

her ikisinin haram olma sebebi sarhoş edici olmasıdır. Sarhoş etme burada haram olma hükmünün ortak sebebidir. İbn Sînâ, Gazzâlî, Cürçânî gibi birçok müslüman düşünürün temsil tanımları birbirine oldukça yakındır. Buna göre temsil, “aralarındaki benzerlik veya ortak illetten dolayı bir tikelde sabit olan bir hükmü diğer bir tikel için geçerli saymak” demektir. Meselâ, “Gökyüzü hâdistir (sonradan yaratılmıştır), çünkü cisimdir. Bu hüküm hayvanlar ve bitkiler için de geçerlidir, çünkü bu cisimlerin hâdis oldukları görülmektedir”. Ancak Gazzâlî’ye göre bu bilgiyi belli bir forma, ifade kalıbına sokmak gerekir, aksi takdirde temsil doğru ve geçerli olmaz. Gazzâlî bu örneğe göre temsilin şeklini şöyle anlatır: “Bitki hâdistir, çünkü cisimdir” hükmü sabit olunca, “Hayvan da hâdistir, çünkü her cisim hâdistir” hükmü de doğru olur (bu temsilde cisim oluş hâdis olmanın sebebi, dolayısıyla orta terim, varılan sonuç ise bir tümel hükmüdür). Bundan da birinci şekilde şöyle bir kıyas düzenlenir: “Her cisim hâdistir, sema cisimdir, öyleyse sema da hâdistir.” Görüldüğü gibi temsil sonuçta kıyasa irca edilmektedir. Bu sebeple gerek İslâm gerekse Batı mantıkçıları temsilin tek başına bir akıl yürütme yolu olup olmadığını tartışmışlar ve temsil yoluyla yapılan bir akıl yürütmede hem ta’lîlin (dedüksiyon) hem istikrânın (endüksiyon) bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Esasen temsilde aklın iki türlü hareket ettiği görülür. Meselâ, “Ahmet lutufkârlıkta Ali’ye benzer, çünkü ikisi de aynı beldedendir” ifadesi temsil yoluyla yapılan bir akıl yürütme olduğu halde hem istikrâyı hem ta’lîli kapsar. Buradaki istikrâ şöyle düzenlenir: Ali lutufkârdır, o A beldesindedir, öyleyse A beldesinin sakinleri aynı şekilde lutufkârdır. Ta’lîl açısından şöyle düzenlenir: A beldesinin sâkinleri lutufkârdır, Ahmet de A beldesindedir, öyleyse Ahmet de lutufkârdır. Temsil istikrâya dayanan bir ta’lîldir. Ancak bu ta’lîlin dayandığı düşünce ispat edilmemiş fakat varsayılmış bir düşüncedir. Şu halde temsili kıyasın sonucu zorunlu değil daima muhtemeldir. Bununla beraber temsili kat’î ve gayri kat’î diye ikiye ayırıp bunlardan birincisinin kesinlik (yakın), ikincisinin zan ifade ettiğini ileri süren mantıkçılar da vardır.

Temsilde dört unsur bulunur: 1. Kendisine benzetilen (müşebbehün bih). Buna “asl” da denir, çünkü bu, temsilde kendisinden hüküm nakledilen asıl unsurdur. 2. Benzetilen (müşebbeh). Buna fer’ adı da verilir, çünkü üzerine hüküm nakledilen unsurdur ve asıl değildir. 3. Bu ikisi arasında bu-

lunan ortak anlam. Temsilin sebebi olan bu unsura “illet-i câmia” da denir. 4. Benzetme (teşbih). Buna da “zâhire” (hüküm) adı verilir. Temsil yoluyla akıl yürütmeyi ilk kullananlardan biri Eflâtun’dur. Aristo bunu devam ettirmiş, daha sonra İslâm ve hıristiyan Ortaçağ’ında onların bu yönteminden faydalanılmıştır. Temsile kıyas adını veren fıkıhçılar dinî hükümlerin istinbatında temsilden geniş ölçüde yararlanmışlardır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1344-1345; İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 107-108; Gazzâlî, *Mi’yârü’l-ilm* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Endelüs), s. 119-130; Seyfeddin el-Âmidî, *el-Mübîn* (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî), Kahire 1403/1983, s. 88; Ali Sedat, *Mizânü’l-ukûl fi’l-mantık ve’l-usûl*, İstanbul 1303, s. 92; Muhammed Hâlis, *Mizânü’l-ehzân*, İstanbul 1324, s. 65; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*, İstanbul 1954, I, 133-134; R. Virieux-Reymond, *La logique formelle*, Paris 1967, s. 15; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1974, s. 161-162; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1975, s. 28; Cemil Salîbâ, *el-Mu’cemü’l-felsefi*, Beyrut 1982, I, 343-344.



ABDÜLKUDDÜS BİNGÖL

## TEMYİZ

( التمييز )

İnsanın söz ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını idrak edebilme ve bu idrake uygun biçimde iradesini kullanabilme gücü anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “ayırarak” anlamındaki **meyz** kökünden türeyen **temyiz** “iki şeyi birbirinden ayırmak, farklı olanları ayırt etmek, idrak etmek” mânasına gelir. Fıkıh terimi olarak insanın söz ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını idrak edebilme ve bu idrake uygun biçimde iradesini kullanabilme gücünü ifade eder. Temyiz kudretine sahip kişiye **mümeyyiz** denir. Kur’ân-ı Kerim’de dört yerde (Âl-i İmrân 3/179; el-Enfâl 8/37; Yâsîn 36/59; el-Mülk 67/8) ve birçok hadiste (Wensinck, *el-Mu’cem*, “myz” md.) “meyz” kökünden türeyen kelimeler sözlük anlamlarıyla geçer.

Günümüz hukuk incelemelerinde fiil ehliyetinin şartları arasında ele alınan temyiz kudreti kavramı (ayırt etme gücü, sezginlik, faculté de discernement, Urteilsfaehigkeit) modern hukuk terminolojisine ilk defa İsviçre Medenî Kanunu ile girmiştir. Meselâ Alman Medenî Kanunu’nun 104. paragrafı ile Fransız Medenî Kanunu’nun 1123 vd. maddelerinde ayırt etme gücünden söz edilmeden fiil ehliyetinin şartları düzenlen-

miştir (Fransız Medenî Kanunu’nun 1124, 1125 ve 1126. maddelerinde 3 Ocak 1968 tarihinde değişiklik yapılmıştır). Bununla birlikte İsviçre ve Türk medenî kanunlarında temyiz gücüyle ilgili doğrudan bir tanımın verilmeyip, “Yaşının küçüklüğü yüzünden veya akıl hastalığı, akıl zayıflığı, sarhoşluk ya da bunlara benzer sebeplerden biriyle akla uygun biçimde davranma yeteneğinden yoksun olmayan herkes bu kanuna göre ayırt etme gücüne sahiptir” denilmiştir (Türk Medenî Kanunu, md. 13). Bu ifadeden zıt kanıt yoluyla çıkan anlam esas alınarak ayırt etme gücünün “akla uygun (mâkul) biçimde davranma yeteneği” şeklinde tanımlanması bazı yönlerden eleştirilmiştir. Meselâ kalabalık bir cadde üzerindeki bir bahçe içinde silâh eğitimi yapmak, gelip geçenlerin kayıp düşmesine yol açarak eğlenmek için kaldırılma muz kabuğu atmak gibi davranışlar mâkul olmamakla birlikte bu hareketleri yapanların akla uygun davranma gücünden yoksun buldukları söylenemez. Buna karşılık dış görünümü ve mâkul davranışlarıyla mümeyyiz izlenimi vermekle birlikte yaptığı fiilin sebebini ve anlamını idrak edemeyecek durumda olan bir akıl hastasının veya temyiz çağına ulaşmamış çocuğun temyiz gücünden söz edilemez. Temyiz gücünün mahiyeti konusunda Türk hukuk doktrininde genellikle benimsenen görüş şöylece özetlenebilir: Psikoloji biliminin verileri dikkate alındığında akla uygun davranan bir kimsenin temyiz gücüne sahip olabilmesi için bu hareketinin düşünce-muhakeme, istek-irade ve icra şeklinde üç aşamadan geçmesi gerekir. Nitekim İsviçre Medenî Kanunu’nun ilk projesinde (md. 16) yukarıda geçen kanun hükmünün anlamını tayin bakımından önemini koruyan, “Yaş küçüklüğü ... dolayısıyla fiil ve hareketlerinin sâikini ve sonuçlarını doğru olarak idrak edemeyen veya doğru bir idrake uygun hareket edemeyen kimse fiil ehliyetine sahip değildir” ifadesi yer almaktaydı. Temyiz gücü psikolojik ve nisbî bir kavram olup olay kişi ve fiilin özelliklerine göre her somut sorun bakımından incelenip kişide temyiz gücünün bulunup bulunmadığının belirlenmesi gerekir. Hukuk açısından önemli husus bu gücün kişide fiilin yapıldığı anda mevcut olup olmadığıdır. Anlaşmazlık durumunda hâkim psikoloji biliminin verilerinden de yararlanarak bu hususu tesbit eder. Temyiz gücünün nisbî nitelikte olması bunun sürekli bir güç olmadığını da gösterir. Kişi belirli bir fizyolojik veya psikolojik durumun, meselâ idrak ve irade öğelerini yok edecek

düzye ateşli bir hastalık, akıl hastalığı veya aşırı duygusallığın etkisiyle temiz gücünü kısa veya uzun süreli ya da sürekli olarak kaybedebilir. Kanun temiz gücünden yoksunluğa yol açan başlıca durum ve sebepleri yaş küçüklüğü, akıl hastalığı, akıl zayıflığı ve sarhoşluk biçiminde saymakla birlikte "benzeri diğer sebepler" kaydıyla bunların sınırlı sayıda olmadığını belirtmiştir. Felç, ateşli ağır hastalıklar esnasındaki sayıklama anları ve uyurgezerlik gibi bazı hastalıklar, kokain, eroin, afyon gibi keyif verici zehirlerle bir kimse'nin iradesini ortadan kaldırarak onu bir diğeri'nin egemenliğine sokan manyetizma ve hipnotizma gibi durumlar bu sebeplerin ilk akla gelen örnekleridir. Ancak bunların önceden tek tek sayılması mümkün olmayıp ne gibi sebeplerin temiz gücünü ortadan kaldıracağını takdir yetkisi hâkime bırakılmıştır (Zevkliler, s. 192-202; Akipek – Akıntürk, s. 286-289).

III ve IV. (IX-X.) yüzyıl fıkıh eserlerinde de özellikle sarhoşlar ve akıl hastasıyla ilgili bazı anlatımlarda temiz kelimesinin ve "yümeyyizü" fiilinin kullanımlarına rastlandığı gibi (meselâ bk. Müzenî, I, 202, 253, 260; Cessâs, III, 146; V, 206) hak (vücûb) ehliyetiyle fiil (edâ) ehliyetinin birbirinden ayırt edilmesi açısından özel bir öneme sahip olan temiz kudreti kavramına Mâverâünnehir Hanefî usul âlimlerince kaleme alınan ilk fıkıh usulü eserlerinden itibaren dikkat çekilmiştir. İslâm hukukunda ehliyetle ilgili kavramların gelişim seyrini bazı Hanefî fûrû eserlerini esas alarak özel bir araştırmaya konu yapan C. Chehata'nın vücûb ehliyeti-edâ ehliyeti şeklinde usulcüler tarafından daha sonra yapılacak taksimin Serahsî'de yer almadığını ileri sürmesi ve Semerkandî'nin fûrû-i fıkıhla ilgili bir meseleyi ele alırken kullandığı bir ifadeden hareketle, "Acaba bu, daha sonra usulcülerin karşılıklı olarak vücûb ehliyeti ve edâ ehliyeti diye adlandıracakları hak ve fiil ehliyetleri arasındaki farkı Semerkandî'nin daha o zaman sezinlemiş olduğu anlamına mı geliyordu?" şeklinde bir soru ortaya atması, ayrıca İslâm hukukunda eksik ehliyet ayırımının bulunmadığını ve Hanefî hukuku doktrininde genel bir ehliyetsizlik teorisinin yapılmadığını söylemesi (*Etudes de droit musulman*, s. 105-106, 110-111, 150) incelemesini fûrû-i fıkıh literatürüyle sınırlı tutmasından kaynaklansa da özellikle Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinin bu hususta kavramların inceltilmesi için ortaya koydukları emek hakkında yanılıcı bir fikir vermektedir. Nitekim Debûsî'den itibaren Hanefî fıkıh usu-

lü eserlerinde vücûb ehliyeti-edâ ehliyeti şeklinde bir ayırım yapılarak ve ehliyet terimi kullanılarak bu konunun ele alındığı, gerek "temiz çağına ulaşma" anlamında "yümeyyizü" fiilin ve temiz çağına ulaşmış ya da ulaşmamış küçüklüğü nitelirken "mümeyyiz, gayrû'l-mümeyyiz" sıfatlarının gerekse mutlak biçimde temiz kudreti kavramının kullanıldığı açık şekilde görülmekte, ayrıca ehliyetsizliği belirten "ademü't-temiz" ve "adimü'l-akl ve't-temiz" ifadeleri Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinde yer almaktadır (Debûsî, s. 417, 428; Pezdevî, IV, 448; Serahsî, *el-Uşûl*, II, 333-334, 340, 347, 349).

Esasen temiz gücü bir yönüyle, insanın doğumundan itibaren kendi fiiliyle haklar ve borçlar meydana getirebilmesi hususunda mutlak olarak yetersiz sayıldığı dönemin bitiş noktasını, diğeri yönüyle bu çağa eriştikten sonraki herhangi bir dönemde fiil ehliyeti için vazgeçilmez bir niteliği belirten bir kavramdır. Bir başka anlatımla temiz gücü, bir yandan küçüğün edâ / fiil ehliyeti bakımından yeni bir statüye (eksik ehliyetliler grubuna) geçmesini belirleyen bir sınır teşkil ederken diğeri yandan bu sınıra ulaşmış da olsa her yaştaki kişinin fiil ehliyetine sahip kabul edilmesinde esas alınan temel bir ölçüt görevi ifa etmektedir. Buna göre hukuk alanındaki işlevlerini belirleme açısından temiz gücü kavramının iki yönünü birbirinden ayırmak gerekir. a) İnsanın doğumundan itibaren ehliyetsiz sayıldığı dönemi bir sonraki dönemden ayırt ederken esas alınan ölçüt anlamı. Bu yönüyle temiz başlangıcı için İslâm hukukundaki genel eğilim yaş belirleme cihetine gidilmemesidir; ancak bazı fakihlerce Hz. Peygamber'in çocukları namaza alıştırmayla ilgili hadisi dikkate alınarak ve özellikle yetim hukukuyla alâkali ihtilâfları objektif bir ölçüye bağlayabilme yönünden yedi yaşın tamamlanması ölçütünün esas alınabileceği ifade edilmiştir. Bu konuda Resûl-i Ekrem'in yedi yaşındaki çocukların bazı hukukî işlemlerini onayladığına dair örnekler zikreden müellifler de vardır (Serahsî, *el-Mebsût*, XXV, 21-22). Temiz öncesi dönemde bulunan küçüğün edâ ehliyeti yoktur; temiz dönemdeki küçük hukukî işlemler bakımından eksik edâ ehliyetine sahiptir (bk. ÇOCUK; EHLİYET). Temiz dönemindeki küçüğün edâ ehliyeti Mâverâünnehir Hanefî usul âlimlerinin eserlerinde gerek dinî yükümlülükler gerekse hukukî eylem ve işlemler bakımından geniş biçimde ele alınmıştır. Edâ ehliyetinin farklı derecelere sahip olduğu yönünde ifade-

ler ve temiz dönemdeki küçüğün yapabileceği işlemlerin özelliklerine ilişkin açıklamalar Debûsî'de de yer alır. Edâ ehliyeti konusuna "kâsır" ve "kâmil" şeklinde bir ayırımla başlanması, hukukî işlemlerin üçlü bir taksimle sistematik biçimde ele alınması Pezdevî ve Serahsî'de gayet açıktır (Debûsî, s. 417-430, 433; Pezdevî, IV, 393 vd., özellikle 411-454; Serahsî, *el-Uşûl*, II, 332-353). b) Hayatının herhangi bir döneminde kişinin fiil ehliyetini yok sayarken ve eksik de olsa fiil ehliyetinin varlığını kabul ederken esas alınan ölçüt anlamı. Bu yönüyle temiz yokluğu fiil ehliyetinin tamamen yok sayılması sonucunu doğurmakta, varlığı diğeri şartların bulunup bulunmamasına göre kişiyi tam veya eksik ehliyetli kılmaktadır. Fıkıh ve usul eserlerinde temiz için daha çok "akıl", mümeyyiz için "âkil" kavramının kullanıldığı görülür. Abdülazîz el-Buhârî'nin, akıl hastasının bazan temiz gücüne sahip olabilmemesine karşılık küçüklüğün ilk dönemdeki kişinin bu niteliklerin (temiz ve akıl) ikisinden de yoksun bulunduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Ancak onun, temizi "Allah'ın canlıların doğasına yerleştirdiği, varlıklarını koruyabilmeleri için gerekli olan yararlı zararlıdan ayırt edebilme niteliği", akli ise "insana özgü olup eşyanın hakikatlerini ve işlerin sonuçlarını idrak edebilme yeteneği" şeklinde tanımladığı göz önüne alındığında bu bağlamda hukukî mânasıyla temizi belirtmek üzere akıl kavramını kullandığı anlaşılmaktadır (*Keşfü'l-esrâr*, IV, 448). Öte yandan İbn Kemal ve onu izleyen Hanefî âlimlerinin fakihlerle ilgili sınıflandırmasında mezhepteki farklı görüşlerden kuvvetli ve zayıf olanları ayırt edebilecek durumda olanlar "ashâbü't-temiz" diye anılır. Yine temiz yargılama usul hukukunda, ilk derece veya istinaf mahkemesince verilen bir kararın hukuka uygun olup olmadığının bir üst mahkeme tarafından denetlenmesini ifade eder. Adli yargı alanında günümüzde bu görevi Yargıtay adıyla yapan kurum Osmanlı Devleti'nin son döneminde Mahkeme-i Temiz ve Cumhuriyet'in başlarında (1924-1945) Temiz Mahkemesi adıyla anılıyordu (İslâm tarihinde yargı kararlarının üst mahkeme tarafından denetlenmesi hakkında bk. KAZÂ; MAHKEME; NİZÂMIYE MAHKEMELERİ).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Müzenî, *el-Muhtaşar* (Şâfiî, *el-Üm* içinde, nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, I, 202, 253, 260; Cessâs, *Muhtaşaru İhtilâfi'l-Ulemâ* (nşr. Abdullah Nezir Ahmed), Beyrut 1416/1995, III, 146; V, 206; Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 371-



387, 417-430, 433; Pezdevî, *Kenzü'l-vüçûl* (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 379-463, 571-579; Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 154; XXV, 21-22; a.mlf., *el-Uşûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, II, 332-353; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 379-463, 571-579; Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâyi'*, İstanbul 1289, I, 283-296; İbnü'l-Hümâm, *et-Taḥrîr* (İbn Emîru Hâc, *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr* içinde), Bulak 1316 → Beyrut 1403/1983, II, 172-194; İbn Emîru Hâc, *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr*, Bulak 1316 → Beyrut 1403/1983, II, 172-194; Bihârî, *Müselle-mü's-şübûṭ*, Bulak 1324, I, 153-164; Derdîr, *eş-Şerhu's-şâgîr* (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), [baskı yeri yok] 1410/1989 (el-Matbaatü'l-asriyye ve mektebetühâ), II, 543; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâ-tihu'r-raḥamût* (Gazzâlî, *el-Müstasfâ* içinde), Bulak 1324, I, 153-164; Chafik Chehata, *Etudes de droit musulman*, Paris 1971, s. 105-106, 110-111, 150; Aydın Zevkililer, *Medenî Hukuk*, Diyarbakır 1986, s. 181-261; Özcan Karadeniz Çelebi-can, *Roma Hukuku*, Ankara 1986, s. 200-217; Jale Akipek – Turgut Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku Başlangıç Hükümleri Kişiler Hukuku*, İstanbul 2007, s. 267-338; Mustafa Dural – Tufan Ögüz, *Kişiler Hukuku*, İstanbul 2009, s. 44-90; "Temyîz", *Mv.F*, XIV, 32-36.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

## TENÂFÜR (التنافر)

**Kelime veya sözün fesahatini bozan ses uyumsuzluğu anlamında belâgat terimi.**

Sözlükte "ürküp kaçmak, hoşlanmamak" anlamındaki **nefr** (**nüfûr**, **nifâr**) kökünden türeyen **tenâfûr** "birbirinden nefret etmek, anlaşmazlığa düşmek; âhenksiz / uyumsuz olmak" demektir. Tenâfûr bir kelime veya sözde fesahate engel teşkil eden niteliklerden olup kelimedeki bulunan tenâfûre "tenâfûr-i hurûf" denir. Bu da kelimeyi oluşturan harflerin söylenişinin dile ağır, işitilmesinin kulağa nâhoş gelmesidir. Tenâfûrün sözde bulunana "tenâfûr-i kelimât" adı verilir. Sözü meydana getiren kelimelerin tek başına söylenişini kolay ve kulağa hoş gelirken söz içinde ardarda okunduklarında söyleniş güçlüğü ortaya çıkar ve sesleri kulağı tırmalar.

**Tenâfûr-i Hurûf.** Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitâbü'l-'Ayn*'in girişinde harflerin nitelikleri bağlamında tenâfûr-i hurûfun bazı ilkelerine ilk temas eden âlim olmuştur ve ona göre Arap dili hafiflik esasına göre vazedilmiştir. Bu sebeple söyleniş en hafif harfler olan dudaksızlarla (bâ, fâ, mîm) dil ucu harfleri (râ, lâ, nûn), Arapça kelimelerde en çok yer alan harflerdir.

Özellikle dörtlü ve beşli kelimelerdeki telaffuz ağırlığını hafifletmek için bunlardan biri ya da ikisi bulunur, bu da öz Arapça olduklarının göstergesi kabul edilir (I, 51-55). Câhiz bir tür tenâfûr-i hurûf için "iktirâf-ı hurûf", tenâfûr-i kelimât için "iktirâf-ı elfâz" terkiplerini ilk defa kullanan eleştirmendir. Câhiz, iktirâf-ı hurûfta öz Arapça kelimelerde "cîm" in "ق، ط، غ، ح" ve "zâ" in "ذ، ض، ظ، ق" harfleriyle aynı kelimedeki bulunmadığını belirtir (*el-Beyân*, I, 69). İbn Cinnî, Arap harflerini söyleniş bakımından hafif ve ağır şeklinde iki kategoride incelemiştir, "ا، ت، ث، س، ل، م، ن، و، ي" harflerinden meydana gelen ziyade harflerini en hafif, boğaz harflerini (ه، ع، غ، ه) en ağır harfler olarak göstermiş, bunların bir kelimedeki ardarda gelmesini tenâfûr-i hurûf sebebi saymıştır. İbn Cinnî, ses uyumu bakımından Arapça kelimeleri üçe ayırmıştır. 1. Mahreci birbirine uzak harflerden oluşan kelimeler en güzel (fasih) kelimelerdir. 2. Muzaaf kelimeler güzellikte ikinci derecededir. 3. Mahreci birbirine yakın harflerden meydana gelen kelimeler fesahatten uzaktır. Arapça kelimelerin çoğu birinci ve ikinci kategoridedir, üçüncü kategoridekilerin kullanılışı azdır ya da reddedilmiştir. Mahreç yakınlığını tenâfûr sebebi sayan İbn Cinnî bunun mutlak bir ölçü kabul edilmemesi gerektiğini, bu hususta en güzel kriterin zevkiselim olduğunu söylemiştir (*Sırru şinâ'ati'l-râb*, II, 811-817). Tenâfûr-i hurûf konusunda İbn Cinnî'den etkilenen İbn Sinân el-Hafâcî de mahreçleri birbirinden uzak harflerden meydana gelen kelimeleri fasih, yakın harflerden oluşanları fesahat dışı saymış, Arap dilindeki kelimelerin çoğunun birinci kategoride yer aldığını belirtmiş ve bunu şöyle açıklamıştır: Harfler birtakım seslerden ibarettir. Onların uzak veya yakın mahreçlerden çıkardıkları ses kompozisyonu renk ve nağme kompozisyonuna benzer. Farklı renk ve nağmelerin bir araya gelmesiyle güzel bir renk ve ses kompozisyonunun, aynı veya yakın renk ve nağmelerin birleşimiyle hoş olmayan bir kompozisyonun meydana gelmesi gibi harfler de bir araya gelince aynı kompozisyonları teşkil eder. Hafâcî, muhtemelen Kur'an ve hadislerde yakın mahreçli bazı kelimelerin varlığını göz önüne alarak uzun söz içinde fasih olmayan bir kelimenin bulunmasının o kelâmın fesahatine zarar vermeyeceğini, yine uzun söz içinde Arapça sayılmayan bir kelimenin varlığının onun Arapça bir söz sayılmasına engel oluşturulmaması örneğiyle açıklamıştır (*Sırrü'l-feşâḥa*, s. 64-65). Fahreddin er-Râzî de tenâfûrün sebebinin mah-

reçlerin yakınlığına bağlamış (*Nihâyetü'l-icâz*, s. 123), ayrıca kelimenin güzelliği için harf sayısının orta düzeyde, hareke sayısının itidal üzere olmasını önemli kabul etmiş, iki harfli kelimelerin sesinin az tatlı, üç harfli kelimelerin en tatlı olduğunu, bunlarda ses dizisinin başlangıcı, ortası ve sonu bulunduğundan dilde akışı daha kolay sağladığını söylemiştir. Bununla birlikte Râzî, fesahat ve belâgatı bu tür lafzî ve fonetik olgulara indirgeyen lafızcı ekol taraftarlarını eleştirmiş; istiare, kinaye, teşbih, fasil-vasil, nazım-telif gibi anlama bağlı konuların ihmal edilmesini doğru bulmamıştır (*a.g.e.*, s. 124-126). Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, Arap dilindeki kelimelerin çoğunun uzak mahreçli harflerden meydana geldiğini, bu konuda en güzel kriterin akliselim ve kulak olduğunu, tınısı kulağa hoş gelen ve zevke uygun düşen kelimelerin fasih, aksinin gayri fasih sayıldığını belirtmiştir (*el-Meselü's-sâ'ir*, I, 143, 258-262). Halîl b. Ahmed ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in görüşleri doğrultusunda fikir beyan eden Yahyâ b. Hamza el-Alevî de tenâfûrde son kriter olarak zevkiselimi kabul etmiş "فسيكفيهم" ve "ليستخلفهم" gibi Kur'an ifadelerini (*el-Bakara* 2/137; *en-Nûr* 24/55) uzunluğuna rağmen hafif sayarken İmruülkays'ın "مستشورات" kelimesini sakil bulmuştur (*et-Tirâzü'l-mütezzamin*, I, 104-120).

Çağdaş belâgat yazarlarından Abdülfetâh Besyûnî kelimenin hafif veya sakil kabul edilmesinde harflerinin mahreç ve sıfatlarıyla dizilişin etkisinin inkâr edilemeyeceğini, ancak bu konuda nihâi hakemin zevkiselim olduğunu vurguladıktan sonra bağlam teorisi denebilecek şu görüşü ileri sürmüştür: Telaffuzu güç ve ağır kelime her zaman sakil olmayabilir. Eğer söz konusu sıklet anlamı daha iyi biçimde yanıtıyor, bağlam ve anlama uygun bir nitelik taşıyorsa o takdirde fesahat dışı değil bizzat fesahat ve belâgatın kendisi demektir. Kadîm belâgatçılar, İmruülkays'ın beytinde geçen "müsteşzirât" kelimesini sert tâ ile cehr sıfatlı zâ arasında yumuşak tınılı "şîn" in bulunması ve kelimenin uzun olması sebebiyle fesahat dışı saymıştır. Ancak kelimenin bağlamı dikkate alındığında sakil değil fasih olduğu ortaya çıkar. Çünkü sevgilisinin gür saçlarını tasvir ettiği bu dizisinde şair, özel bir çabayla başın üstüne kaldırılmış saçları "müsteşzirât" kelimesinin söylenişleriyle en iyi biçimde nitelendirmiştir. Bunun yerine eş anlamlısı olan "مرقتعات" kelimesi kullanılsaydı lafız-anlam uyumu ortadan kalkar, fesahat ve belâgat söz edilemezdi. Aslında bu tür bağlam örnekleri Kur'an-ı Kerim'de çokça yer al-