

Îcaz Tasnifinde “Îcâz-ı Sükût”un Üçüncü Bir Alt Başlık Olarak Değerlendirilme İhtimali

The Possibility of Evaluating “Îjâz al-Sukût” as a Third Subcategory within the Îjâz Classification

Ahmet GÜR 

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim
Dalı, Niğde, Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Ahmet GÜR
E-mail: saadetasri2020@hotmail.com

Geliş Tarihi/Received: 22.09.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 26.03.2026
Yayın Tarihi/Publication Date: 30.04.2026

Atf: Gür, Ahmet. “Îcâz Tasnifinde Îcâz-ı Sükût'un Üçüncü Bir Alt Başlık Olarak Değerlendirilme İhtimali”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 66/1 (Nisan 2026), 73-92.

Cite this article as: Gür, Ahmet. “The Possibility of Evaluating Îjâz al-Sukût' as a Third Subcategory within the Îjâz Classification”. *Journal of İlahiyat Researches* 66/1 (April 2026), 73-92.



Content of this journal is licensed under a
Creative Commons Attribution-NonCommercial-
NoDerivatives 4.0 International License.

ÖZ

Belâgat ilmi, Arap dili ve edebiyatında sözün bağlama uygun kullanımını inceleyen temel ilimlerden biridir. Bu ilmin meânî dalı ise mukteza-i hal ilkesini esas almakta ve ifade biçimlerini bu ilke doğrultusunda incelemektedir. Îcâz da bu çerçevede bir anlam ve içeriğin en az lafızla ifade edilmesini esas alan temel konulardan biri olarak yer almaktadır. Klasik belâgat literatüründe söylenmeyen unsur üzerinden anlam üretimi çoğunlukla hazif merkezli îcâz anlayışı içinde değerlendirilmiş ve suskunluk hâllerine dair örnekler ise îcâz tasnifi içinde müstakil bir başlık olarak kavramsallaştırılmamıştır. Bu çalışma, Hicrî II. asırdan VIII. asra kadar uzanan süreçte klasik belâgat metinlerinde sükûtla irtibatlandırılacak işaret ve tespitleri inceleyerek sükût olgusunu özellikle îcâz ve hazif ilişkisi bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede âyet ve hadis merkezli örnekler üzerinden yapılan analizlerde sükûtun yalnızca ahlâkî bir tutum olarak değil karîne ve muktezây-ı hâl çerçevesinde işleyen muhatap merkezli bir anlam yönlendirme stratejisi olarak ortaya çıktığı gösterilmektedir. Arap nesri ve şiirindeki sükût örnekleri ise çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Elde edilen bulgular, hazif ile sükûtun aynı anlam zemininde işlediğini ancak karînenin kullanım biçimi ve beyanın seyri bakımından farklı görünüm sergilediğini ortaya koymaktadır. Hazif, lafız içi eksiltme yoluyla muhatabın zihninde mananın takdir edilmesini ve tamamlanmasını esas alırken sükût ise beyanın belirli bir noktada kesilmesi suretiyle karîne ve muktezây-ı hâl çerçevesinde muhatabın dikkatini metnin ya da olayın merkezî anlamına yöneltmektedir. Bu doğrultuda makale, sükûtü hazif merkezli îcâz işleyişi içinde ayırt edici bir görünüm olarak ele almaktadır. Bu tür suskunluk biçimlerinin îcâz tasnifi içinde üçüncü bir başlık olarak “îcâz-ı sükût” kavramı altında incelenebileceğini bir kavramsal teklif olarak ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Îcâz, Sükût, Hazif, Îcâz-ı Sükût.

ABSTRACT

Rhetoric (balâgha) is one of the fundamental disciplines in Arabic language and literature that examines the appropriate use of speech in relation to context. Within this discipline, the branch of ma'ânî is grounded in the principle of muqtadâ al-hâl (contextual appropriateness) and analyzes modes of expression accordingly. Îjâz (conciseness) occupies a central place in this framework, referring to the expression of meaning with minimal wording. In classical rhetorical literature, meaning derived from what is left unsaid has largely been treated within a hadhf-centered understanding of îjâz, while forms of silence have not been conceptualized as an independent category within the taxonomy of îjâz. This study examines indications and discussions related to silence in classical rhetorical works from the 2nd to the 8th Islamic centuries, addressing the phenomenon particularly in relation to îjâz and hadhf. Through analyses of Qur'anic verses and hadith reports, it demonstrates that silence functions not merely as an ethical attitude but as a context-driven, audience-centered strategy of meaning construction operating through contextual and situational indicators (qarîna and muqtadâ al-hâl). Examples from Arabic prose and poetry are excluded from the scope of this study. The findings show that while hadhf and silence operate on a shared semantic ground, they differ in the mode of indication and the progression of discourse. Whereas hadhf relies on the omission of linguistic elements to be mentally supplied by the addressee, silence produces meaning by deliberately suspending or terminating speech, thereby directing attention to the central meaning of the text or event. In this respect, the article treats silence as a distinct manifestation within the broader functioning of îjâz and proposes, at a conceptual level, that such forms of silence may be examined under a third subcategory within the taxonomy of îjâz, termed “îjâz al-sukût.”

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Îjâz, Silence, Hadhf, Îjâz al-Sukût.

GİRİŞ

İslâmî ilimler arasında belâgat, Kur'ân'ın i'câzını temellendiren ve Arap dilinin estetik inceliklerini ortaya koyan disiplinlerden biri olarak merkezi bir yer işgal etmiştir. Erken dönemden itibaren Kur'ân'ın üslûbunun derinliği ve inceliği karşısında Müslüman âlimler, bu ilahî kelâmın neden benzerinin getirilemeyeceğini anlamaya çalışmışlar ve bunun sonucunda lafız ve mana arasındaki ilişkileri sistematik bir şekilde incelemişlerdir. Bu çabaların en kapsamlı meyvesi, belâgat ilminin üç ana dalı olan meânî, beyân ve bedî şeklinde tasnif edilerek ortaya çıkmıştır. Bu tasniflerden meânî ilmi, sözün bağlama uygunluğunu esas alarak ifade biçimlerini belirli kategoriler altında toplamasıyla ayrı bir öneme sahip olmuştur.¹

Meânî ilmi, sözü azlık-çokluk ekseninde icâz, müsâvât ve itnâb olarak üçlü bir tasnife tâbi tutmaktadır.² Bu üç unsur, özellikle Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) ile birlikte sistematik bir forma kavuşmuş, ardından şerh ve haşiyelerle zenginleştirilip medrese müfredatında asırlarca okutularak klasikleşmiştir.³ Bununla birlikte bu üçlü tasnif içerisinde yer alan icâz konusu, söz içi eksiltmeyi merkeze alan hazifli icâz çerçevesinde pek çok "söylenmeyen"i ayrıntısıyla açıklamıştır. Ancak söz ediminin "sükût" aracılığıyla bilinçli olarak askıya alınması ve jest, işaret, olay bağlamı gibi dil dışı karinelerle anlam üretimi gibi durumları bütününü kuşatıp kuşatmadığı ayrıca tartışılmaya değerdir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacak âyet ve hadis örneklerinde görülen kimi "sessizlik" biçimleri, lafzî bir eksiltmeden ziyade onay, reddiye veya yönlendirme gibi işlevleri üstlenen bir beyan stratejisi olarak görünmektedir. Bu bağlamda mevcut belâgat literatüründe sükûtun müstakil bir belâgat kategorisi olarak ele alınmaması önemli bir boşluk teşkil etmektedir. Bu çalışma, icâzın alt başlıklarından olan icâz-ı kısar ve icâz-ı hazif konularının yanına sükûtun anlam üretme potansiyelini vurgulayan ve dil dışı karinelerle işleyen bir ifade biçimi olarak "icâz-ı sükût" şeklinde üçüncü bir başlık eklenme imkânını ele almaktadır. Bu öneri, klasik tasnifin iç mantığını bozmadan onun zımnî olarak içerdiği ancak açıkça kavramsallaştırılmamış bu alanı görünür kılmayı ve belâgat ilminin dinamik yapısına yeni bir açılım getirmeyi hedeflemektedir. Konu ile ilgili örnekler, ilerleyen bölümlerde detaylıca ele alınacaktır.

Makale, meânî ilmindeki icâzın yerleşik iki kısmı olan icâz-ı kısar ve icâz-ı hazif tasniflerini veri olarak almakta ve bu tasnifi değiştirmeyi değil onun yanında "sükût"un da icâz açısından bir ifade biçimi olarak düşünülebilir olup olmadığını tartışmaya açmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda sükûtun klasik kaynaklarda neden icâz konusu içerisinde müstakil bir bâb hâlinde şekillenmediği meselesi de ayrıca göz önünde bulundurulmaktadır. Klasik müellifler, öncelikle lafzî söylemi doğrudan konu edinen yapı ve türleri tasnif etmelerine rağmen sükût konusuna hamledilebilecek örnekleri ise genellikle icâz-ı hazif başlığı altında dağınık şekilde işlemişlerdir.⁴ Bu çerçevede icâz bahsi kapsamında lafzın veya cümlelerin bilinçli biçimde söylenmeyerek anlamın muhataba bırakıldığı kullanımlar, klasik literatürde "sükût" adıyla müstakil bir başlık altında ele alınmamıştır.⁵ Bu amaca binaen çalışmada şu sorulara cevap aranmıştır:

- 1- Sükût, meânî ilmi açısından icâzla hangi noktalarda kesişmektedir?
- 2- İcâz-ı hazif ile sükût arasında işleyiş bakımından ne tür farklar bulunmaktadır?
- 3- Âyet ve hadislerdeki örnekler, sükûtun anlam üretimindeki rolünü nasıl göstermektedir?
- 4- Bu örnekler, icâz kapsamında "icâz-ı sükût" şeklinde kavramsallaştırılabilir mi?

Çalışmada iki aşamalı bir yöntem takip edilmiştir:

- 1- Hicrî II-VIII. yüzyıl klasik belâgat kaynaklarında müstakil bir başlık altında ele alınmayan sükûta dair veriler tespit edilerek derlenmiştir.
- 2- Elde edilen veriler ışığında sükûtun icâz konusu kapsamında kavramsal çerçevesi oluşturulmuş, âyet ve hadislerdeki örnekler değerlendirilmiş ve sözsüzlüğün retorik işlevleri tartışılmıştır.

Araştırma, belâgat ilminin hicrî II-VIII. yüzyıllar arasındaki teşekkül dönemi ile bunu takip eden hicrî VIII. yüzyılda başlayan olgunlaşma safhasına mensup dil ve belâgat âlimleriyle sınırlandırılmıştır. Bu tarihsel sınırlama, sükût kavramının belâgat ilmi içerisindeki gelişimini ve klasik tasnifler içinde neden müstakil bir kategori olarak yer almadığını inceleme imkânı sunmaktadır. Zira bu dönemdeki âlimlerin sözün eksiltmesine dair yaklaşımları, icâz-ı hazif bağlamında sükûtun retorik potansiyelini zımnî olarak barındırmış ancak açıkça kavramsallaştırmamıştır. Bu odaklanma, makalenin temel argümanı olan "icâz-ı sükût" önerisinin tarihsel ve teorik zeminini oluşturmaktadır. Böylece belâgat ilminin hicrî II. asırdan itibaren teşekkül etmeye başladığı dönemden⁶ klasikleşme sürecine kadar uzanan zaman diliminde sükût konusuna dair literatürde dağınık hâlde yer alan tespitler bir araya

1 Ebû Bekr Abdülkâhîr Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1984), 202; İsmail Durmuş, "Meânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/204.

2 Ebû Yakûb Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 276; Hatîb Kazvînî, *el-İzâh*, thk. Muhammed b. Abdilmün'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1980), 139; Bahâeddin Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/575; Hatîb Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, thk. İbn Dâvud Abdülvahîd el-Hanefî (Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2016), 110; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Teftâzânî, *el-Mutavvel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 484; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, thk. el-Hind Mahmud Hasan (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 1/518.

3 Zafer Akçöz, "Belâgat İlminin Kur'ân-ı Kerim'in İ'câz ve Tefsir Araştırmalarına Etkisinin Tarihi Seyri", *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 229-230.

4 Bk. İbn Reşîk Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini's-sîr ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/250; Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, 146; Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve ş-şâir*, thk. Ahmed el-Hüfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1973), 2/255; Ebû Muhammed Zekiyüddîn Abdülazîm İbn Ebî'l-İsbâ, *Tahrîru't-tahbîr fi sinâati's-şîir ve'n-nesr ve beyâni icâzi'l-Kur'ân*, thk. Hifnî Muhammed Şeref (Kahire: Lecnetü'l-hyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.), 459.

5 Bk. Abdülkâhîr Cürçânî, *Esrâru'l-belâğa*, thk. Muhammed Reşîd Rızâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 146-147, 362; İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve ş-şâir*, 2/269-271; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 176; Yahyâ b. Hamza Alevî, *Kitabu't-tiraz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 2/51.

6 Bk. Hulusî Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380-83.

getirilmekte ve bu birikimin makalenin temel tezini nasıl şekillendirdiği ortaya konulmaktadır.

Sükûtun belâgat bağlamındaki konumu, klasik literatürde doğrudan meânî ilminin teorik tasnifi içerisinde müstakil bir başlık olarak ele alınmamıştır. Bununla birlikte hazif ve icâz üzerine yapılan çalışmalar, söylenmeyen unsurların anlam üretimindeki rolünü lafız merkezli bir eksiltme problemi çerçevesinde dolaylı biçimde tartışmaktadır. Muzaffer Özli'nin *Arap Dilinde İcâz'ın Tarihi Seyri ve Önemi*⁷ adlı çalışması ile Seyhan Özsoy'un *Arap Dilinde Hazif Üslûbu ve Yusuf Sûresindeki Örnekleri*⁸ başlıklı makalesi, lafız içi eksiltmenin icâz bağlamında nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu çalışmalar, belâgat geleneğinin yerleşik yaklaşımını takip ederek “söylenmeyen”i büyük ölçüde icâz-ı hazif düzeyinde ele almaktadır. Ayrıca beyanın bilinçli biçimde askıya alınmasının icâz konusu içinde nasıl bir anlam üretim mekanizması oluşturduğu sorusunu problemleştirmemektedir. Bu yönüyle sükût, söz konusu çalışmalarda bağımsız ve edimsel bir ifade tarzı olarak değil takdir edilebilir lafzın tamamlanmasına dayalı tali bir unsur olarak kalmaktadır.

Metin merkezli belâgat ve söylem çözümlerinde ise sükût, daha çok anlatsal ve söylemsel işlevleri bakımından incelenmiştir. Beyân bint İbrahim'in *Min belâğati's-samt fi sûrati Meryem*⁹ adlı çalışması ile Madadi ve arkadaşlarının *The Dramaturgy of Silence in the Quran*¹⁰ başlıklı makalesi ve Meryem Yâdgârî ve arkadaşları tarafından Farsça kaleme alınan *Tahlil-e kârbast-e goftemân-e sukût der Sûre-ye Yusuf*¹¹ adlı çalışmaları, Kur'an'daki suskunluk örneklerinin bağlamsal yönlendirme, dramatik etki ve anlatsal yoğunluk üretmedeki rolünü ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu çalışmalar modern söylem kuramı ve anlatıbilim yöntemlerine yaslandıklarından sükûtun icâz konusu içindeki yeri veya bu bahisle ilişkisini klasik belâgat terminolojisi üzerinden sistematik biçimde ele almamaktadır. Dolayısıyla sükût, bu literatürde güçlü bir anlatsal teknik olarak tahlil edilmekle birlikte icâz konusunun iç tasnifi bakımından müstakil bir kategoriye dönüştürülmektedir.

Hadis ve fıkıh alanında sükût, özellikle takrîrî sünnet bağlamında ele alınmıştır. Hüseyin Vuruşkan'ın *Hz. Peygamber'in Sükûtunun Anlam Değerleri*¹² ile Fareed Ud Din Tariq'in *The Methodology of Jurists in Deriving Legal Rulings from the Sunnah of Approval Sunnah Taqreeriyah*¹³ başlıklı çalışmaları, Hz. Peygamber'in sükûtunun onay ve delil değeri üzerinde durarak sükûtun normatif sonuç üretme gücünü fikhî ve usûlî düzlemde ortaya koymuştur. Ancak bu çalışmalar, sükûtun belâgat ilmi açısından nasıl bir anlam yoğunlaştırma biçimi oluşturduğu ve icâz konusu içinde nasıl konumlandırılacağı meselesini ele almamaktadır. Bu sebeple takrîrî sünnet literatüründe sükût, hüküm istinbatının bir aracı olarak değerlendirilmekle beraber bu konunun retorik ve belâgî boyutu ikincil planda kalmaktadır.

Arap dili ve belâgatında “samt” kavramını merkeze alan çalışmalar, sükûtu daha geniş bir iletişim ve kültür perspektifinden değerlendirmiştir. Emin Uz'un *Arap Dili ve Belâgatında Samt Kavramının Anlam Derinliği*¹⁴ ile İbrahim Abdulfettah Ramazan'ın *Belâgatu's-samt*¹⁵ başlıklı çalışmaları susmanın dilsel, psikolojik ve estetik boyutlarını inceleyerek sükûtun anlam taşıyan bir unsur olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte söz konusu çalışmalar, sükûtu meânî ilminin icâz tasnifi içerisinde müstakil bir retorik başlık olarak konumlandırmayı hedeflemeyerek suskunluğu daha çok kültürel ve iletişimsel bir olgu olarak ele almaktadır.

Literatür değerlendirmesi kısmında ele alınan mevcut çalışmalar sükûtun kültürel, ahlâkî, fikhî ve anlatsal boyutlarını görünür kılmakla birlikte icâz konusu açısından kavramsal statüsünü, hazif-sükût ayırımını ve klasik belâgat metinlerindeki sükût konusuna dair dağınık verileri sistematik bir biçimde işlememektedir. Bu çalışma ise söz konusu literatür birikiminin ulaştığı noktadan hareketle sükûtun ne hazifli icâzın bir uzantısı ne de salt anlatsal veya kültürel bir sessizlik biçimi olarak değerlendirilebileceğini ileri sürmektedir. Çalışmanın temel katkısı, sükûtu icâz konusu çerçevesinde beyanın bilinçli biçimde askıya alınması yoluyla anlamı yoğunlaştıran özgün bir ifade tarzı olarak ele almak ve bu anlam üretim biçimini “icâz-ı sükût” kavramı altında kavram-sallaştırmayı teklif etmektir. Bu bağlamda çalışma, icâz konusu içerisinde yer alan icâz-ı kısar ve icâz-ı hazif tasnifine tartışmaya açık bir teklif olarak icâz-ı sükût başlığının eklenebilirliğini ele almaktadır.

Sükûtun icâz içerisindeki konumunu tartışmaya geçmeden önce bu olgunun temas ettiği temel kavramsal alanlara değinmek uygun olacaktır. Zira sükûtun icâz ve hazif ile olan ilişkisini sağlıklı biçimde değerlendirebilmek için öncelikle icâz kavramının meânî ilmindeki yeri, işlevi ve klasik tasnifleri üzerinde durmak gerekmektedir. Bu sebeple sükûtun icâz ve hazif ile olan ilişkisini sağlıklı biçimde değerlendirebilmek için öncelikle icâz kavramının meânî ilmindeki yeri ve klasik tasnifleri üzerinde durmak gerekmektedir.

1. İCÂZ ve TEMEL TÜRLERİ

Meânî ilminin terimlerinden olan icâz, lügatte sözü kısa kesmek, özetlemek, bir işi süratle yapmak, kısaltmak, birinden bir şey

7 Muzaffer Özli, “Arap Dilinde İcâz'ın Tarihi Seyri ve Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 177-187.

8 Seyhan Özsoy, “Arap Dilinde Hazif Üslûbu ve Yusuf Sûresindeki Örnekleri”, *Dergiantab: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2024), 548-567.

9 Beyân bint İbrahim b. Abdülaziz es-Seyfi, “Min belâğati's-samt fi sûrati Meryem”, *Havliyyeti külliyyeti'l-luğati'l-Arabiyye bi-Cercâ* 26/4 (2022), 3877-3911.

10 Alireza Madadi Mozhdehi vd., “The Dramaturgy of Silence in the Quran (A Case Study: The Story of Prophet Moses and Khidr and Joseph)”, *A Research Journal on Qur'anic Knowledge* 16/61 (ts.), 59-83.

11 Meryem Yâdgârî vd., “Tahlil-e kârbast-e goftemân-e sukût der Sûre-ye Yusuf”, *Pejûheşhâ-yi Edebî-Kur'ânî* 9/3 (ts.), 1-29.

12 Hüseyin Vuruşkan, “Hz. Peygamber'in Sükûtunun Anlam Değerleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018), 47-74.

13 Fareed Ud Din Tariq - Ruqayya Akhtar, “The Methodology of Jurists in Deriving Legal Rulings from the Sunnah of Approval Sunnah Taqreeriyah”, *Arbor* 11/1 (2024), 227-247.

14 Emin Uz, “Arap Dili ve Belâgatında Samt Kavramının Anlam Derinliği”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (2023), 461-478.

15 İbrahim Abdulfettah Ramazan, “Belâgatu's-samt”, *Mecelletü'l-ulûmi'l-Arabiyye ve'l-insâniyye* 12/4 (2019), 2293-2355.

istemek ve bir şeyin tamamlanmasını talep etmek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶ İstilahta ise bir anlam ve içeriğin en az lafızla ifade edilmesidir.¹⁷ İcâz, meânî ilminde çoğu zaman “kısaltma” başlığı altında anılsa da teorik düzlemde esasen lafız-mana ilişkisinin ürettiği bir belâgat niteliğidir.¹⁸ Bu çerçevede İcâzın belirleyici vasfı, lafzın nicel olarak azaltılması değil sınırlı bir ifadeyle geniş bir anlam alanına delâlet edebilme gücüdür.¹⁹

İcâzın meânî içindeki yerini tayin ederken ilk hareket noktası, onun maksadı taşıyacak asgarî yapısal bütünlüğü korumasıdır. Zira İcâzın amacı kelimada eksiltme yapmak olmayıp anlamın muhataba bütünüyle intikalini temin edecek ölçüyü yakalamaktır.²⁰ Bu teorik zeminden bakıldığında İcâzın işleyişi, öncelikle bağlam bilgisinin yeterliliği ile açıklanmaktadır. Anlamın muhatap tarafından bilindiği durumlarda bazı unsurların zikredilmemesi eksiklik değil yerinde bir eylem olarak değerlendirilmektedir.²¹ Bu noktada İcâzın merkezinde lafzın kısıllığından çok “anlamın tanınırlığı” yer almaktadır.²² Anlamın tanınırlığının somut karşılığı ise çoğu kez hafif biçimde görünmektedir. Ancak bu hafif, muhatabın zihninde anlamı kapattığı anda İcâz olmaktan çıkmakta ve belâgat değerini zedelemektedir.²³ Dolayısıyla hafif, meânî ilmi açısından kelimadan rastgele yapılan bir düşürme eylemi değil bağlamın delâletine güvenen ve anlamı örtmeden söyleyişi hafifleten bir araçtır.²⁴ Buradaki kritik eşik, söylenmeyen unsurun muhatabın zihninde sözlü ifade kadar güçlü biçimde kurulabilmesidir. Böylece lafzî ifade ile zihni anlayış arasındaki denge korunmuş olacaktır.²⁵ Bu denge korunabildiği ölçüde İcâz, kelimada gereksiz unsurların ayıklanması yoluyla meânî ilminde “ifadenin ihtiyaç ölçüsüyle sınırlandırılması” şeklinde sistematik bir ilke hâlini almaktadır.²⁶ Bu yaklaşımın pratik sonucu, ifadenin hem açıklığını hem de etki gücünü korumasıdır. Böylece İcâz, fesahat ve belâgatın kurucu şartlarından biri olarak belirginleşmektedir.²⁷ İcâzın kurucu değeri, lafzî güzelliği manaya döndürerek fesahati anlam merkezli biçimde temellendirmesidir. Bu sebeple lafız-mana ilişkisinde öncelik manaya verilmektedir.²⁸

İcâz, meânî ilminde İcâz-ı hazif ve İcâz-ı kısar olarak iki kısımda incelenmektedir. İcâz-ı hazif, bağlam ve karînenin delâletine dayanarak unsurların bilinçli biçimde dışarıda bırakıldığı İcâz türüken İcâz-ı kısar ise kelimada herhangi bir eksiltmeye gitmeksizin söyleyişin baştan itibaren lafızdan ziyade manada yoğunluk hedefiyle kurulduğu İcâz çeşididir.²⁹ İcâzın bu iki türü, sözün açıklığını ve etki gücünü koruyan ancak anlamı taşımayan her fazlalığı belâgat kusuru sayan bir meânî ilkesi olduğunu göstermektedir.³⁰

1.1. İcâz-ı Kısar

İcâz-ı kısar, lafzı az ve manası geniş olan söyleyişi ifade etmektedir. Bu genişlik, hafif değil ifadenin başlangıçtan itibaren vezir bir tertip içinde kurulmasına dayanmaktadır.³¹ Bu çerçevede kısar, “sözün hak ettiği ölçüden kısa tutulması” şeklindeki genel İcâz tanımının hafifsiz alandaki karşılığıdır. Dolayısıyla burada belirleyici olan hafif yoluyla lafzî eksiltme değil ifadenin başlangıçtan itibaren manasının yoğun ve lafzının sınırlı kurulmasıdır.³²

İcâz-ı kısar konusuna dair merkezî örnek olarak zikredilen ve Bakara suresinin 179. âyetinde geçen *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاتٌ* “Sizin için kısasta hayat vardır” ifadesi, herhangi bir mahzup takdiri gerektirmeksizin kendi lafzî yapısı içinde tamamlanan ve kısa terkipleriyle geniş anlamları kuşatan bir kuruluş sergilemektedir.³³ Bu vezir kuruluşun Arapların *أَلْقَتُ أَنْتَى لِقَتْلِي* “Öldürme cezası, öldürme fiilini engeller” sözüyle karşılaştırılması, kısarın yalnızca kısallıkla değil lafız-mana dengesi ve isabetli anlam ile de temellendirildiğini

16 Halil b. Ahmed Ferâhîdi, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî- İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1988), 4/348-349; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheratu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Balebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 473; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn - Muhammed Ali Neccâr (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ ve'n-Neşr, 1964), 11/151; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîr fi'l-luğa*, thk. eş-Şeyh Muhammed Hasan Ali Yâsîn (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 7/153; Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 6/87; İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990), 900; Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1981), 4771-4772.

17 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.), 2/278; Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 1/99; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/188; Ebu'l-Hasen Alî b. İshâk b. Alî Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halfullah (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1976), 76; Ebû Hilâl Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998), 173; Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, 1/250; İbn Sinân Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 205; Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 1/460.

18 Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 1/460-463.

19 Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 1/463.

20 Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye, ts.), 1/31.

21 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/2.

22 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/278.

23 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/63.

24 Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed Hattâbî, *Beyânü icâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Selâm (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976), 51-52.

25 Hattâbî, *Beyânü icâzi'l-Kur'ân*, 51-52.

26 Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, 173.

27 Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, 205.

28 Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 1/460-463; Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, 205.

29 Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kur'ân*, 76; Ebû Bekir Muhammed Bâkîllânî, *İcâzü'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1997), 262.

30 Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kur'ân*, 76; Bâkîllânî, *İcâzü'l-Kur'ân*, 262; İbnu'l-Esîr, *el-Mesellû's sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, 2/209.

31 Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, 1/586.

32 Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, 1/590.

33 Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kur'ân*, 77; Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, 175; Bâkîllânî, *İcâzü'l-Kur'ân*, 66; Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, 1/255; Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, 209; Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 1/261; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 193; İbnu'l-Esîr, *el-Mesellû's sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, 2/275.

göstermektedir.³⁴ Âyetin lafzının bu denli az ve manasının ise bu ölçüde yoğun görünmesi “kıyas”ın zikriyle adalet fikrini belirginleştirmesi, “hayat”ın anılmasıyla hükmün hedeflediği gayeyi göstermesi ve ilâhî hükmün hem teşvik etmeyi hem de sakındırmayı aynı ifade içinde birlikte işletmesiyle yakından irtibatlıdır. Ayrıca verilmek istenen bu mesajları tekrar külfetine düşmeden daha kısa ve veciz bir kuruluş içinde gerçekleştirilmektedir.³⁵ İcâz-ı kısarın işleyişi, yalnızca bu örnekle sınırlı görülmemektedir. Zira kasrın kimi zaman tek bir cümlede çok sayıda ihtimali kuşatmasıyla belirttiği ve bu sebeple “haziften daha kapalı” sayıldığı da görülmektedir.³⁶ Bu kapsamda A'râf suresinin 199. âyetinde geçen *حُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ* “Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir” ifadesinde sınırlı lafızla birçok güzel ahlâkın bir araya getirildiği ve “af, iyilik ve yüz çevirme” gibi çekirdek unsurların çok sayıda ahlâkî alanı kapsayacak biçimde anlatıldığı belirtilmektedir.³⁷ Benzer biçimde Yunus suresinin 23. âyetinde geçen *لَا يَحِيقُ وَلَا يَحِيقُ* “Taşkınlığınız ancak sizin aleyhinizedir” ifadesi ile Fâtır suresinin 43. âyetinde yer alan *وَلَا يَحِيقُ إِلَّا بِالْحِيقِ* “Kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır” ifadesinde fiilin kötü âkıbetinin doğrudan failine dönmesi kısa ve kesin bir kuruluşla anlatılmıştır. Bu durum, “îcâz-ı kısar” üzerinden açıklanmaktadır.³⁸ Bu değerlendirmeler bir arada okunduğunda îcâz-ı kısar, meânî ilminde hazfe başvurmadan lafzı iktisatlı kurup anlamı çoğaltan ve kısalığı hazifle değil yoğun kuruluş ve isabetli lafız-mana dengesi ile temellendiren bir anlatım ilkesi olarak belirginleşmektedir.³⁹ Bu sebeple îcâz-ı kısar, anlamı daraltan bir kısaltma olarak görülmemelidir. Zira kısa lafız içinde kelamın kapsamı genişleten, tekrar külfetinden kurtaran ve kimi örneklerde aynı anlamı aynı ölçekte yeniden kurmayı güçleştiren bir belâgat düzeyi olarak konumlanmaktadır.⁴⁰ Bununla birlikte îcâz-ı kısar, anlam yoğunluğunu tamamen mevcut lafzî yapı üzerinden kurmakta ve anlamın söylenenle değil söylenmeyenle yönlendirildiği durumları açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Zira îcâz-ı kısırdaki söyleyiş veciz bir şekilde baştan itibaren tamamlanmıştır. Bazı bağlamlarda anlam, lafzın iktisadıyla değil beyanın belirli bir noktada durdurulmasıyla inşa edilmektedir. Bu durum, îcâz-ı kısarın kapsama alanını aşan ve sükût merkezli farklı bir îcâz işleyişine işaret etmektedir.

1.2. İcâz-ı Hazif

İcâz-ı hazif, meânî ilminde anlamı eksiltmeden lafzı azaltma ilkesine dayalı bir anlatım biçimi olarak tanımlanmaktadır.⁴¹ Bu türde hazif bir kelimenin, bir cümlede yahut cevabın sözde mevcut olan karine ve hâlin delâleti sebebiyle düşürülmesi gerçekleşmektedir. Burada önemli olan nokta, hazfedilen unsurun sözün bağlamı sayesinde tamamlanabilir olmasıdır.⁴² İcâz-ı hazifin temel şartı, hazfedilene delâlet eden bir unsurun söz içerisinde bulunmasıdır. Bu delâlet ortadan kalktığında hazif, belâgat kapsamında değil anlamsal boşluk doğuran bir eksiltme olarak değerlendirilmektedir.⁴³ Bu sebeple hazif, anlamın lafzı aşmasına dayalı bir genişleme olarak görülmemekte ve lafzın delâlet sınırları içinde zaten anlaşılabilir olan bir unsurun terk edilmesi olarak konumlandırılmaktadır.⁴⁴

Hazifin uygulama alanı, kelimelerle sınırlı olmayıp bazen cevapların hazfini de kapsamaktadır. Özellikle şart ve sonuç ilişkilerinde cevabın zikredilmemesi, anlamı kapatmak yerine muhatabın zihninde daha geniş bir tasavvur alanı açmaktadır. Zira açıkça zikredilen cevap, anlamı tek bir yöne tahsis ederken hazfedilen cevap delâlet yoluyla farklı ihtimalleri kuşatmaya imkân vermektedir.⁴⁵ Mesela Zümer suresinin 73. âyetinde geçen *وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا* “Rablerinden sakınanlar da bölük bölük cennete gönderilir. Nihayet oraya varıp cennetin kapıları açılınca...” ifadesinde beklenen sonuç açıkça ifade edilmektedir. Bu suskunluk, anlamın kapalı kalmasına değil aksine elde edilecek nimetin mahiyetini muhatabın zihninde geniş bir çerçevede tasavvur etmesine yol açmaktadır. Zira burada cevabın zikredilmesi durumunda anlam, beyanın içerdiği çerçeveye sınırlı kalacaktır.⁴⁶ Bazen de bu hazif, kelime düzeyinde kalmaktadır. Örneğin Yusuf suresi 82. âyetinde yer alan *وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ* “kasabaya sor” ile “kasaba halkı”, Bakara suresinin 93. âyetinde geçen *وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ* “kalplerine buzağı sinmişti” ile “buzağı sevgisi” ve Bakara suresinin 197. âyetinde bulunan *أَلْحَجَّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ* “Hac, bilinen aylardadır” ile “Hac vakitleri” kastedilmiştir.⁴⁷ Bu çerçevede îcâz-ı hazif, keyfî bir eksiltme değil karîneye, delâlete ve sözün yapısal bütünlüğüne dayalı bilinçli bir belâgat tasarrufu olarak konumlanmaktadır. Hazif, anlamı daraltmak yerine lafzın delâlet alanı içinde kalarak söylemi yoğunlaştırmakta ve muhatabın idrak alanını genişletmektedir. Böylece îcâz-ı hazif, meânî ilminde lafız-mana dengesini koruyan ve belâgatin önemli uygulama alanlarından birini teşkil eden temel bir anlatım ilkesi olarak belirginleşmektedir.⁴⁸ Bununla birlikte îcâz-ı hazif, her ne

34 Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kurân*, 78; Yahyâ b. Hamza Alevî, *Kitâbü't-tırâz*, 2/68-69.

35 Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kurân*, 77; Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, 175; Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, 209; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 277; İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's sâir fi edebi'l-kâtib ve ş-şâir*, 2/275; İbn Ebî'l-İsbâ, *Tahrîru't-tahbîr fi sinâti's-şîir ve'n-nesr ve beyâni icâzi'l-Kurân*, 468.

36 Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kurân*, 78.

37 Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 2/255; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Nehhâs, *Me'âni'l-Kurân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbüni (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1988), 3/118-119; Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, 177; İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's sâir fi edebi'l-kâtib ve ş-şâir*, 2/115; İbn Ebî'l-İsbâ, *Tahrîru't-tahbîr fi sinâti's-şîir ve'n-nesr ve beyâni icâzi'l-Kurân*, 199; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, ts.), 7/5.

38 Alevî, *Kitâbü't-tırâz*, 2/68-69.

39 Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, 1/586-590.

40 Kazvîni, *el-İzâh fi ulûmi'l-Belâga*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/181.

41 Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kurân*, 76.

42 Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kurân*, 76-77; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 7/4.

43 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 7/4.

44 İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's sâir fi edebi'l-kâtib ve ş-şâir*, 2/216-219.

45 Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kurân*, 76-77.

46 Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kurân*, 77.

47 Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, 181.

48 Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kurân*, 76-77; Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, 1/586.

kadar “söylenmeyen” unsur üzerinden işleyen bir anlatım biçimi olarak görünse de bu türde anlam daima takdir edilebilir bir lafzın varlığını varsaymaktadır. Oysa bazı metin ve iletişim durumlarında anlam, herhangi bir mahzufun zihinde tamamlanmasına imkân vermeyecek biçimde beyanın bütünüyle askıya alınması yoluyla kurulmaktadır. Bu durum, hazif merkezli icâz anlayışının sınırlarını görünür kılmakta ve sükûtun icâz bağlamında ayrı bir işlevsel düzeyde ele alınmasını gerekli hâle getirmektedir. Bu ayırım, “İcâz-ı Hazif ile Sükût Arasındaki İşlevsel Ayırım” başlığı altında müstakil biçimde ele alınacaktır.

2. İCÂZ-I SÜKÛT İÇİN KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Meânî ilminde önemli bir yer işgal eden icâz-müsâvât-itnâb tasnifi, sözün azlık ve çokluk bakımından hâle uygunluğunu esas alarak klasik belâğatin temel inceleme çerçevesini oluşturmuştur. Bu tasnif, tarihsel süreçte hem öğretimde hem de metin tahlilinde güçlü ve yerleşik bir omurga üretmiş; özellikle lafzın miktarı ve örgüsü üzerinden anlamın nasıl kurulduğunu açıklamada yüksek bir işlevsellik sağlamıştır. Nitekim klasik belâgat literatüründe “söylenmeyen”e ilişkin birçok durum, bu çerçeve içinde özellikle icâz ve hazif başlıkları altında değerlendirilmiştir.⁴⁹ Bununla birlikte bazı metin ve iletişim durumlarında anlamın lafzın fiilî varlığı kadar beyanın bilinçli biçimde askıya alınması yoluyla da yönlendirildiği görülmektedir. Bu tür durumlarda maksatlı sükût, hazifli icâzla aynı anlam mantığını paylaşmakla birlikte muhatabı eksik bir lafzı tamamlamaya sevk etmekten ziyade beyanın sınırını çizerek anlamı bağlam üzerinden yönlendiren söylemsel bir tercih olarak ortaya çıkmaktadır. Klasik literatürde bu tür örnekler çoğunlukla hazif çerçevesinde ele alınmasına rağmen sükûtun hazif merkezli icâz anlayışı içindeki işlevsel görünümü müstakil biçimde tartışılmamıştır.

Bölüm, söz konusu durumu hazif ekseninde işleyen icâz anlayışı içinde sükûtun hangi işlevlerle ortaya çıktığını kuramsal düzeyde görünür kılmak amacıyla ele almaktadır. Burada sükût, “acziyet sessizliği”nden ayrılarak bağlam tarafından işaretlenen, lafzî veya gayr-i lafzî karînelere dayanan ve belirli iletişim işlevleri üstlenen maksatlı bir suskunluk biçimi olarak değerlendirilmiştir. Tartışmanın odağı, meânî ilminin dayandığı “hâl” ilkesinin bazı durumlarda söz söylemek kadar sözden bilinçli biçimde vazgeçmeyi de gerektirebileceğini kuramsal olarak gerekçelendirmektir. Bu çalışmada sükûtun anlam kurucu bir tercih olarak değerlendirilmesi, öznel yorumlara değil metnin bizzat kendi yönlendirdiği bağlam ve söylem göstergelerine dayanmaktadır. Sükût örnekleri, lafzın yokluğundan hareketle serbest çağrışımlara açık anlamlar üretme biçiminde görülmeyip siyak-sibak, muktezây-ı hâl, hitabın yönü, nassın açık sınırlandırmaları ve metnin bizzat çizdiği söylemsel çerçeve üzerinden okunmaktadır. Bu çerçevede sükût, bilginin ihmal edilmesi veya eksik bırakılması olmayıp bilginin bilinçli biçimde sınırlandırılması yoluyla anlamın belirli bir yöne sevk edilmesi olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla sükût üzerinden yapılan çıkarımlar, metnin kendi iç tutarlılığıyla denetlenebilir okuma ilkelerine dayanmaktadır. Bu çerçevede metin tahlilinde karîne merkezli bir yaklaşım benimsenerek lafzî, durum, görsel ve işitsel karînelere onay, ret ve erteleme gibi söylemsel işlevler birlikte değerlendirilmiştir. Böylece sükût, icâz anlayışı içinde hazif metinde eksiltelen unsuru muhatabın zihninde takdir etmesine veya tamamlanmasına imkân veren yönüyle değil beyanı belirli bir noktada durdurup dikkati ana mesajı yoğunlaştıran yönüyle ele alınmıştır. Bu kuramsal çerçeve, sükûtun icâz konusu açısından taşıdığı imkânları kavramsal düzeyde görünür kılmakla birlikte meselenin klasik belâgat literatüründe nasıl ele alındığını ayrıca incelemeyi gerekli kılmaktadır. Zira erken dönemden itibaren hazif başlığı altında toplanan birçok örnek, sükûtun anlam üretici yönüyle temas etmektedir. Ancak bu temas, çoğu zaman açık bir ayırım ve sistematik bir değerlendirme düzeyine taşınmamaktadır. Bu sebeple aşağıda klasik kaynaklarda hazif ile sükût arasındaki ilişkinin hangi bağlamlarda kurulduğu, sükûtun hangi durumlarda hazif kavramı içinde eritildiği ve hangi işaretler üzerinden dolaylı biçimde tanındığı ele alınacaktır.

2.1. Klasik Literatürde Sükûtun İzleri ve Hazif-Sükût İlişkisi

Belâgat literatüründe “sükût” kavramının doğrudan müstakil bir başlık haline gelmemiş olması, konunun erken dönemden itibaren tamamen göz ardı edildiği anlamına gelmemektedir. Zira erken dönem dil âlimlerinin çeşitli vesilelerle suskunluğa dair yaptıkları değerlendirmeler, bu meselenin farklı yönlerden sezildiğini göstermiş ve kavramın anlam ufku genişleten bir birikim ortaya koymuştur.⁵⁰ Bu birikim, ilk aşamada ahlâkî ve edebî bir erdem olarak suskunluğa atf yapılmasından daha sonraki dönemlerde muhatap merkezli iletişim stratejilerine ve nihayet belâğî bir strateji olarak kimi hâllerde sessizliğin sözden daha etkili olabileceği anlayışına doğru tedricî bir gelişim göstermiştir.⁵¹ Bu seyir, sükûtun icâz konusundaki yerine dair tartışmanın da tarihsel zeminini oluşturmaktadır. Konu ile alakalı ilk işaretler, İbnü'l- Mukaffa' (ö. 142/759) ve Câhiz (ö. 255/869) gibi ediplerin eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Onlar için suskunluk, öncelikle ahlâkî bir değerdir. İbnü'l- Mukaffa', dilin yanlış kullanılmasının insanı felakete sürükleyebileceğini belirtmiş ve suskunluğu çoğu zaman bir erdem olarak övmüştür.⁵² Benzer şekilde Câhiz da *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde dilin kontrolsüz kullanımının kişiye bela getireceğini, bu nedenle susmanın çoğu durumda hikmetli bir tercih olduğunu kaydetmiştir.⁵³ Dolayısıyla “susmak”, erken dönemde yalnızca “dil hatalarından kaçınma”nın getireceği faydacı bir anlayış olarak görülmemiş aynı zamanda kişinin kendisini kontrol edebilmesini, sağduyulu oluşunu, vakur duruşunu ve başkalarıyla ilişkilerde ölçülü davranmasını ortaya koyan ahlâkî bir davranış olarak kavranmıştır. Bu bağlamda sükût, muktezây-ı hâlin gerektirdiği temkinli bir duruşun parçası olarak görülmüştür. Ancak Câhiz'in sükût konusuna dair görüşü sadece bundan ibaret değildir. Zira o, İbnü'l- Mukaffa' 'dan şu belâgat tarifini nakletmiştir:

49 Bk. Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsinî's-şî'r ve âdâbih*, 1/250; Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 146; İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, 2/255; İbn Ebî'l-İsbâ, *Tahrîru't-tahbîr fi sinâti's-şîir ve'n-nesr ve beyânî icâzi'l-Kur'ân*, 459.

50 Ebû Osmân Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 1/76.

51 Ebû Muhammed (Ebû Amr) Abdullah (Rûzbih / el-Mübârek) İbnü'l-Mukaffa, *el-Edebü's-sağîr ve'l-edebü'l-kebîr*, thk. İnâm Fevâil (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 111-112; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/194-198; Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kurân*, 76-77; Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, 188.

52 İbnü'l-Mukaffa, *el-Edebü's-sağîr ve'l-edebü'l-kebîr*, 111-112.

53 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/194-198.

“Belâgat, birçok yönden gerçekleşebilen manalara işaret eden ortak bir isimdir. Bunlardan kimi sükûtta, kimi dinlemede, kimi işarette, kimi delilde, kimi cevapta, kimi başlangıçta, kimi şiirde, secide, hitabede veya mektuplarda ortaya çıkar. Ancak asıl olan mânaya işaret, icâz ve veciz beyandır. İşte belâgat budur.”⁵⁴

Rivayet, belâgatın yalnızca sözle değil sükût, dinleme ve işaret gibi sözsüz eylemlerle de gerçekleşebileceğini göstermektedir. Bununla birlikte Câhiz’in kendi vurgusu daha çok susmanın pratik faydalarına yönelmiştir. Ancak aynı zamanda suskunluğun her durumda bir erdem olmadığını ve acziyetten doğduğunda ise olumsuz bir anlam taşıyabilen yönünün de olduğunu belirtmiştir. Bu noktada belâgat açısından her sükûtun “beliğ” sayılmadığını özellikle vurgulamak gerekmektedir. Zira kimi örneklerde muktezâyı hâlin gerektirdiği haberi vermeden cümleyi eksik bırakmak, anlamı tamamlayan bir susma değil bilakis cümleyi lüzumlu haberden mahrum bırakan ve bu sebeple hoş görülmeleyen bir sükût türüdür. Mesela *إِنَّ مِنْ خِيَارِهِمْ رَجُلًا* (Onların en faziletlilerinden biri bir adamdır) sözü tek başına tamamlanmamıştır. Zira bu cümleye bir sıfat, bir tanımlama ya da bir haber daha gerekmektedir. Bu sözü sarfeden kişi eğer bu noktada susarsa söz eksik ve müphem kalmış olacaktır.⁵⁵ Dolayısıyla bu erken aşamada sükût hem belâgat dairesinde teorik olarak işaret edilmiş hem de pratikte konuşmanın zararlarından korunma stratejisi olarak değerlendirilmiştir. Fakat aynı zamanda yanlış yerde veya manayı eksik bırakacak biçimde gerçekleştiğinde anlamı zedeleyen ve retorik bakımdan problemleri bir tutum olabileceği de ortaya konmuştur. Câhiz’in suskunluğun faydalarına dair çizgisini devam ettiren İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Edebü’l-kâtib* adlı eserinde sözün kıvamını ele alırken icâz, tekrar ve tafsil gibi unsurları karşılaştırmıştır. Ona göre söz, her zaman kısalık üzerinden yüceltilmemelidir. Çünkü bazen sözün uzatılması veya tekrar edilmesi daha uygun olabilmektedir.⁵⁶ Bu yaklaşım, ifadenin değerini yalnızca azlık veya çokluk ölçüsüyle değil bağlama uygunluk esasına göre değerlendirmektedir. İbn Kuteybe, her ne kadar doğrudan “sükût” kavramını dile getirmemiş olsa da bağlam merkezli bu yaklaşım dolaylı olarak kimi durumlarda söz söylememenin de uygun bir retorik strateji olabileceğine dair bir mesaj taşımaktadır. Bu yönüyle onun yaklaşımı, Câhiz’in suskunluk sayesinde kişinin başına gelebilecek tehlikeli durumlardan korunma merkezli bakışına kıyasla bağlamı dikkate alan daha dengeli bir perspektif ortaya koymaktadır.

İbnü’l- Mukaffa’ ya nispet edilen tarif, sükûtu belâgatın teorik kapsamına ilk kez dahil etmiş görünmektedir. Bununla birlikte sükût başlığı açıkça kullanılsa da “söylenmeyen hazif yoluyla anlam üretmesi” meselesinin belâgat çerçevesinde ele alınışı Ferrâ (ö. 207/822) ile başladığı söylenebilir. O, *Meâni’l-Kur’ân* adlı eserinde hazif konusunda şöyle demiştir: “Arapların tabiatı icâza meyilli olduğu için anlamı bilinen şeyleri hazif yoluyla kısaltmak onlarca uygun görülmüştür.”⁵⁷ Bu ifade, hazfin muhatabın bilgisine dayalı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Ferrâ’ya göre hazif, ifadede rastgele yapılan bir eksiltme olmayıp muhatabın zihninde zaten var olan bilginin konuşmadan düşürülmesi eylemidir. Bu yaklaşım, sükûtun muhatabın zihnini harekete geçiren aktif bir anlam üretim aracı olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde Müberred (ö. 286/900) de *el-Muktedab* eserinde hazfin ancak karineyle câiz olacağını belirtmiştir. Ona göre hazfedilen unsurun önceden verilmiş bir haberle yahut hâlin bizzat görülmesiyle anlaşılır olması gerekmektedir. Aksi hâlde hazif câiz değildir.⁵⁸ Müberred’in bu vurgusu, hazfin keyfi bir işlem olmadığını mutlaka bir karinenin bulunması gerektiğini göstermektedir. Bu ilke, yalnızca hazfedilen lafzın anlaşılabilirliğini teminat altına almakla kalmamakta aynı zamanda beyanın bilinçli biçimde askıya alındığı durumlarda da anlamın hangi şartlarda üretilebileceğini ortaya koymaktadır. Zira sükût, lafzın eksiltilmesinden ziyade beyanın durdurulması yoluyla işleyen bir söylem tercihi olmakla birlikte muhatabın zihninde anlamın kurulabilmesi ancak lafız veya hâl karinelerin yeterli ölçüde devrede olmasıyla mümkündür. Bu erken dönem tespitleri, sükût kavramı doğrudan kullanılsa da “söylenmeyen anlam üretimi” fikrinin belâgat içinde nasıl şekillendiğinin temellerini atmıştır. Bu mesele, Rummânî (ö. 384/994) ile daha da belirginleşmiştir. Rummânî, icâzı iki temel kısımda ele alırken “hazif” kavramını öne çıkarmaktadır. Ona göre hazif, bir kelimenin veya ifadenin lafızdan düşürülmesiyle birlikte bağlam veya karineler yoluyla mananın korunmasıdır.⁵⁹ Bu yaklaşım, suskunluğu artık yalnızca ahlâkî bir erdem ya da konuşmanın getireceği tehlikelerden korunma maksatlı stratejik bir hamle değil aynı zamanda anlam üretme tekniği olarak düşünmeye kapı aralamıştır. Hazif sayesinde söylenmeyen unsur, muhatabın zihninde bağlam ve karineler aracılığı ile tamamlanmakta ve sükût, anlam üretme sürecine katılan aktif bir ifade biçimine dönüşmektedir. Bu nedenle Rummânî’nin analizi, doğrudan sükût terimini kullanılsa da suskunluğun anlam üretme işlevinin teorik alt yapısını kurmaktadır. Rummânî’nin bu yönelimi, Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) ile daha görünür hâle gelmiştir. Askerî, hazfi muhatabın bilgisine bağlayarak kritik bir yenilik yapmıştır. Ona göre bir ifade, muhatabın zaten bildiği veya kolaylıkla çıkarabileceği unsurlardan oluşuyorsa onun bir kısmı hazfedilerek kısaltılabilir.⁶⁰ Böylece hazif, sözün içinden eksilen bir unsur olmanın ötesinde muhatabın bilgi ve çıkarım gücünü devreye sokan muhatap merkezli bir ilke olarak temellendirilmektedir. Bu durum, suskunluğun artık muhatap merkezli bir strateji hâline geldiğini göstermektedir. Mevcut çerçevede sükût, hazif ile ortak bir zeminde buluşsa da mahiyet itibarıyla hafze indirgenemeyecek kadar kendi özgünlüğünü muhafaza eden bir konudur.

Hazif-sükût münasebeti, Abdülkâhir Cürcânî (ö. 471/1078) ile birlikte estetik bir yoğunlaşma aşamasına evrilmiştir. Zira o, *Delâilü’l-İcâz* adlı eserinde hazfi, “söylenmemenin söylemekten daha fasih olabileceği” düşüncesiyle temellendirmektedir. Ona

54 Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/115-116.

55 Ebû Bişr Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1988), 2/153.

56 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Edebü’l-kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâli (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1981), 19-20.

57 Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/3.

58 Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Azîme (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1994), 2/79.

59 Rummânî, *en-Nüket fi’l-câzi’l-Kurân*, 76-77.

60 Askerî, *Kitâbü’s-sinâ’ateyn*, 188.

göre sözü bazen zikretmeme, zikretmekten daha belîğdir. Zira susmak, zaman zaman manayı daha güçlü ifade edebilmektedir.⁶¹ Bu çerçevede hazif, yalnızca lafzî eksiltmek değil manayı güçlendirmek, muhatabın zihnini harekete geçirmek ve ifadenin estetik değerini artırmak için kullanılmaktadır. Ferrâ, Rummânî ve Askerî'nin hazfî muhatap merkezli bir anlam üretim yöntemi olarak ele almalarına paralel biçimde Cürçânî de aynı çizgiyi sürdürmüş fakat onlardan farklı olarak hazfî fesahatin zirvesi ve adeta "sihre benzer" bir estetik yoğunlaşma olarak değerlendirmiştir.⁶² Bununla birlikte Cürçânî'nin tartıştığı şey, doğrudan sükût değil haziftir. Burada söz konusu durum, konuşmayı tamamen bırakmak olmayıp nazmın içinde bazı unsurları kasden söylememek ve bunları muhatabın anlayışına havale etmektir. Bu bakımdan hazif ile sükût özdeş değildir. Ancak her ikisi de muhatabın konuya dair önceki bilgisine veya onun sağlam sezgisine yaslanan, anlamı doğrudan lafızdan ziyade bağlam ve zihinsel tamamlama üzerinden kuran ortak bir belâgat mantığını paylaşmaktadırlar.⁶³ Bu çalışma, Cürçânî'deki bu hazif anlayışını, sükûtun daha sonraki literatürde "muhatap merkezli bir beyan imkânı" olarak kavramsallaştırılmasına teorik bir zemin hazırlayan ara basamaklardan biri olarak değerlendirmektedir. Yoksa sükûtü hazfin basit bir devamı veya onunla bütünüyle özdeş bir olgu olarak görmemektedir.

Cürçânî tarafından devam ettirilen hazfin muhatap merkezli anlam üretme çizgisi, Zemahşerî (ö. 538/1144) kanalıyla *el-Keşşâf* tefsirinde uygulamalı olarak gösterilmiştir. O, Kur'an'daki hazif örneklerini detaylı bir şekilde ele almış ve hazfin anlamı güçlendirdiğini ve muhatabın zihnini harekete geçirdiğini somut örneklerle ortaya koymuştur. Örneğin Bakara suresi 196. âyetteki "... فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهٖ آذًى مِنْ رَأْسِهٖ فَفِدْيَةٌ ... "Sizden kim hasta olursa veya başında bir rahatsızlık varsa fidye.." ifadesini "başında bitlenmeye maruz kalır veya traş olursa fidye (vermesi gerekir)" şeklinde takdir etmiştir.⁶⁴ Zemahşerî'nin bu örneği, Kur'an'ın hazfî kullanarak muhatabın zihnini nasıl harekete geçirdiğini göstermektedir. Âyette "bitlenmeye maruz kalır veya traş olursa" ifadesi söylenmemiş olmasına rağmen âyetin bağlamından anlaşılmalıdır. Bu örnek, sükûtun aktif bir anlam üretim aracı olduğunun temsil değeri yüksek bir göstergesidir. Benzer şekilde o, Bakara suresinin 213. âyetindeki كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ "İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi..." ifadesinde yer alan كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ açıklamasının öncesinde "فَاخْتَلَفُوا" (böylece anlaşmazlığa düştüler) ibaresini takdir etmiştir.⁶⁵ Bu örnekte "فَاخْتَلَفُوا" ibaresi söylenmemiş olmasına rağmen âyetin bağlamından çıkarılmıştır. Zemahşerî'nin verdiği bu örnekler, klasik literatürde haklı olarak icâz-ı hazif kapsamında değerlendirilmiştir. Zira her iki âyette de lafzî olarak zikredilmeyen unsurlar, siyâk ve sibâk yoluyla muhatap tarafından takdir edilebilmektedir. Bununla birlikte bu tasnif, hazfin yalnızca "düşürülen unsur" üzerinden açıklanmasına imkân vermekte ancak beyanın neden belirli bir noktada durdurulduğu sorusunu yeterince problem olarak sunmamaktadır. Oysa söz konusu örneklerde dikkat çeken husus, hazfedilen lafzın ne olduğu kadar Kur'an'ın bazı durumlarda ifade etmeyi bilinçli biçimde askıya alarak muhatabı bağlamla baş başa bırakmasıdır. Bu yönüyle mesele, yalnızca takdir edilen lafzın tamamlanmasından ziyade söylemin sınırının muhatap tarafından fark edilmesiyle ilgilidir. Bu durum, icâz-ı hazif ile icâz-ı sükûtun aynı sonucu doğurabilen fakat farklı belâgat düzeylerinde işleyen iki açıklama çerçevesine sahip olduğunu göstermektedir. Çalışmanın "icâz-ı sükût" olarak adlandırmayı teklif ettiği şey, bağlamdan çıkarılabilen her hazfî bu kategoriye dâhil etmek olmayıp aksine bağlamın lafzî üretmesinden öte susmanın anlamını yönlendirdiği durumları görünür kılmaktır. Bu sebeple burada önerilen yaklaşım, icâz-ı hazfî dışlayan bir alternatif olarak görülmeyip onun açıklamakta zorlandığı söylemsel boyutu tamamlayıcı bir çerçeve olarak düşünülebilir. Hazif merkezli icâz anlayışı etrafında şekillenen bu teorik birikim, Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi sonraki dönem âlimleri tarafından daha da geliştirilmiştir. O, icâzı sistematik biçimde tanımlamış ve hazfî muhatabın anlayışına dayalı bir ifade tarzı olarak formüllemiştir.⁶⁶ Bu noktada Rummânî'nin "hazifle söylenmeyen muhatabın zihninde canlandırılması" anlayışı, Ferrâ ve Askerî'nin "hazfî muhatabın bilgisine bağlama" yaklaşımı ve Cürçânî'nin "sözü bazen zikretmemenin zikretmekten daha belîğ olabileceği" düşüncesiyle temellendirip fesahatin zirvesi sayan değerlendirmeleriyle birlikte Sekkâkî'de daha sistemli bir belâgat kategorisi hâline gelmiş ve icâzın teorik çerçevesine yerleştirilmiştir. Böylece erken dönemden itibaren filizlenen hazif ve icâz anlayışları, Sekkâkî ile birlikte meânî ilminin omurgasına dâhil edilmiş ve suskunluğun anlam üretici işlevi daha açık bir şekilde görünür kılınmıştır. Zira bu çizgide hazif, sadece sözdeki fazlalığın atılması değil aynı zamanda söylenmeyen şeyin muhatap tarafından tamamlanmasına dayalı bir "sükût stratejisi" olarak işlev kazanmıştır.⁶⁷ Bu bakımdan sükût, klasik literatürde hiçbir zaman bağımsız bir başlık altında ele alınmamış olsa da hazifli icâzın gölgesinde sürekli var olmuş ve anlam ufkunu genişleten bir ifade biçimi olarak belâgat ilminin gelişiminde sessiz ama belirleyici bir rol üstlenmiştir.

Sükût konusu ile ilgili olarak ortaya konan tarihsel seyir, sükûtun klasik literatürde bağımsız bir terim olarak değil icâz-ı hazif konusunun gölgesinde anlam yoğunlaştırıcı bir imkân olarak örtük biçimde işlendiğini göstermektedir. Bu durum, icâz-ı hazif ile sükût arasındaki işlevsel ayrımın yapılmasını gerekli kılmaktadır.

2.2. İcâz-ı Hazif ile Sükût Arasındaki İşlevsel Ayrım

Meânî ilminde sükûtun icâz konusu içinde konumlandırılmasının önündeki temel güçlük, onun çoğu zaman icâz-ı hazif kapsamında değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Klasik tasnifte icâz; icâz-ı kısar ve icâz-ı hazif olmak üzere iki ana tür üzerinden

61 Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 146.

62 Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 146.

63 Konu ile ilgili örnekler için bk. Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 1/146-150.

64 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Halîl Me'mûn Şihâ (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009), 1/403.

65 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/421.

66 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 278-280.

67 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 278-280.

açıklanmıştır.⁶⁸ Her iki türde de anlam, lafzın fiilî varlığı yahut takdir edilen bir unsur üzerinden kurulmuştur. Oysa sükût, bazı durumlarda bağlam yoluyla takdir edilen unsurlarla birlikte görünür hâle gelebilmektedir. Ancak bu tür örneklerde anlamın kurulmasını belirleyen esas unsur, eksiltilmiş bir lafzın muhatap tarafından tamamlanması değildir. Belirleyici olan şey, beyanın belirli bir noktada bilinçli biçimde askıya alınması ve muhatabın söylemin sınırını fark etmeye yönlendirilmesidir. Bu bakımdan sükût, lafzın yoğunlaştırılmasına yahut hazif yoluyla yapılan bir eksiltmeye indirgenemeyen anlamın, sözün kendisinden ziyade beyanın bilinçli biçimde askıya alınması ve bağlamın yönlendirici rolü üzerinden kurulduğu bir ifade tarzını temsil etmektedir. Bu durum, sükûtun îcâz konusu içinde yer alan mevcut tasniflerin açıklamakta yetersiz kaldığı özgün bir anlam üretim biçimine işaret etmektedir. Bu farklılığın daha açık biçimde görülebilmesi için sükût ile hazif arasındaki ayrım aşağıda varlık düzeyi, anlamın kurulma biçimi ve tahlil yöntemi bakımından ele alınmaktadır.

Birinci ve en temel fark, her iki konunun varlık düzeyindedir. Hazif, “söz içi” bir tekniktir. Yani var olan bir cümlemin veya ifadenin içinden bir veya birkaç kelimenin düşürülmesidir.⁶⁹ Mesela “Kasabaya sor” (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) âyetinde,⁷⁰ “kasaba halkına” (أهل القرية) ifadesindeki “halk” (أهل) kelimesi hazfedilmiştir. Burada söz olmasına rağmen içinden bazı unsurlar eksiltilmiştir.⁷¹ Sükût ise çoğu zaman “söz dışı” bir üst stratejidir. Kimi örneklerde bu durum, Hz. Meryem’in kavminin ithamları karşısında olduğu gibi bütün bir söz ediminin askıya alınması şeklinde ortaya çıkarken kimi örneklerde ise beyanın bilinçli biçimde kısa kesilmesi veya sürdürülmemesi şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla hazif, eksiltilmiş bir söz yapısına işaret ederken sükût, sözün bütünüyle terk edilmesi ya da belirli bir noktada durdurulması suretiyle anlam üreten bir söylem tutumunu ifade etmektedir.

İkinci fark, anlamın nasıl kurulduğuyula ilgilidir. Hazifte düşürülen kelimenin veya ifadenin anlaşılabilmesi için mutlaka lafzî veya aklî bir karîne bulunmalıdır.⁷² Yukarıdaki örnekte, “kasaba”nın cansız bir varlık olduğu ve ona soru sorulamayacağı aklî bir karînedir. Bu karîne, düşürülen “halk” kelimesini akla getirmektedir.⁷³ Sükûtta ise anlam genellikle lafzî bir karîneye değil dil dışı bir bağlama, bir olaya veya bir duruma dayanmaktadır. Hz. Meryem’in sükûtunun anlamı, onun kucagındaki bebeğin varlığıyla ve bu bebeğin olağanüstü bir şekilde konuşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Yani burada anlamı üreten şey, bir kelime veya cümle değil olayın kendisidir.

Üçüncü fark, tahlil yöntemlerindedir. Hazif tahlil edilirken genellikle sarf ve nahiv göstergelerine başvurulmaktadır. Düşen kelimenin ne olduğu, cümlemin hangi ögesi olduğu ve neden düşürüldüğü gibi sorular dilbilgisel analizlerle cevaplanmaktadır.⁷⁴ Sükût tahlil edildiğinde ise muktezây-ı hâle dayalı analizlere ihtiyaç duyulmaktadır. Yani bu noktada sükûtun onay, ret ya da tehir gibi bir anlam taşıyıp taşımadığı sorusu ön plana çıkmaktadır. Bu da sükûtun tahlilinin hazifin tahlilinden daha farklı bir yöntem gerektirdiğini göstermektedir.

Ele alınan üç temel fark, sükûtun hazifli îcâzın bir alt başlığına indirgenemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Sükûtü hazif olarak görmek onun retorik gücünü, stratejik işlevlerini ve bağlamsal anlamlarını göz ardı etmek demektir. Bu nedenle meânî ilminin kavramsal çerçevesini genişletmek ve sözsüz beyanın anlam kurucu rolünü daha iyi anlamak için sükûtun müstakil bir başlık olarak ya da îcâz-müsâvât-itnâb üçlüsüne ilave edilebilecek bir unsur şeklinde ele alınmasının uygun olabileceği düşünülmektedir.

2.3. “İcâz-ı Sükût”un Yeni Bir Kavram Olarak Konumlanma İmkânı ve “İcâz-ı Sükût” İçin Bir Tanım Denemesi

İcâz, müsâvât ve itnâb üçlüsü, sözün hâle uygunluğunu belirlemede somut ölçütler sunduğu ve lafz-mana ilişkisini kuşatıcı bir şema hâlinde sistemleştirdiği için meânî ilminin önemli bir yapısını oluşturmaktadır.⁷⁵ Ancak hazifli îcâz konusunu bir kenara bırakırsak bu yapının odağı daima lafzın kullanımı olmakta ve sözün kısaltılması, anlamla denk tutulması veya tafsilatla genişletilmesi gibi durumlar hep “söylenmiş söz” etrafında tanımlanmaktadır. Yani bu üçlü tasnif, sadece lafzların miktarıyla ilgilenmekte ve sözün bilinçli biçimde askıya alınmasıyla ortaya çıkan anlam yoğunlaşmasını îcâz bahsi içinde müstakil bir tür olarak ele almamaktadır. Böylece anlamın bilinçli susma, beyanın ertelenmesi veya konu dışı bırakılması gibi sözün yokluğu üzerinden kurulabildiği durumlar, çoğu zaman îcâz-ı hazif kapsamında değerlendirilmekle birlikte îcâz konusu içinde ayrı bir tür olarak adlandırılmamaktadır.⁷⁶ Nitekim literatürde hazifli îcâzı merkeze alan çalışmalar,⁷⁷ söylenmeyi büyük ölçüde muhatabın zihninde takdir edilebilir bir lafzın varlığına bağlamakta ve anlamın ancak dil içi eksiltme yoluyla üretilebileceği varsayımını esas almaktadır. Bu yaklaşım, anlamın düşürülen lafzın zihinde tamamlanması üzerinden kurulduğu durumları başarıyla açıklamaktadır. Ancak beyanın bütünüyle askıya alındığı, konuşmanın bilinçli olarak ertelendiği veya belirli temaların baştan itibaren dışarıda bırakıldığı suskunluk örneklerini kavramsal olarak karşılamamaktadır. Bu durum, sükûtun meânî ilmindeki îcâz tasnifi

68 Rummânî, *en-Nüket fi İcâzi'l-Kurân*, 76; Bâkallânî, *İcâzî'l-Kurân*, 262; İbnu'l-Esîr, *el-Meseli's sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, 2/209.

69 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/23-26; Mufaddal Dabbî, *Emsâlü'l-Arab*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1981), 27; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/99; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkil'l-Kurân*, thk. İbrâhîm Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 137.

70 Yûsuf 12/82.

71 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/247; Müberred, *el-Muktedab*, 3/230; Ebû Bekr İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhuseyn el-Fetlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 2/255; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/364; Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini's-şîr ve âdâbih*, 1/250; el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, 132.

72 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/270; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/362; Cürcânî, *Delâilü'l-îcâz*, 146.

73 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/247; Müberred, *el-Muktedab*, 3/230; İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 2/255; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/364.

74 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/23-26; Ferrâ, *Meâni'l-Kurân*, 1/464; Müberred, *el-Muktedab*, 1/19; Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1997), 1/76; İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 1/68.

75 Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, 179-181; İbnu'l-Esîr, *el-Meseli's sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, 2/255; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 277; Kazvîni, *Telhisü'l-miftâh*, 110.

76 Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini's-şîr ve âdâbih*, 1/250; Cürcânî, *Delâilü'l-îcâz*, 146; İbnu'l-Esîr, *el-Meseli's sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, 2/255; İbn Ebî'l-İsbâ, *Tahrîru't-tahbîr fi sinâati's-şîr ve'n-nesr ve beyâni icâzi'l-Kurân*, 459.

77 Bk. Özli, “Arap Dilinde İcâz’ın Tarihi Seyri ve Önemi”, 177-187; Özsoy, “Arap Dilinde Hazif Üslûbu ve Yûsuf Sûresindeki Örnekleri”, 548 - 567.

çinde üçüncü bir tür olarak konumlandırılmasını güçleştiren ilk kavramsal engeli meydana getirmektedir. Klasik belâgat literatüründe bu tercih, büyük ölçüde hazfin muhatabın zihninde takdir edilebilir bir lafız veya cümleye dayanması gerektiği varsayımına dayanmaktadır. Nitekim Ferrâ, hazfi muhatabın zaten bildiği unsurların söylenmemesi olarak tanımlamış ve anlamın ancak önceden tanınırlık kazanmış bir içerik üzerinden kurulabileceğini vurgulamıştır.⁷⁸ Rummânî ise icâzî sistematik biçimde icâz-ı kısar ve icâz-ı hazif şeklinde ikiye ayırarak anlamın ancak lafzî karîneler yoluyla tamamlanabileceği durumları belâgat çerçevesi içinde değerlendirmiştir.⁷⁹ Abdülkâhir Cürçânî de "söylememenin bazen söylemekten daha belîğ olabileceği" ilkesini ileri sürmekle birlikte bu durumu nazmın içinde kalan hazif örnekleriyle sınırlandırmıştır. Ancak beyanın bütünüyle askıya alındığı ve anlamın lafız dışı unsurlar üzerinden kurulduğu suskunluk hâllerini müstakil bir kategori olarak ele almamıştır.⁸⁰ Bu yaklaşımlar, hazfin muhatap merkezli anlam üretimini başarıyla açıklamakla birlikte sözün tamamen ertelendiği veya bilinçli biçimde durdurulduğu durumları açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Zira bu tür örneklerde mesele, takdir edilebilir bir lafzın tamamlanması değil bizzat konuşmanın neyi ifade ettiğinin anlaşılmasıdır. Bu sebeple söz konusu örneklerin doğrudan hazif kategorisine dâhil edilmesi, suskunluğun söylemsel ve edimsel işlevlerini⁸¹ yeterince görünür kılmamaktadır. Mesela Neml suresinin 21. âyetinde Hz. Süleyman ile Hüdühüd arasında geçen sahnede, Hz. Süleyman ilk olarak Hüdühüd'e ya ona şiddetli bir ceza vereceğini ya da onu öldüreceğini söylemiştir. Ancak Hüdühüd'ün Sebe melikesiyle ilgili haberini dinledikten sonra bu tehdidin akıbeti hakkında tek kelime etmemiştir. Sadece onun doğru sözlü mü yoksa yalancılardan mı olduğuna bakacağını söylemiştir. Burada ilk tehditle ilgili tam bir sükût söz konusudur. Bu sükût, basit bir hazif olmayıp tehdidi askıda bırakan bir retorik araçtır. Sükûtun burada kazandığı anlam, edimbilimde bir sözün muhatap üzerinde yarattığı "edimsöz edimi" ile açıklanabilir. Zira burada sessizlik, tehdidi etkili kılan aktif bir eylem değerine sahiptir.⁸² Diğer bir örnek ise Mü'minün suresinin 107 ve 108. âyetlerinde geçen kafirlerin cehennemden çıkmak için talepte bulunmaları ve Allah'ın onları "Kesin sesinizi! Artık bana bir şey söylemeyin!" ifadesiyle şiddetli bir şekilde susturması olayıdır. Bu hitap, sadece o anki duayı reddetmekle kalmayıp gelecekteki bütün konuşma ihtimallerini de ortadan kaldıran nihai bir sükût emridir. Burada sükût, iletişimin kökten iptali ve muhatabın söz hakkının tamamen düşürülmesidir. Böylece sükût muhatabı değersizleştiren, ümidini bütünüyle kıran ve onu mutlak bir çaresizlik alanına hapseden bir ceza aracına dönüşmektedir. Konu ile alakalı son örnek ise A'râf suresinin 150. âyetinde geçen ve Hz. Musa'nın, kavmini buzağı heykeline taparken bulması sonucu elindeki levhaları yere atması hadisesidir. Burada Hz. Musa'nın uzun ve detaylı bir açıklama ile durumu izah etmeyip ilahî kelâmı temsil eden levhaları yere bırakması, kelimelerin taşıyamayacağı büyüklükte bir öfke ve hayal kırıklığını gösteren sükût örneğidir. Zira bu eylem, artık sözün size faydası yok anlamını tek bir kelime sarf etmeksizin hâlin delâletiyle bildirmektedir. Dolayısıyla bu örneklerin meânî ilminde yer alan icâz konusu bağlamında "icâz-ı sükût" kavramı çerçevesinde tartışılmaya değer olduğu düşünülebilir. Bu sınırlılık iki düzlemde daha da görünür hâle gelmektedir. Birincisi anlatsal düzlemdir: Bazı ayrıntıların özellikle dışarıda bırakılması, nicelik tartışması olmaktan ziyade muhatabın dikkatini belirli odaklara yönlendirme stratejisidir.⁸³ İkincisi etkileşimsel düzlemdir: Muhatabın sözlü sataşmasına cevap vermemek veya tartışmayı sessizlikle yahut zorla sonlandırmak, sözün miktarıyla ilgili bir mesele değil iletişimi yönlendiren bilinçli bir tavrıdır.⁸⁴ Dolayısıyla icâz konusu kendi iç tasnifi bakımından "söylenmeyen"e hazif başlığında kısmen yer verse de suskunluğun bu tür anlam kurucu işlevlerini sistematik bir biçimde ele almamıştır.

İcâz bahsinin tarihsel süreç içerisinde giderek kural hâline gelen sabit bir çerçeveye dönüşmesi, sükûtun bu başlık altında kavramsallaştırılmasını güçleştiren önemli bir diğer sorunu ortaya çıkarmaktadır. Zira icâz, tedrisat ve şerh geleneğinde sınırlı bir ifadeyle geniş bir anlam alanına delâlet edebilme gücü olarak takdim edildiğinden farklı anlatım biçimlerinin bu çerçevede dışında ele alınması çoğu zaman sınırlı kalmıştır.⁸⁵ Bu durumun arka planında özellikle Sekkâkî sonrası belâgat geleneğinde icâzın tanımının büyük ölçüde lafız-mana dengesi ve hazif merkezli bir norm hâline getirilmesi yatmaktadır. Nitekim Rummânî ve Bâkîllânî'den itibaren icâz ya hazif yoluyla lafzın eksiltilmesi ya da kasr yoluyla mananın yoğunlaştırılması şeklinde ikili bir tasnif içinde sistemleştirilmiştir.⁸⁶ Bu tasnif, sonraki şerh ve hâşiyeler literatüründe muhafaza edilerek aktarılmıştır. Sekkâkî ve onu takip eden Hatîb Kazvîni (ö.739/1338) gibi müellifler, bu çerçeveyi metodik bir öğretim şemasına dönüştürmüştür.⁸⁷ Böylece icâz, belâgatın "öğretilebilir" ve "sınıflandırılabilir" bir konusu hâline gelmiştir. Ancak bu normatif yapı, anlamın lafız dışı yollarla üretildiği, beyanın bilinçli biçimde askıya alındığı veya anlatının belirli unsurlarının baştan itibaren dışarıda bırakıldığı örnekleri açıklamakta sınırlı kalmaktadır.⁸⁸ Zira bu tür durumlarda mesele, kural gereği düşürülmüş bir lafzın takdiri değil anlatının neden belirli bir noktada durdurulduğu ve bu durdurmanın neyi hedeflediğidir. Bu yönüyle klasik çerçeve, kendi iç tutarlılığını korumakla birlikte suskunluğun anlatsal ve söylemsel boyutlarını görünür kılmakta yetersiz kalmaktadır. Oysa bazı metinlerde sözün eksiltilmesi

78 Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, 1/2-3.

79 Rummânî, *en-Nüket fi l'icâzî'l-Kurân*, 76-77.

80 Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 146-150.

81 Edimsel işlev kavramı sözün yalnızca ilettiği içerikle değil bağlam içinde icra ettiği eylem değerleriyle ilişkili olup Arap dili üzerine yapılan edimbilim merkezli çalışmalarda bu yönüyle ele alınmıştır bk. Yusuf Akyüz, "Söz Edimleri ve Arap Dilinde Emretme Edimsözü Yapıları", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 881-900; Yusuf Akyüz, *Arap Dilinde Edimbilim* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2020).

82 Akyüz, "Söz Edimleri ve Arap Dilinde Emretme Edimsözü Yapıları", 885; Akyüz, *Arap Dilinde Edimbilim*, 143.

83 Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 146; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 176.

84 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/194-195.

85 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 276; Kazvîni, *el-İzâh*, 139; Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 110; Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsî'l-miftâh*, 1/575; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 484; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 1/518.

86 Rummânî, *en-Nüket fi l'icâzî'l-Kurân*, 76-77; Bâkîllânî, *İcâzü'l-Kur'ân*, 262.

87 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 278-280; Kazvîni, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâga*, 3/181.

88 Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 146.

değil doğrudan suskunluk veya ayrıntıların bilinçli olarak dışarıda bırakılması söz konusudur. Mesela Ashâb-ı Kehf kıssasında gençlerin isimlerinin, kaç kişi olduklarının veya mağarada kaldıkları sürenin özellikle zikredilmemesi,⁸⁹ klasik hazif tariflerinde olduğu gibi takdir edilebilir belirli bir lafzın veya cümlenin düşürülmesinden ziyade baştan itibaren zikredilmesi mümkün olan ayrıntıların bilinçli biçimde dışarıda bırakıldığı bir anlatım tercihinin yansıtmaktadır. Dolayısıyla burada hazifli icâzın takdir edilen lafzı tespit etme bakımından açıklayıcı olduğu ancak anlatının odağını tayin eden ve dikkati ana mesaja yoğunlaştıran söylemsel tercihi bütünüyle kuşatmadığı bir 'suskunluk stratejisi'nden bahsetmek isabetli görünmektedir.⁹⁰ Benzer şekilde Hz. Yusuf'un kardeşlerinin kendisine yaptıkları kötülükleri hatırlatmaması,⁹¹ klasik hazif tanımlarında olduğu gibi takdir edilebilir bir lafz veya cümle düşürülmesiyle açıklanacak bir eksiltmeden ziyade kıssanın dramatik akışı içinde özellikle üstü örtülü bırakılan geniş bir temayı ortaya koymaktadır. Zira Kur'an'da Hz. Yusuf'un ne kardeşlerinin ihanetlerini dile getirdiği ne de onlara yönelik bir hesap sorma girişiminde bulunduğu görülmektedir. Anlatı, bilinçli biçimde geçmişteki kötü hatıraları unutmaya ve barışma temasına yönelmektedir. Bu nedenle burada hazifli dışlamayan ancak icâz teorisi içinde üçüncü bir tür olarak düşünülmesi gereken kıssanın odak noktasını belirleyen bir suskunluk tercihidir söz etmek mümkündür.⁹² Hz. İbrahim'in putları kırdıktan sonra kavminin sorgulamalarına doğrudan cevap vermek yerine sessizliği tercih etmesi de yalnızca bir kısaltma değil sükût ekseninde düşündürücü ve ironik bir üst yöneliş⁹³ niteliği taşımaktadır.⁹⁴ Klasik belâgat geleneğinde bu tür örneklerin önemli bir kısmı, muhatabın karinelerle tamamlayabildiği boşluklara vurgu yapıldığı için genellikle "icâz bi'l-hazf" başlığı altında değerlendirilmiştir.⁹⁵ Böylece söylenmeyen üzerinden anlam üretimi, sükût kavramı adıyla değil çoğu zaman hazifli icâzın doğal bir uzantısı olarak tasvir edilmiştir. Zira sözün kısaltılması, Arap dil zevkinde fesahat ve icâzın temel göstergelerinden biri sayıldığından⁹⁶ muhatabın zihninde tamamlanması beklenen unsurlar öncelikle hazif kategorisi içinde açıklanmış ve sükût bu çerçevede tali bir konumda kalmıştır. Bu yaklaşım, sükût örneklerinin belirli bir kısmını açıklamak bakımından işlevsel olmakla birlikte suskunluğun her zaman takdir edilebilir bir lafz veya cümle üretmediği durumları teorik olarak görünmez kılmaktadır. Zira bazı sükût örneklerinde mesele, muhatabın zihninde tamamlanan eksik bir söz değil beyanın bilinçli biçimde askıya alınması yoluyla söylemin sınırlarının çizilmesidir.⁹⁷ Bu tür durumlarda anlam, düşürülen bir lafzın takdirinden ziyade konuşmanın kendisinin neyi ifade ettiğine odaklanmaktadır.⁹⁸ Bu nedenle sükûtun hazifli icâzın doğal bir uzantısı olarak ele alınması onun söylemsel, edimsel ve ilişki düzenleyici işlevlerini arka plana itmekte; suskunluğu, esasen lafzî bir eksiltme problemine indirgemektedir. Bu indirgeme ise sükûtun anlam üretimindeki özgün katkısını yeterince açıklayamamaktadır.⁹⁹ Metin merkezli modern çalışmalarda bu tür örnekler, anlatsal ve dramatik işlevleri bakımından ayrıntılı biçimde analiz edilmiş olmakla birlikte bu çalışmalar sükûtun meânî ilmi içindeki konumunu ve icâz bahsiyle ilişkisini klasik belâgat terminolojisi üzerinden tartışmamıştır.¹⁰⁰ Böylece icâz konusu içinde sözün tamamen askıya alındığı ya da belirli temaların bilinçli olarak gündem dışında bırakıldığı anlatım biçimleri için üçüncü bir tür olarak kavramsallaştırılabilecek bir analiz imkânı kavramsal bir karşılık bulmamıştır.¹⁰¹ Özellikle "suskunluk" örnekleri, çoğu zaman ahlâkî bağlamlarda örneğin kişinin dilini tutması veya çok konuşmanın doğurabileceği zararlar gibi konularda ele alınmış fakat icâz çerçevesinde sistematik bir ifade biçimi olarak tartışılmamıştır.¹⁰² İcâz konusunun zamanla kural hâline gelen sabit bir çerçeveye dönüşmesi olgusu, bu konunun kendi içinde işlevsel bütünlüğünü korumasına rağmen sözsüz retorik kazandığı anlam boyutlarını yeterince görünür kılamamıştır. Zira bu çerçevede analiz, esas itibarıyla lafzın varlığı, miktarı ve örgüsü üzerinden yürütülmekte; suskunluğun söylemi yönlendiren, ilişkiyi yeniden konumlandırın ve muhatabın duygusal tepkilerini düzenleyen işlevleri tali bir konumda kalmaktadır.¹⁰³ Özellikle tehdidin ertelenmesi, konuşma hakkının iptali, onay veya reddin sessizlik yoluyla tesis edilmesi gibi durumlar, sözün niceliğiyle açıklanabilecek meseleler olmaktan ziyade beyanın bilinçli biçimde askıya alınmasıyla ortaya çıkan söylemsel tercihlerdir. Ancak icâzın sabit çerçevesi içinde bu tür durumlar, çoğu zaman eksiltilmiş bir lafzın takdiri problemine indirgenmekte suskunluğun edimsel, duygusal ve etkileşimsel anlam boyutları sistematik biçimde görünür kılınamamaktadır.¹⁰⁴ Yani mesele, icâzın yapısının yanlışlığından değil sözün dışındaki iletişim biçimlerini açıklamadaki sınırlılıklarından kaynaklanmaktadır.

89 Kehf 18/22.

90 Rummânî, *en-Nüket fi İcâzi'l-Kurân*, 76-77.

91 Yusuf 12/92.

92 Hattâbî, *Beyânü İcâzi'l-Kurân*, 51-52.

93 Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedyevî (Beirut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1998), 2/410; Bedreddîn Zerkeşî, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/311.

94 Enbiyâ 21/63,64.

95 Bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/508; Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Ali İbnü's-Şecerî, *Emâli İbni's-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1991), 2/123; Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 146; İbnu'l-Esir, *el-Meselü's sair fi edebi'l-kâtib ve's-şair*, 2/269; Alevî, *Kitabu't-traz*, 2/51 ve 3/176; Kazvînî, *el-İzâh*, 3/184; Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, 1/591.

96 Ferrâ, *Meânî'l-Kurân*, 1/3.

97 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/23-26; Dabbî, *Emsâlü'l-Arab*, 27; Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/99; İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kurân*, 137.

98 Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 146.

99 Bk. Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini's-şir ve âdâbih*, 1/250; Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 146; İbnu'l-Esir, *el-Meselü's sair fi edebi'l-kâtib ve's-şair*, 2/255; İbn Ebî'l-İsbâ, *Tahrîru't-tahbir fi sinâati's-şir ve'n-nesr ve beyânü icâzi'l-Kurân*, 459.

100 Bk. Seyfî, "Min belâgati's-samt fi sürati Meryem"; Mozdehi vd., 3877-3911; "The Dramaturgy of Silence in the Quran (A Case Study: The Story of Prophet Moses and Khidr and Joseph)", 59-83; Yâdgârî vd., "Tahlîl-e kârbast-e goftemân-e sukût der Süre-ye Yusuf", 1-29.

101 Rummânî, *en-Nüket fi İcâzi'l-Kurân*, 76; Bâkîllânî, *İcâzü'l-Kurân*, 262; İbnu'l-Esir, *el-Meselü's sair fi edebi'l-kâtib ve's-şair*, 2/209.

102 İbnü'l-Mukaffa, *el-Edebü's-sağîr ve'l-edebü'l-kebir*, 111-112; Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/112.

103 Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 146.

104 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/115-116; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 176-178.

Üçüncü bir tıkanma noktası ise meânî ilmi geleneğinde güçlü bir başlık olarak incelenen hazifli îcâzın anlam üretimini daima bir karîneye bağlamasıdır.¹⁰⁵ Burada temel varsayım şudur: Eğer sözden bir öge düşürülmüşse, bu eksik unsurun anlaşılabilmesi için mutlaka bir karîne bulunmalıdır. Yani muhatap, düşen kısmı bağlamdaki bir işaret veya lafzî ipucu sayesinde zihninde tamamlayabilmelidir.¹⁰⁶ Bu yaklaşım, erken dönem nahiv ve belâgat âlimleri tarafından açıkça ilkeleştirilmiştir. Nitekim Ferrâ, Arapların îcâza meyilli olmaları sebebiyle anlamı bilinen unsurları hazif yoluyla düşürdüklerini belirtmiş; bu düşürmenin ancak muhatabın ön bilgisi ve bağlamın delâletiyle mümkün olabileceğini vurgulamıştır.¹⁰⁷ Aynı çizgide Müberred de hazifli îcâzın geçerli olabilmesi için "hazfedilen yere delâlet eden bir karînenin bulunması gerektiğini" özellikle vurgulamıştır. Aksi hâlde ifadenin muhatabın zihninde anlam üretmeden 'havada kalacağını' ifade etmiştir.¹⁰⁸ Bu yaklaşıma göre hazif, dilin imkânları dâhilinde gerçekleştiren ve anlamı muhafaza ederek sözü kısaltmayı amaçlayan bir eksiltme yoludur.¹⁰⁹ Dolayısıyla klasik hazif teorisi, temelde "dil içi" bir mekanizmaya dayanmakta ve düşürülen lafzın zihinde yeniden kurulabilmesini lafzî, aklî veya siyak-sibak kaynaklı karînelerin varlığına bağlamaktadır.¹¹⁰ Fakat burada ortaya çıkan problem, sükût örneklerinde anlamın dil içi karîne olmaksızın değil lafzî karîne dışındaki unsurlarla kurulmasıdır.¹¹¹ Hz. Meryem'in kendisine yöneltilen iffetine dair ağır ithamlar karşısında kavmiyle tartışmaya girmeyip hiç konuşmaması, buna çarpıcı bir örnektir. Onun sessizliğine işaret eden şey bir kelime veya cümle değil bilakis kucağındaki bebek ve yaşanan olağanüstü olayın bağlamıdır. Yani muhatabın zihninde anlamı harekete geçiren unsur, hazif gibi dil içi bir işaret değil bizzat hâlin ve olayın kendisidir.¹¹² Bu durum, hazifli îcâzın karîneye dayalı işleyişinin sükûtun bağlam merkezli ve edimsel anlam üretimini açıklamakta yetersiz kaldığını göstermektedir. Zira sükût örneklerinde mesele, zihinde tamamlanan eksik bir lafzî değil beyanın bilinçli biçimde askıya alınması yoluyla söylemin sınırlarının çizilmesidir.¹¹³ Dolayısıyla hazifli îcâzın karîneye dayalı işleyişi ile sükûtun bağlam merkezli anlam üretimi arasındaki bu fark, sükûtun îcâz-ı hazif konusu içinde kaybolmamasını sağlamaktadır.¹¹⁴ Bu farklılık, sükûtun îcâz konusu içinde îcâz-ı kısar ve îcâz-ı haziften farklı bir işleyişe sahip üçüncü bir tür olarak ele alınabileceğini göstermektedir. Bu sebeple îcâz-ı sükût, îcâz bahsinin iç yapısını tamamlamak ve sözsüz anlatımın ürettiği anlam yoğunlaşmasını görünür kılmak için tartışmaya açılacak bir kavram önerisidir.¹¹⁵ Böylelikle bir yandan Ferrâ, Müberred, Rummânî ve Cürçânî ile teşekkül eden klasik îcâz ve hazif çerçevesi korunmakta diğer yandan bu çerçevenin açıklamakta zorlandığı dil dışı karînelere, edimsel suskunluk ve söylemin bilinçli biçimde askıya alınması gibi boyutlar teorik olarak görünür hâle getirilmektedir.

Dördüncü olarak îcâz konusu içerisinde dikkate alınmayan bir başka husus da onay veya reddin sessizlik yoluyla gerçekleşmesidir.¹¹⁶ Zira iletişim, sözlü beyan üzerinden değerlendirilmektedir. Yani kabul, ret, tasdik veya inkâr hep bir lafzın söylenmesiyle kayıtlıdır.¹¹⁷ Oysa iletişim pratiğinde sessizlik de çoğu zaman söz kadar hatta bazen sözden daha güçlü bir onay veya reddiye işlevi görebilmektedir.¹¹⁸ Bu durum, özellikle hadis ilminde "takrîrî hadis" kavramıyla sistematik bir yere oturmuştur.¹¹⁹ Zira Hz. Peygamber'in huzurunda bir söz söylendiğinde veya bir fiil işlendiğinde buna karşılık sessiz kalması, fiilen bir kabul ve onay anlamı taşımaktadır.¹²⁰ Buna mukabil sessizlik, bazen bir reddin veya mesafeyi korumanın da göstergesi olabilmektedir.¹²¹ Bu durum literatürde sükûtun ahlâkî, kültürel veya fikhî bağlamlarda ele alınmasına imkân tanımış;¹²² ancak onu îcâzın iç tasnifi içinde teorik ve müstakil bir başlık hâline getirmemiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta sessizliğin bu işlevinin lafzın miktarıyla ilgili olmadığıdır. Bazen hiçbir kelime kullanılmaksızın muhatap davranış veya olay üzerinden bir anlam çıkarmaya yönlendirilmektedir. Yani onay ve reddin sessizlik üzerinden kurulması, îcâz-ı kısar ve îcâz-ı hazif konularının ötesinde işleyen

105 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/153; Müberred, *el-Muktedab*, 2/79; Rummânî, *en-Nüket fi İcâzi'l-Kurân*, 76-77.

106 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/270; İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkilî'l-Kur'ân*, 133-134; Rummânî, *en-Nüket fi İcâzi'l-Kurân*, 76-77.

107 Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, 1/2-3.

108 Müberred, *el-Muktedab*, 2/79.

109 Konu ile ilgili örnekler için bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1961), 2/297; İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 2/383; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Nehhâs, *Umdetü'l-kitâb*, thk. Bessâm Abdülvehhâ el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 179.

110 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/23-26; 2/153; 3/247; Müberred, *el-Muktedab*, 2/79; Rummânî, *en-Nüket fi İcâzi'l-Kurân*, 76-77; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/362-364; Cürçânî, *Delâilü'l-îcâz*, 146-150.

111 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/270; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/362; Cürçânî, *Delâilü'l-îcâz*, 146.

112 Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, 1/161.

113 Bk. Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/115-116; Müberred, *el-Muktedab*, 2/79; Rummânî, *en-Nüket fi İcâzi'l-Kurân*, 76-77; Cürçânî, *Delâilü'l-îcâz*, 146-150.

114 Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 1/3; Müberred, *el-Muktedab*, 2/79; Cürçânî, *Delâilü'l-îcâz*, 146; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/403.

115 Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/115-116; Rummânî, *en-Nüket fi İcâzi'l-Kurân*, 76-77; Cürçânî, *Delâilü'l-îcâz*, 146; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 278-280.

116 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Sadeddîn Ünâl (İstanbul: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye li-vakfî'd-Diyâneti't-Türkiye, 1995), 1/275.

117 Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, 1/320; Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/112; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 1/62; Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, 1/174; Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/148.

118 Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/317.

119 Ebû İshâk Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, thk. Abdulmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 560; Bedreddîn Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, thk. Ömer Süleyman el-Eşkar (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 4/201; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, thk. Übey Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1992), 81.

120 Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 561-562.

121 Konu ile alakalı örnek için bk. Ebû Abdillâh Muhammed İbn S'ad, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 6/513.

122 Bk. Vuruşkan, "Hz. Peygamber'in Sükûtunun Anlam Değerleri", 47-74; Tariq - Akhtar, "The Methodology of Jurists in Deriving Legal Rulings from the Sunnah of Approval Sunnah Taqreeriyah", 227-247; Uz, "Arap Dili ve Belâgatında Samt Kavramının Anlam Derinliği", 461-478; Ramazan, "Belâgatu's-samt", 2293-2355.

bir iletişim biçimidir.¹²³ Sükûtun onay yahut ret şeklinde anlaşılması, kendiliğinden değil siyak-sibak, muktezây-ı hâl, karîneler ve örf tarafından belirlenmektedir.¹²⁴ Dolayısıyla susarak onay vermek yahut reddetmek karînelerle desteklendiğinde muhataba verilmek istenen mesajı doğru ileticektir.¹²⁵ Her iki durumda da sükût, kelimelerden bağımsız olarak bir hüküm tesis etmektedir. Bu husus, müstakil bir icâz türü içinde tam anlamıyla sistematik bir başlık hâlinde ele alınmamış bir boyuta işaret etmektedir. Bu bağlamda sessizlikle onay veya reddin gerçekleşmesi, sükûtun icâz konusu içerisinde lafzın bilinçli biçimde askıya alınmasıyla işleyen özgün bir anlam yoğunlaştırma biçimini temsil ettiğini göstermektedir. Bu yönüyle mevcut icâz tasnifi, anlamın sözün yokluğu üzerinden kurulduğu bu tür söylemsel durumları açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla icâz-ı kısar ve icâz-ı hafzin yanında, beyanın bilinçli biçimde askıya alınmasıyla işleyen bu anlam üretim biçimini karşılayacak müstakil bir tasnife ihtiyaç bulunmaktadır. Bu noktada “icâz-ı sükût” kavramının tanımını şöyle teklif etmek mümkündür:

İcâz-ı sükût, anlamın lafzî eksiltme yoluna gitmeden suskunluğun kendisi üzerinden üretildiği; beyanın bağlam gereği bilinçli olarak ertelendiği veya askıya alındığı bir icâz biçimidir. Bu türde anlam, hazifli icâzda olduğu gibi takdir edilebilir bir lafzın zihinde tamamlanmasına değil sükûtun kendisinin dil dışı karîneler, hâlin delâleti ve bağlamın yönlendirmesi yoluyla söylemi sınırlandırmasına ve yoğunlaştırmasına dayanmaktadır. Bu yönüyle icâz-ı sükût, lafzın miktarıyla değil beyanın hangi noktada ve ne amaçla durdurulduğuyla ilgili olup suskunluğu icâzın bir tezahürü olarak anlam üreten aktif bir söylemsel tercih olarak ele almaktadır.

3. ÂYET VE HADİSLERDE SÜKÛT ÖRNEKLERİ VE BU ÖRNEKLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Âyet ve hadisler, sükûtun yalnızca bir sessizlik anı değil aynı zamanda derin anlamlar taşıyan çok boyutlu bir retorik tercih olduğunu gösteren zengin örneklerle doludur. Bu örnekler, sükûtun farklı işlevlerini ve bağlamalarını ortaya koyması bakımından meânî ilmi açısından yeniden düşünölmeye değer bir malzeme sunmaktadır. Bu analizler, sükûtun sadece lafzın yokluğu değil aynı zamanda bağlamın, muhatabın ve ilahi iradenin belirlediği güçlü bir iletişim aracı olduğunu ortaya koymaya çalışacaktır.

3.1. Âyetlerden Örnekler

Bu başlık altında önce Kur’ân kıssalarından seçilen bazı sahnelerde sükûtun nasıl konumlandığı incelenecek ardından bu sahneler üzerinden sükûtun icâz konusu açısından ne tür retorik işlevler üstlendiği değerlendirilmiştir.

3.1.1. Hz. Meryem’in Sükûtu

Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Meryem’in kıssası, mucizevî bir doğumun ve bu doğumun getirdiği toplumsal ithamların çarpıcı bir anlatımıdır. Hz. Meryem, henüz evlenmemişken bir çocuk dünyaya getirdiğinde kavmi tarafından ağır bir ithamla karşılaşmıştır. Kur’ân, bu anı şöyle tasvir etmektedir:

“Sonra çocuğu kucağına alarak topluluğına getirdi. (27) Dediler ki: “Ey Meryem! Gerçekten sen çirkin bir şey yaptın! (28) “Bunun üzerine Meryem çocuğu işaret etti. “Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?” dediler.” (29).¹²⁶

Konu ile ilgili âyetler, Hz. Meryem’in kendisine yöneltilen “Ey Meryem! Gerçekten sen çirkin bir şey yaptın!”¹²⁷ şeklindeki ağır ithama karşı hiçbir sözlü savunmada bulunmadığını ve yalnızca kucağındaki bebeği işaret ettiğini açıkça belirtmektedir. Bu noktada dikkat çekici olan husus, Hz. Meryem’in suskunluğunun herhangi bir sözün düşürülmesiyle açıklanabilir bir hazif örneği olmaması aksine beyanın bütünüyle terk edilmektedir. Dolayısıyla burada sükût, basit bir sessizlikten öte anlamın lafız yerine bağlam ve hâlin delâleti üzerinden kurulduğu bilinçli bir söylemsel tercihtir. Bu sükût, bir acizyet veya savunmasızlık ifadesi değil tam aksine mutlak bir tevekkül ve ilahî iradeye teslimiyetin ifadesidir. Zira Hz. Meryem, kendi iffetini ve doğruluğunu beşerî kelimelerle savunmaya kalkışmak yerine, cevabı bizzat mucizenin kendisine, yani kucağındaki Hz. İsa’ya havale etmektedir.¹²⁸ Bu tavır, onun benim söyleyeceğim hiçbir söz, bu olağanüstü olayın kendisi kadar etkili olamaz mesajını içermektedir. Dolayısıyla sükût, beşerî savunmanın geri çekildiği ve delilin (beşikte konuşan bebeğin) söylemde merkezî konuma taşındığı bir retorik tercih olarak okunmalıdır.¹²⁹ Diğer yandan Hz. Meryem’in sükûtu, muhatabı şaşırtma ve düşünmeye sevk etme işlevi görmektedir. Kavmi, ondan geleneksel bir savunma, bir açıklama veya bir itiraf beklerken o, beklenmedik bir biçimde susmuş ve henüz kundaktaki bir bebeği işaret etmiştir.¹³⁰ Bu beklenmedik suskunluk, muhatabın alışılmış iletişim beklentisini boşa çıkararak onları “neden konuşmuyor?” sorusuyla baş başa bırakmıştır.¹³¹ Bu durum, onların sadece duymak istediklerini değil aynı zamanda görmezden geldikleri mucizevî gerçeği de sorgulamalarına yol açmıştır. Bu retorik sessizlik, muhatabı olayın sıradan bir beşerî hadise olmadığını aksine ilahî bir müdahale içerdiğini idrak etmeye zorlamıştır. Söz konusu sükût örneği, anlamı eksiltmeyen aksine lafzın taşıyamayacağı bir yoğunluğu tek bir susma edimiyle üreten bir anlatım biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Burada anlam, hazifli icâzda olduğu gibi zihinde tamamlanan bir lafzın takdirine değil sükûtun kendisinin olay, hâl ve mucize gibi dil dışı karîneler yoluyla söylemi yönlendirmesine dayanmaktadır. Bu yönüyle söz konusu örnek, icâz-ı sükûtun Kur’ân’da yer alan

123 İbnü’l-Mukaffa, *el-Edebü’s-sağîr ve’l-edebü’l-kebir*, 111-112; Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 1/2-3; Câhîz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/115-116; Müberred, *el-Muktedab*, 2/79.

124 Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 1/3; Müberred, *el-Muktedab*, 2/79; Askerî, *Kitâbü’s-sinâ’ateyn*, 188; Sübkî, *Arûsü’l-efrâh fî ferhi telhisi’l-miftâh*, 1/161.

125 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/344-345.

126 Meryem 19/27, 28, 29.

127 Meryem 19/28.

128 Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâsî’l-Arabî, 1999), 21/529-531.

129 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/153; Câhîz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 1/115-116; Müberred, *el-Muktedab*, 2/79; Cürçânî, *Delâilü’l-icâz*, 146.

130 Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 25/528.

131 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/18.

anlatıda işleyen tipik bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Hz. Meryem’in sergilediği suskunluk savunma, açıklama veya itiraz gibi normalde uzun bir sözle kurulabilecek anlam alanını tek bir işaret ve sessizlik edimiyle ikame etmesi bakımından icâz kapsamında değerlendirilebilir. Anlamın lafzın bütünüyle geri çekilmesi suretiyle sağlanması bu suskunluğu icâz-ı kısır ve icâz-ı hazif örneklerinden ayırmaktadır. Bu yönüyle söz konusu sükût, lafzın bilinçli yokluğu üzerinden anlam yoğunlaştıran özgün bir icâz biçimine işaret etmektedir.

3.1.2. Ashâb-ı Kehf Kıssasında Geçen Sükût

Ashâb-ı Kehf kıssası, Kur’ân’ın üslubunda ayrıntının bilinçli biçimde askıya alındığı söylemsel tercihlerin belirgin örneklerinden biridir. Kıssada gençlerin sayıları, isimleri, mağarada ne kadar kaldıkları gibi konularda insanlar arasında tartışmalar olduğu belirtilmektedir. Ancak Kur’ân, bu tartışmalara kesin bir cevap vermek yerine “Bazıları bilmedikleri şey hakkında atıp tutarak: “Onlar üç kişidirler, dördüncüleri köpekleridir” diyecekler. Yine, “Beş kişidirler, altıncıları köpekleridir” diyecekler. Şöyle de diyecekler: “Yedi kişidirler, sekizincileri köpekleridir.” De ki: “Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Zaten onları pek az kimse bilir. O hâlde, onlar hakkında (Kur’ân’daki) apaçık tartışma(yı aktarmak)dan başka tartışmaya girme ve bunlar hakkında onlardan hiçbirine bir şey sorma!”¹³² Kur’ân’ın bu ifadeleri, bilginin bilinçli biçimde sınırlandırıldığı bir sükûtu yansıtmaktadır. Zira âyet, konuya dair hiçbir şey söylememek yerine mevcut tartışmayı aktarmakta ancak yeni bir bilgi üretmeyerek beyanı bilinçli biçimde bu noktada durdurmaktadır. Bu yönüyle sükût, lafzî bir boşluk yahut eksiklik değil bilginin Allah katına havale edilmesi yoluyla söylemin çerçevesinin çizilmesidir. Burada dikkat çekici olan husus, sükûtun hazifli icâzda olduğu gibi takdir edilebilir bir lafzın zihinde tamamlanmasına dayanmayıp bilginin baştan itibaren “müphem alan”da bırakılmasıdır.¹³³ Kur’ân, sayıya dair yeni bir haber vermemekte aksine bu bilginin verilmemesini tercih ederek muhatabı kıssanın tali ayrıntılarından uzaklaştırmaktadır. Dolayısıyla bu sükût, lafzın eksiltilmesi değil beyanın sınırlandırılması yoluyla işleyen bir icâz biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ashâb -ı Kehf anlatsında verilmek istenen temel mesaj, Allah’ın dostlarını nasıl koruduğu, ölümden sonra dirilişin bir örneğini nasıl gösterdiği, iman uğruna yurtlarını terk eden gençlerin fedakârlığı ve ilahi kudretin her şeye yettiğidir. Onların sayısının üç mü, beş mi, yedi mi veya isimlerinin ne olduğu gibi ayrıntılar bu ana mesaj açısından hiçbir önem taşımamaktadır. Bu sebeple Kur’ân, bu tür ayrıntıları susarak dışarıda bırakmakta ve muhatabı bilinçli biçimde asıl mesaja yönlendirmektedir.¹³⁴ Bu yönüyle Ashâb-ı Kehf kıssasında sükût, yalnızca bazı bilgilerin aktarılmasında anlamına gelmemekte tartışmayı sonlandıran, dikkati yoğunlaştıran ve anlatının etkisini artıran söylemsel bir tercih işlevi görmektedir. Buradaki sükût, haziften farklı olarak muhatabın tamamlaması beklenen eksik bir kelimeye değil bütün bir konunun bilinçli biçimde gündem dışı bırakılmasına dayanmaktadır. Bu durum, sükûtun icâz-ı hazif ile açıklanamayacak ancak icâz-ı sükût kavramı çerçevesinde anlamlı hâle gelen özgün bir anlatım tercihi olduğunu göstermektedir.

Ashâb-ı Kehf kıssasında ayrıntıların bilinçli biçimde dışarıda bırakılması, icâz kapsamında değerlendirilmesini mümkün kılan belirgin bir anlam yoğunlaştırma işlevi taşımaktadır. Gençlerin sayısı, isimleri veya mağarada kaldıkları süreye dair kesin bir bilginin verilmemesine rağmen anlatı herhangi bir anlam kaybına uğramamaktadır. Aksine muhatabın dikkati tali ayrıntılardan çekilerek kıssanın ana mesajı etrafında yoğunlaştırılmaktadır. Burada icâz, bilginin bilinçli biçimde sınırlandırılması suretiyle anlamın merkeze alınmasıyla gerçekleşmektedir. Bu yönüyle Ashâb-ı Kehf anlatsında görülen sükût, lafzın bilinçli yokluğu üzerinden işleyen ve icâz-ı kısır ile icâz-ı hazif başlıklarıyla tam olarak karşılanamayan özgün bir icâz biçimine işaret etmektedir.

3.1.3. Cahillerle Tartışmaktan Kaçınma Bağlamında Yapılan Sükût

Kur’ân’da sükûtun kimi zaman tartışmayı kapatma ve sözü bilinçli bir noktada kesme biçiminde de işlediğini gösteren örnekler bulunmaktadır. Bu bağlamda Rahmân’ın kullarının özellikleri anlatılırken onların cahiller karşısındaki tutumuna özel bir vurgu yapılmaktadır:

“Rahmân’ın has kulları yeryüzünde vakarla yürüyen, cahiller onlara laf attığı zaman, “selâm” deyip geçen kullardır.”¹³⁵

Âyet, Rahmân’ın has kullarının temel özelliklerinden birini, cahillerle karşılaşma esnasındaki tutumları üzerinden ortaya koymakta ve sükûtun ahlâkî olduğu kadar söylemsel bir boyutuna işaret etmektedir. Âyette geçen “selâm” kelimesi, yalnızca bir selamlama ifadesi değil aynı zamanda tartışmayı sona erdiren, muhatabın seviyesine inmeyi reddeden ve polemikçi bilinçli biçimde dışlayan bir ifade edimidir.¹³⁶ Buradaki sükût, tamamen susmak şeklinde değil kısa bir sözle sınır çizildikten sonra konuşmayı sürdürmeme biçiminde gerçekleşmektedir. Yani “selâm”, sözü uzatmadan ilişkiyi kapatan bir eşik işlevi görmekte asıl anlam ise bu eşik ardından gelen sessizlikle tamamlanmaktadır.¹³⁷ Cahillerin sataşmaya yönelik ve incitici sözlerine karşılık onlarla aynı dilden cevap vermek yerine “selâm” diyerek oradan ayrılmak hem ahlâkî bir erdem hem de güçlü bir retorik tavidir.¹³⁸

132 Kehf 18/22.

133 Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi’l-Kur’an*, 1/159; Celâleddin Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1974), 4/93.

134 Konuya dair başka bir örnek de Bakara suresinin 259. âyetinde geçen *قَوْلِي مَرَّ عَلَى قَوْمٍ* “Yahut, bir kasabaya uğrayan kimse gibi...” ifadesindeki *قَوْلِي* lafzının neresi olduğunun belirtilmemiş olmasıdır.

135 Furkân 25/63.

136 Ebü’l-Hasen Saîd b. Mes’ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân li’l-Ahfeş*, thk. Hüda Mahmûd Karâa (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1990), 1/180.

137 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19/295.

138 Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/272.

Dolayısıyla bu âyette asıl dikkat çekici nokta, “selâm” kelimesinin kendisinden ziyade bu sözün ardından bilinçli olarak sürdürülen suskunluktur. Buradaki sükût, hazifli îcâzda olduğu gibi lafzî bir eksiltmeye dayanmamakta aksine konuşmanın belirli bir noktada durdurulması yoluyla anlam üretmektedir. Böylece muhataba en kısa cevap verilmiş fakat asıl mesaj sözle değil sessizlikle iletilmiştir. Bu durum, klasik meânî anlayışındaki muktezây-ı hâl ilkesinin açık bir tezahürü olup sükûtun, îcâzın yerleşik tasniflerinin ötesinde ilişki düzenleyici ve anlam kurucu özgün bir işlev üstlendiğini göstermektedir.

Cahillerle karşılaşma bağlamında sergilenen tutum, îcâz kapsamında değerlendirilmesini mümkün kılan belirgin bir anlam yoğunlaştırma özelliği taşımaktadır. Tartışmayı sürdürmek yerine “selâm” gibi asgari bir sözle sınır çizilmesi ve ardından konuşmanın bilinçli biçimde terk edilmesi, uzun bir reddiye veya savunmaya ihtiyaç bırakmadan muhataba verilmek istenen mesajı açık biçimde iletmektedir. Bu yönüyle îcâz, söylemin belirli bir noktada durdurulması suretiyle anlamın merkezileştirilmesi üzerinden gerçekleşmektedir. Böylece sükût, sözün yokluğu üzerinden işleyen ve îcâz-ı kısar ile îcâz-ı hazif tasnifleriyle tam olarak açıklanamayan özgün bir anlam üretim biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Sükûtun tartışmayı sonlandıran, ilişkiyi yeniden konumlandıran ve muhatabı ahlâkî bir sınırla baş başa bırakan bu işlevi, yalnızca Kur’ân anlatsıyla sınırlı değildir. Benzer biçimde hadislerde de sükûtun onay, reddiye, mesafe koyma veya eğitici bir tutum olarak işlediği pek çok örnek bulunmaktadır.

3.2. Hadislerden Örnekler

Hadislerden örnekler başlığı altında sükûtun Hz. Peygamber’in (s.a.v.) söz ve fiillerine dair rivayetlerde nasıl bir hüküm kaynağına dönüştüğü ve özellikle takrîrî hadisler bağlamında hangi anlam yönlerini taşıdığı ele alınmıştır.

3.2.1. Hz. Peygamber’in, Halid b. Velid’in (r.a.) Eylemine Karşı Sessiz Kalması

Hadis ilminde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sahabenin bir sözü veya fiili karşısında sessiz kalması, onu onayladığı anlamına gelmekte ve bu tür hadisler “takrîrî hadis” denmektedir.¹³⁹ Bu tür hadisler, sükûtun yalnızca bir susma hâli değil bağlamın gerektirdiği yerde anlam üreten bir beyan biçimi olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Zira takrîrî hadislerde anlam, açık bir sözle değil sözün bilinçli biçimde askıya alınması yoluyla kurulmaktadır. Bu yönüyle takrîrî hadisler, îcâz-ı sükûtun hadis literatüründeki sistematik ve açık örneklerini teşkil etmektedir.¹⁴⁰ Anlam, susmanın kendisi üzerinden inşa edilmektedir. Dolayısıyla burada söz konusu olan durum, hazifli îcâzda olduğu gibi takdir edilebilir bir lafzın zihinde tamamlanması değil¹⁴¹ beyanın bütünüyle ertelenmesi yoluyla hükmün tesis edilmesidir.

Konu ile alakalı Halid b. Velid’in (ö. 21/642) Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hanımı Hz. Meymûne'nin (ö. 51/671) evinde kızartılmış keler (dabb) eti yemesi ve Hz. Peygamber’in buna sessiz kalması meşhur bir örnektir. Hz. Peygamber’e “Bu haram mıdır?” diye sorulduğunda, “Hayır, ama kavmimin toprağında bulunmadığı için hoşlanmıyorum” demesine rağmen Halid b. Velid’in yemesine de ses çıkarmamıştır.¹⁴² Bu sükût, keler etinin haram olmadığını ancak Hz. Peygamber’in kişisel olarak hoşlanmadığını gösteren bir onaydır.¹⁴³ Burada Hz. Peygamber’in sessizliği, fiilin helallikine dair zımnî bir tasdik niteliği taşımaktadır.¹⁴⁴ Zira eğer keler eti yemek haram olsaydı, Hz. Peygamber’in buna mutlaka müdahale etmesi beklenirdi. Bu örnekte sükût, açık bir sözden daha etkili ve incelikli bir işlev görmüştür. Eğer Hz. Peygamber, “Evet, yiyebilirsiniz” deseydi, bu durum, kendisinin de yediği veya sevdiği gibi bir anlama gelebilirdi. Ancak sükût ederek hem fiilin meşruiyetini onaylamış hem de kendi kişisel mesafesini ve tercihini korumuştur. Bu husus, sükûtun hem hükmü bildirme hem de kişisel durumu ifade etme gibi çift yönlü bir işlevi aynı anda yerine getirebildiğini göstermektedir.¹⁴⁵ Ayrıca bu durum, îcâz-ı sükûtun anlamı yoğunlaştırıcı ve çok yönlü yapısını açıkça ortaya koymaktadır.

Takrîrî hadisler, sükûtun meânî ilminin “muktezây-ı hâl” ilkesiyle ne kadar uyumlu olduğunu da göstermektedir. Bazı durumlarda en uygun söz, o sözü hiç söylememektir. Nitekim Araplar arasında رَبِّ سَكُوتٍ أَبْلَغُ مِنْ كَلَامٍ “Nice sessizlik vardır ki sözden daha belîğdir.” şeklindeki darb-ı mesel de bu anlayışı yansıtmaktadır.¹⁴⁶ Hz. Peygamber’in Halid b. Velid’in fiiline karşı sessiz kalması, bu ilkenin açık bir tezahürüdür. Burada hüküm, susma edimi üzerinden tesis edilmekte, fiilin helallikliği açıkça söylenmeden anlaşılmakta ve Hz. Peygamber’in kişisel tercihi de korunmaktadır. Bu yönüyle anlam, beyanın bilinçli biçimde terk edilmesiyle yoğunlaşmakta ve tek bir susma edimi birden fazla anlamı aynı anda taşıyabilmektedir. Dolayısıyla bu örnek, sükûtun îcâz bahsi içinde müstakil bir anlam yoğunlaştırma biçimi olarak değerlendirilmesini mümkün kılan bir îcâz-ı sükût örneği sunmaktadır.

3.2.2. Hz. Peygamber’in, Amr b. el-Âs’ın (r.a.) Eylemine Karşı Sessiz Kalması

Takrîrî hadisler için başka dikkat çekici örnek, Zâtü’s-Selâsil gazvesinde yaşanmıştır. Amr b. el-Âs (ö. 43/664), soğuk bir gecede ihtilâm olmuş, gusletmesi halinde ölüm tehlikesi yaşayacağını düşündüğü için teyemmüm etmiş ve sabah namazında da

139 Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, 560; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr fî usûli’l-fıkıh*, 4/201; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi’l-usûl*, 81.

140 Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr fî usûli’l-fıkıh*, 4/201; Halit Özkan, “Takrîr” (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi1/2010), 39/469-471.

141 Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 1/2-3.

142 Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu’s-sahih*, thk. Muhammed Zühêr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavku’n-Necâ, 2001) “Zebâih ve Sayd”, 33. Ebû’l-Hüseyin el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu’s-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1955) “Sayd”, 7. Süleyman b. el-Eş’as b. İshak b. Beşîr Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Delhi: Matbaatu’l-Ensâriyye, 1332) “Et’ime”, 28.

143 Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed Hattâbî, *Meâlimü’s-sünen*, thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Haleb: el-Matbaatu’l-İlmiyye, 1932), 4/247; Ebû’l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahihî’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Meketbetü’r-Rüşd, 2003), 5/439.

144 Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *İhtilâfu’l-hadis*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 96.

145 Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr fî usûli’l-fıkıh*, 4/201-207.

146 Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 1/317.

cemaate imamlik yapmıştır. Bu durum Hz. Peygamber’e haber verilince, Hz. Peygamber ona: “Cünüp olduğun hâlde arkadaşlarına namaz mı kıldırдың?” diye sormuş, Amr b. el-Âs ise gusletmeme sebebini açıklayarak “Ben, Allah’ın ‘Kendinizi öldürmeyin, şüphesiz Allah size çok merhametlidir’¹⁴⁷ buyurduğunu işittim” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber tebessüm etmiş ve sessiz kalmıştır.¹⁴⁸ Bu hadis bağlamında Hz. Peygamber’in tebessümle birlikte gerçekleşen sükûtu, beyan yoluyla açıklama yapmaksızın Amr b. el-Âs’ın içtihadını zimnen onaylayan ve geçerli kılan bir işlev üstlenmektedir.¹⁴⁹ Buradaki sessizlik, eksiltilmiş bir lafzın muhatap tarafından tamamlanmasına dayanan hazifli icâz türünden olmayıp beyanın bilinçli biçimde terk edildiği bir anlam kurma biçimini yansıtmaktadır.

Tebessüm ile sükûtun birlikte kullanılması dikkat çekicidir. Zira sükût tek başına bir onay niteliği taşıırken tebessüm bu onayı sıcaklık, merhamet ve takdir duygusuyla pekiştirmiştir. Böylece beden dili ile sessizlik birleşerek çok yönlü bir retorik mesaj ortaya çıkmıştır.¹⁵⁰ Eğer Hz. Peygamber sadece “evet doğru yaptın” deseydi, bu kadar güçlü bir duygusal aktarım gerçekleşmezdi. Bu durum, sükûtun bazen jest ve mimiklerle birleşerek muhatabın gönlünde söze göre daha derin bir etki uyandırabileceğini göstermektedir. Bir başka önemli nokta da şudur: Hz. Peygamber’in bu sessizliği, Amr b. el-Âs’ın içtihadını kişisel bir onay gibi değil ümmet için bağlayıcı bir prensibin teyidi gibi yansıtmaktadır.¹⁵¹ Çünkü bu olay sadece Amr b. el-Âs’a değil ümmete “zaruret durumunda kolaylık esastır” mesajını taşımaktadır.

Sonuç olarak mezkur hadis, sükûtun yalnızca onay değil aynı zamanda hikmeti öğreten ve pedagojik bir ders sunan bir işlev gördüğünü göstermektedir.¹⁵² Hz. Peygamber’in tebessümle desteklenen bu sessizliği hem onay beyanı hem kolaylık prensibinin teyidi hem de muhatabı takdir etmenin en belîğ yoludur. Bu çok yönlü anlam alanının ayrıntılı bir sözlü beyana başvurulmaksızın tek bir susma edimiyle iletilmesi, icâzın temel ilkelerinden biri olan “az lafızla çok anlam” ilkesini karşılamaktadır. Bu yönüyle söz konusu takrîrî hadis, icâz-ı sükûtun beyanın durdurulmasının anlam kurucu bir tercih olduğu durumlara dair güçlü bir örnek teşkil etmektedir.

3.2.3. Hz. Peygamber’in, Müsamaha Bağlamında Hz. Aîşe’ye Karşı Gösterdiği Sessizlik

Hz. Aîşe’nin (ö. 58/678) naklettiğine göre onun yanında Buâs savaşlarını anlatan şarkılar söyleyen iki genç kız bulunmuş ve Hz. Peygamber bu duruma müdahale etmeyip sadece yüzünü başka tarafa çevirmiştir. Daha sonra içeri giren Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), kızların davranışını “şeytan işi” diyerek kınamak isteyince, Hz. Peygamber ona dönerek “Bırak çocukları!” buyurmuştur. Yine bir bayram günü Habeşlilerin mızrak ve kalkanlarla oyun oynadıkları sırada Hz. Aîşe bu oyunu izlemek isteyince, Hz. Peygamber onu arkasına alarak izlemesine izin vermiş ve hatta oyuncularını teşvik edici sözler söylemiştir.¹⁵³ Bu rivayetler, Hz. Peygamber’in toplumsal hayata dair tutumunda sükûtun yönlendirici ve belirleyici bir edim olarak nasıl işlediğini açık biçimde ortaya koymaktadır. İlk aşamada sergilenen sessizlik, sözlü bir yasaklama veya onay beyanı olmaksızın yapılan fiilin meşru sınırlar içinde tolere edildiğini göstermektedir. Bu sükût, bağlamın gerektirdiği ölçüde beyanın bilinçli olarak askıya alınmasıdır. Ardından Hz. Ebû Bekir’in sert müdahalesine karşı sözlü bir uyarının gelmesi ve devamında Hz. Aîşe’ye fiilen izleme imkânı tanınması, sükûtun tek başına bırakılmadığını aksine söz ve fiille desteklenerek anlamının tahkim edildiğini göstermektedir.¹⁵⁴ Burada dikkat çekici husus, Hz. Peygamber’in sükûtunun eğlenceye dair hükmü lafzî bir açıklamayla değil doğrudan tutum ve davranış üzerinden tesis etmesidir. Sessizlik, bu bağlamda ne eksiltilmiş bir sözün muhatap tarafından tamamlanmasını ne de örtük bir lafzın takdir edilmesini gerektirmektedir.¹⁵⁵ Aksine anlam, sükûtun kendisiyle ardından gelen sözlü ve fiilî desteklerle birlikte bağlam içinde belirginleşmektedir. Bu yönüyle söz konusu örnek, icâz-ı hazif kapsamında açıklanabilecek bir lafzî eksiltmeye değil icâz-ı sükûtun edimsel işleyişine işaret etmektedir. Söz konusu rivayet, Hz. Peygamber’in sessizliği aracılığıyla eğlencenin İslâm toplumunda meşru bir çerçeve içinde konumlandırıldığını göstermektedir. Bu sükût, açık bir hüküm beyanından daha etkili biçimde hem hoşgörüyü hem de pedagojik yönlendirmeyi birlikte gerçekleştirmektedir. Böylece icâz-ı sükûtun anlam yönlendirici karakterini somutlaştırmaktadır.

3.2.4. Benî Kurayza Hadisi

Hendek Savaşı sonrasında yaşanan Benî Kurayza hadisesi, sükûtun yalnızca bireysel bir tutum değil normatif sonuçlar doğuran bir retorik araç olarak nasıl işlediğini gösteren çarpıcı bir örnek sunmaktadır. Hz. Peygamber, ashâbına “Hiç kimse ikinci namazını Benî Kurayza’dan başka bir yerde kılmasın” buyurmuştur. Bunun üzerine sahâbenin bir kısmı, bu emri zahiri manasıyla anlayıp vakti geçse de ikinci namazını sadece Benî Kurayza’da kılmayı tercih ederken diğerleri ikinci namazını yolda eda etmişlerdir. Durum daha sonra Hz. Peygamber’e aktarıldığında, o iki gruptan hiçbirini kınamamıştır.¹⁵⁶ Bu sükût, her iki yorumun da meşruiyetini zimnen onaylayan güçlü bir retorik tavidir. Hz. Peygamber, farklı içtihatları reddetmek yerine sessiz kalarak onları koruma altına

147 Nisâ 4/29.

148 Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 124; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/203.

149 Ebû Bekr Ahmed b. Alî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf, 1994), 4/39; Hattâbî, *Meâlimü’s-sünen*, 1/103.

150 Abdülfettâh b. Muhammed Musaylihî, *Câmiu’l-mesâil ve’l-kavâid fi’l-ilmî’l-usûl ve’l-makâsîd* (Mısır: Dâru’l-Lü’lü, 2022), 1/59.

151 Bedrüddîn Aynî, *Umdetu’l-kârî şerhu sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 4/34.

152 Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, 560-561.

153 Buhârî, “İdeyn”, 2, “Cihâd”, 81; Müslim, “İdeyn”, 16-20.

154 Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed Hattâbî, *A’lâmü’l-hadis*, thk. Muhammed b. Sa’d b. Abdîrrahmân Âl Suûd (Mekke: Merkezü’l-Buhûsî’l-İlmiyye, 1988), 1/594-595; Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1972), 1/182.

155 Cürçânî, *Delâilü’l-icâz*, 146.

156 Buhârî, “Salâtü’l-havf”, 5; “Meğâzî”, 30.

almıştır.¹⁵⁷ Bu yönüyle sükût, bir hükmün ertelenmesi değil farklı yorum alanlarının bilerek açık bırakılması anlamına gelmektedir. Burada dikkat çekici olan nokta, Hz. Peygamber’in sessizliğinin sadece bir hoşgörü değil aynı zamanda bir eğitim yöntemi olarak işlenmiş olmasıdır. Zira sahâbe, bu olayla birlikte nassın lafzı ile maksadı arasındaki ilişkiyi tartışmayı öğrenmiş ve içtihadın sınırlarını bizzat yaşayarak kavramıştır. Hz. Peygamber’in sükûtu, sahâbenin bu içtihat pratiğini teşvik eden pedagojik bir araç işlevi görmüştür.¹⁵⁸ Ayrıca bu sessizlik, ümmet içindeki farklı anlayışların bir arada var olabileceğini ve bu çeşitliliğin tefrika değil rahmet kaynağı olduğunu göstermiştir.

Benî Kurayza hadisesi, sükûtun ihtilafı bastırmak yerine yönetme, çatışmayı engelleme ve farklı yorumlara meşru zemin sağlama işlevini nasıl üstlenebildiğini göstermektedir. Bu örnekte sükût, kelimelerden bağımsız olarak normatif bir sonuç üretmiş ve farklı yorumların meşruiyetini aynı anda tesis etmiştir.¹⁵⁹ Bu yönüyle takrîrî hadislerde sükûtun en açık delillerinden biri olup meânî ilminin “muktezây-ı hâl” ilkesiyle doğrudan ilişkilendirilebilecek güçlü bir örnek teşkil etmektedir. Burada anlam, söylenen sözle değil, söylenmeyen üzerinden kurulmuştur. Böylece beyanın bilinçli olarak askıya alınması, söylemi yönlendiren asli unsur hâline gelmiştir.¹⁶⁰ Bu noktada örnekler üzerinden yapılan çözümler tamamlanmış olup elde edilen bulgular, çalışmanın genel sonuçları çerçevesinde değerlendirilmektedir.

SONUÇ

Bu çalışma, Arap dili ve belâgatında meânî ilminin temel bahislerinden biri olan icâz kavramı içerisinde sükûtun anlam üretici işlevini incelemiş ve onun müstakil bir retorik kategori olarak kavramsallaştırılabilirliğini tartışmıştır. Klasik belâgat literatüründe “söylenmeyen” unsurun büyük ölçüde icâz-ı hazif çerçevesinde ele alındığı ve buna karşılık beyanın bilinçli biçimde askıya alınmasıyla işleyen suskunluk örneklerinin müstakil bir başlık altında sistematik biçimde değerlendirilmediği bu çalışma kapsamında yapılan tarama ve incelemeler sonucunda tespit edilmiştir. Bu doğrultuda çalışma, hicrî II. asırdan VIII. asra kadar uzanan klasik kaynakları tarayarak sükûtla irtibatlandırılacak veri ve tespitleri icâz ve hazif ilişkisi bağlamında yeniden ele almayı amaçlamıştır.

Âyet ve hadis örnekleri üzerinden yapılan analizler, sükûtun yalnızca ahlâkî bir tutum veya iletişimde edilgen bir sessizlik olmadığını aksine karîne, muktezây-ı hâl ve bağlamın yönlendirmesiyle işleyen muhatap merkezli bir anlam üretim yönelimi olduğunu ortaya koymuştur. Bu örneklerde sükût, eksiltilmiş bir lafzın muhatap tarafından tamamlanmasını gerektiren hafif icâzdan farklı olarak söylemin belirli bir noktada bilinçli biçimde durdurulması yoluyla anlamı yönlendiren aktif bir beyan tercihi olarak işlev görmektedir. Hz. Meryem’in savunma yerine suskunluğu tercih etmesi, Ashâb-ı Kehf kıssasında ayrıntıların bilinçli biçimde gündem dışı bırakılması, cahillerle tartışmanın kısa bir sözden sonra sessizlikle sonlandırılması ve takrîrî hadislerde sükûtun normatif sonuçlar üretmesi bu işleyişin belirgin örneklerini teşkil etmektedir.

Çalışmada yapılan karşılaştırmalı değerlendirmeler, icâz-ı hazif ile sükût arasındaki farkları üç temel düzlemde netleştirmiştir. Buna göre hazif, söz içi bir eksiltme tekniği olarak karîneye dayalı biçimde eksiltilen lafzın zihinde tamamlanmasını hedeflerken sükût ise sözün bütünüyle terk edilmesi, ertelenmesi veya belirli bir noktada durdurulması yoluyla anlam üretmektedir. Hazifte anlam, dil içi göstergeler üzerinden kurulurken sükûtta ise anlam çoğu zaman olay, hâl, jest, bağlam ve söylemsel konumlanış gibi dil dışı karînelere aracılığıyla belirginleşmektedir. Bu yönüyle sükûtun tahlili, sarf ve nahiv merkezli analizlerin ötesinde muktezây-ı hâl eksenli söylem çözümlerini gerekli kılmaktadır. Bu bulgular ışığında çalışma, icâz konusunda yerleşik hâle gelmiş icâz-ı kısar ve icâz-ı hazif tasniflerine ek olarak beyanın bilinçli biçimde askıya alınmasıyla işleyen bir anlam yoğunlaştırma biçimi olarak “icâz-ı sükût” kavramının tartışmaya açılabilirliğini ileri sürmüştür. Önerilen bu kavramsallaştırma, klasik tasnifi dışlayan veya geçersiz kılan bir alternatif değil aksine onun söylemsel ve edimsel boyutlarını tamamlayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Böylece icâz, yalnızca lafzın miktarı ve yapısıyla sınırlı bir belâgat ilkesi olmaktan çıkarılarak sözün bilinçli yokluğunu da kapsayan daha geniş bir ifade alanı içinde yeniden düşünülmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, “icâz-ı sükût” kavramını klasik belâgat literatüründe örtük biçimde yer almakla birlikte sistematik olarak adlandırılmamış bir anlam üretim biçimini karşılamak üzere müstakil bir retorik başlık olarak teklif etmektedir. İnceleme boyunca ortaya konulan ayet ve hadis örnekleri, sükûtun yalnızca icâz-ı hazif kapsamında açıklanabilecek tali bir unsur olmadığı; beyanın bilinçli biçimde askıya alınması yoluyla anlamı yoğunlaştıran özgün bir ifade tarzı oluşturduğunu göstermiştir. Bu yönüyle “icâz-ı sükût”, icâz-ı kısar ve icâz-ı hazif tasnifine alternatif bir başlık değil aksine bu tasnifi tamamlayan ve icâz konusunun kavramsal çerçevesini genişleten ilave bir alt başlık olarak değerlendirilmelidir. Bu teklif, kapalı ve nihai bir sistem inşa etme iddiası taşımamakla birlikte bu çalışmada Kur’ân ve hadis örnekleri üzerinden görünür kılınan sükûtun, anlatı ve hitâbî söylemde üstlendiği anlam kurucu işlevleri daha isabetli biçimde analiz edebilmek için zorunlu bir kavramsal ihtiyaca işaret etmektedir. Dolayısıyla “icâz-ı sükût”, klasik belâgat birikimini dışlamayıp onu içerden yeniden okuyan ve tamamlayan bir teklif olarak değerlendirilmelidir. Bu kavramsal açılımın ileride yapılacak çalışmalarda âyet ve hadis metinleri ile klasik şiir ve hitabet örnekleri üzerinden karşılaştırmalı biçimde ele alınması, belâgat ilminin imkân alanını genişletecek önemli bir katkı sunacaktır.

157 İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, 2/543.

158 Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 560-561.

159 Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, 188.

160 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/153; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/115-116; Müberrred, *el-Muktedab*, 2/79; Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 146; Sekkâki, *Miftâhu'l-ulûm*, 278-280.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Katılımcı Onamı: Çalışma katılımcı onamı gerektirmemektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Yapay Zeka Kullanımı: Makalenin dil ve üslup bakımından düzenlenmesi ve kavramsal tutarlılığının kontrol edilmesi noktasında kısmen ChatGPT adlı yapay zeka uygulamasından yararlanılmıştır.

Ethics Committee Approval: The article does not require ethics committee permission.

Informed Consent: The study does not require informed consent.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Artificial Intelligence Use: The ChatGPT artificial intelligence application was used to edit the article in terms of language and style and to check its conceptual consistency.

KAYNAKÇA

- Abbâd, Sâhib b. *el-Muhît fî'l-luğa*. thk. eş-Şeyh Muhammed Hasan Ali Yâsîn. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Akyüz, Yusuf. *Arap Dilinde Edimbilim*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2020.
- Akyüz, Yusuf. "Söz Edimleri ve Arap Dilinde Emretmek Edimsözü Yapıları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 881-900. <https://doi.org/10.14395/hid.1333155>
- Akyüz, Zafer. "Belâgat İlminin Kur'ân-ı Kerîm'in İcâz ve Tefsir Araştırmalarına Etkisinin Tarihi Seyri". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 217-239.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza. *Kitabu't-tiraz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-sinâ'ateyn*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998.
- Aynî, Bedrüddîn. *Umdetu'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed. *İcâzü'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1997.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necâ, 2001.
- Câhîz, Ebû Osmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1994.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir. *Delâilü'l-icâz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir. *Esrâru'l-belâğa*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Dabbî, Mufaddal. *Emsâlü'l-Arab*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981.
- Durmuş, İsmail. "Meânî". 28/204-206. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşîr. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Delhi: Matbaatü'l-Ensâriyye, 1332.
- Evsat, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş. *Me'ânî'l-Kur'ân li'l-Ahfeş*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn - Muhammed Ali Neccâr. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ ve'n-Neşr, 1964.
- Ferâhidî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1988.
- Ferrî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Kahire: Dâru'l-Mısıriyye, ts.
- Hafâcî, Ebû Sinân Ebû Muhammed. *Sırrü'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *A'lâmü'l-hadîs*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahmân Âl Suûd. Mekke: Merkezü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1988.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Beyânü icâzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Selâm. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Meâlimü's-sünen*. thk. Muhammed Râgîb et-Tabbâh. Haleb: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed. *el-Ikdü'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef. *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratu'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî'l-İsbâ, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm. *Tahrîru't-tahbîr fî sinâti's-şiiir ve'n-nesr ve beyâni icâzi'l-Kur'ân*. thk. Hıfînî Muhammed Şeref. Kahire: Lecnetü İhyâit-Türâsi'l-İslâmî, ts.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyi'si'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Edebü'l-kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâli. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyûnu'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1981.

- İbn S'ad, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn. *el-Meselû's sâir fî edebî'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1973.
- İbnü'l-Mukaffâ', Ebû Muhammed (Ebû Amr) Abdullah (Rûzbih / el-Mübârek). *el-Edebü's-sağîr ve'l-edebü'l-kebir*. thk. İnâm Fevvâl. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr. *el-Usûl fî'n-nahv*. thk. Abdulhuseyn el-Fetlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- İbnü's-Şecerî, Ebû's-Saadât Ziyâuddîn Hibetullah b. Alî. *Emâli İbni's-Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1991.
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- Kazvînî, Hatîb. *el-İzâh*. thk. Muhammed b. Abdilmün'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1980.
- Kazvînî, Hatîb. *Telhîsu'l-miftâh*. thk. İbn Dâvud Abdulvâhid el-Hanefî. Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2016.
- Kılıç, Hulusî. "Belâgat". 5/380-383. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1992.
- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed. *Mecmau'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Mozhdehi, Alireza Madadi vd. "The Dramaturgy of Silence in the Quran (A Case Study: The Story of Prophet Moses and Khidr and Joseph)". *A Research Journal on Qur'anic Knowledge* 16/61 (ts.), 59-83. <https://doi.org/10.22054/rjqk.2025.85294.3108>
- Musaylihî, Abdülfettâh b. Muhammed. *Câmiu'l-mesâil ve'l-kavâid fî ilmi'l-usûl ve'l-makâsîd*. Mısır: Dâru'l-Lü'lü, 2022.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlık Azîme. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fî'l-luga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1961.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Nehâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmatü Ümmü'l-Kurâ, 1988.
- Nehâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Umdetü'l-kitâb*. thk. Bessâm Abdülvehhâ el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedyevî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, ts.
- Özkan, Halit. "Takrir". 39/469-471. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2010.
- Özli, Muzaffer. "Arap Dilinde İcâz'ın Tarihi Seyri ve Önemi". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 177-187.
- Özsoy, Seyhan. "Arap Dilinde Hazif Üslûbu ve Yûsuf Süresindeki Örnekleri". *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2024), 548-567. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1496453>
- Ramazan, İbrahim Abdulfettah. "Belâgatu's-samt". *Mecelletü'l-ulûmi'l-Arabiyye ve'l-insâniyye* 12/4 (2019), 2293-2355.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî. *en-Nüket fî icâzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halfullah. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1976.
- Sekkâkî, Ebû Yâkûb. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Nâim Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Seyf, Beyân bint İbrahim b. Abdülaziz. "Min belâgati's-samt fî sûrati Meryem". *Havliyyetü külliyyeti'l-luğati'l-Arabiyye bi-Cercâ* 26/4 (2022), 3877-3911.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ. *Edebü'l-küttâb*. thk. Muhammed Behcetü'l-Eserî. Bağdat: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1922.
- Sübkî, Bahâeddin. *Arûsu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfu'l-hadîs*. thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl*. thk. Übey Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1992.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *Şerhu'l-lüma'*. thk. Abdulmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Sadeddîn Ünâl. İstanbul: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye li-Vakfi'd-Diyâneti't-Türkiye, 1995.
- Tariq, Fareed Ud Din - Akhtar, Ruqayya. "The Methodology of Jurists in Deriving Legal Rulings from the Sunnah of Approval Sunnah Taqreeriyah". *Arbor* 11/1 (2024), 227-247.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Muhtasarü'l-meânî*. thk. el-Hind Mahmud Hasan. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *el-Mutavvel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Uz, Emin. "Arap Dili ve Belâgatında Samt Kavramının Anlam Derinliği". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (2023), 461-478. <https://doi.org/10.52637/kiid.1357289>
- Vuruşkan, Hüseyin. "Hz. Peygamber'in Sükûtunun Anlam Değerleri". *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018), 47-74.
- Yâdgârî, Meryem vd. "Tahîl-e kârbast-e goftemân-e sukût der Sûre-ye Yusuf". *Pejûheşhâ-yi Edebî-Kur'ânî* 9/3 (2021), 1-29.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkḥ*. thk. Ömer Süleyman el-Eşkar. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

EXTENDED SUMMARY

The science of *balāgha* has occupied a central position in the intellectual history of Arabic language and literature as the primary discipline concerned with the effective, context-sensitive use of speech. From its earliest formulations, *balāgha* has sought to explain how meaning emerges not only from lexical choice but also from the relationship between expression, context, and the addressee. Within this broader framework, the discipline of *ma'ānī* developed as a systematic theory grounded in the principle of *muqtadā al-ḥāl*, namely the requirement that discourse conform to the demands of a given communicative situation. Classical scholars of rhetoric employed this principle to classify utterances according to their length and proportionality, ultimately formalizing a tripartite structure consisting of *ījāz* (brevity), *musāwāt* (equivalence), and *itnāb* (amplification). This tripartite model reached its canonical form with *al-Sakkākī* (d. 626/1229) and was further stabilized by *al-Khaṭīb al-Qazwīnī* (d. 739/1338), whose works shaped rhetorical instruction for centuries through commentaries and glosses. Within this system, *ījāz* and more specifically *ījāz al-ḥadhf*, emerged as the principal explanatory mechanisms for meaning produced through omission. Classical theorists extensively analyzed cases in which lexical or syntactic elements were intentionally omitted, yet were recoverable through linguistic, contextual, or rational indicators (*qarā'in*), thereby activating the addressee's interpretive faculties and intensifying semantic impact. However, a closer examination of Qur'anic discourse and prophetic practice reveals certain communicative phenomena that are not fully accounted for by reconstructible ellipsis alone. In these cases, meaning is not generated through the omission of a recoverable lexical unit, but through the deliberate suspension or withholding of speech itself. This observation raises the question of whether the established framework of *ījāz al-ḥadhf* sufficiently accounts for all forms of meaning production associated with non-expression. Rather than proposing silence (*sukūt*) as an entirely independent or competing rhetorical category, this study approaches it as a phenomenon operating in close conceptual proximity to *ījāz al-ḥadhf*. Both share an economy of expression and rely on the active participation of the addressee, yet they differ in their modes of operation. Whereas *ḥadhf* functions within the boundaries of articulated speech-inviting the addressee to supply what has been omitted-*sukūt* functions through the intentional suspension of verbal expression, directing attention through situational, pragmatic, and contextual cues rather than through recoverable wording. This study proceeds in two interrelated stages. The first stage surveys classical Arabic rhetorical and literary sources from the second to the eighth Islamic centuries, including *Ibn al-Muqaffa'* (d. 142/759), *al-Jāḥiẓ* (d. 255/869), *Ibn Qutayba* (d. 276/889), *Qudāma b. Ja'far* (d. 337/948), and *'Abd al-Qāhir al-Jurjānī* (d. 471/1078). Although none of these figures developed a systematic chapter on silence within *ma'ānī*, their writings reveal a consistent awareness that restraint, non-mention, and silence may function as meaningful rhetorical choices. *Jurjānī's* theory of *naẓm*, in particular, offers important conceptual indications that may serve as a theoretical basis for understanding how meaning may be intensified not only by what is said, but also by what is deliberately left unsaid. The second stage of the study analyzes selected examples exclusively from the Qur'an and ḥadīth, deliberately excluding examples from Arabic prose and poetry. Mary's silence before her people in the face of accusation exemplifies a form of rhetorical restraint grounded in reliance on divine testimony rather than verbal defense. The Qur'anic narrative of the Companions of the Cave deliberately withholds their number, using silence as a strategy to redirect attention away from historical detail toward moral and theological reflection. Similarly, the Prophet's tacit approvals (*taqrīr ḥadīths*) demonstrate how silence may function as a legally and rhetorically meaningful stance without any explicit verbal articulation. In each of these cases, silence operates not as a passive absence, but as an active mode of meaning orientation. On the basis of these observations, the article explores the possibility of conceptualizing "*ījāz al-sukūt*" as a *ḥadhf*-adjacent form of brevity that operates within the internal logic of *ma'ānī*. This proposal does not seek to revise the classical tripartite structure of *ījāz–musāwāt–itnāb*, nor to detach silence from the established theory of omission. Rather, it aims to articulate more clearly a rhetorical phenomenon that classical scholars implicitly recognized but did not explicitly theorize. By situating *sukūt* alongside *ījāz al-ḥadhf* as a closely related mode of expression within the framework of *ījāz*, the study seeks to enrich the analytical vocabulary of classical rhetoric while remaining faithful to its conceptual foundations. In conclusion, the article argues that acknowledging silence as a *ḥadhf*-related rhetorical strategy allows for a more nuanced understanding of how meaning is produced through economy, restraint, and contextual guidance in Qur'anic and prophetic discourse. This approach demonstrates that *balāgha*, while grounded in inherited classifications, remains open to refined analytical distinctions within its established theoretical structure and continues to function as a dynamic intellectual tradition capable of accommodating such distinctions without disrupting its core framework.