TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

HİCRİ VII. ASRA KADAR ARAP DİLBİLİMCİLERİNDE MECAZ VE KİNAYE

Fetullah YENER

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

HİCRİ VII. ASRA KADAR ARAP DİLBİLİMCİLERİNDE MECAZ VE KİNAYE

Fetullah YENER

Danışman: **Doç. Dr. Musa ALP**

Jüri Üyesi: **Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK**

Jüri Üyesi: **Doç. Dr. Sami KILINÇLI**

Jüri Üyesi: **Prof. Dr. Muhammet TASA**

Jüri Üyesi: **Doç. Dr. Sedat ŞENSOY**

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2018

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Musa ALP
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. ……

Üye: Doç. Dr. …..

Üye: Prof. Dr. …..

Üye: Doç. Dr. …..

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

…/…/2018

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserler Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. …/…/2018

Fetullah YENER

ÖZET

HİCRİ VII. ASRA KADAR ARAP DİLBİLİMCİLERİNDE MECAZ VE KİNAYE

Fetullah YENER

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Danışman: Doç. Dr. Musa ALP
Eylül 2018, 189 sayfa

Birer belagat terimi olarak, mecaz; "Ortak bir iletişim dilinde hakiki anlamının anlaşılmasını engelleyecek bir karînenin varlığıyla beraber aralarındaki bir alâka'dan ötürü lafzın konulduğu anlam dışında kullanılması", kinaye ise; "Gerçek anlamının kastedilmesi mümkün olmakla birlikte gerçek anlamı dışında kullanılan lafız" şeklinde tanımlanmıştır. Bütün dillerin ortak yönlerinden ve Arap dilinin önemli ifade üsluplarından biri olan mecaz ve kinayenin dildeki varlığı Arap dili ve edebiyatının başlangıç safhası olan Cahiliye döneminden itibaren fark edilmeye başlanmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in nüzulüyle dini metinlerin anlaşılması çabasına matuf olarak dilsel araştırmalara yönelen Arap-İslam toplumundaki bu çabalar dilin kelime hazinesi, yapısı ve gramerine olduğu kadar dildeki ifade biçimleri üzerine de yoğunlaşmıştır. Bir mananın farklı ifade yollarıyla hangi şekillerde dile getirilebileceğini araştıran Beyan ilmi ile bu yollardan biri olan mecaz ve kinaye üslupları başlangıcından itibaren dilbilimsel araştırmaların bütününe konu olmuştur.

Başlangıçta dilsel bir olgu ve edebi bir üslup olarak görülen mecaz ve kinaye farklı çevrelerce yürütülen dilbilimsel araştırmalar içerisinde uzun bir kavramlaşma süreci geçirmişlerdir. Bu süreç Müslüman toplumunun geçirdiği kültürel gelişim aşamalarından doğrudan etkilenmiştir. Dilin kelime hazinesini, yapısını ve kurallarının tespit ve tesis etmeye çalışan ilk dönem dil ve gramer faaliyetleri, Kur'an'ın kelime ve ifadelerinin dildeki doğru anlamlarına ulaşma çabasıyla yürütülen tefsir çalışmaları, zamanla ortaya çıkan inanç mezheplerinin dilbilimsel zemindeki tartışmaları, mevcut edebi birikimin toplanması ve edebi tenkit faaliyetlerinin sistematikleşmesi ile yabancı kültürlerin etkileri bu süreci oluşturan aşamalardır. Mecaz ve kinayenin kavramlaşarak ilmi birer disipline dönüşmeleriyle neticelenen bu süreç aynı zamanda Belagat biliminin gelişim sürecine de işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dilbilimi, Hakikat, Mecaz, Kinaye, Belagat, Beyan.

ABSTRACT

METAPHOR AND ALLUSION IN THE ARABIC LINGUISTS UP TO HIJRI VII. CENTURY

Fetullah YENER

PhD Thesis, Department of Islamic Sciences

Supervisor: Assoc. Professor Musa ALP

September 2018, 189 pages

Metaphor, a term of rhetoric, defined as: “The figure of speech in which a word or phrase is applied so that it is impossible to understand of the true meaning because of the existence of a presumption, but it is used in a way that there is a link between them”. Like so, another term of rhetoric is allusion which means: “The word which is used outside the true meaning while it is possible to use in its real meaning”. From the common aspects of all languages and the important expression of the Arabic language, the supposed existence of metaphor and allusion has begun to be noticed from the beginning of the Age of Ignorance (*Jahilliyyah*), which is the beginning point of Arabic language and literature. These efforts in the Arab-Islamic society, which are directed towards linguistic research in an attempt to understand the religious texts of the Qur'an, have concentrated on the forms of expression as well as the structure and structure of the language and its grammar. The discipline of recital (البيان) which studies the ways in which a narrative can be expressed in different forms and branches of these forms, metaphor and allusion, have been the topic of the whole of the linguistic research from the beginning.

In the beginning, metaphor and allusion, was seen a linguistic phenomenon and literary styles but have undergone a long conceptualization in linguistic research conducted in different environments. This process was directly influenced by the cultural development stages of the Muslim community. The first language and grammar activities to detect and construct the language vocabulary, structure and rules of the language was the exegetical studies carried out in an effort to reach the correct meanings of the words and expressions of the Qur'an. Linguistic discussions of sects that emerged through time were another dimension. Collection of existing literary accumulation and the systematization of literary criticism activities and the effects of foreign cultures were also the stages that constitute this process. This process has resulted in conceptualizing of metaphor and allusion and at the same time points out to the development of the science of rhetoric (al-balagha).

Keywords: Arabic Linguistics, Truth, Metaphor, Allusion, al-Balagha, al-Bayan

ÖN SÖZ

İnsanoğlu, ilk dönemlerinden itibaren, tabiatının gereği olarak, meramını kendisiyle ifade ettiği ve sayesinde hem cinsleriyle iletişime geçtiği bir araç olan dil üzerinde düşünmüş, onun kaynağını sorgulamış, yapısını araştırmış ve dilin iletişimdeki fonksiyonunun ne olduğu ve gücünü nereden aldığı, insanlar arasındaki iletişim ve anlaşmada dilin hangi unsurlarının nasıl bir rol üstlendiği gibi sorulara yanıt aramıştır.

Dile ait unsurlar yapı ve anlam olmak üzere iki ana başlıkta toplanır. Bunlar birbirlerini etkileyen hatta şekillendiren, bir madalyonun iki yüzü mesabesinde dilin iki ayrı boyutudur. Dilin yapı boyutunda sözlük varlığı olan kelimeler, kelimelerin yapısı ve çeşitleri, cümle kuruluşundaki görevleri, cümlelerin kuruluş kuralları öne çıkan unsurlardır. Anlam boyutunda ise en temel unsur kelimelerin ve cümlelerin delâletidir. Aslında delâlet, lafızların temel (hakikat) ve yan (mecaz vb.) anlamları, çokanlamlılığı, eş anlamlılığı, anlam değişmeleri gibi anlamı somutlaştıran unsurları kapsayan bir üst başlıktır. Delâlet vasıtasıyla dil malzemesi söz veya kelam olarak tezahür ederek ‘anlama’ dediğimiz eylem gerçekleşmiş olur.

Toplumlar zihinsel ve kültürel seviyeleri yükseldikçe ‘anlama’ ve ‘anlamlandırma’ sorununa muhatap olurlar. Bu sorunla yüzleştikçe de toplumun dilsel farkındalığı ve duyarlılığı artar. Böylece alışkanlık olarak konuşulan dil ve söz üzerine bilinçli bir yaklaşımın sergilendiği bilişsel araştırmalar doğar. Başlangıçta meleke halinde var olan dil, söz ve anlam yetisi ile bunları oluşturan unsurlar zamanla birer inceleme konusu haline gelirler. Eski Yunan medeniyetinde retoriğin, Arap-İslam medeniyetinde belagatin ortaya çıkışı bu doğal sürecin sonucu olmalıdır.

İnsanoğlunun veya toplumların başlangıç dönemlerindeki basit ve sade hayat şartları ile yalnızca kendilerini kuşatan tabii çevreleriyle iletişim halinde olmaları, dillerinin de basit, kelimelerinin konulduğu ilk anlamlarıyla kullanıldığı, iletişimin karmaşık olmayan düz cümlelerle gerçekleştiği bir ortamı tasavvur ettirmektedir. Ne var ki, çeşitli vasıtalarla toplumsal hayatta kaydedilen ilerleme toplumun dilinin de gelişmesini ve daha karmaşık, çok katmanlı bir düzene doğru hareketini gerektirir. Bu hareketlilik nispetinde toplumun ve bireylerin ifade etme ihtiyacı hissettiği anlamlar artarak çoğalır, soyut manalara daha çok ihtiyaç hissedilir. İfade edilmek istenen özellikle soyut olmak üzere bu yeni manalar için bir taraftan yeni kelimeler üretilirken bir taraftan da aralarındaki benzerlikler dikkate alınarak mevcut kelimelerle karşılanmaya başlanır.

Kelimelerin bu şekilde yeni anlamlar kazanması mecazi anlamı ortaya çıkaran en önemli sebeplerden biridir. Bu yüzden kelimelerin kazandığı yeni anlamlar genellikle mecazi anlam olarak değerlendirilir.

Mecaz, duygu ve düşüncelerini ifade etmede kelime ve cümlelerin ilk/yalın anlamlarının yetersiz kaldığı durumlarda yalın anlamlarının üzerine yeni anlamlar eklenmesi suretiyle ortaya çıkan bir anlatım türü, ifade biçimidir. Lafızların sınırlı, anlamların sınırsız olduğu gerçeği kaçınılmaz olarak mecazı doğurmuştur.

İslam medeniyetinde dil ve anlama yönelik araştırmaların en temel dinamiği şüphesiz Kur'an'ın vahyedilmeye başlanması olmuştur. Kur'an'ı doğru anlama gayesine matuf olarak Arap toplumu arasında bu tarihten itibaren başlayan bilişsel seviyedeki çalışmalarla toplumun mevcut dilsel birikimi gün yüzüne çıkarılmaya başlanmıştır. Arap dili ve kelamının önemli hususiyetlerinden olan beyani üsluplar ve özellikle mecaz konusu da böylece konuşulmaya başlanmıştır.

Arap dilinde mecaz üslubu ilk lügavi faaliyetlerle birlikte fark edilmeye başlanmıştır. Bu farkındalık, dilsel anlamları tespit ekseninde gelişen ilk dönem tefsir, şiir ve lügat çalışmalarında anlamsal mülahazalar şeklinde görünür olmuştur. Ardından dilin kelime hazinesi ve kurallarını tespit etmeye çalışan dilbilimsel çalışmalardaki işaret ve göndermelerle tescil edilen bu mülahazalar artık dile dair müstakil bir alan olarak görülmeye başlanmıştır. Belagat, beyan ve mecaza dair birikim nihayet bir bilgi ve kültür alanı olarak edebiyat eserlerinde toplanır olmuştur. Çok geçmeden felsefi kültür ve mantıksal yaklaşımların etkisiyle ilim dallarının birbirinden ayrışmaya başladığı sonraki süreçte beyan ilminin dalları da içinde yeşerdikleri bilimlerden uzaklaşarak ayrı bir çatı altında bir araya gelmiştir. Bu sürecin sonunda beyan ilimlerinin kendine has konu ve problemleriyle artık bir bilim dalı haline geldiği görülmektedir.

Arap dilbiliminde mecaz kavramının gelişim sürecini ele alma niyetiyle hazırlanan bu çalışma; konunun amacı, kapsamı ve kaynakları hakkında bilgi veren giriş, Arap dili ve edebiyatında Beyan ve Belagat ilimlerinin ortaya çıkış süreci ile mecaz ve kinayenin kavramsal çerçevesi hakkında bilgi veren birinci, Arap dili ve edebiyatı literatüründe mecaz kavramının ortaya çıkışı ve gelişim evrelerini ele alan ikinci, mecaz konusunun ilmi bir disiplin olarak teşekkülünü inceleyen üçüncü ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır.

Arap Dili ve Belagatı alanına katkı sağlayacağını umduğumuz bu çalışmamız esnasında bize destek olan başta danışman hocam Doç. Dr. Musa ALP olmak üzere öneri ve eleştirileriyle çalışmaya katkı sağlayan Prof. Dr. Muhammet TASA, Doç. Dr. Sedat ŞENSOY, Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK ve Doç. Dr. Sami KILINÇLI hocalarıma, çalışmayı okuyarak hataların düzeltilmesi ve metnin düzenlenmesine katkı sağlayan arkadaşlarım Şükrü AYRAN, Yusuf ÖZCAN ve Mehmet AKINCI'ya gönülden teşekkürü bir borç bilirim.

Fetullah YENER

ADANA-2018

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET ..... **v**
ABSTRACT ..... **vi**
ÖN SÖZ ..... **vii**
İÇİNDEKİLER ..... **x**
KISALTMALAR ..... **xiii**

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi **1**
2. Problemlerin Tespiti ve Varsayımlar **4**
3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırları **5**
4. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları **7**

BÖLÜM I

TARİHİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Belagat ve Beyan İlimlerinin Menşe ve Kısa Tarihçesi 14
1.1.1. Arap Dilinde Belagatin Menşei 14
1.1.2. Belagat ve Beyan Literatürünün Tarihçesi 20
1.2. Mecaz ve Kinayenin Tanım ve Türleri 33
1.2.1. Lügatte Hakikat ve Mecaz 33
1.2.2. Istılah'ta Hakikat ve Mecaz 34
1.2.3. Mecazın Kısımları 35
1.2.3.1. Mecaz-ı Aklî 35
1.2.3.2. Mecaz-ı Lügavî 35
1.2.3.2.1. Mecaz-ı Mürsel 36
1.2.3.2.2. İstiare 38
1.2.4. Kinaye: Tanımı ve Kısımları 42

1.3. Lafız-Anlam İlişkisi ve Vaz´a Konu Olması Bakımından Mecaz 45
1.3.1. Lafız Anlam İlişkisinin Özü: Delâlet 45
1.3.2. Delâletin Temel İlkesi Vaz´ 47
1.3.3. Vaz´ Açısından Mecaz, Menkul ve Müşterek Lafızlar 51
1.3.4. Delâlet Türleri ve Mecaz 57

BÖLÜM II

MECAZ KAVRAMININ DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

2.1. İlk Dönem Dil Çalışmaları ve Mecaz Olgusuna İlk İşaretler 62
2.1.1. Halîl ve Sîbeveyhi'den Önceki Çalışmalarda Beyan 64
2.1.1.1. Hz. Peygamberin Söz ve Açıklamalarında Beyani Vurgular 69
2.1.1.2. İlk Tefsir Faaliyetlerindeki Beyani Vurgular 71
2.1.2. İlk Dönem Dilcileri ve Mecaz Olgusuna İlk İşaretler 76
2.1.2.1. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) 77
2.1.2.2. Sîbeveyhi (ö. 180/796) 80
2.1.3. İlk Dönem Dilci Müfessirler ve 'Mecaz' Kelimesinin İlk Kullanımları 88
2.1.3.1. Ebû Ubeyde (ö. 209/824) 89
2.1.3.2. Ferrâ (ö. 208/822) 95
2.1.3.3. Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) 100
2.1.3.4. İlk Dönem Dilcilerin Genel Değerlendirmesi 101
2.1.4. İlk Dönem Dilcilerde Kinaye 101
2.2. Hicri III ve IV. Asırlarda Mecaz Kavramının Zuhuru 103
2.2.1. Dil ve Edebiyatçılar 103
2.1.1.1. Ebu Zeyd el-Kureşî (ö. 170/786) 104
2.1.1.2. Asmaî (ö. 217/832) 105
2.1.1.3. İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846) 106
2.1.1.4. Câhız (ö. 255/868) 106
2.1.1.5. İbn Kuteybe (ö. 276/885) 110
2.1.1.6. Müberred (ö. 286/899) 114
2.1.1.7. Abdullah b. Mu´tezz (ö. 296/908) 116
2.1.1.8. İbn Cinnî (ö. 392/1002) 117
2.1.1.9. İbn Fâris (ö. 395/1005) 120

2.2.2. Edebi Tenkit Eserleri 122
2.2.2.1. Ebu'l-Abbas Sa´leb'in (ö. 291/904) Kavâidü'ş-şi´r'i 124
2.2.2.2. Kudame b. Ca´fer'in (ö. 337/948) Nakdu'ş-şi´r'i 124
2.2.2.3. Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin (ö. 371/981) el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî'si 125
2.2.2.4. Ali b. Abdilaziz el-Cürcânî'nin (ö. 392/1002) el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî'si 126
2.3. Kelamcıların Katkısı: Mu´tezile ve İ´câz Literatürü 127
2.4. Olgunlaşma ve İstikrar: Belagate Dair İlk Müstakil Teliflerde Mecaz Kavramı 130
2.4.1. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005) 130
2.4.2. Şerîf er-Radî (ö. 404/1013) 131
2.4.3. Seâlibî (ö. 429/1037) 132
2.4.4. İbn Reşîk (ö. 463/1071) 133
2.4.5. İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) 134

BÖLÜM III

MECAZIN BİR BİLİM DALI OLARAK TEZAHÜRÜ VE PROBLEMATİĞİNİN TEŞEKKÜLÜ

3.1. Abdulkâhir Cürcânî (ö. 471/1078) 136
3. 2. Zemahşerî (ö. 538/1144) 146
3.3. Râzî (ö. 606/1210) 149
3.4. Sekkâkî (ö. 626/1228) 151

SONUÇ VE ÖNERİLER 157
KAYNAKÇA 163
ÖZGEÇMİŞ 177

KISALTMALAR

b. : bin/ibn

bkz. : bakınız

by. : baskı yeri yok

c. : cilt

çev. : çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ed. : editör

h. : hicri

Hz. : hazreti

krş. : karşılaştırınız

M.Ü. : Marmara Üniversitesi

ö. : ölümü

s. : sayfa

ss. **:** sayfa sayıları

tah. : tahkik eden

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

ts. : tarihsiz

vb. : ve benzeri

vd. : ve devamı

vdgr. : ve diğerleri

vs. : vesaire

Yay. : Yayınları

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Dilbilimciler arasındaki genel kabule göre; dilin hammaddesini, temel yapı taşlarını oluşturan kelimeler ilk olarak sadece belli anlamları, isimlendirdikleri nesne veya olayların gerçek manalarını ifade etmek üzere konulurlar. Ancak kelimelerin bu ilk anlamlarında, zamanla, anlamının genişlemesi, değişmesi, özellikle soyut manaları ifade etmek üzere yeni anlamlar kazanması gibi değişiklikler meydana gelir. Bu değişiklikler, zihinsel gelişimine paralel bir şekilde, insanoğlunun çeşitli şeyler ve olaylar arasında benzerlik ilişkisi kurmasıyla ortaya çıkar. Temel ihtiyaçlarının yanı sıra düşünce ve hislerini de ifade etmek isteyen insan bu benzerlik ilişkisinden yararlanarak kelimelerin ilk anlamlarında çeşitli tasarruflarda bulunmak suretiyle yeni ifade imkanları geliştirir. Böylece dilde, kelimelerin ilk anlamlarından yeni anlamlara doğru doğal ve hatta zorunlu bir genişleme gerçekleşir. Bu genişleme insanoğluna kendini farklı biçimlerde daha rahat bir şekilde ifade etme imkanı sağlar. Bir dil topluluğunun bu imkanı kullanarak kendi dili üzerinde gerçekleştireceği tasarrufun neticelerinden biri de mecazdır.

Mecaz, duygu ve düşünceleri ifade ederken kelime ve cümlelerin ilk/yalın anlamlarının yetersiz kaldığı durumlarda, aralarındaki bir takım ilişkilerden (karînelerden) yararlanılarak, yalın anlamlarının üzerine yeni anlamlar eklenmesi suretiyle ortaya çıkan bir anlatım türü, bir ifade biçimidir. Kelimelerin anlamlarının ve ifade imkanlarının genişlemesi ve yeni anlatım biçimlerinin keşfedilmesi aynı zamanda dilin sanatsal boyutuna (edebi inceliğine) dair tezahürler ortaya çıkarır. Bu itibarla dile ait bir gerçeklik olduğunu söyleyebileceğimiz mecaz, istiare, kinaye ve teşbih gibi ifade biçimleri bütün dillerde görülen bir olgu olarak karşımıza çıkar.

Mecazın, dilin hangi aşamasında ortaya çıktığı konusunda kesin bir yargıya varmak mümkün görünmemektedir. Ancak, en azından teorik olarak dil olgusunun ortaya çıkışının hemen sonrasında mecazın da kendisini bir olgu olarak hissettirdiği ve dilin ilk kullanımlarıyla yaşıt olduğu söylenebilir. Ne var ki özellikle sosyal ve beşeri bilimlerde, bir şeyin olgusal varlığı ile bilimsel varlığı zamansal olarak birbiriyle örtüşmez. Her bilim dalı, kendi alanındaki bilgi ve kültür birikiminin tarihi bir gelişim süreci içerisinde bir noktada fark edilmesi, daha ileri bir noktada derlenmesi, üzerinde tartışılması vb. evrelerden geçerek en nihayet sistematize edilmesiyle ortaya çıkar. İnsanlığın genel

tarihine bakıldığında mecazın Aristo'dan[1] beri üzerinde konuşulan bir olgu olduğu görülür.

Arap dili özelinde, mecazın ana çatısını oluşturduğu Beyan ilminin ortaya çıkışına baktığımızda, diğer tüm İslami ilimler ve Arap dili çalışmalarında olduğu gibi bu ilmin kökenlerinin de tedvin asrında Kur'ân'ı anlamaya yönelik çalışmalara dayandığını görmekteyiz. Zira Arapların kendi dilleri üzerinde sistematik düşünmeye başlamalarındaki en etkin amil hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'in nüzulüdür. Kur'an'ın dil ve üslubunun alışageldikleri dil geleneklerinden farklılık arz etmesi ve onun kendi eşsizliğini vurgulaması Arapların dikkatini dil konularına çekmiş ve onları bu alanda çalışmaya sevk etmiştir. Yine dini nasların doğru anlaşılması sorunu ile karşı karşıya kalan Müslümanlar, bu sorun karşısında doğal olarak öncelikle dil araştırmalarına yönelmişlerdir. Bu doğrultuda Arapçanın lügat hazinesinin derlenmesi, yapısının, gramerinin tespiti, hatta üslup araştırmaları gibi filolojik faaliyetler ortaya çıkmıştır.[2] Böylece dini ilimler ile dil ilimleri, birlikte ve eş zamanlı olarak teşekkül etmeye başlamıştır. Hicri birinci asırdan itibaren Garibu'l-Kur'an türü eserlerle başlayan yazılı çalışmalar hızla çoğalmış, zamanla, başta Arapların dillerini muhafaza etme ihtiyacı hissetmeleri gibi kültürel saiklerin eklenmesiyle dil konuları Kur'an'ı anlamaya yönelik bu çalışmalardan ayrışarak hicri ikinci asırdan itibaren müstakil bir çalışma alanı haline gelmiştir. Bu tarihten itibaren dil çalışmaları kendi arasında da Nahiv (Gramer, Syntax), Fıkhu'l-Luga/İlmu'l-Luga (Dilbilim, Linguistics), Mu´cemiyye (Sözlükbilim,

---

[1] Aristo, *Retorik* ve *Poetika* isimli eserlerinde mecazdan bahsetmiştir. Özellikle *Poetika*'da müstakil bir bölümde mecaz kavramı hakkında geniş değerlendirmelerde bulununur. Aristo'nun bu değerlendirmeleri mecazı günümüzdeki kadar açık bir şekilde algıladığını göstermektedir; *"Mecaz (Metaphoria) bir kelimeye kendi özel anlamı dışında başka bir anlam verilmesidir; bu da, (1) cinsin anlamının türüne verilmesi, (2) türün anlamının cinse verilmesi, (3) bir türün anlamının bir başka türe verilmesi ile veya son olarak (4) bir orantıya göre olur… İhtiyarlığın hayat ile ilgisi, akşamın gün ile olan ilgisine benzer. Buna göre de akşam günün ihtiyarlığıdır veyahut da ihtiyarlık hayatın akşamıdır denebilir. Bazı mecazlarda orantılı üye için belli bir isim bulunmaz, ama yine de orantı mecazı kullanılabilir. Örneğin tohum serpmenin adı ekmektir, güneş ışınlarının serpilmesi için özel bir ad yoktur. Ama güneş ışıklarının dağılmasının (serpilmesi) güneş ile ilgisi, ekmenin tohum ile ilgisi gibidir. Bundan ötürü şair şöyle söyler: 'Güneş, Tanrının yarattığı ışınları ekiyor.'"* Bkz. Aristotales, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1963, s. 58-68.

[2] İslam'ın gelişi ve Kur'ân'ın nüzulünden sonra dil, anlam ve yorum merkezli oluşmaya başlayan bilimsel birikim ve bunun sonucu ortaya çıkan ilim dallarının gelişim süreçleriyle buna yol açan amillerin genel bir tasviri için bkz. Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel – Rahmi Er, Vadi Yayınları, İstanbul 2012, s. 56; Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslam*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 189 vd.; Zeydan, Corci, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hilâl, by., ts., II, 13 vd; Ayrıca bkz. Çetin, Nihad M., "Arap" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991, III, 276-309; Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Târihi I (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996, s. 114-115.

Lexicology), Edeb (Literature), İlmu'l-Belâga (Eloquence, Rhetoric, Semantics) gibi alanlara ayrılarak çeşitlenmiştir.[3]

Bu çalışmada esasen, bu çeşitlilik içerisinde kendisine Belagat ilminin konuları arasında yer bulmuş olan Beyan'ın Arap dilbilimindeki tarihi seyrini konu edinilerek dile ait bir realite olan mecaz ve kinaye olgularının ilmi bir disiplin hüviyetine kavuşma süreçlerini araştırılacaktır. Bu bağlamda başlangıcından ilk defa sistematik bir şekilde ortaya konduğu hicri VII. yüzyıla kadar olan süreçte Beyan ilminin Arap dilbilimcilerinin çalışmalarındaki yeri ele alınıp incelenecektir. Böylece Arap dilindeki en önemli söz üsluplarından biri olan mecaz fikrinin ve onun etrafında oluşan Beyan ilminin kökenleri araştırılacak, mecaz ve kinaye terimlerinin kavramsallaşma aşamaları ve kuramsal temelleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Mecaz kavramı sadece Arap dilbilimini ilgilendiren bir kavram olmamıştır. Tefsir, kelam, usûl, edebiyat ve edebi eleştiri gibi dilbilimsel mülahazalar etrafında oluşmaya başlayan diğer ilmi disiplinler de mecaz kavramıyla yakından ilgilenmiştir. İslami ilim disiplinlerinin mecaz kavramına ilgisi mecaz kavramı özelinde disiplinler arası etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Bu sebeple yapacağımız çalışmada Arap dilbiliminde mecaz kavramının oluşup gelişmesinde nahiv, lügat, edebiyat eleştirisi, tefsir, kelam ve fıkıh usûlü gibi ilim dallarının katkılarının yanında mecaz kavramının bu ilim dallarına yansımaları gözlemlenmeye çalışılacaktır.

Dilsel çalışmalar tarih boyunca kültür ve medeniyetteki değişim ve dönüşümün öncülüğünü yapmış aynı zamanda medeniyetin gelişimini yansıtan bir ayna görevi üstlenmiştir. Bir dildeki anlatım yollarının zenginliğini ve barındırdığı ifade imkanlarının çeşitliliğini ortaya koyan bir olgu olarak mecaz ve kinayenin terimleşme sürecinin incelenmesi, bu dilin tarihsel gelişimi yanında ilgili dil etrafında oluşan kültür ve medeniyet birikimine sağladığı katkıyı da gözler önüne serecektir. Bu inceleme somut

---

[3] İlmu'l-luğa ve fıkhu'l-luğa adlarıyla ortaya çıkan dil ilimleri daha sonra değişen muhtevalarına göre tasnif edilerek farklı isimlerle isimlendirilmiştir. İbnu'l-Enbarî ve diğerlerince yapılan bazı tasnifler için bkz. Hicâzî, Mahmud Fehmi, *İlmu'l-luğati'l-Arabiyye*, Dâru Ğarîb, by., ts., s. 59 vd. İbn Haldûn Arap dili bilimlerini, Lugat, Nahiv, Beyan ve Edeb olmak üzere dört ana başlıkta toplamaktadır. Bkz. İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, tah. Muhammed el-İskenderânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 500; Arap dil bilimlerinin ortay çıkış süreci ve çeşitlenmesiyle ilgili önceki dipnotta verilen kaynaklara ek olarak bkz. Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 55-66; 99-141; Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 435-484; el-Hûlî, Emin, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler-M. Hakkı Suçin, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2006, s. 56-59; Âl-i Yâsin, Muhammed Hüseyin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye inde'l-Arab ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis*, Daru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1980, s. 78-84. Ayrıca bkz. Civelek, Yakup, "VII-XI Asır İslam Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, (Van 2001), Erzurum 2001, ss. 202-224, s. 203.

olarak, bir yönüyle özellikle belagat alanı olmak üzere Arap dilbilimi ve semantiği çalışmalarına, başka bir yönüyle de Kur'ân-ı Kerim'i anlama ve yorumlama çalışmalarına önemli katkılar sunacaktır.

2. Problemlerin Tespiti ve Varsayımlar

Genel anlamda Belagat ve özel anlamda Beyan ilmi, bir anlamın alternatif yollarla ifade edilebilme biçimlerini konu edinmiştir. Bu yönüyle Belagat ve Beyan ilmi, Arap dilbilim geleneği ve Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasına hizmet eden ilimlerin problematiğinde önemli bir yer işgal etmiştir. Bu itibarla söz konusu ilim dallarının oluşum ve gelişim aşamalarının incelenmesi ihtiyacı doğmuştur. Bu ihtiyacı karşılamaya yönelik çalışmaların, adı geçen ilim dallarının oluşum ve gelişim aşamalarını tarihi süreci içerisinde ele almalarına rağmen, genel itibariyle, bu aşamalar arasındaki etkileşimi ihmal ettikleri ve konuya bütüncül yaklaştıkları görülmektedir. Bu durum, dilin sunduğu ifade imkanlarını göstermesi açısından İslam düşüncesinin birçok alanında boy gösteren Beyan disiplininin yeterince kavranamaması ile sonuçlanmıştır. Beyan ilminin sağlıklı bir biçimde anlaşılıp kavranabilmesi için onu oluşturan kavramların gelişim süreçlerinin detaylı bir şekilde analizine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bakımdan çalışmamızda, Beyan ilminin ana konularından olan mecaz ve kinayenin geçirdiği aşamalar dikkate alınarak kavramsal gelişim süreçleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu yapılırken geçirdikleri dönemler arasındaki etkileşimin yanı sıra eşzamanlı araştırmalarla aynı dönem içerisindeki algılanış biçimleri de ele alınacaktır. Bu bağlamda mecaz üslubunun Arap dilbiliminde ne zamandan itibaren fark edilmeye başlandığı, ne gibi saiklerle inceleme konusu edildiği ve hangi menzillerden geçerek kavramsal hüviyetini kazandığı gibi sorulara cevap aranacaktır.

Bu genel çerçeve kapsamında araştırmanın varsayımlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Mecaz ve kinaye olguları Beyan ilminin sistematize edilmesinden çok daha önce de Arap dilbilimcilerinin dikkatini çekmiştir. Bu konular hicri ikinci asırdan itibaren bir yandan hem dil ve edebiyat hem de tefsir çalışmalarına, diğer taraftan kelam ve usûl disiplinlerinde önemli kimi tartışmalara konu edinilmiştir.

2. Söz konusu olguları ele alıp incelemiş olmalarına rağmen mecaz ve kinaye terimlerine kavramsal anlamlarıyla Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi (ö. 180/796) gibi ilk dönem dilbilimcilerinde rastlanılmamakta, bu dönem dilbilimcileri söz

konusu mefhumları farklı terimlerle ifade etmektedirler. Kavramsal anlamlarıyla bu terimlere ilk defa hicri üçüncü asır metinlerinde rastlanılabilir ve ancak hicri V. asırda belli bir istikrar kazanmış oldukları düşünülmektedir.

3. Mecaz ve kinaye terimleri kavramsal anlamlarını kazanmadan önce bir takım nüanslarla farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Bu da her iki kelimenin sözlük anlamıyla ve çeşitli kullanımlarıyla var olduğunu ama daha sonra kazanacağı terim anlamını henüz ifade etmediğini göstermektedir.

4. Mecaz ve kinaye olguları, araştırmamızın konu edindiği tarihi süreçte (Hicri VII. asra kadar) ve sonrasında diğer Beyan ve Meânî konuları gibi anlam sorunu ve lafız-mana ilişkisiyle doğrudan irtibatlandırılarak ve bizzat bunlara atıfla incelenmiştir.

5. Mecaz ve kinaye'nin terimleşme süreci yalnızca dil ve edebiyat bilimi sınırları içerisinde kalmamış, aynı zamanda tefsir, kelam ve usûl disiplinlerinin katkılarıyla şekillenmiştir.

6. Konu edindiğimiz tarihi süreç mecaz ve kinaye ile birlikte diğer belagat konularının oluşum evresine tekabül etmektedir. Üretken bir dönem olan bu tarihi süreçte belagat konuları *anlam* sorununa matuf olarak münferiden tespit edilmiş, incelenerek anlamla ilişkileri üzerine düşünülmüş ve birbirleriyle olan etkileşimleri açığa çıkarılmıştır. Hicri V. asra gelindiğinde bu konular sistematize edilerek bir bütün halinde ortaya konmuştur. Ancak bu durum sonradan Belagat biliminin üretkenliğini olumsuz etkileyerek onun statik, kuralcı bir hüviyete bürünmesine neden olmuştur.

7. Mecaz ve kinaye başta olmak üzere Beyan ve Belagat konularının kavranması Kur'an'ın anlaşılması bakımından hayati öneme sahiptirler ve bu ilimlerin verileri dikkate alınmaksızın Kur'an ile ilgili gerçekleştirilecek herhangi bir yorum ve çeviri çalışması ciddi anlamda noksanlık ve kusurluluk ithamlarına maruz kalacaktır.

3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırları

Araştırmamız konu bakımından Beyan ilminin alt dallarından olan mecaz ve kinaye kavramlarının terimleşme süreci ile sınırlandırılmıştır. Tarih bakımından ise, söz konusu terimleşme sürecini kapsayan, ilk sistematik dil çalışmalarının başladığı hicri II. asırdan Belagat ilminin sistematik bir şekilde ortaya konduğu ilk eser olan Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*'una kadar olan süreci kapsayacaktır.

Çalışmamızın ana çatısı hicri I. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan dil ve edebiyat incelemeleri üzerine kurulu olacaktır. Ancak dil incelemelerinin öncelikle dini ihtiyaçtan kaynaklandığı ve dini metinleri anlama çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı malumdur.[4] Bu itibarla özellikle dil ve yorum merkezli ilk dönem tefsir çalışmaları –ki bunlar büyük oranda lügavi tefsirler olarak kabul edilir–[5] böyle bir çalışmanın kapsamına doğal olarak dahil olacaktır. Kur'an aleyhinde dili ve üslubu ile ilgili iddialara karşı koyma bağlamında özellikle Mu´tezile olmak üzere ilk dönem kelamcılarınca Beyan ilminin mevzusunu oluşturan Arap dilindeki söz üslupları ve ifade imkanlarının tespiti ve tahlili çalışmaları Beyan ilminin ve mecaz kavramının gelişiminde önemli rol oynamıştır. Yine Kur'ân-ı Kerim'de özellikle müteşabih ayetlerin yorumu konusu dildeki mecaz olgusu bağlamında tartışılmıştır. Ayrıca diğer kelami tartışmaların bir şekilde dilbilimsel ve semantik yorumlara irca edilmesi nedeniyle kelam ilmindeki itikadi tartışmalarda mecaz ve kinaye konularının kavramsal içeriğine katkı sunabilecek hususlar araştırmamızda değerlendirilmiş, ancak bu yapılırken, çalışmamızı mecrasının dışına taşıracağı için bu tartışmaların detayları ve kelam ilminin diğer problematikleriyle ilişkisinden uzak durulmaya özen gösterilmiştir.

Mecazın tanımında vaz´ referans alındığı için vaz´ ve delâlet konularına değinilmesi bu çalışma için zorunluluk arz eden bir husustur. Bilindiği üzere lafız-anlam ilişkisi, lafızların vaz´ı ve delâleti dilciler, belagatçılar, mütekellimin ve usûlcüler arasında ortak konulardır. Hatta tarihsel olarak dilbilimciler tarafından belli bir sistematik dahilinde olmaksızın, yer yer kısa değinilerle adeta geçiştirilen bu konular ilk defa usûlcüler tarafından mantıkçılardan iktisab edilen verilerle sistematik olarak ele alınmıştır. Bu itibarla ilgili bahislerde usûl eserlerine müracaat etmek bizim için

---

[4] İslam geleneğinin bilimsel birikiminin temelleri olan ilk dönemdeki tedvin faaliyetleri kapsamında dini ilimler ve dil bilimlerinin teşekkül süreci ile bu alanda telif edilen eserler hakkında ayrıca bkz. İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Yakup İshak, *el-Fihrist*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, ss. 62-281 (Nahivciler ve Lugatciler hakkındaki İkinci makale; Ahbâr, Ensâb ve Ehdâs'la ilgili Üçüncü makale; Şiir ve Şairler hakkındaki Dördüncü makale); Sezgin, Fuat, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, çev. Arafe Mustafa, İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi Yayını, Riyad 1988, VIII, 13 vd.. İlk dönemden tedvin döneminin sonuna kadar dil ilimlerinin gelişimine katkı sağlayan filolog ve dilcilerin listesi ve eserleriyle ilgili bkz. Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Konya 1969, ss. 53- 64; Bakırcı, Selami – Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 2001, ss. 13-146.

[5] İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 406; Ayırca bkz. Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 7. Kur'an-ı Kerim'in dil ve edebiyat çalışmalarına tesiri konusunda modern dönemde oldukça fazla çalışma yapılmış ve halen yapılmaya devam etmektedir. Bu konuda öne çıkan çalışmalardan burada, konuya dil ve edebiyat açısından yaklaşan yalnızca birine işaret etmekle iktifa ediyoruz; Sellâm, Muhammed Zağlûl, *Eseru'l-Kur'ân fî tetavvuri'n-nakdi'l-Arabî ila âhiri'l-karni'r-râbi' el-hicri*, Dâru'l-Maârif, Kahire tz..

kaçınılmaz bir durum olmuştur. Ancak lafızların delâleti üzerine tesis edilmiş bir metodoloji kurmuş olmalarının sonucu olarak usûlcülerin hakikat-mecaz, kinaye-sarih konularında sergiledikleri yaklaşımlar ve fer'i meselelere yansımaları konusunda ortaya koydukları detaylı tahliller bizim problem alanımızın dışında kalmaktadır. Bu yüzden delâlet bahisleri dışında Fıkıh Usûlünün mecaz incelemesi araştırmamızın kapsamına dahil edilmemiştir.

4. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Çalışmamızda, *Beyan* ilminin tarihçesini ortaya koymaya çalışırken ve mecaz ile kinayenin tarif, tanım ve tasnifini yaparken daha çok tasvir ve betimleme yöntemini kullanarak özellikle belagat kaynaklarındaki bilgileri derleme yoluna gittik. Derlediğimiz bilgileri düzenleyip işleyerek tarihsel ve kavramsal çerçeveyi belirlemeye çalıştık. Ayrıca mecaz ve kinayeye bakışlarını ele alacağımız dilbilim, edebiyat ve belagat alimleri ile müfessir ve kelamcıların konu ile ilgili görüşlerini ve gerek Arap dilinde gerek Kur'an'daki bu tür ifadelerle ilgili yorumlarını ortaya koyarken de betimleme yoluna başvurduk.

Çalışmamızın konusu mecaz kavramının terimleşme sürecini irdelemek olduğu için kavramın söz konusu süreçte geçirdiği aşamaları tarihsel yaklaşımla ele almamız gerekiyordu. Bu yüzden mecaz, istiare ve kinaye kavramlarının ortaya çıkış, gelişim ve olgunlaşma süreçlerini kronolojik olarak tespit etmeye ve bu süreçte kavramın içeriğindeki değişimleri belirlemeye çalıştık.

Analitik yöntemle, mecaz ve kinaye kavramlarının olgunlaşma ve terimleşme sürecinde ilgili kaynaklardan derlediğimiz bilgilerin bütüncül bir analizini yaparak bu kavramların geçirdiği aşamaları dönemlerine, ilmi disiplinlere veya ait olduğu ekol ve yaklaşımlara göre tasnif etme imkanına kavuştuk. Araştırmamızda elde ettiğimiz verileri anlambilim, dilbilim, edebi tenkit, söz ve üslub teorileri, belagat, tefsir gibi çeşitli alanlarda tahlile tabi tutarken de analiz yöntemine başvurarak adı geçen disiplinler bakımından yorumlamaya çalıştık. Böylece bu yöntemi çalışmamızın genelinde kullanmış olduk.

Çalışmamızın sınırları içerisinde ele alacağımız dilbilimci, edebiyatçı, belagatçı, müfessir ve kelamcıların görüşlerinin hem kendi aralarında hem de birbirleriyle eşzamanlı olarak karşılaştırılıp değerlendirilmesi ile tarihi gelişim süreci içerisindeki dönemler arasındaki farklılıkların ortaya konmasında karşılaştırma yöntemini kullandık.

Birinci bölümde mecaz ve kinaye kavramlarını tanımlarken, bu kavramların oluşum ve gelişim süreçleri içerisindeki durumlarını değil, terimsel anlamlarıyla bir bilim dalı hüviyetine bürünmüş olduktan sonraki hallerini referans almamız gerekirdi. Bu yüzden bu bölümde kavramların gelişim aşamalarını göz ardı ederek başta Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *Telhîs'*i ve şerhleri olmak üzere terimleşmiş halleriyle ele alan hicri VII. yüzyıl sonrasındaki klasik kaynaklar ile bir kısmı ders bir kısmı inceleme kitabı mahiyetindeki modern kaynaklardan derlediğimiz verilerle kavramsal çerçeveyi ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızda, modern belagat kitaplarından, daha çok, Habenneka el-Meydânî'nin *el-Belâgatu'l-Arabiyye usûsuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ,* Abdülaziz Atik'in *İlmu'l-beyân* ve Fadl Hasan Abbas'ın *el-Belâga funûnuhâ* ve *efnânuhâ,* gibi konuyu yorumlayarak ele alan eserleri ile Türkçe olarak hazırlanmış, M. Kaya Bilgegil'in *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)*, M. A. Yekta Saraç'ın *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat* ve Ali Bulut'un *Belâgat* isimli eserlerini kullandık. Araştırmamızda, Belagat ve Beyan ilimlerinin tarihi serüvenini inceleyen Arapça veya Türkçe gerek kitap gerek makale seviyesindeki modern çalışmalara da müracaat ettik. Şevki Dayf'ın *el-Belâga tatavvur ve târîh*, Ahmet Mustafa Merâğî'nin *Târîhu ulûmi'l-Belâga ve't-ta'rîf bi ricâlihâ*, Bedevi Tabâne'nin hacimli *el-Beyânu'l-Arabî,* Mazin el-Mübarek'in kısa ve özet bilgiler içeren *el-Mûcez fî târihi'l-Belâga*, Ahmed Matlûb'un *el-Bahsu'l-belâğî inde'l-Arab*, M. Zağlûl Sellâm'ın *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga hatta'l-karni'r-râbi' el-hicrî*, Abdülkadir Hüseyin'in *el-Muhtasar fî târîhi'l-Belâga* ile *Eseru'n-Nuhât fi'l-bahsi'l-Belâğî* isimli eserleri hem Beyan ilminin tarihçesinde hem de çalışmamızın ana kısmını oluşturan ikinci ve üçüncü bölümlerde bize kaynaklık etti. Belagat ilminin dönem dönem gelişimini inceleyen bu eserler çalışmamızdaki tarihi merhaleleri belirlemede bize yol göstermiştir. Yeri gelmişken Mu´tezile'nin mecaz konusuna yaklaşımını irdeleyen Nasır Hâmid Ebu Zeyd'in *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-tefsir dirâse fî kadıyyeti'l-mecaz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu´tezile*[6] adlı eserini de burada zikredebiliriz. Bunlar arasında Tabâne'nin eserinin bizim çalışmamız için müstesna bir yeri vardır. Tabâne, eserinde yalnızca beyan ilminin tarihi gelişimini konu edindiği için, aşağı yukarı bizim çalışmamızla aynı problematiği ele aldığı söylenebilir. Ne var ki, Tabâne eserinde müstakil birer bölüm olarak beyanın i´câz ve edeb ilimleriyle ilişkisini öne çıkarırken, dilbilim ve edebi tenkitin katkılarını ihmal etmiş olması bir yana, edebiyatçıları konunun sınırlarını aşacak şekilde belagatle ilgili bütün yönleriyle ele almıştır. 'el-Beyânu'l-

[6] Bu eser '*Tefsirde Akılcı Eğilim Mutezileye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi'* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. (çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun, Mana Yayınları, İstanbul 2015).

Belâğî' diye isimlendirdiği son bölümünde ise beyan konularının kavramsal içeriğini belagatçılara göre analiz etmiştir. Dolayısıyla eserde beyan ilminin tarihi gelişim süreci ve disiplinler arası ilişkileri yüzeysel olarak ele alınmıştır. Belagat ilminin tarihçesi konusunda Türkçedeki önemli çalışmalar ise Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar" [7], "Kelamcılar ile İslam Felsefecilerinin Belagat ve İ'caz İlimlerinin Gelişmesinde Rolleri I-II[8], Yüksel Çelik, "Sekkâkî 'ye Kadar Belagat Çalışmaları"[9], William Smyth, "Belâgat İlmi'nin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm'u"[10], Hasan Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi"[11] isimli makaleler ile İsa Güceyüz tarafından hazırlanan *Belâgat Literatürünün Târihî Seyri* isimli yüksek lisans tezidir.[12]

Konumuzun ana çerçevesini oluşturan mecaz ve kinaye ile ilgili Türkçedeki lisansüstü araştırmalara bakıldığında bunların büyük çoğunluğunun Kur'an merkezli çalışmalar olduğu görülecektir. Arap Dilinde mecazı işleyen çalışmalarda ise genellikle mecaz ve kinayenin kavramsal içeriklerine ve Belâgat sistematiği içerisindeki yerlerine odaklanılmış, terimleşme süreçleri ya tamamen ihmal edilmiş veya bu konuda oldukça özet, kimi zaman eksik bilgiler aktarmakla yetinilmiştir. Mecaz ve kinaye ile ilgili Türkçede yapılmış bazı yüksek lisans tezleri şunlardır: Necat Akdeniz, *Kur'an-ı Kerim'de Mecâz* (1987); Yahya Atak, *Kur'an-ı Kerim'de Mecaz-ı Mürseller* (1997); S. Zafer Kızıklı, *Arap Belâgatinde Teşbih ve Mecaz* (1997); Süleyman Kablan, *Arap Dili ve Belâgatında Mecâz-ı Mürsel ve* Alâkaları (2006); Hasan Sarroğlu, *İslâmî Dönem (Sadru'l-İslâm) Arap Edebiyatında Mecaz* Sanatı (2007); Yakup Eroğlu, *Arap Belâgatında Kinaye ve İsti'âre* (2007), Hüseyin Yıldırım, *Arap Dili ve Belâgatında Kinaye ve Tariz* (2010), Esat Sabırlı, *İbn Teymiyye ve Selefî Yorumları Bağlamında Kur'ân'da Mecaza Bakışı* (2013); Hülya Afacan, *Dilde Mecazın Reddi -İbn Teymiyye Örneği* (2014); Dilan Qasım İzzet, *İsra Süresinde Mecazi ve Kinayeli Anlamlar* (2016). Bu konuda tamamlanmış doktora tezleri ise iki tanedir; Ali Kızılırmak, *Kur'an'da Hakikat ve Mecaz* (1996), Faruk Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı* (2000). Bunlardan birincisi kavramların tarihsel gelişim sürecine hiç değinmemiş, ikincisi ise Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı isimli son bölümünde yalnızca asırları baz alarak yaptığı

---

7 *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, sayı: 11, ss. 268-298.
8 *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, sayı: 9, ss. 215-237; 1991, sayı: 10, ss. 208-220.
9 *Bilimname: Düşünce Platformu,* 2011/1, sayı: 20, ss. 85-108.
10 Çev. Abdullah Yıldırım, *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, Sayı 22 (2013-1), ss. 213-232.
11 *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed. İsmail Güler, İsam Yayınları, İstanbul 2015, ss. 215-306.
12 (YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015.

tasnifinde hicri V. asra kadarki süreci yüzeysel bir şekilde ele almıştır. Bizce tasnifte yalnızca asırlara itibar edilmesi pek isabetli değildir. Zira bu şekilde bir tasnif, mecaz kavramının içinde geliştiği, söz gelimi disiplinler arası ilişkiler ve farklı disiplinlerin katkıları gibi kültürel ortamı yansıtamadığı gibi, kavramın gelişim merhalelerini net olarak tasvir edememekte ve bu konuda bir karmaşıklığa neden olmaktadır.

Mecaz ve kinaye ile ilgili Türkçe ve Arapçada makale seviyesinde birçok çalışma mevcuttur. Burada sadece bu terimlerin gelişim süreciyle ilgili olanların ismini zikretmekle yetineceğiz. Bunlar; İsmail Aydın'ın, "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci"[13], Soner Gündüzöz'ün, "Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları"[14], Selim Türcan'ın, *"*Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferra'nın Yeri"[15], Ali Akay'ın "Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'an'ı ve Mecâzî Yorumları"[16], Müsennâ M. el-Asâsife'nin "el-Mecaz; Dirâse fi'n-neş'eti ve't-tatavvur"[17] isimli makaleleridir.

Modern dönem Arap araştırmacı ve müelliflerince de mecaz ve kinaye konularında ilmi çalışmalar yapılmıştır. Konuyu farklı alanlarla ilişkilendirerek farklı yönleriyle ele alan oldukça fazla sayıdaki çalışmalardan biz sadece Arap dili ve belagati alanında ve çalışmamızın konusuyla ilgili olabilecek olup, ilim dünyasında öne çıkanlardan istifade edeceğiz. M. Bedri Abdulcelil'in, *el-Mecaz ve eseruhu fi'd-dersi'l-lügavi*, Ahmed Abdüsseyyid Savi, *Mefhumu'l-istiare fî buhûsi'l-lügaviyyin ve'n-nukkâd ve'l-belagıyyin*, Mehdi Salih es-Semerrâî'nin *el-Mecaz fi'l-Belâgati'l-Arabiyye*, Abdülazim İbrâhim Muhammed Mut´inî'nin *el-Mecaz fi'l-luga ve Kur'âni'l-Kerim beyne'l- icâze ve'l-men'* isimli hacimli eserleri bunlar arasındadır. Semerrâî çalışmasın bir bölümünde Mecaz kavramının gelişim sürecine yer vermiş, burada Abdülkâhir Cürcânî'ye kadarki çoğunluğu edebiyatçı olan yalnızca on müellifin katkılarını genel hatlarıyla tasvir etmiştir. Bizim araştırmamızın konusuyla doğrudan alakalı ve problematiğiyle yakından ilgili tek çalışma ise Mut´inî'nin eseridir. Mut´inî, İslam geleneğinde mecazın kabul veya reddi meselesini eserinin temel kriteri olarak belirlemiş

---

13 *İslami İlimler Dergisi, -İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayısı*- 8/1, Ankara 2013, ss. 23-29.

14 *İslami İlimler Dergisi, -İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayısı*- 8/1, Ankara 2013, ss. 31-46.

15 *İslami İlimler Dergisi, -İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayısı*- 8/1, Ankara 2013, ss. 47-72.

16 *İslâmî İlimler Dergisi, - İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayısı* – 8/1, Ankara 2013, ss. 183-206.

17 *Dirâsât: Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-İçtimâiyye*, sayı: 41 Ek 2, Amman 2014, ss. 834-855.

ve buna göre eserinin birinci cildini mecazı kabul edenler, ikinci cildini ise reddedenler şeklinde düzenlemiştir. Kabul edenleri (*mücevvizihi*) ilmi disiplinlerine göre ayırarak her birini kendi içerisinde kronolojik sıralamayla ele almış ve yer verdiği alimlerin mecazla ilgili görüşlerini genişçe aktarmıştır. Bu bakımdan çalışmamızda eserin özellikle bu birinci kısmından çokça istifade edilmiştir. Ancak yazarın görüşleri aktarırken kavramın gelişim ve olgunlaşması yani terimleşme sürecindeki disiplinler arası etkileşimi göz ardı ettiği görülmektedir. Bu sebeple olsa gerek eserde, i´câz bahsi dışında kelamcılar ve Mu´tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımları ihmal edilmiştir. Eserin, '*el-mâni´ûn*' (reddedenler) başlığıyla mecazı kabul etmeyenlerin görüşlerine ayrılan ikinci kısmında ise öncelikle İbnTeymiyye'nin (ö. 728/1328) mecazı kabul etmediğini ileri sürdüğü İmam Şafii, İmam Ebû Hanîfe, İmam Ahmed b. Hanbel, Gazzali, Cüveyni, Ebu Ubeyde, Sa´leb gibi müelliflerin eserlerine başvurularak aslında mecazı kabul ettikleri gösterilmek suretiyle İbn Teymiyye'nin iddialarına reddiye yapılmıştır. Ancak adı geçen müelliflerin, İbn Teymiyenin iddiaları üzerinden ele alınmasının, konunun kavranması noktasında bir karmaşaya neden olduğu söylenebilir. Bu cildin diğer bölümlerinde İbn Teymiyye sonrasında mecazı reddeden, onun öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350) ve modern dönemden mecazı ve tevili reddetmesiyle meşhur olan Emin eş-Şinkîtî'nin (1907-1973) görüşlerine yer verilmiştir. Eserin ikinci cildinde takdim-tehir bakımından konuların düzensiz olduğu da görülmektedir.

Buraya kadar isimlerini verdiğimiz veya işaret ettiğimiz araştırmalar çalışmamızın yardımcı kaynaklarıdır. Çalışmamızın asıl kaynaklarını ise inceleyeceğimiz tarihi süreç içerisinde araştırmamıza konu edindiğimiz Arap dilbilimcileri, edebiyatçıları, belagatçıları ile tartışmalarıyla dilbilime ve mecaz kavramının oluşumu ve gelişimine katkı sağlayan müfessirler, kelamcı ve usûlcülerin eserleri oluşturacaktır.[18] Zira dilbilim konuları bu disiplinlerin sahaları içerisinde önemli bir yer tutmakta ve temel referans kaynağı olarak işlev görmektedir. Bu alanlarda verdikleri eserler bugün basılı halde ilim dünyasının hizmetine sunulmuş olan veya diğer kaynaklarda görüşlerine güçlü atıflar bulunan, çalışmamızda kronolojik sırayla ele alıp mukayeseli bir şekilde inceleyeceğimiz müellifler şunlardır;

[18] Tefsir çalışmaları daha erken denilebilecek şekilde sahabe ve tabiin devrinde başlamış olsa da (– İbn Abbas'a nispet edilen Garibu'l-Kur'an dışında -)bu dönem ait eserler günümüze sahih bir şekilde ulaşamamıştır. Sezgin, Fuat, Buhârî'nin Kaynakları, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001, s. 57; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 124.

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Ebû Zeyd el-Kureşî (ö. 170/786), Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 184/800), el-Kisâî (ö. 189/804), Ebu Ubeyde Ma´mer b. el-Müsennâ (ö. 210/825), Ferrâ (ö. 208/822), Asmaî (ö. 217/832), İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846), Câhız (ö. 255/868), İbn Kuteybe (ö. 276/885), Müberred (ö. 286/899), Abdullah b. Mu´tezz (ö. 296/908), Kudâme b. Ca´fer (ö. 310/921), Hasan b. Bişr el-Âmidî (ö. 371/981), er-Rummânî (ö. 386/995), Ebu'l-Hasan el-Cürcânî (ö. 392/1002), İbn Cinnî (ö. 392/1001), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005), İbn Fâris (ö. 395/1005), Şerîf er-Radî (ö. 404/1013), Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Seâlibî (ö. 429/1037), Ebu'l-Hüseyin el-Basri (ö. 436/1044), İbn Reşîk (ö. 463/1071), İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) ve Abdulkâhir Cürcânî (ö. 471/1078).

Böyle bir çalışma, belagat ve beyan konularını ele almaları hasebiyle kayda değer orijinal değerlendirmeler içerebilecekleri düşüncesiyle Kazvînî'den sonraki neredeyse tamamı şerh ve haşiye olan belagat eserlerinden de müstağni kalamazdı. Bu sebeple, Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in (ö. 637/1239) *el-Meselü's-Sâir fî edebi'l-kâtibi ve'ş-şâir*, Zemlekânî'nin (ö. 651/1253) *el-Burhânu'l-kâşif an i´câzi'l-Kur'an*, Hâzim el-Kartâcennî (ö. 684/1285) *Minhâcu'l-büleğâ' ve sirâcu'l-üdebâ*, Bedrettin b. Mâlik'in (İbnü'n-Nâzım) (ö. 686/1287) *el-Misbâh fi'l-Meâni ve'l-Beyân ve'l-Bedî´*, Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin (ö. 749/1348) *et-Tırâzu'l-mütazammin li-esrâri'l-belâga*, Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355), *el-Fevâidu'l-ğıyâsiyye*, Bahâüddîn es-Subkî'nin (ö. 773/1372) *Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, Hüseyin b. Ahmed el-Mersafî (ö. 1307/1889) *el-Vesîletu'l-edebiyye ile'l-ulûmi'l-Arabiyye*, Abdülmüteâl es-Saîdî'nin (ö. 1966) *Buğyetu'l-îdâh li-Telhîsi'l-Miftâh fî ulûmi'l-belâga* adlı eserleri de gözden geçirilmiştir. Özellikle lafız anlam ilişkileri ve diğer tartışmaların İslam düşüncesine yansımalarını büyük oranda aksettiren Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Muhtasaru'l-meâni* ve *el-Mutavvel*, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Haşiye ale'l-Mutavvel* ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ına başvurulmuştur.

Son olarak, çalışma konumuzun asli kaynaklarını oluşturan dilbilimci, edebiyatçı ve belagatçılarla ve bunların eserleriyle veya belagat, beyan ve mecazla ilgili görüşlerini ve genel olarak düşünce sistemlerini tetkik, tahlil, tanıtım vs. şekillerde ele alan modern araştırmaların da çalışmamıza katkısı olmuştur. Yeri geldikçe metin içerisinde bu tarz çalışmalara işaret edilmiştir. Bunlar arasında özellikle Sîbeveyhi ve Abdülkâhir Cürcânî ile ilgili olanlar dikkat çekici ve sayıca daha fazladırlar. Bunlar dışında ihtiyaç nispetinde

tabakat, tarih, ansiklopedik eserler ve sonraki dönem dilbilim, tefsir ve usûl kaynaklarına da başvurulmuştur.

Çalışmamızda eser ve müellif isimlerinin yazımında genel olarak TDV İslam Ansiklopedisi (DİA) referans alınmış, ancak transkripsiyon uygulanmamıştır. Türkçede yaygın olarak kullanılan isimlerde uzatma ve kesmeler gösterilmeyerek Türkçe telaffuzlarına uygun olarak yazılmıştır.

Müelliflerin vefat tarihlerinin ilk geçtiği yerde verilmesi ilkesi benimsenmiş, ancak çalışmamızın tarihi bir süreci ortaya koymayı amaçlamış olması hasebiyle kronolojik sürecin takibini kolaylaştırmak adına gerekli gördüğümüz kimi yerlerde tekrar edilmiştir.

BÖLÜM I

TARİHİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Belagat ve Beyan İlimlerinin Menşe ve Kısa Tarihçesi

Diğer ilimlere göre daha geç tarihlerde ortaya çıkan beyan ve belagat ilminin mevzuları oluşum sürecinde farklı evreler geçirerek dönemden döneme kişiden kişiye değişiklik gösterecek şekilde zengin bir birikim sunmaktadır. Belagatle ilgili ilk çalışmaların cahiliye döneminde şiir tenkidiyle başladığı söylenebilir. Kur'ân-ı Kerim'in nüzulüyle ayet ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında beyan unsurlarına atıflarda bulunulmuştur. Yazılı kültürün oluşmasıyla akli seviyesi yükselerek entelektüel birikim kazanan Arap toplumunun, kendi dilsel kültürüne yönelik lügat derlemesi, kuralların tespit ve tesisi, edebiyat ve tenkite dair verilerin toplanması gibi araştırma ve çalışmaları belagate dair mevcut birikimi gün yüzüne çıkarmıştır. İlk siyasi hareketlerle ortaya çıkan itikadi mezhepler arasındaki tartışmalarda dil ve anlamsal olguların referans olarak kullanılması i´câz ve belagat literatürünün doğmasına sebep olmuş, lafzın anlamına ve delâletine dayalı bir metodoloji geliştiren fıkıh usûlü, hakikat-mecaz ayrımını öncelikli konularından biri olarak ele alarak beyan ve belagat ilimlerine katkıda bulunmuştur. Böylece İslam düşüncesinin bütün alanlarında varlık gösteren belagat daha sonra Abdülkâhir Cürcânî ile başlayıp Sekkâkî ile tamamlanan süreçte sistematik eserlerin verilmesiyle müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir. Burada tarihsel gerçekliğe riayet ederek önce belagatin kaynağı ve olgusal varlığına işaret edip sonra tedvin asrından itibaren kısaca tarihi serüvenine değinmek istiyoruz.

1.1.1. Arap Dilinde Belagatin Menşei

Arap belagatinin temellerinin Cahiliye dönemindeki şiir tenkidine dayandığı kabul edilmektedir. Cahiliye döneminde Araplar belagatte temayüz etmişlerdi ve yüksek bir edebi zevke sahiptiler.[19] Etkileyici söz söyleme becerilerinin tezahürü olarak şiir ve şairlik kabile yaşamı sürdüren Cahiliye Arap toplumunda en çok değer verilen

[19] Mübarek, Mazin, *el-Mûcez fî târîhi'l-belaga*, Dâru'l-Fikr, by., ts., s. 23-24. Araplar sadece anlam ve belagat bakımından değil kelimeleri, grameri, yapısı ve üslupları bakımından da tabii dil becerisine sahip olmaları ve her bakımdan dillerine çok önem vermeleriyle ilgili örnek ve değerlendirmeler için bkz. Âl-i Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye*, s. 31 vd.

hususlardandı.[20] Şair, yaşam tarzı, hissiyatı, geçmişteki övünülecek şeyleri, zaferleri, düşmanlarına karşı beslediği kin ve intikam hırsı, onları küçültücü hicivleri, etrafını çeviren tabiatın tasviri gibi hayatlarının her yerinde kabilenin sözcüsü ve temsilcisiydi. Şiir, kabileler arası rekabetin en önemli argümanlarındandı. Kabileler şiir ve şairleriyle birbirlerine üstünlük kurarlardı. Şiir ve hitabetin gücüyle soy-sop, sayıca çokluk, zenginlik ve geçmişte kazandıkları zaferlerle övünüyorlar, şiirin etkili diliyle muhataplarını överek yüceltiyor veya yererek toplumda küçük düşürüyorlardı. Şairler, kendilerine dizdikleri etkileyici övgüler nedeniyle toplumun ileri gelenleri ve zenginler tarafından ödüllendiriliyordu. Kabileden bir şairin çıkması, düğün ve bayramlardaki gibi şenlikler ve ziyafetlerle kutlanıyordu. Hayatlarında bu kadar önemli bir yeri olmasından ötürü şiir ve hitabetle ilgili aktiviteler Cahiliye Araplarının sosyal yaşamlarının merkezinde yer alıyordu. Aslında ticari amaçlarla kurulan panayırlar adeta bir şiir ve edebiyat şölenine dönüşüyordu. Şiirler yarıştırılıyor, bunun yanında nesir olarak hutbeler irad ediliyor, eyyam ve meseller anlatılıyor, neseble övünülüyordu. Bu panayırlarda kimi büyük şairler kendilerine ait çadırlar kurup, bir meclis teşkil ederek buralara gelip şiir inşad eden şairleri dinler, şiirlerini lafız ve anlam bakımlarından eleştirir[21] ve şairin olgun veya yetersiz olduğu konusunda hüküm verirlerdi.[22] Kimi şairler şiirlerini bekletip üzerinde değişiklikler yaparak olgunlaştırıp sonra görücüye çıkarırlardı.[23]

---

[20] İbn Reşîk, Ebû Ali Hasan el-Kayrevânî, *el-Umde fî mehâsini'ş-şi'ri ve âdâbihî*, tah. M. Abdülkadir Ahmet Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 2001, I, 70; Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 2009, IV, 52. Şiir ve şair'in Cahiliye toplumundaki yeri ve önemi hakkında geniş malumat için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 532; Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 62-66; Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011, s. 8-11; Furat, *Arap Edebiyatı Târihi*, s. 64-66; Atik, Abdülaziz, *Fî târîhi'l-belagati'l-Arabiyye*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut ts. 8-22.

[21] Dayf, Şevki, *el-Belaga tatavvur ve târîh*, Dâru'l-Meârif, Kahire ts., s. 10. Bu panayırların en meşhuru Mekke civarındaki Ukaz panayırıydı. İbn Kuteybe Ukâz'da çadır kurarak şiir hakemliği yapan şairlerin en meşhurunun Nabiğa ez-Zübyânî (ö. 604?) olduğunu söyler ve yaptığı tenkitlerden birçok örnek verir. Bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslüm ed-Dineverî, *eş-Şi'r ve'ş-şuarâ,* tah. Müfid Kumeyha-M. Emin ed-Dannâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 200; ayrıca bkz. 75-86. Câhız ve İbn Kuteybe gibi müellifler söz konusu eleştiri kriterlerinin neler olduğu ve bunlara göre şiir veya hitabetin hangi vasıflarla nitelendirildiğine dair önemli bilgiler vermektedirler. Bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 154 vd.; *eş-Şi'r ve'ş-şuarâ*, s. 13-39. Câhız'ın eserinin farklı yerlerinde kullandığı kimi tenkit lafızları/terimleri için bkz. Matlûb, Ahmet, *el-Bahsu'l-belâğî inde'l-Arab*, Dâru'l-Câhız, Bağdat 1982, s. 16.

[22] Cahiliye dönemindeki edebi durumun daha geniş bir tasviri için bkz. Dayf, *el-Belaga*, s.9-14. Ayrıca panayırların Cahiliye dönemi şiiri, hitabeti ve edebi tenkitin gelişimine sağladığı ortamın genişçe tasviri için bkz. Yılmaz, İbrahim, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1997, s. 188-322.

[23] Bu şekilde oluşturulan şiirlere "*Havliyyât, Mükelledât, Münekkehât, Muhkemât*" gibi isimler verilirdi. Özellikle Züheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 615) bu tarz şiir yazmasıyla meşhurdu. Bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 5; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şuarâ*, s. 22. Cahiliye döneminde belagatin durumu ile ilgili ayrıca bkz. Mübarek, *el-Mûcez*, s. 23-31.

Arap şiirinin tema ve konuları belirli ve sınırlı olmasına rağmen onlar bu anlamları daha güzel ve etkileyici şekilde nasıl ifade edebileceklerine odaklanmışlardı. Şiirde yapılan îcâz'ın uygun olup olmaması, başvurulan teşbih, istiare, mecaz, mukabele, cinaslar ve mübalağanın yerinde ve söze güzellik ve etkileyicilik katabilecek düzeyde olup olmaması gibi kıstaslar en temel eleştiri kriterleriydi. Bütün bunlar Arapların belagate düşkünlüğünü ve hem pratik hem nazari bir şekilde belaği düşünceye sahip olduklarını gösterir. Dolayısıyla Cahiliyedeki şiir, hitabet, emsal, eyyam ve ensab anlatımı ile tenkit üzerine kurulu bu halk kültürü daha sonraları belagat ilminin üzerine inşa edileceği kaide ve prensipleri barındırmaktaydı. Buradan hareketle Arap belagatinin esasının güzel söz söyleme becerisi üzerine kurulu edebi zevk olduğu, dolayısıyla belagatle ilgili çalışmaların – yazıya geçirilmesi yaklaşık iki asır sonra olsa da – öncelikle edebi eleştiri faaliyetleriyle başladığı söylenebilir. Ancak bu faaliyetler, henüz yazıya aktarılmadığı için belagatin bu dönemde yalnızca bir meleke olarak olgusal varlığını gösterir.[24]

Arap toplumunda belagatin olgusal varlığı İslam'ın ilk dönemlerinde de devam etmiştir. Arapların söz söyleme sanatı için gerekli meleke ve kültüre ileri derecede sahip oldukları bir dönemde Kur'an-ı Kerim, muhataplarının ustalaştıkları bu sahada bir belagat ve retorik mucizesi olarak indirilmiştir.[25] Kur'an'ın üslubu ve ahengi muhataplarını derinden etkiyor ve onları hayrete düşürüyordu. Araplar ilim ve araştırmayla değil ancak tabiat ve selikalarıyla onun belagatini idrak edebiliyorlardı. Kullandıkları dil ve kelimeleri kullanıyor olmasına rağmen, daha önce bildikleri şiire, kahinlerin secilerine ve anlattıkları eyyam ve emsal nesirlerine eş tutamadıkları Kur'an'ın ifade ve terkiplerinin farklılığını ve oluşturduğu etkinin kaynağını anlamakta zorlanıyorlardı.[26] İnanmayanlar, onun, edebi zevki gelişmiş, sözün güzel ve etkilisini ayırt edebilen muhatapları üzerindeki

---

[24] Krş. Kızıklı, Zafer, "Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu Gelişimi Ve Öncüleri", *38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, 10-15 Eylül 2007 – Ankara) Bildiriler 'Dil Bilimi, Dil Bilgisi ve Dil Eğitimi'*, ed. Zeki Dilek vdğr., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 2011, II, 1007-1026, s. 1021.

[25] Arefe, Abdülazîz Abdülmu'ti, *Kadıyyetu'l-i´câzi'l-Kur'ân'i ve eseruhâ fî tedvini'l-belâgati'l-Arabiyye*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1985, s. 46.

[26] Krş. Bintu'ş-Şâti, Âişe Abdurrahman, *el-İ´câzu'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu İbni'l-Ezrak dirâse Kur'âniyye, luğaviyye ve beyâniyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1971, s. 46; Hüseyin, Abdülkadir, *el-Muhtasar fî târîhi'l-Belaga*, Dâru Ğarîb, Kahire 2001, s. 21; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 33; Taşdelen, Hasan, "Belâgat İlmi ve Tarihi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri,* ed. İsmail Güler, İsam Yayınları, İstanbul 2015, ss. 215-306, s. 231. Emîn el-Hûlî bu konuda; "İslamın kabulü genelde eleştirel bir yargı ve edebi bir kabuldür. Çünkü bizzat kendi nefsinde bu davetin doğruluğunu görür ve bu ilahi üslubun üstünlüğünü gönlünde hissederdi. Böylece benzerini insan elinin ortaya koyamayacağı bir şeye iman ederdi…" ifadelerine yer vermektedir. Bkz. el-Hûlî, Emîn, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler – M. Hakkı Suçin, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2006, s. 74.

etkisini kırmak için ona karşı "o sihirdir", "şair sözüdür", "öncekilerin masallarıdır"[27] gibi ithamlarda bulunarak dinlenilmesini engellemeye çalışıyorlardı.[28] Müşriklerin bu iddialarına karşı Kur'an-ı Kerim de onlara meydan okuyordu.[29] Şiddetli muarazalara rağmen Kur'an'ın ayetleri karşısında adeta büyülenerek iman ediyorlardı.[30] Kur'an'ın meydan okumasına karşılık en meşhur beliğlerin cevap verememesi hemen bir sonraki nesilde, bu i´câz'ın ve yüksek belağı seviyenin kaynağı ve sırrının ne olduğu merakını uyandırmış ve ana teması belagat olan *İ´câzu'l-Kur'an* çalışmalarına zemin oluşturmuştur.[31] Ayrıca dini inancın kaynağı olması hasebiyle de Kur'an'ı anlamak ve ondan şer'i hükümler çıkarmak için, insanlar, onun dil ve üslubuyla ilgili araştırmaları neticesinde belagate yönelmişler ve ilerleyen zamanlarda bu alanda telifler ortaya çıkmıştır.[32]

---

[27] Müddessir 74/24; Enbiyâ 21/5; Furkan, 25/5.

[28] Fussilet 41/26; Müşriklerin ileri gelenlerinden Velid b. Muğire'nin Hz. Peygamberden Kur'an dinleyip İslam'a meyleder gibi olması üzerine kavmini etkilememesi için Kureyş liderleri Kur'an hakkında olumsuz sözler söylemesini istediklerinde onun, Kur'an'ın belagati karşısında acizliğini itiraf ederek; "Ne diyebilirim ki, vallahi içinizde şiiri, recezi, kasideyi, cinlerin şiirlerini en iyi bilen benim. Vallahi onun söyledikleri bunların hiç birisine benzemiyor. Yemin ederim onun söylediklerinde bir tatlılık, parlaklık var. Dalları meyveli, kökleri sulu, bereketli bir ağaç gibi. O galip gelecek ve yenilmeyecek…. Biz ona 'başkalarından naklettiği sihirdir' diyelim." dediği rivayet edilir. Müddessir suresindeki ayetlerin sebeb-i nüzulünün bu hadise olduğu belirtilmiştir. Siyer kitaplarında buna benzer daha birçok rivayet nakledilmiştir. Bahsi geçen rivayet için bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *el-Câmiu'l-beyân an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risâle, I-XXIV, Beyrut 2000, XXVI, 24; Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, tah. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâru İbn Kesîr, I-II, Beyrut 1996, II, 1003. Utbe b. Rebia'nın da benzer ifadelerle Kur'an'ın belagatine hayranlığını ifade ettiği riayet edilir. Bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, tah. Mustafa es-Sekâ vdğr., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 105.

[29] Tûr 52/33-34; Hûd 11/13; Yûnus 10/38; Bakara 2/24; "De ki: İnsanlar ve Cinler, bu Kur'an'ın bir mislini getirmek için bir araya gelse ve birbirlerine destek de olsalar onun bir benzerini asla yapamazlar." İsrâ 17/88. Suyûtî söz konusu ayetleri bu sıralama ile vererek nüzul sırasını ima etmektedir. Bkz. Suyûtî, el-İtkân, II, 1002. Konuyla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Bintu'ş-Şâti, *el-İ´câzu'l-beyânî*, s. 60-74; Arefe, *Kadıyyetu'l-i´câzi'l-Kur'ân'i*, s. 57-65.

[30] Hz. Ömer'in Müslüman oluşu hikayesi bu konuda oldukça manidardır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, s. 136. Benzer başka örnekler için bkz. Bintu'ş-Şâti, *el-İ´câzu'l-beyânî*, s. 39-44; Arefe, *Kadıyyetu'l-i´câzi'l-Kur'ân'i*, s. 66 vd. Ayrıca şairlerinin Kur'an'ın üslubuna hayranlıklarından dolayı artık şiir yazmadıkları, muallaka şairlerinden Lebid b. Rebîa'nın da kendisinden şiir istendiğinde Kur'an'dan bir ayet okuyup 'Allah bana şiirimden daha güzelini nasip etti.' dediği rivayet edilir. Bkz. Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattab, *Cemheratu eş'âri'l-Arab*, tah. Ömer Faruk ed-Dabbâğ, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut ts., s. 58. Kur'an'ın i´câz yönleri ile ilgili bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 162-168. Ayrıca bkz. Kutub, Seyyid, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 2002, ss. 23-24.

[31] Tabâne, Bedevî, *el-Beyânu'l-Arabi dirâse tarihiyye fenniyye fî usûli'l-belagati'l-Arabiyye*, Mektebetu'r-Risâle, by, 1958, s. 13; Matlûb, *el-Bahsu'l-belâği*, s. 30; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 9; Yalar, Mehmet, *El-Hatîb El-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1997, s. 39; Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 234.

[32] Matlûb, *el-Bahsu'l-belâği*, s. 21; Zâyed, Ali Aşri, *el-Belagatu'l-Arabiyye târihuhâ ve masâdiruhâ ve menâhicuhâ*, Mektebetu'ş-Şebâb, by. 1982, s. 13; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 8.

Ölümsüz mucizesi olan Kur'an-ı Kerim gibi Hz. Peygamber (a.s.m.)'da belagatte zirvedeydi. O, hem kendisinin Arapların en fasih ve beliği olduğunu beyan etmiş[33], hem de belagate ve güzel söze önem vermiştir. Ashabı da onu büyük bir beliğ ve hatip olarak görürlerdi.[34] Câhız, eserlerinde, Hz. Peygamberin, Hulefây-ı Râşidînin ve diğer sahabelerin hutbe ve konuşmalarından derlediği çeşitli pasajları bazen genel olarak belagate bazen de belagatle ilgili spesifik bir konuya örnek metinler olarak zikreder.[35] Bu dönemde Hz. Peygamberin ve raşit halifelerin hutbeleri, bazı olaylar üzerine yapılan çeşitli konuşmalar ve mektuplar belagat ve beyanın gelişerek sürdürüldüğü bir mecra olmuşlardır. Dört halife, Hz. Aişe, Abdullah b. Abbâs gibi önde gelen sahabiler şiire çok ehemmiyet vermişler onunla içli dışlı bir tutum içerisinde bulunmuşlardır. Hz. Ali'nin büyük bir şair, Hz. Ömer'in iyi bir şiir eleştirmeni olduğuna dair klasik Arap edebiyatı kaynaklarında birçok rivayet ve değerlendirme mevcuttur.[36]

Emeviler dönemi Arap-İslam toplumunun her bakımdan önemli değişimlere sahne olduğu bir dönem olmuştur. Bu dönemde, sosyal hayatın her alanında olduğu gibi edebi kültür alanında da büyük bir hareketlilik yaşanmış ve geniş bir çeşitlilik ortaya çıkmıştır.[37] Kendileri de çocukluklarını çölde bedevilerin yanında geçirmiş iyi birer hatip olan Emevi yöneticileri siyasi ve idari gücü tesis edebilmek için idarecilerini Ziyad,

---

[33] Bu konuda başka hadisler de olmakla beraber dil ve edebiyat kitaplarında en çok atıfta bulunulan rivayetler şunlardır: "أنا أفْصَحُ العَرَب بَيْدَ أنّي مِنْ قُرَيش وأنّي نَشَأْتُ فِي بَنِي سَعْد بنِ بَكْرٍ" "Ben Arapların en fasihiyim, zira ben Kureyş'tenim ve Benî Sa'd b. Bekr'de büyüdüm."; Bkz. Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhız*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, I-IV, Kahire 1964, IV, 238; Suyûtî, Celâlettin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*, haz. Fuad Ali Mansur, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2014, I-II, I, 168; "أُعْطَيْتُ جَوامِعَ الكَلِم" "Bana kelimelerin hazinesi verildi." Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nîsâbûrî, *el-Câmiu's-sahîh*, tah. M. Fuad Abdulbaki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, I-V, Beyrut ts. I, 371; Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 19; Suyûti, *el-Müzhir*, I, 478. Câhız bu bağlamda hadislerde geçen ilk defa Hz. Peygamber tarafından kullanılarak Arap diline kazandırıldığını söylediği kinaye ve mecaz içeren bazı veciz deyimleri zikreder. Hz. Peygamberin belagat yönleri ve ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 13; Rafiî, M. Sadık, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, I-III, Beyrut 2000, II, 221-267; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Belagat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, (1993), ss. 268-298, s. 273-274.

[34] İlgili rivayetler için bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 10 vd.; IV, 17 vd. Hz. Peygamberin belaği yönleri için bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 13.

[35] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 21-85; Hz. Peygamberin fesahati ve belagati konusundaki değerlendirmeleri için bkz. II, 11 vd.; İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 16-46. Daha sonraları bu döneme ait beliğ ve fasih kabul edilen söz ve deyişleri toplayan çeşitli eserler verilmiştir. Örnek olarak bkz. Şerîf er-Radî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Hüseyn el-Alevî, el-*Mecâzâtu'n-nebeviyye*, tah. Kerim Seyyid M. Mahmud, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2007; Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, *el-İ'câz ve'l-îcâz*, tah. Muhammed Altuncî, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1992, ss., 15-44.

[36] Örnekleri için bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 75 vd.; II, 32 vd.; Askerî, Hasen b. Abdillâh b. Sehl Ebû Hilâl, *es-Sınâateyn el-kitâbe ve'ş-şi'r*, tah. Ali Muhammed el-Buhari-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-Unsuriyye, Beyrut 1419 h., s. 162; İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 16-46.

[37] Dayf, *el-Belaga*, s. 14. Emeviler döneminin ilim ve kültür hayatı için bkz. Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, I, 202 vd.; Aycan, İrfan – Sarıçam, İbrahim, *Emeviler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999, s. 124-141.

Haccâc ve Ahnef gibi belagat ve hitabetleriyle öne çıkan kişiler arasından seçiyorlardı. Bunlar, sadece hutbe ve nutuklarıyla değil aynı zamanda mektuplarıyla da siyasi hitabetin ve retoriğin gelişmesine büyük katkı sağlamışlardı. Yine yaygınlaşan Arap milliyetçiliğinin de etkisiyle saraylarda Arap kültürü üzerine konuşmaların yapıldığı, şiir ve nesirlerin edebi tenkite tabi tutulduğu sohbet meclisleri (*mecâlis*) düzenleniyordu. Zamanla bu meclisler saray ve ileri gelenlerle sınırlı kalmayıp toplumun tüm kesimlerine yayılmıştı. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) gibi vaizler beyan ve belagatte zirveye ulaşmışlardı.[38] Diğer taraftan Said b. Cübeyr (ö. 95/714), Mücahid (ö. 104/722), İkrime (ö. 105/723), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) gibi tabiîn âlimleri ayetleri yorumlarken hem teşbih ve temsil yöntemini kullanıyorlar hem de beyanla ilgili mevcut birikimden istifade ediyorlardı.[39] İnanç konularındaki tartışmalar ve yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan itikadi gruplar arasındaki münazaralar özellikle belagat ve semantikle ilgili konular etrafında cereyan ediyordu.

Cahiliye dönemindeki Ukâz panayırının yerini bu dönemde Basra'daki *Mirbed* ve Kûfe'deki *Künâse* panayırları almıştı. Büyük bir edebiyat festivali görünümündeki bu panayırlarda gelişen şiir ekollerinin başında dönemin büyük şairleri olan Ahtal (ö. 92/711), Ferezdak (ö. 114/732) ve Cerîr (ö. 114/732) bulunmaktaydı. Bunlar, kendi aralarındaki, aileleri ve kabileleri arasındaki rekabeti yansıtan, şiir atışmalarıyla kadim hiciv ve medih sanatını yeniden canlandırmışlardı.[40] Bu şiirler *nekâiz*[41] adıyla Arap edebiyatına mâl olmuştu. Siyasi ve itikadi fırka ve grupların şairleri de kendi mensuplarının övüp, rakiplerini yererken belagat sanatlarını mübalağalı bir şekilde kullanıyorlardı.[42] Diğer taraftan katipler arasında özellikle Emevilerin son dönemlerinde başlayıp Abbasilerde yaygınlaşan süslü ve tesirli üslub kullanma konusundaki rekabet belagate ilgiyi daha da artırıyordu.[43] Cahiliye'de olduğu gibi bu dönemde de şiir ve nesrin en önemli unsuru anlamda îcâz, lafızda seci idi.[44] Henüz ilkelerinin açıklığa kavuşmamış,

---

38 Dayf, *el-Belaga*, s. 15.

39 Bu dönemdeki tefsir faaliyetleri ve diğer müfessirlerin isimleri için bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, I-III, Kahire ts., I, 76 vd.; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 264-268.

40 Dayf, *el-Belaga*, s. 16; Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, I, 211.

41 Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, I, 251 vd; Rafiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, III, 68. Atik, *Fî Tarihi'l-belaga*, s. 36. *Nekâiz*'le ilgili eserler için bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 255.

42 Yiğit, İsmail, "Emevîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XI, 87-104, s. 96.

43 Câhız, 'Belagatte katiplerden dahi iyi, örnek bir yol tutturmuş olanı görmedim. Onlar, kaba, vahşi, telaffuzu zor veya çarşı ağzındaki müptezel olmayan kelimeler kullanırlar.' diyerek katipleri övmektedir. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 99. Krş. İbn Reşîk, *el-Umde*, II, 56-65. Katiplerin edebiyattaki konumları ve belagate katkıları için bkz. el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 57; Dayf, *el-Belaga*, s. 21; Matlûb, *el-Bahsu'l-belâğî*, s. 45-48.

44 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 205.

konularının, kavramlarının ve tariflerinin kesin bir şekilde yapılmamış olduğu bu ortaya çıkış süreci içerisinde belagat ve beyan yalnız Arapların edebi zevk ve selikalarıyla kelamın iyisinin kötüsünden ayırt edilmesine böylece sözün sözden üstün tutularak değerli olana itibar edilmesine dayanıyordu.[45] Emin el-Hûlî'nin benzetmesiyle belagat doğuş ve gelişim aşamasında Arap edebiyatı vadisinde çeşitli kaynaklardan doğan nehirciklerin bir noktada buluşmasıdır ki, bu da iyi sözü kavrama yolarını bilmek, güzel sözle estetikten nasibini almayan sözü birbirinden ayırt edebilme gücüne sahip olmaktır.[46]

Sonuç olarak, belagat ve beyan, ilk bedevi şiirlerinde meleke ve fikir olarak kendisini göstermiş, İslam'ın gelişine oldukça yakın bir dönemde şiirin retorik boyut kazanmasıyla da, bir takım mülahazalarla üzerine konuşulan, çeşitli kıstaslarla tenkidi yapılan nazari bir vakıa haline gelmiştir. Kur'an'ın nüzulünden sonra Arap-İslam zihninin temel yapı taşlarından birisi olarak ilmi bir hüviyet kazanan belagat ve beyani düşüncenin, tedvin dönemine kadar hızla büyüyerek dönemin entelektüel hayatının ana dinamiklerinden birisi hatta en önemlisi olduğu söylenebilir. Zira o, dini, edebi ve folklorik yönleriyle sosyal hayatın bütününü kuşatmaktaydı. Bu yüzden belagat ve beyan, Arapların edebi zevkiyle birlikte Kur'an'ı anlama faaliyetlerinin bir ürünü olarak görülmelidir. Beyani düşünce tedvin döneminde bir taraftan bütün renkleriyle canlılığını sürdürürken, diğer taraftan geçmiş asırlardan beri nesillerin birbirine tevarüs ettiği bir birikim olarak ilmi bir disiplin olma sürecine girmiştir. Şimdi ana hatlarıyla bu süreci tasvir etmeye ve sonunda mecazın Arap dili ve edebiyatındaki gelişim sürecini kısaca özetlemeye çalışalım.

1.1.2. Belagat ve Beyan Literatürünün Tarihçesi

Olgusal olarak edebi zevk ve dini ihtiyacın ürünü olan Belagat ve Beyan'ın meleke seviyesinden ilim seviyesine, olgusal varlıktan bilimsel varlığa geçişi Kur'an'ın nüzulüyle gerçekleşen büyük sosyal ve kültürel değişimin sonuçlarından biridir. Dil ve edebiyatın bir parçası olarak belagat ve beyana dair birikim, tedvin döneminin başlamasıyla sözlü rivayete dayalı şifahi kültürden yazılı dirayet ve nakil kültürüne geçişin, böylece halk kültürünün bilgi kültürüne dönüşümünü sağlayan faaliyetlerin merkezinde yer almıştır.[47] Bu durumun, belagatin, Kur'an'ın dil ve edebiyat yönünden incelenmesini esas alan boyutuyla İslâm kültürünün; başta şiir olmak üzere din dışı

---

45 Mübarek, *el-Mûcez*, s. 31; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 8.
46 el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 59.
47 Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak vdğr., İstanbul 2001, s. 18.

konuları içine alan diğer boyutuyla da Arap kültürünün mirası konumunda olmasından[48] kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim başlangıçta, müfessirler ile dil ve lügatçiler belagat, beyan ve ifade üsluplarına dair mülahazalarını Kur'an ayetleri, şiirler ve Arap kelamı için yaptıkları açıklama ve şerhlerin kenarına, kıyısına/satır aralarına serpiştirmişlerdir.[49] Hemen sonrasında hicri II. asırdan itibaren ortaya çıkmaya başlayan ilmi disiplinler ise birkaç asır boyunca net sınırlarla birbirlerinden ayırılamayacak şekilde iç içe gelişmişlerdir. Bu dönemde Ferrâ, Ebu Ubeyde gibi müfessirler aynı zamanda dilci, Sibevey, Müberred gibi dilciler müfessir ve edebiyatçı, Câhız, İbn Kuteybe gibi edebiyatçılar aynı zamanda tefsir ve kelamcıydılar. Garîbu'l-Kur'an'lar tefsirle dil ve belagatin, İ'cazu'l-Kur'an çalışmaları kelam ilmiyle belagatin kesişme noktasıydı. Bu yüzden belagat ilminin Kur'ani, Lügavi ve Edebi ilimler olmak üzere başlıca üç mecrada, bu ilimlere ait eserlerin içerisinde onlarla yan yana geliştiği söylenebilir.[50] Olgunlaşma sürecine girdiği sonraki asırlarda da belagatin, bu defa yön değiştirmiş olarak bu ilim dallarıyla irtibatını sıkı bir şekilde devam ettirdiği görülmektedir. Şöyle ki; gelişim dönemini kapsayan ilk asırlarda, adı geçen alanlardaki çalışmalar mevcut bir olgu olarak belaği birikime yönelmiş ve onu gün yüzüne çıkarmışken, müstakil bir ilim dalı haline geldikten sonraki dönemde belagat bu ilimlere yönelmiş ve malzemesini bu alanlardan toplamıştır.

Belagat Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler içerisinde bağımsızlığına en geç kavuşanıdır.[51] Diğer ilimlerin içerisinde büyüyüp geliştiği için bu ilimlerden ayrılarak kendi ilkelerini, metot ve terminolojisini ortaya koyması uzun bir zaman almıştır. Belagat ilminin teşekkül süreci tarihsel olarak ele alındığında diğer ilimlerle irtibatlı olarak başlıca üç merhaleden geçmiş olduğu görülür. Bunlar; hicri ikinci asırdan kendisini müstakil bir ilim dalı olarak hissettirdiği IV. (X) asrın sonlarına kadar olan doğuş dönemi, dördüncü asrın sonlarından VIII. (XIV) asra kadar ki olgunlaşma ve kemal dönemi ve şerh ve haşiye türü eserlerin verildiği sekizinci asırdan itibaren başlayan duraklama ve donukluk dönemi. Modern araştırmacılardan Ali Aşri Zâyed belagatin diğer ilimlerle ilişkisini dikkate alarak bu dönemlerden birincisini ceninin annesiyle olan ilişkisine, ikincisini aynı evi eşit seviyede ortaklaşa kullanan iki kardeşin ilişkisine benzetir. Üçüncü dönem ise aralarındaki ilişkinin koptuğu ve belagatin eserleri ve metotlarıyla bu ilimlerden tamamen ayrıldığı dönemdir.[52]

---

48 Kızıklı, "Arap Dilinde Retoriğin", s. 1008.
49 Dayf, el-Belaga, s. 32.
50 Matlûb, Ahmed, *el-Kazvînî ve şurûhu't-telhîs*, Mektebetu'n-Nahda, Bağdat, 1967, s. 29 vd.; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 12; Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 12; Kızıklı, "Arap Dilinde Retoriğin", s. 1022.
51 Kılıç, Hulusi, "Belâgat", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, V, 380-383, s. 381.
52 Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 5.

a) Birinci Dönem

Aynı zamanda İslam medeniyetinin oluşmaya başladığı evreye tekabül eden bu dönemde mevcut kadim Arap kültürüne İslam kültürünün de eklenmesiyle ortaya çıkan medeni ve fikri ilerlemenin neticesi olarak dini ve edebi alanda eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bu dönemin başlarında farklı ilim dallarına ait eserler içerisindeki dağınık mülahaza ve fikri değinilerle gün yüzüne çıkan belagat dönemin sonlarına doğru müstakil eserlere konu olacak büyüklükte bir birikime erişmiştir.

Hicri ikinci asır itibariyle başlayan dilin kuralları ve gramerini belirlemeye yönelik dil çalışmalarında semantik konular ihmal edilmemiş, Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ında daha sonradan meânî ve beyan ilimlerinin konusu olarak belagat çatısı altında toplanacak birçok anlambilimsel olguya işaret edilmiştir.[53] Sîbeveyhi'den yaklaşık iki asır sonra gelen İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Hasâis*'inde sadece gramer değil dil felsefesi ve anlambilim konuları da ele alınmış, özellikle konumuz olan mecaz başta olmak üzere bazı belagat konuları bu açılardan incelenmiştir.[54] Belagatin oluşum döneminde dilbilimle ilgili olup belagat konularına değinen diğer bir eser ise İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *es-Sâhibî*'sidir.

Kelimelerin kökeni ve anlamını araştıran ilk dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde Kur'an lafızlarının anlamını ve delâletini tespit etmek için yalnızca nahvi veya filolojik açıklamalarla yetinilmemiş, yapılan dilbilimsel ve anlam bilimsel yorum ve değerlendirmelerle belagat ve beyan konularına da değinilmiştir. İlk müfessir kabul edilen İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) "Kur'an'daki garip kelimeleri Arap şiirinde arayınız, zira şiir Arapların divanıdır." [55] şeklindeki tavsiyesiyle şiirde başvurulan istiare, mecaz, kinaye, takdim-tehir gibi Arap diline ait hususiyetler, Kur'an'ın kelime ve üsluplarıyla

---

[53] Dayf, *el-Belaga*, s. 29; Kılıç, "Belagat", 381; Matlûb, *el-Bahsu'l-belâğî*, s. 39; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 52. Bu anlamda Sîbeveyhi'nin eserinde ilk göze çarpan konular müsned, müsnedin ileyh, takdim, tehir, ta'rif, tenkir, hazif, emir ve nehyin kullanımı gibi daha çok meâni konularıdır. Beyan ilmiyle ilgili değinmiş olabileceği konular bu çalışmanın sonraki bölümünde araştırılacaktır.

[54] Mesela bkz. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, tah. M. Ali en-Neccâr, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 2010, s. 558 (Takdim-Tehir); 598 (Hakikat-Mecaz). İbn Cinnî'nin *Sırru sınâati'l-i'râb* adlı eserinde de bazı belagat konularına yer verdiği belirtilmektedir. Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 74; Çelik, Yüksel, "Sekkâkî'ye Kadar Belagat Çalışmaları", *Bilimname*, XX, 2011/1, ss. 85-108, s. 88.

[55] İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 16; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 382 vd. Hz. Ömer'e ait benzer yaklaşım ve sözler de rivayet edilmektedir. Ayette geçen bir kelimenin anlamı hakkında yanındakiler şiirden iştişhadda bulununca Hz. Ömer'in "Divanınıza sıkıca sarılırsanız sapmazsınız" demesi üzerine "Divanımız da nedir?" diye sorulmuş, bunun üzerine Hz. Ömer; "Cahiliye şiiridir, Kitabınızın tefsiri ve kelamınızın manası ondadır." cevabını vermiştir. Benzer diğer örnekler için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 56-58; Ayrıca bkz. Marangozoğlu, İzzet, *Beyânî tefsir metodu - Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî örneği* -, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015, s. 27.

ilgili yegane müracaat kaynağı olmuştu. Dil ve edebiyat malzemesi üzerine kurulu bu eserler aynı zamanda edebi sanatların tetkikine yönelik çalışmaların ilk nüvelerini de barındırmaktaydı.[56] Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Ebu Ubeyde Ma´mer b. el-Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzu'l-Kur'ân, İ´râbu'l- Kur'ân* ve *Meâni'l- Kur'ân*'ı, Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830) *Meâni'l-Kur'an*'ı, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*'ı, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *İ'râbu'l-Kur'ân* ile *Meâni'l-Kur'ân*'ı, ve Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1015) *Telhîsu'l-beyân fî mecâzâti'l-Kur'ân'ı* ile *el-Mecâzâtu'n-Nebeviyye*'si bu eserler arasında zikredilebilir.[57]

Yine hicri ikinci asırdan itibaren kaleme alınmaya başlanan edebi tenkit eserlerinin belagat kapsamına giren pek çok konuyu içerdiği hatta adeta belagatin uygulama alanı oldukları görülür. Şiir ve nesrin iyisini kötüsünden ayırt etmek ve kaside, hutbe ve risaleleri birbirlerine göre kıyaslamak amacıyla telif edilen, belağı ölçütlerin kriter olarak kullanıldığı bu eserler belagat alanındaki ekolleşmeye zemin hazırlamıştır.[58] Ebû Zeyd el-Kureşî'nin (ö. 170/786) *Cemheratu eş'âri'l-Arab*'ı, İbn Sellâm el-Cümahî'nin (ö. 232/846) *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ*'sı, İbn Kuteybe'nin *eş-Şi´r ve'ş-şuarâ*'sı, Ebu'l-Abbâs es-Sa´leb'in (ö. 291/904) *Kavâidu'ş-şi´r*'i, Abdullah İbnu'l-Mu´tezz 'in (ö. 296/908) *Kitâbu'l-bedî´*si, İbn Tabâtabâ el-Alevî'nin (ö. 322/933) *İyâru'ş-şi´r*'i, Kudâme b. Ca´fer'in (ö. 337/948) *Nakdu'ş-şi´r*'i, İshak b. İbrahim'in (ö. IV/X. yy.) *Nakdu'n-nesr*'i, Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin (ö. 371/981) *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*'si, el-Merzubânî'nin (ö. 3847/994) *el-Muvaşşah*'ı, Ali b. Abdilaziz el-Cürcânî'nin (ö. 392/1002) *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî*'si gibi eserler bunlardandır. İbnu'l-Mu´tezz'in eserinin belagatte müstesna bir yeri vardır. Burada *Kitâbu'l-Bedî´*in belagat konularının derli toplu ilk defa sıralandığı bir eser olması hasebiyle belagate dair ilk müstakil eser kabul edildiğini belirtmek gerekir.[59]

Hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren, belagat konuları kendisine daha çok yeni yeni ortaya çıkan ancak bir anda entelektüel/kültürel ortamın yıldızı haline gelen edebiyat derlemeleri içerisinde yer bulmuştur. Câhız'ın (ö. 255/859) *el-Beyân ve't-tebyîn*'inde mevcut edebiyat birikimini belagat konularına örnekler olarak sunarken, Müberred (ö. 286/900) önemli bir kısmı Câhız'ınkilerle paralel olan edebi malzemeyi dil açısından ele

---

[56] Hacımüftüoğlu, "Belagat İlminin Gelişmesine..", s. 275. Çeşitli örnekler için bkz. Mübarek, *el-Mûcez*, s. 38-41; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 19 vd.

[57] Kılıç, "Belagat", s. 381; Furat, *Arap Edebiyatı Târihi*, s. 187-190.

[58] Matlûb, *el-Bahsu'l-belâği*, s. 25-27; Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 71 vd.; Hacımüftüoğlu, "Belagat İlminin Gelişmesine..", 283.

[59] Hacımüftüoğlu, "Belagat İlminin Gelişmesine..", s. 283; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 93.

aldığı *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb* isimli eserinde belagatle ilgili birçok meseleye değinmiştir. Özellikle Câhız'ın yabancı kültürlerden yaptığı alıntılar belagatte yabancı (Yunan) etkisini gündeme getirmiştir.[60] Sonraki yüzyılda Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *el-Eğânî*'si bu anlamda daha fazla malzeme sunmaktadır.

Belagat ve beyan ilimlerinin kavramlarının oluşumu ve gelişiminde daha güçlü etkisi olan diğer bir disiplin ise Kelam ilmidir. İlk zamanlarda özellikle müteşabih ayetlerin tevilinde tartışmalar mecaz başta olmak üzere belaği konular etrafında cereyan ediyordu. Üçünü asırda yabancı kültürlerle temas sonucunda özellikle Kur'an'a ve İslam'a yönelik eleştirilere cevap bağlamında alevlenen İ'câzu'l-Kur'an tartışmaları ise tamamen belagat ve fesahate odaklanmıştı.[61] Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825), Câhız'ın el-Beyân ve't-tebyîn'i içinde[62] günümüze kadar gelen meşhur '*sahîfe'*si, Kur'an'ın i'câzına dair Câhız'ın *Nazmu'l- Kur'ân*'ı ile Muhammed b. Zeyd el-Vâsıtî'nin (ö. 306/919) İ'câzu'*l- Kur'ân*'ı (bu iki eser günümüze kadar gelememiştir), Rummânî'nin *en-Nüket fî i'câzi'l- Kur'ân*'ı, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Beyânu i'câzi'l- Kur'ân*'ı, Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *İ'câzu'l- Kur'ân*'ı ve Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserleri belagat kavramlarının oluşum ve istikrar kazanmasına büyük katkı sağlamışlardır.[63] Kur'an'ın belaği i'câzına odaklandığı için belagate katkısı konusunda Kelam ilmi de yukarıda işaret ettiğimiz gruplandırmada Kur'ani ilimler içerisinde mütalaa edilmelidir.[64]

b) İkinci Dönem

Dördüncü asrın sonlarından itibaren belagat müstakil bir ilim dalı halinde teşekkül etmeye ve terimleri, birbirleriyle farklılık arz edecek şekilde belirginleşmeye başlamıştır. Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Kitâbu's-sınâateyn* (ö. 395/1005), İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin *el-Umde fî mehâsini's-şi'ri ve âdâbihî*'si (ö. 463/1070), İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö. 466/1073) *Sırru'l-fesâha*'sı, Ebû Tâhir Muhammed b. Haydar el-Bağdâdî'nin (ö.

---

60 Yalar, *Hatîb el-Kazvînî*, s. 52.

61 İ'câzu'l-Kur'an'ın'ın doğuşu ve gelişimi ve belagatin i'caz konusunun ortaya çıkışındaki etkisi ile ilgili değerlendirmler için bkz. Bintu'ş-Şâti, *el-İ'câzu'l-beyânî*, s. 19-35; 94-98; Arefe, *Kadıyyetu'l-i'câzi'l-Kur'ân'i*, s. 75.

62 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 98-101.

63 Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabi*, s.15; Matlûb, *el-Bahsu'l-belâği*, s. 32; Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 17; Kılıç, "Belagat", 381; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 10; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 42 vd. İ'câzu'l-Kur'an'la ilgili eserlerin bir değerlendirmesi için bkz. Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rolleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1990), ss. 215-237, s. 223 vd.; İ'câzu'l-Kur'an eserleri hakkında bkz. Bintu'ş-Şâti, *el-İ'câzu'l-beyânî*, s. 99-141;

64 Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 14.

517/1123) *Kânûnu'l-Belâga*'sı, Üsâme b. Munkız'ın (ö. 584/1188) *el-Bedî´ fî nakdi'ş-şi´r*'i belagat konularının ön plana çıktığı bu dönemin meşhur eserleridir. Belâgat tarihinin en büyük teorisyenlerinden biri olan Abdulkâhir Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *Delâilu'l-i´câz* ve *Esrâru'l-belâga* adlı eserleri bu dönemin en meşhur eserleridir ki bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere bu iki eser belagatte ayrı bir dönüm noktası olmuşlardır. Zemahşerî (ö. 538/1144), Cürcânî'nin bu iki eserini esas alarak Kur'an-ı Kerim'in belagatine geniş yer veren *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl* adlı tefsirini yazmıştır. Edebi tenkidin tamamen belagate hasredildiğini söyleyebileceğimiz bu dönemin sonlarına doğru yazılan eserler bütünüyle belâgat ağırlıklı olup devam eden süreçte bu ilim Beyân, Meânî, Bedî´ şeklindeki klasik üçlü taksimine kavuşmuştur. Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) Abdulkâhir el-Cürcânî'nin adı geçen iki eserini esas alarak[65] Rummânî ile Zemahşerî'den istifade edip Reşîduddîn Vatvat'ın (ö. 573/1177) Farsça *Hadâiku's-sihr*'indeki bedî´e dair sanatları da ilave ederek meydana getirdiği[66] *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i´câz min Esrâri'l-belâga ve Delâili'l-i´câz*'ı ve nihayet Nahiv ve Sarf'ın yanına ayrı bir ilim dalı olarak belagati de koyan Ebû Yâkûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1228) *Miftâhu'l-ulûm*'uyla belagat ilminin teşekkül süreci tamamlanmıştır. Bu dönemin özelliklerini yansıtan Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in (ö. 637/1239) el-*Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve'ş-şâir* ile *el-Câmiu'l-kebîr fî sınâati'l-manzûm mine'l-kelâm ve'l-mensûr'u*, Zemlekânî'nin (ö. 651/1253) *el-Burhânu'l-kâşif an i´câzi'l-Kur'an*'ı, İbn Ebi'l-İsba´ el-Mısrî'nin (ö. 654/1256) *Bedîu'l-Ḳur'ân*'ı ve *Tahrîru't-tahbîr fî İlmi'l-Bedî´*i, Hâzim el-Kartâcennî'nin (ö. 684/1285) *Minhâcu'l-büleğâ' ve sirâcu'l-üdebâ*, ve sonraki yüzyıldan Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin (ö. 749/1348) *et-Tırâzu'l-mütadammin li-esrâri'l-belâga*'sı da belagatin ilim dalı olarak istikrar kazanmasına hizmet etmişlerdir.[67]

c) Üçüncü Dönem

Cürcânî'nin attığı temel üzerine Râzî'nin eseriyle mantıkî, kelâmî ve felsefî bir karaktere bürünmeye başlayan belagatin, Sekkâkî'nin eseriyle zirve noktasına ulaştığı ve şekil ve muhteva olarak son halini almış olduğu kabul edilir.[68] Onun, *Miftâhu'l-ulûm* adlı

---

[65] Râzî, Cürcânî'nin bu iki eserinde kendisinden öncekilerin hiç bahsetmemiş olduğu bir ilmin usûlü, kısımları ve şartlarını ortaya koyduğunu ancak bunu yaparken bab ve fasıllarla tertibe riayet etmediğini ve sözü gereksiz yere çok uzattığını, kendi eserinde bu iki kitaptaki esasları, maksatları, faydalı ve eşsiz bilgileri alarak bunları güzel bir şekilde tertip ettiğini belirtir. bkz. Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn, *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i´câz,* tah. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Daru Sadır, Beyrut 2004, s. 25.

[66] Saraç, *Belagat,* s. 24; Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 274.

[67] Kılıç, "Belagat", s. 382. Adı geçen eserlerle ilgili kısa değerlendirmeler için bkz. Saraç, Belagat, 24.

[68] Mübarek, *el-Mûcez,* s. 111; Saraç, *Belagat,* 24; Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 272.

eseriyle belagat edebi mecrasından çıkarak kurallarla örülü bir ilim haline gelmiştir. Mantıki bir tasnife tabi tutup normatif bir yapıya büründüren, Nahiv, Mantık ve Kelam ilimlerine ait ıstılahların çok kullanılması ve detaylı tarif ve taksimlerle dolu olması gibi sebeplerle anlaşılması zorlaşan[69] bu eserden sonra belagat, dönemin ilmi ve kültürel ortamına da uygun olarak ortaya çıkan telhis, izah, ta'lik, şerh, haşiye ve tehzip türü eserlerle devam etmiştir. Şerh ve haşiyeler dönemi diye isimlendirilen bu dönemde belagat adına yapılan çalışmalar *Miftâh* ve onun belagate tahsis edilmiş üçüncü bölümünün özeti mahiyetinde olan Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh*'ı üzerine yazılan şerh, haşiye ve ta'likâtlardan ibarettir.[70] Belagat ilmine son şeklini veren bu iki eserdeki tasnif ve tertip, sonrakilerce uzun yıllar boyunca takip edilerek telif edilen belagat kitaplarının esasını oluşturmuştur.[71] Kazvînî, daha sonra *Telhîs*'te kısaca değinilen konuları detaylandırdığı ve orada yer vermediği konuları da eklediği *el-Îzâh fî ulumi'l-belâga* isimli eserini telif etmiştir.

Kazvînî dışında Bedruddin b. Mâlik'in (İbnü'n-Nâzım) (ö. 686/1287) *el-Misbâh fi'l-Meâni ve'l-Beyân ve'l-Bedî´*, Kutbuddîn eş-Şirâzî (ö. 710/1310) *Miftâhu'l-Miftâh* ve Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355) *el-Fevâidu'l-ğıyâsiyye* isimli eserleriyle *Miftâh'*ı ihtisar ve şerh etmişlerdir. Bu muhtasarlar içerisinden Kazvînî'ye ait olanı özellikle tutulmuş ve günümüze kadar devam eden büyük bir ilgiye mazhar olmuştur.[72] Bahâuddîn es-Sübkî'nin (ö. 773/1372) *Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*'ı, Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Şerhu't-Telhîs*'i, İsâmuddîn el-İsferâyînî'nin (ö. 945/1538) *el-Etvel fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*'ı Telhîs'ın öne çıkan şerhleridir. Takip ettikleri kelami ve felsefi münazara tarzı ile başlatmış oldukları şerh ve haşiye geleneğinin en meşhurları ise; Sa´düddînet-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Mutavvel ale't-Telhîsı'l-Miftâh*'ı *ve el-Muhtasaru'l-meâni*'si ile, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Haşiye ale'l-Mutavvel*, isimli eserleridir.[73]

---

69 Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 275.

70 Kılıç, "Belagat", s. 382; Yalar, *Hatîb el-Kazvînî*, s. 52; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 111; Saraç, *Belagat*, s. 24; Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 275.

71 Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 275.

72 Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabi*, s. 207; Dayf, *el-Belaga*, s. 336; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 112; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 248; Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 275; Irmak, Mustafa, "Bir Belâgat Kitabı Olarak Mutavvel ve Osmanlı Medreselerinde Okunuş Biçimi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2012/1), ss. 173-196, s. 174.

73 Gerek Telhîs, gerek Teftâzânî ve Şerîf Cürcânî'nin eserleri üzerine yapılan, birçoğu da Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan diğer şerh ve haşiyeler için bkz. Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullâh Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I-II, Beyrut ts, I, 474-480 (Telhîs şerh ve haşiyeleri); II, 1762-1769 (Miftâh şerh ve haşiyeleri); Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabi*, s. 206-208; Dayf, *el-Belaga*, s. 352-358; Kılıç, "Belagat", s. 382; Irmak, "Bir Belâgat Kitabı Olarak

Bu dönemde belagatin duraklama ve donuklaşma evresine girdiği çağdaş araştırmacıların neredeyse ortak kanaatidir.[74] Telhîs, şerh ve haşiye dışında yeni bir eserin ortaya konmamış olması belagatin gelişimini tamamladığının göstergesi olarak yorumlanmıştır. Bu dönemde telif edilen eserler belagat ilmine muhteva açısından belirgin bir katkı sunmamış olmaları bir yana onun anlaşılmasını zorlaştırmışlardır. Meşarıka ekolüne mensup olan bu eserlerde belagat, edebi zevkten yoksun katı mantıksal kurallara ve detaylı taksimlere indirgenmiş, kendileri edip ve belagatçı olmayan bu müelliflerin elinde sanatsal güzelliği ve edebi zevki işlemek olan asıl amacından uzaklaşarak felsefi yorumlar ve mantıksal tartışmaların konusu haline gelmiştir. Bu dönemde yapılan iş çoğu zaman, mantık kurallarına göre daha uygun bir tasnif veya daha dikkatli bir tarif olmaktan öteye geçememiştir.[75] Dolayısıyla bu dönemdeki belagate dair çalışmalar edebi olmaktan ziyade mantık, kelam ve felsefe çalışmalarıdır denilebilir. Bu çalışmalar belagate bir yenilik getirememiş olsalar da barındırdıkları ince tahlil, tetkik ve tenkitlerle dönemin ilmi anlayışına orijinal katkılar sunmuşlardır.[76]

d) Belagat Ekolleri

Gelişim döneminde belagatle ilgilenen çevre ve grupların karakteristik özellikleri neticesinde belagatte iki yönelim ortaya çıkmıştır Bu iki yönelim söz konusu tarihi gelişim süreci içerisinde belagatte, özellikle Abdulkâhir Cürcânî'nin döneminden itibaren birbirinden ayrışan iki ekol olarak belirginleşmeye başlamıştır. Bunlardan birisi, katip ve şairlerin etkisiyle oluşan 'Edebî Ekol', diğeri kelamcı, felsefeci ve mantıkçıların anlayışının ürünü olan 'Kelamî Ekol' dür.[77] Bu iki yönelimin kökeni Câhız'a kadar götürülebilir. Aslında edebiyatçı yönüyle bilinen Câhız, Şuûbilere[78] karşı üstün bir edebi

---

Mutavvel…", s. 174. Miftâh ve Telhîs üzerine yapılan şerhlerin mahiyet ve muhteva bakımından bir değerlendirmesi için bkz. Smyth, William, "Bir Yorum geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası", çev. Ömer Kara, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2014) İstanbul 2014, ss. 165-176. Telhîs şerhleriyle ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 503-609.

74 Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabi*, s. 200 vd.; el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 97; Dayf, *el-Belaga*, s. 271-313; Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 140 vd.; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 198; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 108 vd.; Saraç, *Belagat*, 24; Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 273.

75 Dayf, *el-Belaga*, s. 272; Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 140; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 198; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 108 vd.; Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 273.

76 Kılıç, "Belagat", s. 382.

77 el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 60; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 13; Kılıç, "Belagat", 382; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Belagat Ekolleri ve Anadolu Belagat Çalışmaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, (1992), Erzurum 1992, ss. 115-127, s. 116.

78 Şuûbiye, Emeviler döneminde başlayan Arap milliyetçiliği siyasetine karşı, Müslüman olan diğer milletlere mensup mevâlî arasında özellikle Abbâsiler döneminde yaygınlaşan asabiyete dayalı siyasi, fikri ve edebi bir akımdır. Zamanla dil ve edebiyat alanında yoğunlaşan ve Arapların dil ve edebiyattaki üstünlüğü fikrine karşı çıkan bu akıma, Câhız ve İbn Kuteybe gibi müellifler eserleriyle karşı koymaya çalışmışlardır. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın da bu akımın destekçilerinden olduğu belirtilmektedir. Şuûbiyye ile ilgili

kişilik sergilerken, Mu´tezile mezhebine mensup olmasının da etkisiyle bazı belagat konularında kelâmî bir karakter sergiler. Onun bu yaklaşımı "el-mezhebu'l-kelâmî" adıyla İbnu'l-Mu´tezz 'de yankısını bulur.[79] Belagatte felsefenin ilk etkileri ise Kudame b. Ca´fer'le görülmeye başlanmıştır. Kudâme'nin nazım kuralları üzerinde aşırı hassasiyet göstererek şiirin ruhuna ilişkin değerlendirmeleri ikinci plana itmesi de Aristo mantığının etkisi olarak yorumlanır.[80] Ebu Hilâl "Bu kitapta kelamcıların değil şair ve yazarlar gibi söz ustalarının metodunu seçtim." diyerek bu ayırımı daha belirgin hale getirmiştir.[81] Kelam-Felsefe ekolünün ortaya çıkışının en bariz göstergesi Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilu'l-i´câz*'ı olmuştur. Onun, Kur'an'ın i´câzı ile ilgili tartışmalara farklı bir bakış geliştirmek ve bu konudaki görüşlerini ortaya koymak için kaleme aldığı eserinde diyalektik mantık (cedel) usûlünü kullanması belagatte yeni bir çığır açmıştır. Buna rağmen Abdülkâhir'in edebiyatçı yönü ve sanatsal yaklaşımı da inkar edilemeyecek kadar güçlüdür. Özellikle *Esrâru'l-belâga*'da zevk-i selim kriterlerine ve bedî sanatlarına bağlı kalarak edebi bir şahsiyet sergilemiştir.[82]

Komşu oldukları kültürlerin etkileriyle akli ve felsefi ilimlerin yaygın olduğu ve rağbet gördüğü Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde genel kabul gören Abdülkâhir'in yazım tarzı hızla yaygınlaşarak sonrakilerce devam ettirilmiştir. Ancak diğer taraftan İslam dünyasının merkezine yakın Mısır, Şam ve Irak bölgelerindeki edebiyatçı, şair ve katipler sanatsal yaklaşımlarını sürdürmüş, kelam ekolünün mantıksal yaklaşım ve kavramlaştırmasına karşı çıkmışlardır.[83] Böylece belagatte Kelam-Felsefe ile Arap-Büleğâ adı verilen iki mektep ortaya çıkmıştır.[84] Eser telifinde izlenen yönteme göre yapılan bu ayrım aynı zamanda bölgesel bir ayırıma da işaret etmektedir. Zira ifade ettiğimiz gibi kelam ekolü İslam coğrafyasının doğu sınırlarında, ana dili Arapça olmayan

---

geniş bilgi için bkz. Emin, *Duha'l-İslam*, s. 53-65; Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

79 Hacımüftüoğlu, "Belagat Ekolleri", s. 116. *el-Mezhebu'l-Kelâmi*, bahsedilen şeye mantık ehlinin yöntemiyle delil getirmek olarak tanımlanır. İbn Mu'tezz'in Kur'an'dan buna dair bir şey bulamadığını ve ancak tekellüf/zorlama yoluyla örnek gösterilebildiğini belirtmekte ve örneklerini sadece şiirden vermektedir. Bu yaklaşımına rağmen konuyu, bedî´nin bir türü olarak ele alması bizce, dönemin edebiyatçılarının, kelami konuların edebiyata karıştığının veya müdahil olduğunun farkında olduklarını göstermesi bakımından ilginçtir. Bkz. İbnu'l-Mu'tezz, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Cafer, *el-Bedî´ fi'l-bedî´*, tah. Muhammed Abdülmün'im Hafaci, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1990, s. 147.

80 Sâvi, Ahmed Abdüsseyyid, *Mefhumu'l-istiare fî buhûsi'l-lügaviyyin ve'n-nukkâd ve'l-belâğiyyîn*, Münşeetü'l-Maârif, İskenderiye 1988, s. 181; Kallek, Cengiz, "Kudâme b. Ca´fer" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 2002, XXVI, ss. 311-312; Saraç, Belagat, s. 21.

81 Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sınâateyn*, s. 15.; ayrıca bkz. el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 103; Hacımüftüoğlu, "Belagat Ekolleri", s. 116.

82 el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 101; Dayf, *el-Belaga*, s. 271; Hacımüftüoğlu, "Belagat Ekolleri", s. 117.

83 el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 60; Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 84; Matlûb, *el-Bahsu'l-belâği*, s. 60.

84 Matlûb, *el-Bahsu'l-belâği*, s. 55; Kılıç, "Belagat", s. 382; Hacımüftüoğlu, "Belagat Ekolleri", s. 117.

yabancı milletlerin hakimiyetinde ve onların kültürünün tesiri altındaki bölgelerde; edebiyat ekolü ise Arapların ve Arapçanın hakim olduğu Şam, Irak ve Mısır bölgesinde yaygınlık kazanmıştır.[85] Suyûtî (ö. 911/1505) bu ekolleri, Arap ve Beliğler ile Acemler ve Felsefe ehlinin yolu diye isimlendirirken[86] bu yaklaşım sahiplerinin Arapçayı, Araplar gibi akıcı mı yoksa Acemler gibi kuralcı mı kullandıklarını dikkate almış olmalıdır.

İbn Haldûn, manaya önem veren doğu ekolünü *'meşârıka',* manadan çok lafızları süslemeye önem verenler diye nitelendirdiği Kuzey Afrika ve Endülüs belagatçilerini ise *'meğâribe'* diye isimlendirmiştir.[87] Ona göre mağrib belagatçileri bedî´ ilminin tasnifinde uzmanlaşmış hatta edebiyat ve şiiri bedî´e ait detaylı taksimlere hasretmişler, lafızları bedî´ sanatlarına göre süslemeye dalmışlar böylece belagat ve beyanı kendileri için zorlaştırmışlardır. O, bu edebiyatçılardan en meşhuru olarak İbn Reşîk'in adını zikreder.[88] Bu ekolün diğer önemli bir siması da *Minhâcu'l-büleğâ' ve sirâcu'l-üdebâ* isimli eseriyle Hâzim el-Kartâcennî'dir. Böylece coğrafi bölgelere ve kültürel alt yapıya uygun düşecek şekilde oluşan belagat ekollerinin sayısı üçe çıkmış olmaktadır.[89]

Arap ve Büleğa (Mısır, Şam ve Irak) ekolü, İslâm coğrafyasının ortasında, Arapçanın beşiği olan halis Arap bölgesinde, şairler ve yazarlar tarafından ortaya konulan ekoldür. Bu bölge Subkî'nin anlatımıyla, 'kelam ekolünün yaygın olduğu bölgelerin aksine, Arap edebiyatının güzelliğini yaratılıştan hissetme, kelamın sanatsal boyutunu eğitim araçları olmadan tabii ve fıtri olarak kavrayabilme gücüne en çok sahip olan bölgedir.'[90] Bu ekol mensupları felsefi ve mantıki tarif, taksim ve terimlerden ziyade edebi zevk ve sanat ölçütlerini esas almışlar, Kur'an-ı Kerim, şiir ve nesirden bolca kullandıkları örnek ve şahitlerle edebi zevki veya belağı bir üslubu ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Edebi anlamları değerlendirirken felsefi kuramlara veya mantıksal kurallara değil edebi zevk ve estetiğe dayanmışlardır.[91] Eserlerindeki üslup ve tabirler akıcı ve kolay anlaşılır, anlatılmak istenen meselenin özüne rahat bir şekilde intikal

---

85 el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar,* s.60.

86 Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Husnu'l-muhâdara fî târîhi Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, I-II, Kahire 1967, I, 338; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 12; Hacımüftüoğlu, "Belagat Ekolleri", s. 117.

87 İbn Haldûn, *Mukaddime,* s. 506.

88 İbn Haldûn, *Mukaddime,* s. 506.

89 Hacımüftüoğlu, "Belagat İlminin Gelişmesine..", s. 291; Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 277.

90 Aktaran el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 146. İlgili yer için bkz. Subkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî, *Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsı'l-Miftâh*, tah. Abdülhamid Hindâvî, Mektebetu'l-Asriyye, I-II, Beyrut 2003, I, 20.

91 el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar,* s. 146; Matlûb, *el-Bahsu'l-belâğî,* s. 60; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 16; Hacımüftüoğlu, "Belagat Ekolleri", s. 118; Yalar, *Hatîb el-Kazvînî*, s. 51; Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 281.

edilebilir durumdadır. Kelam mektebi eserlerine göre çok daha kolay okunup anlaşılabildikleri için bunlarla ilgili şerh, haşiye ve ta'likât'a ihtiyaç duyulmamıştır.[92]

Bu ekolün en meşhur temsilcileri, Câhız, Müberred, İbnu'l-Mu´tezz , Kudâme b. Ca´fer, Sa´leb, İbn Tabâtabâ el-Alevî, Ebû Hilâl el-Askerî, Şerîf er-Radî, İbn Reşîk el-Kayrevânî, İbn Sinân el-Hafâcî, Üsâme b. Munkiz, Ziyâuddîn İbnu'1-Esîr ve İbn Ebi'l-İsba´ el-Mısrî dir.[93]

Kelâm-Felsefe (Meşârıka, Doğu, Felsefe Ehli ve Acemler) ekolü ise tercüme hareketleriyle Yunan felsefesi ve Aristo mantığının İslam düşüncesi üzerinde tesirini göstermeye başlamasından sonra, genellikle Arap olmayan Fars ve Türk gibi milletlere mensup alimlerin yaşadığı doğu bölgelerinde ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır.[94] Terimleri net bir şekilde sınırlamak, doğru mantıksal tanımlamalar yapmak, genel-geçer kurallar belirlemek, 'efrâdını câmi ağyârını mâni' tariflere, mantıksal taksimlere yer vermek bu ekolün genel karakteridir. Bu eserlerin anlatımında kelami ve felsefesi üslup benimsendiği gibi, bu alanlara ait aklî-vaz´î delâletler, insanın iç ve dış duyguları, mahmul, mevzû', îcâb-selb gibi belagatle ilgisi olmayan felsefi ve teolojik konu ve kavramlara geniş yer verildiği görülmektedir. Bu eserlerde konular mantık ve felsefe terminolojisiyle ele alınmıştır.[95]

Okuyucuya edebi bir zevk aşılamaya değil, mantıki tasnif ve tariflere önem veren bu ekol mensupları, edebi metinlerden misaller vermek suretiyle yeni bir üslup ve anlayış geliştirmek yerine mantık kaidelerine uygun bir tarif ve bu tarife uygun çoğu zaman edebi içerik taşımayan, yapmacık ve tekellüflü çok az sayıdaki misalden oluşan, anlamı yoğun ve anlaşılması zor metinler ortaya koyma yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla bu metinlerin anlaşılabilmesi için de ayrıca şerh, haşiye ve ta'likât yazımına ihtiyaç duymuşlardır. Bilhassa Sekkâkî'den sonraki belagatçılar bütün güçlerini bu zor metinlerin anlaşılmasına sarf ederek bu tür eserleri inceden inceye, kelime kelime tahlil etmiş, üzerine tartışmışlardır. Bu yüzden, müstakil eserlerle ortaya koymadıkları belagatla ilgili şahsi görüşlerinin bu şerh ve haşiye bolluğu içinde kaybolup dikkatlerden kaçtığı söylenmektedir.[96]

---

92 Kılıç, "Belagat", s. 382.

93 el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 105-107; Kılıç, "Belagat", s. 382; Hacımüftüoğlu, "Belagat Ekolleri", s. 118-119; Yalar, *Hatîb el-Kazvînî*, s. 52.

94 el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 60; Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 38; Matlûb, *el-Bahsu'l-belâğî*, s. 56 vd.; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 14-16; Hacımüftüoğlu, "Belagat Ekolleri", s. 117; Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 291.

95 el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 146; Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 83; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 14-16; Hacımüftüoğlu, "Belagat Ekolleri", s. 117; Yalar, *Hatîb el-Kazvînî*, s. 52; Taşdelen, "Belâgat İlmi" s. 290.

96 Bkz. Kılıç, "Belagat", s. 382.

Daha çok İslâm dünyasının doğu kesiminde hâkim olan bu mektep esaslarına göre eser veren başlıca müellifler; İshak b. İbrahim, Ali b. İsâ er-Rummânî, Abdülkâhir el-Cürcânî, Zemahşerî, Reşidüddîn el-Vatvât, Fahreddin er-Râzî, Ebû Yakûb es-Sekkâkî, Bedreddin b. Mâlik, Kutbuddîn eş-Şirâzî, Hatîb el-Kazvînî, Adududdîn el-İcî, Sa'duddîn et-Teftâzânî, Şerif el-Cürcânî ve daha sonra bunlara yazılan şerh, hâşiye ve ta'likatlardır.[97]

İslam medeniyetinin gelişim sürecinde değişen bilim kültürünün almış olduğu yeni şekli ve dönemin ruhu gereği, Belagatin özü olan zevk-i selim ve fıtri meleke'nin geliştirilmesini hedefleyen edebi ve sanatsal yaklaşımın giderek zayıflayıp, yerini mantıksal yapısı ve kurallarıyla öğrenilip cedel usûlünde kullanılmasını öngören yaklaşıma bırakmasıyla artık kelam ve felsefe metodu belagatte baskın yöntem olarak günümüze kadar gelmiştir.[98] İbnu'l-Esîr ve Behâuddîn es-Subkî (ö. 773/1371) gibi zaman zaman etkili çıkışlar olmuşsa da Dımaşklı bir Arap olmasına rağmen Hatîb Kazvînî'nin de bu metodu benimsemesiyle Meşarıka ekolü hemen hemen bütünüyle belagate hakim olmuştur.[99] Yahya b. Hamza el-Alevî *et-Tırâz*'ında bu iki ekolü birleştirmeye çalışmışsa da kendisinden sonra bir takipçisi olmamıştır.[100]

İbn Haldûn, lafız ve şekli mananın önüne geçiren Meğâribe ekolüne göre Meşârıka'nın belagat, beyan ve meâni'de daha güçlü ve doğru yolda olduklarını, zira dil ilimlerinin kemali sayılan bu ilimlerin ancak *umrân*'dan (yerleşik hayata geçilerek sosyal ilişkiler ağının güçlü bir şekilde kurulması) sonra ortaya çıktığı – ki, Doğulular, Mağriplilere göre daha ileri umrân seviyesine sahiptirler – ayrıca Acemler'in Arap dili ilimlerine çok itina gösterdiği tespitinde bulunur.[101] Bu tespitiyle İbn Haldûn doğuluların daha yüksek bir akli seviye ve entelektüel birikime ulaştıklarını ima eder ve Zemahşerî'nin tefsirini bu yüksek akli seviyenin eseri olarak takdim eder.

Son olarak bu ekolleri kesin sınırlarla birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını belirtmeliyiz. Zira bu ekoller benzer şartlar altında, aynı kültür potası içinde doğup gelişmişlerdir. Bazen Arap ve Büleğa ekolünün karakteristik özelliklerini gösteren bir eserde Meşârıka'nın özelliklerini görmek, bazen de bunun aksine veya Meğâribe'ye ait

---

97 el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar,* s. 102-105; Matlûb, *el-Bahsu'l-belâğî*, s. 58; Kılıç, "Belagat", s. 382; Hacımüftüoğlu, "Belagat Ekolleri", s. 117; Yalar, *Hatîb el-Kazvînî,* s. 53.

98 el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 60; Hüseyin, *el-Muhtasar,* s. 15.

99 el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 60; Kılıç, "Belagat", s. 382; Yalar, Hatîb el-Kazvînî, s. 52.

100 Kılıç, "Belagat", s. 382.

101 İbn Haldûn, *Mukaddime,* s. 506.

bir eserde Meşârıka'ya ait hususiyetlere rastlamak pekala mümkündür. Mesela Câhız hem edebi ekolün hem de kelami ekolün ilk temsilcilerindendir. Kudâme felsefeyi belagate karıştıran ilk kişi olmasına rağmen onda edebi ekolün izleri baskındır. Meşarıka'nın en büyük temsilcisi Râzî, bedî´ sanatlarına da yer vermiştir. Abdülkâhir ise *Delâil*'de kelam-felsefe ekolünün temellerini atarken edebi zevki ihsas ettirecek yaklaşımlar da sergilemiştir. Diğer eseri *Esrâru'l-belâga*'da ise tamamen edebi bir kişilik ortaya koyduğu belirtilmektedir.[102]

Sonuç olarak, belagatin başlangıçta dil, edebiyat, tenkit, i´câz, kelam ilimlerinin içerisinde doğup büyüdüğü, bu ilimlere dair eserler içerisinde serpiştirilmiş bir durumdayken bu ilk döneminin sonlarına doğru bunlardan ayrışarak müstakil bir ilim dalı haline geldiği ve kendi problematiğini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Daha sonra olgunlaşma döneminde kendine ait usûl ve metodolojisini de geliştirerek, kendine has bir terminoloji oluşturmuş ve artık bir bilim dalı olarak İslam medeniyetine bir çeşitlilik katmıştır. Oluşum sürecinde farklı ilim dallarının ortak paydası durumunda olan belagat böylece bu alanların birbirleriyle irtibatını kurduğu gibi bu alanlardaki çalışmaları tetikleyici bir rol üstlenmiştir. Hem Câhız ve Kudâme gibi edebiyatçılardan, hem dilcilerden hem de İ´câzu'l-Kur'an çalışmalarından beslenen Abdülkâhir Arap dilinin hususiyetleri ve grameri ile edebiyata dair malzemeyi İ´câz potası içerisinde harmanlayarak *Delâil*'i oluşturmuştur. Böylece bütün bu alanların ortak paydası olan belagate dair malzeme ilk defa kendine hasredilmiş bir eserde bir araya getirilmiş olmaktadır. Nitekim dil ilimlerinin ortaya çıkışında temel hareket noktasının Kur'an'ın anlaşılması olduğundan yukarıda bahsetmiştik. Kur'an'ın anlaşılmasına hizmet bağlamında gelişen Belagat müstakil bir ilim olduktan sonra da i´câz fikriyle ilişkili ve onun gölgesinde kalmaya devam etmiş, Kur'an'ın doğru anlaşılması ve savunulması temasından ayrılmamıştır.

Abdülkâhir kendisinden sonrakiler üzerinde derin bir tesir bırakmıştır. Onun eserlerini rehber alan Râzî *Nihâyetu'l-i´câz* da meânî ve beyan konularını özetlemiş, Sekkâkî ise belagate dair bilgileri, eserinin üçüncü kısmını buna tahsis etmek suretiyle, diğer dil ilimlerinden kesin bir şekilde ayırmış ve bunları Meânî, Beyân ve Bedî´ diye taksim etmiştir. Sekkâkî, edebi konulara hiç değinmezken eserine mantık ve istidlalle ilgili bir bölüm de eklemiştir.

[102] el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 99-101; Hacımüftüoğlu, "Belagat Ekolleri", s. 117.

1.2.Mecaz ve Kinayenin Tanım ve Türleri

Mecazın tanımını yapabilmek için kendisinin aslı ve dayanağı nispetinde olan Hakikatin tanımlanmasının ön şart olduğu şüphe götürmeyecek bir gerçektir. Klasik dönem Arap dilbilimcileri hakikatin mahiyeti anlaşılmadan onun bir fer'i kabul edilen mecazın anlaşılamayacağı konusunda yaygın bir kanaate sahiptirler.[103] Ayrıca eşyanın zıddıyla kaim olması gerçeğinden hareketle mecazı tanımlayabilmek için öncelikle lafzen ve ıstılahen onun zıttı olan hakikatı tanımlamak gerekmektedir. Nitekim kaynaklarımızın çoğu konuyu 'Hakikat ve Mecaz' başlığı altında işlerken yalnızca 'Mecaz' adını kullanan müellifler de öncelikle hakikatin tanımını yapmış mecazın tanımını ise hakikat için yaptıkları bu tanım üzerine bina etmişlerdir.[104]

1.2.1. Lügatte Hakikat ve Mecaz

حقّ، يحِقّ، حقًّا kökü lügatte; sabit olma, gerçek olma, zorunlu hale gelme, sabit şey, batılın zıttı anlamlarına gelmektedir.[105] Hem ism-i fâil hem ism-i mef'ûl olarak kullanılabilen فعيل vezninde bu kökten türetilmiş حقيق kelimesi ism-i fâil olarak 'sabit olan şey'; ism-i mef'ûl olarak 'sabit olunan şey' anlamlarına gelerek neticede her iki kullanımında da aynı manayı ifade eder. Kelimenin sonundaki 'ة' ise te'nîs alameti değil (ذبيحة، علامة) örneklerinde olduğu gibi kelimeyi sıfat manasından isim manasına taşıyan فعيلة veznine ait bir unsurdur.[106] Nitekim هذا اللفظ حقيقة denilir. الحقيقة kelimesi "(Şerefi, namusu, ailesi gibi) kişinin muhafaza etmesi gereken şey" ve "bayrak" anlamlarına da gelmektedir. [107]

جاز، يجوز، جَوْزا وجَوازا ومجازا kökünden mastar olan mecaz kelimesi ise lügatte geçmek, bir sınırı, belirli bir noktayı aşmak, ötesine geçmek, bir topluluğu geride

---

[103] Teftâzânî, Sa´düddînMesûd b. Ömer, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi'l-Miftâhi'l-ulûm*, tah. Abdülhamit Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 568.

[104] Mesela Kazvînî *Telhîs*'da ve Abdülkahir Cürcânî *Esrâru'l-belâga*'da "Hakikat ve Mecaz" isimlendirmesini kullanırken Sekkâkî konuyu yalnızca "Mecaz" adı ile isimlendirmiş ancak mecazın tanımından önce hakikatin tanımını yapmıştır.

[105] Ezheri, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luga*, tah. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, III, 5; Cevheri, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-arabiyye*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 1999, IV, 1207-1208.

[106] Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 87; Kazvînî, Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman Hatib, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belaga*, tah. Muhammed Abdülkadir el-Fâzilî, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009, s. 264; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 567; ez-Zebîdi, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-arûs min cevâhiru'l-kâmûs*, tah. Mustafa Hicazi, by. 1989, XV, 170 vd.; Fadl Hasan Abbas, *el-Belaga funûnuhâ ve efnânuhâ*, Amman 2005, II, 133; Matlûb, Ahmed, *Mu´cemu'l-mustalahati'l-belağiyye ve tadavvuruhâ*, Mektebetu Lübnan Naşirûn, Beyrut 1996, s. 471.

[107] Ezheri, *Tehzîbu'l-luga*, III, 5.

bırakmak anlamlarına gelmektedir.[108] المجاز kelimesinin isim olarak "yolun karşına geçmek için kullanılan geçit" ve "bir amaca ulaşmak için kullanılan yöntem, vasıta" (جَعَلتُ كذا مَجازاً إلى حاجَتِي) anlamları da sözlüklerde kaydedilmiştir.

1.2.2. Istılah'ta Hakikat ve Mecaz

Hakikat ve mecaz terimleri lügavî anlamlarıyla ilintili olarak birbirlerinin zıttı birer anlam yüklenmişlerdir. Lafzen sabit olma, karar kılma anlamlarındaki *Hakikat,* terim olarak "lafzın, ortak bir iletişim dilinde, konulduğu anlamda kullanılması (هو اللَفْظُ المُسْتَعْمَلُ فيمَا وُضِعَ لَه في اصْطِلَاحٍ بِه التّخاطُب)", lafzen sınırı aşma anlamındaki *Mecaz* ise "Ortak bir iletişim dilinde hakiki anlamının anlaşılmasını engelleyecek bir karîne'nin varlığıyla beraber aralarındaki bir alâka'dan ötürü lafzın konulduğu anlam dışında kullanılması (هو اللفْظُ المُسْتَعمَل في غَيْرِ ما وُضِعَ لَه في اصْطِلاحٍ بِه التّخَاطُب لِعَلاقَةٍ مع قَرِينَة تَمْنَعُ ايراد المَعْنى الحَقيقي)" diye tanımlanır.[109] Tanımlardan anlaşılacağı üzere hakikat lafzın bir anlamda karar kılması, mecaz ise lafzın anlam bakımından konulduğu mananın dışına taşmasından ibarettir ki bu tanımlamalar her iki terimin lafzi anlamlarını çağrıştırmaktadır.

Bir lafzın vaz´ edildiği asli anlamının dışına çıkıp mecazi bir anlam ifade ettiğini söyleyebilmek için o lafzın asli anlamının kastedilmediğine dair bir *karîne* (القرينة) ve asli anlamı ile mecazen kullanıldığı anlam arasındaki bağı kuran bir *alâka* (العلاقة) bulunmalıdır. Karîne lafzi olabileceği gibi hâli de olabilir.

Kazvînî söz konusu terimlerin her ikisinin de tanımında yer verdiği في اصطلاح به التخاطب (ortak iletişim dilinde) ifadesiyle hakikat ve mecazın, kelimelerin kullanımlarına ve kullanıldıkları ortama göre belirlendiğine dikkat çekmektedir. Ortak iletişimin/konuşmanın gerçekleştiği bu ortamlar lügat, örf veya din dillerinden biridir.[110] Bu itibarla hakikat ve mecaz belagat kitaplarında lügavî, şer'i, örf-i has ve örf-i âm olmak

---

[108] Ezheri, *Tehzîbu'l-luga*, VIII, 408; Cevheri, *es-Sıhâh*, II, 739; Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Esrâru'l-belâga*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002, s. 320; Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz,* s. 87; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 264; Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya´kûb, *el-Kâmûsu'l-muhit*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2011, s. 542.

[109] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 261-263; Abbas, *el-Belaga,* II, 134.

[110] Sekkâkî, Ebû Ya´kūb, *Miftâhu'l-ulûm*, tah. Abdülhamit Hindavî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, s. 468; Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman Hatib el-Kazvînî, *et-Telhîs fî ulûmi'l-belaga,* zabt ve şerh Abdurrahman el-Berkûkî, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, by. ts. s. 293; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 264; krş. Durmuş, İsmail, "Mecaz", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* XXVIII, Ankara 2003, s. 218, ss. 217-220.

üzere dört sıfatla vasıflandırılmıştır.[111] İlgili lafızların vaz´ edicileri itibariyle yapılan bu isimlendirme aynı zamanda söz konusu lafızların ait oldukları alana işaret etmektedir.

1.2.3. Mecazın Kısımları

Mecaz cümlede ve kelimede olması itibariyle ikiye ayrılır; Mecaz-ı Aklî ve Mecaz-ı Lügavî. Mecaz-ı lügavî de alâkası (العلاقة) itibariyle Mecaz-ı Mürsel ve İstiare olmak üzere ikiye ayrılır.

1.2.3.1. Mecaz-ı Aklî

Mecaz-ı Aklî bir fiilin veya fiil manasındaki müştak bir ismin asıl failine isnat edilmesine engel teşkil edecek bir karîne'nin varlığıyla birlikte aralarındaki bir alaka'dan ötürü gerçek failinden başkasına isnat edilmesidir.[112] *Mecaz-ı İsnadi* ve *Mecaz-ı Hükmi* diye de isimlendirilir. Kelimede değil cümle bazında, cümlenin ifade ettiği isnat ve hükümde gerçekleşir. Cümleyi oluşturan lafızlar gerçek anlamlarında kullanılırlar. Örneğin يُذبّح أبناءهم ويستحيي نسائهم "Firavun, onların oğullarını katlediyor, kadınları diri bırakıyordu."[113] ayetinde öldüren ve sağ bırakan gerçekte Firavun değil onun bu işle görevlendirdiği adamlarıdır. Ancak bu iş sebebiyet alakasıyla ona nispet edilmiştir.

Mecaz-ı Aklî'nin alakaları fiilin sebebine, zamanına, mekanına veya kendi mastarına isnat edilmesi, ism-i fâil kullanılıp ism-i mef'ûl kastedilmesi, ism-i mef'ûl kullanılıp ism-i fâil kastedilmesi şeklinde sıralanabilir.[114]

1.2.3.2. Mecaz-ı Lügavî

Yukarıda mecaz için yaptığımız tanım aslında mecaz-ı lügavî'nin tanımıdır. Burada tekrar zikredecek olursak mecaz-ı lügavî; "hakiki anlamının anlaşılmasını engelleyecek bir karîne'nin varlığıyla beraber aralarındaki bir alâka'dan ötürü konulduğu anlam dışında kullanılan lafızdır" denilebilir. Lafzın dildeki kullanımına göre belirlendiği için bu isimle anılmaktadır. Mecaz-ı lügavî tek bir kelimede olabildiği gibi bir söz öbeği veya cümle şeklinde mürekkeb bir ifadede de gerçekleşebilir.[115] Mecaz-ı mürekkeb diye

---

[111] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 468; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 263; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 574; Meydâni, Abdurrahman Habenneka, *el-Belâgatu'l-Arabiyye usûsuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*, Beyrut 1996, II, 218.

[112] Meydani, *el-Belâgatu'l-Arabiyye*, II, 295; Abbas, *el-Belaga*, II, 144; Atik, Abdülaziz, *İlmu'l-beyân*, Beyrut ts., s. 147.

[113] Kasas, 28/4.

[114] Atik, *İlmu'l-beyân*, s. 147.

[115] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 263; Meydani, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, II, 223; Atik, *İlmu'l-beyân*, s. 143.

isimlendirilen bu tür mecaz istiare-i temsiliyyeyi göstermektedir.[116] Kimi müelliflerce mecaz-ı mürselin de, cümle ister ihbari ister inşai olsun fâidetu'l-haber veya lâzım-ı fâideti'l-haberin dışına çıkıldığında, luzumiyye alakasıyla mürekkeb olabildiği ifade edilmiştir.[117] Lügavî mecaz alâkanın müşabehet veya müşabehet dışında bir şey olmasına göre ikiye ayrılır.

1.2.3.2.1. Mecaz-ı Mürsel

Müşabehet dışında bir alâkadan ötürü konulduğu anlam dışında kullanılan lafızdır. Mürsel diye isimlendirilmesi istiarede olduğu gibi yalnızca benzerlik alâkası ile kayıtlanmamış, hangi alâka ile mecazi anlam kazanmışsa o alâka üzere mutlak kılınmış olmasından ileri gelmektedir.[118] Mecaz-ı mürsel için otuzdan fazla alâka tespit edilmiştir.[119] Ancak bunların en sık rastlanılanları şunlardır:

a) Sebebiye (السببية); mecazen kullanılan kelimenin, kendisiyle kastedilen anlamın sebebi olması durumudur. Mütenebbi'nin لـه اياديٍ علـيّ سابقة "onun benim üzerimde nimetleri/ihsanları vardır." mısrasında 'eller' anlamına gelen اياديٍ kelimesi kastettiği asıl anlamın sebebini ifade edecek şekilde gerçek anlamı dışında kullanılmıştır.

b) Müsebbebiye (المسببية); mecazen kullanılan kelimenin, kendisiyle kastedilen anlamın sonucu olması durumudur. ويُنزّل لكم من السماء رِزْقاً "Sizin için gökten rızık indiriyor."[120] ayetinde rızık kelimesiyle kastedilen yağmurdur.

c) Cüz'iyye – Külliyye (الجزئية – الكلية); parça - bütün ilişkisi olarak nitelendirebileceğimiz bu alâka, mecaz olarak kullanılan kelimenin kastedilenin bir parçasını veya bütününü göstermesidir. فَتَحْريرُ رَقَبَةٍ مُؤنَةٍ "İmanlı bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmak."[121] ayetinde 'boyun' manasına gelen رقبة kelimesiyle verilmek istenen anlam 'insan, kişi, köle' dir. Parça zikredilip bütün kastedilmiştir. يَجعَلون أصابِعَهُمْ في

---

[116] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 297; Saraç, M. A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, Gökkubbe Yayınları, İstanbul 2004, s. 104; Konunun geniş bir tartışması için bkz. Tehânevî, Muhammed Alâ b. Alî b. Muhammed Hâmid, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ʿulûm*, Mektebetu Lübnan Naşirûn, Beyrut 1996, II, 1461.
[117] Meydani, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, II, 223; Abbas, *el-Belaga*, II, 201.
[118] Meydani, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, II, 271; Abbas, *el-Belaga*, II, 153.
[119] Durmuş, "Mecaz", s. 218.
[120] Ğafir 40/13.
[121] Nisa 4/92.

آذانِهِمْ "Parmaklarını kulaklarına tıkıyorlar."[122] ayetinde de 'parmaklar' ifadesiyle kastedilen parmak uçlarıdır. Bütün zikredilerek parça kastedilmiştir.

d) İ'tibaru mâ kâne (اعتبار ما كان); mecaz olarak zikredilen lafzın kastettiği asıl anlamın geçmişteki halini göstermesidir. مِنَ النّاسِ مَن يَأكُلُ القَمْح ومِنْهُمْ مَن يَأكُلُ الذُرّة والشّعير "İnsanlardan kimi buğday, kimi dane kime de arpa yer." ifadesinde buğday, dane ve arpa kelimeleri bu maddelerden yapılmış 'ekmek' anlamında kullanılmışlardır. Burada kastedilen 'ekmek' yerine bunların geçmişteki hali zikredilmiştir.

e) İ'tibaru mâ seyekûnu (اعتبار ما سيكون); mecaz olarak zikredilen lafzın kastettiği asıl anlamın gelecekteki halini göstermesidir. إني أراني أعْصِرُ خَمْراً "Rüyamda üzüm şarabı yaptığımı gördüm."[123] ayetinde şarap yapılmak için sıkılan şey üzümdür. Ancak onun sıkıldıktan sonra dönüşeceği hal olan 'hamr' zikredilmiştir.

f) Hâliyye – Mahalliyye (الحالية – المحلية); iç-dış ilişkisini gösteren bu alaka, zikredilen şeyin mahallinin veya bunun aksi olarak mahallin zikredilip o mahalde bulunan şeyin kastedilmesi durumudur. إن الأبْرارَ لَفي نَعيم "İyiler cennettedir."[124] ayetinde 'nimetler' anlamındaki نعيم kelimesiyle asıl kastedilen cennettir. Hâliyye alakasıyla cennettin içindeki şey zikredilmiştir. Buna Türkçede 'Ahmet dersten çıktı.' cümlesini örnek verebiliriz. Burada Ahmet sınıftan çıkmaktadır. Ancak bu anlam mecaz yoluyla sınıfın içerisinde gerçekleşen 'ders' kelimesiyle verilmiştir.

لا أرْكَبُ البَحْرَ إني أخاف منه المعاطِبْ

"Ben gemiye binmem/Çünkü onunla bir helak yerine varmaktan korkarım" beytinde mahal olan 'البحر / deniz' kelimesi zikredilmiş ancak bu lafızla denizde bulunan gemiler kastedilmiştir. Türkçede bunun için 'Bardağı sonuna kadar içti.' cümlesi örnek gösterilebilir. İçilen şey bardak değil, onun içindeki sıvıdır. Mekan zikredilip onun içindeki şey kastedilmiştir.

g) Âliyye (الآلية); mecazen kullanılan kelimenin kastettiği asıl mananın aleti konumunda olmasıdır. واجْعَلْ لي لِسانَ صِدقٍ في الآخِرين "Bana gelecek nesiller içinde doğrulukla anılmayı nasip et"[125] ayetinde لسان kelimesi kendi anlamının dışına çıkarak,

[122] Bakara 2/19.
[123] Yusuf 12/36.
[124] İnfitar 82/13.
[125] Şuara 26/84.

‘anma, zikretme’ anlamlarında kullanılmıştır. ‘O kalemiyle hayatını sürdürüyor.’ cümlesi Türkçede buna güzel bir örnektir. Bu cümlede ‘kalem’ ile kastedilen yazarlıktır.

1.2.3.2.2. İstiare

Hakiki anlamının anlaşılmasını engelleyecek bir karîne’nin varlığıyla beraber müşabehet alâkasından ötürü konulduğu anlam dışında kullanılan lafızdır. Ödünç vermek anlamındaki العارية kökünden gelen istiare lügatte, bir şeyin bir yerden başka bir yere nakledilmesi, istifade etmek için birinden bir şeyin ödünç alınması, bir şeyin insanlar arasında elden ele dolaşması anlamlarındadır.[126] İstiarenin teşbih mi, mecaz-ı lügavî veya mecaz-ı aklî mi olduğu konusu kavramın olgunlaşma sürecindeki klasik dönem alimleri arasında ihtilaf konusu olmuştur.[127] Ancak Kazvînî ve sonraki müelliflerce istiarenin mecaz-ı lügavî ve aynı zamanda edatü’ş-şebeh, vechü’ş-şebeh ve tarafeyi’t-teşbihten birinin hazfedildiği bir teşbih olduğu görüşü netlik kazanmıştır.

Teşbihte olduğu gibi istiarenin oluşumunda da temel unsurlar vardır. Bunlar müsteâr (المستعار), müsteârun leh (المستعار له) ve müsteârun minh (المستعار منه)’den ibarettir. Müsteâr, üzerinde istiarenin gerçekleşmiş olduğu lafızdır. Bu lafzın vaz´ edilmiş olduğu hakiki anlamı müsteârun minh, kullanıldığı cümlede bu lafızla kastedilen anlam ise müsteârun leh’tir.[128] رأيت أسدا يُضيء المصحفُ قَلْبَه “Mushafın kalbini aydınlattığı cesur bir adam gördüm.” cümlesinde ‘aslan’ anlamındaki أسد kelimesi müsteâr, bu kelimenin gerçek anlamı olan ‘aslan’ müsteârun minh, kelimenin cümlede kazanmış olduğu ‘cesur bir kişi/bir adam’ anlamı da müsteârun leh’tir. ‘Mushafın kalbini aydınlattığı’ ifadesi ise bu kelimeyi gerçek anlamıyla anlamamıza engel teşkil eden karînedir. Burada aslında bir şeyin başka bir şeye, bir insanın bir aslana benzetilmesi söz konusudur. Bu durumun, taraflarından birinin zikredilmemesi suretiyle gizli bir teşbihi ortaya çıkardığı söylenebilir. Teşbihte benzetme yönünü ifade eden vechü’ş-şebeh, istiarede ‘câmi’ (الجامع)’diye isimlendirilir.[129] Bu aynı zamanda mecaz-ı mürseldeki ‘alâka’ya karşılık gelmektedir.

---

126 Ezheri, *Tehzîbu’l-luga*, II, 362.

127 Matlub, *Mu´cemu’l-mustalahati’l-belağiyye*, s. 82; Durmuş, İsmail, “İstiare”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* XXIII, Ankara 2001, ss. 315-318, s. 315. Bu çalışmanın üçüncü bölümünde konuya temas edilecektir.

128 Meydani, *el-Belagatu’l-Arabiyye*, II, 230; Abbas, *el-Belaga*, II, 164; Atik, *İlmu’l-beyân*, s. 175.

129 Abbas, *el-Belaga*, II, 166; Saraç, *Belâgat*, s. 109.

İsiare için farklı bakımlardan çeşitli taksimler yapılmıştır. Teşbihin taraflarının zikredilmesi veya hazfedilmesi itibariyle istiare; *tasrihiyye* (التصريحية) ve *mekniyye* (المكنية) olmak üzere iki kısma ayrılır. Müşebbehün bih (müsteârun minh)'in zikredilip müşebbeh (müsteârun leh)'in hazfedildiği istiareler *tasrihiyye (musarraha, açık)*; bunun aksi yani müşebbehün bih'in hazfedilip müşebbeh'in zikredildiği istiareler *mekniyye (kapalı)* diye isimlendirilir. Bu ikinci kısımda hazfedilen müşebbehi anımsatan, onunla ilgili bir unsur (*levâzım /* اللوازم) bulunur.

وَلَمْ أرَ مِثْلي من مشى البَدْرُ نَحْوَه ولا رجلا قامت تُعانِقُه الأسدُ

"ne ayın kendisine doğru yürüdüğü benim gibi birisini / ne de aslanların kendisiyle kucaklaştığı bir adam gördüm." beytinde ay ve aslan kelimelerinde istiare-i tasrihiyye vardır. Her ikisi de müşebbehün bih'tirler, müşebbehleri beyitte zikredilmemektedir. Karîneleri ise birincisi için beyitte geçen 'yürümek (مشى)' ikincisi için 'kucaklaşmak (تعانقه)' ifadeleridir. Zira ay yürümez, aslan kucaklaşmaz. Bu tür istiareler kendisine benzetilen unsurun açıkça bulunmasından ötürü *tasrihiyye (açık)* ismini almıştır.

وإذا المنِيَّةُ أنشَبَت أظْفارَها ألْفَيْتَ كلّ تميمةٍ لا تنْفَعُ

"Ölüm pençelerini sapladığı zaman hiçbir muskanın fayda vermeyeceğini görürsün" beytindeki المنية/ölüm kelimesi, aslında السُبُع/yırtıcı hayvan anlamından istiaredir. Burada ölümün kendisine benzetildiği (müşebbehün bih) yırtıcı hayvan zikredilmemiş ancak cümlede 'pençeler' kelimesiyle ona ait bir unsura, onun bir lazımına atıfta bulunulmuştur. Müşebbehün bih'in zikredilmemesinden ötürü bu tür istiareler de mekniyye (kapalı) adını almıştır.

İstiare-i mekniyyeler aynı zamanda *istiare-i tahyiliyye* (التخييلية)'dirler.[130] Şöyle ki; müşebbehün bih'in zikredilmeyip onun levazımından olan bir şeyin cümlede karîne olarak kullanılmasıyla ona ait bu unsur hayal yoluyla müşebbehe isnat edilmektedir. Yukarıdaki örnek beytimizde yırtıcı hayvanlara ait bir unsur olan pençelerin ölüme isnat edilmesi hayalidir. Bunun mukabili ise *istiare-i tahkikiyye* (التحقيقية)'dir.[131] Müşebbeh'in, aklî veya hissi olsun, gerçek ve harici varlığı olan bir şey olması durumunda istiare,

[130] Abbas, *el-Belaga*, II, 181; Saraç, *Belâgat*, s. 111.
[131] Abbas, *el-Belaga*, II, 185.

tahkikiyye olmaktadır. Birincisinde müşebbeh hayal ürünü (mütehayyel) iken burada gerçekleşen (mütehakkak) bir durumdur.

Müsteârın lafzına itibarla yapılan diğer bir taksimde istiare, *asliyye* (الأصلية) ve *tebeiyye* (التبعية) olmak üzere ikiye ayrılır. İstiare olarak kullanılan lafız kelime türü bakımından camid isim veya isim hükmünde mastar ise asliyye; fiil veya fiil manasında müştak bir isim ise tebeiyye'dir. Bu şekilde isimlendirilmeleri, asliyye'nin başka bir şey üzerine bina edilmeyip doğrudan gerçekleşmesi tebeiyye'nin ise cümlede mastar kaynaklı tasrihi bir istiareye istinaden ve ona tabi olarak yeni bir istiarenin ortaya çıkması sebebiyledir. ولما سَكَتَ عن موسى الغضبُ "Musa'nın öfkesi dinince / kızgınlığı sakinleşince.."[132] ayetinde öfkenin dinmesi sukuta benzetilmiş bu da kendisinin de bir unsuru/lazımı olduğu 'insan' manasını akla getirerek yeni bir istiarenin doğmasına neden olmuştur. Buradan hareketle tebei istiarelerin karînelerinin istiare-i mekniyye olduğu söylenebilir.[133] Özel alem isimlere gelince, bunlar istiareye konu olmazlar. Ancak belirli bir sıfatla meşhur olmuş kimi özel isimler müşebbehün bih olarak kullanılabilmektedir.[134] Bunların en meşhurları cömertlik ve misafirperverlik için Hatem et-Tâî, hitabette Kus b. Saide, fesahatta Sehbân, hikmette Lokman, zeka için İyas, vefa için Semev'el, adalette Ömer, hicivde Hatîe, katı kalplilik için Haccac'dır.[135]

Müşebbeh ve müşebbehün bih'le ilgili unsurların cümlede zikredilip edilmemeleri itibariyle yapılan başka bir taksimde istiare, *muraşşaha* (المرشّحة), *mücerrede* (المجرّدة) ve *mutlaka* (المطلقة) olmak üzere üçe ayrılır. Müsteârun minh (müşebbehün bih)'in *mülayimi*'nin (ona ait bir unsurun) zikredilmesi durumunda söz konusu istiare 'desteklenen' anlamında muraşşaha diye isimlendirilir. Müsteârun leh (müşebbeh)'in mülayiminin zikredildiği istiareler, müşebbehün bih'in mülayimi terk edildiği için mücerrede, her iki asli unsura ait herhangi bir mülayimin bulunmadığı veya beraber bir arada bulunduğu istiarelere ise mutlaka adı verilir. Böyle bir taksimin kaynağı istiarenin iki temel unsurunun birbirlerinden farklı ve kendilerine has özelliklerinin bulunmasıdır ve bu taksim ancak karînelerin tesbitinden sonra yapılabilir.[136] Bu taksimin konunun kavranmasına önemli bir katkısı olmamakla birlikte meraklısı için konunun inceliğine

---

[132] el-A'râf 7/154.
[133] Abbas, *el-Belaga*, II, 194; Atik, *İlmu'l-beyân*, s. 186.
[134] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 282; Abbas, *el-Belaga*, II, 189.
[135] Bulut, Ali, *Belâgat – Meânî – Beyân-Bedî´*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2015, s. 217-218.
[136] Abbas, *el-Belaga*, II, 213; Atik, *İlmu'l-beyân*, s. 192.

işaret ettiği belirtilmiştir. Kıymet bakımından en değerlisi muraşşaha, sonra mutlaka ve en zayıfı da mücerredde olarak sıralanmıştır. [137]

İstiarede iki asli unsuru arasındaki ilginin teşbihteki vechü'ş-şebeh'e karşılık gelen câmi' olduğunu belirtmiştik. İstiare iki unsur arasındaki benzerliği kuran bu ilginin durumu itibariyle ikiye ayrılmaktadır. Câmi'nin/ilginin kolayca anlaşılan ve sık kullanılan bir şey olması durumunda bu istiare *mübtezele* (المبتزلة), *âmmiyye* (العامية) veya *karîbe* (القريبة); ilginin kolayca anlaşılamayan, kapalı ve az kullanılan bir şey olması durumunda ise *garibe* (الغريبة), *hâssiyye* (الخاصية) adını alır.[138] İstiare ve teşbihte en sık rastlanan alaka ve benzetimler ise şunlardır; cömertlik için deniz ve yağmur, cesaret için aslan, güzel yüz ve güzellik için güneş ve ay, iyi ve yerinde söz için kılıç, yüksek ve önemli konum için yıldız, hızlı koşan at için rüzgar ve şimşek, cimrilik için kurak yer, katı kalpli için demir ve kaya vs.[139]

Cami'nin mahsus (hissi) veya ma'kûl (aklî) olması ile iki asli unsurdan birinin mefhumuna dâhil veya iki asli unsurun ortak vasfı olmasına göre taksimleri de yapılmıştır.[140]

İstiare için yapacağımız son taksim müfred ve müekkeb istiare ayırımıdır. *İstiare-i müfrede* (المفردة) tasrihiyye ve mekniyyede olduğu üzere müsteâr'ın tek bir lafızdan ibaret olduğu istiarelerdir. *İstiare-i temsiliyye* (التمثيلية) diye isimlendirilen mürekkeb istiare ise müsteâr'ın birden fazla kelimeden oluşan bir cümle olduğu istiaredir. Temsili istiare birbirine benzetilen iki durumun ifade edildiği cümlelerden müşebbeh (benzyen)'in hazfedilmesiyle ortaya çıkar. Vechü'ş-şebeh cümlenin anlamından anlaşılan, birden fazla kelimeden süzülen bir manadır. Temsili istiareler meşhur olduklarında ve yaygınlık kazandıklarında mesel adını alırlar.[141] Mütenebbi'nin kendisinin şiirini beğenmeyip şiirinde kusur arayanlara karşı bunların şiir zevkinden yoksun olduklarını ve şiirden anlamadıklarını ifade etmek için söylediği belirtilen

ومن يكُ ذا فمٍ مُرٍّ مريضٍ يجد مُرّا به الماء الزُّلالا

[137] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 294; Abbas, *el-Belaga*, II, 213; Saraç, *Belâgat*, s. 111.
[138] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 286; Abbas, *el-Belaga*, II, 204; Saraç, *Belâgat*, s. 112.
[139] Emin, Bekri ,Şeyh, el-Belâgatu'l-Arabiyye fî sevbihâ'l-cedîd, ilmu'l-beyân, I-III, Beyrut 1990, II, 71; Bulut, *Belâgat*, s. 237.
[140] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 284; Abbas, *el-Belaga*, II, 203.
[141] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 300; Abbas, *el-Belaga*, II, 199; Saraç, *Belâgat*, s. 111.

"Ağzında acılık ve hastalık olan kişi tatlı berrak suyu bile acı bulur." beyti, babasının güzel ve olumlu davranış ve adetlerini devam ettirmeyerek bunların aksi yönünde olumsuz davranışlar sergileyen kimse için söylenen النار تخْلف رمادا "Ateş arkasında kül bırakır.)" ve sonuç alamayacağını bildiği bir işle uğraşan kimse için söylenen فلان يرْقم على الماء "Falanca su üzerine yazı yazıyor." deyişleri istiare-i temsiliyye örnekleridir. Yine لا يُلْدَغُ المؤمن من حُجْرٍ مرّتَيْن "Mü'min bir delikten iki defa ısırılmaz."[142] hadisi, لا تنثر الدرَ أمام الخنازير "Domuzun önüne mücevher saçılmaz."[143] gibi sözler de temsili istiaredir.

Bu konuyu bitirmeden burada teşhis ve intak sanatlarına da temas etmeliyiz. Klasik belagat kitaplarımızda yer almayan bu kavramlar Tanzimat sonrası Türk edebiyatında kullanılan terimlerdir.[144] İnsan dışındaki canlı ve cansız varlıklar ile soyut duygu ve düşüncelere insana has özellikler vermeye *teşhis* (التشخيص), konuşma özelliği olmayan bu varlıkları konuşturmaya da *intak* (الإنطاق) denir. Bunlar aslında birer istiare, mecaz-ı mürsel veya teşbihtirler.[145]

1.2.4. Kinaye: Tanımı ve Kısımları

كنى، يكنى، كناية kökünden gelen kinaye, lügatte bir şeyi açıklama yapmaksızın kapalı bir şekilde söylemek, bir şey söylerken aslında söylediğinden başka bir şey kastetmek anlamlarındadır.[146] كنيت بكذا عن كذا (bununla şunu kinaye ettim, söylemek istedim) şeklinde kullanılır. كنوت şeklinde 'vav'lı kullanımı da vardır. Terim olarak ise "Gerçek anlamının kastedilmesi mümkün olmakla birlikte gerçek anlamı dışında kullanılan lafızdır." şeklinde tanımlanmıştır.[147] (لفظٌ أطْلِق وأريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه الحقيقي) Kinaye olarak kullanılan lafız gerçek anlamında değil, gerçek anlamıyla arasında bir ilgi kurulabilecek, gerçek anlamının bir karîneyle delâlet edebileceği başka bir anlamda kullanılır. Buradaki karîne lafzın hakiki anlamının anlaşılmasına mani

---

[142] Buhari, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillah, *Sahîhu'l-Buhârî*, tah. Muhammed Züheyr b. Nasır, Dâru Tavku'n-Necat, I-IX, 1422 h., VIII, 31; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, IV, 2295.

[143] Bu sözün İncil'de geçen bir ifade olduğuna dikkatimizi çeken Prof. Dr. Kadir Albayrak'a teşekkürler. İncil'e ait bir ifadenin belagatte örnek olarak zikredilmesi İslam kültürünün özelliklerini göstermesi bakımından manidardır. Söz için bkz. Yeni Ahit, Matta 7/6.

[144] Saraç, *Belâgat*, s. 112.

[145] Saraç, *Belâgat*, s. 112.

[146] Ezheri, *Tehzîbu'l-luga*, VIII, 59; Cevheri, *es-Sıhâh*, V, 1970.

[147] Abbas, *el-Belaga*, II, 247; Atik, *İlmu'l-beyân*, s. 211.

değildir. Kinayede karînenin lafzın gerçek anlamının kastedilmesini de mümkün kılıyor olması kinaye ile mecaz arasındaki farkı da ortaya koymuş olmaktadır.

Kinaye üç unsurdan oluşmaktadır; kendisinde kinayenin meydana geldiği lafız *mekni bih,* bu lafızla kastedilen anlam *mekni anh* ve *karîne.* Kinaye kastedilen anlam yani mekni anh itibariyle üçe ayrılmaktadır.

a) Sıfattan kinaye: Bir sıfat ve bu sıfatın kendisine nisbet edildiği bir mevsufun bulunduğu, mekni bih konumundaki bu sıfatın lafzi anlamına değil, lafzi anlamı dışında başka bir sıfata işaret ettiği kinayelerdir. Mesela فلانٌ كثيرُ الرماد "Falancanın külü çoktur/cömerttir." ifadesi cömertlik sıfatını ifade etmek için kullanılmış kinai bir lafızdır. فلانةٌ نَؤوم الضحى "Falanca kuşluk vaktine kadar uyur/zengindir." ifadesi de zenginlik sıfatından kinayedir. Şöyle ki geçmiş zamanda Araplar arasında kullanılan bu örneklerden ilki misafirperverliğinden ötürü yolcuların ve misafirlerin kendisine sürekli uğradıkları ve onlara yemek ikram edebilmek için ocağında sürekli ateş yakan kimse için, ikincisi ise zengin olmasından ötürü hizmetçi tutan ve sabah erken kalkmak zorunda olmayan kimse için söylenmiştir. Görüldüğü gibi kinaye olarak kullanılan bu tabirler cümlede geçen mevsufa nispet edilen birer sıfattırlar. Ancak bu sıfatlar lafzi anlamlarını değil, lafzi anlamlarının çağrıştırdığı başka bir vasfı ifade etmektedirler. Hansa'ya atfedilen şu beyit üç sıfattan üç kinaye barındırmaktadır;

طويلُ النجادِ رَفيعُ العمادِ كثير الرماد إذا ما شتا

"onun kılıcı uzun, direği yüksek/külü çoktur." bu tabirler sırasıyla uzun boylu, sözü geçen lider ve cömert sıfatlarından kinayedir. Yine Mütenebbi'nin bir beytinde geçen بَسْطُهُمْ حرير، بسطهم تُرابُ "sergileri ipektir, sergileri topraktır." tabirleri de birincisi izzet ve güçten, ikincisi zillet ve zayıflıktan kinayedirler.

Bu tür kinayelerde kinaye olarak kullanılan lafızla (mekni bih ile) kastedilen anlam (mekni anh) arasındaki ilişkiyi kuran vasıtaların azlığı ve çokluğu itibariyle ikiye ayrılırlar. Aradaki vasıtaların çok olmasından ötürü kastedilen anlama intikal zor ise bu *baîde* (بعيدة) diye isimlendirilirken arada vasıtaları olmayan veya az olup da hemen anlaşılabilen bir durum ise bu da *karîbe* (قريبة) diye isimlendirilir. Yukarıdaki örneklerden كثير الرماد kinaye-i baîde'dir. Zira 'külü çok' anlamındaki bu tabirin 'cömert' anlamını ifade ettiğini bilmek için ikisi arasındaki ilgiyi kuran vasıtaları bilmek gerekmektedir. Bu vasıtalar; külün çokluğunun yanan ateş ve odunların çokluğuna, bunun

pişirilen yemeklerin çokluğuna, bunun eve çok misafirin geldiğine ve bunun da ev sahibinin misafirperverliği ve cömertliğine delâlet etmesidir. طويل النجاد 'kılıcı uzundur' örneği ise kastettiği 'boyu uzun' anlamını doğrudan gösterdiği için kinaye-i karîbe'dir.

b) Mevsuftan kinaye: Cümledeki sıfatla nitelenen mekni anh konumundaki mevsufun cümlede zikredilmediği kinayelerdir.

الضّارِبين بكُلّ أبْيَضَ مخْذَمٍ والطاعِنِين مَجامِعَ الأضْغان

"biz, düşmanı keskin ve parlak kılıçlarıyla vurup yok eden / ve hasetle kinin toplandığı yeri – düşman kalbini – paramparça edenleriz." beytinde مجامع الأضغان 'hasetle kinin toplandığı yer' tabiriyle cümlede zikredilmeyen 'kalb' nitelenmekte ve kastedilmektedir.

Bu türden olan kinayelerde ikiye ayrılır. Verdiğimiz örnekte olduğu gibi mevsufun tek bir sıfatla nitelendirildiği durumlara *müfret kinaye*; mevsufun birden fazla sıfatla nitelendirildiği durumlara da *mürekkeb kinaye* adı verilmektedir. Mesela زارني حيٌّ مستوى القامة عريضُ الأظفار "Boyu düzgün, tırnakları geniş bir canlı – bir insan – beni ziyaret etti." örneğinde nitelenen şey 'insan'dır. Bu anlama birden çok sıfatın işaretiyle ulaşılmıştır. Yalnızca 'boyu düzgün' sıfatı ile yapılsaydı kastettiğimiz insan anlamına gelebileceği gibi mesela timsah vs. başka bir canlı anlamlarına da gelebilirdi.[148]

c) Nispetten kinaye: Sıfatın ve bu sıfatla nitelenen mevsufun açıkça zikredilmesine karşın aralarındaki nispetin açıkça değil kinaye yoluyla tabir edildiği kinayelerdir. Bir durum, bir sıfat kinai yolla bir mevsufa isnad edilirse *müsbet kinaye*, bir sıfat kinai yolla mevsuftan kaldırılırsa bu da *menfi kinaye* olarak adlandırılır.

إنّ السماحةَ والمروءةَ و الندى في قُبّةٍ ضُرِبَت على ابن الحَشْرَجِ

"Müsamaha, iyi geçimlilik ve bolca bahşiş verme / İbn-i Haşrec'in üzerine kurulmuş bir kubbedir." beytinde zikredilen güzel vasıflar doğrudan değil, 'üzerine kurulmuş kubbe' ifadesi kullanılarak mevsuf olan İbn-i Haşrec'e nispet edilmiştir. "Hatasını anlayınca Ahmet'in yüzü kızardı/kızarmadı." ifadesinde Ahmet'e isnad edilen nispet, yüz kızarmanın utanmaya delâleti veya onda bu durumun bulunmadığının ifadesidir.[149]

---

148 Abbas, *el-Belaga*, II, 256.
149 Saraç, *Belâgat*, s. 132.

Zihnin kastedilen anlama intikalini sağlayan vasıtaların çok olduğu kinayelere *telvîh* (تلويح) , vasıtaların az ancak işaret ettiği anlama delâleti gizli olan kinayelere *remz,* vasıtaları az olmakla beraber işaret ettiği anlama delâleti açık olan kinayelere de *îmâ – işaret* denmiştir.[150]

Bir kinaye türü mü yoksa kinayeden farklı bir deyiş üslubu mu olduğu tartışmalı olan[151] *ta´rîz* (تعريض) ise genele veya belli birine söylenen sözün ucunun bir başka kimse veya şeye işaret yoluyla dokundurulmasıdır. 'Yan, taraf' anlamına gelen عُرْض kökünden türeyen ta´rîz lügatte 'sözün başka bir tarafa kaydırılması, yöneltilmesi' anlamındadır.[152] Ta´rîz; tenkit, istihza, yanlışa işaret edip doğruyu gösterme gibi amaçlar ve söze konu olanın tepkisinden korunma, muhatabı kırmama, nezaket ve kibarlık gibi sebeplerle ortaya söylenilmiş sözdür. Türkçede buna 'iğneleme' adı verilir. Kinayeden farklı olarak terkip ve cümle düzeyinde gerçekleşir ve lafzi anlamının dışında bir şeye işaret ettiği lüzum yoluyla değil bağlamdan/siyak-sibaktan anlaşılır. Bir bakıma 'kızım sana söylüyorum gelinim sen anla' durumudur. إنما يتذكر أولو الألباب "Bunu ancak akıl sahipleri anlar"[153], إنما يخشى اللهَ من عِبادِهِ العلماءُ "Allahtan ancak alim kulları korkar."[154] gibi ayetler ile المسلمُ مَنْ سَلِمَ المسلمون مِنْ لِسانِه و يَدِه "Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kişidir."[155] hadisi ta´rîz örnekleridir.

1.3.Lafız-Anlam İlişkisi ve Vaz´a Konu Olması Bakımından Mecaz

1.3.1. Lafız Anlam İlişkisinin Özü: Delâlet

Hakikat ve mecazın tanımlarının ve aynı zamanda bu ikisini birbirinden ayıran en belirgin kriterin 'lafzın konulduğu (vaz´ edildiği) anlamda veya konulduğu anlam dışında kullanılması' olduğuna itibarla burada hakikat ve mecaz kavramların vaz´ olgusu içerisindeki konumlarına da değinilmesi yerinde olacaktır.

Lafızlar bir manaya delâlet etmek üzere vaz´ edilir. Bu itibarla vaz´, lafız-mana ilişkisinin özünü teşkil eden delâlet olgusunun bir ürünüdür.[156] Şöyle ki; lafız ile anlam

---

[150] Saraç, *Belâgat*, s. 133.
[151] Abbas, *el-Belaga*, II, 259; Atik, *İlmu'l-beyân*, s. 211.
[152] Ezheri, *Tehzîbu'l-luga*, I, 57.
[153] Zümer 39/9.
[154] Fatır 35/28.
[155] Buhârî, *Sahîh*, I, 11; Müslim, *Sahîh*, I, 65.
[156] Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık – Vaz´ İlminin Temel Meseleleri –* , İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 38.

arasındaki ilişkiyi belirleyen şey delâlettir. Delâlet[157] söz/lafız, durum veya hareket gibi her hangi bir işaretten/göstergeden bir mananın (gösterilen; mefhum, kavram veya hükmün) anlaşılmasıdır. Başka bir ifadeyle mefhumların sözlü veya sözsüz olan bir takım işaretlerle ifade edilmesidir. Bu işaretlerin lafzi olup olmamasına göre delâlet lafzi (dilsel) veya gayr-i lafzi (dil dışı) olmak üzere ikiye ayrılır. Kendisinden 'bir lafzın anlamını anlaşılır kılan bir nitelik' olarak bahsedebileceğimiz lafzi delâlet kısaca 'anlamın lafızdan anlaşılması' şeklinde tarif edilebilir.[158] Lafzi ve gayr-i lafzi her iki tür delâlet de aklî, vaz´î ve tabiî olmak üzere üç şekilde gerçekleşir.[159]

Söze dayalı olan lafzi delâlette;

Aklî delâlet: Zihnin dâl/gösteren ile medlûl/gösterilen arasında var olan doğal ve zorunlu bir alaka vasıtasıyla bir bilgiye ulaşmasını sağlayan delâlettir. Duvarın arkasından gelen bir insan sesinin orada bir insanın bulunduğuna delâlet etmesi gibi.

Tabiî delâlet: Zihnin dâl ile medlûl arasındaki tabiî yani biyolojik, fizyolojik ya da psikolojik bir ilişkiyi görerek bir bilgiye ulaşmasıdır. 'Of', 'üff' gibi seslerin sıkılma ve bıkkınlığa, hastanın inlemesinin çektiği acıya delâleti gibi. Zira bazı olaylar karşısında ve bazı durumlarda insanın fizyolojik ve psikolojik yapısında meydana gelen değişiklikler onun insan olmasının tabii bir sonucudur.

Vaz´î delâlet: Dâl ile medlûl arasında zorunlu/doğal bir ilişki bulunmayıp zihnin sadece örf, müşterek kültür, ortak ve kabul görmüş bir kullanım veya bir uzlaşıya dayalı ilişkiden hareket ederek medlûl hakkında bir bilgiye ulaşmasıdır. Konuşan malum canlıya 'insan', yazı yazma aracına 'kalem' isimlerinin verilmesi gibi. Zira bu isimlerle bu isimlerin gösterdiği nesneler arasındaki ilişki aklî veya tabii olmayıp tamamen görenek, kültür ve eğitimden kaynaklanmakla birlikte üzerinde toplumsal bir uzlaşımın – muvâzaa

---

[157] Delâlet terim olarak "bir şeyin, kendisinin bilinmesiyle başka bir şeyin bilindiği bir durumda olması; başka bir şeyin bilinmesinin kendisinin bilinmesine bağlı olduğu şey" olarak tanımlanır. Bu iki şeyden birincisi *dâl (gösteren),* ikincisi *medlûl (gösterilen)* diye isimlendirilir. Teftâzânî, Sa´düddînMesûd b. Ömer, *Muhtesaru'l-meâni*, tah. Halîl İbrahim Halîl, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2016, s. 273; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 507; Cürcânî, Alî b. Muhammed Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-ta'rîfât*, tah. M. Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2003, s. 172; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 787.

[158] Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 507; Bkz. Şimşek, Mehmet Ali, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2/1, Ankara 2001, ss. 80-111, s. 82.

[159] Burada dilbilim ve belagate konu olarak bizi ilgilendiren yalnızca lafzi delâlettir. Gayr-i lafzi delâlet, dilsel ve dil dışı bütün gösterge sistemi göstergebilim/semiyoloji adı verilen bilim dalınca incelenir. Krş. Saraç, *Belâgat*, s. 91. Tehânevî de 'ilimlerde (dilbilim, usûl ve mantığı kastediyor) konu edilen lafzi vaz´î delâlettir' demek suretiyle bu duruma işaret etmektedir. Gayr-i lafzi delâleti örneklendirecek olursak; ğayr-i lafzi aklî delâlet: uzakta yükselen bir dumanın orada bir ateş olduğuna delâleti; ğayr-i lafzi tabiî delâlet: hızla atan nabzın veya yüz sararmasının korku ve heyecana delâleti; ğayr-i lafzi vaz´î delâlet: başı aşağı sallamanın kabule, yukarı kaldırmanın redde delâleti, trafik işaretlerinin veya ait olduğu kuruluşları gösteren amblemlerin çağrışımları vb. belli işaretlerin belli sembolik değerleri göstermesi gibidir. Göstergebilimle ilgili genel bir yaklaşım ve ilgi alanları hakkında bkz. Barthers, Roland, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, ss. 23-100.

(المواضعة) – gerçekleşmiş olduğu ilişkidir.[160] Nitekim lafzi vaz´î delâlet "vaz´ının bilinmesiyle lafız söylendiğinde mananın (medlulünün) anlaşılması" şeklinde tarif edilmektedir.[161]

Buradan hareketle vaz´ adı verilen bu tür bir ilişki gerçekleşmeden lafzi delâletin gerçekleşmiş olmayacağını dolayısıyla lafzi delâletin temel ilkesinin vaz´ olduğunu,[162] vaz´ ilişkisi bilinmeden lafız ile anlam arasında bir bağ kurulamayacağını, yani lafzın anlama delâlet ederken bu ikisi arasındaki vaz´ ilişkisinin de bilinmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

1.3.2. Delâletin Temel İlkesi Vaz´

Lügatte 'koymak' anlamına gelen vaz´[163] ıstılahen genel ve özel anlamlarda olmak üzere çeşitli nüanslarla tarif edilir. Genel anlamda vaz´ "birinci şey söylendiğinde veya hissedildiğinde ikinci şeyin ondan anlaşılacağı şekilde bir şeyin başka bir şey için tayin ve tahsis edilmesidir" şeklinde tanımlanır.[164] Başka bir şeyi göstermek için tayin edilen şey lafız veya lafız dışında bir şey olabilir.[165] Tayin edilen şeyin lafız olması durumunda özel anlamda vaz´ın tarifi ortaya çıkar. Buna göre Vaz´; "bir lafzın herhangi bir manaya bizzat delâlet etmek üzere tayin edilmesidir (إن الوضع تعيين الكلمة بإزاء معنى بنفسها)."[166]

---

[160] Tehânevî, *Keşşâf*, I, 788 vd.; Saraç, *Belâgat*, s. 91; Bolay, M. Naci, "Delâlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, IX, s. 119; Muvazaa ve dilin doğuşu ile ilgili diğer görüş ve nazariyeler için ayrıca bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 72 vd.; Râzi, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, el-*Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, tah. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetu'r-Risale, I-VI, by., ts, I, 175 vd.; Suyûti, *el-Müzhir*, I, 11-58; Âl-i Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye*, s. 443-453; Weiss, Bernard G., "Ortaçağ İslam Alimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", çev. Adem Yıgın, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2003/2), ss. 127-135; Demir, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 55 vd.

[161] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 467; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 261; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 507; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 790.

[162] Fazlıoğlu, Şükran, "Vaz´", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 2012, XLII, s. 576-578; Yıldırım, Abdullah, "Vaz´ İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed. İsmail Güler, İsam Yayınları, İstanbul 2015, ss. 425-527, s. 426.

[163] Vaz´, lügatte koymak, indirmek, düşürmek, bir yere yerleştirmek, oturtmak, yükünü bırakmak, elindekini kaybetmek, aşağılık bir konuma düşmek anlamlarına gelmektedir. Bkz. Ezheri, *Tehzîbu'l-luga*, II, 284; İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ er-Râzî, *Mu´cemu mekâyîsi'l-luğa*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, I-II, Beyrut 2011, II, 635.

[164] Şerif Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 347.

[165] Klasik eserlerimizde bir anlama delâlet etmek üzere lafız dışında kullanılabilecek şeylerin 'hat (çizgi), 'akd (bir şeyi hatırlama veya başka bir amaçla genellikle ip vb. kullanılarak atılan düğümler), nusub (yolcuların istikametlerini tayin edebilmeler vb. amaçlarla işaret olarak konulan taş vb. şeyler), işârât (semboller) ve hey'et (şekil, görünüm)' gibi unsurlar olduğu belirtilir. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 61; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 507; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1795; Ayrıca krş. Yıldırım, "Vaz´ İlmi", s. 471.

[166] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 467; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 261; Şerif el-Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 347; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1795; Kazvînî ve Tehânevî'nin tanımları; "الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه" şeklindedir. Ali Kuşçu ise genel anlamda ki vaz´ın tarifini vererek lafızları ve yazıyı örnek gösterir. Bkz. Ali Kuşçu,

Bu tayin işlemi gerçekleşmeksizin bir lafzın herhangi bir manayı gösterebilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla bir lafzın anlamını/medlûlünü bilmek o lafzın vaz´ını bilmeye bağlıdır.[167] Öyleyse şimdi, lafzın vaz´ yoluyla bir anlama delâleti ne şekilde gerçekleşmektedir? Lafzın hakikat ve mecaz anlamları nasıl oluşmaktadır? Vaz´ sadece hakikat anlamına mı delâlet etmektedir yoksa mecazi anlamlar da vaz´a konu olmakta mıdır? Şayet olmuyorlarsa bir lafzın mecaz anlamında kullanılmasına dayanak teşkil edecek olan şey/ilke nedir? Bir anlam karşılığında vaz´ olunan lafızlar nasıl oluyor da farklı anlamlar kazanarak, hakiki anlam veya mecazi anlam diye nitelendirilebiliyorlar? Sorularının cevabını arayalım.

Lafızların manaya delâleti *nedensiz* ve *vaz´ yoluyla*dır. الوضع تعيين اللفظ للدلالة şeklinde yapılan vaz´ tanımındaki (بنفسه) على معنى بنفسه kaydıyla, lafzın, manasına delâletinin kendi zatından kaynaklanan bir münasebete dayanmayıp nedensiz olduğu belirtilmektedir.[168] Nedensiz olmasıyla kastedilen gösterenle gösterilen arasındaki ilişkinin zati ve tabiî bir ilişki olmamasıdır. Lafızların manaya delâleti ancak lafızlara ilk anlamlarını veren vâzı´ın tercihine dayanmakta ve vâzı´ın gerçekleştirdiği bu işlemden kaynaklanmaktadır. Örneğin 'ağaç' mefhumunun kendisini gösteren 'a-ğ-a-ç' ses dizilişiyle hiçbir bağlantısı yoktur. Nitekim diğer dillerde bu manayı Arapçada 'şecer/شجر', İngilizcede 'tree' gibi başka ses dizilişleri göstermektedir. İslam geleneğinde de yalnızca Abbâd b. Süleyman es-Seymerî (ö. 250/864)'ye atfedilen bir görüş haricinde lafızların manaya delâletinin tabiî ve zati olmayıp aksine vaz´ yoluyla olduğu belirtilmiştir.[169] (دلالة الألفاظ وضعية وليست بذاتية) Abbâd'a cevap olarak 'durumun onun dediği gibi olmuş olması halinde bütün insanların aynı dili konuşmaları gerekeceği veya herkesin her dili aynı derecede anlayabileceği, her lafzın tek bir anlamda kullanılabileceği ve bunun ezdâd, müterâdif, müşterek, mecaz gibi dilde var olan bir

---

Alâeddin Ali, b. Muhammed, *Unkûdu'z-zevâhir fî nazmi'l-cevâhir*, tah. Ahmet Afifi, Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye, Kahire 2001, s. 170.

167 Râzi, *el-Mahsûl*, I, 198. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 509-511; Cürcânî, Alî b. Muhammed Seyyid Şerîf, *Haşiye ale'l-Mutavvel*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2007, s. 320. İlgili tartışmaların geniş bir özeti ve değerlendirmesi için ayrıca bkz. Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 132-138; Şensoy, Sedat, *Abdülkahir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, Detay Copy Center, İstanbul 2010, s. 43.

168 Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Delâilu'l-i´câz*, tah. Mahmut Muhammed Şakir, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 2004, s. 49 vd.; Râzi, el-*Mahsûl*, I, 197 vd.; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 467; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 261; Teftâzânî, *Muhtesaru'l-meâni*, s. 320; *el-Mutavvel*, s. 571; Ali Kuşçu, *Unkûdu'z-zevâhir*, s. 170; Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 34 vd..

169 Râzi, *el-Mahsûl*, I, 181; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 467; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 571; Ali Kuşçu, *Unkûdu'z-zevâhir*, s. 180; Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 40 vd..

takım olguların gerçekleşmesine imkan tanımayacağı' gibi gerekçeler ileri sürülmüştür.[170]

İslam düşüncesinde lafız-anlam arasındaki ilişkinin bu şekilde vaz´ olgusuyla açıklanması genel itibariyle Abdülkâhir Cürcânî'yle başlamakta ve ondan sonraki belagatçılar ile usûlcüler ve mantıkçılar tarafından sürdürülmektedir. Ancak burada lafızla anlam arasındaki ilişkiye dair farklı görüşlerin bulunduğuna da işaret etmeliyiz. İbn Cinnî, İbn Düreyd, Seâlibî gibi Cürcânî'den önceki dilbilimciler, dillerin kaynağı ve doğuşu ile ilgili tartışmaların bir parçası olarak, lafızlarla bu lafızların medlulleri arasında bir münasebet olduğu görüşündedirler. İbn Cinnî, dili doğadaki seslerin taklidi ile açıklayan görüşe katıldığını belirtmektedir.[171] Gök gürlemesi, at kişnemesi, su şırıltısı gibi taklit sesler, yansımalar ve kelimeyi oluşturan harflerin yumuşaklık, sertlik, akıcılık gibi sıfatlarının o kelimenin anlamında belirleyici olması gibi hususiyetlere dikkat çeken İbn Cinnî kitabının birçok yerinde bu tür kelimeleri örneklendirmiş ve lafız – anlam uyumuyla ilgili çeşitli bablar açmıştır.[172] İştikak kuramını[173] ortaya koyan İbn Cinnî ayrıca, çeşitli vezinlerin kendilerine has manalar taşımalarını,[174] fiillerde harf tekrarının ve ziyadesinin mananın da tekrarı ve fazlalığına delâlet etmesi[175] gibi olguları hep aynı bağlamda ele almıştır. Ne var ki, ses uyumuna dayalı bütün bu örnekler lafız-mana

---

[170] Abbâd'ın buradaki gerekçesi şöyledir; 'Lafzın kendi zatına bağlı olmaksızın nedensiz bir şekilde bir manayı göstermesi halinde, bu lafzın o mana için seçilmiş olması tercih bilâ müreccih (sebepsiz tercih) olmuş olur ki bu da aklın kabullenmeyeceği bir durumdur.' Bu görüşün kritiği için bkz. Râzi, *el-Mahsûl*, I, 183; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 466; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 262; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 571; Ali Kuşçu, *Unkûdu'z-zevâhir*, s. 182 vd.; Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 40. Konuyla ilgili diğer yorum ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 72 vd.; Ali Kuşçu, Alâeddin Ali b. Muhammed, "Risâle fi'l-vaz´", tah. Musa Alp, Alp, Musa, *Ali Kuşçu ve Arap Dilbilimleri Vaz´ ve İştikâk*, Lambert Yayınları, Beau Bassin 2017 içerisinde, ss. 58-62; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 37 vd.; Yıldırım, "Vaz´ İlmi", s. 432 vd. Ali Kuşçu, Abbâd'ın söz konusu gerekçesine şu şekilde cevap vermektedir; "İster Allah tarafından vaz´ ile ister insanlar arasında muvâzaa yoluyla olsun lafız bir anlam için tayin ve tahsis edildiğinde, bu tahsis aynı zamanda tercih sebebi olmaktadır." Ali Kuşçu, *Unkûdu'z-zevâhir*, s. 182.

[171] bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 76. Modern dönem dilcilerde de bu görüş ağır basmaktadır. Rafiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I, 141.

[172] bkz. *el-Hasâis*, ss. 403-407; 407-417; 810-814. Suyûtî; lafız-anlam uyumuna dair Kisâî, Ebû Amr, Asmaî, İbn Cinni, İbn Düreyd ve Seâlibî gibi dilcilerden birçok örnek nakleder. Bkz. Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 41-46; Ayrıca krş. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 25-26.

[173] bkz. ss. 395-402.

[174] bkz. ss. 407-410; ayrıca bkz. 381-394. İbn Cinnî'nin de belirttiği üzere Halîl b. Ahmed ve Sîbevyh'te bu hususa işaret etmektedirler. Sîbevyh, 'فَعَلان' veznindeki mastarların hareket ve devinime, bir şeyin çalkantılı bir halde olmasına delâlet ettiğini belirterek الغليان، اللمعان، النقزان، الدوران vb. örnekleri vermektedir. Bkz. Sîbevyh, Amr b. Osman b. Kamber Ebu Bişr, *el-Kitâb*, tah. A. Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1988, IV, 14-15. Sarahaten değinmese de Halîl b. Ahmed'in de lafızlarla anlamları arasındaki ilişkiye vurgu yaparak ses taklidi nazariyesini benimsediği belirtilmektedir. Bkz. Âl-i Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye*, s. 447.

[175] bkz. ss. 708-713. Câbirî, İbn Cinnî'nin bu yaklaşımını "kelimelerin sıgası lafızla anlam arasında bir köprü gibidir" şeklinde tavsif etmektedir. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün,* s. 64.

ilişkisinin kısmen nedensel olabileceğine işaret etmekle birlikte, dilin ancak cüzi bir kısmında caridir ve dilin bütününü açıklayamamaktadır. Herhangi bir dilin bütününün ses-anlam uyumu ile izah edilebilmesi mümkün görünmemektedir. Fil hakika lafız-anlam uyumu nazariyesiyle vaz´ teorisi birbirlerinin zıttı da değildir. Ses-anlam ilişkisine dayalı bu yaklaşımlar vaz´ olgusunun henüz etraflıca konuşulmadığı ve konunun vaz´ ile irtibatlandırılmadığı bir dönemin eserleridir. Bu dönemde ortaya konan söz konusu nazariye vaz´ın alternatifi veya nakizi olarak ortaya konmuş bir nazariye değildir. Zira, lafızlarla medlulleri arasındaki ses-anlam uyumu Abbad'ın iddiasında olduğu gibi bir zorunluluğu değil sadece vaz´ esnasında delâletin keyfiyetine ait bir niteliği ifade etmektedir.[176] Bu ancak, dilin bir inceliği kabilinden, vaz´ı esnasında isimlendirilecek manaya harf veya seslerinin yumuşaklık, sertlik, akıcılık vs. taşıdığı sıfatlara göre uygun bir lafzın gözetildiğini ifade eder. Nitekim Sekkâkî lafzın anlama delâletinin vaz´ yoluyla olduğunu belirttikten sonra 'harflerin/terkiplerin özellikleri' adıyla bir bahis açarak iştikak ve sarf alimlerinin lafız ve terkiplerin bir anlam karşılığında vaz´ edilirken, hikmetin gereği olarak, aralarındaki münasebetin göz ardı edilmemesi gerektiğine dikkat çektiklerini belirtmekte ve bu duruma örneklerle işaret etmektedir.[177]

Ancak modern dilbilimin kurucusu sayılan Saussure'un da işaret ettiği üzere, dilde salt nedensizliğin yanı sıra bir de *görece nedenlilik* durumu vardır.[178] Eklemeli dillerde eklerle oluşturulan kelimeler, Arapçanın da aralarında bulunduğu çekimli dillerdeki özellikle türetme yoluyla bir kelimeden *müştak* veya *kalb* yoluyla yeni kelimelerin türetilmesini ifade eden iştikak, naht, terkîb-i meczî vb. hususiyetler ile yansımalar ve ses taklitlerinin birer görece nedenlilik oluşturmakta olduğunu söyleyebiliriz.[179] Klasik

---

176 Suyûtî, lafız-anlam ilişkisi konusunda Abbâd ile diğer dilciler arasındaki farkın Abbâd'ın bu ilişkiyi zorunlu tutması olduğunu belirtmektedir. Bkz. *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 40; İbn Cinnî'nin bu konudaki görüşlerinin tahlili için bkz. Salih, Subhi, *Dirasât fî fikhu'l-luğa*, Daru'l-ilm li'l-Melâyîn, Beyrut 2009, s. 148-153. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bkz. Şensoy, *el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, s. 31; Yıldırım, "Vaz´ İlmi", s. 439. Râzî, lafızla anlamı arasında bir münasebetin ortaya çıkması halinde bunun arzulanan ve hoş karşılanan bir şey olacağını belirtmektedir. Râzi, *el-Mahsûl*, I, 183.

177 Sekkâkî'nin burada harfler için verdiği örneklerden biri, فصم/قصم kelimeleridir. 'Şiddet' harflerinden olan 'ق' lı kelime 'bir şeyin iki ayrı parçaya bölünecek şekilde yarılması' anlamında iken; 'rıhvet' harflerinden olan 'ف' lı kelime 'bir şeyin yarılmaksızın çatlaması' anlamına gelmektedir. Terkipler içinse الفعلان (النزوان)، الفعلى (الحيدى)، فَعُل (شَرُف) örneklerini vermektedir. Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 466; Konuyla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Bulut, Ahmet, "Arap Dilinde İlk Siga Meselesi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7, Bursa 1998, ss. 709-735, s. 710-712; Alp, Musa, *Ali Kuşçu ve Arap Dilbilimleri Vaz´ ve İştikâk*, Lambert Yayınları, Beau Bassin 2017, s. 79; Yıldırım, "Vaz´ İlmi", s. 439.

178 De Saussure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilungial Yay., İstanbul 2001, s. 109 vd.; Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1987, III, 155.

179 Benzer değerlendirme ve yorumlar için bkz. Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", s. 83; Ayrıca bkz. Rafiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I, 47-51.

dönem Arap dilbilimcilerinin yukarıda özetle işaret ettiğimiz lafız-anlam ilişkisi hakkındaki değerlendirmeleri de görece nedenlilik oluşturan hususiyetler kabilinden değerlendirilebilir.

İlk vaz´ ameliyesiyle ortaya çıkan lafızlar dilin temelini oluşturur. Bu lafızların dolayısıyla vaz´ın toplum tarafından kabul edilmesiyle de (muvâzaa) dil teşekkül etmiş olur. Ancak dil müfret lafızlardan ibaret değildir. Dili oluşturan terkibi ifadeler ve bunları oluşturan isnad, cümleyi oluşturan isnad sistemi, failiyyet, mefuliyyet gibi nisbetler, vezin ve sığalar ile benzerleri diğer unsurların da vaz´a konu olup olmadıkları alimler arasında tartışıla gelmiştir. Cümlelerin de vaz´ edildiğini söyleyenler olmakla birlikte hakim görüş cümlenin ve isnadın vaz´ edilmiş olmayıp, akli delâletle bilindiği yönündedir.[180] Cümleyi bir tarafa bırakırsak dili oluşturan siga ve vezinler, mana harfleri (hurûf-u meâni), marifelik, istiğrak ve ahd-i zihnî için kullanılan elif-lam takısı (أل), tesniye ve cemiye delâlet eden harfler, ism-i işaret ve ism-i mevsûller, mastarlar, camid veya müştak kelimeler gibi diğer unsurlar ise bir şekilde vaz´a konu edilmiş ve vaz´ taksimleri içerisinde yer almışlardır.[181]

1.3.3. Vaz´ Açısından Mecaz, Menkul ve Müşterek Lafızlar

Kazvînî, الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه، فخرج المجاز لأن دلالته بقرينة دون المشترك şeklinde[182] verdiği vaz´ın tanımındaki ‘بنفسه/bizzat’ kaydının mecazı tanım

---

[180] İlgili görüşler için bkz. Râzi, *el-Mahsûl*, I, 199; Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 36 vd.; Ali Kuşçu, "Risâle fi'l-vaz´", s. 59 vd. Konuyla ilgili tartışmalar için ayrıca bkz. Şensoy, *el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, s. 38-41.

[181] Vaz´ risalelerinde vaz´, vaz´a konu olan lafız açısından şahsi ve nev'i olmak üzere ikiye ayrılır. Şahsi vaz´, vâzı'ın özel bir lafız tahayyül ederek ister müşahhas/cüz'i ister külli olsun belirli bir mana tasavvur etmesidir. Başka bir deyişle şahsi vaz´, lafzın kendine ait müşahhas yapısıyla belirli bir anlama delâlet etmesidir. Medlûlü cüz'i olan lafızlar vaz´ı da cüz'i ise 'alem (özel isim)', vaz´ı külli ise 'harf' veya 'zamir, ism-i işaret, ism-i mevsûl'den biri olur. Medlûlü külli olan lafızlar ise ya zatı gösteren 'cins isim' ya hadesi (oluşu) gösteren 'mastar' veya bu ikisi arasındaki nisbete işaret eden 'müştak (türemiş)'isim veya 'fiil' olur. Nev'i vaz´ ise vâzı´ın külli bir anlam ifade eden bir sıfatı bulunduran bir lafzı tahayyül ederek müşahhas veya külli bir mana tasavvur etmesidir. Burada lafzın külli olmasıyla kastedilen vaz´ esnasında bir fert olarak değil bir tür olarak itibara alınmasıdır. Yani lafzın bizzat kendi bünyesinin değil, bulunduğu formun, siganın bir manaya delâlet etmesidir. Bu tür vaz´da bir lafzı diğerlerinden ayıran özellikler değil bilakis lafzın hem kendi hem de benzerlerini kuşatan ortak yön söz konusudur. Bu ortak yön bir kaide olarak belirlenir. Bu kaide ilgili ortak yöne sahip tüm fertleri kapsar. Müştak isimler (ism-i fâil, ism-i mef'ul, sıfat-ı müşebbehe, ism-i mensub, tasğir), ism-i zaman, ism-i mekan sığaları, tesniye, cemi vb. kalıplar bu tür vaz´dır. Ayrıca vâzı' açısından vaz´, lügavi, şer'i, örfi ve ıstılahi şeklinde taksim edilir. Bunların dışında Ali Kuşçu, Teftâzâniye atıfla kasti vaz´/gayr-ı kasti vaz´ şeklinde bir taksime de işaret eder. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn, *Risâletu'l-vaz´iyye*, (*Mecmûatu'l-vaz´iyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1311/1895 içerisinde), s. 79-80; Ali Kuşçu, *Unkûdu'z-zevâhir*, s. 171-179; Ali Kuşçu, "Risâle fi'l-vaz´", s. 67-71; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 96-116; Şensoy, *el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, s. 40-42; Yıldırım, "Vaz´ İlmi", s. 478-494.

[182] Kazvînî, *et-Telhîs*, 293.

dışında bırakmak için konulduğunu açıkça belirtmektedir.[183] Bu kayıtla lafzın manasına bir karîne ile delâlet ettiği durumların yani mecazın vaz´î olmadığı, vaz´ın ancak hakiki anlamı gösterdiği ifade edilmiş olmaktadır. Ancak Ali Kuşçu'nun isim vermeksizin işaret ettiği üzere kimi alimler vaz´ın tanımında söz konusu kaydı hazfetmişlerdir.[184] Bunlara göre lafız, hakiki anlama delâlet eden ilk vaz´ından sonra gerçekleşen ikinci bir vaz´ ile mecazi anlamlarına delâlet etmektedir. Ali Kuşçu'nun atıfta bulunduğu bu iddianın sahibi aslında mecazı da nev'i vaz´ın bir türü olarak değerlendiren Teftâzânî'dir. Ona göre nev´i vaz´ın ikinci türü "bir manaya bizzat delâlet etmek üzere tayin edilen lafzın, bu mananın kastedilmesine engel bir karîne olduğu ve bunun dışında başka bir mana ile bir ilgisi kurulduğunda bu yeni manaya delâlet ettiğini gösteren bir kaidenin" belirlenmesidir. Bu kaideye uyan lafız mecazi anlamı için tayin edilmiş olur.[185] Şerif Cürcânî, *Mutavvel*'e yazdığı *Haşiye*'sinde "her ne kadar bir alâka bulunması şartı nev´i vaz´a götüren külli bir kaidenin ortaya konulmasına benzese de mecazlar için ne şahsi ne de nev'i bir vaz´ söz konusu değildir"[186] demek suretiyle bu görüşe karşı çıkmaktadır.[187] Bu ihtilaf; Şerif Cürcânî'nin Sekkâkî ve Kazvînî'nin tanımlarına sadık kalarak beyancıların yolunu tutması; Sadeddin Teftâzânî'nin ise usûlcülerin yolunu tutarak şer'i hükümlere medar olan Arapça lafızların ister hakiki, ister mecazi veya kinai manalarıyla güçlü bir bağlantı içerisinde olmasını istemesinden kaynaklanmaktadır.[188]

---

[183] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 262; Teftâzânî, *Muhtesaru'l-meâni*, s. 320.

[184] Ali Kuşçu, *Unkûdu'z-zevâhir*, s. 170; Hatta kimi alimlerin vaz´ı تعيين اللفظ بإزاء المعنى ولو بمعونة قرينة şeklinde tanımladıkları da belirtilmektedir. Bkz. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 50.

[185] Teftâzânî, Ebu'l-Huseyn Sa´düddînMesûd b. Ömer, *Şerhu't-Telvih ale't-tavzîh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, I-II, Beyrut tz, I, 43; Şarih Teftâzâni belagatle ilgili eserinde bu hususa mecaz-ı mürsel konusunu işlerken değinir ve özetle şöyle der; "Onlara kıyas edilebilmeleri için alaka çeşitlerine külli bir şekilde işaret edilmiştir. Zira edebiyat alimleri cüz'lerden her biri için ayrı ayrı Araplardan bir alakanın duyulmuş/nakledilmiş olmasını değil aksine alakanın, Arapların türüne itibar ettiği şeylerden olması gerektiğini dikkate almışlardır. Mesela (رعينا الغيث örneğinde) bitkilere nebat isminin verilmesi değil bilakis müsebbebe sebebin isminin verilmesinin Araplardan işitilmesine itibar edilir. Mecazın şahsi değil, nev'i vaz´ ile olmasının anlamı budur." Bkz. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 576. Tehânevî de bu görüşü benimsemektedir. Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 789.

[186] Şerif Cürcânî, *Haşiye ale'l-Mutavvel*, s. 326; 353.

[187] Tartışmanın detayları için bkz.. Türker, *Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı*, s. 144-146; 178-181. Adı geçen alimler arasında vaz´ ve usûl konularındaki birçok ihtilafın Şerif Cürcânî'nin hocası Îcî'yi takip ederek meseleleri mantıki seviyede ele alırken, mütekaddim alimlerin usûlünü takip eden Teftâzânî'nin genellikle dilin bizatihi kendisini, tabiatını ve işleyişini esas almasından kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Bkz. Fazlıoğlu, "Vaz´", s. 577; Yıldırım, "Vaz´ İlmi", s. 461; Adı geçen iki ilim adamının ihtilaflarına dair müstakil eserler kaleme alınmıştır. Taşköprîzâde'nin yazma halindeki *Nüzhetu'l-elhâz fî ´ademi vaz´ı'l-elfâz li'l-elfâz*'ı (bkz. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 211) ile Mestçizâde'nin *İhtilafu's-Seyyid ve's-Sa´duddîn* isimli eserleri bunlardandır. Diğer eserler için bkz. Gümüş, Sadreddin, "Cürcânî, Seyyid Şerif" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 1993, VIII, ss. 134-136, s. 135.

[188] Söz konusu yorum için bkz. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 52; Usûl-u fıkıh ilminin lafız-anlam ilişkisi ve delâlet ekseninde dil ilimleriyle etkileşiminin bir tasviri için bkz. Koca, Ferhat, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkhın Kelam, İslâm Felsefesi ve Tasavvufla İlşkisi", *İslâmî*

Vaz´, ilgili lafızların vâzı´ına veya ait oldukları bağlama nispetle lügavî, şer'i, örf-i âm, ve örf-i hâs (ıstılâhî) olmak üzere dört sıfattan biriyle nitelendirilir. Hakikat ve mecaz lafızlar için de aynı nitelemelerin yapıldığını yukarıda belirtmiştik. Bu tasnif belagat kitaplarında hakikat ve mecaz adıyla yapılmakla birlikte vaz´a dayandırılarak açıklanmasından ötürü kastedilenin vaz´ olduğunu[189] ve aslında bu tasnifin vaz´a ait bir niteleme olduğunu da belirtmeliyiz. Buna göre vaz´ işlemi dilde gerçekleştiğinde lügavi vaz´ ortaya çıkar ki vaz´da asıl olan ve mutlak bir şekilde vaz´ denildiğinde anlaşılan bu tür vaz´dır. Burada vaz´dan kastımız terkipler ve nev´i vaz´a ait kısımlar dışında kalan müfret lafızların vaz´ıdır. Zira lügavi, örfi ve şer'i şeklindeki bu niteleme hakikat ve mecazın tanımlarındaki "..في اصطلاح به التخاطب ve الكلمة المستعملة / ortak iletişim dilinde konulduğu anlamda" kayıtlarıyla ifade edildiği üzere müfret bir lafzın konulduğu dil bağlamından farklı bir alanda ve konulduğu anlam dışında hususi bir manada kullanılmasına itibarla yapılmaktadır.[190] Bu şekilde lafızların farklı bir düzlemde yeni bir mana kazanmaları Arap dilinde *menkul* diye isimlendirilir.[191] Menkul, lafzın dilde konulduğu anlamdan, bu anlama uygun, genel veya özel örfte ya da şeriatta yeni bir anlama nakledilmesi ve bu yeni anlamın öncekini unutturacak ve lafız söylendiğinde ilk olarak ikinci anlamını çağrıştıracak kadar yaygınlaşması ile oluşur.[192] Dilciler menkul

---

İlimlerde Metodoloji– VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, ss.167-281.

189 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 468-469; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 263; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1796; Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", s. 90.

190 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 468; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 263; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 568.

191 Lafızların taşıdıkları asıl anlamlarından farklı bir manaya nakledilmeleri anlamıyla menkul, vaz´ literatürüyle ortaya çıkmış bir olgu olarak görülmemelidir. Menkul lafızlar, ilk dönemlerden itibaren dilbilimcilerin dikkat çektiği bir konudur. İbn Fâris, *mü'min, müslim, kâfir, münafık, salat, savm* gibi kelimelerin islam'dan sonra dildeki anlamlarıyla alakalı olsa da yeni anlamlar kazandığını belirtmektedir. Bkz. İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ er-Râzî, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luğati'l-Arabiyye*, nşr. M. Ali Bîydûn, by. 1997, s. 44-46. Konuyla ilgili tartışmalar ve diğer dilcilerin verdiği kimi örnekler için bkz. Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 235-242. Modern dilcilerden Rafiî, Arap dilinin kaynağının mürtecel, müştak ve mecazın bir türü olması bakımından menkul lafızlar olduğunu beyan ederek bunları vaz´ın yolları طرق الوضع diye isimlendirmiştir. (Burada vaz´ kelimesi terimsel anlamıyla değil, dilin ortaya konması anlamında kullanılmaktadır.) Ona göre mürtecel oluşumu ve ortaya çıkışı; iştikak kuvvetlenerek istikrar kazanması; mecaz ise güzelliğini ortaya koyması bakımından dili oluşturan üç halkadır ve bu aşamalar az veya çok bütün dillerde bulunur. Bkz. Rafiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I, 138.

192 Basri, Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, I-II, Beyrut 2005, I, 18-22; Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, s. 286-287; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 228; Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 88; Ali Kuşçu, *Unkûdu'z-zevâhir*, s. 195; Ayrıca bkz. Yıldırım, "Vaz´ İlmi", s. 480 vd.; Cürcânî menkul lafızlara mecaz denilebilmesi için bu lafızla menkulün anh arasındaki münasebeti şart koşmakta ve bunu *mülahaza* diye isimlendirmektedir. 'Esed (أسد/aslan), Sevr (ثور/boğa) ve Amr (عمرو)' gibi cins isimlerden; 'Âsım (عاصم/koruyucu) ve Hâris (حارث/toprağı işleyen)' gibi sıfatlardan; 'Yezîd (يزيد/artıyor), Yeşkur (يشكر/şükrediyor)' gibi fiillerden veya 'Bebbeh (ببّه)' gibi seslerden nakledilerek alemleştirilen isimlerin aralarında bir münasebet taşımadıkları için mecaz sayılmayacağını ancak alemleştiği halde bir münasebeti de barındıran 'Hacer (حجر/taş, kaya), Raviye (راوية/yük taşıyan deve)' gibi isimlerde ise tevile başvurulacağını belirtmektedir. Bu tür isimler mürtecel'in mukabili olarak menkul alem diye

lafzın bu yeni anlama tayinini doğrudan bir vaz´ olarak görmeyip bunu kullanıma bağlamaktadırlar. Dolayısıyla menkul lafızlar eski anlamlarında mecaz olmaktadır.[193] Bu anlamda menkul'un mukabili olan müşterek ise her bir anlamı için farklı bir vaz´ ile gerçekleşmektedir.

Lügavi vaz´ dilde kullanılan lafızların konuldukları ilk anlamlarını gösterir. Bu itibarla da dilin esasını teşkil eder. Aynı zamanda hakikat–mecaz ayrımında hakikat'e tekabül eder. Lügavi vaz´ bir dil ortamında yetişen her şahıs tarafından doğal olarak öğrenilmiş olur ve o dili konuşan toplumdaki bütün şahıslarca aynı derecede bilinir. Dilde bir anlam karşılığında vaz´ edilmiş bir lafzın zaman içerisinde yeni ve hususi bir anlama nakledilmek suretiyle ikinci bir vaz´a konu olmasıyla örfî vaz´ ortaya çıkar.[194] Bu nakil işlemi, lafzın, lügavi/hakiki vaz´ında delâlet ettiği anlamın bir kısmı ile sınırlandırılması veya mecazen kullanıldığı anlamın yaygınlaşarak gerçek anlamı unutturması gibi yollarla gerçekleşir.[195] Mesela '*dâbbe* (دابة)' kelimesi lügavi vaz´ı, konulduğu ilk anlamı itibariyle hareket eden bütün canlılara verilen bir isimken sonraları toplumun örfünde dört ayaklı hayvanlar için kullanılır olmuştur. Dili konuşan topluluk tarafından tamamen benimsenince kelimenin bu yeni anlamı artık hakikat anlamı olmuş ve bu durum örfi hakikat/örfi vaz´ diye isimlendirilmiştir. Yine kuytu yer anlamındaki '*gâit* (الغائط)' lafzı mecazen 'ihtiyacın giderilmesi' anlamında kullanılmış, zamanla bu anlam yaygınlaşarak kelimenin hakikat anlamı konumuna yükselmiştir. Lafızların toplumun sadece belirli bir grubu veya belirli bir uzmanlık alanında çalışanlar tarafından hususi bir anlamda kullanılması ise örf-i hâs olarak değerlendirilir. Istılahı vaz´ da denilen bu duruma ilim ehlinin, meslek erbabının veya diğer özel grupların kendi aralarında kullanmış oldukları terminolojilerini örnek verebiliriz. Sözgelimi nahivcilerin *isim, hâl, temyiz, nasb, cezm*; belagatçilerin *beyân, takdim, tehir, hazf, mecaz*, vb. kavramları, bu kelimelerin günlük

---

isimlendirilirken, iki anlam arasında bir münasebetin olmadığı durumlarda ikinci vaz´ ile konulan lafız mürtecel diye isimlendirilir. Konu etrafındaki tartışmalar için bkz. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih ale't-tavzîh*, I, 69-73; krş. Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 291; Menkulle ilgili ayrıca bkz. Alp, *Ali Kuşçu ve Arap Dilbilimleri..*, s. 97.

193 Teftâzânî bu lafızların müşterekten sayılamayacağını belirterek bu lafızların lügavi vaz´larından sonra şer'i veya örfi vaz´a konu olduklarını, lügavi vaz´larındaki anlamlarını yitirip şer'i vaz´ ile belirlenen yeni anlamlarına nakledildiklerini söyler. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih ale't-tavzîh*, I, 31; Ayrıca bkz. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 568; Ali Kuşçu, *Unkûdu'z-zevâhir*, s. 195.

194 Râzi, *el-Mahsûl*, I, 295; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 468; Kazvînî, *el-İzâh*, s. 263-264; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 568; 574. Gazali, şer'i isimlerin, şâri'nin vaz´da değil vaz´ın şartında bir tasarrufta bulunması ve lügavi anlamlarına şeriattaki anlamlarının içerdiği hususların eklenmesiyle oluştuğunu söyler. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2010, s. 290.

195 Basri, *el-Mu'temed*, I, 21 vd; Gazali, *el-Mustasfa*, s. 290-292; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 295 vd; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih ale't-tavzîh*, I, 70.

dildeki lügavi anlamlarının dışında farklı anlamlar ifade etmek üzere vaz´ edilmişlerdir. Şer'î vaz´ ise lafzın dini literatürde, din dilinde kazanmış olduğu manaya delâletidir. '*Salat, savm, zekat, fasık* vb.' gibi lafızlar şâri' tarafından lügavi vaz´da konuldukları anlamlarından başka anlamlara nakledilmişlerdir. Bu lafızların nakledildikleri yeni şer'i anlamlarda kullanılmaları şer'i hakikat kabul edilir. Zira bu lafızlar kullanıldığında ilk akla gelen anlamları şer'i anlamlarıdır.[196] Gerek örfi gerek şer'i lafızlar lügavi anlamlarında kullanıldıklarında lügavi hakikat, şer'i veya örfi anlamlarında kullanıldıklarında ise şer'i veya örfi hakikat olurlar. Şer'i veya örfi hakikat olarak kullanılan lafızların lügavi anlamları artık mecazi anlam olarak değerlendirilir.[197] Yani şer'i veya örfi vaz´ı dikkate alındığında ilgili lafzın şer'i veya örfi hakikat, lügavi mecaz; lügavi vaz´ı dikkate alındığında lügavi hakikat, şer'i veya örfi mecaz olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla aynı lafzın aynı anda olmamak kaydıyla, hem hakikat hem mecaz olarak kullanımı mümkündür diyebiliriz. Bu imkan lafzın kullanıldığı bağlama göre konulmuş oldukları dil ortamından diğer bir dil ortamına nakledilmiş olmalarından ileri gelmektedir.[198] Nitekim Kazvînî'nin 'في اصطلاح به التخاطب/ortak iletişim dilinde' ifadesiyle bu duruma işaret ettiğini yukarıda belirmiştik.

---

196 Basri, *el-Mu'temed*, I, 19-20.

197 Basri, *el-Mu'temed*, I, 28 vd; Gazali, *el-Mustasfa,* s. 303; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 297; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 574; Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", s. 85; Yıldırım, "Vaz´ İlmi", s. 481 vd.

198 Lafızların vaz´ı açısından yapılan lügavi, şer'i, örfi taksimi dilcilerden ziyade usûlcülerin ilgilendikleri bir konudur. Özellikle mütekellimin metodunu benimseyen usûlcüler, menkul lafızları 'Esmâü'ş-Şer'iyye', 'Esmâü'l-Urfiyye' veya 'Hakâiku'ş-Şer'iyye', 'Hakâiku'l-Urfiyye' gibi başlıklar altında genişçe değerlendirmekte ve tartışmaktadırlar. Bu tartışmaların kaynağı ise Eş'arî usûlcü Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013), Mu´tezile'nin *el-menzile beyne'l-menzileteyn* gibi bazı tezlerini doğrulayacağı gerekçesiyle nakli kabul etmeyip şer'i isimlerin ilk vazolundukları anlamlarında kullanılmaya devam ettiğini iddia etmesidir. Zira Mu'tezili Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), şer'î isimleri kendi içinde; mümin, kâfir, fâsık gibi itikadî/dini ve salat, zekat gibi ameli/şer'i isimler diye ikiye ayırır. Birinci kısımdaki itikadi isimlerden mesela dilde 'tasdik eden' anlamındaki 'mü'min' kelimesi lügavi hakikattir. Ancak kelime şeriat dilinde bu anlamın dışına çıkarak özel bir anlama nakledilmekte ve şer'i hakikat olarak 'ayetlerdeki vasıfları taşıyan ve büyük günah işlemeyen kimse' anlamına gelmektedir. Bu durumda söz gelimi Hz. Peygamberin ashabından Hz. Ali ile Muaviye arasındaki savaşa katılan kimselerin durumu ne mü'min ne de kafir olup ikisi arasında bir konumda olmalıdır. Bâkıllânî'nin, Mu´tezile'ye itiraz etmek için öne sürdüğü bu görüş sonraki Eş'ariler ve Hanefi usûlcüler tarafından da kabul görmemiştir. Gazali'nin konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. Gazali, *el-Mustasfa,* s. 290-293; 302. Konu hakkındaki tartışmalar için bkz. Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 238; 291; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 75-76; Çelik, İmam Rabbani, "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer'i Hakikatler Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017), ss. 7-43; Ayrıca krş. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 166; Yıldırım, "Vaz´ İlmi", s. 483. Usûlcülerin bu konudaki yaklaşımlarının geniş bir tasviri ve değerlendirmesi için ayrıca bkz. İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s. 127-174; Ayran, Şükrü, *Hanefî Fıkıh Usûlcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2017, s. 48 vd.

Birden çok anlamı olan müşterek[199] ve iki zıt anlama birden gelen ezdad lafızlar[200] bu anlamlarını başka bir lafızdan nakil suretiyle değil her birini ayrı bir vaz´ yoluyla edindikleri için mecaz kapsamına girmemekte, lafzın ifade ettiği anlamların her biri gerçek/asli anlamda yani hakikat anlamında kullanılmaktadır. Yani bu lafızlarda anlamın nakli değil, aynı lafzın iki farklı vaz´a konu olması söz konusudur. Kazvînî, vaz´'ın tanımında "دون المشترك" ifadesiyle bu duruma dikkat çekmektedir.[201] Aynı şekilde özel isimler (alemler) ister mürtecel ister menkul olsun, nakil yoluyla alınmış olmalarına rağmen bu işlemin bir alakaya dayanıyor olamaması nedeniyle mecaz sayılamazlar.[202] Mesela 'taş' anlamındaki 'Hacer' kelimesi, özel isim (menkul alem) olarak kullanılmasından ötürü mecaz anlam taşımaktadır denemez, zira bu kullanım taş ile kullanıldığı insan arasındaki muteber bir alakaya dayanmakta değildir.

Kazvînî ayrıca, tanımında kullandığı ve bizim yukarıdaki tanımlarda yer vermeye gerek görmediğimiz على وجه يصح (konulduğu anlamda/konulduğu anlam dışında sahih olacak bir şekilde) ifadesiyle yanlışlıkla söylenen sözlerin hakikat-mecaz olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Muhatabınıza yanınızda bulunan kitabı işaret ederek onu almasını söylemek isterken "bu atı al" dediğinizde buradaki 'at' kelimesinin herhangi bir mecazi anlam içermesi söz konusu değildir. Zira bu galattır, yanlışlıkla söylenmiş bir sözdür. Kazvînî söz konusu ifadeyi bu gibi durumların mecazın dışında oluğunu belirtmek için tanıma dahil ettiğini belirtmektedir.[203]

---

[199] *Müşterek* (المشترك), "mecazi olmaksızın iki veya daha fazla anlama delâlet eden lafız" şeklinde tanımlanır. Mesela 'hûb/الحوب' kelimesi otuzdan fazla anlama gelmektedir. 'günah, helak, hüzün, ihtiyaç, iri deve, anne şefkati, kız, kız kardeş' bunlardan bazılarıdır. 'kur'u/القرء' kelimesi hem hayız hem temizlik; 'ayn/العين' hem göz, hem su kaynağı anlamlarındadır. Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 292-304; Ya´kûb, Emil Bedî´, *Mevsûatu ulûmi'l-Luğa'l-Arabiyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, I-X, Beyrut 2006, VIII, 468-470. Müşterk'in vaz´ açısından değerlendirmesi için ayrıca bkz. Alp, *Ali Kuşçu ve Arap Dilbilimleri*.., s. 93-95.

[200] Ezdad (الأضداد), birbirine zıt iki anlama delâlet eden lafızdır. Mesela 'cevn/الجون' kelimesi hem 'siyah' hem 'beyaz' anlamlarına gelmektedir. Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 304-316; Ya´kûb, *Mevsûatu ulûmi'l-Luğa*, II, 274-280.

[201] Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 87; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 468; Kazvînî, et-Telhîs, s. 293; *el-Îzâh*, s. 262; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 567; Sekkâkî müşterek lafızlar için "bir kelamda bir araya gelmemeleri, aynı anda iki farklı anlamına gelememesi / غير مجموع بينهما" şartını koymuş olsa da gerek Kazvînî, gerekse Taftazânî bu şarta itiraz etmişler ve buna gerek olmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca bkz. Teftâzânî, *Muhtesaru'l-meâni*, s. 320. Kaynaklar, müşterek'in bir türü olmasından olsa gerek bu konuda ezdad'ı sarahaten zikretmemektedirler. Bununla beraber biz vaz´ yoluyla birbirine zıt iki farklı anlam ifade etmesi konusunda müşterek lafızla olan benzerliğinden ötürü aynı durumun ezdad lafızlarda da geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

[202] Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, s. 287; Alemler dışındaki menkul isimler ise yukarıda 192 nolu dipnotta işaret edildiği üzere, iki anlam arasındaki alakanın/münasebetin kuvvetine göre mecaza yaklaşır. Bkz. *Esrâru'l-belâga*, s. 321; Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 88; Durmuş, "Mecaz", XXVIII, s. 218.

[203] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 263.

1.3.4. Delâlet Türleri ve Mecaz

Hakikat ve mecazın lafız-anlam ilişkileri ve vaz´ bakımından nerede ve nasıl konumlandırıldığı ile ilgili aktardığımız bu değerlendirme ve yorumlardan sonra, son olarak, lafız-mana ilişkisini belirleyen öz olarak nitelediğimiz delâletin bu ilişkiyi ne şekilde gerçekleştirdiğine yani delâletin türlerine bakalım.

Lafzi vaz´i delâlet kendi içerisinde vaz´i ve akli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu ayırım vaz´ yoluyla konulan lafzın delâletinin niteliği ile ilgili bir ayırımdır.[204] Yukarıdaki vaz´i, akli, tabi ayırımıyla karıştırılmamalıdır. İlgili manaya vaz´ edildiği bilinen lafız vaz´ olunduğu mananın ya bütününe veya bir parçasına ya da onun dışındaki bir şeye delâlet eder. Buna göre lafzi vaz´i delâlette vaz´ edilen lafzın ilgili manaya delâleti *mutâbakat*, *tazammun* ve *iltizam* olmak üzere üç şekilde gerçekleşir.[205] Kelimenin, gösterdiği nesne veya kavramın (müsemmasının) bütününe delâlet etmesi *mutâbakat*, bir kısmına veya bir unsuruna delâleti *tazammun*, onun dışında bir şeye delâleti ise *iltizam* olarak adlandırılır.[206] '*İnsan'* kelimesinin konuşan canlıya delâleti veya 'ev' lafzının duvarları, çatısı olan malum yapıya delâleti mutabakat; insan kelimesinin konuşana, ev kelimesinin çatıya delâleti tazammun; insanın gülen varlığa, ev lafzının ustaya delâleti ise iltizam delâletidir. Bu delâlet türlerinden ilki, yani mutabakat delâleti vaz´i, tazammun ve iltizam delâletleri ise akli delâlet olarak değerlendirilir.[207] Zira lafız ya konulduğu şeye/anlama veya onun dışında bir şeye delâlet eder. Lafzın bir noksanlık veya fazlalık olmaksızın konulduğu anlama delâleti onun vaz´i delâletidir. Bu

---

[204] İltaş, Râzi'nin el-Mahsûl'üne şerh yazan usûlcü Karâfî'nin lafızla delâlet (الدلالة باللفظ) ve lafzın delâleti (دلالة اللفظ) diye bir ayırım yaptığını belirtir ve eseri *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*'de 'bu ayrımı ilk yapanın kendisi olduğunu, bu ayrımın farkına varmadığı için Râzi'nin birçok yerde yanılgıya düştüğünü' söylediğini aktarır. Bkz. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 133. Lafızla delâlet, lafzın vaz´ı ve kullanımı bakımından hakikat-mecaz diye ikiye ayrılmasına, lafzın delâleti ise delâletin keyfiyetini belirleyen mutabakat, tazammun ve iltizam kısımlarına ayrılmasına işaret eder. Şimşek, lafzın delâletinin dilin teorik yönüyle, lafızla delâletin ise dilin pratik yönüyle ilgili olduğu yorumunda bulunur. Bkz. Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", s. 88.

[205] Gazali, *el-Mustasfa*, s. 45; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 219; *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 30; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 437; Kazvînî, *et-Telhîs*, s. 236; *el-Îzâh*, s. 207; Şerif el-Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 173; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 790.

[206] Ömer Türker delâletin bu taksiminin mantığa İbn Sina (ö. 428/1037) ile girdiğini onun öncesindeki eserlerde bu taksimin bulunmadığını iddia etmektedir. Bkz. Türker, *Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı*, s. 139; ayrıca bkz. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 31-32. Gazzali (ö. 505/1111) bu taksimi usûle taşıyarak usûlü mantıkla irtibatlandırmış ve bu durum Fahreddin Râzî tarafından usûlde yerleşik hale getirilmiştir. Bkz İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı,* s. 128-131; konuyla ilgili detaylar için bkz. Yılmaz, Fetullah, "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi ", *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 26, (2016), ss. 101-136.

[207] Râzi, *el-Mahsûl*, I, 219; *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 30; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 438; Kazvînî, *et-Telhîs*, s. 236 vd.; *el-Îzâh*, s. 207; Teftâzânî, mantıkçıların bu üç delâlet türünün hepsini birden vaz´i delâlet diye isimlendirdiklerini ve akli delâleti sadece tabi ve vaz´i delâletlerin mukabili olarak kullandıklarını söylemektedir. Bkz. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 509. Delâlet konusunda mantıkçılarla usûlcüler ve belagatçiler arasındaki kimi farklılıklar için bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 787-791; Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, IX, s. 120. Bu delâlet türlerinin birbirleriyle ilişkisi ve konu etrafındaki diğer tartışmalar için ayrıca bkz. Şerif Cürcâni, *Haşiye ale'l-Mutavvel*, s. 322-330.

tür delâlet lafzın vaz´ edilmiş olmasının zorunlu sonucudur ve *mutabakat* diye isimlendirilir. Lafzın konulduğu anlamın dışında bir şeye delâlet etmesi ise aklın bu konuda vereceği hükümle/ilişkilendirmesiyle bilinir.[208] Bu tür delâlette mefhum/şey lafzın konulduğu anlamının muhtevasından bir cüz' ise *tazammun*; onun dışında ancak onunla ilgili/onun gerektirdiği bir şey ise *iltizam* adını alır. Tazammun, mutabakatın doğal bir sonucudur. Çünkü akıl, parçanın bütünün muhtevasından olduğunu söyleyerek zihnin asıldan/konulduğu anlamdan onun cüz'üne intikalini sağlar. İltizamda da asıldan/konulduğu anlamdan onunla lüzum (gereklilik) bağıyla ilişkili bir anlama intikal, yani lazımdan melzuma geçiş akıl yoluyla sağlanmaktadır. Buradaki lüzumda itibar harici lüzuma değil, zihni lüzumadır. Yani konuşanın veya muhatabın zihnindeki algıya, itikadındaki manaya göredir. Harici lüzuma itibar edilmesi halinde vaz´ edildiği anlamla ilişkili ve tercih bakımından birbirine eşit olacak şekilde her birinde kullanılabileceği birçok anlam söz konusu olurdu.[209] Bu da anlam karmaşasına neden olurdu. Özetle mutabakat delâleti lafzın sırf vaz´ yoluyla delâleti, tazammun ve iltizam delâletleri ise, birincisinde bütünün parçayı da kapsayacağı; ikincisinde lazımın melzumu gerektireceği şeklindeki akli verilerin vaz´a eşlik ettiği delâlet şekilleridir.[210] Burada yalnız lafzı zikretmiş olsak ta aynı durumun (جبان الكلب/köpeği korkak = misafirperver örneğindeki gibi) terkipler için de geçerli olduğu unutulmamalıdır.[211]

---

[208] Râzi, *el-Mahsûl*, I, 219; *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 30; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 438; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 207; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 509. Râzî burada Abdulkahir Cürcânî'nin ma´na ve ma´ne'l-ma´nâ ayırımına atıfta bulunurken kendisi de bu ayırımı 'الإفادة اللفظية/lafzi anlam' ve 'الإفادة المعنوية/manevi anlam' şeklinde kavramsallaştırır. (bkz. Râzi, *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 30-34). Abdülkahir konuyla ilgili şöyle demektedir: "Ma´na (المعنى/Anlam), kendisine bir vasıta olmaksızın ulaştığın lafzın zahiri anlamıdır, ma´ne'l-ma´nâ (معنى المعنى/Anlamın anlamı) ise lafızdan bir manayı anlayıp sonra bu mananın seni başka bir manaya ulaştırmasıdır." bkz. Abdülkâhir Cürcâni, *Delâilu'l-i´câz*, s. 263; Cürcânî aynı eserinde kinaye, mecaz ve istiareyi işlediği bir bölümü de 'Lafzın zikredilip zahirinin dışında bir şeyin kastedilmesi' diye isimlendirmektedir. Bkz. s. 66. Câbirî, Cürcânî'nin bu yaklaşımının onun belagat ve beyan bilgi alanına getirdiği asıl yenilik olduğu kanaatindedir; "Cürcânî'de açıkça gördüğümüz yenilik, onun, 'nazmın' anlamını analiz yoluyla Arap beyanının –teşbih, mecaz, istiare kinaye ve temsil gibi– üsluplarının akıl yürütmeye dayanan karakterini açıkça ortaya koymasıydı. İşte belagat üsluplarının, zihnin anlamdan, anlamın anlamına intikalini sağlayan akıl yürütmeye bağlı bu karakteri, Cürcânî'nin nazmı 'lafızların delâletinin uyumunun ve manaların ahengini aklın getirdiği şekilde olmasıdır' diye açıklarken anlatmak istediği şeydi." Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 115.

[209] Râzi, *el-Mahsûl*, I, 219; *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 32; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 438; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 207. Lüzum ilişkisinin zihni olması şartıyla ilgili tartışmalar için bkz. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 507-513; ayrıca bkz. Türker, *Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı*, s. 141-142. Sekkâkî'nin zihnî lüzumu şart kılmadığı ve bu şekilde tazammun ve iltizamı birbirinden ayırmadığı yönündeki bir değerlendirme için bkz. Şensoy, *el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, s. 46.

[210] Şerif Cürcâni, *Haşiye ale'l-Mutavvel*, s. 323; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 787-791.

[211] Râzi, *el-Mahsûl*, I, 232; Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989, s. 127; Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", s. 88.

Mutabakat delâletinde lafız konulduğu anlamın bütününü gösterdiği yani anlamla tamamen örtüştüğü için bu tür delâlette lafızların manaya delâletinin açıklığı, kapalılığı gibi bir derecelendirme söz konusu değildir. Lafızlar, ilgili manaya vaz´ edildiğini bilen herkes tarafından aynı derecede anlaşılır ve vaz´ edildikleri anlam için sabittirler, değişmezler. Kelamda/cümlede lafızlar eş anlamlılarıyla değiştirilecek olsa, bu sebeple anlamda bir eksiklik veya fazlalık meydana gelmez.[212] Lafızların yalın hallerinde konuşanın iradesinin de anlama bir dahli olamaz. Ancak ister tazammun ister iltizam olsun akli delâlette durum bundan farklıdır. Bu tür delâlette lafızların delâleti ancak konuşanın iradesiyle bir cümle içerisinde kullanıldıklarında ortaya çıkar.[213] Tazammunda cüz'lerin bütün ile; iltizamda ise lazımların melzum ile farklı derecelerde ilişkisi olabileceğinden ötürü bu delâlet türleri açıklık-kapalılık bakımından farklılık arz edebilirler. Kimi zaman yakın ve kolay anlaşılabilir olurken kimi zaman da uzak ve birçok vasıtaya ihtiyaç duyuyor olabilirler. Mecaz, temsil, istiare ve kinayenin kaynağı da işte bu farklılıklar ve vasıtalardır.[214] Bu itibarla vaz´i olan mutabakat delâleti hakiki anlamı, akli olan tazammun ve iltizam delâletleri ise mecazi ve kinâi anlamları gösterir. Başka bir deyişle bir mananın biri diğerinden daha açık ve net veya daha kapalı ve belirsiz olacak şekilde farklı seviyelerde ifade edilebilmesi ancak akli delâletin elverdiği bir durumdur. Dolayısıyla beyan ilminin medarı ve mercii bu delâlet türleridir.[215] Nitekim Beyan'ın bir mananın farklı yollarla nasıl ifade edilebileceğinden bahseden bir ilim olduğunu yukarıda belirtmiştik.

Beyan ilminin gayesi doğrultusunda farklı ifade biçimlerine imkan veren farklı anlam ve anlama şekilleri iltizami delâlette söz konusudur. Somutlaştıracak olursak, lafzın delâletinin açıklık derecesindeki farklılığı (tefâvüt) belirleyen şey, zihnin, lafzın manasından bu mananın gerektirdiği (levazım) başka bir manaya veya manalara intikalidir. Lafız vaz´ edildiği anlamda kullanılıyor başka bir manaya geçişi olmuyorsa

---

[212] Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 32; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 437; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 511.

[213] Delâlet'le 'anlama' arasındaki ilişkiyle ilgili tartışmalar için bkz. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 507 vd.; Şerif Cürcâni, *Haşiye ale'l-Mutavvel*, s. 323; Şensoy, Sedat, *el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, s. 43.

[214] Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 30-40; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 438; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 513; *Muhtesaru'l-meâni*, s. 276. Ayrıca krş. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 130.

[215] Abdülkahir Cürcâni, *Delâilu'l-i´câz*, s. 262; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 438. Râzî fesahat ve belagatin mutabıki/vaz´i delâlete irca edilemeyeceğini söylerken 'fesahat ve belagat' kelimelerini – selefi Abdülkahir Cürcânî'de olduğu gibi – daha sonra kazanacakları terimsel anlamalarıyla değil, genel bir çerçevede beyan ilminin konuları anlamında kullanmaktadır. O, fesahati lafzi anlamla, belagati de manevi anlamla ilişkilendiriyor gibidir. Konu bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde netlik kazanacaktır. Bkz. *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 35 vd.. Râzî ayrıca meânî ilminin konularından olan îcaz, ihtisar, tatvîl, itnab, hazf ve izmar'ın vaz´i delâletle olmalarını imkansız görmektedir. Zira bunların delâletinde mutabakat bulunmamaktadır. bkz. *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 32. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 438.

bu lafzın *hakikat* anlamıdır ve mutabakat delâletiyle gerçekleşir. Lafız vaz′ edildiği anlamın dışına çıkarak onun lazımlarından (gereklerinden) bir şeye delâlet ediyorsa, diğer bir ifadeyle melzumdan lazıma geçiş söz konusuysa bu da lafzın *mecaz* anlamıdır. Burada mecazı, istiare ve kinayeyi de kapsayan bir üst başlık olarak kullanmaktayız. Lazımlarından olan mana asıl anlamın muhtevasından ise tazammun, tamamen onun dışında bir şey ise iltizam delâletidir.[216] Konulduğu anlamdan başka bir anlama intikal eden bu lafız, konulduğu anlamın anlaşılmasına engel bir karîneye dayanıyorsa mecaz, aksi halde kinaye olur. Ayrıca mecaz teşbihten kaynaklanıyorsa istiare, değilse mürsel mecazdır. Sekkâkî, mecazda melzumdan lazıma, kinayede ise lazımdan melzuma geçiş olduğunu söylemekte ancak Teftâzânî buna itiraz ederek her ikisinin de melzumdan lazıma geçiş olduğunu belirtmektedir.[217]

Burada mecaz'la kastedilenin istiare olduğuna da dikkat çekmeliyiz. Gerek Abdülkâhir ve onu takip eden Râzî, gerek Sekkâkî mürsel mecazdan bahsetmezler. Sekkâkî sarahaten ifade etmesinin yanı sıra melzumdan lazıma geçişte bunun bir teşbihe dayanması gerekeceğini ifade ederek istiareye işaret etmektedir.[218] Şu halde istiare ve kinayenin iltizam yoluyla, mecazı mürselin tazammun yoluyla olduğunu söyleyebiliriz.[219]

Sonuç olarak, lafızla anlam arasındaki ilişkinin özü vaz′a dayalı delâlettir. Dilbilimciler vaz′ ve delâleti lafız ile anlamı/medlûlü arasındaki bir nispet olarak düşünmüşlerdir.[220] Lafızlar/kelimeler manalarını/şeyleri bu nispet sayesinde gösterirler. Vaz′ yoluyla ortaya çıkan lafızlar dilin temelini oluşturur ve üzerlerinde muvâzaa'nın (toplumsal uzlaşının) gerçekleşmesiyle en temel iletişim ihtiyaçlarını karşılarlar. Ancak zamanla sosyal hayatın gelişmesi ve buna paralel olarak insanlar arasındaki iletişimin

---

216 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 437; Kazvînî, *et-Telhîs*, s. 237; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 438.

217 Sekkâkî bunu şöyle açıklamaktadır; "İki şey arasında lüzum/gereklilik tasavvur edildiğinde bu ya karşılıklı her iki taraftan veya yalnızca bir taraftan olur. Birincisi ön-arka ilişkisinde olduğu gibi (harici durumun gerektirdiği) akli hükümle veya boy uzunluğu ile kılıcın uzunluğu ilişkisinde olduğu gibi itikadi hükümle; aynı şekilde ikincisi de (العلم حياة örneğindeki) ilimle hayat arasındaki ilişkide olduğu gibi akli veya aslan ile cesaret arasındaki ilişkide olduğu gibi itikadi hükümle bilinir." Sekkâkî burada birincisinin melzumdan lazıma, ikincisinin lazımdan melzuma olduğunu ima etmektedir. Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 438. Teftâzânî'nin itirazı ve konuyla ilgili açıklamaları için bkz. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 514; 577-578; *Muhtesaru'l-meâni*, s. 277. Sekkâkî'nin alıntıladığımız bu açıklamasından ayrıca mecaz-ı mürsel ve teşbihin akli hükümle, istiare ve kinayenin ise itikadi hükümle gerçekleştiği çıkarsamasında bulunabiliriz. Ayrıca Câbirî'nin yorumuyla Sekkâkî, 'Arapçanın beyan üslupları ile mantiki akıl yürütme yollarının son tahlilde tek bir mantiki mekanizmada, "lüzum" mekanizmasında nasıl birleştiğini göstermek istemektedir.' Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 135.

218 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 439.

219 Kimi kaynaklarda hakikat'in mutabakat, mecaz'ın tazammun, kinaye'nin iltizam yoluyla gerçekleştiği belirtilmektedir. Bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 127; Durmuş, "Mecaz", XXVIII, s. 218.

220 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 511.

yoğunlaşması ve çeşitlenmesiyle dil de bu yalın anlamlar seviyesinin sınırlarını aşarak gelişim sürecine girer. Bu gelişimin en bariz göstergesi lafızların delâletlerindeki/anlamlarındaki çeşitlenme, bir anlamdan başka bir anlama intikal ve hatta anlam değişimleridir.[221] Sözgelimi bir lafız sadece vaz′ edildiği anlama delâlet edebileceği gibi (mütebayin/tek anlam), birden fazla anlamı gösteriyor (müşterek/çok anlamlılık) ya da birden fazla lafız aynı anlamı ifade ediyor (teradüf/eş anlamlılık) olabilir.[222] Aynı şekilde lafızlar anlam daralması, anlam genişlemesi veya anlam kaymasına uğrayabilirler.[223] Bütün bu değişimler dili konuşanların iradesiyle gerçekleşir. Dili konuşanların kullanımı ve tasarrufu neticesinde mecaz, kinaye, galat, mürtecel, menkul lafızlar ortaya çıkar.[224] Bu bağlamda lafızların mecazi anlamları için vaz′ edilmediğini, mecaz'ın ancak toplumsal düzeyde dilin kullanımı ile ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Lafzın vaz olunduğu anlamda kullanılması hakikat iken, konulduğu dil ortamından farklı bir dil ortamına intikali veya mutabiki delâletinin sınırlarını aşarak iltizami delâlet yoluyla gereklerinden/ilgilerinden (mülazımatından) olan bir manaya delâleti gibi yollarla vaz′ olunduğu anlam dışına çıkması ise mecaz olarak adlandırılır.[225] Bir mananın/düşüncenin vuzuh derecesi birbirinden farklı ibarelerle ifade edilebilmesi akli delâlet sayesinde mümkün olur ve mecaz, istiare, kinaye gibi yollarla gerçekleşir.[226]

---

[221] Usûlcülerin delâlet konusuna ihtimamlarından yukarıda bahsetmiştik. Bu ihtimamları neticesinde usûlcüler lafızları vaz′ edildiği anlam itibariyle hâs, âmm, müşterek, müevvel; vaz′ edildiği anlamda kullanımı itibariyle hakikat, mecaz; vaz′ edildiği manaya delâleti itibariyle zâhir, hafî veya bunların dışında mananın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından ibarenin, işaretin, nassın ve iktizanın delâleti şeklinde taksime tabi tutmuşlardır. Hanefîlerin bu sonuncu taksimine karşılık olmak üzere Şafiîler mantukun ve meskûtun delâleti diye ikili bir taksim yapmışlardır. Lafzın anlamı üzerindeki tasarrufa işaret eden tahsîsu'l âmm, ta'mîmu'l-hâs gibi konuları da bu bağlamda zikredebiliriz. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih ale't-tavzîh*, I, 29-31; Bardakoğlu, "Delâlet", s. 120.

[222] Gazali, *el-Mustasfa*, s. 47; Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 292. Lafızların farklı açılardan daha fazla detaylı taksimleri için bkz. Râzi, *el-Mahsûl*, I, 219-236. Usûlcüler ve mantıkçılarca yapılan lafız taksimlerinin toplu bir sunumu için bkz. Görgün, Tahsin, "Lafız", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2003, XXIIV, s. 44-47.

[223] Konuyla ilgili çeşitli örnekler ve örneklerin tahlilleri için bkz. Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", s. 93-102.

[224] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 573; Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*, I, 292.

[225] Nitekim Râzî, hakikatin sadece vaz′ üzerine kurulu iken zıttı olan mecazın ilk vaz′, münasebet ve nakil olmak üzere üç unsuru bulunduğunu söyler. Râzi, *el-Mahsûl*, I, 340; ayrıca krş. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 286.

[226] Mesela "Zeyd cömerttir" örneğinde cömertlik manasının, "Çok külü vardır", "köpeği korkaktır, "devesi zayıftır gibi tabirlerle, lüzum dereceleri (kinayeli anlatım şekilleri) birbirinden farklı olan çeşitli lâzımları dikkate alınarak ifade edilebilmesi akli delâletin elverdiği bir durumdur ve beyan ilminin medarı/kaynağıdır. Örnek olarak yine cömertliği farklı yollarla anlatan kimi beyitlerin manaya açıklıkları bakımından yapılan tahlilleri için bkz. Abbas, *el-Belaga*, II, 14-16. Cürcânî; "Anlamları, bunlar birbirinin aynısıdır denilecek iki bilezik ve küpe gibi, az bir değişiklik bile yapmadan başka lafızlarla aynen ifade edebilmek mümkün değildir. Bunu yapabileceğini zanneden kişi büyük bir cehalet içerisindedir…. Mesela ولكم في القصاص حياة (Bakara 2/179) ayeti ile insanların قتلُ البعض إحياء للجميع sözlerine bakalım. İnsanlar (belagatçiler) bu iki söz hakkında 'Bu ikisi aynı şeyi ifade eden iki ayrı tabirdir.' gibi değerlendirmelerde bulunsalar da, bu zahirine itibar edilecek bir yorum değildir. Aklı başında olan insan bu sözlerden birinden anlaşılanla diğerinden anlaşılanın aynı olmadığı konusunda hiç şüphe eder mi? demek suretiyle öz bir şekilde konuya işaret etmektedir. Bkz. Abdülkahir Cürcâni, *Delâilu'l-i′câz*, s. 261.

BÖLÜM II

MECAZ KAVRAMININ DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Önceki bölümde değindiğimiz üzere, ilim dalları, muhtevalarını oluşturan olguların tespit edilmesi, fark edilmesi, bunların kavramlar olarak ifade edilmesi yani terimleştirilmesi, bu terimlerin bir araya getirilmesiyle oluşmaya başlar ve ilgili kavramların kapsamlarının sınırlandırılması ve birbirleriyle ilişkilerinin, birbirlerine karşı konumlarının belirlenmesi ile ilmi disiplin mahiyeti kazanır.

Bahsi geçen kavramsallaştırma, dilbilimlerinde, kullanılan dile ait bir hususiyetin, dilin yapısında veya anlamında farklılık oluşturan bir durum, bir üslup veya bir söylem tarzının fark edilip, bu hususiyetin dilin farklı düzlemlerindeki tezahürleri ve farklı boyutlarının araştırılması, isimlendirilmesi ve daha sonraları bir kurala bağlanmasıyla, onunla ilgili bir kaide tesis edilmesiyle gerçekleşir. Arap Belagati ve beyanına dair kavramlar da başlangıçta çok genel, geniş kapsamlı, bu nedenle içeriği netlik kazanmamış, konuları tam olarak belirlenmemiş mefhumlar halinde görünmeye başlamış, yukarıda zikrettiğimiz aşamalardan geçerken tahsise uğrayarak içerikleri sınırlanmış, delâletleri netleşmiş ve belirli bir sahanın, belagatin konuları olarak kendi mecralarını bulmuşlardır.

Biz de bahsimiz olan mecaz ve ilgili kavramlarla Beyan ilminin teşekkül sürecini ortaya koymaya niyetlendiğimiz bu çalışmada, onun, terimselleşmesine doğru giden tarihsel süreç içerisindeki ilk tezahürlerini inceleyerek başlamak istiyoruz.

2.1. İlk Dönem Dil Çalışmaları ve Mecaz Olgusuna İlk İşaretler

Kur'an-ı Kerim'in nüzulünden sonra Arap toplumunda, sınırların genişlemesi, yabancılarla karşılaşma ve onlarla bir arada yaşama ile şehirleşme gibi nedenlerle görülmeye başlanan dildeki bozulma hızla yaygınlaşarak zamanla Arap tabiatının, selikasının ve edebi zevkinin de bozulmasına, dil ve ifade kusurlarının boy göstermesine sebep olmuştur. Dildeki bozulma Arap dili çalışmalarını doğurduğu gibi, bu bozulmanın kaçınılmaz olarak edebi zevki olumsuz etkilemesi de dikkatleri dilin fesahat ve belagatle ilgili unsurlarına çekmiş ve bunların öğretilmesi ihtiyacını doğurmuştur.[227] Diğer taraftan Arap selikası ve edebi zevkinin en bariz ürünü olan şiir, hem tevarüs eden hem yeni ortaya

[227] Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 9.

çıkan örnekleriyle dilsel kültürün oluşumuna kaynaklık etmiştir. Bu çerçevede, Araplar ilk dönemlerinden itibaren, dilin, yalnızca lügat ve gramer gibi lafzi konularıyla değil anlamsal ve edebi boyutuyla da ilgilenmeye başlamışlardır.

Bedevi Tabâne, önce nahvin, sonra lügat ilminin ortaya çıktığını, her ikisinin de mevcut Arap kelamının araştırılıp toplanmasına dayandığını ve bu anlamda taklidi olduklarını ve adeta kendiliğinden geliştiklerini belirtir. Ancak dile ait malzemenin toplanması, zamanla bu malzemenin belli bir sistemle düzenlenmesi, sınıflandırılması ve kurallarının çıkarılması, daha sonra da kıyasın kullanılarak doğru yanlış konusunda hüküm verilmeye başlanması sonucunu doğurmuştur. Bu şekilde edinilen birikim ve dilsel tecrübenin getirdiği fikri hareketlilik, entelektüel ve kültürel seviyedeki yükseliş ve dil konusunda bir olgunluğa erişilmesi neticesinde, artık dilin farklı boyutlarının araştırılma zamanı gelmiştir.[228] Böylece edebi zevkin ürünü sanatsal bir faaliyet olduğu için, idrak ve tasavvur edilebilmesi belli bir alt yapı, kültürel donanım ve çeşitlilik, farklı bakış açılarının gelişmiş olması ve zihinsel birikim gibi ön koşullara ihtiyaç duyan beyan ilmi için zemin hazırlanmıştır. Beyan ilmi öncekiler gibi spontanlıktan ziyade, zihni bir çaba ve kasıt gerektiren bir yapıya sahiptir. Zira o, dilin soyut boyutu kabul edilebilecek olan anlam tarafıyla ilgilenir ve anlamı merkeze alır. Nahiv ve lügat gibi dil çalışmaları ise daha çok lafız ve şekille ilgili olduğundan dilin somut boyutu olarak görülebilir. Dolayısıyla Arap dilinin lafzi boyutu yani gramer ve lügatçiliğiyle ilgili tezahürlerinin incelenmeye başlaması tabii seviyede, beyani mülahazalar ise akli seviyede bir tutumdur. Tabâne'nin yukarıdaki ifadelerinde de gördüğümüz üzere ve birazdan dile getireceğimiz sebepler nedeniyle lafızla ilgili mülahazaların bilimsel seviyede incelenmesi beyani mülahazaların önüne geçmiştir.[229] Ancak, bireysel olarak insanın gelişim sürecinde olduğu gibi insanoğlunun ortaya koyduğu medeniyetin gelişim sürecinin de somut algılarla başlaması gerçeği bu durumu normal olarak karşılamamızı gerektirir.

Bu sebepten olsa gerek, başlangıcından itibaren Arap dilbilimi çalışmaları dilin hem lafzi/nahvi hem de mana ve üslup/beyani boyutuyla ilgili olmasına rağmen Arap dilbilimi araştırmacıları genelde beyani boyutu ihmal ederek Arap dilbilimini gramer ve lügate indirgemişlerdir.[230] Dilin ihmal edilen bu boyutunu da gün yüzüne çıkarabilmek

---

[228] Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabi*, s. 12.

[229] Bu dönemde henüz kısımlarına ayrılmamış ve iç içe olan dil bilimlerinde nahiv ağır bastığı için bu ilk eserler daha çok nahiv eserleri olarak anılmıştır. Bkz. Âl-i Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye*, s. 102.

[230] Mesela Arap dilbilim tarihiyle ilgili çalışmaların neredeyse hiçbiri beyan ilmiyle ilgili konulara dikkat çekmez.

adına İslam dünyasındaki beyani yaklaşımın, ilk dilbilimsel mülahazalardaki yerine işaret etmek ve ilk dönemdeki olgusal tezahürüne bir göz atmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Nitekim İbn Mu´tezz, eserinde, sonradan bedî´ diye isimlendirilecek şeyler konusunda Beşşar, Ebu Nüvas ve onların takipçileri gibi sonraki dönem şairlerinin ilk olmadıklarını, bu şeylerin onlardan önce de Kur'anda, hadiste, sahabe sözünde, Arap kelamında ve öncekilerin şiirlerinde var olduğunu göstermeye çalıştığını belirtmektedir.[231] Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe gibi dilciler de Arapların dil geleneklerine ve üsluplarına uygun bir dille indirilmiş olması sebebiyle Kur'an-ı Kerim'in Arap dilindeki anlamları, ifade biçimlerini ve tabir zenginliğini barındırdığını, ondaki anlatım tarzlarının Arap dilinde de bulunduğunu ifade etmişlerdir.[232]

Bu açıdan Mecaz konusuna baktığımızda kendisini, ilk defa ilk dönem tefsir faaliyetleri çerçevesinde, Kur'an'ın kelime ve ifadelerinin açıklanmasında olgusal varlığıyla gösterdiğini görmekteyiz. Bu yüzden mecaz fikrinin Arap düşüncesindeki kökenlerini aramaya, ilimlerinin tedvininin henüz başlamadığı bu dönemle başlamak yerinde olacaktır.

2.1.1. Halîl ve Sîbeveyhi'den Önceki Çalışmalarda Beyan

Cahiliye ve İslam'ın ilk dönemlerinde şiir ve nesir etrafında oluşan edebi ve belağı mülahazalardan önceki bölümde bahsetmiştik. Kur'an'ın nüzulünden sonraki ilk dönemlerde Kur'an'daki garip kelimeler ve manası bilinmeyen ifade ve terkiplerin anlaşılması için Müslüman –Arap toplumunun yoğun ve hızlı bir şekilde dilsel konulara ilgi göstermesi neticesinde, mevcut edebi mülahazaların yanında dilbilimsel mülahazaların da ortaya çıkmaya başladığını görüyoruz.

Kur'an'ın getirdiği dil ve üsluptaki bir takım değişiklik ve yenilikler sebebiyle Kur'an'ın doğru anlaşılması veya anlaşılmayan bazı hususların açıklığa kavuşturulması için Hz. Peygamberin ve İbn Mesud, İbn Abbas gibi bu konuda öne çıkan sahabilerin, onun anlamıyla ilgili sorulara verdikleri cevaplar ve yaptıkları açıklamalar tefsire dair ilk nüveler olarak görülür.[233] Ayrıca Kur'an'ın metin yapısının muhafazası ve yanlış okumaların önüne geçilmesi için başlayan kırâat çalışmaları dilbilim ile etkileşim

---

[231] İbnu'l-Mu´tezz, Ebu'l-Abbâs Abdullah, *el-Bedî´*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1990, s. 73.

[232] Tayyar, Müsaid b. Süleyman b. Nasır, *et-Tefsiru'l-lügavi li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru İbni'l-Cevzi, Dammâm 1422 h, s. 56.

[233] İbn Haldûn, Mukaddime, s. 406; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 77; Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 193; Bu dönemdeki tefsir anlayışına dair bkz. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s.128 vd.

içerisinde olmuş, bu çalışmalar bir yandan dil kurallarına kaynaklık ederken diğer yandan kırâatlerlerdeki farklılıklar üzerinden filolojik ve retorik tahlillerle dilsel referanslar ortaya konulmuştur.[234] Bunları takip eden, Mücahid, Said b. Cübeyr, İkrime, Hasan-ı Basri, Atâ b. Ebî Rebâh ve Katâde gibi Tâbiî'nin önde gelen müfessirlerinin günümüze ulaşamayan dilbilimsel tefsirleri aynı zamanda İslam toplumunun ilk dilbilimsel faaliyetleri kabul edilir. Zira İslam kültüründe dilbilimle ilgili çalışmaların başlayıp gelişmesine yol açan etkenlerle dilbilimsel tefsiri ortaya çıkartan etkenler aynıdır.[235] Bu faaliyetler tedvin dönemine doğru gittikçe Garîbu'l-Kur'an, İ'râbu'l-Kur'an, Lügâtu'l-Kur'an, Meâni'l-Kur'an ve Mecâzu'l-Kur'an gibi isimlerle çeşitlenerek çoğalmıştır.[236] Literatürde tedvin öncesi dönem olarak kabul edilen bu dönemden günümüze intikal eden tefsire dolayısıyla dilbilime ait çalışmalar, Hz. Peygamberin tefsiri addedilerek hadis, siyer ve tefsir kitaplarında rivayet edilen ayetlerin anlamları ile ilgili sorulara verdiği cevaplar ve ilgili diğer açıklamaları,[237] İbn Abbâs'ın tefsiri olarak tevarüs eden ve kendisine dayandırılan rivayetlerin bir araya getirilmesi ile oluşturulan eserler[238] ile

---

234 Bkz. Temel, Ali, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâatlere Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 26. Kırâatlerin Arap dili çalışmalarına etkisi hakkında bkz. Zeydan, Corci, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye* I, 213; Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İsam Yayınları, İstanbul 2009, s. 43.

235 Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 99; 127.

236 Hicri II ve III. Asırlarda telif edilmiş bu tür eserlerin isimleri ve müellifleri için bkz. Sezgin, Fuat, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Mahmut Fehmi Hicazi, 1991, s. 67 vd.; İsa Ali, İsa Şehhate, *ed-Dirasatu'l-lügaviyye li'l-Kur'ani'l-Kerim fî evaili'l-karni's-salis el-hicri*, Daru Kuba, Kahire 2000, s. 21-27; aynı dönemde telif edilen diğer Garîbu'l-luğa, Mu´cem, lügat eserleri ve bunların Kur'an tefsirindeki yeri hakkında bilgi için bkz. Âl-i Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye*, s. 143-215; 383-425; Tayyar, et-*Tefsiru'l-lügavi*, s. 255-452.

237 Hz. Peygamberin Kur'an ayetlerinin anlamıyla ilgili açıklamaları ilk dönem tefsirlerinde rivayet edilerek, hadis sahifelerinde derlenerek, dilbilim çalışmalarında şahit olarak kullanılarak ve nihayet başta Buhari ve Müslim olmak üzere hadis kitaplarında müstakil bölüm olarak günümüze aktarılmıştır. Hz. Peygamber ve sahabeler tarafından gerçekleştirilen tefsirin mahiyeti ve örnekleri için bkz. Suyûtî, *el-İtkân* II, 1235 vd.; Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 28-73; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 264-268; Deveb, Râbih, *el-Belaga inde'l-müfessirin hatta nihayeti'l-karni'r-rabi' el-hicri*, Dâru'l-Fecr, Kahire 1997, s. 47-70; Tayyar, et-*Tefsiru'l-lügavi* s. 64-69; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s.128-144; Aydın, *Kur'an'ın Filolojik*, s. 78-84; Birışık, Abdülhamit, "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 2011, XV, ss. 281-290, s. 284.

238 Bu dönem tefsir faaliyetleri ve mevsukiyeti hakkında fikir vermesi bakımından İbn Abbâs'a nispet edilen eserlerle ilgili olarak İslam ansiklopedisinde verilen bilgileri biraz tasrif ve tahsirle vermek yerinde olacaktır; "Eserleri: 1. Tefsîru İbn Abbâs. Kendisinden nakledilen ve çeşitli tefsir ve hadis kitaplarında yer alan metinler. Dr. Abdülazîz b. Abdullah, on beş hadis kitabında (Kütüb-i Sitte ile el-Muvatta, Ahmed b. Hanbel, Tayâlisî, Şâfiî, Humeydî'nin Müsned'i, Abdürrezzâk'ın Musannef'i, İbn Cârûd'un Müntekaa'sı, Dârekutnî ve Dârimî'nin Sünen'leri), yer alan İbnAbbas'a ait tefsir rivayetlerini Tefsîru İbn Abbas ve merviyyâtüh adıyla iki cilt halinde toplamış, bu rivayetlerden Buhârî ile Müslim'de bulunmayanların isnadını sağlamlık açısından tenkide tâbi tutarak değerlendirmiştir. Tefsîru İbn Abbâs ayrıca Fîrûzâbâdî tarafından toplanan tefsir metinlerini de ihtiva etmektedir. 2. Garîbü'l-Kurân. Atâ b. Ebû Rebâh'ın düzenlediği bu cüz, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Atıf Efendi, nr. 2815/8, vr. 102a-107a) bulunmaktadır. Eser, Kur'an'daki "garîb" kelimelerin hangi Arap kabilesinin lehçesinden alınmış olduğunu göstermek suretiyle ayetlere açıklık kazandırmaktadır (bk. İ. Cerrahoğlu, AÜİFD, XXII, 23). 3. Mesâilü Nâfi b. el-Ezrak. Kur'an'da geçen anlaşılması güç 200 kadar kelime hakkında Hâricîler'in reislerinden Nâfi' b. Ezrak'ın sorduğu sorulara İbn Abbas tarafından verilen cevapları ihtiva etmektedir. Süyûtî eserin bir bölümünü el-İtkan'a aynen almış (bkz. II, 56-88), M. Fuâd Abdülbâki de bu kelimeleri alfabetik sıraya

günümüze ulaşan ilk müstakil tefsir olarak nitelen Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *et-Tefsîrü'l-kebîr* ve *el-Vücûh ve'n-nezâir* adlı eserleridir.[239] Bu dönemdeki bahsi geçen tefsir faaliyetlerini incelediğimizde dille ilgili olarak yalnızca lafızla ilgili filolojik konulara değil, anlambilimsel ve beyani konulara da değinildiğini görmekteyiz. Nitekim ilk dönem dilbilimci müfessirlerin eserlerinde lügavi tefsirlerin 'mana ile' ve 'lafzi' olmak üzere iki şekilde tefsir yöntemine başvurdukları belirtilmektedir.[240] Nahiv ve sarfla ilgili gramatikal izahlara pek rastlanılmayan bu faaliyetlerde kelimelerin anlamlarıyla ilgili dilsel izahlar büyük yer kaplamaktadır. Özellikle Hz. Peygamber'in açıklamalarının tamamen kelime ve terkiplerin ne anlama geldiği ile ilgili olduğu, bunlardan bazılarının da beyani hususiyet taşıdığı görülmektedir. İbn Abbas aynı şekilde sorulan kelime ve tabirlerin anlamlarını Arap şiirinden ve kelamından şahitlerle açıklamaktadır. Hem tefsir hem dilbilimsel çalışmaların ilk kaynağı kabul edilebilecek bu faaliyetler temelde Kur'an lafızlarının doğru anlamlarının tespiti için Arap diline müracaat edilmesine dayanmaktadır.[241]

Diğer taraftan İslam dünyasının sınırları genişleyip yeni nesiller ve Arap olmayan Müslüman topluluklar tarafından Kuran-ı Kerim'in yanlış okunması ve doğru anlaşılamaması ve diğer millet ve kültürlerle temas sonucunda dilin yanlış kullanımı (lahn) problemi ortaya çıkınca Arap dili kurallarının tespitine ihtiyaç duyulduğu malumdur.[242] Bu sebeple hicri birinci asırda Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ve Nasr b.

---

koyarak Mu´cemü garîbi'l-Kurân ile birlikte neşretmiştir (Kahire 1950, s. 234-292). Âişe Abdurrahman, daha geniş bir çalışma ile aynı eseri, el-İ´câzü'l-beyânî li'l-Kurân ve mesâilü İbni'l-Ezrak, adıyla yeniden neşretmiştir (Kahire 1971, s. 267-507). 4. el-Lugat fi'l-Kurân. Abdullah b. Hüseyin b. Hasnûn el-Mukrî'nin rivayeti olan ve bir yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 91/3, vr. 104a-112b) bulunan eser, Selâhaddin el-Müneccid tarafından Lugatü'l-Kurân adıyla neşredilmiştir (Kahire 1946). İ. Cerrahoğlu, Garîbü'l-Kurân ve Lugatü'l-Kurân ile Ebû Ubeyd'in Lugatü kabâili'l-Arab adlı eserini karşılaştırarak bu eserlerin aynı kaynaktan geldiğini göstermiştir (AÜİFD, XXII, 17-104)." Çakan, İ. Lütfü– Eroğlu, Muhammed, "İbn Abbâs", DİA, İstanbul 1988, I, 76-79, s. 79. Cerrahoğlu'nun bu metinde bahsi geçen araştırması için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivayet Ettiği Garibü'l- Kur'an'ı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1978, cilt: XXII, s. 17-104. Ayrıca bkz. Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, I, 67-68; Âişe Abdurrahman bintu'ş-Şâtî, *el-İ´câzu'l-Beyâniyyu li'l-Kur'ân ve Mesâilu İbni'l-Ezrak*, Dâru'l-Maarif, Kahire 1984, s.309-600; krs. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 109-110. İbn Abbâs'ın tefsiri ve tefsirdeki yeri için ayrıca bkz. Suyûtî, *el-İtkân* II, 1228; Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 50-55; Zeydan, Corci, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, I, 216; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 139-142; Öğmüş, Harun, *Kur'an Yorumunda* S*iirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 121-123.

239 Tedvin öncesi dönemdeki günümüze ulaşmaya diğer tefsir çalışmaları için bkz. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s.124; 147; Mertoğlu, Mehmet Suat, "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),*İstanbul 2011, XV, ss. 290-294, s. 291.

240 Tayyar, *et-Tefsiru'l-lügavi*, s. 135; ayrıca bkz. Aydın, *Kur'an'ın Filolojik*, s. 65.

241 Özellikle müşterek, müteradif, ezdad türlerindeki kelimelerin anlamlarının tespitinde lehçelere ve şiire başvurulduğunu gösteren örnekler için bkz. Zehebi, *et-Tefsîr*, I, 40 vd.; Tayyar, *et-Tefsiru'l-lügavi*, s. 64.

242 Başta Hz. Peygamber olmak üzere dillerine düşkün ve dilin doğru kullanılmasını önemseyen Arap toplumunun lahne karşı geliştirdiği refleks dil çalışmalarını gündeme getiren en önemli etken olmuştur. Bu

Âsım el-Leysî (ö. 89/708) gibi alimler tarafından Kur'an'ın hareke ve noktalanmasına yönelik faaliyetlerle başlayan gramer çalışmaları[243] ikinci asırda meyvelerini vererek Arap dilinin ve gramerinin tespitine yönelik hacimli çalışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dil ve gramerle ilgili eserler her ne kadar birinci asırdan itibaren verilmeye başlanmışsa da aynı dönemdeki Kur'an tefsiriyle ilgili çalışmalar gibi bu eserler de müstakil olarak günümüze ulaşamamıştır. Ancak bunlardaki malumat doğrudan veya dolaylı olarak ikinci yüzyıldaki eserlerin içerisinde rivayet olarak büyük oranda günümüze intikal etmiştir.[244] Halîl'den önce ve onun çağdaşı olan meşhur dilcilerden öne çıkanlar şunlardır; Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735), Îsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/771), Ebu'l-Hattâb el-Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793), Yûnus b. Habîb (ö. 182/798), Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Ebû Ca´fer er-Ruâsî (ö. 187/803), Ebû Zeyd b. Evs el-Ensârî, (ö. 215/830). Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi ortaya koydukları nahve dair ilk eserleriyle kullanılan dile ait verileri tespit etmeye ve buna uygun olarak dil kurallarını belirlenmeye çalışmışlardır.[245] Beslendiği kaynaklar olan şiir rivayetleri, Kur'an kırâatleri ve Arap lehçelerine bolca göndermelerde bulunulan bütün bu çalışmalarda, lügat, nahiv, sarf diğer dil bilimleri birbirleriyle iç içe ve karmaşık durumdadırlar.[246] Bunların yanında az da olsa anlamla ilgili konulara veya dildeki üslup, ifade ve tabir biçimleri gibi dilbilimsel konuların anlamla ilgili yönlerine de zaman zaman değinilmiştir.[247] Arap selikasının ve dil geleneğinin eseri olarak maksadı

---

konuyla ilgili rivayetler ile lahnin ortaya çıkışı, sebepleri ve etkileri ile ilgili değerlendirmeler için bkz.; Emin, *Duha'l-İslam*, I, 200; Rafiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I, 285-288; Âl-i Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye*, s. 34-37; Karadavut, Ahmet, "Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 7, s. 325-350; Ergüven, Şahabettin, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, cilt: VI, sayı: 11, s. 155-183. Dil çalışmalarının ortaya çıkmasında etkili olan diğer nedenler arasında, Kur'an-ı Kerim'in doğru okunması, dilbilimciler ve şairler arasında lügat ve i'rabla ilgili konulardaki tartışmalar, dil ekolleri arasındaki rekabet, mevalinin dili öğrenme konusundaki gayretleri de sayılmalıdır. Krş. Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar*, s. 30; Aydın, *Kur'an'ın Filolojik*, s. 60-68.

[243] Nahvin doğuşu ile ilgili rivayet ve değerlendirmeler için bkz. Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, I, 220-224; Âl-i Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye*, s. 51-97; Durmuş, İsmail, "Nahiv", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* Ankara 2006, XXXII, 300-306; Yavuz, Mehmet, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar (II./VIII. Asrın Sonuna Kadar)", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2003, cilt: III, sayı: 10, s. 119-129; Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar*, s. 26-42; .

[244] Sîbeveyhi'in hocalarından ve kendisinden önceki diğer kaynaklardan aktardığı bazı konular hakkında bkz. Sultan, Züheyr Abdülmuhsin, *el-Muâhazâtu'n-nahviyye hattâ nihayeti'l-mieti'r-râbiati'l-hicriyye*, Menşurât Câmiat Kâryûnus, Bingazi 1994, s. 26-80.

[245] İlk dönem dil çalışmalarının doğuşu ve bu dönemin dilcileri hakkında bilgi için önceki dipnotta verilen kaynaklara ek olarak bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 62-122; Dayf, Şevki, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire ts. s. 11 vd.; Âl-i Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye*, s. 51 vd. Ayrıca bkz. Çıkar, M. Şirin, "Nahiv İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri,* ed. İsmail Güler, İsam Yayınları, İstanbul 2015, ss. 79-110, s. 83 vd.

[246] Hüseyin, Abdülkadir, *Eseru'n-nuhât fi'l-bahsi'l-belâğî*, Dâru Ğarîb, Kahire 1998, s. 23; Âl-i Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye*, s. 78.

[247] Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 21.

en kolay ve en açık şekilde ifade edebilecek kelime, tabir ve üslupların araştırılması, bu bağlamda lafız ve anlam bakımından tenafür ve sikale sebebiyet verecek şeylerin dilden ayıklanması, lafız bakımından kolay, anlam bakımından uyumlu ve kulağa hoş gelecek, muhatabında tesir uyandıracak olanların tespiti ve bunlara dair kuralların belirlenmesi klasik dönem dil çalışmalarının en önemli amaç ve sonuçlarından biridir.[248] Dolayısıyla bu çalışmalarda bugünkü semantik ve retoriğin alanına giren Arap Beyan'ına ait unsurlar nüveler halinde bulunmaktaydı. İlk iki asırda dil kuralları tespit edilirken dil ve edebiyat bir bütün olarak ele alındığından dilin beyani yönünün yani belagatle ilgili kaidelerin de bu ilimler içerisinde kendisine az da olsa bir yer bulduğunu söyleyebiliriz. Ancak özellikle hatırlatmak gerekir ki, bu veriler henüz böyle bir bakış açısı olmadığı ve belagat diye isimlendirilen bir ilme dair kurallar henüz belirlenmediği için belâgat fikriyle veya bu kasıtla ele alınmış değildir ve belaği bir yaklaşımla sergilendiği söylenemez.

Sonuç olarak – tıpkı diğer gelenek ve medeniyetlerdeki çalışmaların kendi kutsal kitapları etrafında şekillenmesi gibi – İslam medeniyetinde de dille ilgili ilk araştırmalar ve onları takiben ortaya çıkan dilbilimsel ve anlambilimsel çalışmaların Kur'ân'ı Kerim etrafında şekillendiği söylenebilir. Kur'an'ın anlaşılması sorunu ilk tefsir faaliyetlerini, lahn sorunu da ilk gramer ve dil çalışmalarını doğurmuştur denilebilir. Bunların yanında bu dönemde Arap zihin ve kültür seviyesinin yükselmesinin eseri olarak, milli kültürün yaşatılması ve sürdürülmesi amacıyla dilin söz varlığını tespit etmeye yönelik lügat derlemelerinin de başladığı görülmektedir. Bu çalışmalarla da Arapçanın kelime hazinesi ve Arap kelamının hususiyetleri ortaya çıkarılmıştır. İşte Müslüman toplumunun ilk dönemden başlayan dil üzerindeki bu ihtimamı ve hummalı çalışmaları nedeniyle İslam medeniyeti lengüistik kültürel yapı üzerine şekillenmiştir[249] ve bir dil medeniyeti olarak görülmektedir.[250] Bu dil medeniyetinin inşa sürecinin merkezinde de Kur'ân'ı Kerim yer alır.

Şimdi bu dönemde genel olarak beyani düşüncenin ve özelde mecaz fikrinin varlığını hangi seviyede hissettirdiğini incelemeye çalışalım.

---

[248] Rafiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I, 81; Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 24. İfadelerindeki dakiklik, kelime zenginliği, teradüf, müşterek, ezdad, iştikak, naht, ta'rib, İstiare ve mecaz, seci, kısa ve öz anlatım (îcâz) güçlü yapıya sahip söylem (i´câz), manayı tayin eden ve sınırlayan i'rab, kelimeyi şekillendiren sîga ve vezin, Arap dilinin üstün meziyetleri olarak değerlendirilmektedir. Bu hususiyetler hakkındaki bilgiler için bkz. Bkz. Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, I, 43-49; Rafiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I, 138-168;

[249] Gündüzöz, Soner, "Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", *İslami İlimler Dergisi, -İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayısı*- 8/1 (2013), Ankara 2013, ss. 31-46, s. 31.

[250] Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar*, s. 27.

2.1.1.1. Hz. Peygamberin Söz ve Açıklamalarında Beyani Vurgular

Hz. Peygamber'in Kur'an tefsirinin muhtelif şekillerde ortaya çıktığı görülür. Resûlullah (a.s.m.) yer yer sahabenin yanlış anlama ve yorumlamalarını düzeltmekte, yer yer doğrudan bir ayeti veya sûreyi yorumlamakta veya manadaki kapalılığı gidermek için ya da sorulara cevap mahiyetinde bir kelimeye veya ifadeden neyin kastedildiğini açıklayarak Kur'an'ı tefsir etmektedir. Onun tefsiri genelde ayetteki kapalılığın giderilmesi, bilinmeyen bir kelimenin izahı, ayetin ayetle tefsir edilmesi, ayette anlatılan bir olaya dair ayrıntı verilmesi şeklindedir.[251] Hz. Peygamber'in yaptığı lügavî izahlar dilbilimin teşekkül ettiği döneme oranla, nicelik açısından çok daha az ve sınırlı olup nitelik olarak da ayrıntılı değildir. Zira muhatabı olan sahabe toplumu, Kur'an kendi dilleri ve üsluplarıyla indirildiği ve kullanılan dil bakımından büyük ölçüde homojen olduğu için Kur'an'ı anlamakta güçlük çekmiyor; istisnai örnekler[252] dışında genel itibariyle onun lafız ve terkiplerini anlıyorlardı.[253] Bu yüzden yukarıda ifade ettiğimiz üzere Hz. Peygamberin tefsirinde ayrıntılı dilbilimsel izahlar bulunmaz, ancak konumuzu ilgilendirecek şekilde kelimelerin ne anlama geldiğine/maksuduna yönelik açıklamalarına şu örnekler verilebilir;

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّة "Onlar için gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın" (Enfal 8/60) ayetinde Hz. Peygamber 'Kuvvet'den maksadın 'ok atmak' olduğunu (أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ) ifade etmiştir.[254]

عُرُبا أَتْرابا (Vakıa 56/37) ayetinde أترابا kelimesini '(على ميلاد واحد) aynı yıl doğan' olarak tefsir ederek 'yaşıt' anlamına geldiğini belirtmiştir.[255] Fîrûzâbâdi'nin, kelimenin anlamı olarak aynı ifadeyi kaydetmesi, bu mecazi anlamın daha sonra gerçek anlam konumuna yükseldiğini gösterir.[256]

وذكِّرْهم بأيام الله "Allah'ın günlerini onlara hatırlat" (İbrahim 14/5) ayetinde 'eyyamillah/Allah'ın günleri' ifadesini 'Allah'ın nimetleri' diye açıklamasındaki[257]

---

[251] Birışık, "Tefsir", s. 284.

[252] Hz. Peygamber ve sahabe döneminde Kur'an'ın anlamıyla ilgili sorulan sorular için yukarıda -237- nolu dipnotta verdiğimiz kaynaklara bakılabilir.

[253] Sellâm, M. Zağlûl, *Eseru'l-Kur'ân fî tatavvuri'n-nakdi'l-Arabî İlâ âhiri'l-karni'r-râbi' el-hicrî*, Dâru'l-Meârif, Kahire ts., s. 30; Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 28. Bu konudaki farklı yaklaşımların ve tartışmaların değerlendirilmesi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 39 vd; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 128-130.

[254] Müslim, *Sahîh*, III, 1522; Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 37.

[255] Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *Mu´cemu'l-Kebîr*, tah. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiye, I-XXV, Kahire 1994; XXIII, 368.

[256] Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhit*, s. 58; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1279.

[257] Taberî, *Câmi'ul-Beyân*; XVI, 522; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 133.

beyani üslup (mecaz) oldukça vazıhtır. En bariz örneklerden bir diğeri de; حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ "Fecirde beyaz iplik siyah iplikten seçilinceye kadar yiyin, için." (Bakara, 2/187) ayetidir. Ayet nazil olunca bazı sahabeler bu ifadenin lafzından hareketle yastıklarının altına siyah ve beyaz ip koyarak bunları birbirinden ayırt edinceye kadar yemeğe devam ettikleri Hz. Peygambere arz edilince o, siyah iplikten maksadın gecenin karanlığı, beyaz iplikten maksadın ise gündüzün aydınlığı olduğunu belirtmiştir.[258]

Hz. Peygamber, واعبُدْ ربَّكَ حتَّى يَأتيك اليقين "Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et" (Hicr, 15/87) ayetindeki 'yakîn' den ölüm kastedildiğini ifade etmiştir.[259]

Hz. Peygamber'in, "Mescide gelmeyi adet edinen kimsenin imanına şahit olunuz." diyerek إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ "Mescitleri ancak Allah ve ahiret gününe inananlar imar edebilirler." (Tevbe, 9/18) ayetini okuduğuyla ilgili varit olan hadisinde imarı (bina etmeyi) zahiri anlamıyla değil mecazi anlamıyla yorumlamıştır.[260]

وَالذَّارِيَاتِ ذَرْواً ifadesini, 'rüzgar'; فَالْجَارِيَاتِ يُسْراً ifadesini 'gemiler' olarak izah etmesi[261] yine mananın beyani anlamı kabilinden açıklanmasıdır.

Kur'an-ı Kerim'in anlamı ile ilgili açıklamaları dışında güçlü bir dil zevkine sahip bir kişilik olarak Hz. Peygamberin sözlerinde de beyani üslupların kullanıldığını görüyoruz. Edebiyat ve belagat kitaplarında çok sayıda örnekle bunlara yer verildiğini belirtmiştik. Örnek olarak birkaç tanesine bakacak olursak;

فَقَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى "Ben sizin rabbiniz değil miyim? Elbette rabbimizsin dediler" (Araf 7/172) ayeti hakkındaki أُخِذَ مِنْ ظَهْرِهِ كَمَا يُؤْخَذُ بِالْمُشْطِ مِنَ الرَّأْسِ "Baştan tarakla alındığı gibi sırtından alınmıştır."[262] açıklamasında Hz. Peygamberin teşbihe başvurduğu görülmektedir.

Ukbe b. Muayt'ın kızı Ümmü Külsûm Müslüman olduğunda Hz. Peygamber'in, يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ "Ölüden diri çıkarır." (Enam 6/95) ayetini okuması Müslümanların asr-ı saadette hakikat ve mecaz üslubuna yabancı olmadıklarının bir kanıtıdır. Zira

---

258 Buhârî, *Sahîh*, III, 28; Müslim, *Sahîh*, II, 766.
259 Buhârî, *Sahîh*, VI, 82.
260 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVIII, 194; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1251.
261 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1275.
262 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1250.

sonradan istiare konusuna örnek olarak zikredilecek bu ayette ‘hayat’ iman, ‘ölüm’ küfür için mecazen kullanılmıştır.

Hz. Peygamber yatağında ölen bir kimse için "مات حتف أنفه" ve savaşın kızıştığı an için "الآن حمي الوطيس" deyimlerini kullanmıştır. ‘حتف أنفه’, ‘burnunun ucunda’; ‘حمي الوطيس’ ise ‘fırın ısındı’ anlamındadır. Her iki söz de müşabehet alakasıyla kurulmuş mecaz, yani istiaredir. Câhız her iki ifadenin de Araplar tarafından bilinmediğini, ilk defa Hz. Peygamberden duyulduğunu söylemektedir.[263]

Hz. Peygamberin "اعتق النسمة وفكّ الرقبة" sözü üzerine ‘bu ikisi aynı şey değil mi?’ diye soran kişiye Hz. Peygamber عتق النسمة ibaresinin ‘bir köleyi azat etme’, فك الرقبة ibaresinin ise ‘özgürlüğe kavuşması için yardım etme’ anlamında olduğunu belirtmiştir.[264] Her iki ifade de cüz’iyye alâkasıyla kurulmuş mecaz-ı mürseldir.

Bütün bu açıklamaların lügavi değil beyani açıklamalar olduğunu görmekteyiz. Ancak bunlar beyani bir bilinçle yapılmamış; fakat daha sonradan oluşacak bu bilincin temel yapı taşlarını oluşturmuşlardır. Hz. Peygamberin, dili, incelikleri ve beyani üsluplarıyla kullanmasının, Müslümanların zihniyetinin şekillenmesine ve dil bilincinin oluşmasına sağlayacağı büyük katkıyı kestirmek zor değildir. Nitekim ilk dönemlerden itibaren görülmeye başlanan lügavi tahliller, bu ifade kalıpları ve söz figürleri üzerinde cereyan etmiştir.

2.1.1.2. İlk Tefsir Faaliyetlerindeki Beyani Vurgular

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Abdullah b. Abbâs ve diğer ilk dönem müfessirlerin Kur’an tahlillerinde ‘mesel’ terimini sık kullanmalarına dikkat çeker.[265] Ona göre bu durum, ‘Arapların dikkat ve hayretlerini uyandıran ayetin ortaya çıkardığı bir üslup yeniliğine işarettir.’ Yine o, Hz Ali’nin İbn Abbâs’a Haricilere karşı Kur’an’la mücadele etmemesini tavsiye ederken kullandığı; “Onlarla Kur’an üzerinden tartışma! Çünkü Kur’an’da farklı vecihler vardır.” sözünden hareketle Kur’an’ın anlatımındaki vecih çokluğunun böyle erken dönemde kavranmış olmasını lafızlardaki delâlet çeşitliliğine

[263] Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, II, 12.

[264] İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen el-Ezdî, *Cemheretu’l-Luga,* tah. İbrahim Şemsüddin, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I-III, Beyrut 2005, II, 212; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 299.

[265] İbn Abbâs, ‘meselu/mislu’ kelimesini, ‘Kur’an’da geçen başka bir temsil’in benzeri olduğu’ şeklinde açıkladığı ifadelerde – ki bunlar da istiare-i temsiliyye örnekleridir – kullanır. Örnek olarak bkz.

dair tasavvurun habercisi olarak yorumlar.[266] Yine, İbn Abbâs'ın 'er-rafes', 'el-mübâşerât' ve 'el-mess' kelimeleriyle ilgili "Bu kelimeler cinsel ilişki anlamına gelir. Fakat Allah kerimdir. Dilediği şeyi kinayeli kullanır."[267] sözüyle onun doğrudan anlatımla kinaye arasındaki farka işaret ettiğini belirtir. Lafızların anlamlarının çokluğuna ve anlatım türlerinin çeşitliliğine dair oluşan algı elbette bu anlamların araştırılmasına yönelik bir ilgi doğuracaktır. İşte ilk dönem tefsirlerinin temel hareket noktası bu ilgidir.

Mesâilu İbn Ezrak'ta[268] İbn Abbâs, onun anlamını sorduğu kelimelerin manasını, ne anlama geldiğini çoğu zaman tek kelimeyle belirttikten sonra yine onun 'Araplar bu manayı biliyor mu? sorusuna karşı bütün kelimelere şiirden şahitler getirmektedir. İbn Abbâs'ın 'Araplar şu anlamda kullanmaktadırlar' diyerek dildeki kullanımını göstermek suretiyle yaptığı açıklamaların bir kısmında aslında bu kelimelerin mecazi anlamlarına işaret ediliyor olduğunu veya mecaz olarak yorumlanabilecek müteradif, müşterek, deyimsel anlam gibi şekillerde tezahür ettiğini görmekteyiz.

İbn Abbâs'ın mecaz ve istiare anlamını gösterdiği şeklinde yorumlanabilecek açıklamalarına şu örnekleri verebiliriz;

وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ "O'na yaklaşmaya vesile arayın" (Maide 5/35) ifadesinde 'kendisiyle bir şeye ulaşılan (aracı)' anlamındaki[269] 'vesile' kelimesini, 'القربة / yakınlık' diye açıklaması[270] mecazi anlamıyla yapılan bir tevildir.

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا "Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik" (Araf 7/26) ayetindeki 'ريشا' kelimesinin 'mal' anlamına geldiğini belirtmesi ki Aişe Abdurrahman, İbn Abbâs'ın istişhad ettiği şiirden de hareketle bunun istiare olduğunu belirtmektedir.[271]

---

[266] Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-tefsîr, dirâse fi kadıyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu´tezile,* Merkezu's-Sekâfeti'l-Arabi, Beyrut 1996, s. 95-96.

[267] Rivayet için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 487, III, 504; IV, 130. Ancak şunu belirtmek gerekir ki; 'Fakat Allah kerimdir. Dilediği şeyi kinayeli kullanır.' ifadesi, İbn Abbâs'tan rivayet edilen tefsirlerde geçmemektedir. Taberî'nin farklı yerlerde birbirine yakın tabirlerle dile getirdiği bu ifade Taberî'ye ait bir yorum olmalıdır. Yine de Taberî'nin yorumunun kendisinden önceki birikimden esinlenmiş olacağı düşünülürse Ebû Zeyd'in bu istidlaline itibar edilebilir.

[268] Birkaç neşri bulunan bu eserin, çalışmamızda, Aişe Abdurrahman'ın tarafından hazırlanan neşri kullanılmış, (Bintu'ş-Şâti, Aişe Abdurrahman, *el-İ´câzu'l-beyânî li'l-Kurân ve mesâilu İbni'l-Ezrak,* Dâru'l-Meârif, Kahire 1984 içerisinde) bu sebeple eseri kaynak gösterirken kısaltmasında *Mesâilu İbn Ezrak* şeklinde belirtilmiştir. Kelimelerle ilgili Aişe Abdurrahmana'a ait açıklamalardan da istifade edilmiştir.

[269] Bintu'ş-Şâti, *Mesâilu İbn Ezrak*, s. 311.

[270] Bintu'ş-Şâti, *Mesâilu İbn Ezrak*, s. 310.

[271] Bintu'ş-Şâti, *Mesâilu İbn Ezrak*, s. 314

İbn Abbas, لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ (Beled 90/4) ayetindeki كبد kelimesini itidal, istikamet olarak açıklamıştır. Ancak Aişe Abdurrahman, Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'daki açıklaması ve Taberi'nin verdiği rivayetlere istinaden kelimenin 'işleri zorlaştıran şiddet, sıkıntı' anlamda kullanıldığına işaret etmektedir.[272] Lügat anlamı 'ciğer, insanın karnındaki siyah et parçası' olan[273] kelimeye verilen bu her iki anlamın da mecaz yoluyla olduğu açıktır.

İbn Abbas, أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا (Ra'd 13/31) ayetindeki يَيْأَسِ kelimesini يعلم olarak açıklamıştır. Bu durumda ayetin anlamı; "Mü'minler, şayet dilerse Allah'ın bütün insanları hidayete erdireceğini bilmiyorlar mı?" olmaktadır. Kök anlamı 'ümit kesmek, beklentisi kalmamak'[274] olan kelimenin ayette 'bilmek' anlamına geldiğinde müfessirler arasında bir ihtilaf yoktur. Rağıb, kelimenin bu mecazi anlamını şöyle izah etmektedir; "يئس Arap kelamında 'ilim, bilmek' anlamında vaz´ edilmiş değildir. Bir şey hakkında bilgi edinildiğinde artık onunla ilgili bir ümit ve beklenti kalmaz. Dolayısıyla bilgi, ümidin kesilmesini gerektirir."[275] Nitekim kelime bazen asıl, bazen de buradakiyle aynı mecazi anlamında başka ayetlerde de kullanılmaktadır.

Lafzen "Elbiseni temiz tut" mealindeki وثيابك فطهر (Müddessir 74/4) ayetini mecazi anlamla yorumlayan ilk kişi İbn Abbâs olmuştur. Taberî'nin rivayetine göre İbn Abbâs ayeti 'günahtan temizlenme' şeklinde tefsir etmiş, şu şiirle istişhatta bulunmuştur;

وإنّي بِحَمْدِ اللهِ لا ثَوْبَ فاجِرٍ لَبِسْتُ وَلا مِنْ غَدْرَةٍ أتَقَنَّعُ

"Allah hamdolsun ki, bir facirin (günahkarın) elbisesini giymedim (günah işlemedim), yüzümü saklayacağım bir haksızlık ta yapmadım." Şiirde 'siyâb/elbise' kelimesi insanın amelini ifade edecek şekilde mecazen kullanılmaktadır. İbn Abbâs açıklamasında günahtan ve kötü işlerden uzak duran kimse için 'temiz elbiseli في كلام العرب: نقيّ الثياب' denildiğini belirtmektedir.[276]

---

[272] Bintu'ş-Şâti, *Mesâilu İbn Ezrak*, s. s. 316. Ferrâ ve Taberî'nin açıklamaları için bkz. Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh, tah. Muhammed Ali en-Neccar vdğr., *Meâni'l-Kur'ân*, Dâru'l-Mısriyye, I-III, Kahire ts, III, 264; Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, XXIV, 434.

[273] Halîl b. Ahmed, kök anlamını verdikten sonra 'sıkıntı, şiddet' anlamının yanı sıra كبد الأرض (yer altı madenleri) ve كبد العيش (yaşam sıkıntısı, hayat zorluğu) şeklindeki diğer bazı mecazi kullanımlarını da vermektedir. Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahman, *Kitâbu'l-ayn*, tah. Mehdi Mahzumi, İbrahim es-Semerrâî, Dâru Mektebetu Hilâl, I-VIII, Beyrut ts., V, 329.

[274] Cevheri, *es-Sıhâh*, III, 992.

[275] İsfehâni, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, tah. Safvan Adnan ed-Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412 h., s. 892.

[276] Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, XXIII, 9-10.

İbn Abbâs'ın yanı sıra ilk tefsir sahiplerinden Mücahit'te de mecaza dair izler bulmak mümkündür. Mücahit, وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْناءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ "Sînâ dağında yetişen, hem yağ hem de yiyenlerin ekmeğine katık veren bir ağaç (zeytin ağacı) (meydana getiririz)" (Mü'minûn 23/20) ayetindeki 'تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ' ifadesini بثمره diye açıklamasıyla hazf mecazına işarette bulunmaktadır.[277] Mücahid'in açıklamasını bize aktaran Taberi'de hemen peşinden والدهن الذي هو من ثمره الزيت açıklamasıyla bu anlamı daha açık hale getirmektedir.[278] Burada zait harf-i cer kullanımıyla ortaya çıkan mecazi mana üzerinde daha sonra durulacaktır.

Kur'an'ın kelime ve tabirleri hakkında onların kendi bağlamlarında ifade ettikleri anlamalara işaret edilmesi sonraki dönemde mecaz üslubunun fark edilmesine büyük katkı sağladığı ve bu konuda önemli bir adım olduğu söylenmelidir. Zira sonraki dönem dilcileri önlerinde hazır buldukları bu anlamlarla ilgili kelimelerin farklı bağlamlardaki anlamları arasındaki farkı görerek konuya dikkat kesilmiş olmalıdırlar. Böylece hangi anlamın dilde asıl olduğu konusunda dilciler arasında uyanan ilgi ve merak onların nezdinde dilin bu yönünün de araştırılması ihtiyacını doğurmuştur denilebilir. Zira Kur'an-ı Kerim Arapların dil geleneklerine ve üsluplarına uygun bir dille geldiğine göre, onda mecazın varlığı Arap dilinde de varlığını gösterir.[279]

Bu dönem tefsirlerinde aynı olguya örnek olacak diğer ayetlerin peş peşe zikredilerek sıralanması, dilbilimsel konu ve kavramlar etrafında bir bilincin teşekkül etmeye başladığını ve zihinlerin artık sistematik çalışmaya yöneldiğini gösterir. Bu durumun daha sonradan terimlerin oluşumundaki etkisi izahtan varestedir.

Bu dönemin sonu, tedvin döneminin başlangıcında görülen *El-Vücuh ve'n-nezâir, el-Eşbâh ve'n-nezâir* türü eserler Ebû Zeyd'in yukarıda aktardığımız yorumunda işaret edilen delâletlerin çokluğunun kavranmasıyla ilgili önemli bir göstergedir. Çünkü bu eserler bağlamın farklılığına göre lafzın delâletinin/anlamının farklılaşması tezinden hareket etmekte ve kelimeleri buna göre incelemektedirler. *Vücûh*, bir lafzın farklı yerlerde muhtelif anlamlara gelmesi, *Nezâir* ise lafzın anlamının farklı yerlerde aynı vecihle gelmesi, yani bir yerdeki anlamının başka bir yerdeki anlamının benzeri olmasıdır. İlk dönemden Mukâtil, Ebû Ali Hüseyin b. Vâkıd el-Mervezi, (ö. 159/776), Harun b. Musa el-A'ver (ö. 170/787civarı) ve Yahya b. Sellam'ın (ö. 200/815) vücûh ve

[277] Bkz. Deveb, *el-Belaga inde'l-müfessirin,* s. 67
[278] Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, XIX, 24.
[279] Hüseyin, *Eseru'n-nuhât,* s. 17.

nezâir türü eserlerinden bahsedilir.[280] Aynı lafzın farklı anlamalar taşıması müşterek, ezdad ve mecaz gibi olguları çağrıştırmaktadır. Bu bakımdan bir kelimenin vücûhu olarak değerlendirilen kimi kelimelerin mecazi anlam olmaları mümkündür. Bunu test etmek için örnek olarak Mukâtil'in, 'mevt/ölüm' kelimesi için zikrettiği şu beş veche bakalım[281];

a) hayat verilmemiş nutfeler; وَكُنْتُمْ أمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ (Bakara 2/28); وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ (Âl-i İmrân 3/27) ayetlerinde bu anlamdadır.

b) tevhitten sapan (ölü) kişi; أوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ "Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüyebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu" (En'âm, 6/122); وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ "Dirilerle ölüler de bir değildir. Allah dilediğine elbette işittirir; ama sen kabirlerdekilere işittirecek değilsin!" (Fâtır 35/22); إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتى "sen ölülere işittiremezsin" (Neml 27/80). Mukatil bu ayetlerin hepsinin peşinden 'mevtâ' kelimesiyle 'kafirler'in kastedildiğini belirtmektedir ki bu mecazi kullanımdır.

c) yerin kuraklığı ve bitkilerin azlığı; وَاللهُ الَّذي اَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إلى بَلَدٍ مَيِّتٍ "Rüzgârları gönderip bulutları harekete geçiren Allah'tır. Böylece onu ölü bir bölgeye sevkeder, ölümünden sonra yeryüzüne onunla hayat veririz." (Fâtır 35/9). Kelimenin bu ayetteki kullanımı da mecazidir.

d) yiyecek sağlayamama neticesinde ruhun gitmesi (ölüm); Mukâtil burada İsrailoğulları ile ilgili Bakara 2/56 ve 2/243 ayetleri örnek verir.

e) gerçek ölüm, ruhun ecelle gitmesi; كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ "Herkes ölümü tadacaktır."(Âl-i İmrân, 3/185).

Görüldüğü gibi yukarıda belirtmiş olduğumuz b ve c maddelerinde kelimenin mecazi anlamları kastedilmiştir. Konuya ilişkin Suyûtî'nin 'salât' kelimesi için zikrettiği on yedi vecihten mecazi anlamını gösterebilecek şu misalleri de örnek olarak verebiliriz[282];

---

[280] Vücuh ve nezâir'le ilgili geniş bilgi ve örnekleri için bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 445-460; Tayyar, *et-Tefsiru'l-lügavi*, s.94-95. Bu konudaki eserlerle ilgili değerlendirme için bkz. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 199-217.

[281] Mukâtil b. Süleyman, b. Bişr el-Ezdî, el-Vucûh ve'n-Nezâir, tah. Ali Özek, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993, s. 106-107; diğer bir örnek olarak '*lubs, libas'* kelimesinin kullanımları için bkz. s. 24.

[282] Suyûtî, *el-İtkân*, I, 448.

‘Salat’ kelimesi, وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ “Namazı kılanlar..” (Bakara 2/3) ayetinde namaz, وَصَلِّ عَلَيْهِمْ “Onlara dua et” (9/103); إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ “Allah ve melekleri nebiye dua ederler” (Ahzab 33/56) ayetlerinde dua, أَصَلاتُكَ تَأْمُرُكَ “Sana namazın mı emrediyor” (Hûd 11/87) ayetinde inanç, din anlamlarında kullanılmıştır. Özellikle son ayette mecazi bir kullanımı örneklendirdiği çok açıktır.

Bu dönemde herhangi bir isimle dahi olsa kendisine işaret edilmeyen ancak Arap dilinin bir ifade biçimi ve Arapların bir kullanım tarzı olarak görülen mecaz ve beyan ilmine ait diğer olgular ancak lügavi izahlar seviyesinde görünür olmuştur. Bu durum, onun, ikinci asırda olgunlaşma evresine giren dilbilimsel çalışmalardaki yerini almak üzere geçirdiği bir hazırlık süreci olarak değerlendirilebilir.[283]

2.1.2. İlk Dönem Dilcileri ve Mecaz Olgusuna İlk İşaretler

Abdülaziz Atik, nahiv ve dilcileri Arap belagati sahasındaki en büyük etkenlerden biri olarak görür.[284] Dilciler, kelimelerin farklı kullanımlarından bahsetmişler, lafızların delâletlerini araştırmışlar ve anlamlarını dakik bir şekilde tespit etmeye önem vermişlerdir. Ancak onların asıl ilgi alanları sırf lafızlar ve lafızların yapısı ve şekilleri ile dil ehli tarafından nasıl kullanıldığıdır. Câhız bu konuda “Nahivcilerin ancak i’raba örnek olabilecek şiirleri, şiir ravilerinin de ancak garib kelimeler bulunduran veya bulup çıkaracakları zor bir anlamı içeren şiirleri amaç edindiğini gördüm.” diyerek onları eleştiren bir yaklaşım sergilemektedir.[285] Ancak, Atik, onun bu sözlerini samimi bulmamaktadır. Zira bizzat kendisi eserlerinde dilcilerden, beyan ve belagatle ilgili birçok şey nakletmektedir.[286] Ona bu imkanı veren şey, dil bilimlerinin başlangıç safhasında yazılan kitaplarda dilin bir bütün olarak ele alınması nedeniyle esvat (fonetik), lügat, sarf, nahiv, meânî, beyan vs. ayırımı gözetilmeksizin dilin doğru, etkili ve güzel kullanımına yönelik enstrümanların tamamının aynı seviyede kabul edilip hepsinin bir arada ele alınmış olması[287] olmalıdır.

---

283 Krş. Deveb, *el-Belaga inde’l-müfessirin,* s. 68.
284 Atik, Abdülaziz, *Fî târîhi’l-belaga,* s. 32.
285 Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, III, 259, Atik, *Fî târîhi’l-belaga*, s. 33.
286 Atik, *Fî târîhi’l-belaga*, s. 33.
287 Taşdelen, “Belâgat”, s. 225.

Bu dönemdeki eserler her ne kadar nahiv ve gramere dair görülseler de sadece nahiv, i'rab veya sözlük konularını ele alan eserler olmayıp lügat, esvat, sarf, iştikak, kırâat, tecvit, şiir, aruz, meânî ve beyan konuları olmak üzere bütün dil ilimlerini barındırmaktaydı. Sîbeveyhi ve çağdaşları, nahiv tabiriyle, Arapların maksatlarını ifade ederken kullandıkları üslupları ve takip ettikleri dilsel geleneklerini kastetmekteydiler. Bununla beraber nahiv konularının ağırlıkta olması ve bu alimlerin sonradan 'nahivciler' diye isimlendirilmesi nedenleriyle bu eserlerde nahiv sıfatı galip gelmiştir.[288]

Bu döneme kadar herhangi bir kavram veya isimle adı konulmamış ancak dilsel bir olgu, Arap kelamının bir vechi, dilin üsluplarından biri olarak fark edilmiş ve diğer tüm dilsel olgularla eşit seviyede gün yüzüne çıkmış olan beyani/mecazi üsluplara bu dönemdeki dil çalışmalarında çeşitli şekillerde işaret edilmiştir. Bu üslupları ifade etmek için çeşitli isimlendirmeler yapılmıştır. Ancak söz konusu eserlerde beyani konulara işaretler kaçınılmaz olarak bulunsa da beyani bakış açısı henüz gelişmediğinden mecaz ve istiare gibi konulara bilinçli bir yaklaşım görülmez. Diğer lügavi konularla aynı anda ve onlarla beraber işaret ediliyor olması beyani üslupların dilin aslından olduğunu, dil ehli tarafından en az lafız ve gramer kadar önemsendiğini gösterir. Şimdi Halîl b. Ahmed'ten başlayarak bu dönemde mecazın dildeki fark edilişini, bir olgu olarak idrak edilmesini, anlaşılma biçimini ve mefhumu etrafında oluşan hassasiyeti örneklendirmek maksadıyla bu dönem dilcilerinin eserlerinde mecaza ve beyani konulara işretler olarak değerlendirilebilecek hususların araştırmasına geçelim.

2.1.2.1. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791)

Ebû Abdirrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîmî el-Ferâhîdî, Basrada yetişmiş Arap asıllı bir dil alimidir. Çok yönlü bir ilim adamı olan Halîl b. Ahmed meşgul olduğu gramer, lügat, mûsiki gibi yeni ilim dallarını ilmi usûl ve kaideleriyle ilk defa ele alması ve bilhassa aruzu yeni bir ilim dalı olarak ortaya koyması ile şöhret bulmuştur.

Halîl b. Ahmed'in belagat ve onun çeşitli konularıyla ilgili kıymetli mülahazaları ve terimsel anlamına yakın açıklamaları bulunmaktadır.[289] Ancak bu açıklamaları doğrudan kendi eserlerinden değil başta Sîbeveyhi olmak üzere daha sonraki dil ve edebiyatçıların ona isnat ettikleri sayesinde öğrenmekteyiz.[290] Halîl'in belagat için birden

[288] Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 23; Âl-i Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye*, s. 102.
[289] İbn Reşîk, *el-Umde*, s. 21; Deveb, *el-Belaga inde'l-müfessirin*, s. 19.
[290] Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 55.

fazla tanım yaptığı belirtilmektedir. Bunlardan İbn Reşîk'in naklettiği " ما قرب طرفاه وبعد منتهاه / İki ucu birbirine yakın fakat sınırları uzak (geniş); lafızları az, manaları çok"[291] ve "البلاغة كلمة تكشف عن البقية / Sözün geri kalanını ortaya çıkaran kelime, kelam"[292] şeklindeki tanımlar îcâz'a vurgu yapan tanımlardır. 'Yavaş olmak, ağır davranmak' anlamlarındaki 'كهم' maddesini açıklarken 'ولسانٌ كَهامٌ: بطيءٌ عن البلاغة' / belagat bakımından geride kalan'[293] ve 'والإطنابُ: البلاغةُ في المنطق في مَدْحٍ أو ذمٍّ' şeklindeki[294] mülahazalarında ise belagat ve çeşitli konularıyla ilgili bir farkındalığa sahip olduğunu görüyoruz.[295] O, ayrıca dilin/lafızların güzel ve sanatsal kullanımı konusunda da incelemelerde bulunmuştur. *Mütelâim* (telaffuzu dile kolay ve hoş gelen) ve *mütenâfir* (itici gelen) lafızlarla ilgilenmiş, harflerin uyumunu, seslerin tınısını ve teğanniyi önemsemiş ve aruz konusunda ilk eseri ortay koymuştur.[296] Özellikle meâni konuları olmak üzere belagate dair mülahazalarının kaynağı da onun kelamın hiffeti ve suhuletine olan düşkünlüğü olmalıdır.[297] Halîl b. Ahmed'te nahivle daha sıkı irtibatlı olmalarından olsa gerek îcâz, hazf, ziyade, takdim-tehir, إن ve إذا arasındaki fark, muhatabın durumuna göre haberin tekidi, kelamın muktezay-ı zahir'in dışına çıkması, mazi ve muzarinin birbirlerinin yerine kullanılması gibi meânî konuları daha vazıh bir şekilde yer alır. İbn Mu´tezz cinas, mutabakat gibi bedî´ konularında Halîl'i referans göstererek ondan iktibaslarda bulunur.[298]

Halîl b. Ahmed mecaz kelimesini yalnız lügat anlamıyla kullanır. Bu kelimeyi kullanarak ıstılahi anlamını anımsatacak herhangi bir ifadesine rastlayamadık. "ويقال: هذا الطريق ينفُذ إلى مكان كذا وكذا، وفيه منفَذٌ للقوم أي مجاز" örneğinde[299] 'menfez/geçit' kelimesini 'mecaz' kelimesiyle açıklar. "الأشبُ: شدّة التفاف الشجر، حتى لا مجاز فيه" örneğinde[300] de kelime yine sözlük anlamında kullanılmıştır. Ancak 'istiare' kelimesi için verdiği anlam ise istiare mefhumunun sonradan kazanacağı terimsel anlamıyla o dönemde

---

[291] İbn Reşîk, *el-Umde*, s. 245; Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 56.
[292] İbn Reşîk, *el-Umde*, s. 247. Ona atfedilen diğer tanımları için bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 56; Deveb, *el-Belaga inde'l-müfessirin*, s. 19.
[293] Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, III, 383.
[294] Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, VII, 438.
[295] İbrahim, Kays Halef, "el-Mustalahu'l-belâğî fî Kitâbi'l-ayn dirâse te'sîliyye" *Mecelletu Câmiatu Tikrît li'l-Ulûmi'l-İnsaniye*, Tikrît 2012, 16/5, ss. 132-155, s. 137.
[296] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 68; Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, II, 122.
[297] Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 57.
[298] Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 57-66; 243; Hacımüftüoğlu, "Belagat İlminin Gelişmesine.." s. 284; İbrahim, "el-Mustalahu'l-belağı fî Kitâbi'l-ayn", s. 134-145.
[299] Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, VIII, 189.
[300] Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, VI, 292.

de bilindiğini göstermektedir. Öncelikle o, 'âriye' kelimesini 'bir şeyden ödünç alınıp onunla isimlendirilen şey / والعارِيَّةُ: ما استعرت من شيء، سمّيت به' şeklinde açıklamaktadır.[301] Başka bir kullanımı ise doğrudan kavramsal anlamıyla ilgilidir; 'وضخ المواضخة –/birbirine üstün gelmek için yarışmak, düşmanlık maksadıyla rekabet' kelimesini açıklarken bu kelimenin daha sonra istiare yoluyla bu şekildeki rekabete delâlet eden her şeyde kullanıldığını belirtir. Açıklamasında şöyle demektedir[302]: 'وأصله في الاستقاء من البِئْر، يبادر الرجلان فينظر أيهما أكثر استقاءً وأقوى. فاستعمل على الاستعارة في كل شيء ويقال للفرسين يتجاذبان: هما يَتَواضَخانِ.' Bu açıklamada istiare kelimesi net bir şekilde bilinen bir kavrama atıfta bulunmaktadır. Ancak henüz beyan ve belagat disiplinleri oluşmadığı için beyani bir terim olmasından ziyade Arapların söz üsluplarından birini ifade eden bir mefhum olarak görülmesi daha doğru olacaktır. Bu da bize istiare'nin mecaz'dan daha özel ve somut bir olgu olduğunu ve ondan daha önce kavramsal anlamıyla kullanıldığını gösterir. Araştırmacılardan Kays Halef İbrahim, Halîl b. Ahmed'in Arap toplumumda öteden beri bilinen ve istiareden daha çok tanınan kinaye konusundaki açıklamalarını[303] ise onun beyani üslup, edebi sanat ve güzel söz boyutunu önemsediği şeklinde yorumlar ve böylece bu belagat teriminin oluşumundaki temeli attığını söyler.[304] İbrahim, Halîl'in ta´rîz için yaptığı açıklamanın[305] da aynı şekilde sonradan belagat alimlerinin yapacağı tanımın temeli olduğunu belirtir.

Dilin çoğunun mecaz olduğunu düşünürsek –ki öyledir – *Kitâbu'l-ayn* ve diğer Mu´cemlerde kelimeler için verilen anlamların büyük çoğunluğunun mecaz yollu anlamlar olması beklenir. Halîl'in sözlüğünde de durum aslında bundan ibarettir. Fakat biz belli bir kıyaslama imkanı vermesi bakımından örneklerimizi genellikle, daha ölçülebilir düzeyde olan Kur'an metinlerinden, ayetlerden seçeceğiz.

Halîl b. Ahmed, فَظَلَّتْ أَعْناقُهُمْ لَها خاضِعِينَ (Şuara 26/4) ayetinde 'أعناقهم/boyunları' kelimesinin 'جماعتهم/toplulukları' anlamında olduğunu söyleyerek kelimeyi mecazi anlamıyla açıklamıştır.[306]

---

[301] Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, II, 239.

[302] Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, IV, 283.

[303] Halîl b. Ahmed'in açıklaması şöyledir: 'كني: كَنَى فلان، يَكْنِي عن كذا، وعن اسم كذا إذا تكلم بغيره مما يستدل به عليه، نحو الجماع والغائط، والرفث، ونحوه. والكُنْية للرجل' bkz. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, V, 411.

[304] İbrahim, "el-Mustalahu'l-belaği fî Kitâbi'l-ayn", s. 140-141.

[305] Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, I, 274.

[306] Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, I, 168. Tayyar, ilgili ayette bahsi geçen kelimenin ilk dönem dilci ve müfessirlerince, her birini ismini vererek, 'topluluklar'; 'büyükler, önde gelenler' ve 'rikâb/boyunlar'

فَخَرَّ صريعاً مِثْلَ عاتِرةِ النُّسُكِ‘ / Putlara ibadet için kesilen kurban gibi yere kapandı’ mısraındaki ‘عاترة/kurban olan (kurbalık için seçilen)’ kelimesinin ‘المعتورة kurban edilen’ anlamında olduğunu belirtmiş ve şu açıklamayı yapmıştır: ‘أراد الشاةَ المعتورةَ. وربما أدخلوا الفاعل على المفعول إذا جعلوه صاحب واحد ذلك الوصف. كقولهم: أَمْرٌ عارفٌ، أي: معروفٌ، ولكن أرادوا أمراً ذا معرفةٍ، كما تقول: رجل كاس، أي: ذو كسوة‘ “Bu ifadeyle kurban edilen koyun kastedilir. Bu vasfa sahip olarak görüldüğünde fail, meful olarak getirilir. ‘bilinen/maruf’ anlamında ‘bilen/arif iş’ veya ‘giyinmiş’ anlamında ‘giyen adam’ denilmesi gibi..” Arapların kelamında sık kullanılan bu ifade biçimi yani mecaz-i akli üslubu için; فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ (Karia101/7) ayetinde راضية kelimesinin مرضية anlamında olduğunu belirterek ayetle istişhatta da bulunmuştur.[307]

2.1.2.2. Sîbeveyhi (ö. 180/796)

Ebû Bişr, Amr b. Osmân b. Kanber es-Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb*’ı Halîl b. Ahmed’in lügat sahasındaki eserinden sonra Arap dilinin muhtevası, yapısı, özellikleri ve kurallarına dair en kapsamlı ilk kitaptır. *El-Kitâb*, sarf, nahiv, esvât, kırâat, fıkhu’l-luğa, şiir, kafiye, lehçeler, diğer dil bilimleri ve belagat konularını kapsayan, kendisinden önceki birikimi yansıtan ansiklopedik bir eserdir. Sonradan pek çok dala ayrılan dil ilimlerinin teşekkül safhasındaki bütüncül durumunu yansıtan eserin ana gövdesini sarf, nahiv ve fonetik konuları oluşturmaktadır.[308] Sîbeveyhi, bu eserini kendisinin oluşturduğu bir plan çerçevesinde başta Halîl b. Ahmed olmak üzere, Yunus b. Habib ed-Dabbî, Amr b. el-Alâ, İsâ b. Ömer es-Sekafi ve Ebî İshak el-Hadrami gibi hocalarının derslerinden aldığı notları bir araya getirerek kaleme almış, kendi tecrübe ve yorumlarını da eklemiştir. Sîbeveyhi, dilsel kullanımları esas aldığı için eserinde tümevarım yöntemini kullanarak topladığı somut örnekleri kurallara ve teorik bilgiye dönüştürmüştür. Onun ortaya koyduğu meseleler ve yöntemi sonrakilerce devam ettirilmiş, böylece o, başta nahiv olmak üzere dil bilimlerinin ortaya çıkışına kaynaklık etmiştir.[309] Eserde konu başlıklarının, konuların isimleriyle değil içeriklerine göre, zaman

anlamlarında yorumlandığını belirtmektedir. İlk iki tevilde doğrudan mecazi anlamına gidildiğini görüyoruz. Üçüncü tevil ise kelime anlamını vermektedir. Ancak bu anlamın da mecazi olduğu malumdur. bkz. Tayyar, *et-Tefsiru’l-lügavi*, s. 492.

307 Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn*, II, 65.

308 Benli, Ali, *Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s. 16.

309 Sîbevyhi’nin *el-Kitab’ı* ve Arap dilindeki yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin, *Eseru’n-nuhât,* s. 69 vd.; Kızıklı, Zafer, “Sîbeveyhi’nin “El-Kitab”ında Belâgat Biliminin Temelleri”, *Nüsha: Şarkiyat*

zaman uzun ve kapalı cümlelerle ifade edildiği dikkat çekmektedir. Bu durum, dil bilimlerine dair ilk eser olması ve bu alana ait terminolojinin henüz oluşmamasına bağlanabilir.[310]

Sîbeveyhi, mevcut dil malzemesini toplayıp dilin doğru kullanımı için gerekli prensipleri belirlemek amacıyla ortaya koyduğu eserinde dilin bütün yönlerini ele almaya çalışmış, bu arada belagatle ilgili konulara da değinmiştir. Eserde belagat konularına dair açıklamaların belagat bilinciyle ve sistemli bir yaklaşımla olduğu söylenemez. Ancak daha sonradan belagat bilimi altında toplanacak, takdim-tehir, müsned-müsned-i ileyh, hazf gibi konular belirli bir düzene tabi olmaksızın, yeri geldikçe ele alınmıştır.[311] Îcâz ve ihtisar çerçevesinde ele aldığı hazf konusundan dildeki bir ifade biçimi olan mecaza kapı aralayarak ona dair ilk isimlendirmeyi yapan da odur. Bu itibarla Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb'ı* hakkında birçok belaği üslubu içerdiği ve terimsel isimlendirme yapmamakla beraber bunları belagatçıların yöntemiyle ele aldığı değerlendirmesi yapılmaktadır. Ayrıca özellikle 'meânî' dalında sonrakilerin Sîbeveyhi'den büyük oranda etkilendikleri ve 'meânî'yi oluşturan sekiz bölümü *el-Kitâb*'tan esinlenerek oluşturdukları belirtilmektedir.[312] Onun verdiği örnekler sonraki belagatçılar tarafından mecaz-ı akli ve istiare konularında kullanılmıştır. Dolayısıyla eser, belagat bilimlerinin temellerinin atıldığı önemli bir kaynak olarak görülür.[313]

Mecaz olgusu, Sîbeveyhi'de, fiilin zamanda veya mekanda gerçekleşmesi durumu (zarfların fail yerine geçmesi), muzaf'ın hazfedilip muzafun ileyh'in onun yerine ikame edilmesi, fiilin gerçek mefulü dışında bir şeyde gerçekleşmesi, zarf olarak kullanılan isimler, meful konumundaki mastarlar ve mastarların fail yerine geçmesi, muhatabın bilgisi nedeniyle yapılan îcâz, gibi farklı konular bağlamında ifadesini bulur. Bunların hepsi de Sîbeveyhi tarafından *ittisâ'* ve *siatu'l-kelâm* olarak değerlendirilen konulardır.

Araştırmaları Dergisi, (2006), VI/23, ss. 49-60, s. 51; Benli, *Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı..*, s. 14 vd; Özbalıkçı, M. Raşit, "Sîbeveyhi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* XXXVII, İstanbul 2009, ss. 130-134, s. 131.

310 Benli, *Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı..*, s. 18.

311 *el-Kitâb*'da ele alınan belâgat konularıyla ilgili detaylı incelemeler için bkz. Muhammed, Ahmed Sa'd, *el-Usûlu'l-belâgiyye fî Kitâbi Sîbeveyhi ve eseruhâ fi'l-bahsi'l-belâ*gî, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1999; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 51-53; Kızıklı, "Sîbevyhi'nin "el-Kitâb"ında Belâgat..", s. 51-58;

312 Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 56; Mut´inî, Abdülazim İbrâhim Muhammed, *el-Mecaz fi'l-luga ve'l- Kur'âni'l-Kerim beyne'l-icâze ve'l-men'*, Mektebetu Vehbe, I-II, Kahire 2014, I, 21; Kızıklı, "Sîbeveyhi'nin "el-Kitâb"ında Belâgat..", s. 51.

313 Dayf, *el-Belaga*, s. 78; Matlûb, *el-Bahsu'l-belâği*, s. 39; Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 70; Muhammed, *el-Usûlu'l-belâgiyye*, s. 363.

İlk dönem dilcileri *tevessu'* ve *ittisâ'*ı aslında dilde bir üslup olarak görmekte ve onu gramatikal ifade imkanlarından bahsederken de kullanmaktadırlar.[314] Bu bakımdan sarf, nahiv, aruz ve kafiye ile ilgili konularda *ittisâ'* prensibini işleterek, dilde asıl anlamını aşan ifadeler veya asıl görevinin dışına çıkan kaideleri *ittisâ'* diye isimlendirirler. İbn Cinnî, *ittisâ'ı* 'asılda yapılan tasarruf' diye tanımlar ve onu adeta bir terim olarak kullanır.[315] *İttisa'*nın, terim olarak çeşitli anlamalara hamledilerek farklı alanlarda kullanıldığı da görülmektedir. Nahivde muhatabın konuyu veya hazfedilen şeyi/mahzufu bilmesi nedeniyle yapılan hazif te ihtisar, îcâz ve ittisâ' olarak görülmüştür.[316]

Sîbeveyhi, *ittisâ', siatu'l-kelâm* ve *tecevvüz* tabirleriyle daha çok, dilin el verdiği imkan ile kelamın yalın anlamını aşarak içinde barındırmadığı lafızların anlamıyla tevil edildiği durumları dile getirmektedir. Bu anlamda ittisâ' ve ihtisar tabirlerini bir arada kullanır ve bunları hazifle ilişkilendirir. Bir lafzın hazfedilmesi yoluyla yapılan ihtisar dilin imkan tanıdığı bir kullanım genişliğidir. Kullanım veya kuraldaki bu genişlik aynı zamanda manaya bir genişlik getirmekte veya zahiren görünmeyen manayı ortaya çıkarabilmektedir. Dolayısıyla Arap kelamının önemli özelliklerinden olan îcâz ve ihtisar aslında mananın tevessü' ve ittisâ'ı (genişlemesi) yani farklı anlamlara yorumlanabilmesi için bir araçtır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Sîbeveyhi ittisâ' yoluyla kastedilen anlamları açıklamak için bütün örneklerinde gramatikal tahlillere ve i'rab vecihlerine başvurur. Yani lafzın zahirinden kastedilen anlamı bir şekilde nahvi bir kurala bağlar. Sîbeveyhi, ilgili yerlerde bahsettiği durumun fasih Arap kelamından olduğunu ve benzeri kullanımların dilde çokça bulunduğunu belirtir.

Sîbeveyhi'nin gerek "Kelamda îcâz ve genişlik maksadıyla fiilin lafzının kullanılıp manasının kastedilmediği durumlar / باب استعمال الفعل فى اللَّفظ لا فى المعنى

[314] Bkz. Tekrişe, s. 3. Tevessu' veya ittisâ yalnızca mana ile ilgili değil aynı zamanda lafızların farklı şekiller alması ve gramer kurallarındaki esnekliği ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bkz. Ubeydî, Âdil, *et-Tevessû' fî Kitâb-i Sîbeveyhi,* Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, Kahire 2004, s. 10. Sîbevyh'in ittisâ' kapsamında ele aldığı nahiv ve belagat konularının detaylı tahlilleri ve kapsamı hakkında bkz. Ubeydî, *et-Tevessû*, 41 vd. '

[315] Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 65. İbn Cinnî'nin eseri incelendiğinde dilde lafızlardaki değişikliklerin, kullanımlarındaki farklılıkların ve ifade imkanlarındaki çeşitliliğin her birini dile getirmek üzere ittisâ' kelimesini (farklı formlarıyla) kullandığı ve kelimeyi 'Arap kelamındaki lafız veya ifade türü' anlamında terim olarak kullandığı görülmektedir. Bu anlamda kullandığı yerler için örnek olarak bkz. I, 24; I, 134; I, 257; I, 275; I, 317; II, 22;II, 90; II, 165; II, 364; II, 451; III, 185.

[316] Abdulcelil, Muhammed Bedri, *el-Mecaz ve eseruhu fi'd-dersi'l-lügavi*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986, s. 41-42; Tekrişe, Faziye, "Zahiratu'l-ittisâ' ve'l-îcâz ve makâsıduha't-tedâvülüyye inde'n-nuhâtu'l-Arabi'l-evâil", *Mecelletu'l-Eser,* 10/12, (2011), ss. 1-26, s. 2.

لاتِّساعِهم فى الكلام، والإيجاز والاختصار"[317] başlığı altında gerek diğer bablarda ittisâ' bağlamında ele aldığı bazı konular[318] aynı zamanda dolaylı olarak mecaza işaret etmektedir. Sîbeveyhi'nin bu konularla ilgili örnekleri sonrakilerce mecaz olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple onun dildeki bu hususiyetin farkında olduğu ve bunu bir şekilde isimlendirmek durumunda kaldığını söyleyebiliriz. Onun, mecazi anlamıyla yorumlayıp, ittisâ' ve siatu'l-kelâm kapsamında değerlendirdiği konulara şu örnekleri verilebilir[319];

Fiilin zamanda veya mekanda gerçekleşmesi durumunun (zarfların kullanımının) getirdiği anlam genişlemesi[320] ile ilgili: "أَنْ تقولَ على قول السائل: كَمْ صِيدَ عليه؟ ... فتقول: صِيدَ عليه يومانِ. وإنَّما المعنى صِيدَ عليه الوحشُ فى يومينِ، ولكنّه اتَّسع واختَصر. / 'Ne kadar avlandı?' diye soran kişiye 'İki gün avlandı' diye cevap verirsin. Bunun manası aslında 'iki gün boyunca yabani hayvan avlandı' dır. Ancak kullanımda ittisâ' yapılarak (dilin tanıdığı bir imkan kullanılarak) lafız kısa ve öz ifade edilmiştir." şeklindeki açıklamasında kastedilen anlama işaret etmektedir. Bu açıklamasının peşinden benzer örnekleri sıralar; "ومن ذلك أن تقول: كم وُلِدَ له؟ فيقول: ستّون عاما فالمعنى ولد له الأولاد ولد له الوَلَدُ سِتّينَ عاماً، ولكنَّه اتَّسع وأَوْجَزَ." Örneğinde de aynı şekilde ittisâ' ile kelamın mucez tutulduğunu ifade etmektedir.[321]

İttisâ' bağlamında hazifle ilişkilendirdiği örnekler ise doğrudan mecaza işaret olarak yorumlanabilecek örneklerdir;

"ومثْلُ ما أُجْرِىَ مُجرى هذا فى سَعة الكلام والاستخفافِ قوله عزّ وجلّ: " بل مكر الليل والنهار ". فالليلُ والنهار لا يَمكُرانِ، ولكنّ المكرَ فيهما" (Sebe 34/33) ayetiyle ilgili "gece ve gündüz hile yapmaz, ancak hile gece ve gündüzde yapılır."[322] ve başka bir yerdeki "بل مكر الليل والنهار وإنّما المعنى: بل مكر كم فى الليل والنهار" / gece ve gündüz hilesi, bunun

[317] Sîbeveyhi, el-Kitâb, I, 211.

[318] Sîbeveyhi'nin ittisâ' kavramıyla dile getirdiği bazı konular için bkz. İbn Fadda, Feride, "Tedâvüliyyetu't-tecevvüz ve'l-ittisâ' fî Kitâbi Sîbeveyhi" *el-Hitâb, Devriyye Akâdemiyye Muhakkeme,* 2009/4, ss. 258-280.

[319] Sîbeveyhi'nin ittisâ' olarak değerlendirdiği başka konular ve örnekleri için bkz. I, 160; I, 181; I, 403.

[320] Şarih Sîrâfî bunu, 'zarfların fail konumuna getirilmesini caiz olduğu (يعني أن الظروف من المكان قد يجوز أن تقيمها مقام الفاعل) şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. Sîrâfî, *Şerhu Kitâb-i Sîbeveyhi*, tah. Ahmed Hasan Mehdeli-Ali Seyyid Ali, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-V, Beyrut 2008, II, 114. Başka bir yerde bunun mecazen olduğunu da belirtmektedir. Bkz. II, 105.

[321] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 219.

[322] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 176.

manası; ‘gece ve gündüzdeki hileleriniz’dir.”[323] açıklamalarında mecazi yorum söz konusudur.

"ومما جاء على اتّساع الكلام والاختصارِ قوله تعالى جدّه: " واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها " إنّما يريد: أهلَ القرية، فاختصر، وعمل الفعل في القرية كم كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا" açıklamasıyla, ‘(Bize inanmıyorsan) gittiğimiz şehre ve kendileriyle birlikte olduğumuz kervana sor’ (Yusuf 12/82) ayetindeki ‘köye sor’ ifadesiyle ‘köy ehline sor’ anlamının kastedildiğini belirterek burada muzaf’ın hazfedilerek muzafun ileyh’in onun yerine ikame edilmesi suretiyle yapılan mecaza dikkat çekmiş, gramatikal bir açıklama eklemekten de geri durmamıştır; ‘şayet hazfedilen أهل kelimesi yerinde olsaydı قرية kelimesindeki fiilin ameli onda cereyan edecekti.’[324]

Hazifle ilgili diğer bir örnek şu açıklamasıdır;

".... اجتمعتِ اليمامةُ، يعني أهل اليمامة،.... فترك اللفظَ يكونُ على ما يكون عليه في سعة الكلام" Fiilin neden müennes olduğu ile ilgili bu açıklamasında[325] أهل kelimesinin siatu’l-kelam kabilinden terkedilmiş olduğunu belirtmektedir. Burada da muzaf’ın hazfedilip muzafun ileyh’in onun yerine ikame edilmesi söz konusudur.

Sîbeveyhi’nin hazif yoluyla kelamın ittisâ’ına verdiği başka bir örnek de "بنو فلانٍ يَطَؤُهم الطريقُ / yol falanca oğullarını oyaladı” sözüdür. Bunu da diğerleri gibi mahzuf kelimeyi yerine koyarak "يَطَؤُهم أهلُ الطريق" anlamının kastedildiğini belirterek açıklamaktadır.[326] Bu söz, evleri yol üstünde olduğu için gelen geçenin dinlenme ve konaklama yeri olmuş, bütün zamanlarını onlarla ilgilenerek geçiren kimseler için söylenen bir sözdür.[327] Bir başka örneği ise, نهارك صائم وليلك قائم ifadesidir. Sîbeveyhi sonradan akli mecaz olarak değerlendirilecek olan bu tür ifadeleri de siatu’l-kelâm kapsamında ele alır.[328] Sirafi mecaz olarak gördüğü bu örneği, takdirini zikretmekle açıklar.[329]

---

[323] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 212.
[324] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 212.
[325] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 53.
[326] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 213.
[327] Bkz. İbn Fadda, “Tedâvüliyyetu’t-tecevvüz”, s. 270.
[328] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 213.
[329] Bkz. Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, II, 290; "على نحو مجاز قولهم: نهارك صائم وليلك قائم، وإنما معناه: صاحب نهارك، وصاحب ليلك، والمخاطب هو صاحب الليل والنهار."

Sîbeveyhi'nin "كما تقول فى سعة الكلام: الليلةُ الهلالُ، وإنَّما الهلالُ فى بعض الليلة، وإنَّما أراد الليلةُ ليلةُ الهلالِ، ولكنه اتَّسع وأَوجز" / 'gece hilal gecesidir' ifadesinde hilal aslında gecenin bir kısmındadır. Bu sözü söyleyen kişi الليلةُ ليلةُ الهلالِ demek istemektedir. Ancak böyle yapmakla ittisâ' ve îcâz yapılmıştır." açıklamasında[330] alâkası ba'ziyye olan mecaz-ı mürsel üslubunu ifade ettiği görülmektedir.

Bütün bu örnekler sonrakiler tarafından mecaz-ı akli veya mecaz-ı mürsel diye isimlendirilmiş örneklerdir. Sîbeveyhi verdiği bu örneklerin Arap kelamında meramını ifade etme bakımından bir anlam genişlemesi olduğunu ve Araplar tarafından çok kullanıldığını sık sık hatırlatarak adeta okuyucusunu bu konuda ikna etmeye çalışmaktadır.[331]

İttisâ' ve siatu'l-kelâm dışında Sibeveyhi'de mecaz fikrine temel oluşturacak başka bir konseptten daha bahsetmek mümkündür. Bu konsept te, Sîbeveyhi'nin doğruluğu bakımından sözü gramer ve anlam boyutlarıyla bir taksime tabi tutmuş olmasıdır. Kitabının başlarında yer alan "هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة / Kelamın müstakim ve muhal olması" isimli bölümünde sözü;

a) Müstakim Hasen,

b) Muhal,

c) Müstakim Kizb,

d) Müstakim Kabih ve

e) Muhal Kizb şeklinde taksim eder.[332] Bunları şu şekilde örneklendirir;

أتيتُك أمْسِ، سآتيك غداً / 'Dün sana geldim, Yarın sana geleceğim.' cümleleri Müstakim Hasen,

حَمَلتُ الجبلَ، شربت ماء البحر / 'Dağ taşıdım, Denizin suyunu içtim' cümleleri Müstakim Kizb,

قد زيداً رأيت، كي زيداً يأتيك / 'gördüm muhakkak Zeyd, için Zeyd'i sana gelmesi' gibi kelimenin olması gereken yerden başka bir yere konulduğu cümleler Müstakim Kabih ve

---

330 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 337.
331 Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 19; Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 102.
332 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 25-26.

سوف أشرب ماء البحر أمسٍ / ‘Dün denizin suyunu içeceğim’ cümlesi Muhal Kizb.

Sözdimi/yapı ve anlam boyutlarıyla ifadelerin kabul edilebilirlik derecelerini gösteren bu taksimde kelam üç şekilde gruplandırılmaktadır;

a) Müstakim – Muhal

b) Hasen – Kabih

c Kizb – Gayru kizb

Müstakim anlam düzeyinde bir terimdir. Temel ögelerine sahip, her ögenin kendi anlamında kullanıldığı ve bu ögelerle anlam arasında denkliğin olduğu cümleleri ifade eder.[333] Müstakim’in karşıtı muhal’dir. Muhal, anlam bakımından imkansız olan yapı, ifade ve cümleleri belirtir. Yukarıda verilen ‘Dün denizin suyunu içeceğim’ örneğinde fiil ile zarfın zamanı arasındaki uyumsuzluk cümleyi anlaşılmaz kılmıştır. أتيتك غدا ، سأتيك أمس / Yarın sana geldim, Dün sana geleceğim’ cümleleri de böyledir. Kabih ve Hasen terimleri ise lafızdaki yani cümlenin kuruluşundaki düzgünlüğü veya bozukluğu ifade etmektedir. Dolayısıyla müstakim-muhal’in düzgün, anlamlı-anlamsız; hasen-kabih’in gramer ve yapı bakımından düzgün-bozuk ifadelere gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Anlamsal (semantik) alanla ilişkilendirilebilecek ‘kizb’ terimi ise ‘dağı taşıdım, denizin suyunu içtim’ örneklerinde görüldüğü üzere anlam bakımından imkansız olan, mübalağalı ifadeleri belirtmektedir.

Sîbeveyhi’nin yapmış olduğu bu sınıflandırmadaki kizb maddesi mecaza işaret olarak yorumlanmaktadır.[334] Zira bu tür ifadeler mecazi anlam taşımaktadır. Sîbeveyhi’nin bunları muhal kısmından saymayıp müstakim’e (anlamlıya) dahil etmiş olması bu ifadelerin zahiren olmasa bile bir teville makbul olduğunu kabul ettiği anlamına gelir.[335] Yani bu ifadeler bir cihetten anlamlı düzgün ifadelerdir, ancak diğer cihetten gerçekliğe uymayan veya gerçeklik sınırını aşan, aslında olmayacak bir şeyin varlığını bildiren, dolayısıyla kizb olarak değerlendirilecek ifadelerdir. Bu bakımdan Sîbevyhi, müstakim-kizb tanımlamasıyla mecazi kullanımları dilin anlamlı bir parçası olarak gördüğü söylenebilir.

---

333 Gündüzöz, “İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları” s. 35.

334 Bkz. Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 18; Muhammed, *el-Usûlu’l-belâgiyye*, s. 317; Deveb, *el-Belaga inde’l-müfessirin*, s. 75; Gündüzöz, “İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz”, s. 36.

335 Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 17; Muhammed, *el-Usûlu’l-belâgiyye*, s. 317; Bozgöz, Faruk, *Kur’ân-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000, s. 146.

Buradaki kizb tabirinin lügat anlamı olan ‘yalan söz’ veya ahlaki manasıyla ‘yalan söylemek’ anlamlarında değil, diğerleri gibi dilsel ifadeleri derecelendirmede kriter olarak kullanılan bir terim olduğu açıktır. Ancak bu terim sonraki bazı ilim adamlarınca tartışma konusu edilmiş ve kelimenin menfi anlamından hareketle mecazın ‘yalan/kizb’ olduğu ve dolayısıyla Kur’an’da bulunamayacağı şeklinde bir kanaatin doğmasına neden olmuştur.[336] Bu yüzden hicri üç ve dördüncü asırlarda başta Zahiri mezhebi olmak üzere mecaz karşıtı bir tutum gelişmeye başlamışsa da bu tutum fazla taraftar bulamamış ve tartışma anılan dönemde fazla büyümemiştir.[337] Bu tartışmalar karşısında, İbn Kuteybe (ö. 276/889), mecazın kizb olduğu iddiasını, ‘canlılar dışında bir şeye nispet edilen her fiilin batıl olacağı’ gerekçesiyle örneklerle çürütmeye çalışır.[338] Ancak daha sonraki dönemlerden İbn Temiyye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye’nin mecazı yalanla bir tutup, Kur’an’da ve dilde varlığını reddettikleri bilinmektedir.[339]

Abdülaziz Mut´inî, Sîbeveyhi’nin önce kitabının başlarında mecazi anlam içeren sözleri ‘kizb’ diye isimlendirdiği ancak sonradan bu konuda yeni bir yol tutarak bu sözleri ihtisar ve ittisâ’ kapsamında ele aldığı kanaatindedir.[340] Ancak bu kanaatini destekleyecek başka bir delil sunmamaktadır. Bizce Sîbeveyhi kitabının başında kelamın bir türü olarak ifade ettiği müstakim-kizb yaklaşımından vazgeçmiş değildir. Zira ‘kizb’le kastettiği şeyle ‘ihtisar ve ittisâ’ ile kastettiği şey tamamen farklıdır. Zaten o, bu iki konuya aynı örnekleri vermiş te değildir.

Sonuç olarak, Sîbeveyhi’nin, lafızların içinde bulundukları kalıp veya kuralların sınırlarını aşarak bir anlam genişlemesi olabileceğinden bahsettiğini ve bunu ‘ittisâ’ ve ‘siatü’l-kelâm’ kavramlarıyla ifade ettiğini söylenebilir. Her ne kadar mecaz kelimesini hiç kullanmamışsa da mecaz mefhumunu genel anlamıyla ortaya koyan bir yaklaşım sergilemiştir. Onun bu yaklaşımı ve örnekleri kendisinden sonra gelen alimleri yönlendirerek dilde mecaz fikrinin temel yapı taşlarını oluşturmuştur.

Konuyu bitirmeden önce burada son olarak Ebû Amr b. el-Alâ’ ya (ö. 184/800) da değinilmelidir. İbn Reşîk onun; ‘وساق الثريا في ملائته الفجر/Süreyya (yıldızı) fecrin

---

336 Suyûtî, *el-İtkân* II, 753. Ayrıca bkz. Gündüzöz, “İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz”, s. 36.

337 Öztürk, Mustafa, *Kur’an Dili ve Retoriği,* Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2002, s. 137.

338 Bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslüm ed-Dineverî, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’an*, tah. İbrahim Şemsüddin, Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrut ts. s. 85.

339 Mut´inî, *el-Mecâz*, II, 23 vd; II, 247 vd.; Adı geçen ilim adamlarının mecazla ilgili yaklaşımları için bkz. Sabırlı, Esat, İbn Teymiyye ve Selefî Yorumları Bağlamında Kur'ân'da Mecaza Bakışı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2013.

340 Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 20. Aynı kanaat, başkaları tarafından da paylaşılmaktadır. Bkz. Muhammed, *el-Usûlu’l-belâgiyye*, s. 318.

çarşafı altında süzülüp gitti' beyti hakkında "görüyor musun fecre nasıl çarşaf/örtü nispet ettiğini, halbuki onun bir örtüsü yoktur. Şair bu kelimeyi onun için istiare olarak kullandı."[341] dediğini aktarmaktadır. Bu ifadelerde istiarenin kelime anlamıyla kullanılmış olması ihtimal dahilinde olsa da gerçekte burada yapılan bir istiare söz konusudur. Ebû Amr'ın bunu en güzel istiarelerden biri olarak nitelemesi ise – ki İbn Reşîk onun birçok şiir ve şairle ilgili değerlendirmelerine sık sık yer verir – istiarenin kavramsal anlamıyla kullanıldığını gösterir.

2.1.3. İlk Dönem Dilci Müfessirler ve 'Mecaz' Kelimesinin İlk Kullanımları

İlk dönem tefsir faaliyetlerinin devam olarak hicri ikinci asrın sonları, üçüncü asrın başlarında Garîbu'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Müşkilu'l-Kur'ân isimleriyle verilmeye başlanan[342] tefsir eserlerinde takip edilen yöntem kendisinden önceki dönemin yöntemiyle aynıdır. Bu bakımdan bu dönemdeki tefsirler de filolojik (dilbilimsel veya lügavi) tefsirlerdir. Farklı isimlerle telif edilmiş olmalarına ve nisbeten farklı özellikler sergilemelerine karşın aslında bu eserler benzer içeriğe sahiptir ve genellikle aynı türden eserler olarak kabul edilirler.[343] Kur'an'ın baştan sona tefsiri olmayıp, sadece anlaşılması ihtiyacı duyulan kelime ve tabirlerin açıklanmaya çalışıldığı bu tefsirlerde kelime tahlilleri, şiirle istişhâd, sarf ve nahiv kurallarından yararlanılması, Arapların deyim ve üsluplarına başvurulması vb. hususların ortak bir yöntem olarak izlendiği görülmektedir.[344] Bu eserlerde, ıstılahları belirlenmemiş ve henüz gelişmekte olan nahiv ilminin kuralları ve Arapçanın geniş üslup ve terkip özellikleri ile yapısal biçimleri arasında irtibat kurulmaya ve ifade çeşitlerinden hareketle kurallar belirlenmeye çalışılır. Anlamın tespit edilmesi için lügat (leksikolojik), iştikak (etimolojik), nahiv (sentaks), sarf (morfolojik), ve anlam (semantik) bakımlarından tahliller yapılır. Bu yüzden bu eserlerin müellifleri dilci ve nahivci kabul edilirler. Kelime ve ifadelerin açıklanmasında Arapların dil geleneklerinin ve kullanımlarının esas alındığı bu eserlerde mecaz ve diğer beyani olgular önceki döneme göre daha görünür hale gelmiştir.

---

[341] İbn Reşîk, *el-Umde*, s. I, 269; Ayrıca bkz. Matlûb, *Mu´cem*, s. 83; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 137.

[342] Bu eserlerin bir listesi için bkz. Aydın, *Kur'an'ın Filolojik*, s. 75.

[343] Bu konudaki farklı yaklaşımlar için bkz. Tayyar, *et-Tefsiru'l-lügavi*, s. 255 vd.; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 151-155.

[344] Aydın, *Kur'an'ın Filolojik*, s. 162.

2.1.3.1. Ebû Ubeyde (ö. 209/824)

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna *Mecâzu'l-Kur'ân* isimli eserinde mushaf sırasına göre, ayetlerde geçen anlamlarının bilinmediğini düşündüğü garib kelimeleri diğer ayetlerden, Arapların kullanımlarından, emsal, deyim ve şiirlerden örneklerle açıklar. İbnu'n-Nedîm ona Meâni'l-Kur'ân, Garîbu'l-Kur'ân ve İ'râbu'l-Kur'ân isimlerinde eserler atfetmişse de muhakkik Fuat Sezgin bunların aynı eser olduğunu belirtmektedir.[345] Kur'an'daki kelime ve tabirlerin anlamlarıyla ilgili bu türden eserlerin ilki olduğu belirtilir.[346] Eserinde Kur'an'nın kullandığı üslup ve söylem biçimleri ile sonradan tespit edilen kurallarından bağımsız olarak, Arapçanın zengin üslup çeşitleri arasında ilgi ve benzerlik kurmaya çalışır.

Mecaz kelimesi ilim sahasına ilk kez bu eserle girmiştir. Ancak bu kullanım daha sonra 'hakikat'in karşıtı olarak 'kelimenin vaz´ edildiği anlamın dışında kullanılması' şeklinde terimleşen mecaz kavramına delâlet eden bir kullanım değildir. Mecaz kelimesi burada lügat anlamıyla kullanılarak 'Kur'an manalarını anlamaya götüren yol, geçit' manası verilmek istenmiştir.[347] Dolayısıyla ona göre mecaz, Kur'an'ın mana ve i'rabının anlaşılmasını sağlayan her türlü lügavi açıklamadır. Ebû Ubeyde mecaz kelimesini ayetlerden kastedilen lafzi anlamları ifade etmek için kullanmıştır. Mecaz kelimesi onun kullanımında, Arapların dili kullanım şekilleri ve ifade tarzları, filolojik izahlar, tefsir, tevil anlamlarına gelmektedir.[348] Leksikolojik, etimolojik, sentaks, morfolojik, ve semantik tahlillerinin hepsini birden karşılamak üzere mecâz kelimesini kullanmıştır. Ancak içeriğindeki beyani üsluplarla ilgili açıklamalarından ötürü, Zağlûl Sellam ve Ebû Zeyd, 'tefsir' veya 'mana' gibi kelimeler yerine 'mecaz' ismini seçmiş olmasını manidar bulurlar.[349] Zira o, mecaz kelimesini lügavi anlamlarından alarak ona üslupla ilgili bir yön kazandırmıştır. Kelimenin 'intikal', 'tecevvüz/bir sınırı geçme, aşma', 'terahhus/ruhsat kullanma' gibi kök ve müştak anlamlarını dikkate alan Ebû Ubeyde, bilindik bir ibareden Arap olmayanların bilemeyeceği bir anlama intikal edilmesi veya tabirlerde ruhsat

---

345 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 84; Ebû Ubeyde, Ma´mer b. el-Müsenna et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, tah. Fuat Sezgin, Mektebetu'l-Hancî, I-II, Kahire 1381 h., (neşredenin mukaddimesi) I, 18.

346 Konuyla ilgili tartışma ve değerlendirmeler için bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 135; Öğmüş, *Kur'an Yorumunda*.., s. 159-161.

347 Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabî*, s. 18.

348 Dayf, *el-Belaga*, s. 29; Abdulcelil, *el-Mecaz ve eseruhu*, s. 44; Sâvi, *Mefhumu'l-istiare*, s. 17; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 149; Öztürk, *Kur'an Dili* s. 142-143; Aydın, "Hakikat ve Mecazın" s. 25; Akay, Ali, "Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'an'ı ve Mecâzî Yorumları", *İslâmî İlimler Dergisi*, - *İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayısı* – 8/1, Ankara 2013, ss. 183-206, s. 185.

349 Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 44; Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 101.

kullanılarak farklı anlamlar verilmesi gibi Arapların kullandığı tabir türlerini/yolarını Mecâz diye isimlendirmiş olmalıdır.[350] Benzer bir yoruma göre, örneklerini, 'Araplar böyle yapar (böyle söyler)' (والعربُ تفعلُ ذلكَ، والعربُ تجعلُ، والعربُ تصنعُ) ifadeleriyle sunan Ebû Ubeyde, eserine benzerlerinden farklı olarak 'Mecâz' adını vermekle, kelimelerin anlamına ulaşmak için Arapların gittiği yol ve menzillerden geçmek gerektiğini vurgular gibidir. Ayrıca جاز kökünün sülasi temel anlamlarından biri 'قطع'/kesmek, kat' etmek; tefe'ul babından masdarı التجوز ise 'hafif yollu davranmak, kolayı yerine getirmek, acele etmek anlamlarındadır. Bu durum mecaz kelimesinin 'kolay ve çabuk' şeklinde bir niteliğini ortaya koyar. Bu anlam, Sîbeveyhi gibi öncekiler tarafından mecazi ifadelerin ihtisar, îcâz ve hazf ile ilişkilendirilerek açıklanmasını anımsatır. Maksadını daha kısa yoldan anlatma imkanı veren fiilin failinden başkasına nispeti de bir nevi îcâzdır. Ayrıca 'mecaz' ve 'icâz' kelimeleri taklîbî iştikâk[351] yoluyla birbirleriyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla o, 'meânî' gibi dildeki ifade imkanlarının bolluğunu vurgulayan bir kelime yerine Kur'an'ın teknik donanımına dikkat çeken Mecâzu'l-Kur'ân ifadesini bilinçli bir şekilde tercih etmiş olmalıdır.[352] Bütün bunlar Ebû Ubeyde'nin mecaz ismini seçerken dilde îcâz fikrinin baskınlığı ile ittisâ' ve siatu'l-kelâm' yaklaşımından etkilenmiş olabileceği şeklinde yorumlanabilir.

Ebû Ubeyde'nin eserinde mecaz kavramı Kur'an kelimelerinin gramatik/nahvi, etimolojik, morfolojik/sarfi ve semantik boyutlarının yanı sıra kelimelerin Arap kelamındaki delâleti (leksikolojik) ve üslup araştırması altında tasnif edilen ve belagat ilminin konuları olan ihtisar, izmar, hazif, tekrar, tekit, istiare, teşbih, temsil, teşhis/intak, kinaye, takdim-tehir gibi dilsel unsurların hepsini kuşatacak şekilde[353] geniş bir anlam yelpazesi sunmaktadır. Yani Ebû Ubeyde, ayet veya kelimeleri açıklarken kullandığı, مَجَازُهُ tabiriyle, Arapların söz üsluplarına dayalı olarak kelimelerin literal anlamlarını belirlemeyi amaçlamıştır.[354] Erken dönem dilcilerinin lügat, garîb, meâni, i'râb, müşkil gibi lafızlarla kastettikleri nahiv ve i'rab, furuk, meseller, lügat, meânî, kırâat-anlam ilişkisi, takdim–tehir, hazf vb. açıklamaları o, mecaz adıyla yapmıştır. Ona göre mecaz,

---

350 Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 43.

351 Taklîbî iştikâk, kelimelerin asıl harflerinin yer değiştirmesi durumunda da aynı temel anlamı içermesidir. Bkz. Bulut, "Arap Dilindeİlk Siga..", s. 711.

352 Yorum için bkz. Türcan, Selim, "Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri", *İslâmî İlimler Dergisi, - İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayısı* – 8/1, Ankara 2013, ss. 47-72, s. 52-53.

353 Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 101.

354 Aydın, "Hakikat ve Mecazın" s. 25.

Kur'an'da kullanılan, Arap dilinin özellikleri ile onun ifade ve üslup türleridir.[355] Ebû Ubeyde'nin ortaya koyduğu bu kullanımın, Kisâî (ö.189/804), Müberred (ö. 285/898) ve İbn Fâris (ö. 395/1005) gibi dilciler tarafından "ومجازه في اللغة /dildeki anlamı" gibi tabirlerle onunla aynı anlamda olmak üzere devam ettirildiğini görmekteyiz. *Mecâzu'l-Kur'ân*'da bazı kelimelerin lügat-terim anlamlarına ve çokanlamlı lafızlara dikkat çekilmesi, deyim olarak kullanılan lafızların anlamının buna göre verilmesi, nadiren de olsa, kelimelerin maruz kaldığı anlam değişikliklerinin belirtilmesi gibi durumlar[356] onun anlambilim, belagat ve beyana dair işaretler de içerdiğini gösterir.[357]

Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân'*ın girişinde Arap kelamında anlamı veya kullanımı bilinen ya da bilinmeyen şeylerin Kur'an'da da olduğunu belirttikten sonra 'mecaz' diye isimlendirdiği bu anlam ve kullanımlardan otuz dokuz çeşidini birer örnekle sıralar ve birer cümleyle tanımlarını yapar. Bunlardan beyan üsluplarıyla ilgili olanlar; Kelimenin hazften dolayı muzmer olması, medlulünün lügavi değişime uğraması, medlulün zıttına dönüşmesi, istifhamın anlamındaki değişiklik, takdim-tehir, teşbih, teşhis, temsil, istiare, kinaye gibi başlıklarda toplanabilir.[358] Somut konular olarak, Kur'ândaki ihtisarlar, hazifler, cemi yerine müfred, müfred yerine cemi' kullanılan lafızlar zaid harfler, tekid için yapılan tekrarlar, bilinmesinden dolayı terkedilen mübteda veya haberler, meful kastedilerek kullanılan failler, fail kastedilerek kullanılan mefuller, isim ve sıfat yerine kullanılan masdarlar, kırâat farklılıkları, birçok manaya gelen lafızlar, değişik yerlerde değişik anlamlarda kullanılan veya terk edilen edatlar, isim yerine kullanılan kinayeler ve çeşitli i'rab vecihleri birer mecâzdır.[359] Bunların hepsinin geçerli, Araplar tarafından biliniyor ve kullanılıyor olduğunu da belirtir. Bu üsluplardan bir kısmı mananın değişmesine, bir kısmı kelamın hüsün ve güzelliğine, muktezayı hale uygunluğuna vs. etki etmektedir. Bazı açıklamaları terim anlamına uygun mecazi yorumlardır. Şimdi, onun zikrettiği vecihlerden, sözde mecaz üslubunu açığa çıkaran ve kavramsallaşmasına önemli katkı sağlayan açıklamalarını örneklendirelim;

"فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ" "O felaket karşısında ister istemez boyun eğerlerdi." (Şuarâ 26/4) ayetinde 'boyun/أعناق' kelimesi hakkında 'insanoğluna ait bir fiille

---

355 Matlûb, *Mu´cemu'l-mustalahat,* s. 589; Abdulcelil, *el-Mecaz ve eseruhu,* s. 45.
356 Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir,* s. 160.
357 Ebû Ubeyde'nin mecaz dışındaki belagat konularıyla ilgili açıklamaları hakkında değerlendirmeler için bkz. Arefe, *Kadıyyetu'l-i´câz,* s. 102-108; Deveb, *el-Belaga inde'l-müfessirin,* s. 105-130.
358 Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân,* s. 44-49. Sellam'a göre beyani üsluplara çokça işaret ettiği için onun 'mecaz'ı sadece 'tefsir' anlamında kullandığı söylenemez. Ayrıca bkz. Arefe, *Kadıyyetu'l-i´câz,* s. 112.
359 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân,* I, 8-16; Ayrıca krş. Akay, "Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'an'ı", s. 186.

kullanılmıştır (فخرج هذا مخرج فعل الآدميين)’ değerlendirmesinde bulunur. "أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ" “on bir yıldız, güneş ve ayı bana secde ederken gördüm.” (Yusuf 12/4), "قالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" “Yeryüzü ve gökyüzü ‘itaat ederek geldik’ dediler.” (Fussilet 41/11) ayetlerinde de aynı durum vardır; insanlara ait bir fiilin takdiriyle gelmişlerdir. Araplar böyle yapar. (Sözlerinde bu şekilde kullanırlar.)”[360] Aynı ayeti başka bir yerde ‘haberin, o şeyin sebeplerinden olan bir şeye atfedilerek terkedilmesi /ومن مجاز ما يحوّل خبره إلى شىء من سببه’ diye isimlendirdiği kullanıma örnek gösterir. Bu kullanım doğrudan mecaz-ı mürsele işaret etmektedir. Hemen peşinden yine doğrudan mecaz örneği olan kullanımları sıralar: ‘mananın mefulde gerçekleşip faile intikal etmesi /ومن مجاز ما وقع المعنى على المفعول وحوّل إلى الفاعل’; ‘isim veya sıfat yerine geçen mastar kullanımı /ومن مجاز المصدر الذي فى موضع الاسم أو الصفة’.[361]

" وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ" “Ölüden diri çıkarır” (Âl-i İmrân 3/27) ayetinde ‘ölü’ ve ‘diri’ kelimelerini "أي الطيّب من الخبيث، والمسلم من الكافر / pisten temiz, kafirden Müslüman” olarak açıklaması[362] mecazi bir yorumdur.

"وَالنَّهارَ مُبْصِراً" (Neml 27/86) ayetinin açıklamasında şöyle demektedir;

"له مجازان أحدهما: أن العرب وضعوا أشياء من كلامهم فى موضع الفاعل، والمعنى: أنه مفعول، لأنه ظرف يفعل فيه غيره لأن النهار لا يبصر ولكنه يبصر فيه الذي ينظر، وفى القرآن: "فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ" وإنما يرضى بها الذي يعيش فيها / Bunun iki mecazı vardır, birisi; Araplar sözlerinde failin yerine başka şeyler -yani mef’ûl- getirirler,. Çünkü o zarftır ve başka bir şeyin onda yaptığını gösterir; gündüz görmez, ancak gündüzün içerisinde olup bakan kimse görür. Kur’an’da “razı olmuş bir hayat” (Karia 101/7) ifadesiyle de ‘içinde yaşayanın razı olduğu bir hayat’ denilmiştir.”[363] Şahit olarak getirdiği ayetin açıklamasında ise نام ليله/gecesi uyudu örneğindeki gibi ‘bir şeyin sebebinden kaynaklandığı durumlarda Araplar bu (üslubu) kullanır.’ diyerek gerekçesini belirtmiştir. Bu konuda Sîbeveyhi’nin de kullandığı Cerîr’e ait;

لقد لمتنا يا أمّ غيلان فى السّرى ونمت وما ليل المطيّ بنائم

[360] Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân,* II, 83.
[361] Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân,* II, 12. Bu kullanımlara dair örnekler aşağıda gelecektir.
[362] Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân,* I, 90.
[363] Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân,* I, 279.

"Ey Ümmü Gaylan! Gece yola devam ettiğimiz için bizi kınayıp uyudun. Oysa ki binekli (olan kimsenin) gecesi uyumaz." beytiyle istişhatta bulunur. Halbuki "gece uyumaz, gecede uyunur." Bu açıklamalarda mecaz-ı akli ve hâliyye alakasıyla kurulmuş mecaz-ı mürsel üsluplarına dikkat çekilmektedir.

"وَأَرْسَلْنَا السَّماءَ عَلَيْهِمْ مِدْراراً" "Üzerlerine gökten bol yağmurlar yağdırdık." (En'âm 6/6) ayetini izah sadedinde şu ifadeleri kullanır; "مجاز السماء هاهنا مجاز المطر، يقال: ما زلنا فى سماء، أي فى مطر، وما زلنا نطأ السماء، أي أثر المطر، وأنّى أخذتكم هذه السماء؟ ومجاز أرسلنا : أنزلنا / burada 'sema' kelimesinin anlamı 'yağmur'dur. Nitekim 'yağmurda kalmadık' anlamında 'semada/gökte' kalmadık veya 'yağmurun eseri' anlamında 'üzerimizde semanın eseri yok' denir... 'erselnâ'nın (gönderdik) anlamı 'enzelnâ'dır (indirdik)." Bu ifadeler sebebiyet alakasıyla kurulan mecaz-ı mürsel'i anlatmaktadır.

Ebû Ubeyde, *Şerhu Nekâizı Cerîr ve'l-Ferazdak* adlı eserinde ise ilgili terimle birlikte istiareden oldukça açık bir şekilde bahseder. 'فاستعاره من / falan şeyden istiare olarak kullandı'; 'مستعار والأصل/ müsteardır, aslı …dır' şeklindeki ifadelerle kavramsal anlamına oldukça yakın bir şekilde istiare'den bahsettiği görülür. Ancak yine de bu kullanımın terim anlamında olmadığını söylemeliyiz. Zira henüz belagat ıstılahları oluşmamıştır ve bu açıklamalar belağı üsluba işaret etme kastıyla yapılmış değildir. Bu açıklamalar ilgili kavramların oluşumu için önemli bir zemin hazırlamıştır. Ebû Ubeyde, Ferazdak'ın Cerîr'e karşı söylediği;

لا قوْمَ أكرمُ مِنْ تَميمٍ إذْ غدتْ عوذُ النِّساءِ يُسقنَ كالآجالا

"Akşam olup ta çocuklu kadınlar vahşi hayvandan kaçan sürüler gibi toplandığında Benî Temîm'den daha cömert bir kavim yoktur." beytini izah sadedinde şu açıklamayı yapar; "قوله عوذ النساء هُن اللاتي معهن أولادهن، والأصل في عوذ في الإبل التي عوذ النساء" معها أولادها فنقلته العرب إلى النساء وهذا من المستعار، وقد تفعل العرب ذلك كثيراً." ifadesi 'beraberinde çocukları olan kadınlar' demektir. Bu kelimenin aslı 'beraberinde yavruları olan deve' demektir. Araplar bu manayı oradan kadınlara naklettiler, bu müsteâr'dandır. Araplar çokça böyle yapar."[364] Bir anlamın başka bir şeye nakledilip

[364] Ebû Ubeyde, *Şerhu Nekâizı Cerîr ve'l-Ferazdak*, tah. Muhammed İbrahim Hûr-Velid Mahmut Halis, el-Mecmeu's-Sekâfî, I-III, Abu Dabi 1998, II, 450. Aynı eserdeki diğer izahları için bkz. II, 496; II, 506; II, 743. Abdülkadir Hüseyin, Ebû Ubeyde'nin 'lafzın anlamının başka bir kelimeye nakledilmesi' anlamında kullandığı 'istiare' kelimesinin bu örneklerden bazılarında aslında bu durumu ifade etmediğini belirtir. bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât,* s. 159. Sellâm, bu eserde beyan ıstılahlarına yer verilmediği, daha çok lügat, garib ve i'râb bakımından değerlendirmeler yapıldığını savunur. Bkz. Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân,* s. 204. Ebû Ubeyde'nin *Mecazu'l-Kur'ân'*da istiare anlamıyla açıkladığı bazı örnekler için bkz. I, 34; I, 171; II, 68; II, 210.

orada kullanıldığını belirten bu açıklamadan Arapların, ‘istiare’ kelimesini, daha sonradan terimleşeceği şekline oldukça yakın olarak ‘bir lafzın anlamının başka bir lafza taşınması veya bir anlamın başka bir yerde kullanılmasını’ ifade etmek üzere öteden beri kullandıklarını anlıyoruz.

Mecazu’l-Kur’ân’da ise istiareye örneklik teşkil edebilecek ayetler hakkında detaylı tahlil yapmayıp sadece kastedilen anlama işaret ettiği belirtilir.[365] Ancak bazı ayetlerle ilgili yeterli açıklamalar yaptığı görülmektedir. يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ “Yıkılmak isteyen (yıkılmaya yüz tutmuş) bir duvar’ (Kehf 18/77) ayetinde şu tahlili yapmaktadır: “Duvarın ve ölülerin iradesi olmaz.. Bu, Arapların bahsettikleri dışındaki şeye isnatlarıdır.

يريد الرمح صدر بنى براء ويرغب عن دماء بنى عقيل

“Ok, Benî Berâ’nın göğsüne (saplanmak) istiyor ve Benî Akîl’in kanını arzuluyor.” şiirinde de böyledir.[366] وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ “Yaptıklarından pişmanlık duyunca (lafzi anlamı; ellerinden düşünce)” (Araf 7/149) ayetinde “bu söz pişmanlık duyan ve bir şeyden aciz kalan kimseye söylenir. سقط فى يد فلان sözü de böyledir.” şeklinde açıklama yapar.[367]

Temsili istiare örneklerini de ‘mesel’ diye isimlendirerek yorumlamaktadır. Mesela, "فردّوا أيديهم فى أفواههم" “Ellerini ağızlarına koyup..” (İbrahim, 14/9) ayetindeki üslubu ‘mesel’ diye isimlendirerek buradaki istiare-i temsiliyye’yi açıklamakta ve bunun cevap verilemeyerek sus-pus olunan durumlarda kullanıldığını belirtmektedir.[368] (مجازه مجاز المثل، وموضعه موضع كفّوا عما أمروا بقوله من الحق ولم يؤمنوا به ولم يسلموا، ويقال: ردّ يده فى فمه، أي أمسك إذا لم يجب)

Tabâne, Ebû Ubeyde’nin, açıklamalarında kinaye kelimesini de kullanarak bununla ibarede ismi açıkça zikredilmeksizin kelamdan veya kelamın siyakından anlaşılan şeyleri ya da zamirin kelamda zikredilmeyen bir şeye dönmesini kastettiğini belirtir.[369] Bu zaten kinaye’nin kelime anlamının karşılığıdır. Ancak bazı örnekleri beyani/ıstılahi anlamda kinayeye işaret etmektedir. Mesela;

---

365 Hüseyin, *Eseru’n-nuhât*, s. 159. Örnekleri için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân* I, 231; II, 163.
366 Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 410.
367 Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 228.
368 Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 336. Diğer örneği (مجازه مجاز المثل والتشبيه) için bkz. I, 359.
369 Tabâne, *el-Beyânu’l-Arabi*, s. 19. *Mecazu’l-Kur’ân’*da geçen ‘kinaye’ kelimeleri için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 24; I, 321; I, 368; II, 34; II, 83.

أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ: كناية عن حاجة ذى البطن، والغائط: الفيح من الأرض " المتصوّب وهو أعظم من الوادي 'Sizden biriniz ihtiyacını gidermekten döndüğünde' (Nisa 4/44) tuvalet ihtiyacını gidermekten kinayedir, 'ğâit' vadiden daha büyük yeşillikli alan demektir."[370] Başka bir yerde başka bir ayetten şahit getirir; " وكذلك قوله تبارك وتعالى أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ كناية عن الغشيان 'Kadınlara dokunduğunuzda' ifadesi cinsi münasebetten kinayedir."[371]

O, hazf yoluyla ihtisara da değinmiştir. "وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ: سقوه حتى غلب عليهم مجازه مجاز المختصر أشربوا فى قلوبهم العجل: حبّ العجل، وفى القرآن: وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ، مجازها: أهل القرية" açıklamasında[372] "Kalplerine buzağı içirildi." (Bakara 2/93) ayetinin kendilerini kaplayacak kadar bu işe bulaştırıldıklarını, bunun mecazının (kullanımının) ihtisar mecazı olduğunu ve bu ifadeden 'buzağı sevgisi' kastedildiğini belirtir. Bu kullanıma Kur'an'dan getirdiği diğer şahit ise yukarıda zikri geçen 'köye sor/köy ahalisine sor' (Yusuf 12/82) ayetidir.

Sonuç olarak Ebû Ubeyde'nin mecaz, istiare ve kinaye kelimelerini kullandığını, bunları birer belagat terimi olarak kullanmasa da bu kavramlarla, bu kavramların mefhumu olan beyani anlamlarına işaret ettiğini görmekteyiz. Yani onda, bu kavramların sonradan terimleşecek anlamlarında kullanımı söz konusudur. Hatta mecaz-ı mürsel'in sebebiyet ve mefuliyet alakalarından doğrudan bahsetmektedir. Bu kullanımları mecâz kavramının daha sonraki ıstılâhlasmıs biçimine uygun olarak tespit etmiştir. Dolayısıyla bu kavramların terimleşmesinde büyük katkısı olduğu söylenmelidir.

2.1.3.2. Ferrâ (ö. 208/822)

Kufe ekolüne mensup Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ'nın, *Meâni'l-Kur'ân* diye bilinen eseri *Tefsîru müşkili i'râbi'l-Kur'ân*'da[373] ayetlerdeki dil özelliklerinden hareketle Arapçanın sarf ve nahvini tespit etmeye çalışmıştır. Eserinde nahvi yönü ağır basmakla beraber, sarf, iştikak, kırâat farklılıkları ve lügate de yer vermiştir. Nahvi delâlete öncelik vermiş ve ayetleri nahiv kurallarına

370 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 128.

371 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 155; diğer örnekleri için bkz. I, 73; I, 212; I, 228; Ebû Ubeyde'nin mecaz, istiare ve kinaye olarak yorumlanabilecek açıklamaları hakkında benzer örnekler için bkz. Arefe, *Kadıyyetu'l-i´câz*, s. 109-115; Tayyar, et-*Tefsiru'l-lügavi*, s. 341-345; Akay, "Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'an'ı", s. 190 vd.. Ayrıca konuyla ilgili çeşitli değerlendirmeler için bkz. Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 45-48; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 150.

372 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 47.

373 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 1.

göre tahlil etmiştir.[374] Beyani açıklamaları Ebû Ubeyde'ye göre çok daha az miktardadır. Kavramsal kullanımına kavuştuktan sonra mecaza örnek gösterilecek pek çok ayetin Ferrâ'da beyani yönü ile ilgili bir analize tabi tutulmadığı belirtilir. Bu durum, onun beyani bir hassasiyet taşımaktan çok nahvi esas alan bir yaklaşım sergiledimiş olmasıyla açıklanır.[375] Ancak vereceğimiz örneklerde görüleceği üzere onun beyani konulara daha açık ve daha derinlemesine bir yaklaşımı söz konusudur.

Ferrâ, mecaz kelimesini hiç kullanmamış, ancak mecazi üsluplara işaret etmiştir. Mecaz-ı akli, mecaz-ı mürsel ve istiareye örnek gösterilen ayetlerde bu kavramların terimsel anlamını çağrıştıracak açıklamalar yapmıştır. Kinayeyi de terim anlamını anımsatacak bir şekilde kullanmıştır. Sîbeveyhi'nin neredeyse beyani bir terim olarak kullandığı السعة/sözde genişlik tabirini aynı anlamda ancak daha çok nahiv ve sarfla ilgili konularda kullanır.[376]

Ebû Zeyd, Ferrâ'nın "فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ" (Bakara 2/16) ayetinin açıklamasında 'tecevveze' fiilini kullandığını, böylece 'تجوّز في كلامه' (mecazlı konuştu) ifadesiyle mecaz kavramını Ebû Ubeyde'den bir adım daha ileri götürdüğünü söyler.[377] Ancak Selim Türcan'ın belirttiği üzere bu doğru değildir. İlgili iddia bir yanlış okumaya dayalıdır. Bu ifadenin doğrusu مَتْجُورًا فيه şeklindedir.[378] Ancak yine de bu ayetle ilgili analizi onun üst düzeyde bir beyani kavrayışa sahip olduğunu gösterir. Ayetle ilgili şöyle demektedir;

"ربما قال القائل: كيف تربح التجارة وإنما يربح الرجل التاجر؟ وذلك من كلام العرب: ربح بَيْعُك وخسر بيعُك... ومثله من كلام العرب: هذا ليل نائم. ومثله من كتاب الله: (فَإِذا عَزَمَ الْأَمْرُ) وإنما العزيمة للرجال... تريد أن تجعل العبد تجارةً يُربَح فيه أو يُوضَع لأنه قد يكون العبد تاجرا فيربح أو يُوضَع " / Birisi, 'ticaret nasıl kâr eder, ancak tacir olan kimse kar eder' diyebilir. Bu Arapların sözlerinde var olan şeylerdendir: Satışı kâr etti, zarar etti (gibi). Arap kelamından bir benzeri de 'Bu uyuyan gecedir.' sözleridir. 'İş ciddiye binince'

---

374 Tayyar, *et-Tefsiru'l-lügavi*, s. 284; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 181; Aydın, *Kur'an'ın Filolojik*, s. 124. Eserin içeriği hakkında bkz. Âl-i Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye*, s. 104-107.

375 Arefe, *Kadıyyetu'l-i´câz*, s. 120; Türcan, "Mecaz Teriminin Gelişim..", s. 50. Ferrâ'nın mecaz ve diğer belagat konularıyla ilgili açıklamaları hakkında değerlendirmeler için bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 133-170; Arefe, *Kadıyyetu'l-i´câz*, s. 120-138; Deveb, *el-Belaga inde'l-müfessirin*, s. 81-104.

376 Örnekleri için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 79; 102; 147; II, 259; 340; 390.

377 Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 103.

378 Türcan, "Mecaz Teriminin Gelişim..", s. 54; Ferrâ'nın ifadesi için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 15; " فلا يعلم معناه إذا ربح هو من معناه إذا كان مَتْجُورًا فيه."

(Muhammed 47/21) ayeti de bunun benzeridir. Çünkü ciddiyet kişiler içindir. Yukarıdaki ifadeyle sen ticarette kazanan veya kaybeden kişiyi kastedersin…"

Beyani yaklaşımla açıklamada bulunduğu diğer bir örnek إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا '(Cehennem) onları uzaktan gördüğü zaman onun öfkeli (kükreyişini) ve homurtusunu işitirler.' (Furkan 25/12) ayetiyle ilgili " هُوَ كتغيظ الآدميّ إِذَا غضب فَغَلَى صَدْرُه وظهر فى كلامه / o, insanoğlunun öfkelenmesi gibidir; insan öfkelendiğinde göğsü kabarır ve sesi yükselir"[379] açıklamasıdır. Bu açıklamada onun insana ait bir niteliğin cehenneme atfedilmiş olmasına dikkat çektiği görülmektedir.

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً "Kafirler, çobanın seslenişini bağırtı-çığırtı olarak algılayan davar sürüsü gibidirler." (Bakara 2/171) ayeti ile ilgili daha ince ve derin bir tahlilde bulunur: "والمعنى- والله أعلم- كمثل المنعوق به / Allah bu örneği kafirlere vermiş, sonra onları çobana benzetmiştir. Fakat 'koyun sürüsü gibi' dememiştir. Burada mana 'kafirlerin durumu çobanın söylediğini bir sesten daha fazla bir şey olarak algılayamayan hayvanlar gibidir… Teşbih çobana izafe edilmiş, ancak manası sürüyle ilgilidir."[380] Söz konusu ayet aynı anlam verilerek, Sîbeveyhi tarafından "muhatabın manayı bilmesinden ötürü siatu'l-kelâm ve îcâz üzere gelmiştir."; Ebû Ubeyde tarafından ise "Araplar 'havuzu develere sundum' demelerinde olduğu gibi – halbuki develeri havuza getirmektedirler- bir şeyi kastederek onun sebeplerinden bir şeye çevirirler." şeklinde açıklanmıştır.[381] Her üç dilcinin de buradaki mecazi anlamı ortaya koyma çabası içinde olduğu görülmektedir. Ebû Ubeyde ve Sîbeveyhi'nin bunun bir kullanım türü olduğunu belirtmelerine karşın Ferrâ'nın zahiri anlam ile mecazi anlam arasındaki farkı vurgulamak istediği göze çarpmaktadır.[382]

Aynı durumu فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ (Kâria 101/7) ayetiyle ilgili açıklamasında da görmek mümkündür: "'Bu hayat razı oldu' demez, 'bu hayata razı oldum' dersin. Şiirdeki 'el-kâsî/giyen'nin 'el-meksuvv/giyinmiş' anlamında olması gibi." Başka bir yerde diğer örnekleriyle beraber, 'Arapların bunu medih ve zemm içeren durumlarda yaptıkları' şeklindeki gerekçesini de zikreder. Medih ve zemm içermeyen durumlarda bu caiz değildir. 'vuran'a 'vurulan' denilmesi gibi." Konuyla ilgili açıklaması şu

---

379 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 263.
380 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 99; 131.
381 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 212; Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 63.
382 Ferrâ'nın mecaz konusunda Ebû Ubeyde'den daha derin bir kavrayışa sahip olduğu yönündeki değerlendirmeler için bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, 158; Türcan, "Mecaz Teriminin Gelişim..", s. 66.

şekildedir; "والعرب تَقُولُ: هَذَا ليل نائم، وسر كاتم، وماء دافق، فيجعلونه فاعلًا، وهو مفعول فِي الأصل، وذلك: أنهم يريدون وجه المدح أَوِ الذم فيقولون ذَلِكَ لا عَلَى بناء الفعل، ولو كَانَ فعلًا مصرحًا لم يُقَلْ ذَلِكَ فِيهِ، لأنَّه لا يجوز أن تَقُولُ للضارب: مضروب، ولا للمضروب: ضارب لأنَّه لا مَدْح فِيهِ ولا ذمّ."[383]

Fiilin failinden başka bir şeye isnadıyla ilgili daha önce zikri geçen مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهار، نهارك صائم، وليلك نائمِ gibi kullanımlara da işaret eder.[384]

Hazifle mecaz örneklerinde bir açıklama yapmadan hazfedilen kelimeye işaret etmekle yetinir. Bu yüzden, bu üslubun Sîbeveyhi'de daha açık ve derinlemesine ele alındığını belirten Abdülkadir Hüseyin, Ferrâ'nın bu konudaki açıklamalarının belagate bir etkisinin ve sanatsal kıymetinin olmadığını düşünmektedir. Zira o, bu hazfin sebebine dair herhangi bir şey söylememiştir.[385] 'Kalplerine buzağı içirildi' (Bakara 2/93) ayetinde "فإنه أراد: حب العجل" açıklamasını yapmıştır. Devamla 'Arapların hazif yaptığı bunun gibi örnekler çoktur.' diyerek yine Kur'an'dan yukarıda zikri geçen (Yusuf 12/82) ayetinde hazfedilen 'أهل/ahalisi' kelimesine işaret etmiştir.[386] Farklı bir örnek olarak ثَقُلَتْ فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ "(Kıyamet), göklere de yere de ağır gelecektir!" (Araf 7/187) ayetinde "ثقل عَلَى أهل الأرض والسماء" açıklamasını yaparak gerçekte kastedilen mahzufa işaret eder.[387]

Ferrâ, istiare örneklerinde buna yol açan nedeni (karîneyi) açıklamaya çalışmaktadır. وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ "Musa'nın öfkesi yatışınca" (Araf 7/154) ayetiyle ilgili, "öfke susmaz, susan öfkeli olan kişidir, bunun manası sakinleştidir. (فَإِذا عَزَمَ الْأَمْرُ) ayeti de böyledir; işi yapanlar ciddileşir. Şiirde شكا إليَّ جَمَلي طُول السُّرى (Devem gece boyu bana şikayette bulundu) denilmiştir. Deve şikayet etmez, ancak onun ağzıyla söylenmiştir.."[388] şeklinde bir değerlendirmede bulunur. Ebû Ubeyde ise burada sadece 'sakinleşti' anlamını vermekle yetinmiştir.[389] Abdülkadir Hüseyin, Ferrâ'nın bu

[383] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 16; III, 182.
[384] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 363.
[385] Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 157. Ancak onun eserinin Sîbeveyhi'nin ve özellikle yapısal bir ilişkisinin olduğu Mecâzu'l-Kur'ân'ın hemen peşinden geldiği düşünülürse (Öğmüş, *Kur'an Yorumunda*, s. 161) artık bu kadar açık bir konuda fazladan bir söz söylemeye ihtiyaç hissetmediği düşünülebilir.
[386] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 61.
[387] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 399.
[388] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 156.
[389] Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 229.

ayetten hemen önce benzer şekilde açıkladığı يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ ayetini zikredip bu örnekleri peş peşe sıralamasından hareketle, o'nun bu derecedeki kavrayışının istiarenin terimsel anlamına ulaşmasında büyük bir adım olduğunu belirtir ve son derece yerinde olan şu açıklamayı yapar; "Bizi ikna etmek istediği fikir çerçevesinde bolca örnek zikreder. Ta ki, Arapların insana ait sıfatları, hayvan olsun, cansız olsun veya bir mana olsun insan dışında şeylere verdiklerine kanaat getirelim."[390]

Ferrâ, kinayeyi kelimesini terimsel anlamıyla kullanır ve ayetlerdeki kinayeleri açıklar; "أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ كناية عَن خلوة الرجل إِذَا أراد الحاجة / 'Biriniz ihtiyacını gidermekten (tuvaletten) dönünce' ifadesi kişinin ihtiyacını gidermek istediğinde yalnız bir yere çekilmesinden kinayedir."[391] "وَإِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً"، '(Mü'minler) boş, anlamsız sözlerle karşılaştıklarında onurlu bir şekilde çekip giderler' (Furkan 25/72) ayetinin 'kadınlarla ilgili konuştuklarında onlar hakkında kötü sözler söylemeyip kinaye yaparlar' anlamında olduğu söylenir."[392] gibi açıklamaları Ferrâ'nın kinaye üslubuna da aşina olduğunu göstermektedir.

Ferrâ seleflerinden farklı olarak kinaye kapsamındaki *ta´rîz* üslubuna da değinir. Hz. İbrahim (a.s.)'ın kıssasında kavmine bahane olarak söylediği anlaşılan 'إِنِّي سَقِيمٌ/ben hastayım' (Sâffât 37/89) ayeti hakkında " ويُقال: إنها كلمة فيها مِعْراض، أي إنه كُلُّ من كَانَ فِي عنقه الموت فهو سقيم، وإن لَمْ يكن بِهِ حين قالها سُقْم ظاهر. وهو وجهٌ حسن / Bunun mi´râz içeren bir söz olduğu söylenir. Bu ifade bu sözü söylediğinde zahiren bir hastalığı olmasa da başında ölüm olan herkesin söyleyeceği bir sözdür."[393] açıklamasını yapar ve Hz. Ömer (r.a.)'ın 'Söz *meârızları*/*tevriyeleri* bizi yalandan kurtarır." dediğine dair bir rivayet nakleder. Mi´râz kelimesi, Musa (a.s.)'ın 'لا تُؤاخِذْنِي بِما نَسِيتُ Unuttuğum şeyden dolayı beni cezalandırma' (Kehf 17/73) ifadesinde 'aslında unutmamış olduğu, sözdeki ta´rîz üslubunu kullandığı' şeklinde İbn Abbâs ve Ubey b. Ka'b'a isnat edilen rivayette de geçmektedir.[394] Ferrâ'nın aktardığı bu rivayetler ta´rîz üslubunun Arap toplumunda eskiden beri ismiyle birlikte kullanıldığını göstermektedir. Ferrâ'da bilinen bu üsluba yeri geldiğinde işaret etmiştir.

---

390 Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 159.
391 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 303.
392 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 274. Ferrâ'nın kinaye yaklaşımıyla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 161-164; Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 110; Türcan, "Mecaz Teriminin Gelişim..", s. 56-57.
393 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 388.
394 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 165; II, 155.

2.1.3.3. Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830)

Ebû Ubeyde ve Ferrâ'nın eserleri dışında ilk dönem dilbilimsel tefsirlerden günümüze ulaşan Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830) *Meân'il-Kur'ân*'ında da konu bu mecranın dışına çıkmamaktadır. Ancak örnekleri ve ilgili açıklamaları daha az yoğunluktadır. Bu yüzden Belagat ve Beyan ilimlerinin gelişiminde pek fazla konu edilmemektedir. Eserin Kur'an'ın anlamlarını açıklamaktan ziyade yazarın nahvi görüşlerini ortaya koymak için yazıldığı belirtilir.[395] Hatta ayetlerin altında içerdiği meselelere göre sarf ve nahiv konularına dair başlıklar açmış ve buna göre bölümlere ayırmıştır.[396]

Mecaz kelimesini birkaç yerde Ebû Ubeyde'nin kullanımıyla kullanır.[397] Bu kullanımlardan bazısı doğrudan mecazi anlama işaret etse de bunun terimsel anlamıyla olduğu söylenemez. İçerisinde 'cevâzu'l-kelâm' tabirinin de geçtiği açıklaması şöyledir; "ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ" فجعل المس يذاق في جواز الكلام ويقال: "كيفَ وَجَدْتَ طعمَ الضَرْبِ"؟ وهذا مجاز "Tadın bakalım cehennemin dokunuşunu" (Kamer 54/48) ayetinde sözün elverdiği bir durum olarak, cehennemin dokunuşu tadılacak bir şey konumuna getirildi. Nitekim 'dayağın tadını nasıl buldun?' denilir. Bu mecazdır/dildeki bir kullanımdır."[398]

بل مكر الليل والنهار (Sebe 34/33) ayetiyle ilgili Sîbeveyhi'nin yaptığı açıklamanın aynısını yapar ve 'bu Arapçanın genişliğindendir (وهذا من سعة العربية)' der.[399] Aynı şekilde وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ ;وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ ;فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ örneklerini peş peşe sıralayarak Ebû Ubeyde ve Ferrâ'nın yaptığı açıklamaları aynen verir.[400] Muzafın hazfine farklı bir örnek olarak zikredebileceğimiz وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا (Kehf 18/59) ayetinin açıklamasında "يعني: أَهْلَهَا" şeklinde takdirini verdikten sonra cümlenin gramer olarak takdir edilen bu ifadeye göre kurulduğunu açıklar.[401] Bu onun eserindeki genel tutumudur. Diğer beyani açıklamalarını da nahiv kurallarına bağlamaktadır. Eserinde kinaye ve istiareye dair herhangi bir şeye rastlayamadık.

---

395 Tayyar, *et-Tefsiru'l-lügavi*, s. 305;
396 Başlıkların daha sonraki müstensihler tarafından da konmuş olabileceği belirtilmektedir. Bkz. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 179.
397 Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade l-Mücâşiî el-Belhî, *Meâni'l-Kur'ân*, tah. Hüdâ Mahmut Karâa, Mektebetu'l-Hancî, I-II, Kahire 1990, I, 61; 84
398 Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 529.
399 Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 484.
400 Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 52-53.
401 Ahfeş el-Evsat, Meâni'l-Kur'ân, II, 431.

2.1.3.4. İlk Dönem Dilcilerin Genel Değerlendirmesi

Bu dönem çalışmalarında dilin doğru kullanımını tespit etmek ve gerek anlamları gerek dilsel yapıları ve dilin kurallarını buna göre belirlemek yönünde bir hassasiyet bulunduğu gözlemlenmektedir. Bu hassasiyetin bir neticesi olarak, sonradan belagat kitaplarındaki tanımlara ve çeşitlerine yönelik teknik tasniflere uygun düşecek şekilde mecazi ve kinâi üsluplara işaret edilmiş ve bunlara dair tespitlerde bulunulmuştur.[402] Söz gelimi, fiilin failinden başkasına isnadı olarak tanımlanan mecaz-i akli; hazif yoluyla yapılan mecaz – zira hazfe bir takdirde bulunmak oradaki mecazi anlamı kavramak demektir –, mecaz-ı mürsel adıyla tanımlanacak olan bir şeyin sebebi, bulunduğu hali veya mahalli vb. türden ilişkili olduğu şeyle isimlendirilmesi gibi durumlar bu tespitlere örnek gösterilebilir. Aynı dönemde söz konusu üslupların başlangıç seviyesindeki bu kavranışı bunları tanımlayıcı bir isimlendirmeye yönelik adımları beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda hazf, ihtisar, ittisâ', siatu'l-kelâm, tecevvüz, cevâzu'l-kelâm ve mecâz gibi tabir ve terimler ortaya çıkmıştır.

Ebû Ubeyde 'mecaz' kelimesini sadece tefsir, tevil, mana anlamlarında değil, üslup ve 'kelimenin kullanımı' anlamlarında da kullanmaktadır. Ahfeş' te ise dil çalışmalarının iyiden iyiye nahve doğru kaydığını ve artık beyani konuların nahiv ve diğer dilsel konulardan ayrıştığını görmekteyiz.

Bu dönemde mecaz kelimesinin kavramsal anlamıyla kullanılmamış olması söz konusu dönemde dilcilerin hakikat ve mecaz üslubunu bilmedikleri anlamına gelmez. Zira dil âlimleri şöyle dursun, bu üslubun varlığıyla ilgili Hz. Peygamber döneminde bile yeterli bir farkındalık mevcuttu. Örneklerinde gördüğümüz üzere bu dönem dilcileri mecaz olgusunun farkındadırlar ve bunu mevcut dilsel birikimle izah etmeye çalışmışlardır. Ancak bu kavramlara açıkça delâlet edebilecek bir isimlendirme için henüz çok erkendir.

2.1.4. İlk Dönem Dilcilerde Kinaye

İlk dönem dilcilerinde kinayeye baktığımızda kinaye kelimesini lügat anlamıyla yaygın bir şekilde kullanmakta olduklarını görmekteyiz. Kinaye'nin kelime anlamı terim anlamıyla örtüştüğü için öteden beri terimsel kullanımına yakın bir şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür. Zaten aynı kökten gelen 'künye' kelimesinin Arap kültürü ve

[402] Krş. Türcan, "Mecaz Teriminin Gelişim..", s. 51.

sosyal yaşamında ‘bir kişinin adı yerine kullanılan lakabı’ anlamında yaygın bir kullanımı olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde فلانة kelimesi ismi verilmeyen kişiden kinaye olarak kullanılır. “وفلانٌ وفُلانة: كناية عن أسماء النّاس”[403]

Halîl b. Ahmed, ‘kenâ/كنى’ kökünü şöyle açıklar; “bir şeyden, onun ismi dışında kendisiyle ona işaret edeceğin bir şeyle bahsetmen durumunda bununla şu isimden kinaye yaptı denir. ‘Cima, ğâit, rafes’ kelimeleri gibi.”[404] O, kinayeyi, henüz Belagat ya da Beyan diye bir ilim bulunmadığından ıstılahi anlamda olduğunu söyleyemeyecek olsak ta kavramsal içeriğiyle tam örtüşecek şekilde kullanır. “ والجماعُ: كناية عن الفعل، والله يكني عن الأفعال، قال الله عز وجل: أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ كنىّ عن النكاح ‘Cimâ’ mastarı fiilden kinayedir. Allah bu şekilde fiillerden kinaye kullanır. Şöyle buyurmuştur: ‘kadınlara dokunduğunuzda’, burada nikahtan (cinsi münasebetten) kinaye yapmıştır.”[405] ‘Müstehcen konuşma, kaba söz’ anlamlarındaki ‘rafes/الرفث’ kelimesinin bu anlamlarını da kaydederek cimadan kinaye olduğunu belirtir.[406]

‘atebe’, / العَتَبَةُ: أُسْكُفَّةُ البابِ. وجعلها ابراهيم كناية عن امرأة إسماعيل إذ أمره بإبدال عَتَبَتِه“ kapı eşiği demektir. İbrahim (a.s.) oğlu İsmail’e ‘atebeni’ değiştir derken bu kelimeyi onun karısından kinaye olarak kullanmıştır.” açıklamasında[407] ise onun, dolayısıyla Arapların kinayeyi dillerindeki bir ifade biçimini anlatmak üzere kavram olarak kullandıkları çok açık bir şekilde görülmektedir.

Kinayeli kullanımına değindiği başka bir kelime de bize oldukça aşinadır; ‘teradüf’ ikisinden والتَّرادُف: كناية عن فِعلٍ قبيحٍ وذلك انه إذا عَمِلَ أحدُهما عَمَلَ إثمٍ رَدِفَه الآخَر“ biri bir günah işlediğinde diğerinin onun peşinden gitmesi anlamında kötü bir işten kinayedir.”[408]

Bu örnekler dışında kelimenin hem Halîl hem de Sîbeveyhi tarafından genellikle isim yerine zamir, müennes yerine müzekker, fiilinin anlamını ifade eden mastar gibi nahiv kullanımlarını isimlendirmek üzere bazen de –yukarıda ‘atebe’ örneğinde olduğu

---

403 Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn*, VIII, 326; benzer açıklama için bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, III, 507. Sîbeveyhi’ye göre bu ifadeler insan dışındaki varlıklar için de kullanılmaktadır. bkz. II, 415.

404 Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn*, V, 411. Burada kelime anlamını verirken örneklerini ayetten almış olması manidardır. ‘Cimâ’ kelimesini kendi yerinde izah ederken ayete gönderme yapması da (I, 241) bu örnekleri ilgili ayetlerin tefsirine yönelik yaptığını gösterir. Bu durum, ayrıca Kur’an’ın dil ve dil çalışmaları üzerindeki etkisinin göstergesi olarak ta yorumlanabilir.

405 Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn*, I, 241. Bu minvalde başka örnekler için bkz. I, 296; II, 96; V, 178.

406 Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn*, VIII, 220; İbn Düreyd, *Cemheretu’l-Luga*, I, 422.

407 Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn*, II, 75.

408 Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn*, VIII, 24.

gibi– belirli bir kişi veya durumu belirten bir lakabı ifade etmek üzere kullanıldığını görüyoruz. Hatta Sîbeveyhi'de –yukarıda geçen örnek haricinde- tamamen nahve ait bir kavram olarak kullanılmıştır. [409]

Ebû Ubeyde ve Ferrâ'nın kinayeyi terimsel anlamını çağrıştıracak şekilde kullandıklarına dair örnekler ise yerinde geçmişti. Özellikle Ferrâ'nın detaylı tahliller yaptığını görmüştük. Onun, kinayeyi beyani anlamda kullanmasının yanı sıra Sîbeveyhi'deki gibi nahvi bir kavram olarak, genellikle zamirlerin gönderme yaptığı isimleri belirlerken çokça kullandığı da görülmektedir.[410]

Kinaye ile ilgili bu anlatılanlardan onun dilde bir anlatım biçimi olarak, çok erken dönemlerden beri bilinip kullanıldığı sonucunu çıkarabiliriz.

2.2. Hicri III ve IV. Asırlarda Mecaz Kavramının Zuhuru

2.2.1. Dil ve Edebiyatçılar

İlk dönem dilcileri ve onların özellikle Kur'ân merkezli çalışmalarıyla söz varlığı veya nahiv kuralları gibi, istiare ve kinaye konuları da gün yüzüne çıkmış, dilin bir parçası olarak varlıklarını hissettirmeye başlamışlardır. Bu dönemden verdiğimiz örnekler mecaz kavramına dair önemli belirtiler olarak yorumlanabilir. Mecaz, bu belirtiler üzerine hicri üçüncü asrın başlarında önce edebiyatçıların elinde kavramsal anlamına kavuşmuş, bu asrın ikinci yarısında da dilciler tarafından tanımlanmaya çalışılmıştır. Kavramsal anlamına kavuşmasında en büyük pay şüphesiz Câhız'a aittir. Câhızdan sonraki müelliflerin elinde mecazın kavramsal olgunluğuna eriştiği, artık mecrasını bulduğu, dilsel ve edebî bir terim olarak belirli bir hüviyet kazandığı söylenebilir. Birinci Abbasi asrına karşılık gelen bu dönemde belagat ve mecaza dair mülahazalar, müelliflerin Kur'an ve şiir metinleriyle ilgili araştırmaları ve ortaya çıkan kelami tartışmalar bağlamında ele alınmıştır.

Başladığı ilk dönemlerden itibaren dilin fasih kullanımını tespit etmek amacıyla başta şiir ve Kur'an olmak üzere dilsel ve edebi metinlerin incelenmesine yönelik yürütülen bütün bu çalışmalar neticesinde anlamla ilgili konular önce nahiv sonra

[409] Örnekler için bkz. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, IV, 105; Sîbeveyhi, (كم'in aded'ten) II, 170 ve (Münâdâ'nın nidâ'dan) II, 248 kinaye olmasından bahseder.
[410] Örnekler için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I,19; I, 104; I, 335; II, 257; II, 307; III, 127; III, 205.

edebiyattan ayrışmaya başlamıştır. Mecaz kavramı bu dönemde terimsel anlamını kazanmış ve tarif edilmiş, ancak nihai bir tanımı henüz yapılamamıştır.

2.1.1.1. Ebu Zeyd el-Kureşî (ö. 170/786)

Hicri IV veya V. yüzyılda yaşadığı yönündeki rivayetler ve vefat tarihiyle ilgili tartışmalar bulunan[411] Kureşî gerçekte hicri ikinci asırda yaşamış olmalıdır. Mufaddal ed-Dabbî'den (ö. 178/794)[412] rivayette bulunması ve eserinde onun taksim yöntemini kullanması gibi gerekçelerle ikinci asırda yaşamış olmasının daha doğru olduğu belirtilir.[413] Edebiyatçı olduğu için onu bu bölümde ele almayı uygun gördük.

Kureşî'nin, ilk şiir derlemelerinden olan *Cemheretu eş'âri'l-Arab* adlı eseri bir mukaddime ve her biri yedişer kasideyi ihtiva eden yedi bölümden meydana gelmiştir. Mukaddimede Araplar'ın Cahiliye devriyle İslâmiyet sonrası ilk dönemlerindeki sosyal hayatlarına dair önemli bilgiler verilir. Kur'an ve şiirdeki ortak üslup, ifade tarzları ve bayani konulardan bahsedilir.[414]

Mevcut şiir rivayetlerini toplayarak bir araya getiren el-Kureşî, mecaz kelimesini اللفظ المختلف، ومجاز المعاني şeklinde kullanmaktadır.[415] Böylece *mecaz* kelimesini ilk kullananın Ebû Ubeyde değil, o olduğu söylenmelidir. Ancak sadece bir yerde münferit bir kullanım olması nedeniyle bu pek önemsenmez. Mecaz kelimesini terimsel anlamıyla olmasa da belirli bir üslup hassasiyetinde, mecazi bir olguya işaret olarak kullandığını görmekteyiz. Verdiği örnekle ilgili açıklaması ise tam olarak kavramsal anlamıyla mecazdan bahsetmektedir. O mecaz kelimesini kullandığı yerde şu açıklamayı yapmaktadır;

"وقد يداني الشيء الشيء وليس من جنسه، ولا ينسب إليه، ليعلم العامة قرب ما بينهما. وفي القرآن مثل ما في كلام العرب من اللفظ المختلف، ومجاز المعاني، فمن ذلك قول امرىء القيس بن حجر الكندي (الطويل):

---

411 Çöğenli, M. Sadi, "Cemheretü eş'âri'l-Arab", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993; VII, ss. 324-325, s. 324.

412 İlk şiir derlemecilerinden biridir. *El-Mufaddaliyyât* adlı eseriyle bilinir. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 108.

413 Ebû Zeyd el-Kureşî, Muhammed b. Ebi'l-Hattab, *Cemheretu eş'ari'l-Arab fi'l-cahiliyye ve'l-İslâm*, tah. Ömer Faruk ed-Dabbâğ,. Dâru'l-Erkâm, Beyrut ts. s. 6 (neşredenin girişi); Mut´inî, Abdülazim İbrahim Muhammed, *el-Mecâz fi'l-luğa ve'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Mektebetu Vehbe I-II, Kahire 2014, I, 125.

414 Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 204.

415 Ebû Zeyd el-Kureşî *Cemheratu eş'âri'l-Arab*, s. 11 vd.

قِفا فاسألا الأطلالَ عن أُمّ مالكِ وهل تُخبِرُ الأطلالُ غيرَ التّهالُكِ

فقد علم أن الأطلال لا تجيب، إذا سئلت، وإنما معناه قفا فاسألا أهل الأطلال"

"Bir şey, bazen, aralarındaki yakınlığın herkes tarafından görülebilmesi için kendi cinsinden olmayan ve ona nispet edilmediği başka bir şeye benzetilir. Kur'an'da Arap kelamındaki gibi lafzı muhtelif anlamı çeşitli ifadeler bulunur. İmriu'l-Kays'ın şu sözü böyledir; 'Durun, Ümmü Malik'i harabelere soralım, fakat, harabeler yok olup gidenden başka neyi söyler ki!' Harabelerin bir soruya cevap veremeyeceği herkes tarafından bilinir. Dolayısıyla bu ifade 'durun, harabelerde yaşayanlara sorun' manasındadır."[416] Daha sonra zikri geçen واسأل القرية ayeti ve başka şiirlerle konuyu örneklendirmeye devam eder. Mecaz kelimesini kullanıp bir kavram olarak tanımlamaya çalışması kendisinden sonrakilere malzeme sunması bakımından önemli görünmektedir.[417]

2.1.1.2. Asmaî (ö. 217/832)

Şiir ve lügat derlemecisi olan Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî'nin, *Kitâbu'l-hayl, Kitâbu'l-ibl, Kitâbu'n-nebât, Kitâbu'l-ezdâd, Kitâbu'l-emsâl, Kitâbu halki'l-insân, Kitâbu'l-esvâb, Kitâbu'l-fark* gibi isimlerle derlediği kelimelerden oluşan küçük risaleleri sonraki dil ve lügat alimleri için önemli bir kaynak olmuştur.[418] *el-Asmaiyyât* adındaki şiir derlemesi de meşhurdur. İbn Mu´tezz cinas, mutabakat, iltifat gibi bazı belagat konularında ondan nakilde bulunur.[419] Çağdaşları gibi Asmaî'nin de mecaz mefhumuna aşina olduğunu söyleyebiliriz. Câhız'ın ondan naklettiği şu sözleri açık bir şekilde mecaza işaret etmektedir;

" فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم ولتلك الألفاظ مواضع أخرى، ولها حينئذ دلالات أخرى فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد

Arapların sözden kasıtlarını ve ifade etmek istedikleri manaları gösteren deyişleri (emsal), çeşitli anlamları (iştikak), çeşitli yapıları (ebniye) ve bağlamları vardır. Bu lafızların farklı bağlamları da vardır. Bu yüzden onların, bilmeyenlerin kitap, sünnet, şahit ve meselleri anlayamayacağı delâletleri vardır."[420]

---

[416] Ebû Zeyd el-Kureşî *Cemheratu eş'âri'l-Arab*, s. 12.

[417] Diğer örnekleri ve tahlilleri için bkz. Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 126-129; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 143-144.

[418] Ona nispet edilen eserler için bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 86-87. Edebi tenkitteki yeri ve etkisi için bkz. Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 195-197.

[419] İbnu'l-Mu'tezz, *el-Bedî´*, s. 75. Ayrıca bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 30.

[420] Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Hayevân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, I-VII, Beyrut 1424 h., I, 101.

2.1.1.3. İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846)

İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şuâra* adlı eserinde Cahiliye devrinden Emevilerin son dönemlerine kadar ki şairlerle ilgili edebi tenkitlerde bulunmuştur. Şiir sanatı ve edebi zevk konusundaki düşüncelerini aktarmıştır. Bu tenkitlerinde tabii edebi zevkine, tecrübesine ve şiir çeşitlerinin özellikleriyle ilgili bilgisine dayanmaktadır.[421] Eserinde yer yer Arap şiirinde çeşitli şeylerle ilgili kullanılan tabirleri sıralar. Bu tabirlerden bazılarının mecazi olduğu görülür.[422]

2.1.1.4. Câhız (ö. 255/868)

Çok yönlü bir bilgin olan ve Belagat ilminin müessisi olarak anılan[423] Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, şiir ve nesir tenkidi ile kelami tartışmaları ve i´câz konusunu edebiyat potasında birleştirerek İslam dünyasında retoriğin ilk teorisyeni olmuş büyük bir ilmi ve edebi şahsiyettir. Eserlerinde, belirli bir metot takip etmeksizin ve herhangi bir tasnif yapmaksızın beyan ve bedî´ye dair mevcut belagi birikimi derlemiş böylece Arapların belagat anlayışını ortaya koyan metinler sunmuştur. Bu yüzden bir halk kültürü derlemecisi olarak görülebilir. Diğer eserlerinde de yer vermesine rağmen *el-Beyân ve't-tebyîn*'i tamamen belagate hasredilmiş bir antoloji mahiyetindedir. Eserlerini henüz teşekkül etmemiş olan belagat ve beyan ilimlerini incelemek için telif etmiş olmadığı ve bu ilimlerin konularının da henüz belirginleşmediği dikkate alınırsa onun eserlerinde bu konuların tasnif ve taksim yapılmadan dağınık bir şekilde bulunması normal karşılanmalıdır. Zaten onun bu gayreti beyan ve belagatin bir ilim dalı haline gelmesinde önemli bir eşik olmuştur.[424] Eserlerinde beyan ve bedî´ konularının genişçe yer almış olmasına karşın meânî konularına çok az değinilmiş olması[425] onun dilci/nahivci değil sırf edebiyatçı oluşu ile açıklanabilir. Zira meânî daha çok nahiv ilmiyle ilişkili konular içermektedir. Arap kültüründe dilsel alanların birbiriyle ayrışmaya başladığını gösteren

---

421 Eserin içeriği ile ilgili bilgi için bkz. Sellâm, M. Zağlûl, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belaga hatta'l-karni'r-râbi' el-hicrî,*İskenderiyye ts., s. 100 vd.

422 Mesela bkz. el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm b. Abdullah, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şuâra*, tah. Mahmut Muhammed Şakir, Dâru'l-Medenî, I-II, Cidde ts., I, 6. (Kadın ve erkeğin sıfatarı, cariyelerle ilgili sıfatlar).

423 Dayf, *el-Belaga*, 58; Hacımüftüoğlu, "Belagat İlminin Gelişmesine.." s. 285; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 151.

424 Ebû Hilal el-Askerî onun bu gayretini takdir eder ancak konuların düzensiz ele alınmasından yakınır. Bkz. Askerî, Ebu Hilâl Hasan b. Abdillah b. Sehl, *es-Sınâteyn: el-Kitâbe ve'ş-şi'r* tah. Ali Muhammed Bicavi-Ebu'l-Fazl İbrahim, Mektebetu'l-Unsuriyye, Beyrut 1419 h., s. 5; Câhız'ın eserlerinin belagat açısından geniş değerlendirmesi için bkz. Dayf, *el-Belaga*, 46-58; Tabâne, *Beyânu'l-Arabi*, 46-65.

425 Câhız'ın değindiği meâni konuları ve ilgili değerlendirmeleri için bkz. Abdurabbih, Fevzî es-Seyyid, *el-Mekâyîsu'l-belâğiyye inde'l-Câhız fi'l-Beyân ve't-tebyîn*, Mektebetu Anculu el-Mısrıyye, Kahire 2005, s. 199-222; Karuko, Semira, *el-Câhız ve Belâgat,* Etkileşim Yayınları, İstanbul 2014, s. 193-245.

bu tutum aynı zamanda belagatin tefsirden edebiyat sahasına intikali olarak yorumlanabilir. Câhız işi bu sınırda da bırakmayarak güzel ve etkili söze dair topladığı verileri tartışma üslubunun konusu haline getirmesiyle belagati hitabet ve retorikle ilişkilendirmiştir. Bu, onun aynı zamanda gayr-ı Müslimlerin iddialarına karşı Kur'an'ı, diğer mezheplere karşı kendi mezhebini savunan Mu'tezili bir kelamcı olması,[426] yabancı kültürlere ilgisi ve tercüme edilen eserler vasıtasıyla onlardan etkilenmesi gibi nedenlerin sonucudur.

Günümüze ulaşamayan *Nazmu'l-Kur'ân*[427] isimli eseriyle i´câzu'l-Kur'ân türü eserlerin öncüsü olan Câhız, gerek Kur'an'ın i´câzı konusunda gerekse Mu´tezili görüşlerini ya da şuûbilere karşı Arapların üstünlüğünü savunurken Arap dilindeki söz üslupları ve ifade sanatlarını dayanak olarak kullanmak istemiş bu yüzden Arap şiiri ve nesrine sıkça müracaat etmiştir.[428] İncelendiğinde eserlerinin bu şekilde vücuda gelmiş olduğu açıktır.

Beyân kelimesini terim anlamına en yakın şekilde ilk ele alan Câhız olmuştur. Beyân diye isimlendirdiği eseri içerdiği konular bakımından Belagat ilminin temellerinin atıldığı, bu ilmin konularına dair yaklaşımların bir araya toplandığı ilk eser olmuştur. Câhız'la birlikte beyan fikri, Kur'an'la ilgili çalışmalardan sıyrılarak edebi sanatların tümünü kapsamak üzere genelleşmiştir.[429] Câhız, eserlerinde teşbih, istiare, mecaz, kinaye gibi beyan üsluplarına çokça yer vermiş fakat bunlar için ıstılahi bir tanım yapmamıştır. Belli kriterleri esas alarak bir kural koyma şeklinde değil sadece örnekleri açıklama şeklinde tarifler yapmıştır. Şevki Dayf, tarifin örneğe uygunluğunu da aslında çok az önemsediğini iddia etse de[430] durumun bunun tersine olduğu eserlerinde açıktır. Özellikle mecazla ilgili bahislerinde doğrudan veya dolaylı olarak lafız-anlam ilişkisiyle ilgili değerlendirmelerde bulunur. Aşağıda verdiğimiz örneklerinde lafızların aradaki benzerlikler dikkate alınarak başka anlamlara nakledilmesinden ve bunun muhataplar tarafından anlaşılır olduğunda beyani bir değer taşıyacağından bahsetmesi bu türdendir. Ayrıca bu gibi kelimelerin toplum tarafından daha eskilerden beri kullanılarak tevarüs edilen anlamlarıyla kullanılması gerektiğini, bu konuda kıyas yapılamayacağını belirtir;

---

426 Krş. Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 114 vd.

427 Hayevân adlı eserinde îcâz ve hazf ile ziyade ve fazlalık içeren kullanımları ayırmak ve istiarelere işaret etmek için Kur'an ayetlerinden örnekler topladığı bir kitabı olduğundan bahseder. Bkz. Câhız, *el-Hayevân*, III, 41. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 294. Eserle ilgili değerlendirmeler için bkz. Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 77-81.

428 Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 74.

429 Tabâne, *Beyânu'l-Arabi*, s. 46 vd.

430 Dayf, *el-Belaga*, 45; Atik, *İlmu'l-beyân*, s. 11.

"Bu konu (insanın övgü veya yergi durumlarında benzetildiği şeyler) bizim kıyasla devam ettirebileceğimiz bir şey değildir. Ancak onların yolunu takip ederiz, bize sundukları kelimeleri kullanırız ve onların bıraktığı yerde bırakırız. Onların, bir erkeği 'baîr' değil 'cemel' diye isimlendirdiklerini, kadına 'nâka' ismini vermeyip erkeğe 'öküz' ismi verdiklerini, kadını 'bakara' diye isimlendirmeyip erkeğe 'etân' ismini vermediklerini ve kadına 'şât' isminin vermeyip 'na´ce' diye isimlendirdiklerini görürüz."[431] Bu ifadeler onun mecaz olgusunu dilsel ve felsefi alt yapısıyla kavradığını gösterir.

Câhız, tıpkı diğer belagat konularını olduğu gibi mecazı da tefsir ilminin elinden alarak beyan ve belagatin bir konusu haline getirmiştir. Mecaz kelimesinin edebî ıstılaha dönüşmesi ve bu sahanın temel kavramlarından biri haline gelmesi onunla gerçekleşmiştir.[432] Mecaz kelimesini hakikat'in karşılığı olarak kavramsal bir şekilde ve beyani üslupların tümünü kuşatmak üzere kullandığı görülmektedir. Bir çok kelimeyle ilgili 'asıl anlamı şudur, şu anlamlarda da kullanılır' diyerek mecazi kullanımlarını sıralamaktadır. Mecaza denk gelmek üzere 'teşbih', 'bedel' ve 'mesel' kelimelerini de kullanır.[433] Şiirde geçen bir kelimeyle ilgili 'bu (kullanım) mesel yoluyladır, hakikat yoluyla değil.' ifadesinden hareketle hakikat ve mecaz ayrımını dakik bir şekilde ilk kullananın Câhız olduğu belirtilir.[434] Ahmet Matlûb onun 'mecaz üslubuna el atarak hakikat dışındaki her kullanımı mecaz şeklinde kavramlaştırdığını' söyler. Bu, mecazın terimleşmesinde önemli bir eşik olduğu gibi, aynı zamanda hicri üçüncü asrın en önemli belâğî adımıdır.[435]

باب في المجاز والتشبيه بالأكل başlığı altında 'الأكل' kelimesinin mecazi kullanımına örnekler sıralar. "بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ Ateşin yediği (yakıp tükettiği) bir kurban..." (Âl-i İmrân 3/183), "اِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا Aslında karınlarında ateş yemiş olurlar." (Nisa 4/10), أكل الدّهر ما تجسّم منها وتبقّى مصاصها ", وقد أكلت أظفاره الصّخر / Tırnakları kayayı yedi", " المكنونا Ondan ortaya çıkanı zaman yedi (bitirdi), geride sadece gizli sırrı kaldı" gibi bir çok örnek zikrederek bunların mecaz olduğunu belirtir. Kelime bu örneklerde kendi

---

431 Câhız, *el-Hayevân,* I, 139.
432 Aydın, "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci", s. 27.
433 Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 86. 'Mesel' ve 'teşbih'i daha çok kelami konularda olmak üzere mecaz anlamında kullanmasıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Ebû Zeyd, *el-İttticâhu'l-aklî,* s. 112-113.
434 Dayf, *el-Belaga*, 56; Atik, *İlmu'l-beyân*, s. 10; 'Mesel', 'mecaz'ın eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Câhız'ın ifadesi için bkz. Câhız, *el-Hayevân,* V, 73.
435 Matlûb, *Mu´cem*, s. 590. Ayrıca bkz. Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân,* s. 84.

anlamının dışına çıkarak ‘ısırdı’, ‘yok etti’, ‘bitirdi’, ‘dönüştürdü’, kaynağını kuruttu’ gibi anlamalara gelmektedir. Peşinden aynı şekilde الذوق kelimesinin mecazi kullanımlarını örneklendirir.[436]

Daha önce Ebû Amr İbnu’l-Alâ ismini zikretmiş, Sîbeveyh, Ferrâ ve Ebû Ubeyde ondan bahsetmiş olsa da istiareyle ilgili ilk tanımlamayı Câhız yapmıştır.[437] Bazıları Kur’an ayetleri olan çeşitli örnekleri sıraladıktan sonra bunların ‘istiare yoluyla; bir şeyin, kendi yerine geçtiği zaman onun ismiyle isimlendirilmesiyle’ olduğunu söyler. “ هذا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ Hesap gününde onların ağırlanması işte budur.” (Vakıa 56/56) ayeti hakkında “Azap bir ikram, sofra değildir. Ancak bu azap, onlara, başkalarına nimet verilecek bir konumda sunulduğu için onun ismiyle isimlendirilmiştir... ‘gözleri kuraklıktan yarılmış toprakları için ağlıyor’ ifadesinde gözler bulutlara atfedilmiş, yağmur da istiare yoluyla bulutların ağlaması olarak isimlendirilmiştir.”[438] açıklamasıyla istiarenin mahiyetine dair yorumlarda bulunmuştur.

Bazı araştırmacıların, onun mecazı istiare adı altında özel anlamıyla ortaya koyduğunu söyleseler de[439] örneklerde gördüğümüz üzere doğrudan mecaz adıyla veya mecaz-ı mürsel örnekleriyle de konuya işaret etmektedir. Mecazi anlam içeren bir hadisi yorumlarken ilgili hadisi ancak kelamın mecazını bilmeyenler tarafından kusurlu bulunacağını belirtir.[440] *Resâil*’de ise mecaz kelimesini, “وجاء ربك والملك صفاً صفاً / Rabbin ve melekler saf saf geldiğinde..” (Fecr 89/22), “وُجُوه يَوْمَئِذ نَاضِرَة / o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldar.” (Kıyame 75/22) ve “ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ / O, göklerde ve yerde tek Allah’tır.” (En’am 6/3) gibi ayetler bağlamında kelami tartışmalarla ilgili olarak terimsel anlamıyla kullanır.[441]

Câhız, kinaye olarak kullanılan lafızlara da örnekler verir.[442] Bazen kinaye ile ta´rîz’i birlikte zikreder. Ona göre kinaye ifsâh’tan/açık ifadeden daha beliğ, anlam için daha elverişlidir.[443] Kinaye hakkında; “Dikkat çekmek veya önemi belirtmek için manayı

---

436 Câhız, *el-Hayevân*, V, 11-14; 14;17. ‘Arının karnından bal (şarap) çıkarır.’ (Nahl 16/69) ayetini de ‘mecaz’ başlığı altında izah eder. Bal suyla içeceğe dönüştürülebilir. Ayette ‘şarap’ kelimesiyle ‘bal’ kastedilmiştir. V, 227.

437 Matlûb, *Mu´cem*, s. 83.

438 Câhız, *el-Beyan*, I, 142. Açıklamasında geçen ayetle ilgili ve bu esnada verdiği diğer örnekler için ayrıca bkz. Câhız, *el-Hayevân*, IV, 394-396.

439 Bkz. Bozgöz, *Kur’ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 153.

440 Câhız, *el-Hayevân*, I, 139.

441 Bkz. Câhız, *Resâil*, I, 339; III, 288; 346; IV, 15; 58, 118.

442 Câhız, *el-Hayevân*, I, 139, 221; II, 398, III, 19; *el-Beyan*, I, 220.

443 Câhız, *el-Hayevân*, I, 307; *el-Beyan*, I, 92.

daha açık bir şekilde ortaya çıkaran en uygun lafzı seçerek bir kelimenin yerine kinaye olarak başka bir kelime koyarlar." diyerek onun anlamdaki fonksiyonuna dikkat çeker. Kinayeyi aynı zamanda '*iştikâk*' olarak ta adlandırır.[444] Nitekim o, iştikâk kelimesini bugün kullandığımız terimsel anlamıyla değil 'eşanlamlısı, bir kelimenin yerine kullanılan diğer kelimeler' anlamında kullanmaktadır. Hatta konuyu ele aldığı bir bölüm "الألفاظ الإسلامية المشتقة" ismini taşımaktadır. [445]

Sonuç olarak, hem edebiyatçı hem kelamcı kimliğine sahip olan Câhız'ın kelamcılar arasındaki tartışma konularının dilin anlamsal boyutuyla ilgili olduğunu görerek ilgili konuların arka planına dair malzemeleri toplamaya çalışmasıyla kelamın edebiyatla örtüştüğü alanı, yani retoriği ortaya çıkardığı, kelami tartışmaların edebi yönünü ortaya koymaya çalışırken eserlerinin birer edebiyat antolojisine dönüşmüş olduğu söylenebilir. Onun böyle bir yaklaşım ortaya koyması da şüphesiz kendisine kadar ki kültürel ve zihinsel birikim ve dönüşümün bir eseridir. Bu yaklaşımı sayesinde o, mecazı ilk defa edebi bir ıstılah olarak kullanmıştır. Buna rağmen bir terim olarak tanımını yapmaması yine dönemin düşünce yapısı, bilgi ve zihin kültürüyle açıklanmalıdır. Henüz kavramlarla konuşma, tanımlama gibi diyalektik bir bakış açısı gelişmediği için Câhız'da buna ihtiyaç hissetmemiştir. Ancak açık bir şekilde mecaza işaret ederek onu, edebiyata ait bir kavram olarak belirlemesi sonrakilerce tanımlanması yolunda büyük bir mihenk taşı olmuştur. Belagat konusunda sonrakilere büyük tesiri olmuş, mecaz ve diğer beyan konularıyla ilgili görüşleri İbn Kuteybe, İbn Mu´tezz , İbn Reşîk ve İbn Cinnî gibi sonraki müelliflerce aktarılmıştır.[446]

2.1.1.5. İbn Kuteybe (ö. 276/885)

İbn Kuteybe de hocası Câhız gibi kelamcı dilcilerdendir. İtikadi konularda ve Kur'an tefsirinde sahip olduğu dil ve edebiyat becerisini kullanarak bu alanlarda söz sahibi olmuş ve büyük bir etki bırakmıştır. *Edebu'l-kâtip* isimli eseriyle Arap nesrinin en önemli simalarından biri olarak karşımıza çıkan İbn Kuteybe, *eş-Şi´r ve'ş-şuarâ* adlı eseriyle de şiir tenkidine yeni bir tavır kazandırmıştır. Bu konuda ortaya koyduğu ölçüler

---

444 Câhız, *el-Hayevân*, V, 159.

445 Bkz. Câhız, *el-Hayevân*, I, 13; III, 209; V, 159, Mesela "اشتقاق الأسماء من الكبش" başlığıyla كبش kelimesinin farklı anlamlarda kullanıldığı şiirleri örnek verir. V, 246; İslami lafızların iştikakı, I, 221. Bu, iştikâk kelimesinin daha önceden 'anlam çeşitliliği' anlamında kullanıldığını gösterir.

446 Dayf, *el-Belaga*, s. 56; Mut´inî, *el-Mecâz,* I, 134.

daha sonraki eleştirmenlerce de benimsenmiştir.[447] *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân* ve *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* isimli eserleri ilk dönem dilbilimsel tefsirlerle aynı özellikleri gösterir.[448] O, nahiv yönüyle öne çıkan bu eserlerinde Basra ve Kufe ekollerinin görüşlerini mezcederek Bağdat ekolünün öncüsü olmuştur.[449] İddia ve şüphelere karşı İslam'ı ve Kur'an'ı savunmak için kaleme alındıklarından bu eserlerde kelami tartışmalara daha net işaret edilmiştir. Başta hocası Câhız olmak üzere Mu´tezileyle büyük bir fikri mücadeleye girişmiştir.[450]

Belagat kavramlarının içeriğine pek bir katkısının olmadığı ancak bu konuların belirli başlıklar altında toplanması ve düzenlenmesi bakımından belagat ilminin gelişmesinde büyük bir pay sahibi olduğu belirtilir. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân* eserinde, hepsi de Ferrâ ve Ebû Ubeyde tarafından ele alınan belagat konularını ayrı ayrı bölümler altında sınıflandırmış, her sınıfın örneklerini bir araya toplamış ve bunları birbirinden ayırarak düzenlemiştir.[451]

İbn Kuteybe, mecaz kelimesini hem Ebû Ubeyde'deki anlamıyla hem de Câhız'la birlikte kazandığı belağı anlamıyla kullanır. Eserinin başlarında kullandığı; "وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول ومآخذه." Arapların sözlerinde mecazları vardır. Bunun (mecazın) anlamı; söz söyleme yolları ve sözün kaynaklarıdır." ifadeleriyle 'mecaz' kelimesiyle Ebû Ubeyde'nin anlamış olduğu şeyi kastettiğini belirtir. Nitekim bu mecazları da onunkine benzer şekilde sıralar; "*İstiare, temsil, kalb, takdim-tehir, hazf, tekrar, gizleme, izhar (açığa çıkarma), ta´rîz, ifsâh (sarih söyleme), kinaye, izah, tekil çoğul, çoğula tekil, tekil ve çoğula ikil sığayla hitap etme, husus lafızla umum, umum lafızla husus mana kastetme ve inşallah mecaz konularında göreceğin bir sürü şey. Kur'an, Arapçanın tüm bu söz söyleme biçimleriyle indirilmiştir. Bu yüzden hiç kimse– İncil'in, Tevrat ve Zebur'un başka dillere tercüme edilmesi gibi – onu başka bir dile tercüme edemez. Zira Arap olmayanlar, Arapların dilde sahip oldukları kadar geniş ifade imkanlarına sahip değildirler*." [452] Başka bir yerde de '*Araplar ve Allah'ın onları beyan*

---

[447] Hayatı ve eserleri ile ilgili bkz. Yazıcı, Hüseyin, "İbn Kuteybe", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 1999, XX, s. 145-149, s. 146.

[448] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 169.

[449] Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 175. İbn Kuteybe'nin mecaz ve diğer belagat konularını hakkındaki değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Arefe, *Kadıyyetu'l-i´câz*, s. 184-212.

[450] Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 101. Aralarındaki tartışmalı kimi konularla ilgili değerlendirmeler için bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 176 vd.; Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 168-178; Sâvi, *Mefhumu'l-istiare*, s. 21; Ayrıca eserin kelami içeriği ile ilgili tahliller için bkz. Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 107-116.

[451] Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 180-181; Hacımüftüoğlu, "Belagat İlminin Gelişmesine.." s. 276.

[452] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 22.

ve ifade imkanlarının genişliği konusunda özel kıldığı şeyler باب ذكر العرب وما خصّهم الله به من العارضة والبيان واتّساع المجاز' ismiyle[453] bir konu açar. Bu ifadeler onun Arapların söz üsluplarını 'mecaz' diye isimlendirdiğini göstermektedir. Mecazı bu şekilde geniş anlamıyla kullandıktan sonra onu kavramsal anlamıyla da kullanarak mecaz mefhumuna dair değerlendirmelerde bulunur. Bu bağlamda باب القوْل في المَجَاز ismiyle açtığı konu başlığında mecazi ifadelerin tahlilini yapar ve Kur'an'ın anlaşılmasındaki rollerini açıklamaya çalışır.[454] Burada verdiği örneklerin tümünün terimsel anlamıyla mecaza örneklik teşkil edebileceği söylenemezse de büyük bir kısmı kavramsal anlamıyla mecazı işlemektedir. Ayrıca mecaza verdiği örneklerinin bir kısmının kelami konularla ilgili olduğu görülmektedir.

İbn Kuteybe mecaz konusuna insanların çoğunun mecazla ilgili teviller konusunda hataya düştüğünü belirterek başlar ve Hristiyanların Hz. İsa (a.s.)'ın 'ben babama gidiyorum' sözündeki mecazı anlamadıklarını söyler. Sonra Arap kelamında bu mecazın benzerlerini sıralar; "Araplar yeryüzünü 'anne' diye isimlendirirler. Çünkü o yaratılışın başlangıcı ve dönülecek yerdir. Rızıkları ondandır… Allah, cehenneme/haviye 'anne' فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ (Kâria 101/9) demiştir. Çünkü nasıl ki anne çocuğuna bakıyor onu besliyor, onun sığınağı ve terbiyecisi ise ateşte kafirler için sığınak ve terbiyecidir."[455]

Eserinde, mecazın kizb/yalan olduğunu söyleyen ve bununla Kur'an'ı itham edenlerin iddiasına şöyle karşı çıkar; " Bu onların ne kadar cahil, ne kadar kötü bir bakış açısına sahip ve dar görüşlü olduklarına en güzel delildir. Eğer mecaz yalan ve canlılar dışında bir şeye nispet edilen her fiil batıl olsaydı sözümün çoğu fasit olurdu. Zira biz 'bitki büyüdü', 'ağaç uzadı', 'meyve olgunlaştı', 'dağ dikildi' ve 'fiyat düştü' ifadelerini kullanıyoruz."[456] Burada daha önce zikri geçen (Bakara 2/16), (Muhammed 47/21) gibi ayetleri açıklayarak mecazi kullanımları ispat etmeye çalışır. O, aynı şekilde her şeyi mecaza hamledenlere de karşı çıkar. Bir lafzın mecaz anlamda olduğunu belirlemede Arap dilindeki kullanımlar esastır. Yine siyak-sibak ve cümlenin genel anlamına uygun olması gerekir.[457]

[453] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 17.
[454] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 69.
[455] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 70.
[456] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 85 vd.
[457] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 71 vd.

Mecazın kullanımıyla ilgili bazı kurallar da tespit eder; " ونبيّن له أيضا أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا توكّد بالتكرار Açığa çıkmıştır ki, mecaz fiilleri mastar veya tekrar suretiyle tekid edilmez. (bu şekilde olan fiiller mecaz olarak kullanılmaz.) وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً (Nisa 4/146) fiilin mastarıyla tekid edildiği için mecaz olmaz."[458] İbn Kuteybe'nin bu çabası aslında muhalifi olduğu Mu´tezili düşüncenin mecazı gelişigüzel bir tevil aracına dönüştürmesine karşı çıkmak isteyişinin eseridir.[459] Onun fark ettiği bu inceliği sonradan edebi sahada İbn Reşîk aynen nakledecektir.[460]

Abdülkadir Hüseyin onun, daha sonradan meânî ilminin konuları arasında yer alacak olan takdim-tehir, hazf, tekrar gibi konularla Bedî konularını mecaz adı altında ele aldığını, ayrıca mecazı Ebû Ubeyde'deki anlamıyla algıladığını dolayısıyla bu kavramı dakik bir şekilde kullanmadığını söylese de bizce durum böyle değildir.[461] Yukarıda işaret ettiğimiz üzere İbn Kuteybe mecâz kelimesini, birbirine karıştırmadan iki farklı anlamıyla da kullanmaktadır. Kavramsal anlamıyla ilgili kullanımı da oldukça açık ve nettir. Ancak mecaz türleri henüz birbirinden ayrılmış değildir. İstiare ve mecazı birbirinin yerine kullandığı görülmektedir.

İbn Kuteybe istâre ve kinaye konularını da müstakil birer bölümde ele almıştır. Mecazın çoğunun istiare olduğunu söyler.[462] Ancak istiare için yaptığı tanım ve verdiği kimi örnekler mecaz-ı mürsel, kinaye veya teşbihe işaret etmektedir.[463] Sonrakilerin mecaz saydığı pek çok şeyi istiareden saydığını görmekteyiz ki bu, o dönemin genel özelliğidir. Zira mecaz konusu henüz türleri belirginleşecek bir olgunluğa erişmemiş, mecaz-ı mürsel ve istiare hatta teşbih-i temsili arasındaki sınırlar netleşmemiştir. Câhız'ın 'bir şeyin kendi yerine geçtiği zaman başka bir şeyin ismiyle isimlendirilmesi' şeklindeki tanımına – bu, her ne kadar diğer mecaz türlerini de tanıma dahil ediyor olsa da – müsteâr'ın asıl kelimeyle ilişkisini açıklayan sebepleri de ekleyerek istiareyi şöyle tanımlar; " فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة، إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاورا لها، أو مشاكلا Araplar bazen bir kelimeyi ödünç alarak (istiare yaparak) başka bir kelime yerine kullanırlar. Bu, isimlendirilen şeyin başka bir şeyin sebebi veya onun

[458] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 74.
[459] İbn Kuteybe'nin tevil, muhkem-müteşabih ve mecaz bağlamında Mu´tezile ile giriştiği mücadele ve rekabetle ilgili geniş tahliller için bkz. Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s.168 vd.
[460] İbn Reşîk *el-Umde*, I, 266.
[461] Bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 180; 185.
[462] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 87.
[463] Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 70; Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 69.

mücaviri ya da müşakili olması durumunda olur."[464] Görüldüğü gibi bu daha çok mürsel mecazın tanımına yakın bir tariftir. 'sema' kelimesinin 'yağmur' anlamında olduğu şeklindeki örneği de mecaz-ı mürsele örnektir.[465] İstiare olduğu açık olan örnekleri de vardır. Mesela;

" ويقولون: ضحكت الأرض: إذا أنبتت، لأنها تبدي عن حسن النبات، وتنفتق عن الزهر، كما يفترّ الضاحك عن الثغر Bitkiler çıktığı zaman 'yer gülücükler açtı' derler. Çünkü bitkilerin güzelliği görünür, gülen bir kişinin dişlerinin görünmesi gibi çiçekler patlak verir."[466] açıklaması istiareye işaret etmektedir.

Kinayeyi ele aldığı bölümde de kinayenin ıstılahi anlamıyla ilgili bir şey zikretmez. Sadece künyeler ve çeşitli ayetlerde bahsedilen kişilerin kimler olduğuyla ilgili bilgi verir.[467] Ancak Abdülkadir Hüseyin, onun kinayeyi *Te'vîlu muhtelefu'l-hadîs* isimli eserinde ıstılahi anlamına çok açık delâlet eder şekilde ele alıp incelediğini belirtir ve 'فلان طويل النجاد / falancanın kılıcı uzundur (boyu uzundur)', 'فلان عظيم الرماد / falancanın külü çoktur (misafir çoktur, misafirperverdir)' gibi örneklerle ilgili açıklamalarını aktarır.[468] Ta´rîz'i ise *Müşkilu'l-Kur'ân'*da çeşitli sanatsal kullanımlarıyla açıklayarak ele alır, bazılarına Ferrâ'yı ele alırken işaret ettiğimiz birçok ayeti tahlil ederek örneklendir. Ta´rîz'in ancak olumsuz durumlarda güzel olacağını ifade eder.[469]

İbn Kuteybe'nin mecaz, istiare ve kinaye için müstakil bölümler açıp bunları incelemesi ve Kur'an'daki tezahürleri araştırarak bunları, Kur'an ayetlerinin sahih teviline katkısı bağlamında ele alması mecazın terimleşme sürecine önemli katkılar sağlamıştır. Ayrıca mecazın sınırlarını belirlemeye yönelik hassasiyeti daha sonraki belagatçilerin mecaz için alaka ve karîne şartlarını belirlemelerinde yol gösterici olmuştur.

2.1.1.6. Müberred (ö. 286/899)

Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, Basra dil ekolünün Sîbeveyh'ten sonra ikinci büyük otoritesidir. Nahvi daha belirginleşmiş terimlerle ve daha sistematik

---

[464] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 88.
[465] İstiare olmadığı halde istiare olarak isimlendirdiği mecâz-ı mürsel, teşbih, mübalağa örnekleri için bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 185-191.
[466] İstiareye örnek teşkil edebilecek diğer örnekleri için bkz. Bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 185; Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 67-69.
[467] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 160-163.
[468] Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 192.
[469] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 163-169. Mecaz ve diğer belagat konularını hakkındaki değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 116-150; Arefe, *Kadıyyetu'l-i´câz*, s. 213-265.

olarak ele alan *el-Muktedab* adlı eseri Arap gramerinin, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ından sonraki en önemli kaynağı kabul edilir.[470] *el-Kâmil* adlı dil ve edebiyata dair eserinde istiare, îcâz, itnâb, takdim-tehir, iltifat gibi belagatle ilgili birçok konuya değinmektedir. Şiir ve nesirden edebi örnekleri lügavi izahlarla dağınık bir şekilde sunduğu bu eserinde '*bâbu't-teşbih'* adıyla özel bir bölüm açmış ve burada Arapların öteden beri kullandıklarıyla sonradan ortaya çıkan (*muhdes* veya *mütevellid*) teşbihleri detaylı bir şekilde incelemiş, bunları çeşitli bakımlardan tasnif etmiştir.[471] Sonrakiler için önemli bir kaynak olan teşbihle ilgili bu incelemesiyle onu beyan ilminin disiplinlerinden biri haline getirmiştir. *el-Belâga* isimli küçük risalesi belagate dair 'belagat' ismiyle yazılmış ilk telif sayılır. Şiirin belâgatının mı yoksa nesrin belâgatının mı daha üstün olduğu sorusuna cevap olarak yazılan risalede belâgatın tarifi, beliğ sözün şartları ve nitelikleri, bir konudaki manzum ve mensur sözlerin belâgat açısından değerlendirilmesi, bazı âyetlerle şiirlerin belaği değeri mukayeselerle açıklanmıştır.[472]

Müberred'in 'mecaz' kelimesini genellikle Ebû Ubeyde'deki anlamıyla kullandığı yaygın olarak söylense de[473] kelimenin ondaki kullanımı neredeyse tamamen gramatik açıklamalarla ilgilidir. Bu tabirle genellikle nahvi bir açıklamayı veya nadiren dildeki bir kullanımı ifade eder. Kelimeyi 'ayetin anlamı' anlamında da kullanır. [474]

el-Kâmil'de İbn Kuteybe'deki gibi sarih bir şekilde olmamakla beraber mecaz mefhumuna işaretler bulmak mümkündür.[475] Ne var ki, onda, mecazı ifade etmek için kullanılmış herhangi bir isim veya terime de rastlanmaz. Ancak *el-Muktedab*' adlı eserinde yine 'mecaz' adını vermemekle birlikte dildeki hakikat/asıl anlam ve bu anlamın dışında kullanımlar olduğu üzerinde durur.[476] *el-Kâmil*'de mecazi yorumla açıkladığı örneklerde 'bu anlam fer'îdir, aslı şöyle şöyledir..' ifadelerini kullanması[477] onun lafzın vaz´î anlamı ve bu anlamın dışına çıkması konusunda net bir bilince sahip olduğunu

---

[470] Durmuş, İsmail, "Müberred", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* Ankara 2006, XXXI, ss. 432-434.
[471] Müberred, Ebu'l-Abbâs Muammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, I-IV, Kahire 1997, III, 25-114.
[472] Eserin neşirleri, ayrıca diğer eserleri ile ilgili bkz. Durmuş, "Müberred", s. 433. Risalenin içeriğiyle ilgili bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 203-204.
[473] Mesela bkz. Matlûb, *Mu´cem*, s. 590; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 156; Asâsife, s. 836.
[474] Örnek olarak bkz. Müberred, Ebu'l-Abbâs Muammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, tah. Muhammed Abdülhâlik Azîme, Âlemu'l-Kutub, I-IV, Beyrut ts, II, 36; 124; 204; 285; 345; III, 87; 257; 307; IV, 217; 397; *el-Kâmil*, IV, 104.
[475] Müberred, *el-Muktedab*, III, 105; 162; 230; IV, 331. *el-Kâmil*, I, 41; 53; 124; 230; 243; açıklamalarıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Mut´inî, *el-Mecâz,* s. 74-79.
[476] Müberred, *el-Muktedab*, I, 46.
[477] Mesela bkz. Müberred, *el-Kâmil,* III, 201.

gösterir.[478] Bu yaklaşım, etkisini sonraları İbn Cinnî'de daha açık bir şekilde gösterecektir. Mecazi anlamları veya farklı i'rab vecihlerini zaman zaman 'bu ittisâ'dır'[479] şeklinde değerlendirmesi de Sîbeveyhi'in ondaki etkisini göstermesi bakımından manidardır. Mecaz-i akli, istiare, temsil ve harflerin birbirinin yerine kullanımları gibi konularda Sîbeveyhi ile aynı örnekleri benzer şekilde yorumlamasından ötürü Sîbeveyhi'nin yolundan ayrılmayarak onun adımlarını takip ettiği ve onun sözlerini naklettiği yorumu yapılır.[480]

Istılahi anlamında, ayet, şiir veya Arap kelamından ilgili örnekler geçtikçe bunların kinaye olduğunu belirtir.[481] Bunun yanında kinaye olarak kullanılan lafızları örnekleriyle verdiği ألفاظ الكنايات isimli bir bölüm de açmıştır.[482] ضروب الكلام isimli başka bir bölümde de "Kelam, farklı şekillerde gelir; dildeki aslı üzerine, başkasıyla ondan kinaye yapılan ve mesel olarak gelen gibi." İfadelerini kullanmaktadır. Burada kinaye'nin üç şekilde gerçekleştiğini belirtmektedir; genelleştirme, kaba ve çirkin kelimelerden kaçınma ve yüceltme.[483] Abdülkadir Hüseyin onun saydığı bu türlerin ve verdiği örneklerin aslında İbn Kuteybe'den alınmış olduğuna işaret eder.[484]

2.1.1.7. Abdullah b. Mu´tezz (ö. 296/908)

Bir ilim dalı olarak Belagate dair ilk eserin aynı zamanda güçlü bir şair olan Abbâsi halifesi Ebu'l-Abbâs Abdullah İbnu'l-Mu´tezz'in *el-Bedî´*si olduğu kabul edilir.[485] Bu eserle belagat konularından bazıları ilk defa nazari olarak incelenmiştir. Eserini, kitabında bahsettiği edebi sanatları ilk defa kullananların son dönemlerdeki (muhdesîn) şair ve yazarlar olmayıp bunların eski Arap şiirinde, Kur'an'da, hadislerde bulunduğunu göstermek amacıyla yazdığını belirtir.[486] Eserin orijinal tarafı, şiir ve nesirde çok kullanılan ve daha önceki edebiyat ve hatta dil kitaplarında dağınık bir şekilde yer ala alan edebi üslupları *Bedî´* adı altında bir araya getirmesidir.[487] Bu şekilde eserde on sekiz sanat yer almıştır. Bunları, tariflerini verdikten sonra âyet, hadis, sahâbe sözü,

---

478 Benzer bir değerlendirme için bkz. Mut´inî, *el-Mecâz,* s. 74.
479 Mesela bkz. Müberred, *el-Kâmil,* III, 105.
480 Bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât,* s. 211.
481 Mesela bkz. Müberred, *el-Kâmil,* I, 208; III, 230.
482 Müberred, *el-Kâmil,* II, 97-98.
483 Müberred, *el-Kâmil,* II, 216-217.
484 Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 214. Ayrıca Bedevi Tabâne *el-Kâmil*'in teşbih konusunda yazarının zekasını ve anlayışını ortaya koyması dışında genel olarak edeb rivayeti olduğunu belirtir. bkz. Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabî*, s. 63.
485 Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 108; Taşdelen, "Belagat", s. 249.
486 İbnu'l-Mu'tezz, *el-Bedî´*, s. 75.
487 Dayf, *el-Belaga*, s. 70; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 93; *Eseru'n-nuhât*, s. 239-243.

eski şiirden, dil alimleri ve muhdes şairlerden verdiği örneklerle açıklamıştır. Her biri için başarılı olmayan, kusurlu örnekleri de sıralar. Bunlardan beş tanesi (istiare, tecnis, mutabaka, raddu'l-acz ale's-sadr ve mezhebu'l-kelâmi) bedî´ adıyla diğerleri 'mehâsinu'l-kelâm ve'ş-şi´r' üst başlığıyla işlenmiştir. Kinaye ve ta´rîz bunlardan birisidir. Bu eserde bazı bedî´ sanatlarının teorik olarak bir istikrara kavuşturulmuş olduğu görülür.[488] Bu eser kendisinden sonraki edebi tenkit eserlerine yön vermiş ve onlar için başucu kaynağı olmuştur.

İstiare ile ilgili verdiği örneklerin çoğunluğu istiare-i mekniyye örnekleridir. Şevki Dayf, bunun sebebini onun döneminde bu konunun eski geleneklere bağlı olan şair ve dilcilerle yenilik arayışındaki muhdes şair ve yazarlar arasındaki en önemli tartışma konusu olmasıyla açıklar.[489] İstiare konusunda verdiği örneklerin[490] Câhız ve İbn Kuteybe'nin bahsettiklerinden farklı olması, mecaz diye isimlendirilmemesi – ki eserinde bu kelime hiç geçmez – ve terimleşmiş haliyle istiareye tamamen uyması istiarenin artık bir kavram olarak istikrar kazandığını gösterir. Kinaye konusunda verdiği örnekler ise dil ve edebiyat kitaplarında dolaşan örneklerdir.[491]

2.1.1.8. İbn Cinnî (ö. 392/1002)

Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, ana mihveri nahiv olan *El-Hasâis* isimli eserinde dil felsefesi, dil bilim ve anlambilim konularına geniş yer vermiş ve Arap dilinin teorik boyutlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Öncekilerin metodundan tamamen farklı bir metot benimseyerek konulara farklı ve yeni bakış açılarıyla yaklaşmış, rivayetçilikten ziyade kendi görüşlerine dayanmıştır. Eserinde dilin ortaya çıkışı, tevkifi mi ıstılahi mi olduğu, dil kurallarının altında yatan mantıksal ve felsefi unsurlar gibi konuları tartışmış, delâlet konusunu güdeme getirmiştir. Bu bağlamda lafız-anlam ilişkisine özel bir yer ayırır. Kelimelerin türeme biçimlerini inceleyerek iştikâk kuramını ortaya koymuştur. Eserde birçok belagat konusuna da değinilmiştir.[492]

Lafız-anlam konusunda öncekilerden tamamen farklı bir yönelişe girmiştir. Daha önce lafız mı üstün anlam mı tartışmalarından öteye gitmeyen konu[493] İbn Cinnî'nin elinde tamamen bir dil felsefesi konusuna dönüşür. İbn Cinnî'ye göre daha öncekiler hep

---

488 Mübarek, *el-Mûcez*, s. 68.
489 Dayf, *el-Belaga*, s. 71.
490 Bkz. İbnu'l-Mu'tezz, *el-Bedî´*. s. 76 vd. Örneklerinin tahlili için bkz. Mut´inî, *el-Mecâz*, s. 140-145.
491 Dayf, *el-Belaga*, s. 73. Kinaye ile ilgili bölüm için bkz. İbnu'l-Mu'tezz, *el-Bedî´*, s. 160-161.
492 Belagatle ilgili yaklaşımlarının geniş bir tasviri Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 283-347.
493 Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 68.

lafza önem vermiş, onu esas almış ve onunla ilgili düzenlemeler yapmaya çalışmışlarsa da bunun altında aslında lafızların mananın hizmetinde olduğu gerçeği yatmaktadır. Şüphesiz ki, kendisine hizmet edilen (amaç) hizmet edenden (araç) daha üstündür. [494]

İbn Cinnî, *el-Hasâis*'te 'Hakikat-mecaz arasındaki fark' başlığıyla açtığı bölümde[495] hakikat ve mecazı vaz´ bağlamında ele alarak tanımlar. Bu onun dönemine göre tamamen orijinal bir yaklaşımdır ve bahsettiğimiz dile yaklaşım biçiminin eseridir. Hakikat ve mecazın aynı başlık altında birbirinin karşıtı olarak tespit edilmesi ve vaz´la ilişkilendirilmesi mecaz konusunun tarihi seyrinde önemli bir yön değişimine sebep olacak ve bu değişimin bariz tesirleri ilk olarak Abdülkâhir Cürcânî'de gözlenebilecektir.

İbn Cinnî, hakikat ve mecazı " الحقيقة: ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز: ما كان بضد ذلك Hakikat dilde konulduğu asıl anlamında kullanılandır. Mecaz ise bunun tersidir" şeklinde tanımlar. Sonra mecazın hangi durumlarda gerçekleşeceğini belirler; " وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه. فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة Mecaz üç anlam/şey için gerçekleşir ve ancak bunlar için hakikat terkedilip mecaza başvurulur. Bunlar; ittisâ (anlam genişlemesi), tekid ve teşbihtir. Bu sıfatların bulunmaması halinde hakikat kesin olarak ortaya çıkar." Daha sonra örneklerle bunu açıklamaya girişir. "*Hz. Peygamber (a.s.m.)'ın at için kullandığı 'هو بحر / o denizdir' ifadesinde üç anlam da mevcuttur;* جواد، طرف *gibi isimlerinin yanında at için yeni bir isim daha ortaya çıkmıştır. Bu dilin genişlemesidir. Böylece seci veya şiirde ihtiyaca göre bu kelimelerden birisi tercih edilebilir. Ancak bu şüphe bırakmayacak bir karîneye dayanmalıdır. Buradaki teşbih manası atın gidişi suyun denizdeki akışına benzemesidir. Tekid manası ise, arazın cevhere benzetilmesidir, ki bu (kullanım) insanlar üzerinde daha etkilidir. Zira kimi insanlar araz olandan vazgeçebilir ancak cevherden kimse vazgeçmez."*

Onun bu açıklamalarında dikkat çeken birçok nokta bulunmaktadır. Öncelikle isti'mâl ve vaz´ kelimelerini kullanması dilsel muvâzaa'ya dikkat çekmektedir ki dillerin doğuşu konusunda o bu görüşü benimsemektedir.[496] Konuyu bu doğrultuda ele almıştır. Böylece hakikatle mecazın birbirinin mukabili olduğu ve kullanıma göre sözün hakikat-mecaz diye ayrıldığı ortaya çıkmıştır. Yani o, mecaza öncekiler gibi onu dilde bir üslup,

---

494 İbn Cinnî, *el-Hasâis,* s. 187-190. "Arapların sadece lafızlara önem verip manaları ihmal ettiğini iddia edenlere reddiye babı."
495 İbn Cinnî, *el-Hasâis,* s. 598.
496 İbn Cinnî, *el-Hasâis,* s. 76.

bir ifade biçimi olarak görmenin ötesinde farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. İkinci olarak, *'hakikatten mecaza geçilir'* ifadesiyle hakikatin asıl, mecazın ise sözün kullanımıyla ortaya çıkan dildeki bir ihtimal olduğunu belirtir ve mecazda önemli bir unsur olan nakle dikkat çeker. Son olarak, açıklamasında, daha sonradan 'karîne' olarak ifade edilecek olan 'asıl anlamın anlaşılmasına engel bir sebebin bulunması' durumuna işaret etmektedir. Bu ondan öncekilerin hiç bahsetmediği bir şeydir.[497]

Ne var ki, İbn Cinnî mecazla ilgili mülahazalarını bu sınırda bırakmayarak daha da genişletir ve uç noktalara kadar ilerletir. Ona göre fiillerin genelinde olduğu gibi dilin çoğu mecazdır. قام زيد denildiğinde, fiillerde cinsiyyet/tür manası ifade edildiğinden dolayı, 'Zeyd bu fiilin cinsinden olan şeyi gerçekleştirmiştir' denmektedir. Peki cins, geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanı, kıyam barındıran her şeyi içeriyorken bütün bunlar bir kişiye nasıl nispet edilebilir. Dolayısıyla cinsiyet manası taşımasından ötürü fiiller aslında külli olanın cüzi olanın yerine konması anlamındadır. Bu da ittisâ', mübalağa ve azın çoğa benzetilmesi yoluyladır.[498] İbn Cinnî, sözü burada mezhebi görüşüne getirir; خلق gibi 'Allah'a nispet edilen fiiller de böyledir. Eğer bu fiil mecaz değil de hakikat olmuş olsaydı insanlardan sadır olan küfür ve düşmanlığı da Allah'ın yaratmış olması gerekirdi.' Bilindiği üzere bu Mu´tezile'nin görüşüdür. Ehli Sünnete göre bütün fiilleri yaratan Allah'tır. Onun bu yaklaşımında Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih için Mu´tezile'nin, bir tevil aracı olarak mecazı yaygın şekilde kullanmasının[499] etkisi açıktır.

Mecazdaki tekid unsuru ile ilgili mülahazası ise adeta mecaza nahvi bir dayanak bulma çabası gibidir; "bir kelamda نفسه، عينه، أجمع، كل gibi ifadelerle tekit görüldüğünde bunun, kelamdaki mecazın bir açılımı/genişlemesi olduğu bilinir.قطع الأمير اللصّ / Hakim, hırsızı kesti (Hakim hırsızın elini kestirdi) sözünde kesme işini hakim kendi eliyle değil emriyle yapmaktadır ve hırsızın bütün bedenini değil sadece elini kesmektedir. Eğer قطع الأمير نفسُه اللصّ veya قطع الأمير نفسُه يد اللصّ أو رجله denilseydi tecevvüz manası dolayısıyla mecaz ortadan kalkar ve hakikat olurdu." Bu yüzden tekid bulunması dilde mecazın yaygınlığının önemli bir delilidir.[500] Yine hazifler, ziyadeler, takdim-tehir,

---

497 Benzer değerlendirmeler için bkz. Mut´inî, *el-Mecâz,* s. 87; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 164.

498 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 602-603.

499 Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulcelil, *el-Mecaz ve eseruhu,* s. 47 (Abdulcelil ayrıca, onun, teşbih unsuru içerisinde 'temsil ve tahyil' ıstlahlarına yer vermiş olmasını da Mu´tezile'nin etkisi olarak yorumlar.); Mu´tezile'nin mecazla ilgili yaklaşımları hakkında değerlendirmeler için bkz. Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî,* s. 128-137.

500 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 604.

manaya haml ve tahrif dilin mecazi yönlerindendir. Bu bağlamda Sîbeveyhi'nin zikrettiği واسأل القرية ve يطؤهم الطريق örneklerini tekid, teşbih, ittisâ' bakımından açıklamaya çalışır.

İbn Cinnî'nin konuyu müstakil olarak ele aldığı bu bölümdeki yaklaşımlarından mecaz konusunu Arap dilinin üslup özellikleri ve ifade biçimlerinden biri olması bağlamının dışına çıkararak dilbilimsel bir konu olarak ele aldığı sonucuna varabiliriz. Nitekim konuyu daha çok kendi ürettiği örneklerle ele almıştır. Ancak eserinin farklı yerlerinde, burada ortaya koyduğu yaklaşımlara bağlı kalmak kaydıyla, şiirlerdeki kullanımlarla ilgili hakikat mecaz ayırımı yapmış ve bunları genellikle asıl-fer', ittisâ', mübalağa diye isimlendirmiştir.[501] Onun bu yaklaşımı vaz´, isti'mal ve nakle dikkat çekmesi gibi bazı yönleriyle sonrakilerce yapılacak mecazın tanımında etkili olmuşsa da teşbih, tekid unsurlarını barındırması gibi bazı yönleri, mecazın kavramsal anlamı netleştikçe bu anlam alanının dışında kalmıştır.

Yaptığı dakik tanıma ve dikkat çektiği karîne şartına rağmen onun mecazı tam olarak kavramsal anlamıyla anladığı söylenemez. Zira mecaz ve istiare adıyla verdiği örnekler bazen teşbih bazen mecaz-ı mürsel örnekleridir.[502] Böylece onun da mecazı çağdaşları ve kendisinden öncekiler gibi genel anlamıyla algıladığını, genel bir yaklaşım sergileyerek dilde asıl anlamı dışına çıktığı şeklinde yorumlanabilecek bütün kullanımları mecaz diye isimlendirdiğini söyleyebiliriz.

2.1.1.9. İbn Fâris (ö. 395/1005)

Ahmed İbn Fâris, *Mu´cemu mekâyîsi'l-luğa*, *Mücmelu'l-luğa* ve *es-Sâhibî fi fıkhı'l-luğa* adlı eserleriyle meşhurdur. *es-Sâhibî* isimli eseri Arap dilbilim ve anlambilimi konularının yanı sıra Arap yazısı, lehçeler, i´câzu'l-Kur'an, arûz, nahiv, sarf ve belagat konularını da içeren ve Arap diliyle ilgili bir çok konuya değinen çok yönlü bir eserdir. Dilin tevkifî olduğunu savunanlardandır.[503] Kendisinin de belirttiği üzere eserinde bu konularda söylenenleri bir araya getirmiş, İbn Cinnî gibi yeni bir yaklaşım ortaya koyma gayretinde olmamıştır. Hocası İbn Cinnî ve ondan daha çok İbn Kuteybe'den etkilenmiştir. İbn Kuteybe'nin etkisi eserinde bariz bir şekilde görünür.[504] Eserinin

---

501 Mesela bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 245; 293; 424.

502 Mut´inî, *el-Mecâz*, s. 90.

503 İbn Faris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ er-Râzî, *es-Sahibi fî fikhi'l-luga ve sünenu'l-Arab fî kelamiha*, Muhammed Ali Bîydûn, Beyrut 1997, s. 13 vd.

504 Mut´inî, *el-Mecâz*, s. 98; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 166. Eserin beyan ilmi açısından bir değerlendirmesi için bkz. Tabâne, *Beyânu'l-Arabî*, s. 81-90.

başlarında, İbn Kuteybe'nin gündeme getirdiği Kur'an-ı Kerim'in İncil gibi başka dillere çevrilip çevrilemeyeceği konusu bağlamında şu ifadeleri kullanır; 'Çünkü acemler mecazda Arapların ulaştığı genişliğe erişememişlerdir.'[505] Burada mecaz kelimesi 'dilin ifade imkanları' anlamında kullanılmış olmalıdır. Benzer şekilde çoğul için tekil, tekil veya ikil için çoğul ifadeler kullanılmasını da mecaz diye isimlendirir.[506] Bunlar dışında mecazı kavramsal anlamıyla ele alır.

'Bâbu meâni'l-kelâm' başlığı altında meâni konularını sıralayarak açıklar.[507] Hemen peşinden "باب سنن العرب في حقائق الكلام والمجاز" başlığıyla[508] hakikat ve mecaza dair bir tanımlama yapar. Kelime anlamlarını verdikten sonra hakikati, 'istiare, temsil, takdim-tehir olmaksızın asıldaki konumuna konulmuş olan sözdür.' diye tanımlar. Dilin ve Kur'an'ın çoğunun hakikat kullanımı olduğunu belirtir. Mecazın kelime anlamına yönelik açıklamalardan sonra şöyle der; 'Hakiki kelam (hakikat anlamı) kendi kurallarına göre gelir, ona itiraz edilmez. Bazen başka bir şey ona yakınlığından dolayı kelimenin kök anlamının işaret ettiği gibi (يجوز جوازه için verilen kök anlam; 'geçeni takip etti') gelir. Bu da ancak teşbih, istiare ve ilkinde olmayandan vazgeçme şeklinde olur.'

Aynı başlık altında Arapların, 'lafzın zahirinin manasına muhalif olduğu kullanımlarını' da ele alır. Burada teaccüb ve قتله الله gibi ifadelerin lafzi anlamlarında kullanılmadığını belirterek bunların da hakikatın dışına çıkan kullanımlar olduğunu ima eder. İbn Fâris'in bu şekilde takdim-tehir, hazf ve ihtisar gibi konuları da hakikat dışı kullanım olarak gördüğü söylenebilir.[509]

İstiare de ona göre Arapların üsluplarından biridir. İstiare, 'bir şey için kelimenin başka bir yerden müstear olarak alınmasıdır.'[510] "انشقت عصاهم (Asaları parçalandı) bir topluluk dağıldığında söylenir. İnşikak (bir şeyin kırılıp parçalanması) asada olur kavimde olmaz." bu örnekte de olduğu üzere kinaye ve teşbih örneklerini istiare diye isimlendirdiği görülmektedir. Hatta kinayeyi bilinçli olarak istiareden saymaktadır.[511] Buna karşın, 'bâbu'l-iâra' diye isimlendirdiği bölümde istiare-i mekniyye örneklerini ele

---

505 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhu'l-luğa,* s. 20. Bozgöz, kelimenin terimsel anlamda kullanıldığını düşünerek mecazı bu bağlamda ele aldığını iddia eder. Bkz. Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 166. Bizce kelime burada, yukarıda verdiğimiz anlamda kullanılmıştır.

506 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhu'l-luğa,* s. 142.

507 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhu'l-luğa,* s. 133-148.

508 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhu'l-luğa,* s. 149 vd.

509 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhu'l-luğa,* s. 154; Tabâne, *Beyânu'l-Arabî*, s. 89; Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 358.

510 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhu'l-luğa,* s. 158.

511 Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 360. Örneği için bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhu'l-luğa,* s. 156. İlgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Mut´inî, *el-Mecâz,* s. 102.

almaktadır.[512] Bütün bunlardan İbn Fâris'in de mecazı sözün dilde konulduğu anlam dışında kullanılması olarak algıladığı ancak mecaz kapsamına giren farklı türler arasında bir ayırım gözetmediği sonucuna varabiliriz.

2.2.2. Edebi Tenkit Eserleri

Cahiliye devrinden itibaren Arapların kelama ve şiire verdikleri önem doğal olarak edebi tenkidi ortay çıkarmıştır. Sözün lafız bakımından düzgün, anlam bakımından açık ve kullanıldığı makama uygun olmasını önemseyen Araplar öteden beri söylenen şiir ve diğer sözlere eleştirel bakabiliyorlar ve edebi zevklerine göre bu sözlerin yerinde kullanılıp kullanılmadığı, kelime seçiminin iyi olup olmadığı, vezni ve tınısının kulağa hoş gelip gelmediği gibi hususlarda şiir hakkında değerlendirmelerde bulunuyorlardı. Her dönemde şairler arasında görülen rekabet bu kriterler üzerinden yürütülmekteydi.[513] Şiirleri toplamak ve şairlerin biyografilerini vermek amacıyla ikinci asırdan itibaren verilmeye başlanan eserlerde şiirler çeşitli kriterlere göre değerlendirilmekte, diğerlerine üstün gelen şairler tespit edilmeye çalışılmaktadır. Ancak hepsinin ortak kriterler belirlemiş olduğu söylenemez. Bu eserlerden kimisi şairler hakkında bilgi verirken, kimisi çeşitli şiir türlerinde verilen eserleri sıralamış, kimisi şiirleri ana temalarına göre tasnif etmiş veya çeşitli bakımlardan ele almışlardır.[514] Daha sonraki sistematik tenkit eserleri ise şiirin söyleniş biçimi ve sîgası (üslubu), konu ve temaları (a'râzu'ş-şi´r), şiirdeki bedî´ ve diğer sanatların kullanımı, şiir kusurları ve serikat (çalıntı, taklit) gibi konuları işlemiş ve çeşitli bakımlardan derecelendirmeler yapmışlardır.

Edebi tenkit faaliyetleri İslam'ın gelişinden sonra yükselen zihinsel seviye ve oluşan kültürel birikim neticesinde dil ve edebiyatla ilgili her alanda görülmeye başlanmıştır.[515] Dildeki kullanım ve anlamların tespit edilmesi için şiir ve söz birikiminin yegane merci kabul edilmesi şiir üzerine daha sistematik çalışmaların yapılmasını gerektirmiş, bu durum şiirin iyisinin kötüsünden ayrılması temelinde sistematik tenkit faaliyetlerini gündeme getirmiştir. Bu yüzden tenkit belagatten daha erken dönemde müstakil bir ilim dalı hüviyeti kazanmıştır. Abbâsiler dönemine gittikçe sosyal, bilimsel ve edebi hayattaki canlanma ve çeşitliliğe paralel olarak tenkit faaliyetleri kuramsal bir boyut kazanmış ve tenkitte kullanılan kriterler daha objektifleşmiştir. Bu durumun en

---

[512] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhu'l-luğa,* s. 197.
[513] Matlûb, *el-Bahsu'l-belâğî*, s. 41; Sellâm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belaga*, s. 17.
[514] Bu eserlerle ilgili değerlendirmeler için bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 120-139; Tabâne, *Beyânu'l-arabi*, s. 110; Sellâm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belaga*, s. 75-189.
[515] Sellâm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belaga*, s. 13 vd.

önemli sebeplerinden birisi dönemin şairleri arasında ortaya çıkan farklı yönelişlerdir. Bir tarafta, öncülüğünü Ebû Temmâm'ın yaptığı grup Aristo'nun ve Yunan felsefi kültürünün etkisinde kalarak şiirde sanatların olabildiğince çok ve mantıksal kullanılması ve kendi yaratıcılıklarının eseri yeni şiirler söylenmesini, diğer tarafta Buhturî'nin öncülüğündeki grup ise eski şiirin üslubuyla hatta onları taklit ederek şiir yazılmasını savunuyordu. Bu iki yöneliş arasındaki tartışmalar edebi tenkidin nazariyatının oluşumunda önemli pay sahibi olmuşlardır.[516]

Edebi tenkit içeriği bakımından belagat konularını da kapsamaktadır. Sözgelimi şiirde yapılan takdim-tehir, hazf, kullanılan istiare ve mecazlar gibi belagat konuları bu isimler kullanılmaksızın şiirin değerlendirilme kriterleri arasında yer almıştır. Tenkidin bu gibi hususlardan müstağni kalması da zaten düşünülemez. Aralarında yakınlık, benzerlik ve ortak bazı konuların bulunması zaman zaman belagatle tenkidin birbirine karışmasına neden olmuştur. Ancak tenkitin sözün güzeli ile kötüsünü ayıracak ve bunları tanıtacak araçlarla, belagatin ise güzel sözü önemseyip, kelamı güzel ve yerinde bir söz kılacak özelliklerle ilgilenmesi aralarındaki temel farktır.[517] Edebi tenkitte lafız, vezin ve üslupla ilgili kriterlerin yanı sıra mana ile ilgili kriterler de yer almıştır. Bu bakımdan şiir ve nesir üzerinde yapılan tenkit çalışmaları birer belagat mecmuası niteliğini taşımaktadırlar ve belagat birikimi olarak değer taşıyan önemli kaynaklardır.[518] Diğer taraftan Câhız'ın *el-Beyân*'ı ve İbn Mu´tezz'in *el-Bedî´*si de şiirler hakkında yer verdikleri değerlendirmelerden ötürü aynı zamanda birer tenkit eseri olarak görülürler. Bu yüzden belagatle tenkidin iç içe geliştiği söylenebilir.[519]

Özelikle üçüncü asrın ikinci yarısı ve sonrası edebi tenkit eserlerinde mecaz, istiare ve kinaye konuları da birer tenkit kriteri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserlerde şairlerin çeşitli şeyleri tavsif ederken kullandıkları kelime veya tabirlerin bu anlamı için uygun olup olmadığıyla ilgili değerlendirmelerde bulunulmuş, bu bağlamda uygun olmayan mecaz ve istiare kullanımlarına yer yer işaret edilmiştir. Bu durum mecaz kavramının artık iyice yerleştiğini ve edebi bir konu olduğunu tescil ettiği gibi onu belagate bir adım daha yaklaştırmıştır. Şimdi bu dönemde öne çıkan tenkit eserlerinde mecaz algısına bakalım.

---

516 Dayf, *el-Belaga*, s. 120; Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 332.
517 Sellâm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belaga*, s. 16.
518 Hacımüftüoğlu, "Belagat İlminin Gelişmesine.." s. 283.
519 Mübarek, *el-Mûcez*, s. 65.

2.2.2.1. Ebu'l-Abbas Sa´leb'in (ö. 291/904) Kavâidü'ş-şi´r'i

Kavâidü'ş-şi´r küçük hacmine rağmen şiir tenkidi sahasındaki ilk eserlerden biri olması bakımından kıymetlidir. Ancak aynı sıfatı paylaştığı çağdaşı İbn Mu´tezz 'in eseri daha fazla meşhur olmuştur.[520] Sellâm, onun nahivci yönü baskın olan bir ilim adamı olduğu için bu eserinde şiirle ilgili genel konu ve sorunlara değinmeyerek sadece dilsel zevkine göre şiirdeki ifade tarzları ile ilgili konulardan bahsettiğini belirtir.[521]

Eserinde konu başlığı olarak işlediği istiareyi ' وهو أن يُستعار للشيء اسمُ غيره، أو معنى سواه Bir şey için başka bir şeyin isminin veya manasını kullanılmasıdır' diyerek tanımlar ve şiirlerden örnekler verir.[522] Bu tanım Câhız ve İbn Kuteybe'nin tanımlarıyla aynı çizgide bir tanımdır. İmriu'l-Kays'tan verdiği örnek beyitte boynunu uzatıp, arka ayaklarını peşinden sürümesi gibi deveye ait nitelikler (لما تمطى بصلبه وأردف أعجازا) gece için; نواجز أفواه المنايا الضواحك 'ölümün kahkaha atan azı dişleri (ondan korkar)' örneğinde diş ve ağzın sıkıntılar için istiare olarak kullanılması söz konusudur. Bu örneklerin istiareyi mekniyye örnekleri olması dikkat çekicidir.[523]

Sa´leb ayrıca ta´rîz'den bahseder. Ta´rîz yoluyla tasrihe delâleti 'letâifu'l-ma'nâ' olarak isimlendirir.[524]

2.2.2.2. Kudame b. Ca´fer'in (ö. 337/948) Nakdu'ş-şi´r'i

İyi bir beliğ ve katip olan Kudâme b. Ca´fer'in *Nakdu'ş-şi´r* adlı eseri mantık ve felsefenin belagate karıştığı, belagat konularının mantıksal tanım ve taksimlere tabi tutulduğu ilk eser olarak bilinir. Tenkit kurallarını felsefe ve mantık esaslarına göre belirlemeye çalıştığı bu eserinde belagat kavramlarıyla ilgili mantıksal tarif ve tasniflerde bulunur. Mevcut edebi sanatlar ve belaği üsluplara dair isimlendirme ve tanımlar yapar, bunlarla ilgili yeni teknik tabirler geliştir. Şiir değerlendirme kriterlerinin birçoğunu İbn Mu´tezz'den almasına rağmen ona hiç işaret etmediği ve bunların isimlerini değiştirip Yunan felsefi kültürüne uyarlayarak kullandığı belirtilmektedir.[525] Felsefi kültür ve mantığın etkisiyle nazım kurallarına daha çok ihtimam göstererek şiirin ruhunu ve edebi

---

[520] Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 211.
[521] Sellâm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belaga*, s 147.
[522] Sa´leb, Ahmed b. Yahya b. Zeyd, *Kavâidu'ş-şi´r,* tah. Ramazan Abdüttevvab, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1995, s. 53-56.
[523] Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 233; Mut´inî, *el-Mecâz,* s. II, 84.
[524] Sa´leb, *Kavâidu'ş-şii'r,* s. 48.
[525] Dayf, *el-Belaga*, s. 79; Tabâne, *Beyânu'l-arabi*, s. 75.

zevki ikinci plana ittiği söylenmektedir.[526] Yedi tanesi İbn Mu´tezz'le ortak olmak üzere yirmiye yakın belagat kavramıyla ilgili bilgiler verir ve tarifler yapar. Teşbih, istiare, temsil ile işaret ve irdâf olarak adlandırdığı kinaye bunlardan bazılarıdır. [527] Bunları 'Lafız-anlam uyumu/eşdeğerliği (ائتلاف اللفظ مع المعنى)' adını verdiği bölümde ele alır. İrdaf için yaptığı uzun açıklamalı tanım onun felsefi metodunun iyi bir örneğidir.[528] Eserinde mecaz ve istiare kelimelerini kavramsal anlamıyla kullandığı görülmektedir. Bunlar için mevcut tanımlarla yetinerek ayrıca bir tanımlama yapmaz. 'Lafız kusurları' başlığı altında bazı şiir örneklerinde yapılan kötü olarak nitelendirdiği istiareler üzerinde durur. İstiarenin aslının teşbih olduğuna işaret eder.[529] İstiare, kinaye, teşbih ve temsilde hayal gücünün (tahyil) önemine vurgu yapar.

2.2.2.3. Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin (ö. 371/981) el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî'si

Âmidî, yukarıda bahsettiğimiz şairler arasındaki ayrışmada Buhturî'nin tarafını tutmuş ve onun mezhebi olan '*tarikatu'l-Arab*'ı' benimsemiştir. Bu ekol Kur'an-ı Kerim'in beyani üsluplarını, kadim şiiri ve onun sanatlarını esas almaktadır.[530] Şiir tenkdinde daha çok istiareler üzerinde durmaktadır. Buhturi'nin istiarelerini beğenmiş, Ebû Temmâm'ınkileri kusurlu bulmuştur. Tenkit yaparken sık sık ayetlerden örnek vermektedir. Hakikat – mecaz ayırımına dikkat çekmekte, mecazı kavramsal anlamıyla kullanarak, ancak Arapların kullanımlarına göre belirlenebileceğini belirtmektedir.[531] Mecazı 'sia/sözde genişlik' olarak tavsif eder. Ne zaman mecaza başvurulacağı ve mecazın hangi durumlarda iyi olacağı gibi hususlarda yorumlar yapmaktadır.[532] İstiare ile mecazı birbirinden ayrı tutar. Mecaz olarak değerlendirdiği örnekler genelde mecaz-ı

---

[526] Eserin belagatteki konumu ve içeriği hakkında bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 78-92; Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 73-85; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 76.

[527] Matlûb, *Mu´cemu'l-mustalahat,* s. 569; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 145 vd.; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 78.

[528] Kudâme b. Ca´fer, *Nakdu'ş-şi´r*, Matbaatu Cevâib, İstanbul 1302, s. 54 vd.

[529] Kudâme b. Ca´fer, *Nakdu'ş-şi´r*, s. 66 vd.; 68; 81; 82. İstiareye yaklaşımı ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Sâvi, *Mefhumu'l-istiare*, s. 126-128.

[530] Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 346; Eserin içeriği ve Âmidî'nin tenkit metodu hakkında bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 128-132; Sellâm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belaga*, s. 228-246.

[531] Âmidî, Ebu'l-Kasım Hasan b. Bişr, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî'*, tah. Ahmed Sakr, Dâru'l-Meârif, I-II, Kahire, ts., I, 197; I, 251.

[532] Örnek olarak bkz. Âmidî, *el-Muvâzene*, I,141; 393; 398; 551; II, 147. Şiirlerdeki istiarelerle ilgili değerlendirmeleri için bkz. I, 52; 231; 281; 312; 445; II, 35, 98, 260. İstiareye yaklaşımı ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 346-348. Verdiği bazı örneklerin tahlili için bkz. Mut´inî, *el-Mecâz,* s. I, 152-156.

mürsel, nadiren mecaz-ı akli örnekleridir.[533] Dolayısıyla onun mecaz ve istiare konusunu dakik bir şekilde algıladığını söyleyebiliriz. Eserde bunlar gibi teorik bazı hususlar dile getirilmekteyse de genel olarak metin tahlilleri ve sanatsal analizlere yer verilmektedir. Bu bağlamda müsteârun leh ile müstârun minh arasındaki münasebetin açık olması böylece istiarelerin tekellüf, mübalağa ve ta'kidden uzak olup şairin doğal duygularını yansıtması gerektiğini sık sık vurgular.[534]

2.2.2.4. Ali b. Abdilaziz el-Cürcânî'nin (ö. 392/1002) el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî'si

Ali el-Cürcânî de selefi gibi 'tarîkatu'l-Arab' ekolündendir. Bu yüzden eseri tenkitten iyice uzaklaşarak daha çok belagate yaklaşmıştır. Diğer tenkit kriterlerinden ziyade belagat ve bedî´ konuları üzerinde durmuştur. İstiare dışında mecazla ilgili önemli bir değerlendirmesine rastlanılmamaktadır. Tanımı, sınırlaması ve tahlilleriyle istiare üzerinde çok durur. Unsurlarına ve taşıması gereken şartlara değinerek istiareyi tanımlar;

" وإنما الاستعارةُ ما اكتُفِي فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها. وملاكُها تقريب الشَّبَه، ومناسبةُ المستعار له للمستعار منه

İstiare, asıldan müstear olan (ödünç olarak alınan) isimle yetinilen şeydir. Kelime nakledilir ve başka bir kelimenin yerine konulur. Bunu ortaya çıkaracak olan şey benzerlik ve alınan kelime ile yerine konulduğu kelime arasındaki münasebettir."[535] Temsil ve teşbihin istiareye karıştırıldığını belirterek yaptığı tanımla bunlar arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Bu istiarenin tanımlanıp sınırlarının çizilmesinde Abdülkâhir Cürcânî'ye rehberlik edecek önemli bir adımdır. Tanımın devamında bu münasebetin mana ile lafzın, birinin diğerinden yüz çeviremeyeceği ve aralarında uyuşmazlık bulunmayacak şekilde gerçekleşeceğini söyler. Dolayısıyla Âmidî gibi o da müsteârun leh ile müstârun minh arasındaki ilişkiyi istiarenin temel kriteri olarak kullanır. 'İfrât fi'l-istiare' babında Ebû Temmâm ve Mütenebbî'nin istiarelerini çokluğu, yapmacıklığı ve benzerliğe dayanmadıkları sebebiyle eleştirir.[536]

---

[533] Örnekler, müellifin 'müşabehet içersin veya içermesin bütün mecaz çeşitlerini istiare diye isimlendirdiği' şeklindeki yorumu geçersiz kılmaktadır. Söz konusu yorum için bkz. Asâsife, "el-Mecâz", s. 839.

[534] Sâvi, *Mefhumu'l-istiare*, s. 49.

[535] Kâdı el-Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Abdilaziz, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî*, tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Matbaatu İsa el-Bâbi'l-Halebi, by., ts., s. 41.

[536] Örnekler için bkz. Kâdı el-Cürcânî, *el-Vesâta*, s. 52; 82; 275; 327; 'İfrât fi'l-istiare' s. 429 vd. Ayrıca bkz. Sâvi, *Mefhumu'l-istiare*, s. 54.

2.3. Kelamcıların Katkısı: Mu´tezile ve İ´câz Literatürü

İslam kültüründe itikadi/kelami tartışmaların hilafet meselesi, Cemel ve Sıffîn vakaları gibi ilk siyasi çekişmelerle birlikte başladığı bilinmektedir. Diğer taraftan fetihlerle İslam dünyasının sınırlarının genişlemesiyle bu coğrafyalarda yaşayan kültür ve inançlar İslam düşüncesine karışmış ve bu durum daha önce görülmemiş olan inanç ve dini telakkilerle ilgili birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu coğrafyalarda yaşayan farklı inançlara mensup Arap olmayan unsurların, dini metinleri kendi düşünce ve kültürlerine göre yorumlamaya çalışması veya onlara itirazlarda bulunmasına karşı gelişen İslam'ı ve Kur'an'ı savunma refleksi kelami tartışmaları ortaya çıkarmıştır. Bu iç ve dış sebeplerle İslam dünyasında ortaya çıkan kelami tartışmalar etrafındaki fikri ayrılıklar farklı inanç fırkaları ve düşünce ekollerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[537]

İlk tefsir çalışmalarıyla aynı dönemde başlayan kelami ekoller arasındaki tartışmalarda mecaz olgusuna işaretlerin daha açık ve doğrudan kavramsal mefhumu ile ilgili olduğu görülmektedir. Akli mecaz üslubuna ilk dikkat çeken kişinin Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye (ö. 100/718) olduğu belirtilir. İbn Hanefiyye, Kaderiyye'ye reddiye risalesinde, Kur'an'da Allah'a ait bir fiilin sebep alakasıyla mahluka isnat edildiğine işaret etmiş ve bunun akli bir mecaz üslubu oluşturduğuna dikkat çekmiştir.[538] Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Cehmiyye ve diğer fırkalara reddiye olarak kaleme aldığı *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka* adlı risalesinde mecaz kelimesini Ebû Ubeyde'deki anlamıyla kullanır. Kur'an'da Allaha nispet edilen إنا ve نحن çoğul ifadelerinin Arap dilinde de kullanıldığına dair örnekler vererek dilin bir üslubu olduğunu belirtir; (أما قوله: "إِنَّا مَعَكُمْ" فهذا في مجاز اللغة).[539] Söz konusu ifadelerin hakiki anlamlarında olmadığına dikkat çeken bu ifade aynı zamanda mecazın kavramsal anlamına işaret etmektedir. Câhız'ın yukarıda işaret ettiğimiz örneklerde, mecazı, kelami bir terim olarak kullanırken en azından dolaylı bir şekilde bu yaklaşımdan etkilenmiş olduğundan söz edilebilir.

---

[537] Bu tartışmaların doğuşu ve fırkalar hakkında bkz. Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 241 vd. (iç sebeplerden kaynaklanalar); *Duha'l-İslâm*, I, 241 vd. (dış sebeplerden kaynaklananlar). İlk dönemden itibaren ortaya çıkan kelami tartışmaların detaylı bir tasviri için bkz. Arefe, *Kadıyyetu'l-i´câz,* s. 139 vd.; Ebû Zeyd, *el-İttticâhu'l-aklî*, s. 11-42.

[538] J. Van Ess, Anfange Muslimischer Theologie, Beyrut 1977, s. 105, 108-109'dan aktaran, Durmuş, "Mecaz", s. 219.

[539] Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *er-Red ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika,* tah. Sabri b. Selâme Şâhîn, Dâru's-Sebât, Riyad ts. s. 92. Ayrıca bkz. Aydın, "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci", s. 27.

Bu ekoller arasındaki tartışmalarda bizi ilgilendiren taraf, daha çok Allah'ın sıfatlarının yorumlanması konusundaki yaklaşımlardır. Bu konuda ortay çıkan başlıca iki yaklaşımın bir ucunu Mu´tezile temsil etmektedir. Diğer ucunda ise Mücessime ve Müşebbihe bulunmaktadır. Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) gibi Mu´tezili düşüncenin ilk temsilcileri, Kur'an'daki ilahi sıfatları yaratıklarınkine benzeterek açıklamaya girişen Mücesssime'ye karşı tenzihi bir yaklaşım benimsemişler ve 'Allah'ın eli, yüzü, arşa istivası' gibi ifadeleri mecazi yorumlarla açıklamaya çalışmışlardır.[540] Mu´tezile'nin beş temel ilkesinden biri olan Tevhid ilkesinin tesisi için tenzih doktrini çerçevesinde geliştirilen bu yorumlar onlar tarafından bir tevil mekanizması olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır.[541] Aynı tutum Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) tarafından bizzat mecaz ve istiare kelimeleri kavramsal anlamlarıyla kullanılarak sürdürülmüştür. Mu´tezili görüşlerini döneminde parlayan i´câz konusunda da sergileyen Kâdı Abdülcebbâr, kelamın delâleti bağlamında ele aldığı mecazın, muvâzaaya dayalı bir şekilde şer'i veya örfi nakil yoluyla gerçekleştiğine kaildir. Dilsel delâleti de tevil ilkeleri dahilinde ele aldığı için mecaz konusunda adeta usûlcüler kadar detaylı tahlillerde bulunmuş olduğu söylenebilir.[542]

Yabancı kültürler ve felsefe ile tanışmanın İslam düşüncesine katkılarından biri de İ´câzu'l Kur'an eserlerinin ortaya çıkışı olmuştur. Kur'an'ın çelişkiler içerdiği, üslubunun orijinal olmadığı ve beşer kelamı olabileceği gibi eleştiriler karşısında kelamcılar Kur'an'ın mucize olduğunu ispatlamak amacıyla i´câz'a dair eserler telif etmeye girişmişlerdir. Bu eserlerde Kur'an'ın mucizeviliğinin nereden kaynaklandığı tartışılmış bu konuda diğer vecihlerin yanında, i´câz'ın Kur'an'ın dil ve üslubunda (belagatinde) olduğu fikri öne çıkmıştır.[543] Hocası İbrahim en-Nazzâm'ın 'insanların Kur'an'ın dil ve üslup yönünden bir benzerinin yapabilme gücünün Allah tarafından ellerinden alınması' olarak ifade ettiği *sarfe* görüşüne[544] karşı çıkan Câhız, i´câz'ın, 'ifadelerin eşsiz dizimi' anlamında *nazm*'da olduğunu ileri sürmüş ve bu konuda

---

[540] Bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 51-59.

[541] Ebû Zeyd bu durumu "Mu´tezile'nin tevil için kullandığı silah mecaz silahıdır." ifadeleriyle dile getirir. Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 135. Ayrıca bkz. Abdulcelil, *el-Mecaz ve eseruhu*, s. 47.

[542] Kâdı Abdülcebbâr'ın bu konudaki açıklamaları ve genel olarak mecaza yaklaşımının değerlendirmesi için bkz. Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 128 vd.

[543] Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Bintu'ş-Şâti, *Mesâilu İbn Ezrak*, s. s. 20 vd.; 99 vd.; Rafiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, II, 115-120; Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 14; Arefe, *Kadıyyetu'l-i´câz*, s. 143 vd.; Arpa, Abdulmuttalip, *İzz b. Abdusselâm ve el-İşâre ile'l-İcâz fî Ba'zı Envâi'l-Mecâz Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009, s. 71-82.

[544] 'Sarfe' nazariyesi hakkında bilgi için bkz. Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 70-71; Hacımüftüoğlu, "Kelamcılar ile İslam Felsefecilerinin.." s. 224.

Nazmu'l-Kur'ân adında günümüze ulaşmayan bir eser telif etmiştir. Doğrudan Kur'an'ın belagatine odaklanan Câhız'ın bu nazariyesi Abdülkâhir Cürcânî'de zirvesini buluncaya kadar belagat çalışmalarının ana mihveri olarak sürdürülmüştür. Kelamcılar çevresinde konuyla ilgili başlıca telifler Muhammed b. Yezid el-Vâsitî'nin (ö. 306/918) *İ'câzu'l-Kur'ân* (günümüze ulaşmamıştır), Ebû'l-Hasan er-Rummânî'nin (ö. 386/996) *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân*, Ebû Süleyman el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân,* Bâkillâni'nin (ö. 403/1012) *İ'câzu'l-Kur'ân* ve Kâdı Abdülcebbâr'ın *İ'câzu'l-Kur'ân* (*el-Muğni*'nin XVI. cildi) isimli risaleleridir.[545] Burada belagat konuları arasında istiareyi ön plana çıkaran Rummânî'ye kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Rummânî i'câz'da olduğu kadar dil ve nahivde de meşhurdur. Mu'tezileden olmasına rağmen Ebû Zeyd'in yorumuna göre, tevil, onda amaç değildir ancak belagat tahlili bağlamında ortaya çıkar.[546] *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân* adlı risalesinde Kur'an'ın i'câzının yedi cihette ortaya çıktığını söyler. Bunlar; 1- Şiddetle ihtiyaç duyulması ve bütün şartları sağlanmasına rağmen muaraza yapılamaması, 2- Tehaddi (meydan okuma), 3- Sarfe, 4- Belagat, 5- Gelecek hakkında doğru haberler, 6- Şiir, nesir veya seci gibi alışılmışın üslupların dışında oluşu ve 7- diğer mucizelere kıyas edilmesidir.[547] Bunlar arasında en fazla yer tutan belagattir. Belagati de on kısma ayırarak açıklar. Îcâz, teşbih ve istiare bu kısımlardandır. Îcâzı, îcâz-ı hazf ve îcâz-ı kısar olmak üzere ikiye ayırır. Îcâz-ı hazf, daha önceki dilcilerin dikkat çekmiş olduğu, mecazi anlam doğuran haziftir. Bu hazif, halin veya sözün bağlamının delâletinden anlaşılır.[548]

Rummânî'ye göre istiare "beyan (vuzuh) amacıyla bir ibarenin dilde konulduğu asıl dışında bir yere iliştirilmesi (konulmasıdır)." Dönemindeki tarifleri anımsatan bu tarifte de kelimenin asıl anlamından yeni anlamına nakli vurgulanmış, ancak karîne ve alâka gibi diğer unsurlara yer verilmemiştir. Müellif, bu tariften sonra istiarenin teşbihle arasındaki farkı izah ederek nakli bir kez daha vurgular; teşbih, edatla gerçekleşir bu yüzden kelamdaki aslı üzere kalır, kullanıma göre değişmez. İstiarenin rükünlerini 'müsteâr, müsteâr leh ve müsteâr minh' olarak zikreder ve burada müsteâr ile müsteâr

---

[545] Bu eserler ve belagate katkıları hakkında bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 102- 119; Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 232-303; Atik, *Fî târîhi'l-belaga*, s. 32 vd; Arefe, *Kadıyyetu'l-i'câz*, s. 298 vd.; Hacımüftüoğlu, "Kelamcılar ile İslam Felsefecilerinin.." s. 223-229. Rummânî ve Hattâbî'nin eserleri Abdülkâhir Cürcânî'nin i'câz'a dair *Risâletu'ş-şâfiye* isimli eseriyle birlikte ilk defa (*Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân,* tah. Muhammed Halefullah-M. Zağûl Sellâm, Dâru'l-Meârif, Kahire ts.) adlı eser içerisinde neşredilmiştir.

[546] Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 118.

[547] Rummânî, Ali b. İsa Ebu'l-Hasen, *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân*, *(Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*, tah. Muhammed Halefullah-M. Zağûl Sellâm, Dâru'l-Meârif, Kahire 1976 içerisinde), s. 75.

[548] Rummânî, *en-Nuket,* s. 76.

minh arasındaki müştereklik (benzerlik) alâkasını ‘câmi’ terimini kullanarak dile getirir. Her istiarenin bir hakikatinin bulunması gerektiğini örnekler üzerinde izah eder. Daha sonra ayetlerdeki istiareleri açıklayarak bunların hakikat kullanımlarından daha beliğ olduğunu belirtir.[549] Ancak izah ettiği bütün ayetler istiare örneği değil, kimisi mecaz-ı akli, kimisi mecaz-ı mürseldir. Hepsini istiare diye isimlendirmiş olsa da açıklamalarını bu kavramların içeriğine göre yapmış olması bu kavramların terimleşmesinde yol açıcı olmuştur.

Sonuç olarak özellikle Mu´tezile’nin konuyu mucize bağlamında ele almasının mecaza teolojik bir boyut kazandırmış olduğu söylenebilir. Bu durum mecazın artık teknik bir konuya dönüşme ve müstakil çalışmaların mevzusu olabilecek olgunluğa erişme sürecine büyük bir ivme kazandırmıştır.

2.4. Olgunlaşma ve İstikrar: Belagate Dair İlk Müstakil Teliflerde Mecaz Kavramı

2.4.1. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005)

Belagatin müstakil olarak ele alındığı ilk eser kabul edilen *es-Sınâteyn: el-Kitâbe ve’ş-şi´r* adlı eserinde Askerî, Câhız’ın *el-Beyân*’ı ile İbn Mu´tezz ’in *el-Bedî´*sindeki belagat bilgilerini bir araya getirerek sistemleştirmeye çalışmıştır. Ayrıca Kudâme b. Ca´fer başta olmak üzere diğer edebiyatçılardan da birçok şey aktarır. Konuları, tanım, kural ve taksimlere fazla yer vermeden edebi zevk ve sanatsallık esasına göre nesir, şiir ve ayetlerden bolca örneklerle ele alır. Bu yüzden edebi ekolün takipçisi olarak değerlendirilir. Eserine belagat ilminin önemi ve faydalarını anlatmakla başlar.[550] Belagat ve fesahatı bilmeyenin Kur’an’ın i´câzı ile lafızlarındaki eşsizlik ve nazmındaki güzelliği bilemeyeceğini belirterek kitabını bu amaçla yazdığını söyler. Daha sonra belagatle ilgili yapılan tanım ve açıklamalara yer verir. Belagatin manalarla, fesahatin lafızlarla ilgili olduğunu belirterek bunları birbirinden ayırır. Nazm konusuna geniş yer verir. Bu yüzden Abdülkâhir Cürcânî’nin öncülerinden sayılabilir. Eserde edebi tenkit konuları da yer almaktadır. Beyan konularından teşbihi müstakil bir bölümde, istiare, irdâf, kinaye ve

[549] Rummânî, *en-Nuket*, s. 86 vd.; Ayrıca bkz. Hüseyin, *Eseru’n-nuhât*, s. 259-261; Mut´inî, *el-Mecâz*, s. I, 207-213. Diğer belagat konularıyla ilgili yaklaşımları için bkz. Sellâm, *Eseru’l-Kur’ân*, s. 234-248.

[550] Bkz. Askerî, *es-Sınâteyn: el-Kitâbe ve’ş-şi´r*, s. 13. Eserin içeriği ile ilgili bkz. Sellâm, *Târihu’n-nakdi’l-edebî ve’l-belaga*, s. 308-314; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 96 vd.; Sâvi, *Mefhumu'l-istiare*, s. 63. Mübarek, *el-Mûcez*, s. 85.

ta'riz'i ise eserinin son bölümü olan Bedî´ bölümünde ele alır. 'İstiare ve mecaz' bu bölümün ilk konusudur.[551]

İstiareyi "Bir amaç sebebiyle ibarenin/kelimenin dilin aslında kullanıldığı konumdan başka bir konuma nakletmektir. Bu amaç, mananın açıklanması, tekidi, mübalağası, kendisine az lafızla işaret edilmesi veya sunumu güzelleştirmesi gibi şeyler olabilir." şeklinde tanımlar ve bu gibi amaçların bulunmadığı durumlarda hakikatin daha yerinde bir kullanım olacağını belirtir.[552] Burada vaz´a ve nakle vurgu yaptığı gibi teknik anlamda alâka olarak görülemeyecek olsa da bu naklin belli amaçlar için yapıldığını da belirtmesi istiarenin kavramsal olarak yerleşmeye başladığını gösterir. Nitekim çağdaşlarından Kâdı Cürcânî'nin de alâkadan daha açık bir şekilde bahsettiğini ve onu müşabehet olarak belirlediğini görmüştük. Ayrıca her istiare ve mecazın bir hakikatı bulunması gerektiğini ve bunun, dildeki manasına delâlet eden asıl olduğunu belirtir.[553] Onun bu tanımlamasında Câhız, İbn Mu´tezz, Kudâme ve İbn Kuteybe'nin etkisi açıktır.[554] Askerî, 'يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ' gibi kimi kinaye, teşbih ile mecazı akli ve mecaz-ı mürsel örneklerini de istiare olarak ele alır.[555] Buradan hareketle Ebû Hilâl'in mecaz konusunda selefleri ve çağdaşlarının üzerine yeni bir şey koymadığı söylenebilir.

2.4.2. Şerîf er-Radî (ö. 404/1013)

Şiî olmasına rağmen mezhebi taassup göstermeyen Şerif er-Radî, *Telhîsu'l- Beyân fî mecâzâti'l-Kur'ân* ve *el-Mecâzâtu'n-Nebeviyye* isimli eserlerinde ayet ve hadislerde geçen mecazi ifadeleri bir araya toplamıştır. Kur'an'daki mecazlarla ilgili eserinde, isminin mecaz olmasına rağmen, zikrettiği ayetlerin büyük bir kısmında istiare adını, bazılarında ise 'mecaz ve istiaredir' ifadesini kullanmıştır. İstiareyi bir üst başlık olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Zira istiare olduğunu söylediği örneklerdeki açıklamalarında kinaye veya teşbih olduklarını da belirtir.[556] Ancak yine de, bu ifadeleri kullanmadan sadece istiare ismiyle açıkladığı örneklerin çoğunluğunun istiare olmayıp teşbih, kinaye, mecaz-ı mürsel veya müşakele gibi diğer sanatlardan olduğu görülmektedir.[557] İstiare ile

---

[551] Askerî, *es-Sınâteyn: el-Kitâbe ve'ş-şi´r*, s. 268 vd.
[552] Askerî, *es-Sınâteyn: el-Kitâbe ve'ş-şi´r*, s. 268.
[553] Askerî, *es-Sınâteyn: el-Kitâbe ve'ş-şi´r*, s. 270.
[554] Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 319.
[555] Bazı örneklerin tahlili için bkz. Mut´inî, *el-Mecâz*, s. I, 218.
[556] Bkz. Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l- Beyân fî mecâzâti'l-Kur'ân*, tah. Mekkî Seyyid Câsim, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 2011; s. 68 (Yunus 10/27); 107 (İsra 17/29), 145 (Nur 24/44).
[557] Örnekleri ve değerlendirme için bkz. Mut´inî, *el-Mecâz*, s. I, 161-173; Sâvi, *Mefhumu'l-istiare*, s. 65-70; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 169-176.

ilgili tahlillerinde unsurlarından bahsetmesi, alakasını tespit etmesi ve hakiki anlamda olmayıp nakledildiğini belirtmesi konunun kavramsal olarak ele alındığını gösterir. Ancak hakikatin zıttı olarak ıstılah anlamında kullandığı mecaz ve istiareyi teorik olarak incelememiştir. Onun yaptığı mecazi ifadelerin tespiti ve bunların tahlillerden ibarettir.[558] Bu yönüyle sahasında ilk olan bu eser mecaza yönelik pratik bir çalışmadır ve mecazın müstakil bir konu olarak algılanmaya başlandığına işaret olarak yorumlanabilir.

2.4.3. Seâlibî (ö. 429/1037)

Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî, dilci ve edebiyatçı yönleriyle öne çıkan aynı zamanda fasih ve beliğ üsluba sahip bir kişiliktir.[559] *Fıkhu'l-luğa ve Sirru'l-Arabiyye* isimli eserinin ilk kısmı *Esrâru'l-luğati'l-Arabiyye ve hasâisuhâ*'da eşanlamlı kelimeleri verir. İkinci kısmı ise İbn Fâris'in *es-Sahibî fî fıkhu'l-luğa* adlı eserinden nakledilmiştir.[560] Dolayısıyla mecaz konusuna yaklaşımı onunla benzerlik arz edeceği düşünülse de Seâlibî'de mecaz kavramının çok daha netleşmiş ve berraklaşmış olduğu görülür. Bu bölümde Arapların söz üslupları ve adetleri adıyla işlediği konuların çoğu belagat konularıdır.

Bu eserde 'Mecaz' adıyla açtığı bir babta Câhız'ın bu kelimeyi kullanmadan ' إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً' gibi örnekleriyle konuya işaret ettiği açıklamasını aktarır, ayet ve şiirlerden benzer örnekler getirir.[561] Câhız'ın açıklamalarının mecaz olarak tescil edilmesi söz konusu kavramının gelişim sürecinde geldiği noktayı göstermesi bakımından önemlidir. Bu konunun hemen öncesinde 'fiilin gerçekteki failinin dışında bir şeye nispet edilmesi' adıyla insan fiillerini cansızlar için kullanıldığını ve bunun Arapların söz adetlerinden olduğunu belirtir. Burada 'فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ Orada yıkılmak isteyen (yıkılmaya yüz tutmuş) bir duvar gördüler' (Kehf 18/77) gibi istiare örneklerini tahlil eder. 'Mecaz' bölümündeki örnekleri ise mecaz-ı mürsel örnekleridir. Peşinden gelen 'bir şeyin sıfatının ismi yerine konması' bölümünde kinaye örneklerini verir. Kinaye ile ilgili ayrı bölümler de açmıştır.[562] Bu bölümler dışında mecaza atıf yapmadan 'Arapların bir şeyi sebebiyle veya mücaviriyle ya da içinde bulunduğu şeyle

---

[558] Tabâne, *Beyânu'l-arabi*, s. 34; Hacımüftüoğlu, "Belagat İlminin Gelişmesine.." s. 286; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 168.

[559] Sezgin, *Tarihu't-turâs*, VIII, 430.

[560] Sezgin, *Tarihu't-turâs*, VIII, 432; Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Seâlibî, Ebû Mansûr", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* Ankara 2009, XXXVI, ss. 236-239.

[561] Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, *Fıkhu'l-luga ve esrâru'l-Arabiyye*, tah. Abdürrezzak el-Mehdi, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, s 254.

[562] Seâlibî, *Fıkhu'l-luga*, s. 226; 276.

isimlendirdiklerine dair örnekler de getirir.[563] Bunlar mecaz-ı mürsele işaret olarak değerlendirilebilecek örneklerdir. İstiare ile ilgili ayrı bir bölüm açarak onu 'Bir şey için başka bir yerden alınan kendisine uygun bir kelime kullanmak' olarak tanımlar. İnsandan hayvana veya doğaya ya da aksi şeklindeki aktarmaları örnek verir.[564] Onun sergilediği bu yaklaşımdan hareketle artık mecazın kısımlarının da belirginleşmeye başladığını söylemek mümkündür.

Yetimetu'd-dehr fî mehâsini ehli'l-asr isimli eseri ise şair ve edebiyatçıların biyoğrafilerini ve eserlerinden seçmeler içermektedir. Burada da istiarenin kullanımıyla ilgili örneklere değinir.[565]

Beyan ilmi ve mecaz açısından onun asıl katkısı beyan ilmini meâniden ayırarak bu konuda ilk müstakil telifi ortaya koymasıdır. *el-Ferâid ve'l-kalâid* adlı bir risalesinde yalnızca beyan konularını ele almıştır.[566] Böylece Abdülkâhir'in yolunu hazırlamıştır.

El-Kinaye ve't-ta´rîz adlı eserinde Arap dilinde kullanılan kinayeleri konularına göre sıralamıştır. Şerîf er-Radî'nin eserinden sonra böyle bir eserin vücuda gelmesi artık beyan konularının tamamen bağımsızlığına kavuştuğunun göstergesi olarak yorumlanabilir.

2.4.4. İbn Reşîk (ö. 463/1071)

İbn Reşîk'in, Arap şiirini kuramsal bir temele oturtan ve bilimsel niteliklerini ortaya koyan *El-Umde fî mehâsini'ş-şi´ri ve âdâbihî* adlı eseri belagat ve edebi tenkit alanındaki en önemli kaynaklardan biri kabul edilir.[567] Bu eser tenkit, beyan, bedî´ ve belagat konularını şiir ve edebiyat bağlamında ansiklopedik tarzda bir araya getirir. Eserinde, daha önceki eserlerin içeriğini aktarmış, edebi ıstılahların uğradıkları değişikliklere ve belagatçılara göre aldıkları farklı isimlere işaret etmiştir.[568]

Beyan ilmi konuları (Beyan, mecaz, istiare, temsil, teşbih) eserde müstakil bölümler olarak yer almıştır.[569] İbn Reşîk, mecaz konusuna; 'Arapların mecazı çok

---

563 Seâlibî, *Fıkhu'l-luga*, s. 225.
564 Seâlibî, *Fıkhu'l-luga*, s. 272.
565 Seâlibî, *Yetimetu'd-dehr fî mehâsini ehli'l-asr*, tah. Müfid Muhammed Kumeyha, Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, I-IV, Beyrut 1983, I, 201.
566 Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Beyan", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, VI, ss. 22-23.
567 Mübarek, *el-Mûcez*, s. 86.
568 Eser ve içeriği ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 146; Tabâne, *Beyânu'l-arabi*, s. 75. Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 125 vd.; Hacımüftüoğlu, "Belagat İlminin Gelişmesine.." s. 287; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 177.
569 İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 256-304.

kullandığını, fesahatin delili ve belagatin zirvesi olduğu ve bununla diğer dillere üstün geldiği için mecazı sözlerinde bir övünç kaynağı gördüklerini'[570] söyleyerek başlar. Mecaz için terimsel bir tanım veya tarif yapmaz, ancak İbn Kuteybe'nin mecazla ilgili dile getirdiği bazı konulara değinir. Örnek beyitler ve ayetler üzerinde tahlilleriyle mecaz ve istiare konularını işler. Hakikatten daha beliğ ve dinleyen üzerinde daha etkili olduğunu belirtmesi onun mecaz konusundaki orijinal yaklaşımlarındandır. Hakikat dışındaki tüm lafızlar, muhal anlamda olmadıkça çeşitli tevil ihtimalleri bulunduğu için mecazdır. İstiare, teşbih ve kinayenin mecaza dahil olduğunu ve eskilerin bunları mecaz adı altında incelediklerini belirtir; "İstare, teşbih ve kelamı güzelleştiren diğer şeyler mecaza dahildir. Öncekiler bunları mecaz adıyla ele almışlardır. Bu (mecaz) bir şeyin, yakınında olan veya sebebi olan bir şeyin ismiyle isimlendirilmesidir." Ona göre istiare mecazın en üstün şeklidir.[571] Mecaz ve istiarenin farklı şekillerine (türlerine) imada bulunmakta ve alakaları izah etmekte ancak bu yönde herhangi bir taksim veya isimlendirme yapmamaktadır.[572]

2.4.5. İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073)

Sırru'l-Fesâha isimli eserinde belagatle ilgili konular düzensiz ve dağınık bir şekilde bulunur. Daha önce Askerî'nin yaptığı gibi fesahat ve belagati birbirinden ayırmış, fesahatı yalnızca lafza hasretmiştir. Fesahat yalnızca müfret lafızlarda olur. Belagat ise ona göre mana içeren lafızlarda söz konusudur.[573] Onun bu ayrımı sonrakileri etkilemiş ve bu iki kavramın birbirinden ayrılmasına giden süreci hızlandırmıştır. Fesahatı sadece lafızlarla ilişkilendiren Hafâcî, lafızların mürekkep seslerden oluşmasına itibarla doğal olarak esvat konusunu ele almış ve böylece esvat konusuna belagatte yer veren ilk kişi olmuştur.[574] Daha önceki dil ve tecvid alimlerinin verdikleri bilgilere dayanarak seslerin mahreç, sıfat ve diğer hükümleriyle ilgili detaylı tahlillerde bulunmuştur. Diğer taraftan dillerin kaynağı, lafız-anlam ilişkisi, mühmel-müsta'mel lafızlar gibi konulara da değinmiştir. Dilin tevkifi değil muvâzaa yoluyla (ıstılahi) olduğu görüşünü benimser ve savunur.[575]

---

[570] İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 267.
[571] İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 270.
[572] Örnekleriyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Mut´inî, *el-Mecâz*, s. I, 175-185.
[573] Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Said b. Sinan, *Sırru'l-fesâha*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1982, s. 59.
[574] Mübarek, *el-Mûcez*, s. 88.
[575] Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, s. 48.

Hafâcî, fesahatin bilinmesinin, edebi ilimlerin bilinmesi ve Kur'ân'ın mucizeliğinin ortaya konması olmak üzere başlıca iki faydasının olduğunu ve eserini bu iki amaçla kaleme aldığını belirtir.[576] Bu yüzden edebiyatçılar arasında görülmesine karşın eserin i´câz problematiğine yönelik olduğu söylenebilir. Belagatle ilgisi kurulabilecek konuların daha genel olandan daha özele doğru sıralanarak verilmesi belagatin artık bir bilim dalı hüviyetine kavuştuğu şeklinde yorumlanabilir.

Hafâcî, mecaz ve istiareyi kelamın hüsn-ü telifinin (sahih ve güzel olacak şekilde kurulması) usûllerinden biri olarak ele alır. Hakikat ve mecazı yerli yerinde kullanmak, ona göre doğru ve güzel söz üretebilmenin şartlarındandır.[577] İstiare konusunda Rummânî'yi takip eder. Onun tanımını aktarır ve onun örneği üzerinde biraz daha geniş açıklamalarda bulunur. Açıklamasında 'bu, ibarenin vaz´daki hakikatinden beyan için (yeni bir anlam için) nakledilmesidir' diyerek kelimenin nakline dikkat çeker. Yine onun istiare ile teşbih arasında edat dışında bir fark görmemesine itiraz ederek teşbihin edatsız da olabildiğine (teşbih-i beliğ) ancak bu durumun onu yine de teşbih olmaktan çıkarıp istiareye dönüştürmediğine işaret eder.[578] İstiareyi asılla istiare yapılan arasındaki bağın ve benzerliğin güçlü olup olmamasına göre 'karîb' ve 'baîd' olarak ikiye ayırır. Onun istiareyi genel anlamıyla değerlendirdiği mecazı ise istiare'den farklı bir şey olarak görmediği anlaşılmaktadır.[579]

Sonuç olarak bu dönemde ortaya çıkan belagate dair müstakil teliflerde mecaz ve kinaye kavramlarının olgunlaştığı ve iyice belirgin hale geldikleri görülmektedir. Kavramsal içeriklerine dair kimi tarifler de yapılmıştır. Ancak bu kavramların sınırları netleşmemiş, içerikleri titiz bir şekilde belirlenmemiştir. Dolayısıyla konunun incelenmesinin bu dönemde pratik seviyede sürdürüldüğü ve henüz teknik bir şekil ve teorik bir boyut kazanmadığı söylenebilir.

---

576 Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, s. 14; Hüseyin, *el-Muhtasar*, 109 vd.
577 Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, s. 111.
578 Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, s. 118-120.
579 İlgili değerlendirmeler için bkz. Mut´inî, *el-Mecâz,* s. I, 230-236.

BÖLÜM III

MECAZIN BİR BİLİM DALI OLARAK TEZAHÜRÜ VE PROBLEMATİĞİNİN TEŞEKKÜLÜ

Dil ve belagate dair çalışmaların ortaya çıkışında temel saiklerden birinin lafız ve anlam ile bunların birbiriyle ilişkisi sorununa matuf olduğu malumdur. Kökenleri Câhız'a kadar uzanan lafız-anlam problematiğine yönelik yaklaşımlar hicri V. asırda Abdülkâhir Cürcâni'nin çalışmalarıyla bütünlük arzeden sistemli bir yapıya kavuşmuştur. Felsefi ve mantıksal metodun İslam dünyasında yaygınlaştığı bir dönemde dilin sistemi ve gramerini anlam bakımından yeniden ele almak isteyen Cürcânî nahvin felsefi, dilbilimsel, semantik ve edebi boyutlarını aynı pota içerisinde bir araya getirerek *nazım* teorisini ortaya koymuştur. Bu teori çerçevesinde nahvin ve edebiyatın anlambilimsel boyutlarını ele alan iki yeni disiplin gün yüzüne çıkmıştır; meâni ve beyan. Bu gelişmeyle ilk asırlardan beri üzerine konuşulan ve belli bir olgunluk seviyesine erişen beyani üsluplar, akli ve mantıki bir boyut kazanarak müstakil bir ilim dalı olma evresine ulaşmışlardır. Abdülkâhir Cürcânî ile bu aşamaya erişen teşbih, mecaz ve kinaye konuları ondan sonra gelen Zemahşerî, Râzî, Sekkâkî ve İbn Esîr gibi müelliflerin elinde Beyan ilmi olarak tezahür ederek literatürdeki yerini almıştır. Şimdi mecaz konusunun artık ilmi bir disiplin olarak incelendiği bu aşamayı ana hatlarıyla tasvir etmeye çalışalım.

3.1. Abdulkâhir Cürcânî (ö. 471/1078)

Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed el-Cürcânî Arap dili ve belagatinin tartışmasız en yetkin otoritelerinden ve en büyük simalarındandır. Nahivde 'imâmu'n-nuhât', belagatte 'şeyhu'l-belâga' lakaplarıyla anılır. Belagate dair *Delâilu'l-i´câz* ve *Esrâru'l-belâga* isimli eserlerinin birincisiyle meânî ilminin, ikincisiyle beyan ilminin esaslarını derli toplu bir şekilde ortaya koymuş, böylece belagate dair birikimin seyrini tamamen değiştirmiştir. Sonraki bütün belagat çalışmalarına yön veren bu iki eser, belagate dair bilimlerin birbirinden ayrılmasına öncülük etmiş ve belagatin bir bilim dalı olarak tesisi sürecini resmen başlatmıştır. Zemahşerî tefsiri *el-Keşşâf*'ta bu iki eserde ortaya konan görüş ve nazariyeleri Kur'an'a tatbik etmiş, Sekkâkî belagati sistematik bir yapıyla ortaya koyan *el-Miftâh*'ında, meânî bölümünü *Delâil*'i, beyan bölümünü ise *Esrâru'l-belâga*'yı esas alarak hazırlamıştır. Onun tesiri Kazvinî'de de barizdir. Kazvinî

Îzâh'ın başında ondan da faydalandığını belirtir[580] ve yaptığı izahların çoğunda onun görüşlerine başvurur.

Abdülkâhir, dilciler, nahivciler, kelamcılar, müfessirler, i´câzu'l-Kur'an eserleri, edebiyatçılar, edebi tenkitçiler ve belagatçılar olmak üzere çok geniş bir yelpazeden beslenmiş, belagatle ilgili bütün çevrelerce dile getirilen görüş ve değerlendirmeleri inceleyerek geniş bir birikime sahip olmuştur. Bu birikimi ve derin hassasiyetiyle belagatte yeni tezler ortaya koymuş, bunları temellendirmeye çalışmış ve tartışmıştır. Öncekilerin nakilci üslubundan tamamen uzaklaşarak derin boyutlu tahlil ve yaklaşımlarla bilimsel düşünce üretmeye çalışmıştır.[581] Bu yaklaşımıyla Kur'an'ın belagat ve i´câzını ortaya koymak için kaleme aldığı *Delâilu'l-i´câz*'da Sîrâfî'nin *meâni'n-nahv* fikrinden hareketle nahvi belagate uyarlayarak belagatin söz diziminde (cümle kuruluşunda) olduğu tezini (nazm teorisini) ortaya koyar.[582] Nazm teorisiyle ilişkisi bakımından mecaz, istiare ve kinaye ile ilgili bazı bahisleri de içermekle birlikte eser sonradan meânî diye isimlendirilecek konuları ele alır.[583] *Esrâru'l-belâga* ise mecaz, istiare ve teşbih konularına hasredilmiştir. Aynı zamanda bir tenkitçi hassasiyetiyle mecaz ve istiare konularına yaklaşan Abdülkâhir bunları ayet ve şiir örnekleri üzerinde farklı yönleriyle tartıştıktan sonra edebi ve dilbilimsel boyutlarıyla teorik bir şekilde ortaya koymaya ve kısımlarına ayırmaya çalışır. Kur'an'ın i´câzının belagat ve nazmında olduğunu ispatlama gayesiyle giriştiği bu iki çalışmasında Abdülkâhir'in en temel problematiği anlam meselesidir. O, nahiv kurallarının ve lafızların cümlede kullanılış biçimlerinin anlamın oluşumundaki etki ve rolünü *Delâil*'de, beyani üslupların anlamdaki rolünü ise *Esrâr*'da ele alıp incelemiştir.[584] Mecaz ve istiareyi yalnızca lafzı güzelleştiren

---

580 Kazvinî, *el-Îzâh*, s. 7.

581 Cürcânî'nin metodu, belagate yaklaşımı, katkısı ve belagat ilmindeki yeri hakkında değerlendirmeler için bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 160-218; Tabâne, *Beyânu'l-arabi*, s. 124-132; Matlûb, Ahmed, *Abdülkâhir el-Cürcânî belagatuhû ve nakduhû*, Vekâletu'l-Matbûât, Beyrut 1973, 28-40; Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 416; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 89-104; Hacımüftüoğlu, "Kelamcılar ile İslam Felsefecilerinin..", s. 232-233; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 180-183; Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün*.., s. 107-108; Taşdelen, "Belagat", 261-269.

582 Bkz. Cürcânî, *Delâil*, s. 51; 81 vd. Nazm teorisi hakkında geniş değerlendirmeler için bkz. Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 238 vd; Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî'de*.., s. 177-199; Kınar, Kadir, "Abdulkahir el-Cürcânî'nin Nazm Teorisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 13, s. 65-101.

583 Bedevî Tabâne, bunun sadece yaygın bir kanaat olduğu ve gerçekte öyle olmayıp eserin beyan ve bedî´ konularına da çok fazla yer verdiği kanaatindedir. Tabâne, *Beyânu'l-arabi*, s. 117-119. Dikkatle incelendiğinde beyan konularının, eserde, nazm teorisiyle ilgili boyutları bağlamında yer aldığı görülür. Bkz. Cürcânî, *Delâil*, s. 293. Ayrıca bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 183; Eserin detaylı tahlili müstakil bir tez konusudur.

584 Nahiv ile beyan ve meânî ilimleri arasındaki ilişki hakkında detaylı tahliller için bkz. Smyth, William, "Belâgat İlmi'nin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm'u", çev. Abdullah Yıldırım, *Şarkiyat Mecmuası*, 22 (2013-1), ss. 213-232, s. 218.

bedî´ sanatları bağlamında değil, istenen mananın ortaya konması ve tekidi bağlamında cümledeki diğer unsurlarla irtibatlı bir unsur olarak işlemiş, böylece mecaz ve kinayeyi nazm nazariyesinin bir parçası haline getirmiştir. Muhammed Halefullah, bu eserler hakkındaki değerlendirmesinde ilkinin, edebi söylemin yapısal yönünü, ikincisinin ise yaratıcı, sanatsal ve estetik yönünü ortaya koyduğu şeklinde bir yorum yapar.[585] Onun bu çalışmalarıyla Arap dili ve belagatinde meânî ve beyan nazariyeleri ilk defa teorik düzeyde ortaya konmuş olur.

Cürcânî, anlamın ifadesi bakımından sözü iki türe ayırır: birincisi, yalnızca lafzın kendi delâletiyle anlamına/amacına ulaşılan sözdür. Zeyd'in çıktığının söylemek için 'Zeyd çıktı' demek gibi. Diğer türde ise yalnızca lafzın delâletiyle anlama ulaşılamaz. Bu söz önce dilde konulduğu anlamı gösterir, bu anlam daha sonra ikinci bir delâletle sözün amacını/anlamını gösterir. '*mana*/المعنى' diye isimlendirdiği birinci tür, lafzın zahirinden anlaşılan şeyi; '*ma´ne'l-mana*/معنى المعنى' diye isimlendirdiği ikinci tür ise lafzın anlamından ikinci bir anlama ulaşılmasını ifade eder. İşte, kinaye, istiare ve temsil bu ikinci türdendir.[586] Zira bu tür ifadelerde anlam lafızdan değil, lafzın anlamından anlaşılır. 'Mana'nın gösterdiği hakiki ve zahiri delâleti onun bu anlama geldiğini bilen herkes tarafından aynı seviyede bilindiği için bu aşamada bir ifadenin diğer bir ifadeye üstünlüğünden söz edilemez. Anlamı daha iyi dile getirmesi bakımından bir ifadenin diğer bir ifadeye üstünlüğü ancak beyani üslupların kaynağı olan manevi delâletle (*ma´ne'l-mana* ile) gerçekleşir.

Beyani üsluplar, yani mecaz ve istiare kavramları Abdülkâhir'in tahlil ve mülahazalarıyla ilmi bir disiplin haline gelmişlerdir. O, mecaz ve istiare konusunu, her ne kadar eserlerinde tertip bakımından düzensizlik görülse de, sistematik ve ayrıntılı bir şekilde tahlile tabi tutmuştur.[587] Onun detaylı tahlilleriyle ikisi birbirinden ayrılmış, her birinin ayırt edici sınırları çizilmiş, türleri belirlenmiş ve müstakil olarak tanımları yapılmıştır. Böylece kavramsal olgunluğa ve gelişim aşamasının zirvesine ulaşmışlardır.

Cürcânî, hakikat ve mecaz olmakla vasıflandırılan şeyin müfred kelime veya cümle olmasına göre farklı tanımlanacaklarını belirterek işe başlar. Müfred hakikatin

---

[585] Bkz. Khalafallah, Muhammad, "'Belagat'ın Sırları'nda Abdülkahir'in Teorisi: Psikolojik Bir Yaklaşım", çev. Ömer Kara, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (2011), cilt: IV, sayı: 17, ss. 627-631. s. 628.

[586] Cürcânî, *Delâil,* s. 262-266; 431 vd.

[587] Aynı konunun farklı yerlerde dağınık parçalar halinde ele alınması, konular arasındaki öncelik-sonralık ve başlıklara ayırma bakımlarından düzensizlik onun sadece bir müellif olmayıp konuları, ortaya koymak istediği ana fikre göre düzenleyen bir 'alim' (teorisyen) olmasına bağlanır. Konuyla ilgili farklı görüş ve değerlendirmeler için bkz. Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî,* s. 35-36.

tanımını şöyle yapar; "Vaz´ edenin vaz´ında (istersen muvâzaa'da de) konulduğu anlamın kastedildiği kelimedir."[588] Burada tanımın içerdiği unsurlara dikkat çekerek, ilk vaz´ı, daha sonradan ortaya çıkan vaz´ı, menkul veya mürtecel alemleri kapsadığını tekrar vurgular. Müfred mecaz ise; "Önceki (kullanımıyla) yenisi arasındaki bir mülahazadan ötürü vâzı´ın vaz´ ettiği konum dışında kullanılan kelimedir." Tanımda iki hususa dikkat çekildiği görülmektedir;

a. kelimenin vaz´ edilmiş olduğu anlamdan başka bir anlama nakledilerek ilk vaz´ının dışında kullanılması,

b. kendisinden nakledilenle nakledildiği anlam arasındaki bir mülahazanın bulunması gerektiği. Bu mülahaza muteber (geçerli, toplum tarafından bilinen) olmalıdır.

Mecazı dil yoluyla gerçekleşen ve mana/makul yoluyla gerçekleşen mecaz olmak üzere ikiye ayırır.[589] Lügat yoluyla gerçekleşen mecaz, müfred kelimede yapılan mecazdır. 'el' kelimesinin nimet, 'aslan' kelimesinin cesur insan anlamında mecaz olması lügat yoluyla yani müfret kelime itibariyledir. Bu, konuşan kişinin teşbih veya naklettiği ile nakledilen arasındaki başka bir ilişki, bir mülâbesetten dolayı lafzı, dilde başlangıçtaki aslından başka bir yere taşımasıyla gerçekleşir. Cümledeki mecaz ise mana ve akıl yoluyla gerçekleşen mecazdır. Kelime veya onun vaz´ına bakan bir yönü olmayıp cümleye mahsus olan bir özellikle ilgilidir. Bu özellik cümleyi oluşturan fiilin isme veya ismin isme isnadıdır. Bu isnat kelimelerin vaz´ıyla değil, konuşanın kastıyla ortaya çıkar. 'خَطٌّ أَحسنُ مما وشَّاه الربيع أو صَنَعه الربيع ilkbaharın çizdiği veya yaptığı en güzel resim' denildiğinde lafzın zahirine göre bahar için bir fiil ispat edilmiş böylece o, Allah'ın fiiline ortak edilmiş olur. Buradaki tecevvüz (anlamın dışına çıkma) lügat bakımından değil akıl ve mana yoluyla yapılan bir mecazdır. Aynı durum, وشي الربيع örneğinde olduğu gibi ismin isme isnadında da söz konusudur. Cürcânî bu şekilde mecaz-ı lügavî ve mecaz-ı akli ayırımını ortaya koymuş olmaktadır.[590] Mecaz-ı akliyi isnadi ve hükmi mecaz diye de isimlendirir.[591]

Cürcânî, bu ayırımı, mecaz-ı aklinin isbatta, mecaz-ı lügavînin müsbette ortaya çıkacağını belirterek temellendirmeye çalışır;

---

[588] Cürcânî, *Esrâr,* s. 286. Farklı bir tanımı için bkz. *Delâil,* 66; 293.
[589] Cürcânî, *Esrâr,* s. 331-336.
[590] İlgili değerlendirmeler için bkz. Mut´inî, *el-Mecâz,* I, 253-256; Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî'de..,* 93-96; Asâsife, "el-Mecaz", 837.
[591] Cürcânî, *Delâil,* s. 296.

أشاب الصغير وأفنى الكبير كرّ الغداة ومر العشي،

"Günlerin peş peşe geçip gitmesi genci yaşlandırdı, yaşlıyı fani kıldı" örneğinde yaşlandırmanın günlerin ve gecelerin tekrarının bir fiili olarak isbat edildiği görülmektedir. Oysa bu fiil Allah dışında varlıklara isbat edilemez. Bu fiil olması gereken yerden uzaklaştırılmış ve günler gecelerin tekrar etmesi gibi aslında kendilerine isbat edilemeyecek şeyler hakkında vaki olmuştur.[592] Burada müsbette yani yaşlandırma fiilinin lafzında herhangi bir mecaz söz konusu olmamıştır. O, olduğu hal üzerine hakikat olarak bulunmaktadır.

أَوَمَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ "Ölü iken hayat verdiğimiz ve insanlar arasında yürümesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse" (En'am 6/122) ayetinde ilim, hidayet ve hikmet gibi manalar, kalpler için 'hayat'; فَأَحْيَيْنا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها "Ölümünden sonra toprağa hayat veririz" (Fatır 35/9) ayetinde ise kıştan sonra baharda tekrar yeşillenmesi ve canlanması yeryüzü için 'hayat' olarak isimlendirilmiştir. Bunlar müsbette yapılan mecazlardır. Zira 'hayat' ismi teşbih yoluyla gerçekte hayat olmayan şeyler için kullanılmıştır. Bu iki örnekte fiiller hakikati üzere yani olması gerektiği gibi Allah'a nisbet edildiğinden isbatta mecaz içermezler. Bunlar isbatta hakikattirler. İsbatta gerçekleşen mecazda kelimeler anlamında bir değişiklik olmazken müsbette gerçekleşen mecazda kelimeler gerçek anlamaları dışına çıkmaktadır.[593] Dolayısıyla isbatta mecaz mecaz-ı akli, müsbette mecaz ise mecaz-ı lügavîdir. Bu mülahazalardan sonra mecaz-ı akliyi; "Kendisiyle ifade edilen hükmün bir tür teville aklen konulduğu anlamın dışına çıktığı cümle" olarak tanımlar. 'Bahar yaptı' örneğinde otların bitirilmesinin bahara isnat edilmesi aklen olması gerekenin dışına çıkmaktır. Zira fiilin kâdir olandan (güç yetirenden) başkasına isnadı aklen sahih olmaz. Ancak insanlar arasındaki örf ve tevil yoluyla bir fiilin sebebi faili kılınabilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de de bunun örneği çoktur.[594]

Hazf ve ziyade mecazına da değinen Cürcânî, bu konuda bir sınırlamaya giderek bunlarda i'rab hükmünün değişmesini esas alır. Mahzuf muzafın i'rabı muzafun ileyhe naklediliyorsa mecaz olarak değerlendirilir. Zira burada hükmün gerçekte ait olmadığı bir

[592] Cürcânî, *Esrâr*, s. 300; 331.
[593] Cürcânî, *Esrâr*, s. 297-307.
[594] Cürcânî, *Esrâr*, s. 311-313; Cürcânî ve ondan sonrakilerin mecaz-ı akli konusuna yaklaşımları ve konu etrafındaki tartışmaların bir değerlendirmesi için bkz. Şensoy, Sedat, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (2002), sayı: 8, ss. 1-37.

şeye nakledilmesi söz konusudur. Cümlede zait olarak kullanılan bir şeyin kelimenin i'rabını değiştirmesi de böyledir.[595]

Cürcânî, yukarıda geçen tarifinde 'teşbih veya başka bir ilişkiden dolayı' diyerek lügavî mecazın da türleri ve üslupları olduğuna işaret etmektedir. Lügavî mecazı istiare ve istiare dışındaki mecaz şeklinde taksim eder. İstiare teşbih üzerine kuruludur, yani müşabehet alâkasıyla gerçekleşir. Diğer tür ise 'arasındaki bir ilişkiden dolayı başka bir kelime yerine kullanılan lafızdır' diye tanımladığı mürsel mecazdır. Ancak mecazın bu türüne işaret etmekle yetinir ve onu bu isimle isimlendirmez.[596] Bu isimlendirme daha sonra Kazvînî tarafından yapılacaktır.

Cürcânî istiareyi mücmel bir şekilde şöyle tanımlar; "dildeki vaz´ı bilinen ve şahitlerin kendisi için vaz´ edildiğine delâlet ettiği bir asla ait lafzın bulunması, sonra şair veya bir başkasının onu, bu aslın dışında kullanarak bağlayıcı olmayan bir şekilde aslının dışındaki şeye nakletmesi ve bu lafzın orada ariyet gibi olmasıdır."[597] Eserin başlarında yer alan bu tanımı, öncekilerin de yaptığı gibi sadece nakle dikkat çekiyor olsa da Abdülkâhir incelemesini derinleştirdikçe alâka ve mülahaza gibi detayları ve türleri ortaya çıkacaktır. İstiareyi mülahazanın gerçekleşip gerçekleşmemesi bakımından faydalı (müfid) ve faydasız (gayr-ı müfid) olmak üzere ikiye ayırır. İstiare müsteâr ile müsteârun minh arasında ortaya çıkan mananın yani mülahazanın gözetilmesine göre müfid olur. Faydasız istiare dilde konulduğu anlamlarda genişleme yapılmak istendiğinde ismin konulduğu anlama delâleti ve böylece kendisine delâlet edilen manalardaki ince farklılıkların gözetilmesi suretiyle olur. Mesela hayvanların cinslerinin değişmesine göre aynı organ için birden fazla isim vaz edilmiştir. 'dudak' anlamında insan için الشفة, deve için المشفر ve at için الجحفلة kelimelerinin konulmuş olması ve bunların birbirinin yerine kullanılması böyledir. Burada mananın değil lafzın taşınmış olması, aynı anlamı ifade edeceği için önemli bir fark oluşturmamaktadır.[598] Faydalı istiare ise teşbih amacıyla ve mübalağa kastıyla yapılır. رأيت أسدا / بحرا 'bir aslan gördüm/bir deniz gördüm' denildiğinde aslan ve deniz kelimeleriyle vasfedilenin bu kelimelerin manalarının barındırdığı cesaret ve atılganlık veya cömertlik ve genişlik gibi sıfatlar yüklenmesi ve

[595] Cürcânî, *Esâr*, s. 337.
[596] Cürcânî, *Esrâr*, s. 331.
[597] Cürcânî, *Esrâr*, s. 31.
[598] Cürcânî, *Esrâr*, s. 33.

gerçekten bir aslan, bir deniz olduğu vehmi uyandırılması için mübalağalı bir şekilde ifade edilmektedir.[599]

Abdülkâhir kendisinden öncekilere itiraz ederek istiarenin 'ismin bir şeyden başka bir şeye nakledilmesi' değil 'bir ismin anlamının başka bir şey için iddia edilmesi' olduğunu belirtir. Aksi halde, yani bu iddianın bulunmayıp sadece lafzın bir şeyden başka bir şeye taşınması durumunda رأيت أسدا sözündeki istiare, hakikat kullanımındaki رأيت رجلا شبيها بالأسد 'aslana benzeyen bir adam gördüm' sözünden daha etkili ve üstün olmazdı. Dolayısıyla, sözü edilen kişinin gerçekten aslan (gibi özelliklere sahip) olduğunu mübalağalı bir şekilde ifade etmek için, kendisinde var olduğu iddia edilen müsteârun minh'in manası nakledilmektedir. Bu durumda lafzın istiare yapılması anlamın ödünç alınmasından sonra gerçekleşmektedir.[600]

Cürcânî'ye göre istiarenin özü teşbihtir. Ancak, كأن زيدا الأسد 'Zeyd sanki aslandır.' cümlesindeki gibi müşebbehün bih'in ismiyle zikredildiği sarih teşbihler istiare olmaz. رأيت أسدا örneğindeki gibi müşebbehün bih'in müşebbeh yerine kullanıldığı gayr-ı sarih teşbihler istiaredir. Bu 'aslanlık' manasını ortaya çıkaran özelliklerin güçlü bir şekilde müşebbeh'te bulunduğu iddiasına dayanır. Lafızlar, yapılan teşbihi ne kadar gizlerse istiare mübalağayı o derecede yansıtır ve dinleyende etkili olur.[601] Bir kişinin aslan, deniz veya aya, ilmin nura, cehaletin zulmete benzetilmesinde olduğu gibi müşebbeh gerçekten müşebbehün bihe dönüşmüş gibi bir anlam verir. Bu durum, anlamını hayal gücüyle tasavvur etmek isteyen muhatapta hayranlık uyandırır ve derin bir etki bırakır. Ancak 'el' kelimesinin 'nimet' anlamında kullanılması böyle değildir. Zira o teşbih ve mübalağa hissettirmemektedir. 'Bir aslan gördüm' örneğinde bahsedilen kişi için aslanlık manası sabit olmaktadır ancak لَه عِنْدي يَدٌ 'onun bende eli vardır (üzerimde hakkı var)' örneğinde nimet için el olma vasfı ortaya konuyor değildir. فكأن مجلسه المحجب محفل "onun gözlerden uzak meclisi bir mahfel gibidir" beytinde 'meclis' kelimesi 'topluluk' anlamını teşbih yoluyla değil bir şeyin genellikle ilişkili olduğu (mülâbese) şeyde bulunması yönüyle ifade etmektedir. Bu istiare değil, ibarenin

[599] Cürcânî, *Esrâr*, s. 34; Cürcânî, *Delâil*, s. 432-433.
[600] Cürcânî, *Delâil*, s. 432-435.
[601] Cürcânî, *Esrâr*, s. 34; 309; 327.

gerektirdiği anlamdır (حيث ترسل العبارة).[602] Bu tahlilleriyle Cürcânî sonradan 'mürsel' diye isimlendirilecek tür ile istiareyi birbirinden ayırmış olur.

Cürcânî, faydalı istiareyi isimlerde veya fiillerde gerçekleşmesine göre ikiye ayırır. İsimlerde gerçekleşen istiare de iki kısımdır. Birincisi; ismin asıl müsemmasından malum ve sabit bir şeye nakledilerek sıfatın mevsufu gibi kullanılmasıdır. رأيت أسدا 'bir aslan gördüm' denildiğinde cesur adamın, رنت لنا ظبية 'Ceylan bize baktı' denildiğinde güzel gözlü kadının kastedilmesi gibi. Bu örneklerde isim, teşbihte mübalağa ve istiare yoluyla asıl anlamından alınıp kendisiyle bunun kastedildiği başka bir şeye, zata isim yapılmıştır. İkincisi ise ismin kendisine işaret edeceği başka bir şeye nakledilmeyip, onunla isimlendirildiğinin söylenemeyeceği istiarelerdir.

وغداة ريحٍ قد كشفتُ وقرّة إذ أصبحت بيد الشمال زمامُها "sabahın dizginleri kuzey rüzgarının eline geçtiğinde" beytinde 'el' kelimesi kendisine benzetildiği başka bir ismin yerine nakledilmiş değildir. Burada hayal ve vehimle, kuzey rüzgarının sabah vaktini evirip çevirmesi insanın elindeki şeyi evirip çevirmesine benzetilmiştir. Bu benzetme doğrudan bilinen bir şey ve bir zat olarak müşebbehün bihe yönelmemiş ancak, onun üzerinde düşünülerek açığa çıkarılabileceği, müşebbehle ilgili bir şey (lazımı) üzerinden yapılmıştır.[603] İstiarenin bu iki türü arasındaki fark teşbihin birincisinde açık ve kolayca anlaşılır iken diğerinde hayal gücünü çalıştırarak güçlükle elde edilebilir olmasıdır. Ayrıca burada birincisinde olduğu gibi istiare yapılan isimde vechü'ş-şebeh sıfat olarak mevcut değildir. Dolayısıyla bu ayrım istiare-i tasrihiyye ve istiare-i mekniyyeye işaret etmektedir.[604] Fiillerde istiareye gelince, bu, başka bir şey için, fiilin müştak olduğu masdarın manasının sabit kılınmasıdır. Yani istiarenin fiilin mastar anlamında gerçekleşmesidir. نطقت الحال بكذا 'durum bunu söylüyor' ve أخبرتني أسارير وجهه بما فيه ضميره 'yüzünün çizgileri içindekileri haber veriyor' örneklerindeki fiillerde olduğu gibi, kendisinden müştak oldukları, insan fiillerine benzeyen ve ondan alınma konuşma ve haber verme manaları hal ve çizgiler için sıfat olarak kullanılmıştır.[605] Camit isimlerle müştak sıfatlar arasındaki bu ayırım da istiare-i asliyye ve tebeiyye ayırımına zemin

[602] Cürcânî, *Esrâr*, s. 326.
[603] Cürcânî, *Esrâr*, s. 43-46.
[604] İlgili değerlendirmeler için bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 194; Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, s. 152; Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 243-246; Sâvi, *Mefhumu'l-istiare*, s. 88.
[605] Cürcânî, *Esrâr*, s. 47-48.

hazırlamıştır. Fiillerdeki istiarenin bazen failde bazen mefulde bazen de iki mefulde gerçekleşebileceğini belirtmesi ise karîne'ye işaret olarak yorumlanır.[606]

Cürcânî, istiarede benzerlik yönünü ifade eden 'câmi'ile ilgili detaylı tahlillerde bulunmuştur. İstiarenin türlerine göre his yönünden, akıl yönünden, tarafların her birinde bulunması veya birinde bulunmaması gibi durumlarda benzerlik ilişkisinin nasıl olacağına değinmiş, câmi'nin durumuna göre istiarenin güçlüden zayıfa doğru farklı derecelere sahip olacağına dair açıklamalarda bulunmuştur.[607] Ona göre câmi'nin akli olduğu türler istiarenin en güzel şekilleridir. Bunlar mahsus (görülen, hissedilen) şeylerin makul (akledilen, düşünülen) şeyler için, mahsusun mahsus için ve makulün makul için istiare yapılması olmak üzere üç şekilde gerçekleşir. 'Nur'un şüpheyi ortadan kaldıran hak anlamında veya اهدنا الصراط المستقيم "bizi doğru yola/sahih dine ilet" (Fatiha 1/5) ayetinde 'sırat' kelimesinin 'din' anlamında istiare yapılması birinciye, "bataklık güllerinden sakınınız" ifadesinde 'kadın'ın kastedilmesi ikinciye ve cehalet için 'mevt/ölüm' kelimesinin istiare yapılması üçüncüye örnektir.[608] Bu tasnif aynı zamanda, sonrakilerce istiarenin taraflarına göre yapılan bir taksim olarak sunulacaktır.

Cürcânî, istiare ile teşbih ve temsili birbirinden ayırır. Müşabehet alakasına dayandığı için istiareyi teşbih ve temsilin bir türü olarak zikreder. Ancak müşebbehin zikredilmemesi ve müşebbehün bih için konulan ismin onun yerine nakledilerek, o olduğu iddiasını içermesi bakımından istiare, teşbih ve temsilden ayrılır. Bu iddia sayesinde istiare, teşbih ve temsille kastedilen şeye yeni bir hüküm ve mübalağa eklenmesini ifade etmektedir.[609] Temsil, ancak bir veya daha fazla cümleden hasıl olabilecek bir dizi ifadenin anlamlarından elde edilen teşbihtir. Temsil istiare yoluyla kullanılırsa istiarenin bir türü ve mecaz olur. أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى "seni, bir adım ileri atarken bir adım geri atıyor görüyorum" ifadesinin aslı 'seni bir adım ileri bir adım geri atan kimse gibi kararsız görüyorum' şeklindedir. Burada söz kısaltılarak (ihtisar) kararsızlık ve tereddüt içindeki kişi gerçekten bir adım ileri bir adım geri atan kişi yerine konmuştur.[610] Onun bu açıklamalarıyla işaret ettiği bu tür istiareler sonradan istiare-i temsiliyye olarak tescil edilecektir.

---

[606] Cürcânî, *Esrâr*, s. 48; Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 248.
[607] Cürcânî, *Esrâr*, s. 50-57; 322; ayrıca bkz. Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 250.
[608] Cürcânî, *Esrâr*, s. 57-60.
[609] Cürcânî, *Esrâr*, s. 26; 204-218; 264; Cürcânî, *Delâil*, s. 67.
[610] Cürcânî, *Delâil*, s. 68-69. Benzer değerlendirmeleri için bkz. Cürcânî, *Esrâr*, s. 215-218. Verdiği diğer örneklerle ilgili tahliller için bkz. Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî'de*.., 146.

Cürcânî, mecazın istiareden daha kapsamlı olduğunu söyler ve aralarındaki umum-husus ilişkisine dikkat çeker.[611] Ona göre önce hakikat-mecaz, sonra teşbih ve temsil sonra istiare gelir. Zira mecaz istiareden daha geneldir, teşbih ise istiareye göre asıl hükmündedir. İstiareyle ilgili tahlillerinde 'alaka' ve 'karîne' kavramlarını kullanmamış ama açıklamalarında bu mefhumları dakik bir şekilde hissettirmiştir. Teşbih, temsil ve istiareyi birbirinden ayırmış ve teşbihin mecazdan sayılmayacağını belirtmiştir. İstiareyle ilgili derin tahlilleriyle birçok türünü keşfetmiş, herhangi bir isimlendirme yapmaksızın, türlerini belirlemek kastıyla detaylı taksimler yapmıştır. 'Câmi'yi dikkate alarak istiareyi zayıftan kuvvetliye doğru derecelendirmiştir. Mecaz ve istiare'nin hissi ve akli yönlerine dikkat çekmiştir. Hazf ve ziyade mecazını ayrı bir bölüm olarak incelemiştir.[612] İstiare dışındaki lügavi mecaz türüyle kastettiği mecaz-ı mürselin sebebiyye, mücaveret, cüz'iyye ve mahalliye gibi alakalarına isim vermeksizin, örnekler üzerinde işaret etmiştir. Daha önceden netlik kazanmış olan kinaye kavramını ma´na'l-mana bağlamında beyani üsluplardan biri olarak ele almıştır. Kinaye, dilde kendisi için konulan lafzın kullanılmayıp o mananın takipçisi olan bir manayla kendisine işarette bulunulması ve bu mananın kendisine delil kılınmasıdır. Uzun boylu anlamı kastedilerek 'هو طويل النجاد kılıcının kını uzun', çok misafir ağırlayan anlamında 'tenceresinin külü çok', hizmetçileri olduğu için rahat yaşayan kadın anlamında 'نؤوم الضحى kuşluk vaktine kadar uyuyan' ifadeleri kinaye örnekleridir. İstiarede olduğu gibi kinayede de anlam lafızdan değil lafzın manasından anlaşılır. Sıfatların bu şekilde açıkça zikredilmeyip keşif ve delille ulaşılacak olması onların anlamını isbat bakımından dinleyende daha tesirlidir. Sözü son derece güzelleştirmekte ve daha beliğ kılmaktadır. Kinayenin yanında ta´rîz, remz ve işâret tabirlerini de kullanır.[613]

Sonuç olarak mecaz ve diğer beyan ilmi konularının Abdülkâhir'le gelişim sürecinin zirvesine ulaştığı, kavramsal olgunluğa eriştikleri ve ilmi bir disiplin hüviyeti kazandıkları söylenebilir. O, mecaz konusunu sistematik ve ayrıntılı bir şekilde tahlil eden ilk kişi sayılır. Mecaz konusu onun, önemli noktalarına değinmeye çalıştığımız detaylı tahlilleriyle bütün meseleleri ve boyutlarıyla ortaya çıkmış, beyan ilmi dil ilimleri

---

611 Cürcânî, *Esrâr*, s. 31; 322; Cürcânî, *Delâil*, s. 462.

612 Cürcânî, *Esrâr*, 336. Cürcânî'nin mecaz ve istiare konularına yaklaşımlarının tasviri ve ilgili değerlendirmeler için bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 190-218; Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, s. 138-161; Tabâne, *Beyânu'l-arabi*, s. 119-132; Hüseyin, *Eseru'n-nuhât*, s. 403-405; Mut´inî, *el-Mecâz*, s. I, 228-264; Bozgöz, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz*, s. 183-186; Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî'de*.., 133-155; Asâsife, "el-Mecaz", 837 vd.

613 Cürcânî, *Delâil*, s. 66; 306; 430-431.

ve islami ilimler içerisindeki yerini almıştır. Mecaz kavramının içeriği ve türleri onun bu çabasıyla netlik kazanmıştır. Onun teşbih, isitiare ve mecaz hakkında *Esrâru'l-belâga*'daki detaylı incelemeleri sonrakilerin mecaz tasavvurunun esasını ve beyan ilminin temelini oluşturmuştur. Kendisinden sonrakilere bu mülahazaların mantıksal bir düzene sokulup taksim edilmesi kalmıştır.

Abdülkâhir'den sonra mecazla ilgili incelemelerin özünde bir yenilik olmamıştır. Bu dönemde ancak onun dile getirdiği meselelerin yeni terimlerle isimlendirilmesi ve kavramsallaştırılması, sınırları kesin bir şekilde belirleyen kaidelerin konulması ve taksimlerin yapılması, özellikle kelam ilmi ve dil felsefesi bakımlarından tartışmalara konu edilmesi göze çarpmaktadır. Bu durum modern dönem belagatçılarınca, belagatin özü olan edebi zevkten uzaklaşarak kuru kaideler yığınına dönüşmesi olarak tavsif edilir.[614]

3. 2. Zemahşerî (ö. 538/1144)

Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî nahve dair *el-Mufassal* adlı eseriyle dilde otorite bir alim ve *Atvâku'z-zeheb, el-Mustaksâ fi'l-emsâl* ve *Nevâbiğu'l-kelim* gibi eserleriyle iyi bir edip ve edebiyatçı olduğunu ortaya koymuştur. Türünün ilk örneği olan *Esâsu'l-belâga* isimli eseri Arap dilinde kelime ve terkiplerin mecazi anlamlarını gösteren bir mu´cemdir. Alfabetik olarak düzenlenmiş bu sözlükte kelimelerin hakikat anlamını verdikten sonra mecazi anlam ve kullanımlarına işaret eder. Bu eserden sonra, onun, belagat ilmine asıl katkısı *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmidi't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl* adlı meşhur tefsiri sayesinde olmuştur. Dirayet ve rivayetle ilgili diğer özelliklerinin yanı sıra ayetleri dil, lugat, nahiv ve belâgat ilkelerini dikkate alarak yorumlaması, bu konularda eski Arap şiirine başvurması ve edebi zevki hissettirmesi eseri mümeyyiz kılan hususlardandır. Kur'an'ın i´câzı, edebi üstünlüğü ile nazım güzelliğini ortaya koymaya ve manaların tasvir, temsil ve mecaz yoluyla anlatılmasının etkisini göstermeye çalışması bakımlarından bütün çevrelerce büyük takdire mazhar olmuş ve mezhep farkı gözetilmeksizin bütün müfessirlerce kaynak olarak kullanılmıştır.[615]

Mu´tezili görüşlerini dile getirmek ve mezhebinin üstünlüğünü göstermek amacıyla telif ettiğini belirttiği tefsirinde ikinci gayesi Kur'an'ın belâgat mucizesi

---

[614] Dayf, *el-Belaga*, s. 271 vd.; el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 132; Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 140; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 186; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 110.

[615] Eser hakkında değerlendirmeler için bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 219-221; Özek, Ali, "el-Keşşâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002, XXV, 329-339.

olduğunu ortaya koymaktır. Eserin mukaddimesinde Kur'an'ın meânî ve beyan ilimleri üzerine kurulmuş bir kelam (الكلام المؤسس على علمي المعاني والبيان) olduğunu ve bu iki ilimde mahir olmayanın Kur'an'ın tefsirine kalkışmaması gerektiğini söyler.[616] Teknik olarak böyle bir ayırım yapmasa da 'meânî ilmi' ve 'beyan ilmi' şeklindeki kullanımlarıyla[617] bu ikisini birbirinden ayrı gördüğünü hissettirmektedir. Dolayısıyla bu iki ilmin birbirinden ayrılması konusunda Sekkâkî'ye öncülük ettiği söylenmelidir. Zemahşerî, *Keşşaf*'ta Abdülkâhir'in ortaya koymuş olduğu meânî ve beyan nazariyelerini akla ve edebi zevke dayanan bir yöntemle bütün Kur'an'a tatbik etmiş, adeta onun yarım kalan işinin tamamlayıcısı olmuştur. Beyan ve meânî konuları etrafındaki değerlendirmeleri, ayetler üzerinde uygulamalarını göstermesi ve bazı yeni kaide ve kurallar eklemesiyle belagat ilminin olgunlaşmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Meânî ilmi onun tefsirinde daha büyük bir yekun tutmakta ve neredeyse bütün konu ve detaylarıyla ele alınmaktadır. Şevki Dayf'ın değerlendirmesine göre Abdülkâhir'in ele aldığı konular üzerine Zemahşerî'nin yaptığı eklemelerle meânî ilmi teşekkül etmiş, geride sonrakilerin ekleyeceği çok az şey kalmıştır. [618]

Mu´tezilenin tenzih doktrini gereği Allaha nispet edilen fiillerin isnadında hassas davrandığı ve kabih fiillerin Allaha isnat edilmemesi için bir tevil mekanizması olarak mecaza sıkça başvurduğundan daha önce bahsedilmişti. Mecaz-ı akli bağlamında aynı hassasiyet Zemahşerî'de de görülmektedir.[619] خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ 'Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerine de kalın bir perde inmiştir.' (Bakara 2/7) ayetinin tefsirinde mühürleme fiilinin Allaha isnadının mecaz yoluyla olduğunu söyler. "Zira fiilin ilişkili olduğu çeşitli şeyler (mülâbesât) vardır. Fiil, failine, mefulün bihe, mastara, zamana, mekana veya sebebine ilişkilendirilebilir. Failine isnadı hakikat, bunun dışındakilere isnadı ise mecazdır. Bunların ilişkilendirilmesi ve isnadı, bir kişinin cesarette aslana benzetilip onun ismiyle istiare yapılması gibi, gerçek faile olan benzerlikleri nedeniyledir. Fiil, عيشة راضية، ماء

[616] Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer Cârullah, *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmidi't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I-IV, Beyrut 1407 h., I, 2.

[617] Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 13; 596; 655, II, 424, 696; III, 5; 348; IV, 143, 594. 'Meânî ilmi' ifadesi yalnız iki yerde geçmesine karşın daha fazla kullandığı 'Beyan ilmi' ifadesinin bazıları meânî konularıyla ilgilidir.

[618] Dayf, *el-Belaga*, s. 255; Zemahşerinin ele aldığı Meânî ve beyan konuları hakkında değerlendirmeler için ayrıca bkz. 222-265. Eserin belagate katkılarıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Mübarek, *el-Mûcez*, s. 105-108; Arefe, *Kadıyyetu'l-i´câz*, s. 663-672.

[619] Kabih fiillerin Allaha isnadıyla ilgili görüşlerini nazari bir şekilde ortaya koyduğu pasajlar için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 53-59 (Bakara 2/7-10 ayetleri). Bu yaklaşımını açıkça gösteren örnekler için bkz., 59 (Bakara 2/10); I, 67 (Bakara 2/15), konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 386.

örneklerinde mefulun bihe, شعر شاعر، ذيل ذائل örneklerinde mastara, دافق، سيل مفعم örneklerinde zamana, نهاره صائم، ليله قائم örneklerinde mekana, طريق سائر، نهر جار بَنَى الأمِيرُ المَدِينَةَ örneklerinde sebebe isnat edilmiştir."[620] Burada mecaz-ı aklinin alakalarını belirlediği ve bunları mülâbesât diye isimlendirerek örneklendirdiği görülmektedir. Bunlar Kazvînî'de aynı şekilde karşımıza çıkacaktır.[621] Bunların dışında fiilin cinsine isnad edilip bazısının kastedilmesi, aletine veya gerçek failine yakın olana isnadı gibi bazı hususları da mecaz-ı isnadi kapsamında değerlendirmektedir.[622] فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ "Ticaretleri kar etmedi" (Bakara 2/16) ayetinde zarar eden tüccar olmasına rağmen neden ticarete isnad edildiğini sorarak konuya dikkat çeker. Cevaben bunun mecaz-ı isnadi olduğunu söyleyerek onu şöyle tanımlar; "İsnad mecazı, fiilin hakikatte kendisine ait olduğu şeyle ilişkili olan bir şeye isnadıdır. Bu şekilde isnad mecazı kullanımının sahih olup olmayacağı sorulacak olursa bunun cevabı 'evet'tir. Eğer hal buna delâlet ediyorsa bu kullanım sahihtir. Nitekim رأيت أسدا ifadesiyle cesurca yürüyen bir kişinin kastedilmesi de böyledir. Hal'in delâleti olmazsa bu anlam geçerli olmaz."[623] Bu açıklamasında mecazda gerçek anlamın anlaşılmasını engelleyen karîne-i mania'ya açık bir şekilde işaret ettiği de görülmektedir.

في قلوبهم مرض "Kalplerinde hastalık olanlar" (Bakara 2/10) ayetinde 'maraz/hastalık' kelimesiyle elem, acı kastedilirse hakikat, kötü düşünce, haset gibi bazı kalbi hastalıklardan istiare yapılırsa mecaz olacağını belirtmesi[624] Zemahşerî'nin de Cürcânî gibi, mecazı bir üst başlık olarak gördüğünü göstermektedir. Yine o, istiare ve temsili mecazın iki türü olarak isimlendirir. Bunlarla, müfred ve temsili istiareyi kastettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca istiarede kelimenin mecaz formuna girdiği ve istiarenin, özellikle muraşşaha olmak üzere, mecazın zirvesi olduğundan bahseder.[625] Terşihi ve tecridi istiareleri (muraşşaha ve mücerrede) birbirinin mukabili olarak tanımlar. Tanımlamasına göre müsteârun leh'in (müşebbeh'in) dikkate alınıp ona uygun bir mülaim veya sıfatın getirildiği istiareler tecridi, müsteâr'ın (müşebbehun bih'in) mülaiminin veya sıfatının

620 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 52.
621 Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 36.
622 Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 31; I, 329; II, 583. İlgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Şensoy, "Akli Mecaz Tartışmaları", s. 13-14; Asâsife, "el-Mecaz", 846.
623 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 70.
624 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 59.
625 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 70.

zikredildiği istiareler ise terşihi istiaredir.[626] Tasrihiyye-mekniyye, tebiyye-asliyye, inadiyye, temsiliyye ve harflerde istiare onun bahsettiği diğer istiare çeşitleridir.[627]

Zemahşerî, mecaz-ı mürsele Abdülkâhir gibi herhangi bir isimlendirme yapmaksızın alâkaları izah ederek uygulamalı bir şekilde işaret eder. Sebebiyet, müsebbebiyet, cüz'iyye-külliye, itibaru mâ kâne (önceki hal), itibaru mâ seyekun (gelecek hal), aliyye gibi alâkalar Cürcânî'nin zikrettikleri üzerine Zemahşerî'nin eklediklerindendir. İlgili açıklamalarında başka örnekler de zikrederek konuyu aydınlatmaya çalıştığı görülmektedir.[628]

Kinayeyi mecazdan tam olarak ayırmaz. Kinayeyi ta´rîzden ayırmak için yaptığı tanımda onun, 'bir anlamın konulduğu lafız dışında bir şeyle zikredilmesi' olduğunu söyler. Bu dakik olmayan genel bir tanımlamadır. Zira ' وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ Bu kadınlarla evlenme isteğinizi üstü kapalı bildirmenizde bir sakınca yoktur' ayetinin açıklaması bağlamında ta´rîze dikkat çekmek istemektedir. Ta´rîz ise; 'açıkça ifade edilemeyen bir şeye delâlet eden herhangi bir şeyin zikredilmesidir.'[629] Ta´rîz maksadı ince göndermelerle dile getirmesi bakımından kullanıldığı yerlerde muhatablarını istihza, küçük düşürme ve eleştirme, onlarla muaraza ve mücadele, inkar ve inatlarını yüzlerine vurma gibi bağlamlarda açık ifadeden daha etkili ve kesin bir söylem ortaya koymaktadır.[630] Kinayenin bir cihetle mecaz olup bir cihetle asli manasına delâlet ediyor olmasından hareketle bu üslubun muhatabı iki anlam arasında mütehayyir bıraktığını, bunun beyan ilminde en ince ve latif konulardan olduğunu belirtir.[631]

Cürcânî ve Zemahşerî'nin sahip oldukları edebi zevki, mantıksal düşünme, akli yaklaşım ve metodik bir üslubla ortaya koymaları sayesinde teşbih, mecaz ve kinaye konuları ilmi bir disiplin hüviyeti kazanmıştır.

3.3. Râzî (ö. 606/1210)

Fahreddin er-Râzî, İslam düşüncesinin bütün alanlarında söz sahibi olmuş ve başta usûl, kelam ve tefsir olmak üzere bütün ilimlerde boy göstererek büyük eserler vermiş

---

626 Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 638-639.

627 Çeşitli örnekleri için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 59; 110; 394; II, 737; IV, 145; Temsiliyye için örnekler; III, 565; IV, 189; 509; İnadiyye için örnekler; I, 104; 577; harflerle istiare için örnekler: I, 92; III, 76; 393.

628 Sırasıyla her birine birer örnek olarak bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 16; I, 603; I, 84; I, 464; I, 479; II, 327; IV, 778 (mahalliye); II, 16 (mücaveret).

629 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 282.

630 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 61; 104; 386; II, 352; III, 16; 124; 318; IV, 161.

631 Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 143. Kinayeyle ilgili diğer bazı örnekleri için bkz. I, 376; 383; 653; II, 361; III, 226; 416; 548;

alimlerden biridir. Adından anlaşılacağı üzere Kur'an'ın i'cazı çerçevesinde özet bir belagat kitabı telif etmiştir. *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i´câz* adlı bu eserini Abdülkâhir Cürcânî'nin iki eserini özetleyip konularını belli bir sisteme göre düzenleyerek oluşturmuştur. Abdülkâhir'in bu ilmin usûlünün, kurallarının, delillerinin ve inceliğinin ortaya konmasındaki öncülüğünü belirttikten sonra onun konuların tertibine riayet etmediği ve sözü çok uzattığı için kendisinin böyle bir özet yazma ihtiyacı hissettiğini ifade eder.[632] Konuların mantiki bir tasnife tabi tutulması ve metin tahlillerine geniş yer verilmemesi nedeniyle bu eser, belagatin ruhu olan edebi zevki yok saymak ve onu tarif ve kurallara indirgemekle itham edilir.[633] Ancak eser örneklerden ve edebi tahlillerden tamamen ayıklanmış değildir. Eserde tümdengelim metoduna göre önce kurallar tayin edilir sonra örnekte tatbik edilir. Mukaddime ve iki ana bölümden oluşan eserin mukaddimesinde i´câz ve fesahatle ilgili değerlendirmeler, 'müfredat' hakkındaki birinci bölümünde delâlet, haber, bazı muhassinat-ı lafziyye bahisleri, hakikat-mecaz, teşbih, istiare ve kinaye konuları, 'nazm' hakkındaki ikinci bölümünde meânî konuları ele alınmıştır. Böylece Abdülkâhir'le Sekkâkî arasında bir geçiş sağlanarak belagatin meânî ve beyan bölümlerine ayrılmasının yolu açılmıştır.

Bazı detay meselelerdeki itirazları dışında konuların içeriğinde Cürcânî'nin izinden ayrılmamıştır. Ancak onun genel olarak belagate özelde mecaz kavramına katkısı, konu ve meselelerinin sistemli bir tertibe sokulması ve kaide ve tariflerin mantıksal ilkelere göre belirlenmesi olmuştur. Bu metodun Sekkâkî tarafından da takip edilerek uygulanmasıyla belagat bilimleri bugünkü yapısına kavuşmuştur. Râzî, Cürcânî'nin mana ve ma´na'l-mana ayırımından hareketle delâleti vaz´i ve akli olmak üzere ikiye ayırır.[634] Mecaz ve kinaye akli delâletle gerçekleşir. Böylece delâlet bahsi beyan ilmine dahil edilmiş olmaktadır.

Onun mantıksal yaklaşımını örneklendirmek bakımından istiare için yaptığı tanıma bakmamız yeterli olacaktır.

Râzî, önce Rummânî'nin "bir ibarenin dilde konulduğu asıl dışında kullanılması" şeklindeki istiare tanımını ele alarak dört gerekçeyle bu tanımın uygun olmadığını belirtir; bu tanım bütün lügavi mecazları istiare saymaktadır, menkul alemleri mecaza dahil

---

632 Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz,* s. 24-25. Eserle ilgili değerlendirmeler ve belagatteki yeri hakkında bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 274-286; Hüseyin, *el-Muhtasar*, s. 192-195; Hacımüftüoğlu, "Belagat İlminin Gelişmesine.." s. 280.

633 Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 43.

634 Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz,* s. 30.

etmektedir, yanlışlıkla ve bilinmeden anlamı dışında kullanılan lafızları mecaz saymaktadır ve istiare-i tahyiliyye'yi içermemektedir. Sonra kendi tanımını vererek tanımdaki kayıtların gerekçelerini açıklar: "*İstiare, bir şeyin mübalağa ve teşbih amacıyla başka bir şeyin adıyla zikredilmesi ve başka bir şey için olanın kendisi için sabit kılınmasıdır. 'başka bir şeyin isminin zikredilmesi' kaydı istiareyi, زيد أسد örneğindeki gibi müşebbehin zikredildiği (teşbih-i beliğ) durumlardan, 'mübalağa ve teşbih amacıyla' kaydı mecazdan ayırmak için, 'başka bir şey için olanın kendisi için ispat edilmesi' kaydı ise tahyili istiareyi kapsaması için getirilmiştir.*"[635] İstiarenin kısımlarına ayrılması konusunda Cürcânî'den daha ileri gider. Cins isimlerde veya fiil ve sıfatlarda gerçekleşmesine göre istiare-i asliyye ve tebeiyye, müsteârun minh ya da müsteârun leh'le ilgili unsurlar bakımından terşîh ve tecrîd ayırımını yapar. Müsteârın zikredilmeyip onun lazımlarından olan bir şeyle yapılan istiareyi istiare bi'l-kinaye olarak isimlendirir. İstiare-i tasrihiyye ve mekniyyeyi ayırarak detaylarıyla ilgili tasnifler yapar. Tahyiliyye ve inâdiyye onun isimlendirdiği diğer istiare türleridir.[636] Mecaz konusunda ise Cürcânî'nin söylediklerinin dışına çıkmaz. Ancak müsbet (lügavî) mecazda lafzın vaz´i anlamından arasındaki bir alakadan ötürü başka bir anlama taşındığını belirtirken 'alâka' terimini kullanır.[637] Kinayeyi mecaz kapsamından çıkararak kinayenin tasrihten daha beliğ olduğunu belirtir. Zira kinaye, bir şeyin lazımlarının zikredilmesiyle ifade edilmesidir. Lazımının bulunması melzumun (o şeyin) varlığına delildir. Deliliyle zikredilen şeyin insan üzerindeki etkisi de malumdur. Aynı şekilde istiare teşbih ve tasrihten daha beliğdir.[638]

3.4. Sekkâkî (ö. 626/1228)

Felsefe, mantık, kelam, fıkıh usûlü, dil ve belâgat ilimlerinde temayüz eden Ebû Ya´kûb Yusuf b. Muhammed es-Sekkâkî'nin, *Miftâhu'l-ulûm* isimli eseri üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Sarf, ikinci bölüm Nahiv ve üçüncü bölüm Meânî ve Beyan ilimlerine tahsis edilmiştir. Belagate dair olan üçüncü bölümde meânî ve beyanın yanı sıra muhassinat-ı lafziyyeyinin ayrı bir bölüm olarak ele alınması belagate üçlü tasnifini kazandırmıştır. Meânî ve beyan onun isimlendirmesidir. Muhassinat-ı lafziyye ise Bedrettin b. Malik'in (ö. 686/1287) *el-Misbâh fî ulûmi'l-belâga* isimli eserinde Bedî´

635 Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz,* s. 133.
636 Bkz. Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz,* s. 132-160.
637 Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz,* s. 99.
638 Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz,* s. 160-163.

ismini alacak, böylece belagat ilmi üç alt disipline ayrılmış olacaktır.[639] Sekkâkî, Abdülkâhir'in eserlerini esas almış, *Delâilu'l-i´câz*'daki konuları meâni, *Esrâru'l-belâga*'daki konuları beyan adı altında bir araya getirmiştir. Böylece teşbih, mecaz ve kinaye konuları müstakil bir ilim dalı olmuştur. Meânî adını Cürcânî'nin 'me'ani'n-nahv' tabirinden esinlenmiş olmalıdır. Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı ve Râzî'nin *Nihâyetu'l-îcâz*'ı da onun kaynakları arasındadır. Abdülkâhir'in tahlil ve mülahazalarını kelami, mantiki ve felsefi yöntemle özetlemek, bunları uygun bölümlere ayırarak tertip etmek ve mantıki sınıflamaya tabi tutmak suretiyle oluşturduğu eserinde metot bakımından Râzî'nin takipçisi olmuştur. Râzî'nin ihtisarı daha dağınık, kısa ve karışık iken Sekkâkî'nin özetinin daha dakik, sistematik ve kapsamlı olduğu görülür. Eserinde farklı görüşlere ve kendi düşüncelerine de yer vermiştir.[640] Onun bu eseriyle tekamül eden belagat ve beyan ilimleri Sekkâkî'den sonra tarif ve tasnifleriyle onun ortaya koyduğu çerçevede devam etmiştir. Kazvînî'nin bu eseri özetleyen *Telhîsu'l-Miftâh'ı* sonraki belagat çalışmalarının çizgisini belirlemiş ve onların yegane kaynağı olmuştur.

Sekkâkî, incelemesine beyan ilminin alt yapısını oluşturmakla başlar. Beyani üsluplar, bir anlamın kendisine delâletinin açıklık bakımından farklılık arz edecek şekilde dile getirilebileceği çeşitli ifade yollarını gösterir. Bu da ancak birinin diğerini gerektirmesi (luzüm) gibi bir alaka sebebiyle bir manadan diğerine geçişe imkan veren akli delâlette söz konusu olur. Şu halde beyan ilminin mercii akli delâlet ve manalar arasındaki lüzum ilişkisidir. Ona göre mecazda melzumun lazıma kinayede ise lazımın melzuma delâleti söz konusudur. رعينا غيثا 'yağmuru otlattık' denildiğinde yağmurla kastedilen onun lazımı olan 'bitki'dir. 'Uzun boylu' anlamında طويل النجاد 'kılıcı uzun' denildiğinde melzumu kastedilmiş olur. Bu geçiş mecazda (melzumdan lazıma geçiş) zaten açıktır. Lazımdan melzuma geçiş ise lazımın melzuma denk veya ondan daha özel olduğunun bilinmesiyle olur. Bu yüzden önce mecaz sonra kinaye gelir. İstiare ise sadece intikale değil aynı zamanda teşbihe dayanmaktadır. Bu yüzden teşbihin ondan önce

---

639 Matlûb, Ahmed, *el-Belaga inde's-Sekkâkî*, Mektebetu'n-Nahda, Beyrut 1964, s. 121; Kılıç, "Belâgat", s. 381; Ne var ki, bu eserin fazla popüler olamaması nedeniyle söz konusu üçlü taksim daha çok Kazvînî'ye atfedilir. Bkz. Smyth, "Belâgat İlmi'nin", s. 215.

640 İlgili değerlendirmeler için bkz. Matlûb, *el-Belaga inde's-Sekkâkî*, s. 120-121; Durmuş, İsmail, "Sekkâkî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2009, XXXVI, ss. 332-334, s. 333; Smyth, "Bir Yorum geleneğinde Tartışma..", s. 166; "Belâgat İlmi'nin.." 216. Eserin belagatteki yeri ve önemi hakkında değerlendirmeler için ayrıca bkz. el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 108; Dayf, *el-Belaga*, s. 286-289; Matlûb, *el-Belaga inde's-Sekkâkî*, s. 115-187; Zâyed, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, s. 140 vd.; Mübarek, *el-Mûcez*, s. 111.

getirilmesi gerekir. Dolayısıyla beyan ilmi konuları teşbih, mecaz, kinaye şeklinde sıralanmalıdır.[641]

Sekkâkî, mecazı incelemeye geçemeden önce Râzî gibi delâlet ve vaz´ bahislerine değinir. Lafzın vaz´ edildiği anlamında kullanımı olan hakikati tanımlar ve ilgili konumda bir vâzı´ tarafından bir anlama tayin edildikleri için lügavi, şer'i ve örfi hakikatlerin vaz´ ile gerçekleştiğini belirtir. Mecazı 'konulduğu anlamının kastedilmesini engelleyecek bir karîneyle, lügavi aslına nispetle başkasında kullanılmakla, bizzat konulduğu şey dışında kullanılan kelime' olarak tanımlar. Açıklamasına göre bu tanımda, 'bizzat' kaydı konulduğu anlamda kullanıldığı iddiasına nazaran, gerçekte bir mecaz türü olan istiareyi dışarda bırakmamak; 'aslına nispetle başkasında kullanılmakla' kaydı 'ğâit' kelimesi veya 'salat', 'dua' gibi şer'i ya da 'dâbbe' gibi örfi hakikatlerde olduğu üzere konulduğu anlamda da kullanılıyor olması durumuna karşı; son kayıt ise kinayeyi dışarda bırakmak için konulmuştur.[642] Mut´inî, ilk kaydın anlamın nakli konusunda Cürcânî'ye itiraz ve anlamla birlikte lafzın da nakledildiğini ifade etmek için getirildiğini belirtir.[643] Zira Cürcânî'ye göre istiarede müsteâr lafzın anlamı nakledilmiyordu. İkinci kayıt ise lügavi, şer'i, örfi hakikatlere dikkat çekerek Kazvînî'nin tanıma ekleyeceği في اصطلاح به التخاطب (ortak iletişim dili) unsuruna zemin hazırlamaktadır.

Mecaz bahsinde daha öncekilerin değinmemiş olduğu başka bir yenilik ise yukarıdaki açıklamasında son kayıtla dile getirilen 'karîne-i mânia' kavramıdır. Cürcânî ve Zemahşerî tahlillerinde işaret etmiş ve belirginleştirmiş olsalar da bu karînenin mecazda 'mânia/engelleyici', kinayede gayr-ı mânia (mücevvize) oluşunun ortaya konması Sekkâkî'nin tanımı olgunlaştıran adımlarındandır. Alternatiflerle tanımı kısaltmaya ve daha anlaşılır kılmaya çalışsa da diğer tanımları da yeteri kadar açıklığa kavuşmuş değildir.

Sekkâkî, benimsediği metot gereğince mecaz, istiare ve kinaye için detaylı taksimler yapar. Mecazı iki ana kısma ayırır; a) Müfrette mecaz da denilen mecaz-ı lügavî ve b) cümlede mecaz da denilen mecaz-ı akli. Lügavî mecaz da iki kısımdır; a) kelimenin manasıyla ilgili olan ve b) kelimenin cümledeki/kelamdaki hükmüyle ilgili olan. Kelimenin manasıyla ilgili olan, fayda içermeyen ve fayda içeren; fayda içeren teşbih ve

641 Sekkâkî, *Miftâh*, 438-439.
642 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 466-469.
643 Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 265.

mübalağa barındırmayan ve barındıran -ki bu istiaredir- olmak üzere taksim edilir.[644] Şevki Dayf, onun bunları tekrardan farklı bir düzenlemeyle beşli bir taksim olarak sunmasını taksimdeki maharetini ortaya koymak için bir tekellüf olarak yorumlar.[645] Kelimenin manasıyla ilgili faydasız mecaz, daha önce Abdülkâhir'inde faydasız olarak isimlendirdiği, bir karîne yardımıyla ziyade bir kayıt olmaksızın farklı varlıkların aynı özelliğini isimlendiren kelimelerin birbiri yerine kullanımıdır. Kelimenin anlamıyla ilgili olup teşbih ve mübalağa içermeyen faydalı mecazla mecaz-ı mürseli isimlendirmektedir. Bu, kelimenin bir karîne yardımıyla ve aralarındaki bir mülahazadan ötürü asıl mefhumunun dışına çıkmasıdır. Burada Cürcânî ve Zemahşerî'den zikrettiği örneklerde sebebiyye, müsebbebiyye, mücaveret ve cüz'iyye gibi alâkalara işaret eder ancak bunları isimlendirmez. Bunları ifade etmek için 'mürsel' yerine 'mecaz-ı lügavî manevi' ismini kullanır.[646]

Efradını câmi olması için uzun tuttuğu anlaşılan istiare tanımında istiare-i tasrihiyye ve mekniyyeyi vurgulamaya çalıştığı görülmektedir. İstiareyi şöyle tanımlar; "İstiare müşebbehin, müşebbehün bihin cinsine dahil olduğu iddiası üzerine, müşebbehün bihe ait olan bir şeyin müşebbehte de bulunduğuna işaret ederek teşbihin taraflarından birini zikredip onunla diğerini kastetmendir." Bu tarifi izah sadedinde verdiği في الحمام أسد 'Hamamda bir aslan var' örneği musarraha, المنية أنشبت أظفارها "Ölüm pençelerini sapladı" örneği ise mekniyye örnekleridir.[647] İstiare için yaptığı taksimler ve bu esnada bahsettiği türleri şunlardır;

Tasrihiyye – mekniyye; müşebbehün bihin zikredildiği istiare tasrihiyye, müşebbehin zikredildiği istiare mekniyyedir. Tasrihiyye, zikredilmeyen müşebbeh akıl veya duyu yoluyla gerçek bir varlığa sahipse tahkikiyye ve vehmi veya zanni ise tahyiliyye olmak üzere ikiye ayrılır. Bunların her biri de kat'i veya vehmi, ayrıca ihtimaliyye ve istiare bi'l-kinaye diye ayrılırlar. Asliyye – tebeiyye, teşrihiyye – tecridiyye, bunlara mutlakayı da ekler. İki zıt şeyin birbirine istiare yapılması anlamında tehekkümiyye veya telmihiyye, istiare-i temsiliyye, harflerde istiare onun değindiği diğer

644 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 471.
645 Dayf, *el-Belaga*, s.306.
646 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 473-476.
647 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 477. Ayrıca bkz. Dayf, *el-Belaga*, s. 308; Mut´inî, *el-Mecâz*, I, 268-272; Sâvi, *Mefhumu'l-istiare*, s. 161-163.

istiare türleridir. Son olarak taraflar ve câmi'ye göre mahsus li mahsus, makul li makul, mahsus li makul ve makul li mahsus ayırımını yapar.[648]

Kelimenin cümledeki hükmüyle ilgili olan mecaz ise kelimenin cümledeki asıl hükmünden/irabından başka bir hükme nakledilmesidir.[649] Bu, Abdülkâhir'in hazf ve ziyade mecazı diye isimlendirdiği mecaz türüdür**.** وجاء ربُّك 'Rabbin geldi' (Fecr 89/22) cümlesinin aslı وجاء أمرُ ربِّك 'Rabinin emri geldi' dir. Dolayısıyla aslında mecrur hükmündeki 'rab' kelimesinin merfu olması mecazdır. ليس كمثله شي ء 'Onun benzeri hiçbir şey yoktur' (Şura 42/11) ayetinde 'misl' kelimesi aslında mansup iken zait harften dolayı mecazen mecrur olmuştur.

Sekkâkî, mecaz-ı akliyi "Kendisiyle, konuşanın kanaatinin hilafının vaz´ aracılığıyla değil, bir tür teville ifade edildiği sözdür." şeklinde tanımlar. أنبت الربيع البقل' Bahar otları bitirdi', شفى الطبيب المريض' Doktor hastaya şifa verdi', هزم الأمير الجند' Emir orduyu bozguna uğrattı' gibi örnekler verir. 'Aklın hilafı' yerine 'mütekellimin o konudaki hükmü/kanaatinin hilafı' kaydını bir materyalist veya cahilin yanlış itikadıyla otları bitirenin bahar olduğunu düşünerek hakikat gibi kullandığı sözlerin tanımın dışında bırakılması için getirdiğini belirtir. Cürcânî'nin 'aklın gerektirdiği' kaydının bu şekilde değiştirilmiş olması ve tevil şartı Kazvînî ve sonrakilerce çokça tartışma konusu edilecektir.[650] 'Vaz´ vasıtasıyla değil' kaydını ise akli mecazı lügavî mecazdan ayırmak için zikretmiştir. Zira 'bitirdi' fiili kâdir (olan Allah) hakkında kullanıldığında lügavî vaz´ ortaya çıkmış olacaktır. [651]

Sekkâkî, kinayeyi; 'terkedilenden zikredilene geçilsin diye bir şeyin açıkça zikredilmeyip gereklerinden (lüzumundan) olan bir şeyle zikredilmesi' diye tanımlar. Mevsuftan kinaye, sıfattan kinaye ve sonradan nispetten kinaye diye isimlendirilecek olan sıfatın mevsufa tahsisi olmak üzere üç kısma ayırır. Bunları da kendi içlerinde ilişkiyi kuran vasıtaların (lazımların) azlığı ve çokluğu itibariyle 'karibe' ve 'baide' diye taksim eder. Ta´rîz, telvih, ima, remz ve işareti kinayenin türleri olarak zikreder.[652]

---

[648] Sekkâkî, *Miftâh*, s. 481-498.
[649] Sekkâkî, *Miftâh*, s. 502.
[650] Bkz. Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 38-40; Teftâzânî, el-Mutavvel, 197-208. Tartışmalarla ilgili ayrıca bkz. Şensoy, "Akli Mecaz Tartışmaları", s. 5 vd.
[651] Sekkâkî, *Miftâh*, s. 503-504.
[652] Sekkâkî, *Miftâh*, s. 512-522.

Sonuç olarak mecaz, istiare ve kinaye kavramlarının Sekkâkî ile gelişim süreçlerini tamamlayarak nihai tanımlarına kavuştuğu söylenebilir. Beyan konularının kavramsal içerikleri, taksim ve tertibi Sekkâkî ile nihai şeklini almış ve ilmi bir disipline dönüşmüşlerdir. Sekkâkî'den sonra Kazvînî bu tanımları üzerinde bazı değişikliklerle düzenlemeler yapmış ve onları daha anlaşılır hale getirmiştir. Kazvînî ayrıca konuların tertibinde bazı değişikliklere gitmiş ve bazı meselelerde farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Bu konular sonraki şarihler tarafından etraflıca tartışılmıştır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Asırları bulan uzun bir teşekkül süreci geçirmesi nedeniyle, Arap dili bilimleri arasında bağımsızlığına en geç kavuşanı Belagat bilimi olmuştur. Bunun nedeni onu oluşturan disiplinlerin ve kavramların geçirdiği oluşum evrelerinde aranmalıdır. Belagati oluşturan disiplinlerden biri olan Beyan ilmi Arap dilinde bir anlamın dile getirildiği çeşitli söz üslupları ve ifade biçimlerini konu edinmektedir. Bir mananın kendisiyle dile getirildiği bu üsluplar mecaz, istiare, kinaye ve teşbihtir. Dilin doğasından olan ve onun zenginliğini gösteren bu üsluplar dille ilgili zihinsel seviyedeki ilk çabalardan itibaren kendilerini hissettirmişlerdir. Bu üsluplar, dilin estetik yönünü ortaya koymaları itibariyle edebi faaliyetlerde boy göstermişler ve zamanla dil ehli arasında bu üsluplara yönelik bir bilinç gelişmiştir. İleri derecede dil zevkine sahip bir topluluk olan Arap-İslam toplumunun dile dair algısında bu üsluplar önemli bir yer tutar. Bu üsluplar zamanla anlambilime de konu edinilmiştir. Zira dilin sahip olduğu bu ifade imkanları edebi anlamda dilin sanatsallığını ortaya koymanın yanı sıra dilde anlamın oluşumu ve şekillenişi ile anlam değişimlerine de işaret etmektedir.

Bir dil medeniyeti olarak da görüldüğünü ifade ettiğimiz İslam medeniyetinde Kur'an'ın nüzulünden sonra başlayan dilbilimsel ve anlambilimsel çalışmaların dildeki bu üsluplardan müstağni kalamayacağı açıktır. Bu yüzden farklı bilim dallarındaki bu çalışmalar dilin barındırdığı ifade biçimleri ve anlatım tarzlarının keşfedilmesini önemsemiş, bu bağlamda dile dair yegane malzeme olan şiir ve Kur'an'dan bu olgulara dair tespitlerde bulunmaya başlamıştır. Dini ve edebi metinlerin doğru anlaşılması açısından bu üslupların üstlendiği fonksiyonların daha ileri derecede idrak edilmesi, bu konuların ilim sahasına taşınarak müstakillen incelenmesine yol açmıştır ve belagat biliminin oluşumuna zemin hazırlanmıştır. Mecaz bahsettiğimiz bu üslupların en başta gelenidir.

Mecaz üslubunun Arap dilbiliminde ne zamandan itibaren fark edilmeye başlandığı, ne gibi saiklerle inceleme konusu edildiği ve hangi menzillerden geçerek kavramsal hüviyetini kazandığı gibi sorulara yanıt arayan kısacası mecazın kavramsallaşma sürecini ortaya koymayı amaçlayan bu araştırmada ulaştığımız sonuçları yani söz konusu kavramın terimleşme sürecinde geçirdiği belli başlı aşamaları ve bu süreçle ilgili dikkat çeken noktaları şöyle sıralamak mümkündür;

Bir dil mucizesi olan Kur'an-ı Kerim Arap dilinin üslupları ve ifade biçimlerini en üst düzeyde yansıtan bir metin olarak indirilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber Arap dilinin inceliklerine vakıftır ve onun elverdiği ifade imkanlarını doğru ve etkili bir şekilde kullanmaktadır. Tedvin öncesi dönem tefsir faaliyetlerinde ayet, hadis ve şiirlerdeki beyani üsluplara işaret edilmiş, kelimelerin yüklendikleri muhtelif anlamlara dikkat çekilmiştir. Kur'an ve şiirlerdeki lafız ve terkiplerin anlamlarının tespit edilebilmesi için dilsel delâletleri araştırılırken bu üsluplardan istifade edilmiştir.

Mecaz kelimesi kavramsal anlamını göstermeksizin genel bir anlam çerçevesinde ilk defa Ebû Zeyd el-Kureşî tarafından 'anlam çeşitliliği' gibi bir anlamda kullanılmıştır. Yine de bu kullanımın mecazı anımsatacak bir üslup hassasiyetinde olduğu söylenmelidir. Literatüre böylece giriş yapan kelime buradaki kullanımıyla Ebû Ubeyde'de şöhret kazanmıştır. Ebû Ubeyde, kelimeyi genel bir çerçevede 'dilin ifade ve tabir yolları, üslup biçimleri, mana ve yorum' anlamlarında kullanır. Kavramsal anlamıyla kullanmış olmasa da onun bu tutumu, kelimenin yaygınlaşması ve dilsel üsluplara delâlet eden bir kavram haline gelmesinde etkili olmuştur. Sonradan Müberred ve İbn Fâris gibi diğer bazı dilbilimciler de kelimeyi aynı anlamda kullanacaklardır.

Halîl b. Ahmed ve Ebû Amr b. el-Alâ gibi ilk dönem dilcileri istiare kelimesini, onun kavramsal anlamına yakın bir kıvamda kullanmaktadırlar. Bu, onların istiare kavramını idrak edip bilinçli bir şekilde kullanıyor olmalarıyla değil, bu kelimenin lügat anlamının terimsel anlamına doğrudan işaret ediyor olmasıyla açıklanmalıdır. Nitekim istiare kavramı, 'lafzın başka bir anlama nakledilmesi/bir anlam için başka bir lafzın ödünç olarak kullanılması' konseptiyle mecaz fikrini genel bir çerçevede karşılamak üzere Cürcânî'ye kadar kullanılacaktır. Aynı şey kinaye için de söz konusudur.

Dilde mecaz olgusuna işaret eden ilk kişidir Sîbeveyhi'dir. Sözdeki anlam genişlemelerini ifade etmek için ortaya koyduğu *siatü'l-kelâm* ve *ittisâ*' kavramlarıyla mecaz olgusunu isimlendirmeye çalıştığı söylenebilir. Ona göre bu aynı zamanda Arapların dilsel geleneklerinde çok kıymetli bir yeri bulunan 'ihtisar ve îcâz'a götüren bir üsluptur.

Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Ahfeş dilbilimsel tefsirlerinde mecazi yorumlarda bulunarak bunları Arap dilinin söz ve ifade biçimlerinden biri olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda kinayeye de işaret etmişlerdir.

Üçüncü asrın başlarındaki dil ve edebiyat çalışmalarında dil ve şiirde kelimeler bazındaki anlam değişimi olgusuna işaret edilmiştir. Bu döneme kadar ki çalışmalar mecazın kavramsal içeriğine (mefhumuna) atıfta bulunmakta ve onu dilsel bir olgu olarak algılamaktadır. Ona dair isimlendirmeler yapılmışsa da bunlar bir tanım ve tarif mahiyetinde değildir.

Mecaz kavramının Câhız'la yeni bir evreye girdiği söylenebilir. Mecazı dilcilerin elinden alarak edebiyat ve belagat alanına taşımıştır. Dildeki anlatım üslupları ve etkili söz söyleme şekillerine odaklanarak Beyan ilminin temellerini atan Câhız, bu esnada mecaza da yer vermiştir. Mecazı, gerçek anlam dışındaki kullanımlar şeklindeki algısıyla onu Hakikat'in karşıtı olarak yorumlamış ancak sınırlarını belirlemeye yönelik bir tutum sergilememiştir. Kinaye, istiare, teşbih, mesel ve hazf gibi kavramları mecaz çerçevesinde değerlendirmiş, fakat bunlar için ıstılahi bir tanım yapmamıştır. İstiareyi kavramsal anlamıyla ele alarak ona beyan ve belagat kimliği kazandırmıştır. Câhız, anlamda genişleme sağladığına itibar ederek mecazı, hakikatin dışındaki kullanım olarak tespit etmiştir. Bu yaklaşım mecazın terimleşmesinde önemli bir adım olmuştur. İbn Kuteybe mecaz, istiare, kinaye, tariz ve ihtisar gibi konuları ayetlerden ve şiirlerden örneklerle açıklar. Ancak kavramlar bu dönemin diğer müelliflerinde de olduğu gibi İbn Kuteybe'de de tam olarak netleşmemiştir. Mecazı kelami tartışmalarla ilişkilendirdiği de görülmektedir.

İbn Mu´tezz, istiareyi terimsel anlamıyla kullanır ve onu kinaye ve ta´rîz'le birlikte bedî´ unsurlarından biri olarak tarif eder. Büyük dilci ve dil felsefecisi İbn Cinnî, mecazı hakikatin karşıtı olarak tanımlar ve lafız-anlam ilişkisi konusuyla ilişkilendirir. Mecazı ortaya çıkaran sebeplere dair yorumlarda bulunur. İbn Fâris'te selefi gibi mecazla ilgili teorik tahlillerde bulunur. Aynı dönemde görülen edebi tenkit çalışmaları daha çok şiir ve ayetlerdeki istiare örnekleri üzerinde durmaktadırlar. Şiirleri değerlendirirken istiare ve teşbihle ilgili nazari yaklaşımlar sergilerler. Diğer mecaz çeşitlerini de bu isimle anarlar. Kudâme b. Ca´fer'in konuları mantıksal yaklaşımla tasnif ve tarif etme metodu genel olarak belagatin seyrini etkilemiş, belagat çalışmalarının edebiyattan sıyrılarak müstakilleşmesine hizmet etmiştir. Olgunlaşma döneminde zikrettiğimiz Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Reşîk ve Hafâcî'nin eserlerinde de konu bu mecranın dışına pek çıkmaz. Ancak onların belagate dair müstakil telif yapmış olmaları ve kavramları birbirlerinden ayırarak tanımlamaları artık belagatin kendine has konularıyla diğer ilimlerden tamamen ayrıştığını göstermektedir. Şerîf er-Radî'nin Kur'an ve hadislerdeki mecazları bir araya

getiren iki eseri mecaza yönelik pratik birer çalışmadır. Seâlibî eserlerinde mecazı hem teorik hem pratik boyutlarıyla ele alır. Mecaz-ı mürsele öncekilerden daha açık bir şekilde işaret eder.

Câhız'dan müstakil eserlerin verildiği olgunlaşma dönemi de dahil olmak üzere Abdülkâhir'e kadar olan süreçte mecaz genel bir yaklaşımla incelenmiş, sınırları net olarak belirlenmemiş bir haldedir. Müşabehet dışındaki alakalarla kurulan mecazlara da işaret edilmekle birlikte konu daha çok istiare etrafında dönmektedir. İstiare adıyla ele alınan konular bazen teşbih-i beliğ, istiare-i temsiliyye hatta kinaye örnekleri olabilmektedir. İstiarenin farklı türlerinin bulunduğuna işaret edilmekle birlikte bunlar dakik bir şekilde ortaya konmuş değildir. Mecaz kelimesi ise daha genel ve içeriği belirsiz bir anlamda kullanılmaktadır.

Mecaz kavramının netlik kazanması ve müstakil bir disiplin olarak tezahürü Abdülkâhir Cürcânî'nin eserleriyle mümkün olabilmiştir. Mecaz ıstılahi tanımına Abdülkâhir Cürcânî ile kavuşmuştur. Cürcânî, mecaz, istiare, teşbih ve temsili net sınırlarla birbirinden ayırarak her birini tanımlamış, sınırlarını çizmiştir. Konularını detaylı tahlillerle tartışarak boyutlarını ve meselelerini ortaya koymuştur. Onun mecaz-ı akli ve lügavîyi birbirinden ayırmış olması mecazın kavramsal olgunluğa eriştiği ve müstakil bir disiplin hüviyeti kazandığı anlamına gelir. Mecaz-ı mürsel isimlendirmesi daha sonraki dönemde yapılacak olsa da o, bunu istiareden kesin bir şekilde ayırmıştır. İstiareyle ilgili bir çok taksim yapmış türlerine ayrılması konusunda Kazvînî'ye öncülük etmiştir. Beyan ve meânî konularını ayrı eserlerde ele alarak belagat ilminin şekillenişine zemin hazırlamıştır. Zemahşerî, tefsirinde Cürcânî'nin ortaya koyduğu yaklaşım ve ilkeleri yalnızca tatbik etmekle kalmamış, ilgili mülahazalarıyla mecaz ve kinayenin kavramsal içeriğine katkıda bulunmuştur. Râzî, Cürcânî'nin eserlerini özetleyerek beyan ve meânî konularını birbirinden ayırmış, bunları ayrı bölümler halinde düzenlemiştir. Konuları kendi içerisinde taksim ve tasnife tabi tutarak mantıksallaştırmaya çalışmıştır. Nihayet Sekkâkî mantıksal tanım, tarif ve taksimlerle beyan ve meânî ilimlerine son şeklini vermiş ve bunları birer bilim dalı haline getirmiştir.

Mecaz kavramının bu tarihsel gelişim süreci izlenirken dikkat çekilmesi gereken bazı hususlar şunlardır;

Anlamın ifade edilmesinde en etkili yollardan biri olan mecaz bu yönüyle dilin sanatsal boyutunu da ortaya koymaktadır. Bu itibarla mecaz ve diğer beyan konuları, ilk

dönemlerden itibaren, dili güzel ve etkili bir şekilde kullanmaya önem veren dil ehli tarafından dikkate değer birer üslup olarak görülmüştür. Bu yüzden kökenlerini araştırarak dilsel anlamı inşa etmeye çalışan kadim çalışmalar dildeki bu üsluplarla yakından ilgilenmiş ve bunları dilin zengin ifade biçimlerinden saymıştır.

Dili güzelleştiren ve zenginleştiren ifade biçimlerinden biri olarak görülen ve bu yönüyle dildeki varlığına işaret edilen söz konusu üsluplar, ilk dönem dil çalışmalarında belağı bir terim veya belli bir isim altında yer almazlar. Bu üslupların isimlendirilmeleri ve kavramsallaştırılmaları üçüncü asırdaki edebiyat çalışmalarına kadar gecikmiştir. Kavramsal içeriklerinin sınırlandırılması ve nihai tanımlarına kavuşmaları ise ancak beşinci asırda gerçekleşmiştir.

İlk zamanlarda daha çok ‘fiilin failinden başkasına nispeti’ demek olan mecaz-ı akli üslubu dikkat çekmiş ve bu konu üzerinde durulmuştur. Daha sonra bir anlam için başka bir kelimenin veya başka bir şeye ait bir niteliğin kullanılması anlamında istiare terimi yaygınlaşmış, diğer mecaz türleri de istiare olarak isimlendirilmiştir. Zamanla başka bir anlamda kullanılan lafızlarla kullanıldıkları anlam arasında sebebiyet, mücaveret gibi alakalara da dikkat çekilmesi mecaz kavramının kapsamını genişletmiş ve kavramsal içeriğinin çeşitlendirmiştir. Mecazın terimsel tanımı yapılıncaya kadar Sîbeveyhi’nin ‘siatu’l-kelâm’ yaklaşımının genel bir kabul olarak sürdürüldüğü de görülmektedir.

Kinayenin mecazdan çok daha erken bir dönemde kavramsal anlamıyla kullanıldığı müşahede edilmektedir. Kinaye, mecaz gibi belirsiz bir dönem geçirmeksizin başlangıçtan itibaren kavramsal içeriğini ifade edecek şekilde dilsel bir olguyu isimlendirmektedir. Ancak sonradan beyan ilmine dair teliflerle belagatin konularından biri haline gelmiştir.

Mecazın bir alt dalı olmasına karşın istiarenin kelime ve kavram olarak daha erken dönemde ortaya çıkmış olması ve bütün mecaz türlerini isimlendiren genel bir kavram olarak kullanılması ilimlerin gelişim sürecindeki cüz’iden külliye, somuttan soyuta prensibini göz önüne sermektedir. Mecaz kavramını karşılamak üzere ‘istiare’ kelimesinin baskın bir şekilde kullanımı olgunlaşma ve istikrar dönemine kadar devam etmiştir. Bu dönemde artık üst başlık olarak ‘mecaz’ kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz. Mecaz kavramının gelişim süreci aynı zamanda beyan ve belagat ilimlerinin oluşum süreçlerine de işaret etmektedir. Mecaz üslubuna dair ortaya çıkan tezahürler

Câhız'la Arap beyanının konusu haline getirilmiş, İbn Mu´tezz'in *el-Bedî´*sinde diğer belagat konuları arasındaki yerini almıştır.

İslami bilimlerde felsefi ve mantıksal yaklaşımlar sergilenmeye başlandıkça, buna paralel olarak mecaz kavramı da farklı boyutlar kazanmıştır. Mecaz üçüncü asrın ortalarından itibaren dilde hakikatin karşılığı olarak tayin edilmiştir. Böylece mecaz, sırf edebi bir konu olmanın ötesine geçerek anlam bilimsel bir boyut kazanmıştır. Konunun vaz´ ve delâletle ilişkilendirilmesi ve lafız-anlam ilişkileri bakımından ele alınmaya başlaması Abdülkâhir'in mantıksal tanımıyla sonuçlanmıştır. Cürcânî mantıksal bir tanım yapmış olmasına rağmen mecazı edebi bir tutumla incelemeyi sürdürmüş, bu tutum Zemahşerî tarafından devam ettirilmiştir. Ancak ondan sonrakilerce benimsenen yöntemler dolayısıyla konu edebi mecrasından tamamen uzaklaşmış ve Abdülkâhir'in dilbilimsel ve mantıksal tanımı üzerinden devam ettirilerek Sekkâkî ve Kazvînî'deki normatif bilimsel şeklini almıştır.

Mecazın kavramsal içeriği geçirdiği olgunlaşma süreci zarfında farklı disiplinlerin katkılarıyla şekillenmiştir. Mecaz başlangıçta tamamen lügavi anlamın tespiti ve dilsel bir yapının anlam bakımından izahı gibi kaygılarla dildeki ifade biçimlerinden biri ve dile ait bir olgu olarak görülmüştür. Aynı bağlamda ilk dönem dilci müfessirlerce Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasına olan katkısı da aydınlatılınca dilin diğer alanlarındaki tezahürleri araştırılmaya başlanmıştır. İlk dilsel çalışmalarla eş zamanlı olarak ortaya çıkan, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili Kur'an metinleri etrafındaki itikadi tartışmalarda dildeki bu üslubun yerine işaret edilmiştir. Mecaz konusu, bu aşamaların hemen sonrasında edebiyata dair oluşan birikim içerisinde kendisini göstermiştir. Ki bu geçişi sağlayan aynı zamanda kelamcı kimliğine sahip büyük edebiyatçı Câhız'dır. Peşinden akli metotlara önem vermesiyle tanınan Mu´tezile ve Kur'an'ın savunusu bağlamında ortaya çıkan i´câz literatürü, mecazı tartışmalarındaki en önemli argümanlardan biri olarak işlemiştir. Bu şekilde belirli bir olgunluğa erişen mecaz konusu son olarak edebiyatçıların elinde karar kılmış ve Abdülkâhir Cürcânî'nin bütün bu alanları kapsayan derin vukufiyetiyle kavramsal tanımına kavuşmuş ve problematiği ortaya çıkmıştır. Abdülkâhir'le birlikte müstakil bir inceleme alanı haline gelen mecaz ve kinaye konuları Râzî ve Sekkâkî'nin çalışmalarıyla Beyan adı altında bir ilim olarak teşekkülünü tamamlamış, Kazvînî ile son şeklini almıştır.

KAYNAKÇA

ABDULCELİL, Muhammed Bedri, *el-Mecaz ve eseruhu fi'd-dersi'l-lügavi*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986.

ABDURABBİH, Fevzî es-Seyyid, *el-Mekâyîsu'l-belâğiyye inde'l-Câhız fi'l-Beyân ve't-tebyîn*, Mektebetu Anculu el-Mısrıyye, Kahire 2005.

AHFEŞ el-EVSAT, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade l-Mücâşiî el-Belhî, *Meâni'l-Kur'ân*, tah. Hüdâ Mahmut Karâa, Mektebetu'l-Hancî, I-II, Kahire 1990.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *er-Red ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika,* tah. Sabri b. Selâme Şâhîn, Dâru's-Sebât, Riyad ts.

AKAY, Ali, "Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'an'ı ve Mecâzî Yorumları", *İslâmî İlimler Dergisi, - İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayısı* – 8/1, Ankara 2013.

AKSAN, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, I-III, Ankara 1987.

ÂL-İ YÂSİN, Muhammed Hüseyin, *ed-Dirâsâtu'l-lügaviyye inde'l-Arab ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis*, Daru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1980.

ALP, Musa, *Ali Kuşçu ve Arap Dilbilimleri Vaz´ ve İştikâk*, Lambert Yayınları, Beau Bassin 2017.

ÂMİDÎ, Ebu'l-Kasım Hasan b. Bişr, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî',* tah. Ahmed Sakr, Dâru'l-Meârif, I-II, Kahire, ts.

AREFE, Abdülazîz Abdülmu'ti, *Kadıyyetu'l-i'câzi'l-Kur'ân'i ve eseruhâ fî tedvini'l-belâgati'l-Arabiyye*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1985.

ARİSTOTALES, Poetika, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1963.

ARPA, Abdulmuttalip, *İzz b. Abdusselâm ve el-İşâre ile'l-Îcâz fî Ba'zı Envâi'l-Mecâz Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.

ASKERÎ, Hasen b. Abdillâh b. Sehl Ebû Hilâl, *es-Sınâateyn el-kitâbe ve'ş-şi'r*, tah. Ali Muhammed el-Buhari-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-Unsuriyye, Beyrut 1999.

ATİK, Abdülaziz, *Fî târîhi'l-belâgati'l-Arabiyye*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut ts.

_____, Abdülaziz, *İlmu'l-beyân*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut ts.

AYCAN, İrfan – SARIÇAM, İbrahim, *Emeviler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999.

AYRAN, Şükrü, *Hanefî Fıkıh Usûlcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2017.

BAKIRCI, Selami – DEMİRAYAK, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 2001.

BARDAKOĞLU, Ali, "Delâlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994.

BARTHERS, Roland, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

BASRİ, Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, I-II, Beyrut 2005.

BENLİ, Ali, *Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007

BİLGEGİL, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989.

BİNTU'Ş-ŞÂTİ, Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu İbni'l-Ezrak dirâse Kur'âniyye, luğaviyye ve beyâniyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1971.

BİRIŞIK, Abdülhamit, "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2011.

BOLAY, M. Naci, "Delâlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994.

BOZGÖZ, Faruk, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000.

BUHARİ, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillah, *Sahîhu'l-Buhârî*, tah. Muhammed Züheyr b. Nasır, Dâru Tavku'n-Necat, I-IX, 2002.

BULUT, Ahmet, "Arap Dilinde İlk Siga Meselesi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7, Bursa 1998, ss. 709-735.

BULUT, Ali, *Belâgat – Meânî – Beyân – Bedî´*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2015.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak vdğr., İstanbul 2001.

CÂHIZ, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyan ve't-tebyîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, I-IV, Beyrut 2009.

_____, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Hayevân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, I-VII, Beyrut 1424 h.

_____, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhız*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, I-IV, Kahire 1964.

CERRAHOĞLU, İsmail, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivayet Ettiği Garibü'l- Kur'an'ı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1978, cilt: XXII, s. 17-104.

_____, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.

CEVHERİ, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah tacu'l-luga ve sıhahu'l-arabiyye*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 1999.

CİVELEK, Yakup, "VII-XI Asır İslam Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, (Van 2001), Erzurum 2001, ss. 202-224.

CÜRCÂNÎ, Alî b. Muhammed Seyyid Şerîf, *Haşiye ale'l-Mutavvel*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2007.

_____, Alî b. Muhammed Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-ta'rîfât*, tah. M. Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2003.

CÜRCÂNÎ, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Delâilu'l-i´câz*, tah. Mahmut Muhammed Şakir, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 2004.

_____, *Esrâru'l-Belâga*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002.

ÇAKAN, İ. Lütfü– Eroğlu, Muhammed, "İbn Abbâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1988.

ÇELİK, İmam Rabbani, "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer'i Hakikatler Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017), ss. 7-43.

ÇELİK, Yüksel, "Sekkâkî'ye Kadar Belagat Çalışmaları", *Bilimname*, XX, 2011/1, ss. 85-108.

ÇETİN, Nihad M., "Arap" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991.

ÇETİN, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011.

ÇIKAR, M. Şirin, "Nahiv İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri,* ed. İsmail Güler, İsam Yayınları, İstanbul 2015, ss. 79-110.

_____, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İsam Yayınları, İstanbul 2009.

ÇÖĞENLİ, M. Sadi, "Cemheretü eş'âri'l-Arab", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993.

DAYF, Şevki, *el-Belâga tatavvur ve târîh*, Dâru'l-Meârif, Kahire ts..

_____, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire ts

DE SAUSSURE, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilungial Yay., İstanbul 2001.

DEMİR, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

DEVEB, Râbih, *el-Belaga inde'l-müfessirin hatta nihayeti'l-karni'r-rabi' el-hicri*, Dâru'l-Fecr, Kahire 1997.

DURMUŞ, İsmail, "İstiare", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2001.

_____, "Mecaz", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2003.

_____, "Müberred", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* Ankara 2006.

_____, "Nahiv", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2006.

_____, "Sekkâkî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2009.

EBÛ UBEYDE, Ma´mer b. el-Müsenna et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, tah. Fuat Sezgin, Mektebetu'l-Hancî, I-II, Kahire 1962.

_____, *Şerhu Nekâizı Cerîr ve'l-Ferazdak*, tah. Muhammed İbrahim Hûr-Velid Mahmut Halis, el-Mecmeu's-Sekâfî, I-III, Abu Dabi 1998.

EBÛ ZEYD EL-KUREŞİ, Muhammed b. Ebi'l-Hattab, *Cemheretu eş'ari'l-Arab fi'l-cahiliyye ve'l-İslâm*, tah. Ömer Faruk ed-Dabbâğ, Dâru'l-Erkâm, Beyrut ts.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-tefsîr, dirâse fi kadıyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu´tezile*, Merkezu's-Sekâfeti'l-Arabi, Beyrut 1996.

_____, Nasr Hâmid, *Tefsirde Akılcı Eğilim – Mu´tezileye Göre Mecaz Meselesi* - , çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun, Mana Yayınları, İstanbul 2015.

EL-CUMAHÎ, Muhammed b. Sellâm b. Abdullah, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şuâra*, tah. Mahmut Muhammed Şakir, Dâru'l-Medenî, I-II, Cidde ts.

EL-HÛLÎ, Emin, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler-M. Hakkı Suçin, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2006.

EMİN, Ahmed, *Duha'l-İslam*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.

_____, *Fecru'l-İslam*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

EMİN, Bekri Şeyh, *el-Belâgatu'l-Arabiyye fi sevbihâ'l-cedîd, ilmu'l-beyân*, I-III, Beyrut 1990.

ERGÜVEN, Şahabettin, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, cilt: VI, sayı: 11, s. 155-183.

EZHERİ, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luga*, tah. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

FAZL, Hasan Abbas, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ*, Amman 2005.

FAZLIOĞLU, Şükran, "Vaz´", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 2012.

FERÂHÎDÎ, Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahman, Kitâbu'l-ayn, tah. Mehdi Mahzumi, İbrahim es-Semerrâî, Dâru Mektebetu Hilâl, I-VIII, Beyrut ts.

FERRÂ, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh, tah. Muhammed Ali en-Neccar vdğr., *Meâni'l-Kur'ân*, Dâru'l-Mısriyye, I-III, Kahire ts.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Ya´kûb, *el-Kâmûsu'l-muhit*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2011.

FURAT, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Târihi I (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2010.

GOLDZİHER, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel – Rahmi Er, Vadi Yayınları, İstanbul 2012.

GÖRGÜN, Tahsin, "Lafız", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2003.

GÜMÜŞ, Sadreddin, "Cürcânî, Seyyid Şerif" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 1993.

GÜNDÜZÖZ, Soner, "Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", *İslami İlimler Dergisi, -İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayısı-* 8/1 (2013), Ankara 2013, ss. 31-46

HACIMÜFTÜOĞLU, Nasrullah, "Belagat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1993), Erzurum 1993, ss. 268-298.

_____, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992), Erzurum 1992, ss. 115-127.

_____, "Beyan", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992.

_____, "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rolleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1990), Erzurum 1990, ss. 215-237.

HAFÂCÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Said b. Sinan, *Sırru'l-fesâha*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1982.

HİCÂZÎ, Mahmud Fehmi, *İlmu'l-luğati'l-Arabiyye*, Dâru Ğarîb, by., ts.

HÜSEYİN, Abdülkadir, *el-Muhtasar fî târîhi'l-Belâga*, Dâru Ğarîb, Kahire 2001.

_____, Abdülkadir, *Eseru'n-nuhât fi'l-bahsi'l-belâğî*, Dâru Ğarîb, Kahire 1998.

IRMAK, Mustafa, "Bir Belâgat Kitabı Olarak Mutavvel ve Osmanlı Medreselerinde Okunuş Biçimi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2012/1), ss. 173-196.

İSFEHÂNİ, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, tah. Safvan Adnan ed-Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412 h.

İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, tah. M. Ali en-Neccâr, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 2010.

İBN DÜREYD, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen el-Ezdî, *Cemheretu'l-Luga*, Tah. İbrahim Şemsüddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-III, Beyrut 2005.

İBN FADDA, Feride, "Tedâvüliyyetu't-tecevvüz ve'l-ittisâ' fî Kitâbi Sîbeveyh" *el-Hitâb, Devriyye Akâdemiyye Muhakkeme*, 2009/4, ss. 258-280.

İBN FARİS, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ er-Râzî, *es-Sahibi fî fıkhi'l-luga ve sünenu'l-Arab fî kelamiha*, Muhammed Ali Bîydûn, Beyrut 1997.

_____, *Mu´cemu mekâyîsi'l-luğa*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, I-II, Beyrut 2011.

İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, tah. Muhammed el-İskenderânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, tah. Mustafa es-Sekâ vdğr., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslüm ed-Dineverî, *eş-Şi´r ve'ş-şuarâ,* tah. Müfid Kumeyha-M. Emin ed-Dannâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

_____, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an*, tah. İbrahim Şemsüddin, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut ts.

İBN REŞÎK EL-KAYREVÂNÎ, Ebû Ali Hasan, *el-Umde fî mehâsini'ş-şi´ri ve âdâbihî*, tah. M. Abdülkadir Ahmet Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 2001.

İBNU'L-MU´TEZZ , Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Cafer, *el-Bedî´ fi'l-bedî´*, tah. Muhammed Abdülmün'im Hafaci, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1990.

İBNU'N-NEDÎM, Muhammed b. Ebî Yakup İshak, *el-Fihrist*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

İBRAHİM, Kays Halef, "el-Mustalahu'l-belâğî fî Kitâbi'l-ayn dirâse te'sîliyye" *Mecelletu Câmiatu Tikrît li'l-Ulûmi'l-İnsaniye*, Tikrît 2012, 16/5, ss. 132-155.

ÎCÎ, Ebu'l-Fazl Adududdîn, *Risâletu'l-vaz´iyye*, (*Mecmûatu'l-vaz´iyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1895 içerisinde).

İLTAŞ, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.

İSA ALİ, İsa Şehhate, *ed-Dirasatu'l-lügaviyye li'l-Kur'ani'l-Kerim fî evaili'l-karni's-salis el-hicri*, Daru Kuba, Kahire 2000.

KÂDI EL-CÜRCÂNÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Abdilaziz, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî*, tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Matbaatu İsa el-Bâbi'l-Halebi, ts.

KALLEK, Cengiz, "Kudame b. Ca´fer" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 2002.

KARADAVUT, Ahmet, "Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 7, s. 325-350.

KARAGÖZ, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

KARUKO, Semira, *el-Câhız ve Belâgat,* Etkileşim Yayınları, İstanbul 2014.

KÂTİP ÇELEBÎ, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullâh, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I-II, Beyrut ts.

KAZVÎNÎ, Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman Hatib, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga*, tah. Muhammed Abdülkadir el-Fâzilî, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009.

_____, *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga*, zabt ve şerh Abdurrahman el-Berkûkî, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, by. ts.

KHALAFALLAH, Muhammad, "'Belâgat'ın Sırları'nda Abdülkâhir'in Teorisi: Psikolojik Bir Yaklaşım", çev. Ömer Kara, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (2011), cilt: IV, sayı: 17, s. 627-631.

KILIÇLI, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

KINAR, Kadir, "Abdulkahir el-Cürcânî'nin Nazm Teorisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/13, s. 65-101.

KIZIKLI, Zafer, "Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu Gelişimi Ve Öncüleri", *38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, 10-15 Eylül 2007 – Ankara) Bildiriler 'Dil Bilimi, Dil Bilgisi ve Dil Eğitimi'*, ed. Zeki Dilek vdğr., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 2011, c. II, ss. 1007-1026.

_____, "Sîbeveyhi'nin "El-Kitab"ında Belâgat Biliminin Temelleri", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, (2006), VI/23, ss. 49-60.

KOCA, Ferhat, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkhın Kelam, İslâm Felsefesi ve Tasavvufla İlşkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji– VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.

KUDÂME B. CA´FER, *Nakdu'ş-şi´r*, Matbaatu Cevâib, İstanbul 1302.

KUREŞİ, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattab, *Cemheratu eş'âri'l-Arab*, tah. Ömer Faruk ed-Dabbâğ, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut ts.

KUŞÇU, Alâeddin Ali b. Muhammed, "Risâle fi'l-vaz´", (tah. Musa Alp), Alp, Musa, Ali Kuşçu ve Arap Dilbilimleri Vaz´ ve İştikâk, Lambert Yayınları, Beau Bassin 2017 içerisinde.

_____, *Unkûdu'z-zevâhir fî nazmi'l-cevâhir*, tah. Ahmet Afifi, Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye, Kahire 2001.

KUTUB, Seyyid, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 2002.

KÜÇÜKKALAY, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Konya 1969.

MARANGOZOĞLU, İzzet, *Beyânî tefsir metodu - Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî örneği* -, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015.

MATLÛB, Ahmed, *Abdülkâhir el-Cürcânî belâgatuhû ve nakduhû*, Vekâletu'l-Matbûât, Beyrut 1973.

_____, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, Mektebetu'n-Nahda, Beyrut 1964.

_____, *el-Kazvînî ve şurûhu't-telhîs*, Mektebetu'n-Nahda, Bağdat, 1967.

_____, *Mu´cemu'l-mustalahati'l-belağiyye ve tadavvuruhâ,* Mektebetu Lübnan Naşirûn, Beyrut 1996.

_____, *el-Bahsu'l-belâği inde'l-Arab*, Dâru'l-Câhız, Bağdat 1982.

MERTOĞLU, Mehmet Suat, "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2011.

MEYDÂNİ, Abdurrahman Habenneka, *el-Belâgatu'l-Arabiyye usûsuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*, Beyrut 1996.

MUKÂTİL B. SÜLEYMAN, Bişr el-Ezdî, *el-Vucûh ve'n-Nezâir,* tah./tahriç Ali Özek, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.

MUT´İNİ, Abdülazim İbrâhim Muhammed, *el-Mecaz fi'l-luga ve'l- Kur'âni'l-Kerim beyne'l-icâze ve'l-men',* Mektebetu Vehbe, I-II, Kahire 2014.

MÜBAREK, Mazin, *el-Mûcez fî târîhi'l-Belâga*, Dâru'l-Fikr, by., ts.

MÜBERRED, Ebu'l-Abbâs Muammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb,* tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, I-IV, Kahire 1997.

_____, *el-Muktedab*, tah. Muhammed Abdülhâlik Azîme, Âlemu'l-Kutub, I-IV, Beyrut ts,

MÜSLİM B. EL-HACCÂC, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nîsâbûrî, *el-Câmiu's-sahîh,* tah. M. Fuad Abdulbaki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, I-V, Beyrut ts.

ÖĞMÜŞ, Harun, *Kur'an Yorumunda* S*iirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

ÖZBALIKÇI, M. Raşit, "Sîbeveyhi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2009.

ÖZDEMİR, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık – Vaz´ İlminin Temel Meseleleri* – , İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

ÖZEK, Ali, "el-Keşşâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002.

ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği,* Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2002.

_____, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

RAFİÎ, M. Sadık, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, I-III, Beyrut 2000.

RÂZÎ, Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh,* tah. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetu'r-Risale, I-VI, by., ts.

RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn, *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i´câz,* tah. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Daru Sadır, Beyrut 2004.

RUMMÂNÎ, Ali b. İsa Ebu'l-Hasen, *en-Nuket fî i´câzi'l-Kur'ân, (Selâsu resâil fî i´câzi'l-Kur'ân,* tah. Muhammed Halefullah-M. Zağûl Sellâm, Dâru'l-Meârif, Kahire 1976 içerisinde).

SABIRLI, Esat, İbn Teymiyye ve Selefî Yorumları Bağlamında Kur'ân'da Mecaza Bakışı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2013.

SA'D, Ahmed, *el-Usûlu'l-belâgiyye fî Kitâbi Sîbeveyhi ve eseruhâ fi'l-bahsi'l-belâgî*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1999.

SA´LEB, Ahmed b. Yahya b. Zeyd, *Kavâidu'ş-şi'r*, tah. Ramazan Abdüttevvab, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1995.

SALİH, Subhi, *Dirasât fî fıkhu'l-luğa*, Daru'l-ilm li'l-Melâyîn, Beyrut 2009.

SARAÇ, M. A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, Gökkubbe Yayınları, İstanbul 2004.

SÂVİ, Ahmed Abdüsseyyid, *Mefhumu'l-istiare fî buhûsi'l-lügaviyyin ve'n-nukkâd ve'l-belâğiyyîn*, Münşeetü'l-Maârif, İskenderiye 1988.

SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, *el-İ'câz ve'l-îcâz*, tah. Muhammed Altuncî, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1992.

_____, *Fıkhu'l-luga ve esrâru'l-Arabiyye*, tah. Abdürrezzak el-Mehdi, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.

_____, *Yetimetu'd-dehr fî mehâsini ehli'l-asr*, tah. Müfid Muhammed Kumeyha, Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, I-IV, Beyrut 1983.

SEKKÂKÎ, Ebû Ya´kûb, *Miftâhu'l-ulûm*, tah. Abdülhamit Hindavî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

SELLÂM, M. Zağlûl, *Eseru'l-Kur'ân fî tatavvuri'n-nakdi'l-Arabî ilâ âhiri'l-karni'r-râbi' el-hicrî*, Dâru'l-Meârif, Kahire ts.,

_____, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga hatta'l-karni'r-râbi' el-hicrî*, İskenderiyye ts.

SEZGİN, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001.

_____, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, çev. Arafe Mustafa, İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi Yayını, by., 1988.

SÎBEVEYHİ, Amr b. Osman b. Kamber Ebu Bişr, *el-Kitâb*, tah. A. Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1988.

SÎRÂFÎ, *Şerhu Kitâb-i Sîbeveyhi*, tah. Ahmed Hasan Mehdeli-Ali Seyyid Ali, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-V, Beyrut 2008.

SMYTH, William, "Belâgat İlmi'nin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm'u", çev. Abdullah Yıldırım, *Şarkiyat Mecmuası*, 22 (2013-1), ss. 213-232.

_____, "Bir Yorum geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası", çev. Ömer Kara, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2014) İstanbul 2014, ss. 165-176.

SUBKÎ, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî, *Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsı'l-Miftâh*, tah. Abdülhamid Hindâvî, Mektebetu'l-Asriyye, I-II, Beyrut 2003.

SULTAN, Züheyr Abdülmuhsin, *el-Muâhazâtu'n-nahviyye hattâ nihayeti'l-mieti'r-râbiati'l-hicriyye*, Menşurât Câmiat Kâryûnus, Bingazi 1994.

SUYÛTÎ, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Husnu'l-muhâdara fî târîhi Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, I-II, Kahire 1967.

_____, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, tah. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâru İbn Kesîr, I-II, Beyrut 1996.

_____, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*, haz. Fuad Ali Mansur, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2014.

ŞENSOY, Sedat, *Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, Detay Copy Center, İstanbul 2010.

_____, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (2002), sayı: 8, ss. 1-37.

ŞERÎF ER-RADÎ, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Hüseyn el-Alevî, el-*Mecâzâtu'n-nebeviyye*, tah. Kerim Seyyid M. Mahmud, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2007.

_____, *Telhîsu'l- Beyân fî mecâzâti'l-Kur'ân*, tah. Mekkî Seyyid Câsim, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 2011.

ŞİMŞEK, Mehmet Ali, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2/1, Ankara 2001, ss. 80-111.

TABÂNE, Bedevî, *el-Beyânu'l-Arabi dirâse tarihiyye fenniyye fî usûli'l-belâgati'l-Arabiyye*, Mektebetu'r-Risâle, by, 1958.

TABERÎ, Ebû Ca´fer Muhammed b. Cerîr, *el-Câmiu'l-beyân an te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* tah. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risâle, I-XXIV, Beyrut 2000.

TABERÂNİ, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *Mu´cemu'l-Kebîr*, tah. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiye, I-XXV, Kahire 1994.

TAŞDELEN, Hasan, "Belâgat İlmi ve Tarihi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri,* ed. İsmail Güler, İsam Yayınları, İstanbul 2015, ss. 215-306.

TAYYAR, Müsaid b. Süleyman b. Nasır, *et-Tefsiru'l-lügavi li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru İbni'l-Cevzi, Dammâm 2002.

TEFTÂZÂNÎ, Ebu'l-Huseyn Sa´düddînMesûd b. Ömer, *Şerhu't-Telvih ale't-tavzîh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, I-II, Beyrut trs.

_____, *el-Mutavvel şerhu Tehîsi'l-Miftâhi'l-ulûm*, tah. Abdülhamit Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

_____, *Muhtesaru'l-meâni*, tah. Halîl İbrahim Halîl, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2016.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Alâ b. Alî b. Muhammed Hâmid, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-´ulûm*, Mektebetu Lübnan Naşirûn, I-II, Beyrut 1996.

TEKRİŞE, Faziye, "Zahiratu'l-ittisâ' ve'l-îcâz ve makâsıduha't-tedâvülüyye inde'n-nuhâtu'l-Arabi'l-evâil", *Mecelletu'l-Eser*, 10/12, (2011), ss. 1-26.

TEMEL, Ali, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâatlere Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

TOPUZOĞLU, Tevfik Rüştü, "Seâlibî, Ebû Mansûr", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* Ankara 2009.

TÜRCAN, Selim, "Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri", *İslâmî İlimler Dergisi, - İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayısı* – 8/1 (2013), Ankara 2013, ss. 47-72.

TÜRKER, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.

UBEYDÎ, Âdil, *et-Tevessû' fî Kitâb-i Sîbeveyh*, Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, Kahire 2004.

WEİSS, Bernard G., "Ortaçağ İslam Alimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", çev. Adem Yıgın, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2003/2), ss. 127-135.

YA´KÛB, Emil Bedî´, *Mevsûatu ulûmi'l-luğa'l-Arabiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-X, Beyrut 2006.

YALAR, Mehmet, *El-Hatîb El-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1997.

YAVUZ, Mehmet, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar (II./VIII. Asrın Sonuna Kadar)", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2003, cilt: III, sayı: 10, s. 119-129

YAZICI, Hüseyin, "İbn Kuteybe", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 1999.

YILDIRIM, Abdullah, "Vaz´ İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed. İsmail Güler, İsam Yayınları, İstanbul 2015, ss. 425-527.

YILMAZ, Fetullah, "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi ", *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 26, (2016), ss. 101-136.

YILMAZ, İbrahim, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1997.

YİĞİT, İsmail, "Emevîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995.

ZAYED, Ali Aşri, *el-Belâgatu'l-Arabiyye târihuhâ ve masâdiruhâ ve menâhicuhâ*, Mektebetu'ş-Şebâb, by. 1982.

ZEBÎDİ, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-arûs min cevâhiru'l-kâmûs*, tah. Mustafa Hicazi, by. 1989.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, I-III, Kahire ts.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer Cârullah, *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmidi't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I-IV, Beyrut 1407 h.

ZEYDAN, Corci, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hilâl, by., ts.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı	: Fetullah YENER
Doğum Yeri ve Tarihi	: Erzurum – 19.08.1984
Medeni Durumu	: Evli
E-Posta	: fyener@cu.edu.tr

EĞİTİM DURUMU

Yüksek Lisans	: 2006-2010, C.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
Lisans	: 2002-2006, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas.

İŞ DENEYİMİ

2011-	: Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

YABANCI DİL : İngilizce, Arapça.