقوم مَعَنا" (Eğer bizimle birlikte gelmek istersen…) cümlesinden de cevap anlaşılmaktadır. Bu nedenle cevabın zikrine ihtiyaç duyulmamaktadır. Ancak şart cümlesi mutlak bir anlama delalet ederse ve cevap direkt anlaşılmazsa o zaman cevabın zikredilmesi gerekir. Örneğin "إن تقم تصب خيرًا" (Eğer ayağa kalkarsan/çalışırsan iyiliğe ulaşırsın.) cümlesinde sadece " إن تقم" ifadesi kullanılırsa cevap anlaşılamayacağı için kelamda cevabın zikredilmesi gerekmektedir.[19]

2.2. Cevap Cümlesinin Vücûben Hazfedilmesi

Cevabın vücûbî olarak hazfedilmesi için dilciler bazı kriterler belirlemişlerdir. Şart fiili mâzi olursa ve cevaba delalet eden lafız, şart edatından önce zikredilirse ya da şart cümlesini ihata ederse cevap fiilinin hazfedilmesi zorunlu olur. "أنت مفلح إن صدقت" ve "أنت إن صدقت مفلح" örneklerinde şart cümlesi mâzi olmasıyla birlikte cevaba delalet eden lafız ilk örnekte öne alınmış, diğerinde ise şartı ihata etmiştir. Bu konu dilciler arasında tartışmaya neden olmuştur. Basralı dilciler cevabın hazfedildiğini öne sürerken Kûfeliler cevap cümlesinin kelamda mezkûr olduğunu ve ihtimam gösterildiği için takdim edildiğini savunmuşlardır.[20] Basralı dilciler, Kûfelilerin görüşlerini birkaç açıdan eleştirmişlerdir. Kûfelilerin dediği gibi cevap cümlesi örnekte zikredilmiş olsaydı cezmi lafzen kabul eden bir fiil ise meczum olacak; isim cümlesi ise başında "fa" harfi gelecekti. Ancak mezkûr örnekler incelendiğinde durumun bu şekilde olmadığı anlaşılmaktadır. Öte taraftan Araplar "إذا أمطرت السماء نبت الزرع" ifadesini kullanırken "نبت الزرع إذا أمطرت السماء" ifadesini kullanmazlar. Bunun yerine "ينبت الزرع إذا أمطرت السماء" şeklinde fiili, muzâri formuna çevirerek kullanırlar. Şayet mukaddem olan ifade, cevap cümlesi olsaydı formunun değişmeden kullanılması gerecekti. Durum böyle olmadığı için Basralı alimlerin fikirlerinde haklı oldukları, söz konusu örneklerde cevap cümlesinin vücûben hazfedildiği ve mukaddem olan ifadenin mahzuf cevaba delalet ettiği anlaşılmaktadır.[21] Basralılardan bazı dilciler, şart fiilinin takdim ve tehir edilmesiyle farklı anlamların anlaşıldığını belirtmişlerdir. Onlara göre "أزورك إن زرتني" (Seni ziyaret ederim, eğer beni ziyaret edersen.) cümlesinde kelam, koşulsuz bir vaat üzerine kurulmuştur. Daha sonra kelamda şart koşulmuştur. Ancak "إن زرتني زرتك" (Eğer beni ziyaret edersen, seni

---

[17] Aladdin Gültekin, "Arap Şiirinde Zorunluluktan Kaynaklanan Hazif Olgusu", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran 2019), 26.

[18] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâʾ, *Meʿânî'l-Kurʾân*, ed. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: y.y., ts.), 1/331; Ebû'l-ʿAbbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî el-Muberred, *el-Muktedab*, ed. Muhammed Abdulhâlık ʿAdîme (Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, ts.), 2/81.

[19] Ferrâʾ, *Meʿânî'l-Kurʾân*, 1/331,332; Hasan, *en-Nahvü'l-vâfî*, 4/456.

[20] Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 4/120.

[21] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb ʿan kutubi'l-eʿârîb*, 849; Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 4/120; Ali el-Cârim, Mustafa Emîn, *en-Nahvu'l-vâdih fî kavâ'idi'l-lügati'l-'Arabiyye* (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 2/211.

ziyaret ederim.) örneğinde ise kelam ilk baştan şart üzerine kurulmuştur. İbnü's-Serrâc (ö. 316/929), "(أجيئك إن جئتني) و (آتيك إن تأتني)" örnekleri üzerinden yaptığı açıklamalarda cevap fiilinin mahzuf olduğunu dile getirmiş ve bu kullanımın iki şekilde olabileceğini vurgulamıştır. Ona göre şair, cevabı zaruretten dolayı takdim edebilir. Ya da şart koşulması planlanmadan "أجيئك ve آتيك" ifadeleri kullanılmıştır. Bunun anlamı her halükârda sana geleceğimdir. Ardından konuşmacı karşı tarafın gelmesi halinde ona gidebileceğini düşünür ve şart koşar. Mukaddem olan cümle, şartın cevabının zikredilmesine gerek bırakmaz. İbnü's-Serrâc'ın yaptığı açıklamalardan şart fiilinin muahhar olduğu durumlarda kelamın daha çok kesinliği ifade ettiği anlaşılmaktadır. Onun mana odaklı yaklaşımı beğenilirken kullanım alanı ile yaptığı açıklama "واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون"[22] ayetinin delil getirilmesi ile reddedilmiştir. Nitekim ayette şart fiilinin muahhar olarak kullanımı, bu formun şiirlere özgü olmadığını göstermektedir.

Cevaba delalet eden lafzın, şartı ihata ettiği örneklerden biri "أنت إن درست ناجح" cümlesidir. Şart ifadesi burada ara söz niteliğindedir. Kelam kesinlik üzerine kurulurken, kelam tamamlanmadan şart cümlesi getirilerek araya koşul eklenmiştir. Aynı lafızların sadece yerlerinin değiştirilmesiyle oluşan cümlelerin anlamları arasında ince nüanslar bulunmaktadır. 1." إن درست فأنت ناجح 2. "أنت إن درست ناجح" 3. "أنت ناجح إن درست". Örnek olarak gösterdiğimiz üç cümle arasındaki farkları şu şekilde belirtebiliriz: Birinci cümle ilk etapta şart üzerine kurulmuştur. İkinci cümle kesinlik üzerine anlam ifade ederken şart cümlesi mu'tarida olarak yer almıştır. Üçüncü cümle ise kesinlik üzerine kurulmuş, tamamlandıktan sonra şart cümlesi müstenefe olarak zikredilmiştir. Son cümledeki "başarı" daha kesindir. Ardından ikinci cümle gelmektedir. Kesinliğin en az olduğu cümle ise şart ile başladığı için birinci cümledir.[23]

Şartın cevabının vücûben hazfedildiği yerlerden biri de şart edatından sonra gelen fiilin hem lafzen hem de manen ya da sadece manen mâzi olduğu durumlardır. Bunun nedeni şart fiilinin mâzi olmadığı yerlerde kelamın iki farklı yargıya aynı anda delalet etmesidir. Nitekim " أزورك إن تزرني" (Seni ziyaret ederim, eğer beni ziyaret edersen.) örneğinde şart fiili muzâri olduğu ve cezmi kabul ettiği için kelam koşula bağlanmış olmaktadır. Öte taraftan şart fiilinin öncesinin merfû olmasıyla kelamın kesinlik üzerine kurulduğu anlaşılmaktadır. Dilciler, kelamın aynı anda hem kesinliğe delalet etmesini hem de koşula bağlanmasını mümkün görmediklerinden şart fiilinin manaca mâzi olduğu durumlarda cevabın hazfedilmesinin zorunlu olduğunu dile getirmişlerdir.[24]

Şart edatı ile kasemin birlikte zikredildiği ve kasemin şart edatından önce geldiği durumlarda da şartın cevabı vücûben hazfedilir. Bu tür ifadelerde yer alan cevap, kasem önce geldiği için kaseme ait kabul edilir ve kasemin cevabının karinesi ile şartın cevabı hazfedilir. Cümlede mezkûr olan cevabın kaseme verilmesinin nedeni, onun sadece mukaddem olmasıyla ilgili değildir. Zira kasem cümlesinin cevabında doğruluktan başka bir ihtimal bulunmaz. Fakat şartın cevabı, yapısı itibariyle doğru ve yalan olmaya elverişlidir. Şart ve kasemin bir arada olduğu cümlede, kasemin şart edatından önce zikredildiği göz önüne alındığında mezkûr cevabı, doğruluk üzerine kurulu olan kasem için kabul etmek daha güzel karşılanmaktadır.[25]

---

[22] "Allah'ın size verdiği helâl ve güzel rızıktan yiyip için ve eğer yalnız Allah'a kulluk ediyorsanız O'nun nimetine de şükredin." en-Nahl 16/114.

[23] Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 4/120-122.

[24] Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 4/123; Hasan, *en-Nahvü'l-vâfî*, 4/453.

[25] İbrahim Elbeb, "el-Cümletü'ş-şartıyyetu fi şi'ri İbni'd-Demîne", *Mecelletu Câmiatu Tişrîn lil-Buhûsi vel-Dirâsâti'l-İlmiyye* 32/1 (2010), 203.

3. Arap Dilinde Şart ve Cevap Uyumsuzluğu

Arap dilinde cevabın hazfedilmesi ve cevabın delilinin cevap yerine geçmesi konusunda farklı görüşler olduğunu beyan ettik. Buna benzer olarak bazı yerlerde şart ile cevap arasında tam anlamıyla uyum sağlanamamakta ve bu nedenle cevabın mahzuf oluşuna hükmedilmektedir. Genel olarak bunun amacı, okuru/muhatabı daha fazla düşündürmek ve okurun metin ile daha fazla etkileşim kurmasını sağlamaktır. Daha çok şiirlerde karşılaştığımız bu yapı, şiirin etki gücünü artırır ve ifade edilen anlama derinlik katar. Şart ile cevap arasında tam olarak uyum söz konusu olmadığından okuyucu, eksik olan kısmı kendisi tamamlamaya çalışır ve kendi hayal dünyasıyla çıkarımlarda bulunur. Bu aynı zamanda okuyucu ile şiir arasında daha sıkı bir bağ kurulmasında etkili olur. Nitekim eksik olan kısmı tamamlamak, okuyucunun gönül dünyası ile şairin duygularının örtüşmesini sağlar.[26] Klasik Arap şiirinde sıkça kullanılan bu yapıyı bir beyit üzerinden ele alalım:

وإن لم تكن موسى فإنَّ محمداً...كثير الأيادِي البيض في الظلم الحلك

"Eğer sen Musa olmasan da şüphesiz Muhammed'in kapkaranlıkta çok sayıda beyaz elleri vardır."[27]

Bu dizede iki önemli şahsiyet, başkalarının örnek alması için zikredilmiştir. Beyaz eller, iyiliği yardımseverliği ifade ederken karanlık ise zorluk zamanlarını ima etmektedir. İbn Nübâte'nin (ö. 768/1366) söylediği şu şiirde, iyiliğe kavuşmak isteyenler için önlerinde iki yol olduğu, birine tabi olunamadığında diğer yola başvurmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Şart ve cevap cümlesi olarak değerlendirildiğinde "فإنَّ محمداً" kısmının evvelinde geçen şarta tam olarak cevap olamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim "Eğer sen Musa olmasan da" şartı ile "şüphesiz Muhammed'in" kısmı arasında bir bağlantıya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlantı okuyucunun zihin dünyasına bağlı olarak değişebilmektedir. Örneğin cevap cümlesi "Muhammed gibi ol" şeklinde takdir edilebilir. "فإنَّ محمداً" kısmı ise mahzuf cevabın delili olarak değerlendirilebilir. Bu durumda şiir, "Eğer sen Musa olamasan da (Muhammed gibi ol!) Zira Muhammed'in kapkaranlıkta çok sayıda beyaz elleri vardır." şeklinde yorumlanabilir. İbn Nübâte'nin zikrettiği beyit, ince nükteleri de barındırmaktadır. Nitekim iki peygamber de kendisine örnek almak isteyen inananlar için eşsiz örneklerdir. Ancak "Musa gibi olamasan" ifadesinde Musa gibi olmanın zorluğuna da dikkat çekilmiştir. Zira o daha çok asasının yılana dönüşmesi, denizin yarılması, taşlardan su fışkırması gibi fiziksel mucizeler ile ön plana çıkmıştır. Muhammed'in (a.s) en büyük mucizesi ise Kur'an'dır. O, cahiliye toplumuna rehberlik etmesi ve onları karanlıklardan aydınlığa çıkarması ile bilinmiştir. Bu durumda şair, okurlarına şu mesajı iletmektedir: Sen Musa gibi olağanüstü özelliklere sahip olamasan da Muhammed gibi manevi bir lider, insanlığa faydalı iyiliklerle dolu bir birey olabilirsin. İnsanlık tarihi için çok önemli olan iki şahsiyetin karşılaştırılması, rol model olarak alınmasının önerilmesi gibi olgular, şiirde cevabın yerine cevabın delilinin zikredilmesi ile tam olarak anlaşılmaktadır. Şiirde cevabın hazfedilmesi hem manaya derinlik katmış hem de şiirin etki gücünü artırmıştır. Aynı zamanda okur/muhatap, cevabı kendisi takdir ederek kendi dünyası ile söz konusu dize arasında duygusal bir bağ kurmuştur.

[26] İsferâyînî, *el-Atvel*, 1/67; Saîdî, *Buğyetu'l-îdâh li Telhîsi'l-Miftâh*, 2/337; Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Ḳur'ân*, 3/183.
[27] Ebû Bekr Cemâluddîn b. Nubâte el-Mısrî İbn Nubâte, *ed-Dîvân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, ts.), 1/365.

4. Kur'an'da Cevabın Delilinin Cevap Yerine Kullanılması

Kur'an'da şartın cevabının hazfedilip delilinin onun yerine geçmesi hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı dilciler şarttan sonra gelen ifadeyi cevap olarak adlandırırken bazıları cevabın delili olarak isimlendirmektedir. Cevabın delilinin kullanımını genel olarak iki şekilde sınıflandırabiliriz. Birincisi şart ile cevap arasında zaman probleminin olduğu ayetlerdir. Bir diğer ifade ile şartın cevabının gerçekten geçmiş zamanı ifade ettiği şart cümleleridir. İkincisi ise şart ile cevap arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunmadığı ayetlerdir. Bu gruplardan her birini kendi içinde kategorize edebiliriz.

4.1. Kur'an'da Cevap ile Şart Arasında Zaman Uyumsuzluğu

Şart üslubunun oluşması için şartın cevabının gelecek zamanda meydana gelmesi gerekmektedir. Çünkü olup bitmiş ve geçmişte yaşanmış herhangi bir eylem ya da olay için şart koşulamaz. Özellikle şart edatının dahil olmasıyla birlikte mâzi olan şartın cevabının muzâriye dönüştüğünden bahsetmiştik. Fakat bazı yerlerde anlam kesinlikle geçmiş zamanla ilgili olduğu için şart edatı, mâzi olan fiili gelecek zamana taşıyamaz. Bu yapıda olan bazı ifadeler Kur'an ayetlerinde de geçmektedir. Nahivcilerin ve müfessirlerin bu meseleye bakış açıları farklılık arz etmektedir. Bazı alimler şart üslubunun gerçekleşmesi için tevil yoluna başvururken bazıları şart ile cevap arasında uyumun tam olarak sağlanmadığı gerekçesi ile cevap gibi görünen ifadenin aslında cevabın delili olduğunu, cevabın ise mahzuf olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin "إن يمسسك قرح فقد مس القوم قرح مثله"[28] "Eğer siz (Uhud'da) bir yara aldıysanız bilin ki o topluluk da benzeri bir yara almıştı." ayetinde Bedir ile Uhud savaşları arasında bir mukayese yapılmakta ve Müslümanların Uhud'daki yenilgilerinden dolayı üzüntüye kapılmamaları gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca müşriklerinde Bedir savaşında yenilgiye uğradıkları hatırlatılmaktadır. Bu durumda aslında Müslümanların, Bedir'de savaşıp yenilen müşrikler gibi cesaretlerini yitirmeyip savaşmakta zaaf göstermemeleri gerektiğine işaret edilmektedir. Dilciler "فقد مس القوم قرح مثله" ifadesini açıklarken delil ve illet meselelerine değinmemişlerdir. Onların bu yaklaşımlarından söz konusu ifadenin cevap olduğu anlaşılmaktadır. Öte taraftan bazı müfessirler şart ile cevap arasında zamansal uyum söz konusu olmadığı için asıl cevabın, mahzuf olduğunu ifade etmişlerdir.

Sözgelimi İbn Âşûr (ö. 1393/1973), "فقد مس القوم قرح مثله" ifadesinin mana cihetiyle cevap olmadığını ancak cevaba delalet eden bir öğe olduğunu beyan etmiştir. Îcaz yolu ile cevaba gereksinim duyulmadığını dile getiren İbn Âşûr, ayetin anlamını "Eğer siz (Uhud'da) bir yara (yenilgi) aldıysanız (üzülmeyin/gevşeklik göstermeyin/Allah'ın kendi dinini zafere ulaştırma vadinden şüphe etmeyin.) Zira bilin ki o topluluk da benzeri bir yara (yenilgi) almıştı." (Fakat Uhud'da zafer kazanmışlar.)[29] şeklinde açıklamıştır. Bununla birlikte Ebû Hayyân (ö. 745/1344), söz konusu ifadenin cevap olduğunu savunanların dalgın ya da unutkan olduğunu belirtmiştir.[30] Öte taraftan bazı nahivciler, "فقد مس القوم قرح مثله" ifadesinin cevap olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak cevabın müstakbel olamayışı onlar için problem teşkil etmiştir. Bu yüzden birçok ayette yaptıkları gibi burada da mâzi oluşu kesin olan ifadeye fiil ekleyerek müstakbele çevirmişlerdir. Onlara göre ayetin tevili "فقد تبيَّن مسُّ القَرْحِ للقوم" şeklindedir. Dolayısıyla ayetin anlamı "Eğer siz

---

[28] el-Bakara 2/140. Benzer ayetler için bkz. Âl-i İmrân 3/140, 184; el-Enfâl 8/38; et-Tevbe 9/40; Hûd 11/57; Yûsuf 12/77; el-Ankebût 29/18; Fâtır 35/4.

[29] Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyyeti li'n-Neşr, 1984), 4/99,100.

[30] Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dimeşkî İbn Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), 5/554.

(Uhud'da) bir yara aldıysanız bilin ki o topluluğun da benzeri bir yara aldığı anlaşılacaktır/ aşikar olacaktır." şeklinde yorumlanabilir. Buna benzer tevillere (إن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ) ve (وَإِنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ) ayetlerinde de rastlanmaktadır.[31]

Cevabın hazfedildiği, cevabın yerine delilinin kullanıldığı yerlerden biri de " فإن كذبوك فقد كذب رسل من قبلك"[32] (Seni yalanladılarsa bil ki senden önce belgeler, sahîfeler ve aydınlatıcı kitap getiren peygamberler de yalancılıkla suçlanmışlardı.) ayetidir. Kur'an'da lafızları bu ayet ile aynı olan fakat şart fiilinin muzâri olduğu bir ayet (وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك)[33] daha bulunmaktadır. Her iki ayette de Peygamber efendimiz teselli edilmekte ve Yahudilerin kendisini yalanlamaları durumunda ondan üzülmemesi istenmektedir. Cevap fiilinin önceden yaşanmış bir olayı anlatmasından ötürü cevabın sıhhati ile ilgili soru gelebileceğinden bahseden Zemahşerî (ö. 538/1144), şu şekilde cevap vermiştir: "Ayetin anlamı 'Seni yalanladılarsa önceki peygamberlerin yalanlanması ile teselli bul' şeklindedir." Ona göre "فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ" ifadesi "فتأس" ifadesinin yerine kullanılmış, sebep ile müsebbebten vazgeçilmiştir."[34] Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) de bu hususta Zemahşerî'nin düşüncesine katılmışlardır.[35] "Fa" harfinden sonra gelen kısmın delil olduğunu ifade eden İbn Âşûr, mahzuf olan cevabın "فَلَا عَجَبَ" ya da "فَلَا تخزن" şeklinde takdir edilebileceğini belirtmiştir. Bu takdire göre onların yaptıkları davranışlardan ve inkarlarından dolayı Peygamberin şaşırmaması ve üzülmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Çünkü onlar, önceki peygamberleri de yalanlamış ve bu durum, onlar için bir gelenek halini almıştır. Yoksa Peygambere indirilenlerde eksiklik ve kusur olduğu asla düşünülmemelidir.[36]

"فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ" ifadesinin gramer yönünü en detaylı işleyen isimlerden biri de Ebû Hayyân'dır. O, "قَدْ" harfinin dahil olduğu cevabın bazen lafzen mâzi, manen müstakbel olduğunu bazen de hem lafzen hem de manen mâzi olduğunu dile getirmiştir. Sadece lafzen mâzi olan cümlelerin cevap olarak nitelendirilmesinin mümkün olduğunu belirten Ebû Hayyân, hem lafzen hem de manen mâzi olan cümlelerin cevap olmasının muhal olduğunu ifade etmiştir. Nitekim şart üslubunun gerçekleşebilmesi için zamanın müstakbel olması gerekir. Buna bağlı olarak cevabın da müstakbel olması gerekmektedir. "فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ" ifadesinin zaman yönünden müstakbel olması mümkün olmadığından asıl cevap hazfedilmiş olarak kabul edilmekte ve "fa" harfinden sonra gelen cümle, asıl cevaba delalet etmektedir.[37]

Cevabın müstakbel olmasının gerekliliği üzerinde duran İbn Nâzırü'l-Ceyş (ö. 786/1384), aksi takdirde geleceğin, geçmişten önce gelmesinin gerekeceğinden bahsetmiştir. Bu da gerçek dünyada da zihinde de imkansızdır. Ona göre cevabın kesinlikle geçmiş zamanı ifade ettiği yerlerde konunun bütünlüğüne ve anlatılmak istenen mananın gereğine göre tevil yapılmalıdır. O, kesinlikle geçmiş zamanı ifade eden cevapların aslında iki kısım olduğunu, bazılarının gerçekleşmiş olaylarla ilgili olduğunu (فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ) bazılarının da gerçekleşmiş olduğu zannedilen

---

31 Yûsuf 12/26, 27. Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, 3/404.

32 Âl-i İmrân 3/184.

33 Fâtır 35/4.

34 Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't- te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- Arabî, 1407), 3/598.

35 Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-teʾvîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'şilî (Beyrût: Dâru İhyaü't-Türasi'l-'Arabi, 1418), 4/354; Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâîku't-teʾvîl*, ed. Yûsuf Alî Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419), 3/77.

36 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/598; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/186.

37 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/368,369; 2/685.

olayları (فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ) anlattığını vurgulamıştır. Ona göre başında "قَدْ" olan ifadelerin cevap diye isimlendirilmeleri, cevaba ihtiyaç bırakmadıklarından kaynaklanmaktadır.[38]

4.2. Kur'an'da Şart İle Cevap Arasında Koşul Uyumsuzluğu

Şart cümlelerinde bir eylemin gerçekleşmesi başka bir eylemin gerçekleşmesine bağlıdır. Ancak bazı durumlarda şart ile cevap arasında birbirini gerektirecek şekilde sebep-sonuç ilişkisi bulunmaz. Bir diğer ifade ile şart gerçekleşse bile cevap, doğrudan şarttan etkilenmeyebilir ya da cevap şartın gerçekleşmesine bağlı olmayabilir. Bu gibi durumlarda cevap, şartın sonucu olarak algılanmasın diye hazfedilir. Cevabın cümleden çıkarılması, kelamda belirsizlik oluşturmaz tam tersine cevabın yerine geçen lafız ile hazfedilen cevap arasında bir ilişki olduğu için mananın pekişmesine, anlamın derinleşmesine katkı sunar.

İbnü'l-Hâcib'e (ö. 646/1249) göre ceza iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi cevap cümlesi, şartın gerçekleşmesinden kaynaklanır (إن تجئني أكرمك). İkincisi cevabın meydana gelmesi şarttan kaynaklanmaz. Aksine cevap hakkında bilgi verilmesi şartın gerçekleşmesine sebeptir (إن تكرمني فقد أكرمتك أمس). Dünkü ikram, gelecekte yapılacak ikramın sebebi değildir; aksine, dünkü ikram hakkında konuşmak gelecekte ikram yapılmasına sebeptir. Cevap ile şart arasındaki ilişkiyi detaylı bir şekilde ele alan Ebû Sa'd Sahibü'l-Müstevfa, şartın sürekli cezaya bağlı olmasının ve cezanın sürekli şarta bağlı olmasının zorunlu olmadığını dile getirmiştir. Şart ile cevap arasındaki bağlantının sebep-sonuç ilişkisine dayalı olmasını da şart koşmamıştır. Ona göre şartın gerçekleşmesi varsayıldığında onun gerçekleşmesi ile cevap da gerçekleşir. Bunun anlamı cevap, daima şartın sonucu olacak değildir. Bazen cevap, şart ile ilgili olmadan da gerçekleşir. " من استحم بالماء البارد احتقنت الحرارة باطن جسده" (Kim soğuk su ile yıkanırsa vücudun iç kısmında sıcaklık yoğunlaşır). Vücut sıcaklığının artmasının nedeni soğuk su ile yıkanmanın dışındaki başka bir şey de olabilir. Bazen de şart, doğrudan cevabın sebebi olabilir (إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا). Söz konusu her iki örnekte de şartın gerçekleşmesi mümkündür. Fakat şartın gerçekleşmesinin muhal olduğu örneklerde bulunmaktadır. Mesela "قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ العابدين"[39] ayetinde şartın gerçekleşmesi mümkün değildir. Şartın muhal olması cevabın da muhal olmasını gerektirmektedir.[40]

Kur'an'da şart ile cevap arasında sebep-sonuç ilişkisinin olmadığı birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin bazılarında şart gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin cevabın gerçekleşeceği kesindir. Bazılarında ise cevabın yerine geçen lafız, mahzuf cevabın delili/illeti konumundadır. Şart fiilinin lafzen ve manen muzâri olduğu yerlerde cevap cümlesinin hazfedilmesi tercih edilen görüşe göre sahih değildir. Ancak kelamda cevaba delalet edecek fakat cevap olması sahih olmayan bir lafız olursa, cevap hazfedilebilir. Bu durumda şart edatu isim ya da fiil olarak gelebilir. Şart edatının harf oluşuna "وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى"[41] ayeti örnek olarak verilebilir. Nitekim ayetin tevili "وإن تجهر بالقول فإنه غني عن جهرك" şeklindedir. Ayette asıl cevap hazfedilmiş olup "فإنه يعلم السر" ifadesi cevap yerine geçmiştir. Bu ifadenin asıl cevap olarak kabul edilmesi doğru değildir. Zira sözün açıkça söylenmesi, Allah'ın gizliyi bildiği sonucunu doğurmaz. Çünkü yüksek sesle söylenen bir söz olsun ya da olmasın Allah daima gizli olanı bilir. Dolayısıyla cevabın gerçekleşmesi şartın yerine gelmesine bağlı değildir. Böyle bir durumda söz

[38] Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-Fevâ'id*, 9/4417; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, 2/552.

[39] "De ki: "Rahmân'ın çocuğu olsa ona ibadet edenlerin başında ben olurum" ez-Zuhruf 43/81.

[40] Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darb min Lisâni'l-'Arab*, 3/1409; Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, 2/355,356; İbnu'l-Hâcib el-Kurdî el-Mâlikî İbnu'l-Hâcib, *Emâlî*, ed. Fahr Sâlih Suleymân Kadâre (Beyrut: y.y., 1409), 1/224; Soner Aksoy, "Bir Kur'an Üslubu Olarak Şarta Bağlanan Hüküm Üzerinden İmkânsızlığın İfade Edilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2020), 295-296..

[41] Tâhâ 20/7.

konusu ifade delil olarak yorumlanabilir.[42] Şart edatının harf olduğu ve şart ile cevap arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığı için şarttan sonra gelen ifadenin delil olarak kabul edildiği yerlerden biri de "وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم"[43] ayetidir. Ayetin mahzuf cevabı " فلا يؤذوهم بقول ولا بفعل" (Söz ve davranışları ile onlara eziyet etmesinler.) şeklinde yorumlanabilir. Cevabın hazfedilmesini savunanlara göre ayetin anlamı "Boşamaya karar verirlerse söz ve davranışları ile onlara eziyet etmesinler. Zira Allah işiten ve bilendir." şeklindedir.[44]

Cevap cümlesinin şarta doğrudan bağlı olmadığı ve şart edatının isim olduğu örneklerden biri "مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ"[45] (Kim Allah'a kavuşmayı arzu ederse bilsin ki Allah'ın belirlediği sürenin sonu mutlaka gelecektir.) ayetidir. Kişinin Allah'a kavuşmayı dilemesi, Allah'ın belirlediği sürenin sona ermesini gerektirmemektedir. Bu nedenle asıl cevap (فليبادر بالعمل الصالح) hazfedilmiş, "فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ" ifadesi ise mahzuf cevaba delalet etmektedir.[46]

Zeccâc'ın (ö. 311/923) bu konudaki tavrı, "فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ" ifadesinin cevap olarak değerlendirilmesinden yanadır.[47] Nehhâs'ın (ö. 338/950) yorumlarından ise cevabın mahzuf olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ayetin anlamını "Kim ölümden korkarsa iyi işler yapsın, zira ölüm ona şüphesiz gelecektir." şeklinde açıklamıştır.[48] Ukberi ise söz konusu ifadenin "لَآتِيهِ" takdirinde olduğunu dile getirmiştir. O, yaptığı yorum ile cevap cümlesi ile şart edatı arasındaki bağlantının olması gerektiğine işaret etmiştir.[49] İbn Atıyye (ö. 541/1147) cevabın mahzuf olduğunu açıkça beyan ederken Zemahşerî ise cevabın "فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ" ifadesi olduğunu söylemiştir.[50]

Dilcilerin ve müfessirlerin yaptıkları izahatlardan anlaşıldığı kadarıyla cevabı mahzuf olarak kabul edenler ile cevabı mezkûr olarak değerlendirenler, söz konusu ayetin manasını aynı şekilde açıklamışlardır. Nitekim her iki grupta "amel etsin, iyi işler yapsın" şeklindeki manaları ayeti açıklarken kullanmışlardır. Her iki grubun ayete yaklaşım tarzlarında ufak bir fark olduğu söylenebilir. Cevabın mahzuf olduğunu iddia edenler "iyi işler yapsın" gibi cümlelerin, "Kim Allah'a kavuşmayı arzu ederse…" şart cümlesinin cevabı olarak nitelendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Öte taraftan cevabın mezkûr olduğunu düşünenler "Kim Allah'a kavuşmayı arzu ederse…" şart cümlesinin cevabını "فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ" (Allah'ın belirlediği sürenin sonu (ölüm) mutlaka gelecektir.) şeklinde tayin etmişlerdir. Bunun ardından ölüme hazırlanmak gerektiğini belirtmişler ve "madem ölüm kesinlikle gelecek o zaman Allah'a kavuşmak isteyen kişi, iyi işler yapsın" şeklinde tavsiyelerde bulunmuşlardır. Mana cihetiyle her iki grubun yaklaşımları aynıdır. Bir grup "Allah'ın belirlediği sürenin sonu (ölüm) mutlaka gelecektir." ifadesini cevap, diğer grup ise cevabın delili olarak değerlendirmişlerdir.[51]

Şart edatının isim olduğu ve şart ile cevap arasında tam anlamıyla uyumun sağlanmadığı ayetlerde, şart edatının isim olmasından ötürü zamire ihtiyaç duyulurken şarttan sonra gelen cümlenin de cevap olup olmayışı hakkında ihtilafa düşülmüştür. Zira bir açıdan bakıldığında cevap gibi görünmekte diğer açıdan bakıldığında cevabın delili olarak kabul edilebilmektedir. Örneğin " وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ" ayeti üzerinden yapılan açıklamalara

---

42 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/52; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4/23.

43 "Boşamaya karar vermiş olurlarsa, şüphe yok ki Allah her şeyi işitir ve bilir" Bakara 2/227.

44 Udayme, *Dirâsâtun li uslûbi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 3/251.

45 el-Ankebût 29/5.

46 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb ʿan kutubi'l-eʿârîb*, 585; Hasan, *en-Nahvü'l-vâfî*, 4/455; Kutbettin Ekinci, *Kur'an'da Hazf* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 111.

47 Ebû İshâk İbrahim b. Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kurʾân ve iʿrâbuh*, thk. Abdülcelil (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4/161.

48 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421), 3/169.

49 Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî Ebü'l-Bekâ, *et-Tibyân fî iʿrâbi'l-Kurʾân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Matba'atü Îsa el-Babi'l-Halebî ve Şerikâhu, ts.), 2/1029.

50 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/441, 442; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/341.

51 Benzer ayetler için bkz.: Âl-i İmrân 3/19; el-Mâide 5/56; el-Enfâl 8/13; en-Nûr 24/33; en-Neml 27/40, 92 ; el-Haşr 59/4.

baktığımızda çoğu müfessirin ayetin i'rabına değinmediğini ancak yaptıkları izahatlardan şartın cevabını hazfettiklerini söylemek mümkündür. Söz gelimi Taberî (ö. 310/923) söz konusu ayeti "Kim nankörlük ederse kendine zulmetmiş olur." şeklinde açıklayarak, Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ise "Kim nankörlük ederse onun nankörlüğü Allah'a zarar vermez." şeklinde tefsir ederek şartın cevabının mahzuf oluşuna işaret etmişlerdir. Zira devamında yaptıkları açıklamalarda "فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ" kısmının illet olduğu anlaşılmaktadır.[52] Bu konuda ayetin i'rabını en ayrıntılı işleyen isimlerden biri Ebû Hayyân'dır. O, "فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ" ifadesinin zahirde cevabu'ş-şart olduğunu bağlantının sağlanması için "غَنِيٌّ، أَيْ عَنْ شُكْرِهِ" şeklinde zamirin mukadder olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca cevabın mahzuf olma ihtimali olduğunu da belirtmiştir. Bu duruma göre öncesinde yer alan "وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّما يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ" ifadesinde olduğu gibi yaptığı işin karşılığının kendisine döneceği kastedilmektedir. Bir diğer ifade ile "Kim şükrederse kendisi için şükretmiş olur kim de nankörlük ederse kendisine yapmış olur." manası anlaşılmaktadır. Ayete bu şekilde yaklaşımda cevap hazfedilmiş olup "فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ" kısmı delil/illet olarak kabul edilmektedir.[53]

Söz konusu ayet ile benzerliği bulunan yerlerden biri de " وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ" ayetidir.[54] Zira "فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ" kısmı, hem cevap hem de illet olarak kabul edilmektedir. Ancak zamirin takdir edilmesi hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), mübtedâ anlamca tekrar edildiği için ism-i şarta zamirin dönmesine gerek kalmadığını belirtmiştir. Ona göre ayetin takdiri "ومَنْ يتولَّ اللهَ ورسولَه والذين آمنوا فإنه غالبٌ" şeklinde olup ism-i zahir, zamirin yerine geçmiştir. İsm-i şarta zamirin dönmesini şart koşanlara göre " فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ" ifadesi, mahzuf olan cevaba delalet etmektedir. Bu durumda ayete, "Kim Allah'ı, peygamberini, iman edenleri veli edinirse (ona yardım edilecektir/galip olanlardan olacaktır) çünkü Allahtan yana olanlar mutlaka galip gelecektir." manası verilebilir.[55]

Sonuç olarak şart ile cevap arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunmadığı durumlarda önemli olan nokta, şart edatının isim ya da harf oluşudur. Şart edatının harf olduğu durumlarda şarttan sonra gelen ifade, çoğunlukla delil olarak isimlendirilmiştir ya da bu minvalde tefsir edilmiştir. Ancak şart edatının isim olduğu yerlerde şarttan sonra gelen ifadeye, cevabın delili diyenler kadar cevap diyenler de olmuştur. Yapılan yorumlara bakıldığında isimlendirmelerin lafzî olduğu düşünülse de cevabın delili olarak kabul edilmesinin kelamın belagatini güçlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim cevabın hazfedilip delilin onun yerine geçmesiyle kelamda mana zenginliği sağlanmaktadır. Bu durum kelama incelik katarken muhatapta daha güçlü bir etki oluşturmaktadır.

5. Belagat Açısından Cevabın Hazfedilmesi

İcaz sanatlarından olan hazf, Arap belagatinde birçok kısma ayrılmaktadır. Harfin, kelimenin, cümlenin bir kısmının ya da tamamının, birden fazla cümlenin hazfedilmesi[56] şeklinde kategorize edilen hazf, bağlama ve muhataba göre farklı amaçlar için kullanılmaktadır. Arap belagatinde hazfin yapılabilmesi için bazı şartlar aranmaktadır. Kelamda hazfedilen öğeye delalet edecek bir delilin bulunması, yapılan hazfin bir karışıklığa neden olmaması, kelamın asıl amacını ortadan kaldırmaması, hazfedilenin zayıf amil olmaması bunlardan bazılarıdır. Kelamda asıl olan,

---

52 Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422), 18/75; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyaü't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 24/557.

53 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/242.

54 el-Mâide 5/55.

55 Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, 4/315; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4/301.

56 Seyhan Özsoy, "Arap Dilinde Hazif Üslûbu ve Yûsuf Sûresindeki Örnekleri", *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 562-563.

hazfin yapılmaması olması nedeniyle hazfin gerçekleştiği durumlarda kelamın belagati ile ilgili bir gaye aranmaktadır. Bu gayelerden bazıları tahfif, ittisa', ihtisar, tefhim-tazim, mübhemden sonra beyan kastı, ziyade-i lezzet, fasılaya riayet, mübhemlik vurgusu şeklindedir.[57]

Şart cümlesinin öğeleri arasında en çok hazfedilen şartın cevabıdır. Nitekim kimi zaman mananın anlaşılması kimi zaman da karinelerin varlığı cevap cümlesinin zikredilmesine ihtiyaç bırakmamaktadır. Cevap cümlesinin hazfedilmesi vücûbî ve caizî olarak iki bölüme ayrılmaktadır. Cevabın caizî olarak hazfedilmesi için mananın anlaşılmasını sağlayacak bir karineye gereksinim duyulmaktadır. Bu tür hazf, genel olarak bir sorunun cevabı olarak karşımıza çıksa da belâgat açısından iki nedene bağlanmaktadır. Birincisi, ihtisar için hazfedilmesidir. İhtisar sayesinde az lafızla daha çok mana ifade edildiği için kelam daha beliğ kabul edilmektedir. Örneğin "وإذا قيل لهم أتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون"[58] ayetinde şartın cevabı geçmemektedir. Ancak bir sonraki ayette geçen "إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ" ifadesinin karinesi ile cevap "أعرضوا" (yüz çevirirler/aldırış etmezler) şeklinde takdir edilmiştir. Bu gibi yerlerde cevabın hazfedilmesi, kelamın daha etkili olmasını sağlamaktadır.[59]

Cevabın hazfedilme nedenlerinden ikincisi, okuyucuda/muhatapta merak uyandırmak ve düşünmeye teşvik etmektir. Cevap hazfedilerek muhatabın hayal dünyasının kapıları aralanmakta, böylece muhatap kendi düşünce yapısına göre olumlu ya da olumsuz cevap aramaktadır. Bir diğer ifade ile cevabın zikredilmemesi, cevabın kelimelerle tarif edilemeyecek kadar büyük olduğunu göstermek içindir. Muhatap, zikredilmeyen cevabı kendi dünyasında arayıp bulur. Bu durum dinleyicide merak uyandırırken cevapların çeşitliliğini de sağlar. Şartın cevabının kelamda mezkûr olması ise, dinleyicinin zihninin cevapta sınırlı kalmasına neden olduğundan kelamın etki gücünü azaltmaktadır.[60] Bununla ilgili Kur'an'da çok sayıda ayet bulunmaktadır. Örneğin "وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ" ayetinde şartın cevabı hazfedilmiş, takdîri ayeti okuyana/dinleyene bırakılmıştır. Sözgelimi İbn Yaîş (ö. 643/1245), mahzuf cevabı "vadedilen mükafat ile karşılaşırsınız" şeklinde açıklamıştır.[61] Sîbeveyhi söz konusu ayette ve "ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب", "ولو يرى إذ وقفوا على النَّار" ayetlerinde geçen şartın cevabını, hocası Halil b. Ahmed'e (ö. 175/791) sorunca hocası "Araplar, bu gibi haber cümlelerinde bazen cevabı söylemezler, zira haber verilen kişi cevabın ne olacağını bilir" şeklinde karşılık vermiştir.[62] Söz konusu ayetlerde cevap hazfedilerek anlatılmak istenen sahnenin çarpıcı yönüne dikkat çekilmekte ve muhatabın bu sahneyi her açıdan düşünmesi sağlanmaktadır. Cevabı mezkûr olan şart cümleleri, okuyucuda bu etkiyi oluşturmaz. Bu nedenle cevabın hazfedilmesi, kelamın belâgatini artırır. İbn Yaîş bu durumu şu cümle ile ifade etmiştir. "Bizim arkadaşlarımız, bu gibi yerlerde cevabı hazfetmenin, zikretmekten daha etkili olduğunu söylemişlerdir."[63]

Cevabın hazfedilip cevabın delilinin cevap yerine geçmesi, cevabın vücûben hazfedildiği yerlerde gerçekleşmektedir. Cevabın vücûbî olarak hazfedilebilmesi ise şart fiilinin lafzen ve

[57] Abdullah Kuşçuoğlu, "Hazf Kavramının Kur'ân ve Arab Dili Açısından Tahlili", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (Aralık 2019), 33-34.

[58] "Onlara "Önünüzdekinden ve arkanızdakinden sakının ki rahmet göresiniz" dendiğinde (aldırış etmezler). Onlara rablerinin âyetlerinden bir âyet gelmeyedursun, illâ da ondan yüz çevirirler." Yâsîn 36/45-46.

[59] Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed 'Abdü'l-Mun'im (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, ts.), 3/187; Muhammed b. ʿUrfe ed-Düsûkî, *Hâşiyetu's-düsûkî ʿalâ Muhtesari'l-Meʿânî*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 2/669; Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 4/123.

[60] İsferâyînî, *el-Atvel*, 1/67; Saîdî, *Buğyetu'l-îdâh li Telhîsi'l-Miftâh*, 2/337; Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Ḳur'ân*, 3/183.

[61] İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 5/12.

[62] Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyh, *el-Kitâb*, ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408), 3/103.

[63] İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 5/120.

manen mâzi olması, cevaba delalet eden lafzın şart edatından önce gelmesi gibi bazı kriterlere bağlanmıştır. Ayrıca cevaba delalet edecek bir karinenin de olması gerekmektedir. Bu tür yerlerde gerçekleşen hazf, cümlenin ya gramatik yönüyle ilgilidir ya da şart ile cevabın zamansal uyumu sağlayamamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu hazf çeşidi, dil kuralları ve mananın sahih olmasıyla ilişkilendirilmektedir.[64] Bununla birlikte kelama incelik ve estetik katarak kelamın belagat yönünü de ön plana çıkarmaktadır. Cevabın vücûben hazfedilmesi, belagat sanatlarından îcazın kapsamında değerlendirilmekte ve cevap, bağlama göre farklı şekillerde takdir edilmektedir. Örneğin "وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" ayetinde "فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" ifadesi cevabın delili olarak kabul edildiği için cevap hazfedilmiştir. Asıl cevap ise "عاقبه أشد عقوبة" şeklinde takdir edilmektedir.[65] Burada hazfin gerçekleşmesi îcaz ile ilgilidir. Ancak bununla birlikte Allah'ın nimeti kendisine geldikten sonra değiştirenler, akibetlerinin iyi olmayacağı yönünde uyarılmaktadırlar. Dolayısıyla bu ayette gerçekleşen hazfin, îcaz ile birlikte tenbih anlamını ifade etmek için gerçekleştiği söylenebilir.

Bazı müfessirler bu ayette cevabın hazfedilmediğini, bir zamir takdir edilerek " فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" ifadesinin cevap olarak kabul edilmesini savunmuşlardır. Abdülkāhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) bu görüşe sıcak bakmayarak şunları dile getirmiştir: "Zamirin takdir edilmemesi evladır. Zira ayetin amacı, Allah'ın şiddetli azabına açıkça değinilmeden o kişiyi şiddetli azap ile korkutmaktır."[66] Bir diğer ifade ile zamir takdir edildiğinde o kişinin şiddetli azaba uğrayacağı sarahaten ifade edilmiş olacaktır. Ancak burada zamir terk edilerek yani cevap mahzuf kabul edilerek o kişinin azaba uğrayacağı ima edilmekte, ardından Allah'ın azabının şiddetli olduğu vurgusu yapılmaktadır. Cürcânî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla zamir takdir edilmesinde kişinin azaba uğrayacağı açıkça beyan edilirken zamirin takdir edilmemesiyle bu durum gizlenerek kelamın daha etkili bir şekilde korku ifade etmesi sağlanmaktadır. Daha açık söylemek gerekirse zamir takdir edenlere göre anlam "Kim Allah'ın nimetini kendisine geldikten sonra değiştirirse bilsin ki Allah cezalandırmada çok şiddetlidir." şeklinde yorumlanırken, zamir takdir etmeyenlere göre "Kim Allah'ın nimetini kendisine geldikten sonra değiştirirse (kendisi şiddetli azaba uğrayacaktır. Zira) Allah cezalandırmada çok şiddetlidir" şeklinde değerlendirilmektedir. Özetle Cürcânî'ye göre Allah'ın azabının şiddetli oluşuna odaklanmak yerine bu azabın sonuçlarını kendi üzerlerinde düşünmelerini sağlamak daha etkili bir yöntemdir. Zira bu şekilde cümle daha fazla korku ifade etmekte ve azabın kendileri üzerine geleceği düşüncesini uyandırmaktadır.

Aslında belagat ilminde sıklıkla kullanılan hazfin faydaları sınırlandırılamayacak kadar geniştir. Örneğin hazfin faydalarından biri olan "ziyadetü lezzet (lezzetin artması)" hususu, hazfedilen öğeyi bulmak için zihnin çıkarımda bulunduğunda yaşadığı mutluluğu ifade etmek için kullanılmaktadır. Zihin bu konuda ne kadar çok yorulursa cevabı bulunca yaşadığı lezzet o kadar artar.[67] Sözgelimi "مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ" (Kim Allah'a kavuşmayı arzu ederse bilsin ki Allah'ın belirlediği sürenin sonu mutlaka gelecektir.) ayetinde şartın cevabı, cevaben hazfedilen yerlere istinaden daha zor bulunduğu için muhatap, mahzuf cevabı bulduğunda daha fazla mutlu olur. Dolayısıyla burada hazfin nedenleri arasında îcaz ile birlikte 'ziyadetü lezzet'in sayılması da

---

64 Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 4/120-123.

65 Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbarî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 1/394.

66 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 6/366.

67 Süheyle Hattâf 'Abdulkerim, "Mustalahâtu'l-hazfi 'inde'n-nahviyyin ve'l-belâğiyyin", *Mecelletu Câmiatu Kerbela İlmiyye* 9/1 (2011), 6.

mümkündür. Bunun gibi ayetlerde ayetin siyakına, konunun bağlamına göre farklı amaçlar için cevabın hazfedilmesinden söz edilebilir.

Sonuç olarak cevabın cevazen ve vücûben hazfedilmesi şart ile cevap arasındaki ilişkinin doğru kurulup kurulmamasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Cevabın cevazen hazfedilmesinin nedeniyle ile ilgili olarak belagatçılar iki hususu dile getirmişlerdir: ihtisar ve cevabın kelimelerle tarif edilemeyecek kadar büyük olması. Cevabın vücûben mahzuf olmasının nedenleri ise bir iki başlık ile sınırlandırılamayacak kadar çoktur. Delilin cevap yerine geçtiği her yerde bağlama göre bir amaç gözetilmektedir. Cürcânî'nin dikkat çektiği husus, cevabın delilinin cevap yerine geçtiği tüm ayetlerde uygulanabilmektedir. Zira onun yorumuna göre asıl hükmün veya kişiyi bekleyen gerçeğin açıkça beyan edilmemesi, belagat ilminde birçok açıdan yorumlanabilmektedir. Sözgelimi "فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" ayetinde hazfin temel nedeni îcaz olsa da bununla birlikte tenbih, tevbih gibi hususlar da düşünülmektedir. Ayrıca dinleyenin/muhatabın mahzuf cevabı bulması sağlanarak kendisini bekleyen olayın bizzat kendi ağzından söylenmesi beklenmektedir. Muhatabı bekleyen durumun olumlu olması halinde, muhatap bundan ziyadesi ile lezzet alırken olumsuz olduğu durumlarda ise korkusu şiddetlenmektedir. Cevabın mahzuf olması ile ilgili olarak dile getirilen hususlar, kelamın daha beliğ olmasına katkı sunarken muhatapta daha büyük etki oluşturmaktadır. Nitekim bir şeyi ima yolu ile söylemek, açıkça beyan etmekten daha güçlü bir ifade biçimidir.

Sonuç

Kur'an üslubu olarak şartın cevabının hazfedilip cevabın delilinin onun yerine geçmesi, Kur'an'ın îcazını ve eşsiz sanatını göstermesi bakımından önemlidir. Delilü'l-cevabın cevap yerine kullanımının Kur'an ayetleri bağlamında incelenmesinden birtakım sonuçlar elde edilmiştir. Şart anlamı taşıyan ayetlerde, cevabın hazfedilip delilinin onun yerine geçmesi için, şartın cevabının bizzat cevap olarak kabul edilmesini engelleyen bazı durumlar söz konusudur. Bu durumlar şart ile cevap arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunmaması, cevabın zamanının mâzi olmasıdır. Şart ile cevap arasında zaman uyumunun sağlanamadığı ayetlerde bazı dilcilerin şarttan sonra gelen ifadeyi cevap kabul edebilmek adına fiil takdirine başvurdukları görülmüştür. Ancak çoğu dilcinin söz konusu ifadeyi cevabın delili kabul ederek kelamın belagatini ön planda tuttukları anlaşılmıştır. Sebep-sonuç ilişkisinin bulunmadığı ayetlerde ise şart edatının harf ya da isim oluşuna göre farklılıkların olduğu gözlemlenmiştir. Şart edatının harf olduğu ifadelerde şarttan sonra gelen cümle, çoğunluk tarafından delilü'l-cevâb olarak değerlendirilmiştir. Şart edatının isim olduğu durumlarda ise şarttan sonra gelen ifadenin cevap ya da delilü'l-cevâb şeklinde isimlendirilmesinin yapılan yorumlar neticesinde lafzî olduğu düşünülse de cevabın hazfinin, kelamın belagatini önemli ölçüde güçlendirdiği anlaşılmıştır. Bu bağlamda şarttan sonra gelen ifadeyi, kelamın asıl anlamına odaklananların cevap olarak isimlendirdiğini, belagat nüktelerini dikkate alanların delilü'l-cevâb olarak adlandırdıklarını söylemek mümkündür. Kur'an'ın îcazı açısından cevabın hazfedilerek delilinin kullanılmasının önemli faydalar sağladığı görülmüştür. Cevabın hazfinin, kelamın etki gücünü artırdığı, manayı derinleştirdiği ve anlam zenginliğine katkı sunduğu tespit edilmiştir.

.

Kaynakça

Afgânî, Said b. Muhammed. *el-Mûciz fî kavâ'idi'l-luğati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.

Aksoy, Soner. "Bir Kur'an Üslubu Olarak Şarta Bağlanan Hüküm Üzerinden İmkânsızlığın İfade Edilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2020), 279-306. https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.669141

Ali el-Cârim, Mustafa Emîn. *en-Nahvu'l-vâdih fî kavâ'idi'l-lügati'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbarî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-teʾvîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'şilî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyaü't-Türasi'l-'Arabi, 1418.

Cevcerî, Şemsu'd-Dîn Muhammed b. ʿAbdulmunʿim. *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fî maʿrifeti kelâmil-ʿArab*. ed. Nevâf b. Cezâʾ el-Hârissî. Suudi Arabistan: ʿÎmâdetü'l-Bahsi'l-ʿİlmî, 1423.

Düsûkî, Muhammed b. ʿUrfe. *Hâşiyetu's-düsûkî ʿalâ Muhtesari'l-Meʿânî*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darb min Lisâni'l-ʿArab*. ed. Receb Osmân Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1418.

Ebü'l-Bekâ, Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî. *et-Tibyân fî iʿrâbi'l-Kurʾân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. Kahire: Matba'atü Îsa el-Babi'l-Halebî ve Şerikâhu, ts.

Ekinci, Kutbettin. *Kur'an'da Hazf*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.

Ferrâʾ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Meʿânî'l-Kurʾân*. ed. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. Mısır: y.y., ts.

Galâyînî, Mustafa. *Câmiu'd-durûsi'l-'Arabiyye*. ed. Şerif el-Ensârî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1966.

Gültekin, Aladdin. "Arap Şiirinde Zorunluluktan Kaynaklanan Hazif Olgusu". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran 2019), 23-55. https://doi.org/10.32711/tiad.522734

Hâlid el-Ezherî, Hâlid b. Abdullâh el-Curcâvî. *Şerhu't-Tasrîh ʿale't-Tavdîh fi'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1421.

Hasan, Abbas. *en-Nahvü'l-vâfî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dimeşkî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.

İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyyeti li'n-Neşr, 1984.

İbn Hişâm, Ebû Muḥammed Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb ʿan kutubi'l-eʿârîb*. thk. Dr. Mâzin el-Mubârek, Muḥammed Alî Ḥamdullâh. Dımaşk: Dâru'l Fikr, 1985.

İbn Kâsim el-Murâdî, Ebû Muhammed Bedr ed-Dîn Hasan b. Kâsim b. Abdullâh b. Alî el-Murâdî el-Mısrî el-Mâlikî. *Tevdîhu'l-mekâsid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyeti İbn Mâlik*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1428.

İbn Nubâte, Ebû Bekr Cemâluddîn b. Nubâte el-Mısrî. *ed-Dîvân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, ts.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed. *Şerhu'l-mufassal*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422.

İbnu'l-Habbâz, Ahmed b. el-Huseyn b. el-Habbâz. *Tevcîhu'l-lumaʿ*. ed. Fâyiz Zekî Muhammed. Suudi Arabistan: Dâru's-Selâm, 1428.

İbnu'l-Hâcib, İbnu'l-Hâcib el-Kurdî el-Mâlikî. *Emâlî*. ed. Fahr Sâlih Suleymân Kadâre. Beyrut: y.y., 1409.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye*. thk. Salih Abdülazim eş-Şâir. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fi'n-nahvi*. thk. Abdülhüseyin el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

İbrahim Elbeb. "el-Cümletü'ş-şartıyyetu fi şi'ri İbni'd-Demîne". *Mecelletu Câmiatu Tişrîn lil-Buhûsi vel-Dirâsâti'l-İlmiyye* 32/1 (2010), 187-206.

İsferâyînî, Ebû İshâk İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh. *el-Atvel*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed 'Abdü'l-Mun'im. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, ts.

Kuşçuoğlu, Abdullah. "Hazf Kavramının Kur'ân ve Arab Dili Açısından Tahlili". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (Aralık 2019), 25-44.

Muberred, Ebû'l-ʿAbbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî. *el-Muktedab*. ed. Muhammed Abdulhâlık ʿAdîme. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, ts.

Nâzıru'l-Ceyş, Takiyyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed b. et-Teymî. *Temhîdu'l-kavâʿid bi şerhi Teshîli'l-Fevâʾid*. ed. Alî Muhammed Fahir vd. Beyrut: Dâru's-Selâm, 1428.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâîku't-teʾvîl*. ed. Yûsuf Alî Budeyvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419.

Özsoy, Seyhan. "Arap Dilinde Hazif Üslûbu ve Yûsuf Sûresindeki Örnekleri". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 548-567. https://doi.org/10.33931/dergiabant.1496453

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyaü't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Saîdî, Abdülmüteâl. *Buğyetu'l-îdâh li Telhîsi'l-Miftâh*. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Âdâb, 1426.

Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Me'âni'n-nahv*. 4 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 1420.

Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâîm es-. *ed-Durru'l-masûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. ed. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408.

Süheyle Hattâf 'Abdulkerim. "Mustalahâtu'l-hazfi 'inde'n-nahviyyin ve'l-belâğiyyin". *Mecelletu Câmiatu Kerbela İlmiyye* 9/1 (2011), 1-21.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Hemʿu'l-hevâmiʿ fi şerhi cemʿi'l-cevâmiʿ*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.

Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 1422.

Udayme, Muhammed Abdülhalik. *Dirâsâtun li uslûbi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Serî. *Me'âni'l-Kurʾân ve iʿrâbuh*. thk. Abdülcelil. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't- te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- Arabî, 1407.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Mufassal fî sınâʿati'l-iʿrâb*. thk. Ali Bumilhem. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

Zerkeşî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî. *el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1376/1957.