

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

DOKTORA TEZİ

EL-KEŞŞAF VE EL-BAHRÜ'L-MUHÎT
TEFSİRLERİNİN BEYÂN İLMİ AÇISINDAN
MUKAYESESİ

Yahya YILDIRIM
2502110370

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN

İSTANBUL – 2022

ÖZ

EL-KEŞŞAF VE EL-BAHRÜ'L-MUHÎT TEFSİRLERİNİN BEYÂN İLMİ AÇISINDAN MUKAYESESİ YAHYA YILDIRIM

Dil de varlık gibi farklı anlaşılmalara ve okumalara konu olagelmıştır. Özellikle kaynağı ilâhî olunca çeşitli tefsir ayrılıkları kaçınılmaz olmaktadır. Beyân ilmi de bir anlamın kapalılık ve açıklık bakımından birbirinden farklılık arzeden lafızlarla dile getirilmesini inceleyen dilbilim dalıdır. Bu sebeple bu ilme konu olan söz dizimlerinin farklı algılamaları artıracığı bariz bir durum olmaktadır. Kur'an-ı Kerim de genelde belâgat özelde de beyân ilmi kapsamında oldukça fazla malzeme bulundurmaktadır.

Öte yandan farklı meşrep, inanç ve düşüncelere sahip olmak veya çeşitli zaman ve toplumlarda yaşamak da Kur'an-ı Kerim'i yukarıdaki özelliğinden dolayı anlama çeşitliliğine neden olabilmektedir. Ayrıca dilbilimleri de diğer ilim dalları gibi zaman içinde her yönden gelişim, duraklama veya gerileme göstermiştir. Zemahşerî ve Ebû Hayyân hem fikir ve mezhep olarak hem de zaman olarak birbirinden ayrılık arz etmektedir.

Biz de bu çalışmada Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsirini ve Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît isimli eserini bu doğrultuda inceledik. Kur'an-ı Kerim'in yorumlanması bağlamında itikâdî ve fikhî mezhepleri yansıtmada konusunda beyân ilminin verilerini ne ölçüde kullandıklarını tespit etmeye çalıştık. Ayrıca Ebû Hayyân'ın, Zemahşerî'den iki asır sonra yaşamış olmasından dolayı beyân ilminin gelişimine -tefsiri bağlamında- bir katkı sağlayıp sağlamadığını ortaya koymayı amaçladık.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, el-Keşşâf, el-Bahru'l-Muhît, tefsir, belâgat, beyân.

ABSTRACT

THE COMPARISON OF AL-KASHSHAF AND AL-BAHRU'L-MUHIT COMMENTARY IN TERMS OF DECLARATIVE SCIENCE YAHYA YILDIRIM

Language has also been different to structures such as reading. In general, there are many interpretations that change when it is divine. In a sense, the science of declaration is to learn a language from the language with the words obtained from the closure and the developments in terminology. It is obvious that the syntax of these people, which is the subject of this science, will increase different perceptions. In the Qur'an, rhetoric has been taken in particular.

On the other hand, having different dispositions, thoughts and ideas, or living in various times and societies can also cause the Qur'an to be understood without being understood due to its characteristics. In addition, their languages are also branches of development related to other sciences, stagnation or regression issues. Zemahseri and Abu Hayyân present a healthy life in terms of both ideas and time.

In this study, we examined Zamakhshari's Discovered Tafsir and this description of Abû Hayyân's work called el-Bahru'l-Muhît. Because of the interpretation of the Qur'an, it reflects the views on creed and the Karim. In addition, we aimed to reveal that Abû Hayyân did not make a contribution to the science of beyân -because of his tafsir-he was there two centuries after Zamakhshari.

Keywords: Zamakhshari, Kashshaf, al-Bahru'l-Muhît, tafsir, rhetoric, statement.

ÖNSÖZ

Son ilâhî kitap Kur'an-ı Kerim, nazmının orjinalli, sözcük ve cümlelerin ahengi, eşsiz tertibi ve harika üslûbuyla fesâhat, belâgat ve beyânın zirvesinde bulunan bir kelâmdır. Kur'an-ı Kerim'in meramının ortaya konulmasıü latif nüktelerinin tespit edilmesi diğer dil bilimleri gibi belâgat/beyân ilminin de oturması ve gelişmesinde en büyük etkiye sahip olmuştur. Zira genel olarak dil farklı okumaların imkân verdiği gibi Kur'an dilinin yukarıdaki harika özelliği, bunun yanında muhkem ve müteşâbih ayetlerinin varlığı, vücûh ve nezâir sahibi olması onun daha da fazla yorum biçimleri için müsait bir ortam oluşturmıştır. Onun eşsiz dili bir anlamın kapalılık ve açıklık bakımından farklı olan lafız yollarıyla dile getirilmesini konu alan beyân ilmine dair de harika örnekler taşımasına da vesile olmuştur.

Her fırka onun bu tarzını kullanarak kendine uygun ayetleri muhkem, muvafık görünmeyenleri ise müteşâbih kabul edip beyân ilminin verilerini kullanarak kendi fikriyle uyuşacak tarzda te'vile tabi tutmuştur. Bu te'villerin bir kısmı dil kuralları ve Arap dili üslûbuna uygunluk arzederken bazıları ise bundan oldukça uzak kalmaktadır. Mutezilenin te'villeri kısmen de olsa birinci kısma dâhil olurken, batınî fırkalarının ise genelde ikinci kısmın kapsamında bulunmaktadır.

Zemahşerî de bir Mutezilî olarak tefsirinde beyân ilmi ışığında mezhebine uygun mecâz ve te'villere başvurmuştur. İtizâlî düşüncesine bazen gizli göndermelerde de bulunmuştur. Onun tefsirine haşiye yazan ya da onu kaynaklarından biri olarak kullanan birçok Ehl-i Sünnet gibi Ebû Hayyân da Zemahşerî'nin bu metoduna dikkatleri çekmiş, uzak gördükleri te'vil ve mecâzlar konusunda gerekli uyarılarda bulunmuştur. Ancak her zaman Zemahşerî'nin ilmini ve belâgat ilmindeki yetkinliğini teslim etmiş, ona diğer bazı Mutezile erbabına yaklaşımlarından farklı bir konum ve ayrıcalık vermişlerdir. Zemahşerî fikhî olarak Hanefî olduğu için yorumlarında bu mezhebin de etkisi görülmektedir. Ebû Hayyân amelî mezhebi olarak da ondan farklıdır. Ayrıca ikisi arasında iki asır gibi bir süre bulunmakla birlikte teşbihin mecâz olup olmadığı gibi bazı temel meselelerde

ayrılıklar bulunmaktadır.

Biz de bu çalışmamızda Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ını ve Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît'ini yukarıda belirtilen özellikler bağlamında mukayese etmeye çalıştık. Tefsirler arası bu tür karşılaştırma örneklerinin artmasının önemli olduğunu ve belâgat/beyân ilmini büyük katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Başta beni ilimle tanıştıran, yetiştiren S. Taha Yıldırım Hocaefendi ve kıymetli uyarılarıyla, teşvikleriyle bana rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen olmak üzere tez jürisinin değerli üyelerine, bilgisayar işleri konusunda büyük yardım sağlayan değerli kardeşlerim M. Nurullah Yıldırım ve M. Emin Yıldırım'a minnet ve şükranlarımı sunmayı bir borç biliyor, bu çalışmanın hayırlara vesile olmasını Yüce Rabbimden diliyorum.

YAHYA YILDIRIM

İSTANBUL, 2022



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALARLISTESİ.....	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-KEŞŞÂF VE EL-BAHRU'L-MUHÎT TEFSİRLERİNİN TEŞBİH AÇISINDAN MUKAYESESİ

1.1. Teşbih Unsurları ve Edatları	57
1.2. Teşbih Türleri.....	59
1.2.1. Kendisine Benzetilen Yönünden Teşbih Türleri.....	60
1.2.1.1. Bir Şeyin Kendisine Benzetilmesi	60
1.2.1.2. Müşebbehin Kendisinin Dışındaki Bir Şeye Benzetilmesi	62
1.2.2. Benzetme Yönü ve Benzetme Edatına Göre Teşbih Türleri.....	62
1.2.2.1. Teşbih-i Müekked	64
1.2.2.2. Teşbih-i Mufassal ve Mürsel.....	66
1.2.2.3. Teşbih-i Mücmel ve Mürsel	70
1.2.2.3.1. Mücmel Teşbihte Vech-i Şebihin Atılmasının Nedenleri ve Sonuçları	74
1.2.3. Diğer Bazı Teşbih Türleri	82
1.2.3.1. Teşbih-i Tam	82
1.2.3.2. Teşbih-i Belîğ.....	86

1.2.3.3. Teşbih-i Vehmî/Tahyîlî	101
1.2.3.4. Teşbih-i Mürekkep	102
1.2.3.5. Teşbih-i Temsilî	105
1.2.3.6. Teşbih-i Maklûb	125
1.2.3.7. Teşbih-i Zımnî.....	140

İKİNCİ BÖLÜM

EL-KEŞŞÂF VE EL-BAHRU'L-MUHÎT TEFSİRLERİNİN MECÂZ-I MÜRSEL VE MECÂZ-I AKLÎ AÇISINDAN MUKAYESESİ

2.1. Mecâz	143
2.1.1. Mecâzın Kelime ve Terim Anlamı.....	143
2.1.2. Mecâz Kapsamında Karîne Çeşitleri.....	148
2.1.2.1.Karîne-i Mânia: Engelleyici Karîne	148
2.1.2.2. Karîne-i Muayyine: Belirleyici Karîne	151
2.2. Mecâz-ı Lugavî	156
2.2.1. Mecâz-ı Mürsel	157
2.2.1.1. Mecâz-ı Mürsel-i Müfred.....	158
2.2.1.1.1. Sebebiyet	158
2.2.1.1.2. Müsebbebiyet	159
2.2.1.1.3. Cüz'iyet.....	167
2.2.1.1.4. Külliyyet.....	170
2.2.1.1.5. Mazilik/Önceki Durumu Esas Almak	173
2.2.1.1.6. İstikbaliyet/Sonradan Olacak Durumla İsimlendirme.....	176
2.2.1.1.7. Halliyye/Bir Yerde Bulunma	179
2.2.1.1.8. Mahalliyet	181

2.2.1.1.9. Aliyye/Alet olma.....	183
2.2.1.1.10. Melzumiyye ve Lazimiyye/Gereken ve Gerektiren	186
2.2.1.1.11. İtlâk ve Takyid	188
2.2.1.1.12. Umûm ve Husûs	199
2.2.1.1.13. Zıtlık	223
2.2.1.1.14. Bedeliyet	226
2.2.1.1.15. Marifelik-Nekirelik	227
2.2.1.1.16. Diğer Bazı Alakalar.....	228
2.2.1.2. Mecâz-ı Mürsel-i Mürekkebat	228
2.2.1.2.1. Mürekkebat-ı Haberiyye	229
2.2.1.2.1.1. Üzüntü Bildirme Anlamındaki Haberiye Cümlesi	229
2.2.1.2.1.2. Zayıflık Bildirme Anlamındaki Haberiye Cümlesi.....	231
2.2.1.2.1.3. Dua Manasındaki Haberi Cümle.....	232
2.2.1.2.1.4. Emir ve Nehiy Anlamındaki Haberiye Cümlesi	234
2.2.1.2.2. Mürekkebat-ı İnşâiyye	237
2.2.1.2.2.1. Emir ve Nehyin İhbar Manasında Oluşu.....	238
2.2.1.2.2.2. Emrin Tehdit vb. Anlamda oluşu	239
2.2.1.2.2.3. Övgü Suretinde Yergi veya Tersî.....	240
2.2.1.2.2.4. Manası Dışında Kullanılan İstifham	242
2.2.1.2.3. Diğer Bazı Mecâz-ı Mürsel-i Mürekkepler.....	244
2.3. Mecâz-ı Aklî.....	247
2.2.1. Mef'uliyet.....	258
2.2.2. Failiyet	262
2.2.3. Mekâniyet Alakası	267

2.2.4. Sebebiyet Alakası.....	272
2.4. Bazı Tartışmalı Mecâzlar	291
2.4.1.Mecâz Üstüne Mecâz	291
2.4.2. Umûmu'l-Müşterek ve Umûmu'l-Mecâz	292
2.4.3. Mecâz-ı Hazfî Ve Mecâz Bi'z-Ziyâde	300

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EL-KEŞŞÂF VE EL-BAHRU'L-MUHÎT TEFSİRLERİNİN İSTİÂRE VE KİNÂYE AÇISINDAN MUKAYESESİ

3.1. İstiâre.....	310
3.1.1. İstiâre-i Tasrihiyye/Musarraha	316
3.1.1.1. İstiâre-i Asliyye	317
3.1.1.2. İstiâre-i Musarraha-ı Tebe'îyye.....	325
3.1.1.2.1. Fiilde İstiâre-i Musarraha-ı Tebe'îyye	326
3.1.1.2.2. Fiilde Zaman Açısından İstiâre	333
3.1.1.2.3. Sıfatlarda İstiâre	338
3.1.1.2.4. Harfte İstiâre-i Musarraha Tebeiyye	342
3.1.2. İstiâre-i Mekniyye Ve İstiâre-i Tahyiliyye.....	350
3.1.3. İstiâre-i Mutlaka-Muraşşaha ve Mücerrede	356
3.1.4. İstiâre-i Temsiliye	362
3.1.5. İstiâre-i Vifakiyye ve İnadiyye.....	371
3.1.6. İstiâre-i Tehekkümiye/Temlihiyye.....	374
3.2. Kinâye	379
3.2.1. Kinâyenin Türleri	383
3.2.2. Kinâye Kısımlarının İki Tefsirdeki Durumu.....	387

3.2.3. Allah'ın Müteşâbih Sıfatlarında Kinâye	391
3.2.4. Kinâye Kapsamında Diğer Bazı Kavramlar.....	394
3.2.4.1. İrdâf.....	395
3.2.4.2. Ta'rîz.....	397
SONUÇ	408
KAYNAKÇA	410
ÖZGEÇMİŞ	423



KISALTMALAR LİSTESİ

a.s.	: Aleyhisselâm
b.	: bin (oğlu)
bkz.	: Bakınız
bsk.	: Baskı
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
Krş.	: Karşılaştırınız
M.	: Milâdî
M.Ö.	: Milattan önce
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
r.	: Radıyallahu anh
s.	: Sayfa
S.	: Seyyit
sav	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik yapan
t.y.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yayın yeri yok
Yay.	: Yayınevi

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN GENEL TANITIMI

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Araştırmamızın genel konusunu şu iki tefsirin beyân ilmi açısından mukayesesi oluşturmaktadır:

Birincisi, belâgat ilminin Kur'an-ı Kerim'e uygulanmasında günümüze tam olarak intikal eden ilk tefsir olması hasebiyle çok önemli bir yere sahip olan Allame Carullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) ait kısaca *el-Keşşâf* diye tanınan *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl* adlı eserdir. İkincisi, Ebû Hayyân diye meşhur olan Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî el-Gırnâtî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhît* tefsiridir. Ayrıca Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'den yaklaşık iki asır sonra yaşaması sebebiyle Zemahşerî'den ne kadar etkilendiği, beyân ilminin Kur'an'a uygulanması olgusunu ne kadar ileriye taşıdığı da incelenecektir. Özellikle Zemahşerî'nin şarklı ve Mutezilî, Ebû Hayyân'ın ise Endülüslü ve Sünnî bir müfessir olması bağlamında bu özelliklerini Kur'an'ın belâgatına ne kadar yansıtıtları, Ebû Hayyân'ın, Zemahşerî'ye beyân ilmi açısından itirazları gibi meselelerin irdelenmesi tezimizin konusunu teşkil etmektedir.

B. ARAŞTIRMANIN AMACI

Tezimizin amacını aşağıdaki maddeler oluşturmaktadır:

Birincisi Zemahşerî'nin kısaca *el-Keşşâf* diye bilinen *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl* adlı ve Ebû Hayyân'ın *el-Muhît* adlı tefsirlerinin beyân ilmi açısından yetkinlikleri, bu doğrultuda mukayeseleri, bu süreçte beyân ilmi adına kavram ve konu bağlamında nelerin değiştiği ve geliştiği konularını incelemektir.

İkincisi beyân ilminin Kur'an'a uygulanması bağlamında her iki müfessirin değinmediği veya eksik barıktığı bazı konulara değinmek, bu anlamda son sözün söylenmediğini, sonrakilere ve günümüzdeki müfessir ve Arap belâgatçılarına da çok şey kaldığını ortaya koymaktır.

Üçüncüsü itikadî ve fikhî görüşlerini ifade etmede beyân ilmini ne derece kullandıklarını tespit etmektir.

C. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Dil, bir anda düşünemeyeceğimiz kadar çok yönlü, değişik açılardan bakınca başka başka nitelikleri beliren, kimi sırlarını bugün de çözemediğimiz büyüğü bir varlıktır. O; gerek insan, gerek toplum, gerekse insan ve toplumdan ayrı düşünülemeyecek olan bilim, sanat, teknik gibi bütün alanlarla ilgili bulunan, aynı zamanda onları oluşturan bir kurumdur. İnsanın dünyadaki yerini ve değerini belirleyen bir toplum oluşturmalarını sağlayan dildir.¹

“Rus dilbilimci Roman Jakobson’a (ö. 1982) göre dil, kendine özgü düzeni olan bir sistemdir. Jakobson yapısal çözümlemeye ilişkin bu temel ilkeye uyarak dilin işleyiş kurallarını keşfeder ve sistemleştirir. Her tür iletişim şemasında altı yapıcı öge vardır ve bunlar altı işleve yanıt verir: Gönderici anlatım işlevini; gönderilen anlamlandırma işlevini; ileti, şiirsel işlevi (ki söz sanatının tüm büyük ustalarını kapsar); bağlam, göndergesel işlevi; ilişki, gönderilenin dinlemeyi sürdürmekte olup olmadığını denetlemeye yönelik işlevi; kod, konusu dil olan üst iletişimsel işlevi (böylece gönderen ve gönderilenin aynı sözcük dağarcığını kullanıp kullanmadıklarını denetlerler) belirler.”². Yine “Jakobson tarafından geliştirilen bu iletişim modeli matematiksel iletişim kuralı ile bütünleşir. Kod, kodlama, kod açma, artık bilgi, ileti ve enformasyon kavramlarının bulgulayıcı değerini genelleştirerek,

¹ Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim**, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2000, s. 11-13.

² Armand Mattelart, Michéle Mattelart, **İletişim Kuramları Tarihi**, çev.: Melih Zırhlıoğlu, İletişim Yay., İstanbul 2003, s. 71-72.

insan bilime de akrabalık sistemleri için aynı okuma anahtarı önerilir.”³. Aynı şekilde “Rus dilbilimci, genetik kod ile dil kodu arasında, hücrenin yapısı içindeki ‘yaşam buyruklarını’ ileten kimyasal ileti ile dilsel ileti arasında yapısal benzerlikler kurmaya kadar gider. Ona göre sesbirim ya da kimyasal temel olsun, ögeler arasındaki ilişkileri bir ikili karşıtlıklar sistemine indirgemek olasıdır.”⁴

Paul Michel Foucault (ö. 1926) dilin varlıkla ilişkisi ve etkisi konusunda daha da ileri giderek ahlaki öznenin aslında olmadığını, öznel özgürlüğümüz olduğunu düşündüğümüz şeyin dil ve iktidarın eserinden başka bir şey olmadığını ileri sürer.⁵ Aslında “utanmazlık” olarak kabul edilen bir eyleme “cesaret” denildiğinde insanların zihninde artık olumlu bir davranış olarak görülebilmesi, dilin etkisini gösteren önemli faktörlerdendir. Bu aynı zamanda mantıkta “şi‘riyyât” olarak değerlendirilen bir durum olmaktadır.⁶

Kısacası Allah tarafından insanlara verilen ve onu canlılardan ayıran en önemli üç özelliği; fiziki güzelliği, akli/zihinsel yetkinliği ve konuşma yeteneğidir. Dolayısıyla bu üç yetkinlik “*Şüphesiz ki; biz insanı en güzel şekilde yarattık.*”⁷ ayetinde vurgulanan ayrıcalıklardır. Bu anlamda dil de; genelde doğanın, özelde insanın mükemmel fiziki yapısının ve akli, duygusal işlevi gibi Allah’ın varlığına, birliğine ve kudretine delalet eden en önemli olgulardandır. Bu gerçek Kur’an’da da dile getirilmektedir.⁸ Zira doğanın fiziki varlığında mükemmel bir rasyonellik bulunduğu gibi zihnin işleyiş biçiminde, mantıksal formunda ve insanın konuşma yapısında da bir rasyonellik, uyum ve düzen görülmektedir. Bu her üç düzenden her birinin tek başına Allah’ın varlığını, birliğini ve kudretini göstermesinin yanında bu üçü arasındaki uyum da bu hakikati ortaya koymaktadır. Zira bu üç olgunun her birinde bir rasyonellik olsa bile aralarında bir uyum olmayabilirdi. Sözelimi zihindeki mantıksal form evrendeki mantıksal formu anlayacak şekilde ya da

³ Armand Mattelart, Michéle Mattelart, s. 72.

⁴ Armand Mattelart, Michéle Mattelart, s. 72.

⁵ Mark Lilla, **İlkesiz Deha**, çev.: Ahmet Ergenç, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 135.

⁶ Şi‘riyyât için bkz.: Mahmûd b. Hasan el-Mağnîsî, **Muğni’t-Tullâb Şerhu İsâguci**, y.y., t.y., s. 88.

⁷ Tîn 95/4.

⁸ Bkz. “Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır.” Rum 30/22.

konuşmadaki yapı bu iki mantıksal formu dile getirecek şekilde olmayabilirdi. Dahası dil olgusu, eşyanın ontolojik gerçekliğine delalet etme konusunda Descartes'in "Düşünüyorum, o halde varım."⁹ Sözüdeki düşünme durumundan bile daha etkin olmaktadır. Çünkü "Düşünüyorum, o halde varım." veya "Eylemde bulunuyorum o halde varım." demek sadece düşünen ve eylemde bulunan kişinin varlığını ortaya koyarken; "Konuşuyorum, o halde varım." sözü ise hem konuşan hem konuşulan öte yandan konuşmaya konu olan varlığın da gerçekliğini göstermektedir. Bu, bir anlamda Protagoras'ın (ö. M.Ö. 411), "Eşyanın hakikati yoktur. Hakikati olsa bile anlayamayız. Anlasak da dile getiremeyiz."¹⁰ sözünün ters çevrilmiş hali olmaktadır. Yani bir şeyleri dile getirdiğimiz bir vakıdır. Dile getiriyorsak anlıyoruzdur. Anlıyorsak vardır diyebiliriz.

Varlığa bakış açısı ve varlık okumaları kişilere göre ne kadar farklılık arz ediyorsa dil okumaları da o kadar farklılık arz etmektedir.

Bazı sözleri doğru veya yanlış anlamamız bunun en basit örneğidir. Aslında söylenen sözlerin doğru anlaşılması ve bir doğru anlamının olması gerektiğine kıyasla varlığın da doğru bir anlamının ve okumasının olması ve görecelik arzetmemesinin de lazım olduğu söylenebilir.

Yine varlığın kaynağı ve ilk cevher-töz hakkında ne kadar görüş ve tartışma varsadilin kaynağı için de aynı durum söz konusudur.¹¹

Aynı şekilde mesela "منزل" (ev) sözcüğünü ele alacak olursak, dindar bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde bu kelime söz lük anlamı olarak ilk mana olan "konaklama yeri"nin, bu dünyanın hatta içinde yaşadığımız evin geçici, asıl hayatın ise ahirette olduğuna vurgu yapıldığını anlarız. Dindar olmayan bir görüş açısıyla sadece antropolojik, sosyolojik bir okumaya tabi tutulursa insanların ilk dönemlerinde kalıcı bir şekilde bir yerde durmadıkları, sadece bir süre konaklayıp

⁹ Frank Thilly, **Çağdaş Felsefe**, çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., İstanbul 2002, s. 69; Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev: H. Vehbi Eralp, V. bsk., Sosyal Yay., İstanbul 1998, s. 216.

¹⁰ Frank Thilly, **Yunan ve Ortaçağ Felsefesi**, çev.: İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., İstanbul 2002, s. 87.

¹¹ Örneğin bkz.: Muhammed Rahmi el-Egini, **el-Ucâletu'r-Rahmiyye Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iiyye**, Sefa ve Enver Matbaası, İstanbul 1311/1894, s. 26-27.

gittiklerinden dolayı kaldıkları, geceledikleri yerler için böyle bir sözcük türettikleri anlaşılabilir.

Dilde daha çok tartışma çıkmasının nedeni dilsel olanın zihinsel olana, zihinsel varlıksal olana delalet etmesidir. Dini nasslar için de durum daha da tartışmalı ve karmaşık bir durum arz etmektedir. Herhangi bir dinin kutsal kitabı ilk önce o kitaba inanan ve inanmayan şahıslarca farklı okumalara tabi tutulmaktadır. İnanan kişi onu müsbet bir bakış içerisinde değerlendirirken, inanmayan ise menfi bir tutumla hareket ederek çelişkilerini, yanlışlıklarını ortaya koymaya çalışacaktır. Bu sebeple Allah, Kur'an-ı Kerim'i bazıları için hidayet, bazıları için dalalet nedeni olarak gösterir.¹²

Dahası bir dinin müntesipleri de kendi dini kitaplarına farklı tarzlarda bakabilmekte ve bu, farklı mezheplerin ortaya çıkmasının en önemli sebeplerinden olabilmektedir. Bu anlamda Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Kur'an'ın muhkem-müşâbih ayetleri hakkında, her fırkanın kendi görüş ve düşüncesine uygun ayetleri muhkem, uymayan ayetleri de müşâbih addederek muhkem kabul ettiği ayetlerin ışığında te'vile tabi tuttuğunu ifade etmektedir.¹³ Bazen tek bir ayet farklı mezheplerce kendi davalarına delil olarak kullanılabilmektedir. Örneğin Fatiha süresindeki “الحمد لله”, “رَبِّ الْعَالَمِينَ”, “الرحمن الرحيم” ve “وَايَاكَ نَسْتَعِينُ” ifadelerinin her birini gerek Cebriye gerekse de Kaderiye kendi lehlerine kanıt olarak sunmuşlardır.¹⁴

Genellikle bir din kitabına yönelen iki zıt bakış, yani ya lafzı devre dışı bırakarak sadece anlama odaklı ya da mana ve makasıdı göz ardı ederek yalnızca lafzı esas alan bir bakış, içinden çıkılmaz problemlere neden olmakta, dini yaşanmaz hale getirmekte ve dondurmaktadır. Bu iki zıt bakış arasında kalan ve farklı nassları uzlaştırmaya dayalı mezhepler ise -ki bu Ehl-i Sünnet'e tekabül etmektedir-dinin bütün zaman, mekân ve toplumlara uygulanabilir olmasını sağlamakla birlikte dini

¹² “... Allah onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fâsıkları saptırır.” Bakara 2/26.

¹³ Bekir Topaloğlu, **İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., VI. bsk., Ankara 1992, s. 25.

¹⁴ Bkz.: Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. baskı, Beyrût 2000, I, 183, 189, 191 ve 204.

özünden de koparmamış olmaktadır.

Özellikle Arapçanın varlık ve zihin yasalarıyla ilişkisi daha da açık ve derinliklidir. İslam toplumundaki birçok dilbilimci ve filozof bu ilişkiye dikkat çekmiş, nahiv kurallarının birçoğunu ontolojik ilkelerle açıklamışlardır. Örneğin Yahya b. Adiyy Yunan mantığı ve Arap nahvi arasında bir ilişki görür.¹⁵ Arap dili ve varlık ilişkisine şu örnek verilebilir: Arapça’da sesli harfler yoktur. Sessiz harfler vardır. Sessiz harfler kelimenin madde ve cevherini/tözünü oluştururken, harekeler - ki diğer dillerdeki sesli harflere karşılık gelir- kelimenin suretini/şeklini oluşturur ve hey’et olarak isimlendirilir.¹⁶ Bu tam olarak varlıktaki cevher ve araz/ilinti ilişkisinin aynısıdır. Yine dini ilimlerde ve bütün bilimlerde olduğu gibi Arapça kurallarda da istisnalar söz konusu edilmektedir. Mesela namaz ergenlik çağına ermiş bütün erkek ve kadınlar üzerine farzdır denilir. Fakat birçok durumda onun farziyetini düşüren nedenler (zihinsel yetersizlik vb.) görüyoruz. Arap dilbilimcileri de i’râb’ta asıl olanın harekeler olduğunu fakat tesniye, cemi müzekker ve esma-ı sitte de i’râb’ın harflerle olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bunun bir istisna olduğunu zira harflerin harfler üzerine gelemeyeceğini dile getirmişlerdir.¹⁷

Aynı şekilde dış varlıklarda bir düzen ve sıralama olduğu gibi Arap dili i’râbında da bir düzen ve sıralama görülmektedir. Örneğin nahivciler, kelimedeki ref durumunun nasb ve cezm durumlarından önce geldiği konusunda icma etmişlerdir. Bu nedenle Kemâluddîn Enbârî (ö. 577/1181), Kufe dil ekolünün “Muzarî fiili, üzerinde nasb ve cezm edatları bulunmadığı için merfu olmuştur.” şeklindeki görüşlerinin bu icmaa muhalif olduğunu, zira ref’in, nasb ve cezm’den sonra gelmesini gerektirdiği söyler.¹⁸

Yine “Mübtedâ ve haber karşılıklı olarak birbirlerini refederler. Çünkü her

¹⁵ Macid Fahrî, **Tarihu’l-Felsefeti’l-İslamiyye**, Arapçaya çev.: Kemal el-Yazici, Dâru’l-Maşrik, Beyrût 2000, s. 308.

¹⁶ Eginî, s. 45 ve 53.

¹⁷ Ebû’l-Kasım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, **el-İzâh fi ‘İleli’n-Nahv**, thk.: Mâzin el-Mubârek, Dâru’n-Nefâis, III bsk., Beyrût 1400/1979, s. 72.

¹⁸ Ebû’l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, **el-İnsâf fi Mesâilil-Hilâf Beyne’n-Nahviyyine’l-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn**, Dâru’l-Fikr, y.y., t.y., I, 553.

biri diğeri gerektirir ve ondan ayrılmaz.” tarzında Kufilere nisbet edilen görüşü¹⁹ Enbârî gibi birçok âlimreddeder. Zira bu görüş muhal ve imkânsıza götürür. Çünkü âmil/etkende yöntem, ma‘mul/etkiye maruz kalandan önce takdir edilmesidir. Mübtedâ ve haberin birbirlerini ref ettiklerini söylediğimizde her biri diğerinden önce gelmiş olur ki (her ikisinin birbirlerinin amili olması hasebiyle) bu muhaldır. Muhale götüren şey de muhaldır.²⁰

Bu minvalde nahivdeki birçok delil, iki zıddın ictimâmı (birlikte gelişini) gerektirdiği²¹ veya müekkedî atılıp te‘kidin bırakılmasına neden olduğu ve bunun çirkin olduğu tarzındaki estetik gerekçeyle reddedilmiştir.²²

Fesâhatin gerçekleşmesiyle birlikte, muhatabın durumuna, anlayışına ve seviyesine en uygun ve en etkili şekilde sözün söylenmesi anlamına gelen belâgat²³ dilin en zirvesini oluşturmaktadır. Bu anlamda daha da büyük bir önem arz etmektedir. Belâgat ve fesâhatsız bir dili bir gecekonduya benzetirsek sadece harf, kelime ve cümlelerin gramer kurallarına uygun olması, harflerin kelimelerin uyumsuzluğundan, anlam kapalılığından ve garabetten uzak olması, ses ve ahenk kurallarına uyması olarak tanımlanan fesâhat²⁴ şartına uyulan bir dili normal bir eve, belâgat olgusunun gerçekleştiği bir konuşmayı ise derecesine göre mükemmel bir mimari özellik taşıyan bir yapıya benzetebiliriz.

Kur’an-ı Kerim özellikle belâgat konusunda eşsiz bir mûcizedir. Zira tarihi gerçekler, Arapların yaklaşık iki bin yıl boyunca dil ve belâgat bakımından yetkinleştikten sonra Kur’an’a muhatap kıldıkları, belâgat konusunda onlara meydan okunduğu ve onların da bu konuda aciz kaldıklarını göstermektedir.

¹⁹ Ebû’l-Feth Osman b. Cinnî, **Sırru Sina‘ati’l-İ-râb**, thk.: Hasan Hendâvî, Dâru’l-Kalem, I. bsk. Dimaşk 1985, s. 55; Bahaüddin Abdullah b. ‘Akîl el-Mısri, **Şerhu İbn ‘Akîl**, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, Kâhire 1384/1964, I, 188-189.

²⁰ el-Enbârî, I, 48.

²¹ ez- Zeccâcî, s. 72; İbn Cinnî, I, 381.

²² İbn Cinnî, I, 380.

²³ Bu anlamda bkz. Sa‘duddîn Mes‘ûd et-Teftâzânî el-Herevî et-Teftâzânî, **Muhtasarü’l-Me‘ânî**, Salah Bilici Kitabevi Üçler Matbaası, 1977, s. 22; Ahmed Matlûb, **Mu‘cemu’l-Mustalahâtî’l-Belâğîyye ve Tedevvurihâ**, Mektebetü Lübnân, Beyrût 2000, s. 234-237; Muhammed Süleyman Abdullah Aşkar, **Mu‘cemu ‘Ulumi’l-Lügati’l-‘Arabiyye**, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 1422/2001, s. 102-103.

²⁴ Bu anlamda bkz. Teftâzânî, **Muhtasar**, s. 13; Ahmed Matlûb, s. 545-549; Aşkar, s. 304-305.

Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı ile Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît Tefsiri Kur'an belâgatını ortaya koyma bağlamında en yetkin örneklerden ikisini teşkil etmektedir. Bu iki otoritenin, -farklı inanç ve özellikleri de göz önüne alındığında- tefsirleri doğrultusunda mukayesesi bu açıdan büyük önem arz etmektedir. Zira bazı belâgat konularına bakış açısı Kur'an'a yapılan yorumlarda etkili olmuştur. Örneğin ıstılâhî mecâzın dilde olup olmadığı konusunda İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), özellikle İbn Teymiyye (ö. 683/1284) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), selef döneminde kelâmın hakikat ve mecâz gibi bir taksime tabi tutulmadığı, hicrî üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başlarında ortaya çıktığı, hatta Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796) gibi büyük dil otoritelerin bile bahsetmediği sadece İmam Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) sözünde geçtiği gerekçesiyle reddederler. Mutezile'nin çoğunluğu, Cehmiye, Eş'arîler ve Ebû Ya'la el-Mevsîlî (ö. 307/919), Ebû'l-Vefâ İbn 'Akîl (ö. 513/1119) gibi bazı Hanbeliler ise bunu kabul ederler.²⁵

Bu ihtilafın tefsire yansıması kaçınılmaz olmuştur. Örneğin “**وجاء ربك والملك صفا صفا**” “Rabbın ve melekler saf saf geldi”²⁶ ayetinde âlimler mecâzı kabul eder, bu ayette bir mecâz-ı hazf olduğunu yani muzafın atılıp yerine muzafun ileyhin geçirildiğini ifade ederler. Bunlara göre ayetin anlamı “Rabbinin emrinin gelmesi” şeklinde olacaktır.²⁷ Bazıları garip bir görüş ortaya koyarak, ayetteki Rab sözcüğünün büyük bir melek olduğunu, bunun da Resûlullah'ı terbiye eden melek olduğunu ve gelecek olanın da bu melek olduğunu iddia etmişlerdir.²⁸

Zemahşerî de bir Mutezili olarak bu ayette sözedilen Rabbın gelişinin, hakikat olmadığını sadece Allah'ın ayetlerinin, kudretinin güç ve yetkisinin eserlerinin ortaya çıkışının bir temsili olduğunu söyler.²⁹

²⁵ Bknz: Suud b. Abdillâh el-Fenâsan, **İhtilâfu'l-Mufessirîn Esbâbuh ve Âsâruh**, Merkezu'd-Dirâse ve'l-İ'lâm/Dâru İsbîliye, Riyâd 1997, s. 105-111.

²⁶ Fecr 89/22.

²⁷ Bknz: el-Fenâsan, s. 108-109.

²⁸ Râzî, XXXI, 174.

²⁹ Ebû'l-Kâsım Cârullah Allâme Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**

İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) ve el-Merzûkî (ö. ?) el-Keşşâf'a yazdıkları haşiyelerinde Zemahşerî'nin i'tizali yorumlarını şeddetle reddettikleri halde bu ayette onun yorumu hakkında herhangi bir şey söylemezler. Zira onlar da bir Eş'arî olarak Mutezile gibi bu te'vili kabul ederler.³⁰

Ebû Hayyân da bu konuda sadece te'vil görüşlerini naklederek olumlu yaklaştığını ortaya koymaktadır.³¹

Aynı şekilde Zemahşerî, *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* "Allah, Hz. Musa ile öyle bir konuştu ki!"³² ayetini Mutezile inancına bağlı olarak Allah'ın kelâm sıfatını inkâr ettiği için "ك, ل, م" kökünün lügatteki yaralama anlamını da göz önüne alarak "Allah, Musa'yı belaların tırnaklarıyla, fitne ve musibetlerin pençeleriyle öyle bir yaraladı ki!" şeklinde yorumlar.³³ Haliyle İbnü'l-Müneyyir, Allah'ın kelâm sıfatını kabul eden bir sünnî olarak, bu yorumu reddeder. Bu durumda Hz. Musa'nın diğer insanlardan hatta müşriklerden bir farkı kalmayacağı, hâlbuki bu ayette onun bir ayrıcalığına vurgu yapıldığını söyler.³⁴ Ebû Hayyân da burada masdarla te'kidin yapılmasının konuşma fiilinin hakikaten gerçekleştiğini gösterdiğini zira mecâzi anlatımda masdarla pekiştirmenin az olduğunu ifade eder.³⁵

D. ARAŞTIRMANIN METODU

1. Konunun Kapsamı ve Sınırları

Öncelikle tezin iskeletini teşkil edecek genel bir plan yapılması, daha sonra

'an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl, thk.: Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2009; IV, 751.

³⁰ el-Fenîsan, s. 109-110.

³¹ Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîl*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvîd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2010, VIII, 466.

³² Nisâ 4/164.

³³ Zemahşerî, I, 569.

³⁴ Ahmed İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî, *el-İntisâf Mine'l-Keşşâf*, (Keşşâf'ın kenarında), thk.: Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2009, s. 272.

³⁵ Ebû Hayyân, III, 414.

bu plan çerçevesinde her iki tefsirin gözden geçirilmesi, belâgatın bir bölümü olan beyân ilmi ve bunun alt kısımları olan teşbih, mecâz-ı aklî, mecâz-ı mürsel, istiâre ve kinâye doğrultusunda tasnif edilmesi ve mukayeselerinin de bu tasnif yoluyla yapılması olacaktır.

Araştırmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, önemi, amacı, metodu, beyân ilmi ve onunla ilintili olarak fesâhat, belâgat, nazm gibi kavramlar, yine beyân/belâgatın İslâmî ilimlerdeki etkisi, estetik, i'câz vb. bağlantılı mevzûlar ele alınacaktır. Birinci bölümde de teşbih, ikinci bölümde mecâz-ı mürsel ve mecâz-ı aklî incelenecektir. Çünkü mecâz-ı mürsel ve mecâz-ı aklî, kelâmî ve fikhî tartışmalarda etkisini daha fazla göstermektedir. İstiâre bir mecâzdan daha fazladır. Zira o mecâz ve teşbihin birleşimidir. Dolayısıyla daha mübâlagalı ve aynı zamanda daha detaylıdır. Kinâye de mecâzdan ayrı kabul edilmektedir. Bu sebeple istiâre ve kinâyeyi üçüncü bölümde ele aldık.

2. Veri toplama tekniği

Çalışmamızla doğrudan veya dolaylı ilgili olan kaynakların taranması, konu ile ilgili eserlerin okunması, makalelerin mütalaa edilmesi, elde edilen verilerin fişlenmesi ve sistematize edilmesi şeklinde olacaktır. Daha sonra elde edilen bu veriler bilimsel geçerlik ve güvenilirlik ilkelerine uygun olarak değerlendirilecek ve tezin amaçları çerçevesinde sentez ve analizlere gidilecektir.

E. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Kaynaklarımız başta mukayeselerini yapacağımız Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı ve Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît'i olacaktır. Buna bağlı olarak Ahmed Matlûb'un Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye ve Tatavvuruha'sı, Muhammed Süleyman Abdullah el-Aşkar'ın Mu'cemu 'Ulûmi'l-Lügati'l-'Arabiyye'si, Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'Ulûm'u, Hatîb Kâzvînî'nin (ö. 739/1338) Telhîs ve İzâh'ı ve bunun en başta Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Mutavval ve Muhtasar olmak üzere

şerhleri, Akşehirî'nin (ö. 1868) Muhtasarü'd-Desûkî'alâ Muhtasari'l-Meânî Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî'nin (ö. 2004) el-Belâgatü'l-'Arabiyye'si, Fazl Hasan Abbâs'ın(ö. 2011) Esâlîbu'l-Beyân fî 'Ulûmi'l-Belâga'sı, Prof. Dr. Ali Bulut'un Belâgat Meânî - Beyân - Bedî'i gibi belâgat hakkında yazılan eserler de araştırmamızın kaynakları arasında yer alacaktır. Bunların yanında mukayeseyi daha da detaylandırmak ve derinleştirmek bağlamında Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil'i, Ebûssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm vb. belâgatın çokça uygulandığı tefsirler, bunların yanında belâgat konularını içermesi hasebiyle Süyûtî'nin (ö. 911/1505) el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an gibi Kur'an ilimleri kaynakları incelememize konu olacaktır. Aynı şekilde Süleyman Gür'ün “BeyzâvîTefsirinde BelâgatUygulamaları” gibi doktora tezleri incelenecektir. Yine İSAM veri tabanları(tezler, makaleler, İSAM kütüphanesi veri tabanı, genel kütüphaneler veri tabanı, DİA maddeleri vb.), ilahiyat fakülteleri tezler kataloğu ve Türkiye Kur'an Bibliyografyası vb.leri de araştırmamıza katkı sağlayacaktır.

II. ZEMAHŞERÎ ve EBÛ HAYYÂN'INHAYATI

A. ZEMAHŞERÎ'NİN HAYATI

Adı Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ömer'dir. Mutezilî kelâmcı ve müfessirdir. Künyesi Ebû'l-Kasım, lakabı ise ez-Zemahşerî el-Harezmi'dir.³⁶

Onu Carullah olarak lakaplandırmışlardır. Çünkü Mekke'de bir süre kalmıştır. Zemahşerî, doğmuş olduğu Zemahşerî'ye nisbeti ifade eder. Zemahşerî,

³⁶ Zemahşerî için bkz.: Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, **el-Ensâb**, Hayrabad 1386/1966; Mirza Muhammed el-Hansarî, **Revdatu'l-Cennât fî Ahvâli'l-'Ulema ve's-Sâdât**, Tahran 1390, s. 720; Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, Mısır 1392/1972, II, 3-4; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî, **Mu'cemu'l-Buldân**, Beyrût 1374/1955; Katip Çelebî, **Keşfu'z-Zünûn**, “Zemahşerî”, İstanbul 1941-1943, s. 13-17, 448, 831; Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, **Nüzhetü'l-Elibba'**, thk.: Muhammed Fazl İbrâhîm, Kahire 1386/1967, I, 469; Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, **Vefayâtü'l-A'yân**, Bulak Matbaası, Kâhire 1948; II, 107.

Harezmi'n köylerindendir.

Hicrî 467 (Miladî 1074) senesinde doğmuş, hicrî 538 (Miladî 1143) senesinde vefat etmiştir.

Harezmi'de büyümüştür. Ailesi, takva sahibi, dinin emirlerine aykırı davranmayan, ilim ve edebiyat bakımından da bir paya sahip olan bir ailedir. Zemahşerî, annesinin duaları makbul, salih ve nezâket sahibi bir kadın olduğunu söyler. Babasının da geceleri ibadet, gündüzleri oruçla geçiren, âbid, âlim, edîp, malî az, zâhit ve muttaki bir zât olduğunu ifade eder. Zemahşerî ilim öğrenme yaşına erişince bunun için Buhara'ya gitmiştir.³⁷

Zemahşerî, ferîdu'l-asr olarak lakaplandırılan Ebû Mudar Mahmud b. Cerîr ed-Dabî el-İsfahânî en-Nahvî'ye (ö. 507/1075) öğrencilik yapmıştır. Bu zat, lûgat ve nahiv ilimlerinde zamanının feridi sayılıyor, çeşitli faziletlerde darb-ı mesel oluyordu. Bir süre Harezmi'de kalmış, insanlar onun ilimleri ve ahlakından faydalanmış, lûgat ve nahiv alanında birçok âlim yetiştirmiştir. Harezmi'e Mutezile mezhebini sokan ve orada yayan bu zattır denilmektedir. İlminin büyüklüğünden dolayı insanlar etrafında toplanmış ve onun mezhebini almışlardır.³⁸

Zemahşerî de bu hocasının şahsiyet ve fikirlerinden etkilenmiş, onun i'tizâlî ilke, düşünce ve öğretilerini yaymaya çalışmış ve Mutezilî oluşuyla da oldukça övünmüştür. Bunu, bir arkadaşına gidip, evine girmek için izin istediğinde kapıyı açan kişiye "Ona Ebû'l-Kasım el-Mutezilî'nin kapıda olduğunu söyle." diyecek kadar açıkça dile getiriyor ve övünme vesilesi yapıyordu.³⁹

Zemahşerî ve hocası arasındaki ilişki sadece ilmi planda kalmamış, hocası, öğrencisini gözetmiş, maddî desteklerde bulunmuş, çeşitli sıkıntı ve darlık durumunda yardım elini uzatmıştır.

Zemahşerî, Mutezile mezhebinin neşrine dayalı bir ekol oluşturmuş ve birçok öğrenci de yetiştirmiştir. Taberistan'da Ebû'l-Mahasin İsmail b. Abdillâh et-Tavilî, Ebyard'da Ebû'l-Mahasin Abdurrahman b. Abdillâh el-Bezzar, Zemahşer'de Ebû

³⁷ İbn Hallikân, II, 107.

³⁸ el-Enbârî, XIX, 123.

³⁹ el-Enbârî, XIX, 123.

Amr Amir b. el-Hasan es-Semmar, Semarkant'da Ebû Sa'd Ahmed b. Mahmud eş-Şatî ve Hazrezm'de Ebû Tahir Saman b. Abdillâh el-Fakîh vb. bunlardan bir kısmıdır.⁴⁰

Zemahşerî, el-Keşşâf'ındaki dualarında bile "Allah'ım, bizi seni bilen, senin için amel yapan, senin adaletini, tevhidini dile getiren ve vaidinden korkanların zümresinde haşreyle"⁴¹ diyerek Mutezile usûlu ve ilkerine sıklıkla vurgu yapmıştır.

Zemahşerî, Mutezili düşünceleri ve akla şiddetli ehemmiyetinden dolayı fikirsel muhaliflerini aşırıya kaçacak şekilde yermiştir. Mesela "Ehl-i Sünnet'i Râzî'nin dediği gibi bazen "Mücebbire" olarak ifade etmiş, bazen de tariz yoluyla küfr ve ilhada bile nispet etmiştir ki bu, iyi âlimlerin yolu değil, sefih ve ahlaksız/işgüzar olanların vazifesidir."⁴²

Zemahşerî'nin el-Keşşâf dışında basılmış eserlerinden bazıları şunlardır:

- el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs,
- Esâsu'l-Belâga,
- Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr,
- ed-Durru'd-Dâiru'l-Muntehab fî Kinâyâtı ve İsti'ârâtı ve Teşbîhâtı'l-'Arab,
- el-Unmûzec,
- el-Mufasssal fî Sina'ati'l-İ'râb,
- el-Mustaksâ fî Emsâli'l-'Arab,
- el-Müfred ve'l-Müellef,
- Makâmât ve şerhi.⁴³

B. EBÛ HAYYÂN'IN HAYATI

Adı Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân en-Nefzî el-Endelüsî el-

⁴⁰ es-Sem'ânî, s. 228.

⁴¹ Zemahşerî, IV, 819.

⁴² Kâtip Çelebî, s. 1484.

⁴³ Basılmış ve basılmamış diğer eserleri için bkz.: İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Fecr Yay., Ankara 1996, I, 318-319.

Ciyanî el-Gırnatî el-Malikî sonra eş-Şafiîdir.⁴⁴ İsminden çok Ebû Hayyân künyesiyle şöhret bulmuştur.

Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) Tabakât'ında aslen Ciyânî, doğum yeri olarak Gırnatalı olduğunu söyler.⁴⁵ İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), Şüzüratü'z-Zeheb'te Gırnata bölgesinin şehirlerinden Mıthaşariş'te doğduğunu ifade ederken,⁴⁶ Zehebi de belirtilen bu yerde Şevval ayının sonlarında doğduğunu, Gırnata'da yetiştiğini dile getirir. Hicrî 654 yılında doğduğu söylenmiştir.⁴⁷ Ahmed b. Muhammed Makkarî (ö. 1041/1632) Mıthaşariş'in şehir olmadığını Gırnata'da bir yer olduğunu ifade eder.⁴⁸

Veraset ve çevrenin insanın hayatı ve şahsiyetinin oluşumunda büyük bir etkiye sahip olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bunlardan birinin diğerinden etkisi az değildir. Ebû Hayyân'a da baktığımız zaman bu her iki âmilin de kendisinde ziyadesiyle mevcut olduğunu görüyoruz. Temel etken olan veraset açısından - kendisinin de Kehf suresinin tefsirinde bildirdiği üzere- babasının büyük tefsir otoritelerinden birisi olması yeterlidir. Ancak kaynaklar babasından pek söz etmemiştir. Öyle görülüyor ki oğlunun şöhretiyle yetinmişlerdir.⁴⁹ Çevre olarak da tam bir ilmîmuhîtte yetişmiştir. Yetiştigi dönemde Gırnata'da, Endülüs'ün Kurtuba, İşbiliye ve diğer büyük şehirlerinde olduğu gibi ilmi halkalar kuruluyor, fıkıh, tefsir, hadis, dil, edebiyat, usul vb. alanlarda dersler veriliyordu. Onun da diğer o dönem çocukları gibi küçüklüğünden itibaren bu alanlarda öğrenim görmesi doğal bir durum arz ediyor.⁵⁰

İbnü'l-Cezerî (ö. 751/1350) ilk kıraatinin h.670'de olduğunu, Kur'an-ı Kerim'i yedi kıraatle kendi beldesinde Abdulhak b. Ali b. Abdullah el-Ensârî'den

⁴⁴ Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, **Nefhu't-Tîb**, Mısır, 1369/1969, III, 289; İbnü'l-İmâd Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, **Şuzurâtü'z-Zeheb**, thk.: Abdulkâdir el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût, Beyrût 1406-1416/1986-1995, VI, 45.

⁴⁵ Ebu Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali Abdilkâfî es-Sübkî, **Tabakât**, nşr.: Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire 1413/1992; VI, 531.

⁴⁶ İbnü'l-İmâd, VI, 145.

⁴⁷ Ebû Hayyân, I, 27.

⁴⁸ Makkarî, III, 292.

⁴⁹ Ebû Hayyân, I, 28.

⁵⁰ Ebû Hayyân, I, 28.

okuduğunu söyler.⁵¹ Çeşitli tabakat âlimleri onun Kur'an-ı Kerim'i diğer başka kıraatlerle de farklı bölgelerde aldığını, hadis semasında bulunduğunu, tefsir, dil, şiir, nahiv, belâgat, usul, akaid, fıkıh vb. ilimleri hangi hocalardan aldığını belirtmişlerdir.⁵²

Çeşitli İslamî ilimlerde eserler vermiştir. Hakkında bilgi sahibi olduğumuz eserleri arasında iki tefsir, onbir kıraat, dört fıkıh, sekiz dil, yirmibir nahiv kitabı bulunmaktadır.⁵³

Birçok İslam âlimi onu övmüş, ilimdeki yetkinliğini dile getirmişlerdir. Şevkânî (ö. 1250/1834), onun Arapça ve tefsir alanında büyük bir imam ve otorite olmasının yanında bu iki konuda dönemindeki bütün İslam âleminde akranlarından üstün olduğunu, eşi ve benzeri bulunmadığını ifade eder.⁵⁴ Zehebî (ö. 748/1348), Arapçadaki tam üstünlüğüyle birlikte fıkıh, hadis, kıraat, çeşitli dillerde de yetkinliğinin olduğunu, bu alanlarda çeşitli eserler bıraktığını, ilimde Mısır halkının iftiharını sayıldığını ve birçok ilim otoritesinin onun yanında yetiştiğini, nahiv âlimlerini de dil bilimleri konusundaki yetkinliğinden dolayı eksik gördüğünü dile getirmiştir. İbnü'l-Cezerî bu özelliklerin yanında âdil ve sıkı olduğunu, Cafer b. Sa'leb Üdfüvî (ö. 748/1348) onun güvenilir, saduk, hüccet, felsefe, itizal, tecsim gibi bidatlerden uzak bir akideye sahip olduğunu, Kur'an okunduğunda huşû ehli olduğunu ifade ederler.⁵⁵ Makkarî de, onun bir mislini görmediğini, faziletli, çok amel sahibi, güleryüzlü, güzel sözlü, hoş sohbetli, fesâhatli, akıcı bir konuşmaya sahip olduğunu da belirtmektedir.⁵⁶

Bereketli bir ilimle dolu doksan yıl yaşamış, h.745 senesinde vefat etmiştir.⁵⁷

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ**, Mısır 1351/1932, II, 285.

⁵² Bkz. Tâceddin Sübkî, VI, 31; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî el-Yemenî, **el-Bedrü't-Tâlî bi Mehâsini ma Ba'de'l-Karni's-Sâbi**, thk.: Muhammed b. Muhammed el-Ânisî, Kahire 1348/1929, II, 288, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, **Buğyetu'l-Vuât**, nşr.: Muhammed Abdrurrahîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2005, I, 280.

⁵³ Bu eserler için bkz. Ebû Hayyân, I, 40-45.

⁵⁴ Şevkânî, III, 288.

⁵⁵ Ebû Hayyân, I, 45-46.

⁵⁶ Makkarî, III, 321.

⁵⁷ Şevkânî, II, 290.

Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît dışında bazı eserleri şunlardır:

- Kıraat ilminde: 'İkdu'l-Leâlî fî'l-Kırââtî's-Seb'î'l-'Avâlî, el-Hilelu'l-Hâliye fî Esânîdi'l-Kırââtî'l-'Âliye vb.

- Fıkıhta: el-Vehhâc fî İhtisâri'l-Minhâc, el-Enveru'l-Eclâ fî'htisâri'l-Muhallâ vb.

- Lügatte: İthâfu'l-Erîb bimâ fî'l-Kur'an'î mine'l-Garîb, el-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk, Zehvu'l-Mülk fî Nahvi't-Türk vb.

- Nahivde: et-Tezkire, Gâyetü'l-'İhsân fî 'İlmi'l-Lisân ve şerhi, el-Lemhatü'l-Bedriyye fî 'İlmi'l-'Arabiyye, Fazlu'n-Nahv, İ'râbu'l-Kur'an, el-Hidâye fî'n-Nahv, el-İrtişâf (Süyûtî Arapçada bundan daha büyüğünün yazılmadığını söylemiştir.) vb.⁵⁸

III. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Beyan ilminin verilerini uygulamanın belagat kapsamında kabul edilebilmesi için kelâmın öncelikle fesahat ve belagat şartlarına uygun olması gerekmektedir. Ayrıca beyan ve bu kavramlar bazen aynı manada kullanılabilmektedir. Yine bunlara yakın manada nazm kavramından da söz edilmektedir. Bu sebeple beyan ilmi hakkında genel bir bilgi vermeden önce bu mefhumları da incelemeyi uygun gördük.

A. FESÂHAT

1. Kelimenin Fesâhatı

Fesâhat, belâgatın gerçekleşmesinin ön şartı olduğu için ve fesâhatın vuku bulmadığı bir yerde belâgattan söz edilemeyeceği ilkesinden hareketle ilk önce fesâhatın tanımını yapmamız uygun olacaktır. Belâgate uygun bir kelâmın şu üç şartı haiz olması gerekmektedir.

1. Muhatabın durumunun gereğine uygun olmasıdır.

⁵⁸ Diğer eserleri için bkz.: Ebû Hayyân, I, 40-45.

2. Dilin (sarf, nahiv vb.) kurallarını ve ilkelerini gerek sözcükleri gerek cümlelerin kuruluşu bakımından yerine getirmesidir.

3. Lafzî, manevî güçlükler ve karmaşıklıklar bulundurmamasıdır.⁵⁹

Fesâhat, sözlük olarak açıklığa kavuşturmayı ve açık/zahir olmayı ifade eder.⁶⁰ “Fesâhat” ve “ifsâh” sözlükleri bu anlamda aynıdır. “أفصح اللبن: Sütün köpüğü gitti.”, “فصح اللبن: Sütten köpüğü alındı.” anlamındadır. “أفصح الصبح: Sabahın ışığı ortaya çıktı, ayan oldu.” demektir. Açık olan her şey ifsâh ve fasîh olarak kabul edilir. Fesâhat beyân, açıklamadır. Fasîh lisan açık seçik demektir. “فصح الأعجمي فصاحة: Acemî (Arap olmayan) Arapça konuştu ve ne demek istediği de anlaşıldı.” anlamındadır. “Yanlış konuşmayacak şekilde dili güzelleşti.” anlamında olduğu da söylenmiştir.⁶¹

Fesâhat kavramı Kur’an-ı Kerim ve hadislerde de sözlük anlamı olan açıklık ve beyân dışında kullanılmamıştır.⁶² Kur’an-ı Kerim de Hz. Musa’nın “Kardeşim Harun, benden dil olarak daha fesâhatlıdır”⁶³ yani daha açık ve seçik konuşur dediği aktarılır. Resûlullah da (sav) “Ben Arapların en fasîhiyim çünkü şüphesiz ki ben Kureyş’tenim”⁶⁴ buyurmuştur.

Fesâhatın terim anlamına gelince; normal bir kelâmda açık seçik ve yanlış konuşmamayı ifade eden fesâhat, belâgat ve edebî eleştiri, inceleme ve araştırmaları alanına girince belâgat sözcüğüyle ilişkili hale gelir, sözlük anlamını kökten kaybetmemekle birlikte çeşitli koşulları içermesinden dolayı biraz daha daralır ve özelleşir.

⁵⁹ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, **el-Belâgatu'l-Arabiyye Usûsuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ**, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1434/2013, I, 28.

⁶⁰ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, Dâru'l-Me'ârif, thk.: Abdullah Ali el-Kebîr v.d., tek cilt, Kahire, t.y., s. 3419-3420; Sa'duddîn Mes'ûd et-Teftâzânî el-Herevî, **Kitâbu'l-Mutavvel**, Menşûrâtu Mektebeti Âyetillâhi'l-'Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefi, Kum 1407/1986, s. 15.

⁶¹ İbn Manzûr, s. 3419-3420, Teftâzânî, s. 15; Ahmed Matlûb, s. 545.

⁶² Ahmed Matlûb, s. 545.

⁶³ Kasas 28/34.

⁶⁴ Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, **el-Munzîr**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998, I, 7.

İlk dönem te'liflerde Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869) gibi belâgatçılar fesâhat ve belâgat kavramları arasında bir fark ortaya koymazlar.⁶⁵ Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078)'nin eserlerinde fesâhat, berâat, belâgat ve beyân kavramları anlamdaş sözcüklerdir.

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), fesâhat kavramı üzerinde uzunca duran ve onunla belâgat kavramını birbirinden ayıran ilk belâgatçılardan biridir. O, fesâhat ile ilgili iki görüş belirtir. Birincisi, bu iki kavram farklı kök anlamlardan gelseler de (terim olarak) aynı manaya döndükleridir. İkincisi ise bunların farklı olduklarıdır. Fesâhat açıklama aracının (dilini) tam olmasıdır, dolayısıyla lafızla sınırlıdır. Çünkü alet/araç mana ile değil de lafızla ilgilidir. Belâgat ise anlamın kalbe ulaştırılmasıdır. Bu anlamda sanki anlamla sınırlıdır. O şöyle der: Bazı âlimlerimiz, fesâhatın beyân aletinin/aracının tam olmasından ibaret olduğundan dolayı Allah'ın fasîh olarak isimlendirilmesinin caiz olmadığını zira fesâhatın alet/araç içerdiğini, Allah'ın alet/araçla nitelenmesinin caiz olmadığını, Allah kelâmının ise fesâhatle nitelendiğini söylemiştir.

Bunun delili, peltek veya kekez/keke olan birinin harfleri çıkarmada eksik olduğu için fasîh olarak nitelendirilmemesidir. Tâbiîlerden Ziyad el-A'cem'in de 'hımar' lafzını 'himar' olarak telaffuz etmesi gibi bazı harfleri çıkaramamasından dolayı a'cem (fasîh olmayan) olduğu, şiirinin ise beyân/lafız olarak tam olduğu için fasîh olduğu söylenmiştir.⁶⁶ Bu açıklamalarda fesâhat ile belâgat kavramlarının farklı olduğu vurgulanmaktadır.

Sekkâkî de belâgatı, fesâhatı gerektirici olarak görmez. Ona göre de belâgatın kaynağı anlamdır. Dil, sarf ve nahiv gibi lafızla ilgili faktörler değildir. Bunlar fesâhatın kaynağını teşkil eder.⁶⁷

İbn Sinân el-Hafâcî'ye (ö. 466/1073) göre ise fesâhat açıklık ve açıklama/beyân olup lafızların nitelikleriyle sınırlıdır. Belâgat ise lafızların ancak

⁶⁵ Bkz.: Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, thk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kâhire 1367/1948; I, 115; Ahmed Matlûb, s. 545.

⁶⁶ Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh el-Askerî, **Kitabu's-Sana'ateyn**, thk.: Ali Muhammed el-Yecâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Kâhire 1371/1952, s. 7-8, Ahmed Matlûb, s. 546.

⁶⁷ Teftâzânî, **el-Mutavvel**, s. 31.

manalarla ilgili niteliği olabilir. Bir kelime için, mana bakımından kendi benzerinden üstün olmadıkça fasîh denilse de belîğ (belâgatlı) denilmez. Belâgata uygun her kelâm/söz aynı zamanda fasîhtir fakat fasîh olan her lafız belâgata uygun olmayabilir.⁶⁸ Buna göre fesâhat, belâgatın bir ön şartı olup onun kapsamındadır. Belâgatın gerçekleşmesi için önce fesâhatın gerçekleşmesi gerekmektedir. Sonraki belâgatçılar hep bu minval üzere gitmişlerdir.

Fesâhatın gerçekleşme şartlarının bir kısmı sözcük, bir kısmı ise cümle ile ilgili olduğu için, âlimler fesâhatın genel bir tanımını yapmamış, ilk önce sözcüğün fesâhatı ve kelâmın/cümlenin fesâhatı diye ikiye ayırmış, sonra her birinin tanımını yapmışlardır. Zira bu ikisinin mahiyeti daha genel bir kavram altında toplanmayacak şekilde farklıdır.⁶⁹ Buna göre sözcükteki fesâhat için bazı şartlar gereklidir:

1. İdgamsız bir şekilde aynı cinsten iki harfi bulundurmamasıdır. Bu sebeple ‘الْأَجَلْ’ sözcüğü fasîh olarak nitelenmez. Çünkü buradaki lam harfi idgamsız olarak durmaktadır ki bu, dil kurallarına aykırıdır.

2. Yine sözcüğün özellikle boğaz harfleri olmak üzere mahreç bakımından birbirine yakın harfleri içermemesi gerekmektedir. Bu anlamda “هُعُوعُ” (bir bitkinin adı) ve ‘مُسْتَشْرِزْ’ (kaldırılmış) fasîh değildir.

3. Sözcüğün garip yani günlük dilde yaygın şekilde kullanılmayan bir lafız olmaması lazımdır. Çünkü alışılan şey sevilir, alışılmamış şey ise hoş karşılanmaz.⁷⁰ Örneğin toplanma anlamında ‘تَكَأْتُ’, çekilme anlamında ‘إِفْرِنْقَاعُ’, felâket ve bela anlamında ‘دَرْدَيْسُ’ ve ‘مَرْمَرَيْسُ’ sözcükleri bu sebeple fasîh değildir.

4. Sözcüğün ‘تَفَرُّعُنْ’ (firavunlaşmak) gibi ammice olmaması gereklidir.

⁶⁸ Ebû Muhammed Abdillâh b. Muhammed b. Saîd b. Sinân el-Hafâcî, **Sırru'l-Fesâha**, thk.: Abdülmüte'âl es-Sa'îdî, Kâhire 1372/1953; s. 60, Ahmed Matlûb, s. 547.

⁶⁹ Teftâzânî, **el-Mutavvel**, s. 15-16.

⁷⁰ Rükneddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, **el-İşârat ve't-Tenbihât fî İlmi'l-Belâga**, thk.: İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1423/2002, s. 14.

Örneğin ‘حَمَام’ yerine ‘حَمَا’ denilmesi, ‘مُنْتَرَح’ yerine ‘مُنْتَرَاَح’ denilmesi kelimeyi fasih olmaktan çıkarır.

5. Sözcüğün, Arapların kullandığı bir anlamın dışında kullanılmaması gerekmektedir. Mesela ‘أَيِّم’ kelimesi bakire olsun dul olsun kocası olmayan kadın anlamındadır. Bu yüzden bunun sadece dul anlamında kullanılması fesâhate aykırıdır.

6. Kullanılan sözcüğün, hoş karşılanmayan bir başka anlamının olmaması da bu şartlardandır. Örneğin ‘غَائِط’ sözcüğünün bir anlamı da yerin, toprağın içi, altıdır. Bu sözcüğü bu anlamda da olsa kullanmak uygun değildir. Çünkü günlük dilde insan dışkısı anlamında kullanılır ve ilk akla gelen mana da budur.

7. Kelimenin itidal sınırını çok aşacak şekilde uzun olmaması da lazımdır. Bu anlamda ‘مَغْنَطِيس’ (mıktanıs) sözcüğü uzun kabul edilmektedir.⁷¹

İbn Sinân el-Hafâcî bunlara, kelime için işitilirken bir güzellik ve meziyet olması şeklinde bir şart daha ekler. Örneğin عَذْب, غُضْن ve فُوج sözcükleri kulağa kimsenin inkâr edemeyeceği bir şekilde hoş ve meziyetli gelir. Fakat harflerinin tertibi değiştirilirse bu meziyeti kaybeder. Rukneddîn Muhammed b. Ali (ö. 729/1328) bunun diğer şartların kapsamında ele alınabileceğini söylese de⁷² bizce ayrı bir şart olarak kabul edilmesi daha uygundur.

8. Dr. Ahmed Matlûb kelimenin fesâhatı için sekizinci bir şart daha ekler. O da kelimenin incelik, naziklik, gizlilik veya azlık vb. anlamların ifade edildiği yerlerde tasğir sıgasıyla ifade edilmesidir.⁷³

2. Kelâmın Fesâhatı

⁷¹ Daha fazla detay için Bkz.: Rükneddîn Cürcânî, s. 14-17.

⁷² Rükneddîn Cürcânî, s. 17-18, Ahmed Matlûb, s. 547-548.

⁷³ Ahmed Matlûb, s. 547-548.

Kelâmın fesâhatle nitelenmesi için telaffuzu kolay, anlamı açık, kelimeleri birbirleriyle uyuşan sözcükleri belirttiğimiz şekilde fesâhate uygun, hoş gelmeyen ve yapma/sûnî, gösterişten ibaret olmaması, sarf ve nahiv bakımından Arap dili kurallarına aykırı olmaması, gerek sözcüklerinde gerekse bu sözcüklerin terkinde/dizilişinde Arap vaz'ının dışına çıkmaması gerekmektedir. Ayrıca kelimeler arasında bir uyumsuzluk olmamalı, lafzî ve manevî bir güçlük ve zorluk bulunmamalıdır.⁷⁴

Bunları maddeler haline getirirsek şöyle diyebiliriz:

Kelâmın/cümlelerin fasîh olabilmesi için dört kusuru bulundurmaması gerekmektedir. Bu kusurlar şunlardır:

1. Sözcükler tek başlarına fasîh olsalar bile cümleyi oluşturma anında bir hoşsuzluk, uyumsuzluk, ağırlığa sebep olabilir. Câhız'ın, Harb b. Umeyye b. Abdişşems'in (ö. M. 588) kabri hakkında söylediği şu şiir buna örnek verilebilir:

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قُورٍ قَبْرٍ حَرْبٍ قَبْرٍ

Harb'in kabri ıssız ve çorak bir yerdedir. Harb'in kabrinin yakınında hiçbir kabir yoktur. Buradaki قفر sözcüğü مكان lafzının sıfatı olduğu için mecrur olması gerekirken şiir zaruriyetinden dolayı mevsufundan irtibatı kesilerek mahzûf bir mübtedâ'nın (هو), haberi yapılmıştır ki bunda bir problem görülmemiştir. Fakat buradaki ağırlık ر ve ب harflerinin çok kullanılmış olmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁵

EbûTemâm'ın (ö. 231/846) şu beyti de ağır kabul edilmiştir:

كريم متى أمدحه أمدحه والورى معي وإذا ما لمته لمته وحدي
O kerimdir. Onu övdüğümde mahlûkat bana eşlik ediyor olarak överim. Kınadığımda ise tek başıma kınarım.

Buradaki ağırlık mahreçleri birbirine yakın olan ح ve ه harflerini içeren أمدحه fiilinin tekrar edilmesinden dolayıdır. Yani ağırlık sebebi ne sadece iki boğaz

⁷⁴ Meydânî, el-Belâğâ, I, 116.

⁷⁵ Meydânî, el-Belâğâ, I, 117.

harfinin (ح ve ه) yan yana gelmesi, ne de sadece bir kelimenin tekrarıdır. Zira لُمْنُهُ da tekrar edilmiştir. Ancak bu her iki durumun اُمْدَحِه'da vuku bulması ağırlık sebebi olmuştur.⁷⁶

Aynı şekilde Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) şu şiiri de fesâhatın dışındadır.

أَقِلْ أَنْلَ أَقْطِعِ اِحْمِلْ عَلَ سَلْ رَدْ هِشَّ بِشَّ تَفْضَلْ أَدْنِ سَرَّ صِلْ
Al veya feshet, ver, toprak ver üstüne koy, yükselt, teselli et, arttır, güleryüzlü ol, tebessümlü ol, fazlasını ver, yaklaştı, mutlu ol, sıra-ı rahimde bulun.

Çünkü çok fazla emir fiili harf-i atıf (bağlaç)sız olarak sıralanmıştır.⁷⁷

2. Kusurların ikincisi cümle kuruluşunun zayıf olmasıdır. Bundan amacımız, cümlelerin nahiv, sarf ve dil kuralları konusunda meşhur görüşe muhalif olması, bu doğrultuda lahn(gramer yanlış) bulundurmasıdır. Zamirin lafız ve rütbe bakımından sonraki bir şeye dönmesi, muttasıl zamir mümkünken munfasıl zamir kullanmak ya da munfasıl zamirin vacip olduğu yerde muttasıl zamir kullanmak, nasbedici veya cezmedici bir edat olmaksızın muzarî fiilini mansub veya meczum kılmak, istisna edatı لَّا'dan sonra muttasıl zamir kullanmak bu yanlışlardan bazılarıdır.

Ferezdak'ın (ö. 114/732) şu şiiri buna örnek verilebilir:

بِالْبَاعِثِ الْوَارِثِ الْأَمْوَاتِ قَدْ ضَمِنْتُيَايَاهُمْ الْأَرْضُ فِي دَهْرِ الدَّهَائِرِ
Yeniden dirilten, ölümlere varis olan Allah'a yemin ederim ki; onları toprak geçmiş zamanda içine almıştır. Zira يَايَاهُمْ zamiri munfasıl zamir olarak getirilmiştir. Hâlbuki ضَمِنْتُهُمْ şeklinde ضَمِنْتُ fiiline muttasıl olarak gelmeliydi.⁷⁸

Nâbiga ez-Zübyânî'nin (ö. M. 604) şu beyti de fasîh değildir.

جَزَى رَبُّهُ عَنِّي عَدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ جَزَاءَ الْكَلَابِ الْعَاوِيَاتِ وَقَدْ فَعَلَ

⁷⁶ Rükneddîn Cürcânî, s. 19; Meydânî, el-Belâğâ, I, 117-118.

⁷⁷ Meydânî, el-Belâğâ, I, 118-119.

⁷⁸ Meydânî, el-Belâğâ, I, 121-122.

Hatim'i uluyan köpeklerin cezasıyla cezalandırsın ki; bunu yaptı da (cezalandırdı da). Burada رَبِّهٖ sözcüğündeki zamir lafzen ve rütbeten sonra gelen عَدِيّ'ye dönmüştür ki; bu caiz değildir. Ancak جَزَى fiilinin içeriğindeki جزاء mastarına (cezanın sahibi anlamında) dönerse herhangi bir problem teşkil etmeyecektir. Çünkü önceki bir şeye dönmüş olacaktır.⁷⁹

3. Üçüncü kusur lafzen güçlük çıkaran faktörler bulundurmasıdır. Bu da sıfatın mevsuf, sılanın da mevsul üzerine takdim edilmesi, tek bir cümlelerin öğelerini birbirinden aşırı bir şekilde ayırmak, bir kelâmdaki cümlelerin unsurlarını dağıtmak gibi söz düzeninin ve Arap dilinin gerektirdiği tertibin dışında bir tertip takip edilmesi gibi durumlarda ortaya çıkar.

Bu kusur bir önceki kusuru çağrışırsa da ondan farklı ve daha şiddetlidir. Çünkü bir önceki kusur, sadece meşhur ve çoğunluğa dayalı görüşe aykırı bir tertip oluşturmada söz konusu iken; burada hiçbir görüşe uygunluk söz konusu değildir. Aynı şekilde bir önceki sadece anlama delaleti kötüleştirirken; burada ise bulmacalaştırma, muğlaklaştırma, anlamı allak bullak etme ya da kastedilmemiş anlamlara götürme söz konusu olabilmektedir.⁸⁰

Bu kusuru da en fazla Ferezdak'ın, şiirlerinde yaptığı söylenmektedir.⁸¹ Onun, Hişâm b. Abdülmelik'in (ö. 724/743) dayısı İbrahim b. Hişâm b. İsmail el-Mahzûmî (ö. ?)'yi övdüğü şu beyti örnek verebiliriz.

وما مثله في الناس إلا مُملِكًا أبو أمه حيّ أبوه يُقاربه
Anne babasının, babası olduğu bir melikin dışında faziletleri bakımından İbrahim'e benzeyen yaşayan hiç kimse yoktur. Bu beytte asıl sıralama şöyle olmalıydı:

وما مثله في الناس حيّ يُقاربه إلا مُملِكًا أبو أمه أبوه

Görüldüğü gibi şair kelimelerin yerlerini değiştirmiş, adeta bir bulmacaya

⁷⁹ Rükneddîn Cürcânî, 19.

⁸⁰ Meydânî, *el-Belâğâ*, I, 123-124.

⁸¹ Meydânî, *el-Belâğâ*, I, 123.

dönüştürmüştür.⁸²

4. Dördüncü kusur manevî güçlük (التعقيد المعنوي)'tür. Bu da kelimenin asıl anlamına uzaktan lazım olan veya onunla ilişkisi kapalı olan anlamlar kastetme ya da anlaşılması zor kinâyeler kullanma gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır.

Belâgatçılar buna örnek olarak İbnü'l-Ahnef'in (ö. 192/808) şu beytini zikretmişlerdir.

سَأَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرَبُوا وَتَسْكَبَ عَيْنَايَ الدَّمْعَ لِتَجْمُدَا
Evimin sizden uzak olmasını isteyeceğim ki yakın olasınız. Gözlerim gözyaşları döküyor ki, kurusunlar. Yani sizden uzak olmayı isteyeceğim, ayrılığın acılarına tahammül edecek ve sabredeceğim. Çünkü acılar ve sabrın sonucu ferahtır, sevinçtir. Ayrılıktan sonraki beraberlik ve yakınlık daha sürekli olur. Gözyaşları dökme yoluyla üzüleceğim ki, bunun sonucunda gözyaşlarım kurusun yani sevinç ve mutluluğa ulaşayım.

Burada gözyaşı dökmenin acı ve üzüntüden kinâye kılınması normal bir kinâyedir. Ancak gözyaşlarının kurumasının sevinçten kinâye kılınması uzak, alışılmadık bir kinâyedir. Çünkü bu kuruma normalde acının ve üzüntünün devam ettiğinden kinâye kılınır.⁸³

Bazıları bu kusuru kelâmın fesâhatına değil de kelimenin fesâhatına aykırı görür çünkü bu bir kelimeyle ilgilidir.⁸⁴

3. Mütakellimin Fesâhatı

Mütakellimin fesâhatı, kişinin fasîh bir lafızla maksadını ifade edebilme yeteneğidir.⁸⁵

B. BELÂGAT

⁸² Meydânî, **el-Belâğâ**, I, 123-124.

⁸³ Rükneddîn Cürcânî, s. 20; Meydânî, **el-Belâğâ**, I, 125-126.

⁸⁴ Rükneddîn Cürcânî, s. 20.

⁸⁵ Teftâzânî, **Muhtasar**, s. 21.

Belâgat kelimesinin kök/sözlük anlamı, bir şeyin gayesine, sonucuna ulaşması, bu şekilde son bulması ya da ulaştırılması anlamı etrafında dönmektedir.

يَبْلُغُ الشَّيْءَ بِلُغٍ بِلُغًا demek o şey gayesine/sonucuna ulaştı anlamındadır, أَبْلَغْتُ الشَّيْءَ إِبْلَاغًا وَبِلَاغًا وَبَلَّغْتُهُ تَبْلِيغًا denildiğinde ise o şeyi nihayetine ulaştırdım demektir. بَلَغَ الْغُلَامُ oğlan baliğ oldu ve بَلَغَتِ الْجَارِيَةُ kız baliğa oldu demek de, oğlanın veya kızın çocukluk dönemini bitirip ergenlik ve sorumluluk çağına ulaştığını ifade eder. Bu da oğlanın ihtilam olması, kızın da hayız görmesi ile olmaktadır. الْأَمْرُ الْبَالِغُ baliğ emir de, sonucuna ulaşıp uygulanan emir için kullanılır. بَلَغَ sözcüğü hem ulaşma, son bulma hem de ulaştırma aynı zamanda mübâlagamanalarında yani hem geçişsiz hem de geçişli olarak kullanılır. Bazen de yeterlilik anlamındadır. (çünkü yeterlilik amaca ulaşmış olmayı gerektirmektedir.) بَلَغَ ve تَبْلِيغٌ sözcükleri ise geçişli olup ulaştırma anlamındadır.⁸⁶ Mübâlagâ da bu kökten gelmekte, bir konuda bütün gayret ve zahmeti ortaya koymak, yani azim, gayret ve zahmetin doruğuna ulaşmak anlamındadır. الْبَلِيغُ الشَّخْصُ da içindeki, zihnindeki anlamları en güzel şekilde muhataba ulaştıran kişi demektir.⁸⁷

Belâgat, daha önce belirttiğimiz gibi fesâhat anlamında da kullanılmaktadır.⁸⁸

Belâgat terim/ıstılah olarak ise sözcükleri ve cümleleri fasîh olmakla birlikte muhteza-ı hale yani muhatabın durumuna uygun bir şekilde sözü ortaya koymaktır.

Tarihsel sürece baktığımızda belâgatın buna yakın ya da belâgatın kapsamına giren bazı örneklemelerle tanımının yapıldığını görmekteyiz.

Teknik terimle belâgat kavramı herhalde ilk defa Hz. Muâviye'nin (ö. 60/680), Suhâr b. Abbâs (ö. 60/680'den önce) ile yaptığı şu diyalogda geçmiş olmalıdır. Hz. Muâviye ona "Sizdeki bu belâgat nedir?" diye sorar. O da

⁸⁶ İbn Manzûr, s. 345; Meydânî, **el-Belâğâ**, I, s. 128.

⁸⁷ İbn Manzûr, s. 345-347; Ahmed Matlûb, s. 234-235.

⁸⁸ İbn Manzûr, s. 345-347; Ahmed Matlûb, s. 234.

“Kalplerimizde kabaran bunun üzerine dilimizle ortaya koyduğumuz bir şeydir” diye cevap verir. Hz. Muâviye “Neyi belâgat sayıyor ve kabul ediyorsunuz?” diye sorunca da “Îcâz (kısa ve öz konuşma)” der. Bu sefer de Hz. Muâviye “Îcâz nedir” şeklinde bir soru yöneltir. O, “Geciktirmeden cevap vermek, hata yapmadan konuşmandır” diyerek cevap verir.⁸⁹

Câhız belâgatle ilgili birçok tanım aktarmaktadır. Buna göre Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), belâgatı şu dinî açıklamayla ortaya koyar: “Sana, Allah’ın hüccetini/delilini, mükelleflerin zihinlerine yerleştirme, işitenlere anlama zorluğunu hafifletme, o manaları isteyenlerin zihinlerinde güzel lafızlarla süsleme, gücü verildiğinde ve bunu da muhatapların hemen kabul etmesini sağlamak Kitap ve sünnete dayalı güzel bir vaazla, kalplerini meşgul edecek şeyleri ortadan kaldırmak için yaptığında sana faslu’l-hitab (açık ve ayırıcı açıklama) verilmiş olur ve Allah’tan gelecek büyük sevaba hak kazanmış olursun.”⁹⁰ Asmaî (ö. 216/831), belîğ(belâgatlı) hakkında “detaylı açıklamayı uygulayan ve müfessire(açıklayıcı) seni muhtaç bırakmayandır” demektedir. Attâbî (ö. 220/835) de şöyle der: “Sana, tekrarsız, zorlanmadan, başka bir şeyden destek almadan (mimikler vb.) ihtiyacını anlatan herkes belîğdir. Diller üzerine parıldayan ve her hatibe üstün gelen dili ise soruyorsan bu dil, kapalı, gizli olan hakkı, gerçeği ortaya koymak, batılı yanlış hak/gerçek suretinde tasvir etmektir.”⁹¹

Câhız da bazılarının şu sözünü naklederek yetinir: “Kelâm/söz, lafzı manasıyla, manası lafzıyla yarışmadıkça ve lafzının kulağına ulaşımı, manasının kalbine ulaşmasından önce olmaması söz konusu olmadıkça belâgat ismine hak kazanmaz.”⁹²

el-Askerî, Hafacî, Fadreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de bu anlamda biraz daha detaylandırarak sözler sarfetmişlerdir.⁹³

⁸⁹ Câhız, I, 96; Ahmed Matlûb, s. 235.

⁹⁰ Câhız, I, 96; Ahmed Matlûb, s. 235.

⁹¹ Câhız, I, 113; Ahmed Matlûb, s. 235.

⁹² Câhız, I, 113; Ahmed Matlûb, s. 235.

⁹³ Bknz: el-Askerî, s. 6-10; Hafacî, s. 60; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetu’l-Îcâz fi Dirâyeti’l-Îcâz*, Kâhire 1317/1899, s. 9.

Abdulkâhirel-Cürcânî, belâgat kavramını tanımlamamıştır. Ona göre fesâhat, belâgat, berâ'at ve beyân aynı anlamdadır. Bu da insanların konuşmaları, amaç ve hedeflerinin haber vermeleri, içlerindeki bildirmeleri ve kalplerindeki gizlilikleri ortaya koymaları bakımından birbirlerinden üstün olmalarıdır.⁹⁴ Kelâmın mukteza-ı hale göre uyarlanmasını “nazm” olarak isimlendirir.⁹⁵

Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), kelâmın, lafzî ve manevî niteliklere ulaştığı için belâgatle isimlendirildiğini ifade eder. İnsanın canlı kavramına göre daha özel olması gibi belâgatın da fesâhatten daha özel olduğunu, her belîğkelâmın aynı zamanda fasîh olduğunu, her fasîh sözün ise belîğ olamayabileceğini Hafâcî gibi dile getirerek bu iki kavramı ayırır. Ayrıca bu özellik-genelliğin dışında belâgatın terkip şartıyla lafız ve manada olabileceği, tek bir sözcüğün fesâhatle nitelenebilecekken belâgatle vasıflanamayacağı, bu yüzden bir cümle içerisinde olması gerektiği şeklinde bir fark daha ortaya koyar.⁹⁶

Sekkâkî (ö. 626/1229)belâgatı, konuşan kişinin anlamları ifade etmede, terkip özelliklerinin hakkını tam verecek, teşbih, mecâz ve kinâyeleri olmaları gerektiği şekilde ortaya koyabilecek bir seviyeye ulaşması olarak tanımlar.⁹⁷ Böylece, belâgat kapsamına meâni ve beyân ilimlerinin konularını sokarken, bedî' ilmi konularını ise dışta bırakır.⁹⁸

Hatib Kazvînî, muteahhirundan belâgat kavramı üzerinde duranların sonuncusudur. O, kelâmın belâgatını, mütekellimin belâgatından ayırır. Birincisini, “kelâmın fasîh olmakla birlikte muhatabın durumuna uygun olması”⁹⁹, ikincisini ise “mütekellimin, belîğ bir kelâmı ortaya koyabilecek bir yetiye sahip olması”¹⁰⁰

⁹⁴ Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrâhmân b. Muhammed el-Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz**, thk.: Muhammed Reşit Rıza, V. bsk., Kâhire 1372/1952; s. 35.

⁹⁵ Ebü'l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrâhmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, **İzâh**, Kâhire, t.y., s. 11; Ahmed Matlûb, s. 236.

⁹⁶ Ebü'l-Feth Diyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr eş-Şeybânî, **el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir**, Kâhire 1358/1939, I, 69.

⁹⁷ Ebü Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, **Miftâhu'l-'Ulûm**, Kâhire 1356/1937, s. 196.

⁹⁸ Ahmed Matlûb, s. 236.

⁹⁹ Kazvînî, **İzâh**, s. 9; Celaluddin Muhammed b. Abdirrahman el-Hatip Kazvînî, **Telhîsu'l-Miftâh**, Mecmeu'z-Zehâiri'l-İslâmiyye, I. bsk., Kum 2015, s. 33.

¹⁰⁰ Kazvînî, **İzâh**, s. 11.

şeklinde tanımlar.

Kazvînî, belâgatı üç kısma ayırmaktadır. Bu taksime göre dilde yanlış yapmaktan sakınmayı sağlayan kısmı meânî ilmi, anlamın zorlaşmasına neden olan faktörlerden sakınmayı sağlayan kısmı beyân ilmi, fesâhat şartına uymak şartıyla birlikte, kelâmı mukteza-ı hale göre uyarladıktan sonra güzelleştirici etkenlerin bilinmesini sağlayan kısmı ise bedî' ilmidir. Böylece o, belâgat ilimleri kısmına bedî' ilmini de koyar. Elbette o da, her belîğin -kelâm olsun mütekellim olsun- fasîh olduğu, her fasîhin belîğ olamayabileceği şeklindeki özellik-genellik farkını belirtmektedir.¹⁰¹

Muteahhirunun geriye kalanları, Kazvînî'nin belirlediği bu minval üzere devam edegelmişlerdir.¹⁰²

Biz de bu açıdan Kazvînî'nin yaptığı tanımı esas alarak belâgat “kelâmın/sözün, fesâhat şartına uymakla birlikte muhatabın durumuna/mukteza-ı hale uygun olmasıdır” dedik.

Mukteza-ı hal, farklı olmakta; nerede, hangi makamda hangi sözün söylenmesi gerektiği şeklinde çeşitlilik arz etmektedir. Örneğin; bir sözcüğü nekre olarak getirmenin makamı marife olarak getirilmesi gereken makamdan farklıdır. İtlakın makamı, takyidin(kayıtlama) makamından, kelimeyi zikretmenin gerektiği yer, hazfetmenin/atmanın gerektiği yerden farklı, fasl, vasıldan farklı bir yerde ve durumda geçerli olmakta, îcâz, itnâb ve müsâvat, farklı durumların gerekleri olmaktadır.

Aynı şekilde zeki olan muhatab ile anlayışı kıt olan muhataba aynı şekilde hitap edilmez.¹⁰³ Küçüğe ve büyüğe aynı şekilde hitap edilmez. İlim ehli ile cahiller aynı hitaba tabi tutulmazlar. Üstlere yapılan hitap astlara yapılandan farklıdır.

Bu şekilde muhatapların içinde bulunduğu fizikî, psikolojik, sosyolojik ortam ile mütekellimin de bulunduğu bu ortamdaki farklılıklar hep değişkenlik arzeder,

¹⁰¹ Ahmed Matlûb, s. 236

¹⁰² Bknz: Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 25; İsmâüddin İbrâhîm b. Muhammed b. ‘Arabşâh el-İsferâyînî, **el-Atvel**; İstanbul 1274/1857, I, 30.

¹⁰³ Ahmed Matlûb, s. 236; Meydânî, **el-Belâğâ**, I, s. 129.

sözler, hitaplar gerektirmektedir.¹⁰⁴

Bu bağlamda eski zamanlarda birçok şair, muhataplarını nefret ettirici, kızdırıcı kelimeler sarfettikleri için o anki kelâmları belâgat kapsamından çıkarılmıştır.

Mesela Ebü'n-Necm el-İclî (ö. 125/743'ten önce), Hişâm b. Abdülmelik'in yanına gidip ona güneşi anlattığı şu beyti söyleyince Hişâm, onun hapse atılmasını emreder.

صفراء قد كادت ولمّا تفعل كَأَمْثَافِي الأفق عين الأحفول Sarıdır, nerdeyse, ancak henüz yapmadı, sanki ufukta şaşının gözüdür. Çünkü Hişâm şaşıydı.

Yine Cerîr b. Atiyye (ö. 110/728), Abdülmelik b. Mervân'ı (ö. 685/705) bir kasideyle övüp, kasidesine şu beyitle başlamıştır:

أَتَمَحُّو أَمْ فَوَادُكَ غَيْرُ صَاحٍ Uyanıyor musun? Yoksa gönlün uyanmış değil mi? Bunun üzerine Abdülmelik kızmış, ona بل فَوَادُكَ أَنْتَ (aksine senin gönlün!) demiştir.¹⁰⁵

Belâgatten söz edebilmemiz için farklı alanlarda farklı üslupların seçilmesi gerektiğini söylemiştik. Bu anlamda ilmî, edebî ve hitâbî şeklinde üç üslup türü bulunmaktadır.

1. İlmî üslup: Bu üslup en sakın üslup olup, sağlam bir anlatıma ve dosdoğru bir düşünmeye en fazla ihtiyaç duyan, şiirsel hayalden en uzak olan üsluptur. Çünkü bu üslup akla hitap etmekte, fikre seslenmekte, kapalılık ve gizlilik içeren ilmi hakikatleri incelemektedir. Bu açıdan açık-seçik olmalıdır ki; çeşitli zanlara, yönlendirmelere ve te'villere, saptırmalara imkân bırakmasın.

Bu bağlamda mecâz, edebî sanatlar gibi anlamı zorlaştıracak anlatımlardan uzak durulması gerekmektedir. Ancak konunun ana yapısına dokunmuyorsa bir ölçüde kabul edilebilir.

Gerçekleri anlamaya yaklaştırması ve bu hakikatleri benzerleriyle açıklaması

¹⁰⁴ Meydânî, **el-Belâğâ**, I, s. 130.

¹⁰⁵ Bu ve başka örnekler için Bkz.: Ali el-Carim, Mustafa Emin, **el-Belâğatu'l-Vâzıha**, Eda Neşriyat, İstanbul 1991, s. 10-11.

amacıyla başvurulmuş teşbih ise bu üslupta güzel ve makbuldür.¹⁰⁶

2. Edebî üslup: Estetik/güzellik bu üslubun en bariz niteliği ve en açık ayırıcı noktasıdır. Buradaki estetiğin menşei içerdiği şahane bir hayal, ince bir tasvir, varlıklar arasındaki uzak benzerlik yönlerinin talep edilmesi, manevîye/soyuta somutun elbisesinin giydirilmesi ve mahsus/somutu manevî/soyut suretinde ortaya çıkarmaktır.

Bu üslubun hem güzel hem de açık ve kuvvetli olması gerekmektedir. Bazılarının zannettiği gibi bu üslup, içinde mecâzlar, teşbihler, hayaller arttıkça güzelleşmez. Aksine kendini zorlama kadar bu üslubun güzelliğini götüren bir şey yoktur. Aynı şekilde edebî sanatları amaç edinme kadar bu üslubu bozan bir etken yoktur.

Bu üslupta açıklık ve kuvvetlilik gerekmektedir. Bu açıdan Mütenebbî'nin şu şiiri belîğ görülmemiştir:

وَالْمُتْلَفُ الشَّيْءَ غَارُمُهُ قَفِي تَغْرَمُ الْأُولَى مِنَ اللَّحْظِ مُهْجَتِي
Dur, birinci bakış ödesin
ruhumu-ikincisiyle. Bir şeyi telef eden onu öder.

Görüldüğü gibi buradaki anlam güzeldir. Sevgilisinin durmasını, sevgilisine atacağı ikinci bir bakışla, birinci bakışla kaybettiği ruhunu ve canını tekrar geri kazanmak istediğini ifade ediyor ancak üslubu pek anlaşılır görülmemektedir.

Bu üslup bazen sakin ve dingin, bazen sert ve katı olur. Örneğin; Mütenebbî mersiyesinde şöyle der:

رَضَوِي عَلَى أَيْدِي الرِّجَالِ يَسِيرُ مَا كُنْتُ أَمْلُ قَبْلَ نَعَشِكَ أَنْ أَرَى
Senin naaşından önce

radva dağını adamların elleri üzerinde yürüyor olarak göreceğimi ummuyordum.

İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) de mersiyesinde şöyle seslenir:

قَدْ ذَهَبَ النَّاسُ وَمَاتَ الْكَمَالُ وَصَاحَ صَرْفُ الدَّهْرِ أَيْنَ الرِّجَالِ

هَذَا أَبُو الْعَبَّاسِ فِي نَعَشِهِ قُومُوا انظُرُوا كَيْفَ تَسِيرُ الْجِبَالِ

İnsanlar şüphesiz gitti, kemal öldü ve zamanın olayları bağırды: Erkekler

¹⁰⁶ Ali el-Carim, Mustafa Emin, s. 12.

nerde? Bu Ebû'l-Abbâs'tır. Onun naaşında kalkın, bakın dağlar nasıl yürüyor.

Bunlardan birinci şiir yumuşak ve sakın bir görünüş arzederken, ikincisi sert bir tablo hissettirmektedir.¹⁰⁷

Edebiyatçı bazen olayların bilimsel sebeplerini inkâr ediyor gibi görünür, o olaylara kendi hayalinden, edebi davasını ispat edecek, ifade etmek istediği amacı pekiştirecek sebepler arar ve gösterir. Örneğin; ayın yüzeyinde görülen lekelerin/çillerin sebebi, Ebû'l-Alâ el-Maarrî'ye (ö. 449/1057) göre, bilim adamlarının söylediği gibi ayda bulunan dağlar ve ovalar değildir. O bunun için başka bir sebep görür ve mersiyesinde şöyle der:

وما كُلفَ البدر المنيّر قديمَةً ولكنّها في وجهه أثر اللّطم

ancak onun(ayın) yüzünde feryat ve dövünmenin izi vardır.¹⁰⁸

Özetle bu dil üslubu özel bir dildir, mantığı özel bir mantıktır. Mantığın kurallarını aşar, az söyleyen çok anlatan bir dildir. Yüklendiği şeylerin ötesinde bir takım başka şeyler de anlatabilecek bir dildir.¹⁰⁹

3. Hitâbî üslup: Burada mana ve lafızların, hüccet ve burhan/kesin delilin gücü ortaya çıkar. Hatib, dinleyicilerin iradelerine hitap eder, onların azim ve gayretlerinin harekete geçirir. Bu üslubun güzelliğinin ve vüzuhunun, dinleyicileri etkilemede ve onların işlerine işlemede büyük bir etkisi vardır.

Aynı şekilde bu üslubun tesirini arttıran faktörlerden bir kısmı da hatibin dinleyiciler nezdindeki konumu, konuşma gücü ve hâkimiyeti, kanıtlarının parlaklığı, ses vurguları ve işaretlerin sağlamlığıdır.

Bu üslubun en ayırıcı özelliklerinden bazıları, tekrar, anlamdaş sözcüklerin kullanılması, atasözleri ve akıcı güzel kelimelerin seçilmesidir. Aynı şekilde ihbar (haber-önerme kipi, istifham, taaccüb, kınama) gibi tabir çeşitlerinin peşpeşe gelmesi ve durulan yerlerin kuvvetli, nefis için şifâkâr olması güzel kabul edilmektedir.¹¹⁰

Mütekellimin maksadını ifade ederken riayet etmek zorunda olduğu

¹⁰⁷ Ali el-Carim, Mustafa Emin, s. 13-15.

¹⁰⁸ Ali el-Carim, Mustafa Emin, s. 14.

¹⁰⁹ Afşar Timuçin, **Estetik**, Bulut Yay., İstanbul 2000, s. 43.

¹¹⁰ Ali el-Carim, Mustafa Emin, s. 16.

muhatapın durumuna hâl ve makam denir. Bu durum bir zaman içerisinde olması bakımından hâl, bir mekân içerisinde bulunması bakımından ise makam olarak isimlendirilir. Örneğin muhatapın münkir oluşu, hâl ve makam olarak isimlendirilir. Ayrıca hâl, muktezâ'ye (ismi fail), makam ise muktezâ'ya (ismi mef'ul) nisbet edilir. Örneğin inkâr hali, bu inkârın gerektirdiği te'kit için de te'kit makamı kullanılır. Muhatapın durumunun gerektirdiği olaya muktezây-ı hal ve itibar-ı münasib/uygun itibar denir. Örneğin muhatapın inkâr durumunun te'kit durumunun gerektirdiği te'kitli kelâm bu isimlerle isimlendirilir.¹¹¹ Muktezây-ı hâl kavramında objektiflik ve nesnellik söz konusu iken, i'tibar-ı münasib kavramında ise mütekellimin öznelliği ve sübjektifliği göz önüne alınmaktadır.

C. NAZM

Belâgat ile ilgili genel kavramlardan biri de “nazm” kavramıdır.

Nazm sözlükte te'lif, bir araya getirmek, dizmek ve bunlara yakın anlamlarda kullanılır. Şiir nazmetmek de ölçülü ve kafiyeli bir şekilde sözü bir araya getirmek olduğundan dolayı bu anlamdadır. Ayrıca bir şeyi nazmetmek, ikame etmek, gerçekleştirmek anlamında da kullanılır.¹¹²

Terim anlamı elbette daha çok birinci anlamla bağlantılı olmaktadır. Çünkü nazm terim olarak Abdulkâhir el-Cürçânî'nin de dediği gibi birincil manaları yani muhatapın durumuna uygun anlamları önce zihinde sonra da lafızda düzenli bir şekilde tertip etmek, düzenlemek ve bir araya getirmektir.¹¹³

Nazm düşüncesi, Mutezile'nin Kur'an-ı Kerim'in i'câzını araştırmaya girişmesiyle başlamıştır. Onların bir kısmı, Kur'an'ın hayret uyandıran nazmıyla mûcize olduğunu dile getirmiştir. İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) da kelâmın nazmına işaret etmiş, lafzı nazmeden kişinin yüzük taşlarını nazmeden, bir araya getiren kişi gibi olduğunu ifade etmiştir. Nasıl ki bu kişi yakut, zeberced, mercan gibi yüzük

¹¹¹ Teftâzânî, **Muhtasar**, s. 22-24; **Mutavvel**, s. 25.

¹¹² İbn Manzûr, s. 4469.

¹¹³ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 28-29.

taşlarından gerdanlıklar, inci bağları ve taçlar meydana getirmeye çalışırken her yüzük taşını uygun yerine koyuyor, her renk yüzüğün yanına benzer, yakın renkteki yüzük taşını cemediyor ve bu da yaptığı işi daha da güzelleştiriyorsa, lafzı nazmeden de uygun kelimeleri bir araya getirerek bunu yapar.¹¹⁴

Câhız da, nazm hakkında konuşmuş, kitaplarından birini de, “Nazmu’l-Kur’an” olarak isimlendirmiş ve Kur’an’ın eşsiz, kulların güç yetiremeyeceği nazmıyla mûcize olduğunu dile getirmiştir.¹¹⁵

Nazm düşüncesi Ebû Saîd Sîrâfî’de (Seyrâfî) (ö. 368/979) gelişmektedir. O şöyle der: “Nahvin manaları, lafzın harekeleri, sükûnları, harfleri gereken yerlerine koymak, kelâmı takdim, te’hir yoluyla te’lif etmek ve bunlardan doğru olanı seçmek, hatalı olandan sakınmak olarak kısımlara ayrılır. Bu özelliklerden bir şey kaybolursa bu durumda ya az kullanıldığı veya uzak bir te’vile dayandığı için sadece caiz bir kullanım olur, ya da Araplar’ın fitratına aykırı bir istimal olduğu için reddedilir.”¹¹⁶

Kur’an’ın i’câzı ile ilgilenen âlimler bu konu üzerinde fazla durmuşlardır. Bâkılânî (ö. 403/1013), Kur’an nazminin benzerinin olmadığını, ittifakla eşinin getirilemeyeceğini,¹¹⁷ i’câzının harflerin kendisinde değil, nazmında, sağlam dizilişinde, Hz. Peygamber’in (kendi nefsinden) getirmediği bir ölçüde olmasında olduğunu, harflerin (ve kelimelerin) nazminin, bunların önce, sonra, sıralı olması ve bu nazmin dışında bir nazma sahip olmamasında olduğunu dile getirir.¹¹⁸

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), fesâhat ve belâgatın, kelimelerin bir araya getirilmesi ve birlikteliğine dayandığını ileri sürerken¹¹⁹ nazmın terim anlamı bağlamında daha açıklayıcı olmuştur.

Abdulkâhirel-Cürcânî daha sonra Sekkâkî, Kazvînî ve Telhîs şârihleri de nazm teorisini, meânî ilmi kapsamında belirlenmiş konulardan ibaret olması

¹¹⁴ Ahmed Matlûb, s. 660-661.

¹¹⁵ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahtûb el-Câhız, **el-Heyevân**, thk.: Abdusselâm Hârûn, Kâhire, t.y., IV, 90; Ahmed Matlûb, s. 661.

¹¹⁶ Ahmed Matlûb, s. 661.

¹¹⁷ Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, **İ’câzu’l-Kur’an**, thk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Dâru’l-Me’ârif, Kâhire t.y., s. 169.

¹¹⁸ Bâkılânî, s. 151.

¹¹⁹ Ahmed Matlûb, s. 661.

anlamında incelemişler ve usullerini ortaya koymuşlardır.¹²⁰ Cürçânî nazmın; kelâmı, nahiv ilminin gerektirdiği konumda ortaya koymanın, nahvin kural ve usullerine göre hareket etmenin, takip edilen metotlarını bilip bundan sapmamanın dışında bir şey olmadığını dile getirir.¹²¹ Ancak buradaki esas, sadece nahiv kurallarını bilmekte değil, bu kuralların götürdüğü manalara delalettedir.¹²² Yani sadece nahvin lafzî kurallarıyla ilgili değil, manayla da ilgilidir. Mananın bu kurallar çerçevesinde hangi lafızlarla ifade edildiği ile bağlantılıdır.

Abdulkâhir el-Cürçânî'nin nazm teorisini daha fazla açıklamakta yarar mülâhaza etmekteyiz. Ona göre bu hususta lafız, bu lafzın birincil manaları ve ikincil anlamları olmak üzere üç şey sözkonusudur. Örneğin; **هو أسدٌ بصورة الإنسان** (o insan suretinde bir aslandır) denildiğinde bu cümlemin harfleri ve kelimeleri lafızdır. Cümlemin birincil anlamı bu kelimelerin sözlük anlamları, ikincil anlamı ise bu cümleden kastedilen şey yani o kişinin cesur ve kahraman oluşudur. İkincil manalarda kişiler arası bir üstünlükten ve belâgatten, nazmdan söz edilemez. Zira herkes cesurluğu, kahramanlığı herhangi bir şekilde ifade edebilir. Önemli olan; ikincil (kastedilen, nihaî) anlamın, ne tür birincil (sözlük) anlam içeren lafızlarla ifade edildiğidir ve üstünlük de burada söz konusudur. Yani örneğin buradaki cesareti ve kahramanlığı **هو شجاعٌ** (o cesurdur) ile mi, **هو أسدٌ** (o aslandır) ile mi, **هو أسدٌ** (o bir aslan gibidir) ile mi yoksa **هو كالأسد** (o insan suretinde bir aslandır) ile mi ifade edeceğiz. Önemli olan budur ve nazm da bundan ibarettir. Kısacası nazm, ikincil anlamlara delalet eden bu birincil (sözlük) anlamları önce zihinde belli bir sıraya koymak, sonra dil ve lafızda da bir sıraya koymaktır (nahiv kurallarına uygun bir şekilde). Abdulkâhir bu olaya sadece nazm demez, “sûver” (lafız şekilleri), “havas” (lafız özellikleri), “mezâya” (meziyetler),

¹²⁰ Ahmed Matlûb, s. 64.

¹²¹ Abdulkâhir Cürçânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 64.

¹²² Ahmed Matlûb, s. 661.

“keyfiyet” (biçimler) vb. terimler de kullanır.¹²³

Bir de şunu göz önüne almamız gerekmektedir. Nahiv, Abdulkâhirel-Cürcânî’de kapsamlıdır, geniş içeriklidir. Belâgatçılar bunu almış ve meânî ilmini bunun üzerine bina etmişlerdir.¹²⁴

Kısacası Abdulkâhirel-Cürcânî, meânî ilminin kurallarını “Delâilu’l-İ’caz” adlı kitabında açıklamış ve adına da “nazm” ya da “meânî’n-nahv” (nahvin manaları) demiştir. Bu da Sekkâkî’nin “kelâmı muhatabın durumunun gerektirdiği şekilde uygulamadaki hatadan sakınmak için ifadede, kelâmın terkip özelliklerini ve bunlarla ilgili güzel görülen durumları araştırıp takip etmektir” şeklinde tanımladığı¹²⁵ meânî ilminden başka bir şey değildir. Ancak “nazm” ve “meânî ilimlerinde aynı konular işlendiği halde ne Sekkâkî ne de sonrakiler, Abdulkâhir’in “nazm”ı, açıklayıp aşikâr ettiği kadar, durumu açıklayamamışlardır.¹²⁶

VI. BEYÂN İLMİ

Beyân sözlükte, “ortaya çıkmak, açık seçik olmak, açıklamak, anlaşılır hale getirmek” gibi anlamlara gelir.¹²⁷ Bu bağlamda hem geçişsiz hem geçişli olarak gelir. Geçişsiz olarak yani ortaya çıkmak, açık seçik olmak anlamında بَانَ fiilinin masdarıdır. Geçişli olarak yani açıklamak, anlaşılır hale getirmek anlamında ise بَيَّنَّ fiilinin masdarlarından birisidir. Kur’an-ı Kerim’de خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ “(Allah) insanı yarattı. Ona beyânı, açıklamayı öğretti.”¹²⁸ ayetlerinde olduğu gibi daha çok geçişli manada kullanılır.

Beyân ilim dalı olarak ise tek bir mananın, o manaya delalet konusundaki açıklık seçiklik bakımından birbirinden farklı olan yollarla ifade edebilmeyi

¹²³ Teftâzânî, **el-Mutavvel**, s. 28-29.

¹²⁴ Ahmed Matlûb, s. 661.

¹²⁵ Sekkâkî, s. 77.

¹²⁶ Ahmed Matlûb, s. 662.

¹²⁷ İbn Manzûr, s. 406-407.

¹²⁸ Rahman 55/3-4. Ayrıca bkz.: Âli ‘İmrân 3/138; Kıyâme 75/19.

öğrenmemizi sağlayan dilbilim dalıdır.¹²⁹ Abdulkâhir el-Cürcânî, de dâhil Sekkâkî'den öncekiler beyân terimini daha geniş manada kullanırken; ilk defa Sekkâkî yukarıdaki anlamda kullanmıştır.¹³⁰ Kazvînî ve sonrakiler de onu takip etmişlerdir.¹³¹ Bazıları da beyân terimini beyân ve bedî' ilimlerine teşmil eder.¹³²

İnsan, maksadını kelimeleri hakikî manada kullanmak suretiyle ifade edebildiği gibi, teşbih/benzetme, mecâz ve kinâye anlamlarında kullanmak yoluyla da ifade edebilmektedir. Örneğin tek bir mana olan, bir kişinin cömertliğini şu dört yolla ifade edebiliriz:

1. Hakikî mana: Falanca cömerttir.
2. Teşbih: Cömertlikte deniz gibi olan falancayı gördüm.
3. Mecâz/istiâre: Cömertlik denizini gördüm.
4. Kinâye: Falancanın, eli açıktır.¹³³

İnsanoğlunun, meramını sürekli tek bir şekilde değil de birkaç yolla ortaya koyma nedeni, tekdüzeliği sevmemesi, yenilikten hoşlanması, estetik kaygısı ve muhatabın hayal dünyasını da harekete geçirerek daha etkili bir yola başvurma isteğidir. Zira buleğa mecâzın hakikatten, kinâyenin tasrihten, istiârenin teşbihten daha etkili olduğu konusunda ittifak etmiştir.¹³⁴

Anlam açıklık seçiklik bakımından farklı olan çeşitli yollarla ortaya konulurken muhatabın durumu, yer ve zaman vb. gözetilmektedir. Muhatap açısından açıklık içermeyen bir yol ve lafız takip edilmemelidir. Çünkü muhatap açısından bu yolların hepsinin açık seçik olması gerekmektedir. Aralarındaki fark sadece açıklık, seçiklikteki derece farkıdır.¹³⁵ Muhatabın durumu göz önüne alınmadan bir mana ne kadar etkili bir lafızla ortaya konulursa konulsun belâgate aykırı olur. Zira beyân ilminin gereği olan farklı ve etkili yollara riayet edilmesi, meânî ilminin gereği olan muhatabın durumuna riayet etmekten sonra muteber kabul

¹²⁹ Kazvînî, **Telhîs**, s. 96; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 300; Aşkar, s. 105.

¹³⁰ Sekkâkî, s. 77.

¹³¹ Ahmed Matlûb, s. 237-238.

¹³² Aşkar, 105-106; Kazvînî, **İzâh**, I, 24.

¹³³ Ali Bulut, **Belâgat, Meânî, Beyân, Bedî'**, İFAV yayınları, İstanbul 2018, s. 185.

¹³⁴ Kazvînî, **Telhîs**, s. 127.

¹³⁵ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 300-301.

edilmektedir. Teorik olarak bu, şart olmasa da pratikte belâgatçılar tarafından şart kabul edilmektedir.¹³⁶

Anlamın birçok farklı lafızla ifade edilmesinden söz ederken şunu da söylememiz uygun olacaktır: Lafız ya mananın tamamına delalet eder ya da mananın bir parçasına veya mananın dışında fakat o manayla ilişkili ve onun gereği olan bir manaya delalet eder. Örneğin; insan sözcüğü “düşünen canlı” anlamının tamamını gösterebildiği gibi sadece “düşünen” ya da sadece “canlı” şeklindeki parçaları da gösterebilir. Aynı şekilde bu anlamın dışında fakat onun gereği, onunla ilişkili “şaşıran” ya da “yazan” gibi anlamlara da işaret edebilir. Bu delalet çeşitlerinden birincisi “mutabaka/uyum” ikincisi “tazammum/içerme” üçüncüsüne ise “iltizam/gerektirme” denmektedir.¹³⁷ Yine bunlardan birincisi “delalet-i vaz’iyye”dir. Zira insanların hangi lafzı hangi mana için belirledikleri ile ilgilidir. Bu, beyân ilminin konusuna girmez. Çünkü bu o lafzın o mana için belirlendiğini duyma ile ilgilidir. Kişilerin arasında bu konuda açıklık ve kapalılık bakımından bir fark olmaz; ya biliyordur ya da bilmiyordur. Son iki delalet ise “delalet-i aklîye”dir. Çünkü lafzın son iki manaya delaleti aklın çalıştırılması ile ilgili olduğu için kişiler arasında açıklık-kapalılık bakımından bir fark olur. İşte beyân ilmini ilgilendiren de budur.¹³⁸ Zira beyân ilmini “tek bir manayı delaletin açıklığı bakımından farklı olan yollarla ifade etmeyi bilmeyi sağlayan ilim” olarak tanımlamıştık.¹³⁹

Bir anlamın açıklık-kapalılık bakımından farklı olan lafızlarla dile getirilmesi üç ana şekilde olacaktır. Bunlar, teşbih-temsîl, mecâz ve kinâye-ta’rîzdir.

¹³⁶ Seyyid Şerif el-Cürcânî, **Hâşiye âla Mutavvel**, (Mutavvel’in kenarında), Menşûrâtı Mektebeti Âyetillâhî'l-‘Uzmâ el-Mer‘aşî en-Necefî, Kum 1407/1986, s. 300.

¹³⁷ Bu konuda bkz.: Mağnîsî, s. 13-17; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 301-308.

¹³⁸ Ancak Seyyid Şerif el-Cürcânî, delalet-i mütabakada yani delalet-i vaz’iyede de bu farkın olabileceğini söyler. Örneğin kelime sesteş kelimelerden ise hangi anlamın kastedildiği konusunda kişilerin anlayış derecelerine göre açıklık ve kapalılık bakımından bir fark olabileceğini söyler. (Bkz.: Cürcânî, s. 308-309). Rükneddîn Muhammed b. Ali el-Cürcânî de delaleti mutabakatın diğer iki delalete göre daha açık olması, ayrıca delaleti aklîyenin bazen psikolojik bir zevk kazandırması bakımından ilm-i beyânın konusu olabileceğini söyler. Ama öte yandan delalet-i tazammünün ilm-i beyânın kapsamında olamayacağını ifade eder. (Bkz.: Cürcânî, **el-İşârât ve’t-Tenbîhât**, s. 136).

¹³⁹ Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 125; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 306-308; Kazvînî, **Telhîs**, s. 96-97.

IV. BELÂGATLA İLGİLİ BAZI ALANLAR

Beyan, belâgatın özel ve yetkin bir kısmı olduğu için belâgat ile ilişkili bahsedeceğimiz alanlar onu da ilgilendirmektedir. Bu sebeple bu alanlardan da söz etmeyi konumuzun tamamlayıcı bir faktörü olarak görmekteyiz.

A. BELÂGAT VE ESTETİK

Yüce Allah her şeyi en güzel şekilde yaratmıştır. “*O (Allah) ki, yarattığı her şeyi en güzel şekilde yapmış ve insanın yaratımına çamurdan başlamıştır.*”¹⁴⁰. Bunların arasında da güzellik bakımından en büyük gayeyi insana vermiştir. “*Biz insanı en güzel şekilde yarattık.*”¹⁴¹ Aslında en güzel şekilde yarattığı insanın yaratımını (ilk insanın) basit bir şeyden yani çamurdan başlatmıştır. Bir önceki ayette buna vurgu yapılmıştı. Allah her şeyi ve insanı en güzel şekilde yarattığı gibi insanın rızkını da güzel şeylerden seçmiştir. “*Sizi güzel şeylerden rızıklandırdı.*”¹⁴² Bu, bize insanın yaratıldıktan sonra başıboş bırakılmamasının estetik/güzellik amaçlı olduğunu gösterir. Evrenin ve insanoğlunun tesadüf sonucu ortaya çıktığını söylemek (ateizm) ya da yaratıldıktan sonra kendi haline bırakıldığını söylemek (deizm) bu anlamda estetik duyguyla da bağdaşmamaktadır. İnsanoğluna güzel şeyleri yeterli görmüş, çirkin şeylerden rızıklanmayı yasaklamıştır.¹⁴³ İnsanın iyilikte bulunmasını güzellikte bulunmak, “güzelleştirmek” yani “iẖsan” kavramıyla ifade etmiştir. “*Allah sana güzellikte (iyilikte) bulunduğu gibi sen de güzellikte (iyilikte) bulun.*”¹⁴⁴ Burada aslında yapılan ibadetin en güzel şekilde yapılması gerektiğine de vurgu bulunmaktadır. Bir nevi “tazmin” (bir fiilde diğer bir fiilin de anlamına göndermede bulunma) sanatı vardır. Dahası insanın en kemal ve yetkin noktası da iman, İslam ve iẖsan hadisinde “iẖsan” olarak dile getirilmiştir. Bu nokta insanın Allah’a, onu

¹⁴⁰ Secde 32/7.

¹⁴¹ Tin 95/4.

¹⁴² Ğâfir 40/64.

¹⁴³ “...Onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar...”A‘râf 7/157.

¹⁴⁴ Kasas 28/77.

görüymüşçasına ibadet etmesi, zira onu görmüyorsa da o, insanı görüyor olarak açıklanmıştır. Şüphesiz ki bu bilinçte ibadet eden insan, sadece ibadetin asgari şartlarını yerine getirerek değil de en güzel şekilde ibadet edecektir. Estetik duygu da asgari ihtiyaçların karşılanması çok üstünde kendini göstermektedir.

“Şüphesiz Allah, Âdem’i kendi suretinde yarattı.”¹⁴⁵ hadisinde vurgulandığı üzere Allah, kendi sıfat ve fiillerinin benzerini mahiyetleri farklı olsa da cüzî ve sınırlı bir şekilde insanoğlunda da yaratmıştır. Bu anlamda Allah bir şeyi yaratırken güzellik kavramını da gözettiği için bunu insanın fitratına ve yaratılışına da koymuştur. Bu sebeple insan bir şeyi yaparken -özellikle kendi faydasına yönelikse- zarurî ölçülerde hareket etmez, estetik boyutunu da ele alır.

Estetik, her insanda bir ölçüde olsa da tanımı ve sınırlanması zor bir kavramdır.¹⁴⁶ Genelde hissedilir fakat sınırları tam olarak anlatılamaz. Buna bağlı olarak insanlar bedensel güç, zekâ, görme, işitme vb. diğer maddî-manevî yetenek ve özellikleri bakımından farklı olduğu gibi, güzelliği, estetiği ve bunun inceliklerini algılama bakımından birbirlerinden farklıdırlar.¹⁴⁷

İnsanoğlu, estetik olgusunu her alanda gözetir. Örneğin görme duyusu açısından güzellik bakımından farklı derecelerde güzel şeyler görür, çirkinlik bakımından birbirlerinden çok farklı çirkin şeyler görür. Aynı şekilde ne güzel ne de çirkin gördüğü, orta derece şeyler görür. Duyma duyusu bakımından da farklı derecelerde güzel sesler, çirkin sesler ve ne güzel nede çirkin sesler işitir. Koklama, tatma ve dokunma alanlarında da bu böyledir.

Duygular bağlamında da aynı durum geçerlidir. Zira bizde sevgi, iyilik yapmak, babalık, annelik, huzur ve güvenin güzel, lezzetli duygular olduğunu algılarız. Aynı şekilde bizde zillet, hor görülme, kin, nefret, kıskançlık, korku ve endişe gibi çirkin ve acı duygular da bulunduğunu hissederiz. Yine bunların ortası ne

¹⁴⁵ Buhârî 11/6227, Müslim 4/2841. İmam Mâlik’in bu hadisi zayıf gördüğü ve dile getirilmesinden nehyettiği rivayet edilmiştir. Bkz.: Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebi Zemenin el-Endelüsî, **Riyâzü’l-Cenne bi Tahrîci Usûli’s-Sünne**, thk.: Abdullah b. Muhammed Abdurrahîm b. Huseyn el-Buhârî, Mektebetü’l-Ğurebâ’l-Eseriyye, Medine 1415/1994, s. 75.

¹⁴⁶ Meydânî, **el-Belâğâ**, I, 20-24.

¹⁴⁷ Meydânî, **el-Belâğâ**, I, 20.

sevinç-güzellik veren ne de acı-çirkinlik hissettiren psikolojik hallerimiz de mevcuttur.

Fikirsiz, düşünsel platformda da güzel, tatlı fikirler hissettiğimiz gibi, çirkin acı fikirler veya bunların ortasında bulunan, ne olumlu ne olumsuz anlamda bizi etkilemeyen düşünceler de hissederiz. Zekice orijinal fikir güzel, aptalca, hoş olmayan fikir çirkindir. Normal, alışagelmış ya da kapalı, anlaşılmayan fikir ise hiçbir etki uyandırmaz.

Hayallerin de güzeli, çirkin ve normali vardır. Aynı şekilde fikirlerimizi, isteklerimizi, hayallerimizi, psikolojik ve vicdanî duygularımızı ifade ediş biçiminde de yani dilde de aynı durum söz konusu olmaktadır. Bazen duygularımıza sahip olan, kalplerimizi etkileyen, bu etkilemede de derece derece farklılık arz eden tabirler, cümleler olduğu gibi, bunların farklı derecelerde çirkin, nefret ettirici ve bunların ortası olan tabirlerde bulunmaktadır.¹⁴⁸

Şüphesiz ki süs ve süsleme de estetik olgusundandır. Şöyle ki, maksatlar ve istekler süslenerek, yaldızlanarak bize sunulduğunda daha çok kabul eder ve uyarız. Çünkü süslemenin güzelliği, o güzellikten faydalanma lezzetini duymamız için, duygularımızı ikna eder ve bunun arkasından da esas maksat ve istekler gerçekleşir.

Bu gerçek, fikirler içinde geçerlidir. Zira bazı fikirler, düşünsel veya sözsiz süslerle bezenmiş bir şekilde sunulduğunda insanlar daha çok kabul eder ve uygularlar. Fikirlerin durumu, yiyecek, içecek, ilaçların ve diğer istek ve ihtiyaçların durumu gibidir. Bir kısmı kendi zatında tatlı, bir kısmı ekşi, bazıları acı, bazıları yumuşak, bazıları sert, bir kısmı ince, taze, bir kısmı haşin, kaba, bir kısmı insanı kusturucu, mide bulandırıcı, bir kısmı da şehveti harekete geçiricidir. Hatta güzel yiyecek içecekler vb.lerinin güzel tabaklarda hoş bir sofrada, temiz zarif ellerde ve harika dekore edilmiş bir ortamda sunulduğunda güzelliği artar, istek ve arzuları daha çok çeker.

Acı düşünce de bu düşüncenin yöneltildiği kişi tarafından alınabilsin diye onu süsleyecek tatlı ve güzel bir kılıfa ihtiyaç duyabilir. Çok ekşi düşünce ekşiliğini

¹⁴⁸ Meydânî, **el-Belâğâ**, I, 21-22.

dengeleyecek kendisine karıştırılmış bir şeye (güzel bir anlatıma) ihtiyaç duyar ki boğazdan kolay geçebilsin. Kendi tabiatında sert olan düşünce onun sertliğini dengeleyecek onu yumuşatacak bir üsluba gereksinim duyar. İşte bu güzelleştirme ve süsleme yüksek edebiyatın unsurlarındandır.

Ancak her düşünce için, yüksek edebî bir üslup sayılabilmesi için estetik unsurlarla süslenerek ortaya konulma zaruriyeti yoktur. Çünkü birçok güzelliğin özelliği zâtîdir, kendi özünden gelir, bütün süsleme, boyamalar ve renklerden arındırılmış, yalın bir anlatımla sunulduğunda edebî bakımdan daha üstün olur, insanlar daha fazla ve daha çabuk alır. Bu, sofrada hiçbir süslemeye ihtiyaç duymayan çok güzel bir eti sunmak gibidir. Aynı durum bunun aksi düşünceler için de geçerlidir. Yani kendi özünde acı olan bir düşünce hiçbir pekiştiriciye ihtiyaç duymadan yalın bir şekilde ortaya konulması daha etkili olabilir. Düşmanlığı apaçık bir insanın kinini, buğzunu yemin gibi bir üsluba gerek duymadan kusması daha acı ve etkili olabilir.¹⁴⁹ Zira yemin vb. gibi yöntemler karşıdakine bir değer verildiğini akla getirebilir.

Estetiğin en parlak şekillerinden biri de çeşitlendirilmesi, renkten renge intikal edilmesidir. Tek bir şeklin tekrar edilmesi, üzerinde durulması, o şekil ne kadar güzel de olsainsanı bezdirebilir.¹⁵⁰ Bu, ne kadar sevilse de sürekli et yemenin insanı usandırması gibidir. Dillerdeki müteradif/anlamdaş sözcüklerin bulunma sebeplerinden biri budur.

Bazı pasaj ve kesitlerin tekrar edilmesi bundan istisnadır. Şiirdeki nakarat bölümleri buna örnektir. Yani tekrar edilen pasaj, peşpeşe getirilmeyip araya farklı kesitlerin serpiştirilmesi durumunda güzellik ve hoşluk verdiği aşîkârdır. Tıpkı insanın sevdiği bir yemeği üst üste değil de belli aralıklarla yemesi gibi. Bu pasajların belli aralıklarla tekrar edilmesi, yol ayırımlarında her köşe başında bir gül ağacının bulunması gibidir.¹⁵¹

Fikirlerin ve bunların edebî sunumu da böyledir. Rahman suresindeki “O

¹⁴⁹ Meydânî, **el-Belâğâ**, I, 22-24.

¹⁵⁰ Meydânî, **el-Belâğâ**, I, 24-25.

¹⁵¹ Meydânî, **el-Belâğâ**, I, 25.

*halde Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlayabilirsiniz.”*¹⁵² ayetini bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir.¹⁵³ Aynı şekilde çeşitli kıssaların tarihsel detaylar değil de özellikle inanç, ahlak ve ibadete vurgu yapılan kısımlarının çeşitli surelerde tekrar edilmesi de bu doğrultuda anlaşılabilir.

Dış güzellik ile dildeki estetik arasındaki bir paralellik de şudur: Nasıl ki bazı dış güzellikler evrensel olup, herkes tarafından güzel kabul ediliyor, bazı çirkinlikler de evrensel oluyor, bazıları da kişiden kişiye, toplumdan topluma görecelilik arz ediyorsa; aynı şekilde edebiyat da bu genel kanuna boyun eğmektedir. Bazı edebî anlatımların güzelliği veya çirkinliği evrenselken; bazılarının ise izâfâ olur, kişi ve kültüre göre farklı değerlendirilir.¹⁵⁴

B. BELÂĞAT VE İSLAMÎ İLİMLER

İnsanoğlunun nerden geldiği, nereye varacağı, dünyada neden var olduğu, nasıl yaşayacağı gibi son derece ehemmiyetli metafizik sorunlar, insanoğlunu en değerli varlık olarak yaratan ve evreni onun emrine veren Allah tarafından bize açıklanmış, bu da Allah’ın peygamberlerle gönderdiği vahiy ile olmuştur. Nasıl ki, gözün bir nesneyi görmesi için ışığa ihtiyaç varsa, aklın da metafizik problemleri görüp çözebilmesi için vahye ihtiyacı vardır. Bu anlamda İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Kur’an’ı güneşe, aklı ise sağlam görme duyusuna benzetmiştir.¹⁵⁵ Somut duyumsamada bir iç sebep bir de dış sebep mevcuttur. Örneğin görmenin gerçekleşmesi için bir iç sebep olan göz, bir de dış sebep olan ışık gerekli olmaktadır. İşitme özelliğinde de bir iç sebep olan kulak bir de dış sebep olan ses dalgaları zorunlu olmaktadır. Bu iç veya dış sebeplerden biri mevcut değilse sağlıklı bir duyum gerçekleşemeyecektir. Aynı şekilde soyut ve metafizik düşünmede de bir iç

¹⁵² Rahman 55/13.

¹⁵³ Meydânî, *el-Belâğâ*, I, 25.

¹⁵⁴ Meydânî, *el-Belâğâ*, I, 25.

¹⁵⁵ Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, Dâru’l-Emâne, Beyrût 1969, s. 70; Said b. Said ‘Alevî, *el-Hitâbu’l-Eş‘arî*, Dâru’l-Muntehab el-‘Arabî, Beyrût 1412/1992, s. 49.

sebeup olan aklın varlığının zorunlu olması gibi bir dış sebep/kaynak olan vahyin mevcudiyeti gerekli olmaktadır. Bunlardan iç sebep/kaynağın olmadığı ortamda duyum ve düşünce asla gerçekleşmeyecek, dış sebep ve kaynağın olmadığı durumlarda ise eksik veya sağlıklı gerçekleşecektir. Bu açıdan vahyin ışığından yoksun olan ya da bu ışığı gözetmeyen gereksiz gören toplum ve fertler metafizik düşüncede, insan hakları, ahlak ve yaşam kuralları vb. konularda hiçbir tutarlı çözüm üretememişler, oradan oraya savrulmuşlar, bir zaman söylediklerini diğer bir zaman kabul etmemişler, ifrat veya tefrite düşmüşlerdir. Bu çözümsüzlüğü gören bazıları da metafizik ve benzerlerini toptan reddetmişlerdir. Kur'an'daki *ولو كان من عند غير الله* *“Eğer Kur'an, Allah'ın dışındaki bir kaynaktan gelmiş olsaydı, onda çok ihtilafla/çelişki görürlerdi.”*,¹⁵⁶ *وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم ما اختلفوا فيه*,¹⁵⁷ *sana da bu kitabı ancak onların ihtilafla düştükleri konuları açıklayasın diye indirdik.”*¹⁵⁸ vb. ayetlerde bu hakikate vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda ilahî dinler vahye dayandıkları için itikat ve ahlak gibi tarihsel olmayan konularda hep aynı gerçekleri söyleyegelmişlerdir. Vahyin inişinden uzun bir süre geçtiğinde entropi kuralı gereği bazı dinler bozulmaya, şirk unsurları içermeye başlamıştır.

Akıllı varlıklar arasındaki temel iletişim aracı dil/lisan, konuşma olduğu için Allah da vahyini bir dil ile göndermiştir. Toplumların dilleri farklı olduğu için vahiy gerçeği de farklı dillerde inmiştir.¹⁵⁸ Vahyin dile dayanmayan rüya, ilham gibi araçları ise objektif olmadığı için nesnel, evrensel bilgi kaynaklarından kabul edilmemiştir.

İslamî vahyin dili Arapça olduğu için İslamî ilimlerde dilin önemi daha bir ortaya çıkmaktadır. Arapça İmam Şâfiî'ye göre mezhep bakımından dillerin en geniş, lafız olarak da en fazlasıdır. Ona göre Arapça ilmini bir peygamberden

¹⁵⁶ Nisâ 4/82.

¹⁵⁷ Nahl 16/64.

¹⁵⁸ Bkz. *“Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara iyice açıklasın...”* İbrahim 14/4.

başkası ihata edemez.¹⁵⁹

Dil özellikle Eş‘arilikte temel esas olmakta, akılla incelenmektedir. Nakil Eş‘arilikte aklın mahiyetini ve tabiatını belirlemekte, rolünü ve sınırlarını çizmektedir.¹⁶⁰ Nakil, Eş‘arilikte İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî’nin (ö. 478/1085) de belirttiği gibi biri şeriat/vahiy, diğeri dil olmak üzere iki türdür.¹⁶¹ Bu anlamda İmam Gazzâlî, dili, Resûlullah’ın sünneti gibi görür.¹⁶² Eş‘arilik’te naklin akıldan önce olması kuralındaki nakilden ilk önce dil/lisan anlaşılmalıdır. Eş‘ari düşüncesi Arapça dilinin takdisidir. O, mana ve delaletini Arapçanın anlam ve temelinde, hakikatini de Arapçanın bina ve tertip özelliklerinde bulur. “Tevkîf” teorisinin bu ekolün alametlerinden biri olması da Arapçanın bu derece ta’ziminden kaynaklanır.¹⁶³

Nakil ve dil genel olarak İslamî ilimlerde bu denli önemli olunca, müçtehitlerin ihtilafa düşme nedenlerinden biri de naklin dile yansımaları olan nass olmaktadır. Zira hükmün kaynağı olan herhangi bir nass müçtehide ulaşmış mıdır, ulaşmamış mıdır? Ulaşmışsa o müçtehit tarafından sabit kabul edilmiş midir, edilmemiş midir? Sahih/sabit kabul edilmişse müçtehidin ekolü, anlayışı vb. açısından nasıl anlaşılmıştır? Sahih fakat çelişkili gibi görünen nasslar müçtehit tarafından nasıl bir yorum ve uzlaştırmaya tabi tutulmuştur? Bütün bunlar en önemli ihtilaf nedeni olarak ortada durmaktadır.¹⁶⁴ Kur’an-ı Kerim açısından elbette subû/sihhat açısından bir problem bulunmamaktadır. Ancak delalet/yorumlama bakımından bir kesinlik her zaman söz konusu olamamaktadır.

Belâgatın da dilin yani nassın yorumlanması bağlamında etkisi bulunmaktadır.Örneğin kelâm ilmi bağlamında bu durumu incelediğimizde şöyle bir

¹⁵⁹ Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şafî, **er-Risâle**, thk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-Fikr, Beyrût t.y., s. 42.

¹⁶⁰ ‘Alevî, s. 314.

¹⁶¹ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusûf el-Cüveynî, **el-Burhân fi Usûli’l-Fıkh**, thk.: Abdul‘azîm ed-Dîb, Dâru’l-Ensâr, II. bsk., Katar 1400/1980, s. 217.

¹⁶² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, **el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usul**, Bulak, Kâhire, 1322/1904, s. 323.

¹⁶³ ‘Alevî, s. 316.

¹⁶⁴ Bkz. Abdulvehhab Abdusselam Tavîle, **Eseru’l-Luga fi İhtilâfi’l-Müctehidîn**, Dâru’s-Selâm, Kâhire 1420/2000, s. 81-82.

tablo ortaya çıkmaktadır:

Bir lafızda mecâza gidilebilmesi için aslî anlamında değil de söz konusu mecâzî anlamda olduğuna karar vermemiz için bir karine/gösterge gerektiği gibi, bir de mecâzî anlamın aslî anlamla, benzeme, sebebiyet-müsebbebiyet, külliyet-cüz'iyet vb. gibi bir bağlantı ile ilişkili olması gerekmektedir.¹⁶⁵ Şia'nın aşırılarından Mansuriye taifesine göre Kur'an'daki "cennet" kavramından amaç sevmemiz gereken bir adam yani "İmam", "nâr/cehennem" kavramından amaç da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi "İmam'ın sevmememiz gereken hasımları"dır. Aynı şekilde "ferâiz/farzlar"ı sevmemiz gereken şahıslar, "muharremât/haramlar"dan da maksat düşmanlık etmekle emrolunduğumuz şahıslardır.¹⁶⁶ Bu şekilde verilen anlamlar için hiçbir karine bulunmamaktadır. Aynı şekilde Muğiriye fırkasına göre "وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" ayetinde zalim ve cahilden amaç Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir.¹⁶⁷

Hâlbuki burada özne yani insan tekil iken haber tesniye yani iki kişi olamaz.

Aynı şekilde İsnâaşeriyye yani İmamiyye de Kur'an'ın zahirî ve batınî anlamlarının oluşu konusunda aşırıya kaçmış, Kur'an'ın zâhir/dış anlamı bakımından tevhide, nübüvvete daveti, batınî/iç mana bakımından ise imamet, vilayet ve bunlarla ilgili diğer mezhebi görüşlerine daveti anlamışlardır.¹⁶⁸ Yine onlar batınî anlam bakımından "ilah", "rab" ve bunlara dönen zamirlerden "İmam"ı, Allah'ın kendi nefesine atfettiği itaat, rıza zenginlik vb.yi de "İmam"ın itaati, rızası, zenginliği vb. olarak anlamışlar ve bunu bir mecâz-ı meşhur telakki etmişlerdir. Hâlbuki bunun mecâz ile ilişkisi bulunmamaktadır. Çünkü burada kelimenin asıl anlamı ile onların iddia ettikleri mecâzî anlam arasında bir alaka/ilişki yoktur. Ayrıca asıl anlamı engelleyen bir karine de yoktur.¹⁶⁹ Yine "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ" Ey Peygamber, sana Rabbin'den indirileni tebliğ et" ayetinde "في شأن علي" Hz. Ali

¹⁶⁵ Muhammed Hüseyin Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Müfessirûn**, Dâru'l-Kalem, Beyrût t.y., II, 38.

¹⁶⁶ Muhammed Hüseyin Zehebî, II, 17.

¹⁶⁷ Zehebî, II, 16.

¹⁶⁸ Zehebî, II, 31-32.

¹⁶⁹ Zehebî, II, 37-38.

hakkında” şeklinde bir takdirin, atılmış bir ifadenin olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁷⁰ Hâlbukibelâgat kurallarına göre kelâmda bir ifadenin atılmış olduğunu/hazfedildiğini ileri sürmek için bir karine/delil olmalıdır. Aynı durum Kur’an-ı Kerim’den Ehl-i Beyt’in fezâili ile ilgili kısımlarının Kur’an’dan atılmış olduğunu iddia edip de bunun “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ: Kesinlikle biz zikri (Kur’an-ı) indirdik ve biz onun için koruyucuyuz.”¹⁷¹ ayetiyle çeliştiğini hissedince “أَيُّ عِنْدَ الْأُمَّةِ” yani “İmamların yanındakoruruz” gibi bir takdire başvurmuşlardır.¹⁷²

Onlar da birçok zaman zahirî ve batınî anlam arasında bir ilişki/alaka olmadığını hatta çelişkinin olduğunu fark ettiklerinden bu tefsiri ancak Hz. Peygamber ve masum imamlar bilir ve onlar bu şekilde tefsir etmişler bahanesine sarılmışlar, kendi avam tabakasına da görüşlerini bu şekilde dayatmışlardır.¹⁷³

Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî’ye (ö. 471/1078) göre onlara görüşlerini masum imama dayandırma olayını Câhız göstermiştir. O, onlara “Sizin bunları, Ca’fer es-Sadık’a nisbet etmenin dışında bir çareniz yoktur.” demiştir.¹⁷⁴

Bazı mutasavvıfların iş’ârî tefsirinde de batınî bir yorum söz konusudur ve bu batınî anlamın lafzın gerçek anlamı ile herhangi bir alakası bulunmamaktadır. Ayrıca gerçek anlamını engelleyen bir karine de söz konusu değildir. Hâlbuki alaka ve karine mecâzın iki önemli şartıdır. Örneğin “Ey iman edenler! Kâfirlerden (öncelikle) yakınınızda olanlarla savaşın”¹⁷⁵ ayetinde kâfirlerden amacın bize yakın olan nefis olduğu ifade edilmiştir. Ancak bazı sufiler böyle yorumlar yaparken; bunu bir tefsir olarak değil de bir tanzir olarak düşünmüşlerdir. Yani dış dünyada böyle bir düşmanlık söz konusu olduğu gibi insanın iç dünyasında da nefis düşman olarak bulunmaktadır. Aksi takdirde küfür tehlikesi söz konusu olabilmektedir.¹⁷⁶

Mutezile de özellikle görüşlerini temellendirmede mecâzın çeşitli türlerini

¹⁷⁰ Zehebî, II, 40.

¹⁷¹ Hicr 14/9.

¹⁷² Zehebî, II, 38-39.

¹⁷³ Zehebî, II, 32-33.

¹⁷⁴ İsferâyînî, **et-Tebşîr fi’ d-Dîn**, s. 43.

¹⁷⁵ Tevbe 9/123.

¹⁷⁶ Ebû Hayyân, I, 55-56.

çokça kullanır. Örneğin Zemahşerî, “ختم الله على قلوبهم: Allah onların kalplerini mühürlemiştir.”¹⁷⁷ ayetinde kalbi iman etmemek üzere mühürlemenin Allah’a nisbet edilmemesi için beş mecâz türü uygulamaktadır:

1) Burada amaç kalbin mühürlenmiş değil de mühürlenmiş gibi olduğunu vurgulamaktır. Allah’a nisbetinin sebebi ise küfrün bu şahısların yaratılışında, fıtratında varmış gibi yerleşmiş olduğunu ifade etmektir.

2) Kalplerindeki katılıktan temsil olması.

3) Bir fiilin gerçekte fail/özneye isnad edilmesi söz konusu iken; bazen ilişkili olduğu için sebebe, zamana, mekâna, mefule vb.’ye İstiâre denilen mecâzi bir yolla isnad edilebilmesi. Burda mühürleme gerçekte kâfire ait olsa da, ona iman küfür imkânı sunduğu için Allah’a nisbed edilmiş olabilir.

4) Kendilerinin kesin olarak iman etmemelerinden dolayı, ancak zorlama ile iman edebilecekleri, fakat böyle bir zorlamaya tabi tutulmayacaklarının mühürleme ile ifade edilmesi.

5) Bu mühürlemenin onların “قلوبنا في أكِنَّةٍ” kalplerimizde kilitler vardır.”¹⁷⁸ sözlerinden tekrür yollu hikâye ve aktarım olması.¹⁷⁹ Ancak Mutezilenin mecâzı kullanmasında bir karine ve alaka bulunabilmektedir.

Fıkıhta da belâgatın yansımalarını görmekteyiz. Örneğin ûmumu’l-müşterek yani bir müşterek-i lafzînin, sesteş bir kelimenin bütün anlamlarının aynı anda kastedilmesi, İmam Şafiî ve Şafiîlerin çoğunluğuna göre -bu anlamlar قرء (hayız, temizlik) lafzında olduğu gibi çelişkili olmadığı müddetçe- caizdir. Hanefîlerin çoğunluğu ve bazı Şafiîlere göre bu caiz değildir. Bazı Hanefîlere göre ise bu müşterek-i lafzî olumsuz bir edattan sonra gelirse caiz, olumluluk bildiren cümlelerde ise caiz değildir.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Bakara 2/7.

¹⁷⁸ Fussilet 41/5.

¹⁷⁹ Zemahşerî, I, 59-61.

¹⁸⁰ Gazzâlî, **Mustasfa**, II, 71-72; Abdulâlî Muhammed b. Nizamiddin el-Ensârî, **Fevâtihu’r-Rahamût Şerhu Musellemu’s-Sübût**, (Mustasfâ ile birlikte), Bulak, Kâhire, 1322/1904, I, 201-202; Ahmed b.

Örneğin مَوْلَى (mevla) sözcüğü hem azat eden efendi hem de azat edilen köle anlamında kullanılmıştır. Buna göre bir şahıs hem azat edilmiş hem de azat etmişse bu şahsı azat eden efendilerine de kendisinin azat ettiği kölelere de mevla denilecektir. Bu durumda “malımın üçte birini mevlalarım verin” diye vasiyet edip de üst mevlaları mı alt mevlaları mı kastettiğini söylemeden ölürse birinci görüşe göre her iki mevla gurubu arasında pay edilir. İkinci ve üçüncü görüşlere göre hangisini kastettiği ortaya çıkmadan hiçbirine bir şey verilmez. Ancak bir kişi falanca şahsın mevlalarıyla konuşmayacağına yemin ederse ve o şahsın biraz önceki gibi üst ve alt mevlaları varsa ve alt ve üst mevla gurubundan birisiyle konuşursa birinci ve üçüncü görüşlere göre yemini bozulmuş olur, çünkü olumsuz cümle söz konusudur. İkinci görüşe göre ise hangi grubu kastettiğini ortaya koymadan bozulmuş olmaz.¹⁸¹

Aynı şekilde ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض: Görmez misin göklerdeki varlıklar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar ağaç, hayvanlar ve birçok insan Ona secde eder.”¹⁸² meâlindeki secde insanlar için normal alını yere koyma, cansız varlıklar için ise boyun eğme, uyma anlamındadır. Birinci görüşe göre secde bu her iki anlamda müşterek-i lafzî anlamında kullanılmıştır.¹⁸³ Diğerlerine göre burdaki secde her iki secde türünü kapsayan daha genel bir anlamda yani müşterek-i manevî - canlı kavramının altına insan, at vb. girdiği gibi- kabul edilse gerektir.¹⁸⁴

Umûmu’l-mecâz ise hakikî mananın da dâhil olduğu genel, umûmî mecâzî bir anlamda kullanılması ittifaken caizdir. Örneğin “أب” sözcüğünün gerçek anlamı baba olsa da baba ve dedeyi içeren genel “asıl” anlamında kullanılması caizdir. Oğul anlamındaki “ابن” lafzının da hem oğulu hem de oğulun oğulu (torun) içeren genel

Muhammed eş-Şâşî, **Usûlu’ş-Şâşî**, Delhi 1303/1886, s. 36; Tavîla, s. 95-96.

¹⁸¹ Bu anlamda bkz. Gazzâlî, **Mustasfa**, II, 71-72; el-Ensârî, I, 201-202; eş-Şâşî, s. 36; Tavîla, s. 95-96.

¹⁸² Hac 22/18.

¹⁸³ Gazzâlî, **Mustasfa**, II, 71-72; el-Ensârî, I, 201-202; Şâşî, s. 36; Tavîla, s. 95-96.

¹⁸⁴ Bunun örneği için bkz. Teftâzânî, **Muhtasar**, s. 26.

أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا“ (fer‘) manasında kullanılması da böyledir.

Babalarınız ve oğullarınız var ya onlardan hangilerinin size faydalı olacağını bilemezsiniz.”¹⁸⁵ ayeti buna örnektir. Ancak daha kapsamlı bir mana altına girmeksizin hem hakikî hem de mecâzî anlamın birlikte kastedilmesi anlamında ise cumhura -Hanefîler ve bazı Şâfiîler- göre caiz değildir. İmam Şâfiî, Şâfiîlerin çoğunluğu ve Kâdî Abdülcebâr gibi bazı âlimlere göre ise çelişki doğurmadığı müddetçe bu caizdir.¹⁸⁶ Bu âlimlere göre “وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ“

Geçmişte kalan hariç, babalarınızın nikâhladıklarıyla nikâhlanmayın.”¹⁸⁷ ayetindeki nikah lafzından hem gerçek anlamı olan evlilik akdi, hem de mecâzî anlamı olan cinsel ilişki birlikte kastedilmiştir.¹⁸⁸ Yine teyemmümden söz edilen abdesti bozan bazı durumların zikredildiği ayette¹⁸⁹ geçen “أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ“ ya da kadınlara dokunursanız” ibaresinde mülâmese lafzından hem gerçek anlamı olan tensel temasın hem de kinayî anlam olan cinsel ilişkinin birlikte kastedilmesinin bu âlimlere göre bir sakıncası yoktur.¹⁹⁰

Aynı şekilde bazen bir sözcükten veya ifadeden gerçek anlamın mı, mecâzî anlamın mı kastedildiği tartışmaya neden olabilmektedir. Örneğin biraz önceki “أَوْ

لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ” ifadesinde cumhura -Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler- göre burdaki mulâmeseden amaç herhangi bir şekildeki tensel temastır dolayısıyla nâmahrem bir kadına olacak tensel temas abdesti bozar. Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbâs (ö. 68/687-688), Mücâhid (ö. 103/721), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735) gibi bazılarına göre ise burada amaç mecâzî ve kinayî anlam olan cimâ‘/cinsel ilişkidir.¹⁹¹ Hâlbuki mecâzî anlama gidebilmek için hakikî anlamı engelleyen bir delil

¹⁸⁵ Nisâ 4/11.

¹⁸⁶ Tavîle, s. 172-173.

¹⁸⁷ Nisâ 4/22.

¹⁸⁸ Tavîle, s. 173.

¹⁸⁹ Nisâ 4/43-44.

¹⁹⁰ Tavîle, s. 171-172.

¹⁹¹ Tavîle, s. 171-172.

olmalıdır.

C. BELÂGAT VE İ‘CÂZ

Kur’an-ı Kerim, müşriklere benzerini getirmeleri konusunda meydan okumuş/tehaddî, buna bir karşılık bulmayınca on süresinin benzerini, bunu da yapamadıklarını görünce bir süresinin benzerini getirmelerine yönelik meydan okumuştur.¹⁹²

“Bu çerçevede meşhur edebiyatçı Câhız şunları söylemektedir: Söz üstatları olan putperest Araplar, sahip oldukları kabile gururunun güçlü yönlendirmesi ve İslâm’a olan muhalefetlerine rağmen Kur’ân’ın meydan okumasına cevap veremediler. Yine Kur’ân’ın böyle bir çağrısına cevap vermek, savaştan daha kolay olmasına rağmen, Müslümanlarla savaşmayı tercih etmişler, neticede mağlup olmaktan başka bir şey de elde edememişlerdir.”¹⁹³

Mekke müşriklerinin en çok istedikleri şey, Kur’ân’ın benzerini getirerek onun nurunu söndürmek ve Allah Resûlü’nü susturmaktır. Bunu yapabilselerdi yaparlardı.¹⁹⁴ Fakat onlar Kur’an’ın mislini getirmenin imkânsız olduğunu hemen anlamışlar ve ona muârazada bulunma sevdasından vazgeçmişlerdir.¹⁹⁵

Ancak Kur’an’ın nüzûl dönemi Araplarının, Kur’an’a nazîre getirmekten aciz kaldıkları bir gerçek iken hicrî üçüncü asırda i‘câz olgusu tekrar söz konusu olmuş, İslâmî çevre i‘câz hakkındaki görüşlerle çalkalanmaya başlamış ve her fırka i‘câz hakkında kendi görüşünü savunup diğer görüşleri çürütmeye çalışmıştır.¹⁹⁶

İ‘câz fikrinin hicrî üçüncü asırla birlikte tekrar gün yüzüne çıkmasının iki

¹⁹² Bkz. Tûr 52/33-34, Hûd 11/13, Yunus 10/38, İsrâ’ 17/88, Bakara 2/23-24.

¹⁹³ Süleyman Gür, s. 39.

¹⁹⁴ Ebu’l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, **el-İtkân fî ‘Ulûmî’l-Kur’ân**, nşr.: Mustafa Dîb el-Buğâ, III. bsk., Beyrût 1996, II, 1003.

¹⁹⁵ Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. Hattâb el-Hattâbî, **Beyânu İ‘câzi’l-Kur’an Selâsü Resâil fî İ‘câzi’l-Kur’an**, nşr.: Muhammed Halefullâh-Muhammed Zağlûl Selâm, Dâru’l-Me‘ârif, Kâhire 1976, s. 35.

¹⁹⁶ Âişe Abdurrahman, **el-İ‘câzu’l-Beyânî li’l-Kur’an**, Dâru’l-Me‘ârif, II. bsk., Kâhire 1404/1984, s. 19.

temel nedeni vardı: Birincisi, İslamî fetihlerin genişleyip, Müslümanların farklı din ve toplumlarla karşılaşmaları ve mevâlînin İslam’a girme neticesinde bunların Müslümanlara şu soruyu yöneltmeleri: “Bu Kur’an, Peygamberimiz’in mûcizesi ise i’câz yönü nedir?” Bu soru, bir yandan Kur’an’ı savunma bir yandani’câzın hakikatını ortaya koymak içindir. İkincisi felsefenin insanların birçoğunun özellikle Mutezile’nin düşüncesine hâkim olması neticesinde bunların (Nazzâm (ö. 231/845) gibi) sarfe teorisini ortaya atmalarıdır. Bu da, âlimleri i’câz hakkında daha fazla düşünmeye ve hakikatini ortaya koymaya sevketmiştir.¹⁹⁷

İ’câz ilk başta müstakil olarak değil de daha çok nübüvvet ve mûcize gibi kelâmî ve fırkaların tartıştığı meselelerle birlikte ele alınmıştır. İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) “Te’vilü Müşkili’l-Kur’an”ı, Ebû’l-Hasan el-Eş’arî’nin (ö. 324/935-936) “Makâlâtü’l-İslamiyyîn” el-Câhız’ın “Hücecü’n-Nübüvve”si ve Ebû’l-Hüseyin el-Hayyat’ın İbnü’r-Râvendî’yi (ö. 301/913-914) nakzettiği “el-İhtisâr”ı bu eserlere örnektir. Ya da bazı müfessirlerin tefsir sadedinde kitaplarında ele alınmıştır. Taberî’nin (ö. 310/923) “Câmi’u’l-Beyân”ı ve Ebû Ubeyde’nin “Mecâzu’l-Kur’an”ı ve Ferrâ’nin “Me’âni’l-Kur’an”ı bunlara misal olarak zikredilebilir.¹⁹⁸

Hemen akabinde genelde “Nazmu’l-Kur’an” adı altında i’câz fikrini bağımsız olarak işleyen kitaplar ortaya çıkmaya başladı. Câhız ve İbn Ebî Dâvûd’un (ö. 316/929) bu isimdeki kitapları bunlara örnektir. Aynı şekilde Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (ö. 322/934) ve çağdaşı Ebû Bekr Ahmed b. Ali İbnü’l-İhşîd’in (ö. 326/938) de aynı isimde kitapları bulunmaktadır.¹⁹⁹

Hicrî üçüncü asrın sonlarında da -bildiğimiz kadarıyla- “İ’câzu’l-Kur’an fî Nazmih ve Te’lîfih” adıyla Ebû Abdillâh b. Yezîd el-Vasîtî el-Mutezilî’ye ait ilk kitap ortaya çıktı. Kâtib Çelebî’nin (ö. 1067/1657) “Keşfu’z-Zünûn”da bildirdiğine göre Abdulkâhir el-Cürcânî bu kitaba büyük (adı el-Mu’tazîd) ve küçük olmak üzere iki şerh yazmıştır.²⁰⁰

¹⁹⁷ Ahmed Cemal Ömerî, s. 9.

¹⁹⁸ Âişe Abdurrahman, s. 19.

¹⁹⁹ Âişe Abdurrahman, s. 20.

²⁰⁰ Âişe Abdurrahman, s. 20.

Dördüncü asırda Ebû'l-Hasan b. İsa er-Rummânî(ö. 384/994) “en-Nuket fi İ‘câzi'l-Kur'an”, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî (ö. 388/998) “Beyânu İ‘câzi'l-Kur'an” ve Kâdî Abdülcebbâr “el-Muğnî”sindeki bir cildii‘câz hakkında yazmışlardır. Sonrasında da Ebû Bekir el-Bâkılânî, “İ‘cazu'l-Kur'an”ı telif etmiş ve oldukça detaylıca bu konuyu işlemiştir.²⁰¹ Bütün bu konularda i‘câz işlenirken belâgat konularına ve bunun i‘câzdaki önemine de dikkat çekilmiştir.

Hicrî beşinci asırda da Abdulkâhir el-Cürcânî “Delâilu'l-İ‘câz”ı ve bu konudaki bir risalesiyle ortaya çıkmış ve Arapçanın sırlarını, üslup özelliklerini belâgî noktalarını Kur'an'ın i‘câz delillerine götürecek şekilde ortaya koymuş, önceki çalışmaları eksik görmüştür.²⁰²

Daha sonra hicrî altıncı asırda Zemahşerî “el-Keşşâf”ını yazmış, belâgî noktaları Kur'an'ın i‘câzını ortaya çıkaracak şekilde uygulamıştır.

Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-İcâz ve Dirâyetü'l-İ‘câz”ı İbn Ebi'l-İsba' el-Mısri (ö. 654/1256) “Bediu'l-Kur'an”ı, Yahya b. Hamza el-‘Alevî (ö. 749/1348) “et-Tîraz fi Esrâri'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-İ‘câz”ı yazmışlardır. Hepsi de öncekileri eksik görmüş, son noktayı kendilerinin koyduklarını iddia etmişlerdir.²⁰³

Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun üçüncü kısmıyla da belâgatın (dolayısıyla belâgata dayalı i‘câzın) son şeklini aldığı iddia edilmiştir.²⁰⁴ Burhanuddin b. Ömer el-Bikâî (ö. 885/1480) “Nazmu'd-Dürer” adlı nefis eserini ortaya koymuştur.

Bedreddin Zerkeşî (ö. 794/1392) “el-Burhân fî ‘Ulûmi'l-Kur'an” ve Celaledin es-Süyûtî “et-İtkân fî ‘Ulûmi'l-Kur'an” adlı eserlerinde i‘câz hakkındaki görüşler özetlenerek verilmiştir.²⁰⁵

Belâgati‘câz ile ilişkilendirilmesi bağlamında Ebû Hayyân, “el-Bahru'l-Muhîr” tefsirinde genişçe uygulanmıştır.

Bütün bu eserlerde Kur'an'ın üslup ve nazm eşsizliğine dikkat çekilmiş, Kur'an'ın i‘câzının en temel faktörlerinden birinin belâgatı olduğu vurgulanmıştır.

²⁰¹ Âişe Abdurrahman, s. 20.

²⁰² Âişe Abdurrahman, s. 22-25.

²⁰³ Âişe Abdurrahman, s. 27-28.

²⁰⁴ ‘Alevî, s. 13.

²⁰⁵ Âişe Abdurrahman, s. 28-29.

Modern çağda da Muhammed Abduh (ö. 1905) “Tefsiru Zikri’l-Hakîm”inde i‘câz vecihlerine bir bölüm ayırmış, Mustafa Sadık er-Rafî (ö. 1937), Seyyid Kutup (ö. 1966) vb. orijinal görüşler ortaya koymuşlardır.²⁰⁶

Kur’an’ın i‘câzı şüphesiz ki belâgatıyla sınırdı değildir. Bilimsel i‘câz, geçmiş ve gelecekle ilgili gaybî haberler açısından i‘câz, teşriî i‘câz vb. i‘câznoktalarına da daima vurgu yapılmıştır.²⁰⁷ Ancak temel, ayırıcı ve bütün Kur’an surelerine şamil olan i‘câzî özelliği belâgatıdır. Çünkü Kur’an, bir suresinin de benzerinin getirilmesiyle meydan okur.²⁰⁸ Hâlbuki bu vecihlerden bazıları örneğin gaybî haberler tek tek bazı surelerde bulunmayabilir. Hâlbuki belâgat tüm surelerde bulunur. Aynı şekilde diğer i‘câz vecihleri diğer ilahî kitaplarda da bulunabilir. Mesela geleceğe, Hz. Peygamber’in risaletine yönelik gaybî haberler geçmiş ilahî kitaplarda da mevcuttur. Dolayısıyla Kur’an’a özgü olan tek i‘câzî yön belâgi ve nazmî yönü kalmış oluyor.²⁰⁹ Ayrıca bu yönlerden bazıları örneğin bilimsel i‘câz Kur’an’ın indiği dönem Arapların mâhir olmaları bir tarafa, anladıkları bir durum değildi. Onların mâhir, usta oldukları alan dil ve belâgat idi. Bu bağlamda Kur’an’ın temel i‘câzî yönü belâgat ve üslup olmalıdır. Zira mûcize, bir kutsal kitabın gönderildiği kavmin üstün ve parlak oldukları alanda olmalı ki, mûcize olduğunu anlayabilsinler.

Kur’ân’ın i‘câzı kavramı, el-Câhız ve benzeri ilk Müslüman âlimlerineserlerinin tesiriyle, sonraları gittikçe gelişen bir tarzda onun bu yöndeki edebî üstünlüğü ve harika üslûbu ile özdeşleştirilmiştir. Bununla birlikte bazı mütefekkirleri‘câzolgusunun, Kur’ân üslûbunun fesahât ve belâgatının eşsiz üstünlüğü ile tanımlanmaması gerektiğini belirtmişlerdir. İlk dönemlerde, Mutezileden en-Nazzâm, sarfe (yöneltmek, saptırmak, çevirmek) kavramını ortaya atmıştır. Ona göre Araplar Kur’an’ın benzerini getirebilme gücüne sahip olsalar da

²⁰⁶ Âişe Abdurrahman, s. 94.

²⁰⁷ Bkz. Mustafa Müslim, **Mebâhis fi i‘câzi’l-Kur’an**, Dâru’l-Kalem, Dimaşk 1429/2008, s. 113-289; Vehbe Zuhaylî, **Usûli’l-Fıkhi’l-İslamî**, Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1406/1986, II, 433-437.

²⁰⁸ “Eğer kulumuza indirdiğimiz hakkında şüphede iseniz, haydi onun benzeri bir süre getirin ve doğru söyleyenler iseniz, Allah’tan baika şahitlerinizinizi çağırın.” Bakara 2/23.

²⁰⁹ Bkz.: Âişe Abdurrahman, s. 40-135.

Allah onları bundan alıkoymuş, Kur'an'ı taklit etme kuvvetlerini onlardan almıştır. Hişâm el-Fuvâtî (ö. 218/833), Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864) ve er-Rummânî, İbn Sinân el-Hafâcî de bu düşüncededirler. Ancak Müslümanlar âlimlerin ekseriyeti, sarfe kavramını reddetmiş ve Kur'an üslûbunun eşsizliğini, i'câz fikrinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmişlerdir.²¹⁰

Bütün bunlar belâgatın, Kur'an'ın i'câzının anlaşılması konusunda ne kadar önemli olduğunu ve bazı âlimlerin belâgatle iştiğal etmenin en vacip şeylerden olduğunu neden ifade ettiklerini²¹¹ ortaya koymaktadır. Bu sebeple Cürçânî, nazm ve belâgatle ilgili kitabını Delâilu'l-İ'câz olarak isimlendirmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî, Allah'ı tanıma ilminden sonra en çok bilinmesi gereken ilmin Allah'ın kitabının i'câzını bilmemize vesile olmasından dolayı belâgat ve fesâhat ilmi olduğunu vurgular. Zemahşerî de Allah Resulü'nün mûcizesini ve delilinin inceliklerini bilmemiz için özellikle beyân ve meânî ilimlerini bilmemiz gerektiğini ifade eder. Hatta sarfe teorisini savunanlardan İbn Sinân el-Hafâcî bile Kur'an i'câzının araştırılması konusunda fesâhat ve belâgat sırrının bilinmesi gerektiğini söylemektedir.²¹²

²¹⁰ Âişe Abdurrahman, s. 40-97; Süleyman Gür, s. 41-42.

²¹¹ Bâkılânî, s. 6-7; Âişe Abdurrahman, s. 29.

²¹² Âişe Abdurrahman, s. 94-95.

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-KEŞŞÂF VE EL-BAHRU'L-MUHÎT TEFSİRLERİNİN TEŞBİH AÇISINDAN MUKAYESESİ

Teşbih sözlükte “bir şeyi başka bir şeye herhangi bir konuda benzetmektir.”¹ Terim olarak; bir şeyi başka bir şeye her ikisi de cümlede mezkûr veya mezkûr hükmünde olarak bir veya birden fazla nitelikte benzetmektir. İstiârede ikisinden yani benzeyen ve benzetilenden biri ne zikredilmiş ne de zikredilmişin hükmünde olmadığı için bu tanımın dışında kalır. “Zeyd’ten bir arslana rastladım.”² gibi “tecrit” sanatının olduğu örnekler ise Sekkâkî’ye göre teşbih, Kazvîni’ye göre ise değildir.³

Aslında ıstılahî anlamıyla teşbihte sözlük anlamıyla gerçek bir benzetme yoktur, bir benzetme iddiası veya mecâzî anlamda bir teşbih söz konusudur. “Ahmet aslan gibidir.” denildiğinde Ahmet’in gerçekten cesaret ve güçte aslan gibi olduğu değil de böyle bir iddia söz konusudur.⁴ Bu bağlamda teşbihe konu olan özelliğin, benzetilen şeyde benzeyenden daha üstün olması şarttır. Kişi bir varlığa ait bir sıfatı açık bir üslupla ya da mübâlagalı bir yolla anlatacağı zaman o sıfattan üstün ya da onunla meşhur olan bir varlığa yönelerek teşbihe başvurur. Yani teşbihte asıl olan noksanın mükemmele katılmasıdır.

Böylece teşbih, gizli olanı açığa çıkarır, uzağı yakınlaştırır, manalara açıklık kattığı gibi değerlerini de yükseltir. Teşbihe hayal unsuru katıldığında ise gönülleri daha çok cezbeder.⁵ Teşbihin hatabet alanında da övgü-yergi, iftihar vb. konularda faydası ve kullanımı oldukça çoktur.⁶

¹ İbn Manzûr, s. 2189-2190; İsmail Durmuş, “Teşbih”, *DİA*, XL, 553.

² Bu söz aslında şöyleydi: “Aslana benzeyen Zeyd’e rastladım. Sonra sanki Zeyd’ten bir aslan çıkmışçasına teşbihte mübâlagaya gidilerek yukarıdaki söz söylenmiştir.

³ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 310-311.

⁴ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Yakûb el-Mağribî, *Mevâhibu’l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh (Şurûhu’t-Telhîs)*, y.y., Kâhire 1937, III, 292.

⁵ Bulut, s. 186; Durmuş, XL, 553.

⁶ Rükneddîn Cürcânî, *el-İşârât ve’t-Tenbihât fî ‘İlmi’l-Belâga*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I. Baskı,

Temsil de sözlük olarak teşbih ile aynıdır. Terim olarak ise beyân âlimlerionu mürekkep teşbihe has kılmışlardır.⁷

Teşbih, konusunun, beyân ilminden olup olmadığı tartışmalıdır. Sekkâkî ekolüne göre beyân ilmi kapsamında değildir. Çünkü burada lafzın delaleti vaz'ıdır yani sözcükten gerçek manasının tamamı kastedilmektedir. Vaz'ı delalet de beyân ilminin konusuna dâhil değildir.⁸ Beyân ilminde teşbihten söz edilmesinin nedeni, bu ilmin bir konusu olan istiârenin temelilini teşkil etmesidir. Dolayısıyla aslında istiâreye bir giriş konumundadır. Fakat konuları ve faydaları çok olduğu için beyân ilminde ayrı, bağımsız bir bölüm olarak zikredilmektedir. Birçok belâgatçıya göre ise beyân ilminin bağımsız bir konusudur. Çünkü delaleti mutâbıkî yani vaz'ı olsa bile anlamın açıklığı ve kapalılığı yönünde birçok dereceleri ve incelikleri bulunmaktadır. Beyân ilmi de lafzı, anlama olan delaletin açık veya kapalı olması bakımından inceleyen ilimdir. Ayrıca sadece istiâreye bir giriş de arzetmemektedir. Zira teşbih, istiârenin içinde bulunuyorsa da ondan ayrı olarak da mevcuttur.⁹ İstiâre; teşbih ve mecâzın evlendirilmesi sonucu doğar.¹⁰ Teşbihin istiâreye nispeti, kinâyenin mecâz-ı mürsel ile ilişkisi gibidir.¹¹

Öte yandan teşbihin mecâz olup olmadığı da ihtilaf konusudur. Onun bir mecâz olmadığını söyleyenlerin ilklerinden biri Abdulkâhir Cürcânî'dir. Sekkâkî, Râzî, Kazvînî vb. âlimler de ona bu konuda uymuştur. Çünkü lafız burada kendi manasının tamamında kullanılmaktadır ve bu da mecâz değil, hakikat olmaktadır.¹² Muhakkıklar bu görüştedir. Birçokları da, teşbihin mecâz olduğunu söyler. İbn Reşîk bunu dile getirenlerin en meşhurlarındandır. Çünkü ona göre iki şey arasındaki

Beyrût 2002, s. 138.

⁷ Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 161.

⁸ Bkz.: s. 50.

⁹ Bkz.: Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 309-310; Seyyid Şerif, s. 307-310; Ahmed Matlûb, s. 325.

¹⁰ Süyûtî, **İtkân**, I, 779.

¹¹ Seyyid Şerif, s. 310.

¹² Bkz.: Ebu Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, **Esrâru'l-Belâga**, thk.: Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde 1412/1991, s. 221; Sekkâkî, **Miftâh**, s. 156; Râzî, **Nihâye**, s. 77; Kazvînî, **İzâh**, s. 212; Ali b. Osman Akşehirî, **Muhtasarü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-Me'ânî**, nşr.: İntişâratu Şükrî, Muesseâtu İsmâiliyyân, Kum 1345/1926; Ahmed Matlûb, s. 326.

benzetme genelde hakikate değil, müsâmaha ve ıstılaha dayanmaktadır.¹³ Ebnü'l-Esîr de, mecâzı “Kelâmda tevassu‘ (geniş kullanım)” ve “teşbih” şeklinde iki kısma ayırmakta, teşbihi de “teşbih-i tam” ve “teşbih-i mahzûf yani istiâre (teşbihin iki tarafından birinin atılmış olduğu)” olmak üzere iki tür olarak kabul etmektedir. Teşbih nerede olursa olsun mecazdır.¹⁴ Çünkü özellikle “Ahmet, aslandır.” ifadesi gibi bir teşbih-i belîğ örneği mecâza değil de hakikate hamledildiğinde bir yalana dönüşecektir. O yüzden İzzeddin b. Abdisselâm (660/1262), orta yolu bulmaya çalışmış ve “Teşbih, bir harfle ise (teşbih edatı zikredilmişse) hakikat; harfin atılması yoluyla ise mecâz babındandır.” demektedir.¹⁵

Zemahşerî, teşbihin mecâz olmadığı, Ebû Hayyân ise bir mecâz olduğu görüşündedir. Çünkü “mecâzu’t-teşbih (teşbih mecâzı)” tabirini kullanmaktadır.¹⁶

1.1. Teşbih Unsurları Ve Edatları

Teşbihin Unsurları dört tanedir:¹⁷

1. Müşebbeh: Benzeyen
2. Müşebbehün bih: Kendisine benzetilen

Teşbihte bu iki unsur mutlaka zikredilir ya da zikredilmiş hükmünde olur. Yani bunlardan biri cümlede mübtedâ, haber gibi bir görevde bulunup da hafzedilirse/atılırsa zikredilmiş hükmünde olur. Örneğin مَنْ كَالْأَسَدِ؟ “Kim aslan gibidir?” sorusuna “أَحْمَدُ (Ahmet)” diye cevap verildiğinde müşebbehün bih içeren haber yani كَالْأَسَدِ soruda zikredildiği için cevapta atılmış fakat var hükmündedir.

Özetle teşbihte müşebbeh ve müşebbehün bih mezkûr veya atılmış iki ayrı lafızla ifade edilir. İstiârede ise biri diğerinin yerine kullanılır. Yani tek bir lafız söz

¹³ Ebû Ali Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde fi Ma‘rifeti Sınâ‘ati’s-Şi‘r ve Nakdih ve ‘Uyûbih*, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, y.y., Kâhire 1374/1955, I, 268.

¹⁴ İbnü'l-Esîr, I, 356-366.

¹⁵ Zerkeşî, III, 415.

¹⁶ Zemahşerî, I, 83; Ebû Hayyân, I, 179.

¹⁷ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 161-163; Bulut, s. 186-187.

konusudur. Bu bağlamda mecâz-ı lûgavî (bir lafzın başka bir lafzın anlamında kullanılması) kapsamındadır.¹⁸

Bu iki unsur طرفا التشبيه/teşbihin iki unsuru olarak isimlendirilir.

3. Vech-i şebah: Benzeme yönü

4. Teşbih edatı: Teşbihin sağlandığı edat/ortak bağdır.

Örneğin أحمَدُ كالأسدِ في الشجاعة "Ahmet, cesaretle aslan gibidir." cümlesinde أحمَدُ

müşebbeh, الأسدُ müşebbehün bih, الشجاعة vech-i şebah, ك da teşbih edatıdır.

Teşbih edatları isebenzerlik bildiren isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılır:¹⁹

1. Harfler, “ك: gibi” ve “كَأَنَّ: gibi, sanki” sözcükleridir.

A. ك (Kâf): Teşbihin temel edatıdır. Teşbih, müfret ise kaf müşebbehün bihin başına gelir. العُمُرُ كالضَّيْفِ “Ömür misafir gibidir.” buna örnektir. Yine وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ “Kıyametin kopması ise, göz açıp kapama gibi veya daha az bir zamandan ibarettir.”²⁰ ayetinde de böyle bir teşbih vardır. Fakat Zemahşerî, burada teşbih lafzını zikretmeye ihtiyaç duymamıştır.²¹ Teşbihin açık bir şekilde kaf harfinden anlaşıldığını göz önüne alarak sadece kıyametin ne açıdan ve neden göz açıp kapamaya benzetildiğini ve daha sonra “ya da daha yakın” denildiğini açıklamaya çalışmıştır. Zamahşerî’ye göre kıyamet insanlara göre uzak olsa bile Allah’a göre bu kadar yakındır. Ancak ayetteki ibham/kapalılık ifade eden “ya da daha yakın” ifadesine değinmemiştir. Ebû Hayyân neden böyle bir benzetmenin yapıldığına ve neden “ya da daha yakın” denildiğine dair görüşler serdeler. Buna göre biz çok yakında ve hemen gerçekleşen şeyler için göz açıp kapama ifadesini

¹⁸ Bu anlamda bkz.: Tefâtânî, **Mutavvel**, s. 311.

¹⁹ Bu konuda bkz.: Kazvînî, **Telhîs**, s. 104; Tefâtânî, **Mutavvel**, s. 328-330; Süyûtî, **İtkân**, II, 773-774; Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 163; Ahmed Matlûb, s. 327; Bulut, s. 188-189.

²⁰ Nahl 16/77.

²¹ Zemahşerî, II, 599; Ebû Hayyân, V, 504-505.

kullandığımız için böyle bir benzetme yapılmıştır. “ya da” ifadesi de Allah açısından şek, şüphe ve kapalılık değil de muhatap yani insan yönünden bir kapalılık kazandırır. Yani kıyametin kopması Allah’a göre sizin kullandığınız göz açıp kapamadan daha yakın fakat siz o yakınlık derecesini mülâhazaedemezsiniz.

B. كَانَّ: Zeccâc (ö. 311/923) bu edatın haberinin câmid (türememiş) olduğunda teşbih, türemiş olduğunda ise şüphe ifade ettiğini söyler. Bazılarına göre her zaman teşbih bildirir.²²

2. İsimler مَثَل, نَظِير, شَبْه, مِثْل gibi benzerlik ifade eden kelimelerdir. Tîbî (ö. 743/1343) مَثَل lafzının ancak önemli ve garabet bildiren hal ve niteliklerde kullanıldığını söylemektedir.

3. Fiiller de يُشَبِّهُ, يُنَاطِرُ, يُمَاطِلُ gibi sözcüklerdir. Kazvî, Sekkâkî’ye göre tabî olarak bazı fiillerin yakın yani kuvvetli teşbihlerde, bazılarının ise uzak yani zayıf, zannî benzetmelerde kullanıldığını söyler. Örneğin عَلِمْتُ زَيْدًا أَسَدًا: Zeyd’i, aslan bildim.” ifadesinde, kuvvetli bir benzetme ortaya koyarken; حَسِبْتُ زَيْدًا أَسَدًا: Zeyd’i aslan saydım/zannettim.” ve يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً “Susamış kişi onu su zanneder.”²³ cümlelerinde ise bu teşbihin zannî ve şüpheli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak aralarında Tîbî’nin de olduğu bazı âlimler bunu kabul etmez. Onlara göre bu fiillerin teşbih bildirmesi kapalılık arz etmektedir. Daha belirgin olan görüş şudur: Teşbihi ifade eden gizli bir edattır. Çünkü bu edatı takdir etmeksizin anlam düzgün olmaz. Fiiller ise bu benzetmenin kuvvetli mi zayıf mı olduğunu ortaya koyar.²⁴

1.2. Teşbih Türleri

²² Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 328.

²³ Nûr 24/39.

²⁴ Süyûtî, **İtkân**, s. 774; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 330.

Bir teşbih edatı kullanılırken müşebbehün bih bazen açık bir şekilde bazen de iddia yoluyla bulunur. Birçok zamanda bu şekilde bulunmaz, sadece bağlam/siyak içerisinde anlaşılır.

1.2.1. Kendisine Benzetilen Yönünden Teşbih Türleri

1.2.1.1. Bir Şeyin Kendisine Benzetilmesi

Bir müşebbehün bihin normalde bulunmadığı, ancak siyaktan anlaşılır olabilecek durumlarda, müşebbehin, kendisine benzetildiğine hükmedilir.

Bu teşbih türünü ilk olarak detaylı şekilde ortaya koyan İbn Âşûr'dur.²⁵ Ona göre böyle bir teşbihten amaç, müşebbehin vech-i şebah/benzetme yönü açısından ne kadar üstün bir derecede bulunduğu dikkat çekmektir.²⁶

İbn Âşûr, bu teşbih türünü Kur'an ayetlerinde ortaya koymuşsa da, Arap şiirinde de bulmuştur.²⁷ *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا* "İşte böyle sizi orta bir ümmet kıldık."²⁸

ayetinde bir müşebbehün bih bulunmadığı için, böyle bir teşbih olduğunu söyler. Beyzâvî, müşebbehün bihin önceki ayette geçen durumlar olduğunu ifade eder: "İşte böyle yani sizi dosdoğru yola ilettiğimiz gibi ya da sizin kıblenizi en üstün kıble kıldığımız gibi sizi orta bir ümmet kıldık."²⁹ Zemahşerî de "o acayip yapma" şeklinde genel bir müşebbehün bih takdir eder.³⁰ Ebû Hayyân da *وَكَذَلِكَ* sözcüğündeki

ك (kaf) harfinin teşbih için olduğunu, *كَذَلِكَ*'nin ise ism-i işaret olduğunu, dolayısıyla önceki kelâmda geçmiş olan bir müşârun ileyh/işaret olunan gerektirdiğini dile

²⁵ Havvas Berrî, *el-Mekâyisu'l-Belâgiyye fî Tefsîr't-Tahrîr ve't-Tenvir li Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, el-Muessetü'l-'Arabîyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, I. bsk. Beyrût 2002, s. 191-192.

²⁶ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn li'n-Neşr, Tunus t.y., XXIX, s. 90-91.

²⁷ Berrî, s. 193. Bu şiirler için bkz.: Berrî, s. 191-192.

²⁸ Bakara 2/143.

²⁹ Nâsiruddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersaadet, İstanbul t.y., I, 91.

³⁰ Zemahşerî, I, 197.

getirir. Bu da aynı zamanda müşebbehün bih olacaktır. Fakat önceki ayette böyle bir şey zâhiren geçmemiştir. Bizim önceki ayette gördüğümüz sadece doğru yola hidayet ve kıblenin Kâbe'ye döndürüldüğü ifadeleridir. Bu bağlamda müşârun ileyh aynı zamanda müşebbehün bihin bunlardan hangisi olduğu veya bunların dışındaki bir şey olduğu konusundaki farklı görüşleri nakleder.³¹ Buna göre müşebbeh kendisine değil farklı bir şeye benzetilmiştir.

İbn Âşûr, el-Keşşâf şârihlerine göre burada müşebbehin kendisine benzetildiğini, doğru olan görüşün de bu olduğunu dile getirmektedir.³²

Biz ise İbn Âşûr'a burada katılmamaktayız. Zira teşbihte asıl olan müşebbeh ile müşebbehün bihin farklı olmasıdır. Ayrıca teşbihi çeşitli açılardan farklı kısımlara ayırmada fazla detaya girmek taksimdeki zabtı zorlaştıracaktır. Çünkü RukneddinCürcânî'nin (ö. 739/1339) de dediği gibi icmâl, tafsile göre, detayın azı da çoğuna göre anlamaya daha yakındır. Fazla detay bir şeyi anlama bağlamından uzaklaştırır.³³

Söz konusu ayetteki “bu ümmetin orta bir ümmet kılınması” olayı Allah'ın istediğini hidayete erdirmesi ve “istediği yeri kible kılması” gibi “Allah'ın istediği ve dilediği şeyi yapması” tarzındaki genel bir ortak paydanın kapsamında girmektedir. Bu bağlamda müşebbehün bih önceki ayette dile getirilen bu ikisinden biri ya da her ikisi kabul edilebilir.

İbn Âşûr, *وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ* “İşte böyle onların bir kısmını bir kısmıyla denedik.”³⁴ ayetinde müşebbehin kendisine benzetilmesi olayının daha açık bir şekilde göze çarptığını söylemektedir. Çünkü önceki ayetlerde işaret olunacak bir müşebbehün bih yoktur.³⁵

Gerek Zemahşerî gerekse Ebû Hayyân ise *ذَلِكَ* ile daha önce geçmiş olan büyük fitne ve imtihanlara işaret olunduğunu söylerler. Dolayısıyla müşebbehün

³¹ Ebû Hayyân, I, 594-595.

³² İbn Âşûr, I, 17.

³³ Rukneddîn Cürcânî, s. 156.

³⁴ En'âm 6/53.

³⁵ İbn Âşûr, I, 17.

bihde “o büyük fitneler” olacaktır.³⁶ Beyzâvî de önceki fitnelere işaret olunduğundan hareketle ayeti şöyle tefsir eder: “Dünya işleri konusunda insanları farklı olarak onların birbirleriyle denenmesi gibi, dini konuda da onları birbirleriyle denedik. Zayıf ve fakir olanlara iman konusunda öncelik vererek, Kureyş büyükleri ve zenginlerini bunlarla imtihana tabi tuttuk.”³⁷ Biz de bu görüşü tercih ediyoruz.

Bu arada müşebbehün bihin kendisine benzetilmesinde, İbn Âşûr, teşbihe itibar edilebildiği gibi meful-u mutlak kılmaya da itibar edilebilmesinin sağlandığını sözlerine eklemektedir.³⁸

İbn Âşûr, كَذَلِكَ sözcüğünün geçtiği her yerde böyle bir teşbihin söz konusu olamayacağına dikkat çekmektedir. Örneğin Kalem 30-33 ayetlerinde müşebbeh kendisine değil, başka bir şeye benzetilmiştir. Çünkü müşebbehün bih önceki kelâmda geçmektedir.³⁹

1.2.1.2. Müşebbehin Kendisinin Dışındaki Bir Şeye Benzetilmesi

Normal teşbih böyledir. Çünkü asıl olan, müşebbehin kendi dışındaki bir şeye benzetilmesidir. Zira iki şey arasındaki benzetme onların farklı olmasını gerektirmektedir.

1.2.2. Benzetme Yönü ve Benzetme Edatına Göre Teşbih Türleri

Teşbihi oluşturan dört unsurun olduğunu söylemiştik. Müşebbeh ve müşebbehün bihin daima lafzen veya takdîren bulunması gerekmektedir. Zira bir lafızla bu ikisine vurgu yapılması teşbih değil istiâre olacaktır. Vech-i

³⁶ Bkz. Zemahşerî, II, 27; Ebû Hayyân, IV, 142.

³⁷ Beyzâvî, I, 302.

³⁸ Berrî, s. 191.

³⁹ Bkz. İbn Âşûr, XXIX, 90-91.

şebek/benzetme yönü ve edat-ı teşbih/benzetme edatı ise teşbihte zikredildiği gibi zikredilmeyebilmektedir. Benzetme yönü ya da edatının ibareden düşürülmesi, dilde bir eksiklik olmayıp aksine teşbih sanatına zenginlik kazandırır.⁴⁰ Zira müşebbehin, müşebbehün bih ile nerdeyse aynı ve bir olacak şekilde benzer olduğu iddiasını ortaya koymaktadır. Bu sebeple belâgatçılar, vech-i şebek ve edatının zikredilmediği teşbih-i belîği en üst derecede teşbih olarak kabul etmişlerdir. İkisinin zikredildiği teşbih türünü en zayıf, ikisinden birinin atıldığı teşbih türlerini ise orta mertebede kabul etmişlerdir.⁴¹

İşte teşbih, vech-i şebek ve edatının belirtilip belirtilmemesine göre teorik olarak beş kısımdır fakat pratikte üç şekil ortaya çıkmaktadır.⁴² Teşbih edatının zikredilmiş olduğu türe “teşbih-i mürsel”, bu edatın zikredilmemiş olduğu kısma “müekked”, vech-i şebekhin belirtilmiş olduğu türe “mufassal”, belirtilmediği kısma “mücmel”, hiçbirinin zikredilmediği kısma ise “teşbih-i belîğ” denilmektedir. Pratikte ise üç şekil bulunmaktadır.

1. En zayıf teşbih derecesi: Bu mürsel, mufassaldır. **خالد كالأسد في الشجاعة**:

Halid, kahramanlıkta aslan gibidir. Bu örnek teşbih edatının zikredilmesi açısından mürsel, vech-i şebekhin belirtilmesi yönünden de mufassaldır ve en zayıf teşbih türüdür.

2. Orta derecede teşbih: İki unsurdan birinin zikredildiği, diğerinin ise atıldığı iki şekildir.

- Mürsel, Mücmel: **خالد كالأسد**: Halid, aslan gibidir, örneği teşbih edatının zikredilmesi açısından mürsel, benzetme yönünün belirtilmemesi açısından ise mücmeldir.

- Müekked, mufassal: **خالد أسد في الشجاعة**: Halid, kahramanlıkta aslandır, örneği edatın zikredilmemesi açısından müekked, benzetme yönünün belirtilmesi

⁴⁰ Süleyman Gür, s. 215.

⁴¹ Bkz.: Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 173-174; Teftâzânî, **Muhtasar**, s. 155; Kazvînî, **Telhîs**, s. 290-291.

⁴² Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 173.

bakımından mufassaldır.

3. En yüksek derecede teşbih: Bu, yukarıda belirtilen iki unsurdan hiçbirinin zikredilmediği kısımdır. Buna teşbih-i belîğ denmektedir. Bu teşbih gerçekte “müekked” ve “mücmel” kısımların birleşiminden ortaya çıkan bir kısımdır. **خالد أسد**: Halid aslandır, örneği edatın zikredilmemesi açısından müekked, vech-i şebih’in belirtilmemesi yönünden de mücmeldir.⁴³

Bu iki kısmın birleşiminden meydana gelen bu şekle “teşbih-i belîğ” olarak özel bir isim verilmesinin nedeni, müşebbehin, müşebbehün bihi ile nerdeyse bir olduğu vehmini ortaya koymadaki kuvveti ve mübâlagasıdır.

Şimdi bu kısımların iki tefsirimizdeki yansımalarını görelim.

1.2.2.1. Teşbih-i Müekked

Müekked, teşbih edatı belirtilmeyen teşbihtir. Bu isimle isimlendirilme nedeni, teşbih edatının zikredilmemesi vasıtasıyla müşebbeh, müşebbehün bihe benzer değil de aynı olduğu vehmini çağrıştırmaya sebebiyle bir te’kid/pekiştirme içermesidir.⁴⁴

Bu teşbih türüne “تشبيه الكناية: teşbih-ikinâye” de denir.⁴⁵

“إِلِيمٌ نُّورٌ يَهْدِي كُلَّ مَنْ طَلَبَهُ” “İlim, kendisini isteyen herkesi doğruya ileten bir nurdur.” Bu cümlede ilim, bilgi teşbih edatı zikredilmeden nura, ışığa benzetildiği için müekked teşbihtir.⁴⁶

İki tefsirimizdeki uygulamasını; “وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ الْحَسَابِ” “Dağları, yerlerinde hareketsiz zannederek görürsün. Hâlbuki onlar, bulutların

⁴³ Bkz.: Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 173-174.

⁴⁴ Kazvînî, **İzâh**, II, 262; **Telhîs**, s. 286; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 344; Süyûtî, **İtkân**, II, 43.

⁴⁵ Ahmed Matlûb, s. 339-340.

⁴⁶ Bulut, s. 203.

hareketiyle hareket ederler.”⁴⁷ ayetinde değerlendirebiliriz:

Zemahşerî, dağların hareketinin, bulutların hareketine benzetildiğine işaret eder. Ona göre dağların hareketsiz zannedilme nedeni, büyük ve çok sayıdaki cisimler hareket etse bile neredeyse hareketlerinin belli olmamasıdır.⁴⁸ Ebû Hayyân bu sebebi zikretmenin yanında, kıyametteki korkunun da buna sebep olabileceği şeklindeki bir görüşü de nakleder.⁴⁹ Çünkü Ebû Hayyân, bu ayette dağların kıyamet esnasındaki durumlarından söz edildiğini söylüyor. Ona göre bu hareket dağların kıyametteki ilk durumlarıdır. Daha sonra parçalanma, havada uçuşma gibi merhaleler olacaktır.⁵⁰ Bize göre dağların bu hareketlerinden söz edilmesi, kıyamet esnasındaki durumlarını değil de şimdiki hallerini de ortaya koyuyor olabilir. Zira ayetin devamında “صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ” *“(Bu) her şeyi sapasağlam yapan Allah’ın fiilidir/sanatıdır. Şüphesiz ki O, yaptıklarınızdan tamamen haberdardır.*”⁵¹ denilmektedir. Allah’ın her şeyi sapasağlam belli bir ölçüde yapması Allah’ın evrene koyduğu varolan yasaları ifade eder. Allah’ın yaptıklarımızdan haberdar olmasını belirtmesi de kıyamet anı ile değil, şimdiki durumumuzla ilgili olunca böyle bir anlam içerir. Kıyamet esnasında dağların parçalanması gibi durumlar söz konusu iken bunlardan sapasağlam sanat diye söz edilmesi, ayetin bağlamına ters düşmektedir. Ayetin öncesinde de bunun kıyamet anıyla ilgili olduğuna dair kesin bir işaret yoktur. Çünkü ayetin öncesinde kıyamet anından söz edildiği gibi, gecenin dinlenme, gündüzün de (iş vb. yapmak üzere) aydınlık kılındığı şeklinde şu an var olan yasalardan da söz ediliyor. Bu bağlamda bu ayet, aynı zamanda dünyanın da hareket ettiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla dağların ve dünyanın şimdiki hareketine işaret edilmesi bilimsel bir i‘câz olmaktadır. Zira bunlar sonradan keşfedilmektedir.

Buradaki teşbihin nasıl bir teşbih olduğunu ortaya koyma bağlamında şuna da

⁴⁷ Neml 27/88.

⁴⁸ Zemahşerî, III, 374.

⁴⁹ Ebû Hayyân, V, 94.

⁵⁰ Ebû Hayyân, V, 94.

⁵¹ Neml 27/88.

dikkat çekmek istiyoruz. Bu ayette dağların hareketi, bulutların hareketine benzetilmiştir ve benzetme yönü de belirtilmemiştir ki benzetme yönü hızlıktır.⁵² Dolayısıyla bu ayette, teşbih edatı zikredilmediği için müekked, teşbih yönü belirtilmediği için de mücmel bir teşbih vardır. Yoksa zannedildiği gibi⁵³ dağlar yürüme/hareket bakımından bulutlara benzetilmiş değildir. Ancak buna göre hareket edersek benzetme yönü belirtildiği için, mücmel değil, mufassal bir teşbih bulunmuş olacaktır. Bu da orta derecede bir teşbih olacaktır.

Ne var ki, Zemahşerî ve Ebû Hayyân burada da müekked, mücmel, mufassal gibi teşbih türleri terimlerine değinmezler.

“Ebüssuud’a göre bu ayette gizli bir teşbih daha vardır. O bunu şöyle açıklar: “Küçük tepeciklerin birbirine eklenen zincir halkaları gibi algılanan dağların görüntüsü, ipçiklerle birbirine bağlanan atılmış pamuk yığını gibi rüzgârın önünde sürüklenen bulutların görüntüsüne benzetilir.”⁵⁴

1.2.2.2. Teşbih-i Mufassal ve Mürsel

Teşbih yönünün belirtilmesinden dolayı mufassal,⁵⁵ teşbih edatının zikredilmesinden dolayı da mürsel ismini alır.

Hem vech-i şebah hem de teşbih edatı ortada olduğundan dolayı, müşebbeh ile müşebbehün bihin bir olduğu vehminden en uzak olan teşbih türüdür. Bu sebeple mübâlaga yönünden en zayıf olanıdır. Edebî yönden en zayıfıdır⁵⁶ diyemeyiz, çünkü muhatapın durumu daha kapalı değil de açık seçik bir teşbih türüyle anlatımı gerektirebilir. Dolayısıyla böyle bir muhatap açısından bu tarz bir teşbih belâgate daha uygun olabilir. Bu biraz sonraki örnekte ortaya çıkacaktır.

Örnek 1: “وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ” “Şayet onlar (susuzluktan

⁵² Bkz.: Beyzâvî, II, 184.

⁵³ Bulut, s. 203.

⁵⁴ Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed Efendi, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999, VII, 304; Süleyman Gür, s. 218.

⁵⁵ Kazvînî, *Telhîs*, II, 251, Teftâzânî, *Muhtasâr*, s. 338.

⁵⁶ Süleyman Gür, s. 220.

feryat ederek) yardım isterlerse, onlara erimiş mücevherat gibi yüzlerini kavuran bir su ile yardım edilir.”⁵⁷

Bu ayette zalimlere, kâfirlere cehennemde içirilecek su müşebbeh, *مُشَبَّهٌ* yani erimiş mücevher müşebbehün bih, ك kef teşbih edatı, yüzlerini kavurma olayı ise vech-i şebettir. Görüldüğü üzere hem teşbih edatı, hem de teşbih yönü zikredilmiştir. Çünkü bütün bunların açık seçik ortaya konulması, cehennem azabının korkunçluğunu anlatmada çok etkili olacaktır. Bu sebeple belâgate ve muhatabın durumuna daha uygundur. Özellikle vech-i şebehin belirtilme amacı bu yöndedir. Teşbih edatının zikredilme sebebi de sonuçta onlara sunulan suyun normal bir su olduğunu, gerçekte erimiş maden/mücevher olmadığını ortaya koymaktır.

Bu ayetteki teşbih, bütün unsurlar belirtildiği için açık seçiktir. Bu sebeple Zemahşerî, burada bir teşbih olduğunu bile söylemeye ihtiyaç duymaz. Sadece onlara böyle bir suyun içirilme olayının “yardım” lafzıyla ifade edilmesinin “tehekküm(alay etme)” içerdiğini söyler. Elbette bu istiâre-i tehekkümiyye denilen edebî olgudur fakat istiâre lafzını da kullanmaz.⁵⁸ Ebû Hayyân da bu teşbih gerçeğinden söz etme gereksinimi duymaz. Ancak O, burada onlara böyle bir suyun sunulması olayının يُعَاثُوا (yardım edilirler) kelimesiyle ifade edilmesinin, tehekküme yönelik olduğuna değinmez, bizim de tercih ettiğimiz vecih doğrultusunda, يَسْتَعِينُوا yardım (isterlerse) sözcüğüne mukabil söylendiğini vurgular⁵⁹ ki, bu bir nevi müşakele sanatıdır. Çünkü bu iki sözcük aynı kökten gelmektedir. Ebû Hayyân aynı zamanda وَجُوه (yüzler) sözcüğünün bütün vücut anlamında olabileceği tarzındaki görüşü de nakleder. Buna göre “وجوه” sözcüğünde, parçanın zikredilip bütünün kastedilmesi yoluyla bir mecâz-ı mürsel olacaktır, fakat bu terimi de kullanmaz. Buna göre bu sudan içtiklerinde

⁵⁷ Kehf 18/29.

⁵⁸ Zemahşerî, II, 691.

⁵⁹ Ebû Hayyân, VI, 115.

sadece yüzleri değil bütün vücutları pişer.⁶⁰

Görüldüğü gibi Zemahşerî ve Ebû Hayyân, ayetlerde çok açık belağî noktalara değil de az çok kapalılık arzeden vecihlere değinmişlerdir.

Örnek 2: “كَأَنَّهُمْ خُمُرٌ مُسْتَنفَرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ” “Onlar sanki avcılardan/aslandan ürküp kaçan yaban eşekleri gibidirler.”⁶¹

قَسْوَرَةٍ, avcı grubu ya da aslan veya gece karanlığı demektir.⁶²

Burada müşrikler müşebbeh, kaçışan yabani eşekler müşebbehün bih, تَشْبِيه edatı, ürküp kaçışma da vech-i şebehtir. Teşbih edatı zikredildiği için mürsel, vech-i şebah zikredildiği için de mufassal bir teşbih söz konusudur.

Zemahşerî ve Ebû Hayyân buradaki benzetmeyi şöyle anlatmaktadırlar: Müşrikler, iman, Allah’ın ayetleri, Kuran ayetleri, öğüt ve uyarılarından şiddetli kaçışları bakımından, avcılardan/aslandan/gece karanlığından ürküp kaçan yabânî eşeklere benzetilmişlerdir. Çünkü bir tehlike hissettiklerinde yabânî eşekler kadar hızlı koşan bir şey yoktur. Bu sebeple Araplar, develerini hızlı yürüme ve koşmada daha çok, bir suya gelip de bir tehlike sezme sonucu hızla koşup kaçan yabânî eşeklere benzetirlerdi.⁶³ Müşriklerin, Allah’ın ayetleri ve uyarılardan kaçışları bakımından yabânî eşeklere benzetilme nedeni, Ebû Hayyân’ın da naklettiği gibi şudur: “Onlar iman etmemek için Hz. Peygambere ‘her birimize üzerinde âlemlerin Rabbinden filan oğlu filana sana uymasın emrolunuyor şeklinde yazılan, gökyüzünden bir kitap gönderilmedikçe sana iman etmeyiz’ diyorlardı. “Üzerimize, okuyacağımız bir kitap indirmedikçe iman etmeyiz.”⁶⁴ ayeti de onların bu gibi sözlerini nakletmektedir.⁶⁵ Bu benzetme, Zemahşerî’nin dediği gibi ehl-i kitap bilginlerinin durumlarının anlatıldığı “kitaplar taşıyan eşek misali”⁶⁶ ayetindeki teşbih gibi

⁶⁰ Ebû Hayyân, VI, 115-116.

⁶¹ Müddessir 70/50-51.

⁶² Bkz.: Zemahşerî, IV, 643; Ebû Hayyân, VIII, 372.

⁶³ Bkz.: Zemahşerî, IV, 643; Ebû Hayyân, VIII, 372.

⁶⁴ İsrâ’ 17/93.

⁶⁵ Ebû Hayyân, VIII, 372.

⁶⁶ Cum’a 62/5.

müşriklerin bu durumuna açık bir kınama, onların halinin son derece çirkin olduğunu apaçık ortaya koyan, onların aptal ve akılsız olduklarına yönelik bir tanıklıktır.⁶⁷

Zemahşerî ve Ebû Hayyân bu ayetteki teşbihi naklettiğimiz şekilde detaylı olarak anlatmakta fakat mufassal, mürsel gibi terimleri kullanmamaktadırlar. Yine Zemahşerî كَأَنَّ edatının teşbih konusunda ك kaf harfinden daha etkili olduğunu söylemekle birlikte bu ayette bu etkiye değinmez.

Günümüzde de imandan kaçıp bu konuda çeşitli bahaneler ileri sürenlerin bir kısmı şöyle demektedirler: Allah'ın varlığı, peygamberlerin gerçekliği gibi imanî konular daha açık seçik olmalıydı. Yani imanî meseleler apaçık olmalı, imtihan sadece ahlak ve ibadette olmalıydı. Hâlbuki Allah, imtihanın sadece ahlak ve ibadette değil, imanî konularda da olmasını takdir etmiştir. Bu sebeple “(Muttakiler) gayba iman eder, namazı ikame eder ve rızık olarak verdiklerimizden de infakta bulunurlar.”⁶⁸ buyrulmaktadır. İman konusunu teşkil eden durumlarda da bir gayb söz konusudur. Bu durumlar, bir ağacı gördüğümüz gibi somut bir bilgi konusu değildir. Düşünce ve irade devreye sokulunca aslında açık seçik, bunlar kullanılmadığında ise kapalılık arzeder.

Burada Zemahşerî ve genelde ona atıfta bulunan Ebû Hayyân'ın, Kur'an-ı Kerim'deki teşbih malzemelerinin genelde Kur'an'ın indirildiği dönemdeki Arapların kullandığı dilsel malzeme olduğuna vurgu yaptıklarına da dikkat çekmek istiyoruz. Çünkü o dönemki Arapların develerinin hızını anlatmada yabânî eşeklerin ürküp kaçmadaki hızına benzettiklerini aktardıklarını söylemiştik.

Örnek 3: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بِنْيَانٍ مَرصُوعٌ “Şüphesiz ki Allah, kendi yolunda kenetlenmiş bir yapı gibi saf bağlayarak çarpışanları sever.”⁶⁹

Zemahşerî ve Ebû Hayyân buradaki teşbihi şöyle açıklar: Bu ayette ilk akla gelen, savaşan mü'minlerin zat ve bedenlerinin kenetlenme, arada boşluk bırakmama açısından hiçbir delik, yarık içermeyen sağlam bir yapıya benzetilmiş olmasıdır.

⁶⁷ Zemahşerî, IV, 643.

⁶⁸ Bakara 2/3.

⁶⁹ Sâff 61/4.

Bazılarına göre, sağlam bir yapıya benzetilenin mü'minlerin zat ve bedenleri değil de niyet ve amaçları olduğu ihtimali de vardır.⁷⁰ Yani mü'minler düşmana karşı sağlam bir yapı gibi niyet ve amaç birliği içerisinde olmalıdırlar. Birinci ihtimale göre müşebbeh somut, ikinci ihtimale göre soyuttur. Ancak her halükarda vech-i şebah “مرصوص” lafzıyla belirtilen sağlamlık, kenetlenmedir ve zikrediliştir. Teşbih edatı olan كَانْ de lafzen ortaya konulmuştur. Bu açıdan buradaki teşbih mufassal ve mürseldir.

Zemahşerî ve Ebû Hayyân, bazılarının burada mü'minlerin saf saf olarak savaşmaları bakımından sağlam bir yapıya benzetilmesinde yaya/piyade olarak savaşmanın süvârî olarak savaşmaktan daha faziletli olduğu hükmünü çıkardığını aktarmaktadırlar. Zira süvârîler bu şekilde saf saf olamazlar.⁷¹

Bu açıklamada teşbihe bakış açısının fıkha yansıdığını görmekteyiz.

Ancak bizce böyle bir şey çıkmaz. Vech-i şebahi iyi tespit etmek gerekmektedir. Burada amaç mü'minlerin, düşmana karşı sağlam, yekvücut ve tek amaç etrafında durmalarıdır. Bu hangi şekilde olursa olsun fark etmemektedir. Aksi takdirde ayet, evrensel okumaya aykırı düşmekte ve zâhirîlik çağrıştırmaktadır. Bu sebeple her iki müfessir de bu görüşü desteklemeksizin sadece aktarmaktadırlar. Aslında bize göre صَفًا (saf saf) sözcüğünde de bir teşbihin söz konusu olması yani “saf saf olmuşçasına” anlamı uzak bir ihtimal değildir. Böylece daha fazla evrensellik ve kapsamlılık kazanacaktır.

1.2.2.3. Teşbih-i Mücmel ve Mürsel

Teşbih edatının zikredildiği teşbihtir.⁷²

⁷⁰ Zemahşerî, IV, 511; Ebû Hayyân, VIII, 259.

⁷¹ Zemahşerî, IV, 511; Ebû Hayyân, VIII, 259.

⁷² Kazvîni, *İzâh*, s. 263; *Telhîs*, s. 288; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 344; İsmâuddin el-İsferâyînî, II, 106; Süyûtî, *İtkân*, II, 43.

Kuran'daki ilk teşbih aynı zamanda bu türdendir.⁷³ O da şu ayettir: **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ**

الذي استوقد نارًا“Onların (münâfıkların) durumu (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse misali gibidir.”⁷⁴

Ne var ki; Zemahşerî de Ebû Hayyân da bu ayette böyle bir teşbih türünden söz etmezler. Zemahşerî, **كَمَثَلِ**kelimesinin **حال**(durum) manasında istiâre olduğunu, burada bir temsil olduğunu,⁷⁵ Ebû Hayyân da Zemahşerî'nin bu söylediklerini nakletmenin yanında, kıssanın kıssaya benzetilmesi olduğunu vb. şeyler söyler.⁷⁶

Bu ayette vech-i şebih de zikredilmediği için aynı zamanda teşbih-i mücmel de vardır. Bu sebeple Ebû Hayyân vech-i şebihin ne olduğu konusunda, durumları ateş yakanların durumuna benzetilenlerin münâfıklar mı, Yahudiler mi olduğu görüşlerine bağlı olarak birçok vecih/yön serdetmektedir.⁷⁷

Ancak iki müfessir teşbih-i mücmel terimini de kullanmamaktadır. Bunun nedeni olarak burada daha çok önem arzeden temsili esas almış olmaları akla gelmektedir. Bu sebeple birçok klasik ve modern tefsir de burada sadece temsilî bir teşbih olduğuna değinilir.⁷⁸

عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ“(Cennetin) genişliği gök ve yerin genişliği gibidir.”⁷⁹

ayetinde de bir teşbih-i mürsel vardır. Çünkü teşbih edatı zikredilmiştir.”⁸⁰ Fakat **عَرْضُ**(genişlik) kelimesiyle vech-i şebehe işaret olunmuştur. Dolayısıyla kanaatimizce aynı zamanda teşbih-i mücmel kabul edilmelidir. Cennetin, genişlikte gök ve yere benzetilmesi olayı Âli ‘İmrân suresinde **عَرْضُهَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**“Genişliği gökler ve yer

⁷³ Ahmed Matlûb, s. 342.

⁷⁴ Bakara 2/17.

⁷⁵ Zemahşerî, I, 79-80.

⁷⁶ Ebû Hayyân, I, 207-218.

⁷⁷ Bu vecihler için Bkz.: Ebû Hayyân, I, 209-210.

⁷⁸ Örneğin Bkz.: Beyzâvî, I, 30; Vehbe Zuhaylî, **et-Tefsîru'l-Munîr fi'l-'Akîdeti ve'ş-Şeri'ati ve'l-Menhec**, Dâru'l-Fîkr, Dımaşk Dâru'l-Dikri'l-Muâsir, Beyrût 1418/1998, II. bsk., I, 90.

⁷⁹ Hadîd 57/21.

⁸⁰ Ahmed Matlûb, s. 342.

gibi...”⁸¹ şeklinde ifade edilmiştir. İbn Âşûr’a göre Âli ‘İmrân suresindeki ayette teşbih-i belîğ vardır, çünkü teşbih edatı zikredilmemiştir.⁸² Hâlbuki teşbih-i belîğ olması için benzetme yönünün de belirtilmemesi gerekmektedir. Oysaki burada müşebbeh tarafında عَرْض kelimesiyle bu yöne işaret olunmuştur. Bize göre burada teşbih-i belîğeye yakın bir teşbih-i müekked söz konusudur.

Burada birçok konuda olduğu gibi belâgat alanında da Kur’an’ın Kuran ile tefsir edildiğini görmekteyiz. Zemahşerî ve Ebû Hayyân bunu açıkça yapmaktadır.⁸³ Ancak Zemahşerî de Ebû Hayyân da, bu ayetlerde mürsel veya müekked gibi terimleri kullanmamaktadırlar.⁸⁴

Cennetin genişliğinin göklerin ve yerin genişliğine benzetildiği bu ayetlerdeki teşbihin gerçek bir teşbih olup olmadığı tartışmalıdır.⁸⁵ Yani cennetin genişliği gerçekten gök ve yerin genişliği kadar mı yoksa burada sadece mutlak bir genişlik ve büyüklük mü kastedilmiştir? Cennet, gök ve yerin tamamından daha mı büyüktür? Bununla ilgili bazı görüşleri zikretmeyi uygun bulmaktayız.

Ehl-i sünnete göre cennet şu an yaratılmış olduğu için bu, gerçek bir benzetmedir. İbn Abbâs’ın da dâhil olduğu cumhura göre cennetin genişliği, bütün gök ve yerin birleştirilmiş haldeki genişliği gibidir. Cennetin uzunluğunu ise Allah bilir, yani daha uzundur. Buna göre cennet daha büyüktür fakat genişlik açısından gerçek bir benzetme söz konusudur. İbn Fûrek (ö. 406/1015) de “Cennet göktedir, kıyamet günü ona ekleme yapılacaktır” der. Ebû Hayyân, kıyamet günü böyle bir eklemenin yapılacağına dair bir nass olması gerektiğini söyler.⁸⁶ Mutezile ve Münzir b. Said Bellûtî’ye (ö. 355/966) göre ise cennet henüz yaratılmamıştır. Buna bağlı olarak buradaki teşbih gerçek bir benzetmeyi hedeflememiş olabilir. Bu açıdan Zemahşerî, burada amacın cennetin büyüklüğünü ve genişliğini ifade etmek olduğunu, gök ve yerin burada seçilmesinin, bunların insan algısı açısından en büyük

⁸¹ Âli ‘İmrân 3/133.

⁸² İbn Âşûr, IV, 89.

⁸³ Zemahşerî, I, 406.

⁸⁴ Zemahşerî, I, 406; Ebû Hayyân, III, 62.

⁸⁵ Bu tartışmalar için Bkz.: Ebû Hayyân, III, 62.

⁸⁶ Ebû Hayyân, III, 62.

şeyler olmalarından kaynaklandığını ifade etmektedir.⁸⁷ Yani cennet bunlardan daha büyük olarak yaratılabilir.

Burada ehl-i sünnet ve Mutezilî düşüncenin belâgata yansımaları görmektediriz.

Bize göre burada gerçek bir teşbih olması, cennetin büyüklüğüne halel getirmeyecektir. Zira gök ve yerden amaç, bütün evrendir. Evrenin de sonlu olsa bile aşırı büyüklüğü günümüzce bilinen bir durumdur. Sonuçta cennet de yaratılan bir şey olduğu için mekân bakımından sınırlıdır.

Örnek 3: *“وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنْهُمْ خَشُبٌ مَسْنَدَةٌ”* Onları gördüğün zaman kalıpları hoşuna gider. Konuşurlarsa da sözlerine kulak verirsin. Onlar, sanki (duvara) dayanmış odunlar gibidirler.”⁸⁸ Bu ayette de teşbih edatı var olduğu için mürsel, vech-i şebek olmadığı için mücmel bir teşbih söz konusudur.

Zemahşerî ve Ebû Hayyân, burada münâfikların, faydasızlık ve içi boşluk bakımından bir duvara dayandırılmış odunlara benzetildiğini ifade etmektedirler. Çünkü faydalı odun ya damda ya da duvarda olur. Faydasız olanlar bir duvara dayandırılmış ya da yere atılmış bulunur. Yine hiçbirisi ne mürsel ne de mücmel terimlerini kullanmaz.⁸⁹

Örnek 4: *“يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْعُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ”* İnsanların saçılan kelebekler gibi olacağı ve dağlarında atılmış renkli yünler gibi olacağı gündür.”⁹⁰ ayetlerinin ikisinde de teşbih edatı zikredildiği için mürsel, vech-i şebek zikredilmediği için mücmel teşbih bulunmaktadır.

Zemahşerî ve Ebû Hayyân’a göre, insanlar kıyamet günü, çokluk, dağılma, zayıflık, zillet, düzensiz hareketlilik ve çağırana her yönden gitme bakımından ateşe doğru bu şekilde hareket eden kelebeklere benzetilmişlerdir. Dağlar da renk renk

⁸⁷ Zemahşerî, I, 406; Ebû Hayyân, III, 62.

⁸⁸ Münâfikûn 63/4.

⁸⁹ Bkz.: Zemahşerî, IV, 528; Ebû Hayyân, VIII, 268.

⁹⁰ Kâri’a 101/4-5.

olma ve parçalanma bakımından atılmış, havada uçuşan yüne benzetilmiştir.⁹¹ Ebû Hayyân ayrıca insanlar ve dağların durumunun birlikte getirilme nedenini, “Koskoca dağlar üzerinde bile bu günün etkisi böyle olacaksa insan üzerinde nasıl olur?” sorusunun düşünülmesi olduğuna dikkat çeker.⁹² Ancak hiçbirisi yukarıdaki terimleri kullanmamaktadır

1.2.2.3.1. Mücmel Teşbihte Vech-i Şebihin Atılmasının Nedenleri ve Sonuçları

Müşebbehin hangi yönden müşebbehün bihe benzediğinin belirtilmemesi, birden fazla cihetle benzetmenin yapıldığı düşüncesini doğurabilir.⁹³ Bu da az sözle çok mana ifade etmek (îcâz) olacaktır.⁹⁴ Ancak bu, mücmel teşbihin (her zaman) mufassal teşbihe tercih edileceği⁹⁵ hükmünü gerektirmez. Zira muhatabın durumu hangi yönde tercih yapılacağını belirleyecektir. Muhatabın anlayışına ve durumuna göre bazen mufassal teşbih tercih edilebilmelidir. Mesela *وإن يستغيثوا يغاثوا بماءٍ كالمهل* ⁹⁶ayetinde yüzü eritme, parça parça etme şeklindeki vech-i şebihin açıkça söylenmesi, cehennem azabının şiddetini ortaya koyma bağlamında daha etkili görünmektedir. Bazen muhatabın zekâsı da mücmel teşbihe uygun olmayabilir. Çünkü vech-i şebihin atılma nedenlerinden biri, bunu tespit etmeyi muhatabın zekâsı ve ictihadına bırakmaktır. Ayrıca mücmel teşbih her zaman belâgat açısından tercih edilen teşbih olsaydı, Kur’an’daki bütün teşbihlerin mücmel teşbih olması gerekirdi. Bu sebeple Zemahşerî de belîğ olan kişinin, icmâl ve îcâz yapması gereken yerlerde icmâl ve îcâz yapması, tafsîl ve tam detayın gerektiği yerlerde de tafsîl ve detaya

⁹¹ Zemahşerî, IV, 782; Ebû Hayyân, VIII, 504.

⁹² Ebû Hayyân, VIII, 504.

⁹³ İsmail Bayer, “Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Erzurum 2013, s. 204.

⁹⁴ Süleyman Gür, s. 218.

⁹⁵ Süleyman Gür, s. 218.

⁹⁶ Kehf 18/29.

gitmesi gerektiğini dile getirir.⁹⁷

Bize göre vech-i şebihin atılma sebeplerinden biri de, vech-i şebihin ilk bakışta ve düşünmeksizin anlaşılacak şekilde anlaşılabilir olmasıdır. Böyle teşbihlere de “teşbih-i mübtezel” ve “teşbih-i karîb/yakın” denmektedir. Benzetme yönü ilk bakışta anlaşılamayan teşbihe de “teşbih-i garib/baîd” adı verilmektedir.⁹⁸ Örneğin; “العلم نور والجهل ظلم: İlim nur, cehalet ise karanlıktır.” ifadesinde benzetme yönü açık olduğu için mübtezeldir. “الشمس كالمرآة في كفّ الأشلّ: Güneş felçli kimsenin elindeki ayna gibidir.” ibaresi ise teşbih-i gariptir. Zira güneş, yuvarlaklığı, doğuşu anında hızlı bir şekilde yükselmesi ve bu esnada titrek bir şekilde yaydığı ışık huzmeleriyle, felçli kişinin elinde titreyen aynaya benzetilmiştir ki böyle bir benzetme hemen anlaşılmamaktadır.⁹⁹

Vech-i şebihin ne olduğu bazen ictihada, zihni kullanmaya bağlı olarak birçok manaya elverişli olabilmektedir. Örneğin şu ayet böyledir: **مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهبَ الله بنورهم وتركهم في ظلماتٍ لا يُبصرون** “Onların durumu (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse misalidir. O ateş yanıp da etrafını aydınlattığı anda Allah, hemen onların aydınlığını giderir ve onları karanlıklar içinde bırakır; (artık hiçbir şeyi) görmezler.”¹⁰⁰

Zemahşerî, bunların durumunun hangi açıdan ateş yakanın durumuna benzetildiğinin sorulması durumunda şu ihtimalleri sıralar:

1. Ateşin aydınlığı bitince ateş yakanlar karanlıkta rastgele giderler ve şaşkınlık içinde kalırlar. Münâfıklar da tıpkı böyle dilleriyle söyledikleri iman kelimelerinin aydınlığıyla biraz aydınlanırlar, hemen sonra ise onları Allah’ın gazabının ve ebedî cezanın karanlığına atan nifaka geri dönerler.

2. İlk önce iman kelimeleriyle faydalanırlar. Hemen sonra Allah

⁹⁷ Zemahşerî, I, 85.

⁹⁸ Bkz.: Kazvînî, **İzâh**, II, 252-253; Ahmed Matlûb, s. 339; Bulut, s. 204.

⁹⁹ Bulut, s. 304.

¹⁰⁰ Bakara 2/17.

onlarsınırlarına vakıf olup, mü'minler arasında gerçek durumları ve nifakları ortaya çıkıp rezil olurlar.

3. Münâfıklar hidayete karşılık dalaleti satın almakla nitelenince sonrasında bu temsil getirildi. Böylece sattıkları hidayet, ateş yakanın etrafını aydınlatan ateşe benzetildi, satın aldıkları dalalet ise Allah'ın onların ışığını götürüp, karanlıkta bırakmasına benzetildi.¹⁰¹

İlk iki ihtimal buradaki teşbihin mürekkep kabul edilmesine binaendir. Bu, bir söz öbeğinin bütününden çıkarılan bir durumun, diğer bir söz öbeğinin bütününden çıkarılan bir duruma benzetilmesi olayıdır.

Üçüncü ihtimal ise müfret bir teşbih kabul edilmesine dayanmaktadır. Bu da, bir söz öbeğinin her bir kelimesi ile diğer bir söz öbeğinin her bir kelimesi arasında teşbih yapılmasıdır.

Ebû Hayyân ise daha fazla detaya girmektedir. İlk önce durumları ateş yakanın durumuna benzetilenlerin münâfıklar mı, Yahudiler mi olduğu olasılıklarını göz önüne alır.

Müşebbehin, münâfıkların durumu olması halinde, ne açıdan, karanlıkta ateş yakıp sonra bu ateşin söndüğü kişinin durumuna benzetildiği konusunda yedi vecih zikreder ki, bu vecihler, Zemahşerî'nin ortaya koyduğu vecihlerin aynısı ya da benzeridir.¹⁰²

Müşebbehin, Yahudilerin durumu olması ihtimaline göre vech-i şebihin yani hangi yönden benzerliğin olduğu konusunda ise üç vecih belirtmektedir.

1. Yahudiler, Hz. Peygamber (sav) gönderilmeden önce, onu müjdeliyor, onunla düşmanlarına karşı zafer kazanacaklarını söylüyorlardı. Bu, kişinin ateş yakma anı gibidir, kişi bununla bir anlık mutlu olur, aydınlanır. Hz. Peygamber (sav) gönderildikten sonra ise onu inkâr ettiler. Bu da ateşin sönmesinden sonraki durum gibi karanlık ve mutsuzluktur.

2. Hz. Peygamber (sav)'a karşı (kışkırtma yoluyla) çıkardıkları savaşın ateşi

¹⁰¹ Zemahşerî, I, 82.

¹⁰² Bu vecihler için Bkz.: Ebû Hayyân, I, 209.

ateş yakanın ateşine, bu savaş ateşinin söndürülmesi de karanlıkta yanan ateşin sönmesi durumuna benzetilmiştir.

3. Tevrat'ta okudukları Hz. Peygamber (sav)'ın ismi, nitelikleri, ümmeti ve dininin özellikleri, ona ittibâ etmelerinin emredilmesi olayı, kişinin ateş yakması sonucu elde ettiği aydınlığa benzetilmiştir. Onun ismi ve niteliklerini değiştirip Tevrat'ı tahrif edince Allah, o okumalarından kaynaklanan o iman nurunu onlardan almıştır.¹⁰³

Zemahşerî, bağlamdan hareketle müşebbehin, Yahudilerin durumu olması ihtimaline değinmez.

Aynı şekilde şu ayetlerde de özellikle Ebû Hayyân, vech-i şebihin ne olduğu konusunda çeşitli yönler ileri sürer. *أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ* *“Yahut (onların durumu), gökten sağanak halinde boşalan, içinde yoğun karanlıklar, gürültülü ve şimşekler bulunan yağmur(a) tutulmuş kimselerin durumu) gibidir. (Onlar) yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkırlar. Hâlbuki Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır. (O esnada) şimşek sanki gözlerini çıkaracakmış gibi çakar, onlar için etrafı aydınlatınca orada birazcık yürürler, karanlık üzerlerine çökünce de oldukları yerde kalırlar. Allah dileseydi elbette onların kulaklarını sağır, gözlerini kör ederdi. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.”*¹⁰⁴

Birinci ayette münâfıkların durumu ne açıdan şimşekli, gök gürültülü, sağanak yağmurlu bir vakitte ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkayan kişinin durumuna benzetilmiştir? İkinci ayette de hangi cihetle etrafı aydınlanınca birazcık yürüyen, karanlık çökünce de oldukları yerde kalanlara benzetilmişlerdir?

İşte Zemahşerî, bu vecihler üzerinde pek durmazken (önceki ayette değindiği

¹⁰³ Ebû Hayyân, I, 210.

¹⁰⁴ Bakara 2/19-20.

için),¹⁰⁵ Ebû Hayyân birinci ayet için onbeş,¹⁰⁶ ikinci ayet için de dokuz vecih ihtimalini ileri sürer.¹⁰⁷ Yine “Allah dileseydi onların işitmelerini ve görme duyularını yok ederdi” kısmında benzetme yönünün münâfıklar için ne olduğu hakkında on vecih sayar.¹⁰⁸

Ebû Hayyân ayrıca haklı olarak “parmaklarını kulaklarına tıkama, hava aydınlandığında yürüme, karanlık çökünce yerinde kalma ve Allah dileseydi işitme ve görme duyularını alırdı” şeklindeki durumlarınmüşebbehün bihe bağlı anlatımlar olduğunu belirtir. Müşebbehin bu özelliklere benzer durumları bunlara kıyas edilerek anlaşılacaktır. Burada belirtilen bu anlatımlar müşebbehe ait değildir.¹⁰⁹

Vech-i şebihin zikredilmemesi özellikle teşbih-i belîğ ile bazen bütün cihetlerle benzetmenin yapıldığı düşüncesini doğurabilmekle birlikte Kur’an’ın, Kur’an ve hadisle tefsiri neticesinde bu cihetlerin sınırlı olduğuna Zemahşerî dikkat çekmektedir.¹¹⁰

Örneğin: *النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ* “Peygamber, Mü’minlere kendi nefislerinden (bile) daha öncelikli ve eşleri de onların anneleridir.”¹¹¹ ayetinde Peygamberimizin hanımlarının, Mü’minlerin anneleri gibi olduğu, teşbih-i belîğ yoluyla ifade edilmiştir. Çünkü edat ve benzetme yönü zikredilmemiştir. Benzetme yönünün zikredilmemiş olması, her açıdan aynı olduğu vehmini doğurabilir. Hâlbuki buradaki benzerlik sadece saygı gösterilmesinin gerekliliği ve onlarla evlenmenin haram oluşu yönlerindendir. Çünkü diğer bir ayette “*Ve de ondan sonra eşleriyle evlenmemeniz...*”¹¹² buyurulmuştur. Diğer konularda yabancı kadınlar hükmündedirler. Bu sebeple Hz. Âişe (kendisine “Anne!” diyen bir kadına) “Biz kadınların anneleri değiliz” der. Yani sadece erkeklerin anneleri hükmündedirler. Zira onlarla evlenmeleri haramdır. Diğer konularda yabancı kadınlar gibi

¹⁰⁵ Bkz.: Zemahşerî, I, 86-93.

¹⁰⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 223-225.

¹⁰⁷ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 229-230.

¹⁰⁸ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 230.

¹⁰⁹ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 230.

¹¹⁰ Bkz.: Zemahşerî, III, 508.

¹¹¹ Ahzâb 33/6.

¹¹² Ahzâb 33/53.

olduklarının delili, kızlarının diğer mü'minlerle evlenebiliyor olmaları vb. hususlardır.¹¹³

Bu ayette Abdullah b. Mes'ûd(ö. 32/652-653) mushafında ve bazı kıraatlerde Peygamberimiz için de **وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ** “Ve o, onların babasıdır” şeklinde bir ziyade vardır. Mücâhid (ö. 103/721) de, “Her peygamber ümmetinin babasıdır” demektedir. Zemahşerî, burada da babalığın sadece dinî açıdan olduğunu vurgular. Ona göre Hz. Peygamber (sav) ve eşleri mü'minler için dinî baba-anneler olunca, mü'minler de kardeş olmaktadır.¹¹⁴ Ancak bu kardeşlik de sadece dinîdir. Bir ayette de bu dinî kardeşliğe işaret edilmiştir.¹¹⁵

Ebû Hayyân da bu bilgilere değindikten sonra diğer mü'minlerin kendileriyle evlenmelerinin haram olduğu peygamber eşlerinin, Hz. Peygamber (sav)'in boşadığı eşlerini de kapsayıp kapsamadığı konusunda görüşler nakleder. Ancak Hz. Peygamber (sav)'in boşadığı ve bundan sonra bir başkasıyla evlenen bir kadından söz eder. Hz. Ömer bu kadını cezalandırmaya kalkınca kadın “Hz. Peygamber (sav) bu konuda bana bir engel koymadı” deyince Hz. Ömer onu cezalandırmaz.¹¹⁶ Buna göre buradaki eşler kavramı, boşadığı hanımlarını kapsamamaktadır.

Görüldüğü üzere Zemahşerî ve Ebû Hayyân, vech-i şebihin tespiti gibi bir belâğî alanda da Kur'an'ın, Kur'an'la ve sünnetle tefsirine dikkat etmişlerdir.

Hatta Ebû Hayyân, ayetler arası münâsebeti açıklarken bile bazen vech-i şebihin her yönden olduğu vehmini ortadan kaldırma amacına dayanmaktadır. Örneğin oruçtan bahseden **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ** “Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı.”¹¹⁷ ayetinde ilk başta teşbihin umûmîliği akla geldiği için oruç konusunda (sayı, şartlar vb. gibi) her yönden öncekiler gibi olduğumuzlaşılabilirdi. Böylece ehl-i kitaba, uyuduktan sonra ya da

¹¹³ Zemahşerî, III, 508.

¹¹⁴ Zemahşerî, III, 508. Ayrıca bkz.: “Mü'minler ancak kardeşlerler...” Hucurât 49/10.

¹¹⁵ “Onları babalarına nispet ederek çağırın. Bu Allah katında daha adaletlidir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır...” Ahzâb 33/5.

¹¹⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, VII, 208.

¹¹⁷ Bakara 2/183.

yatsıdan sonra yeme, içme ve cimâ‘ haram kılındığı gibi bunlar bu vakitten sonra bize de haram kılınmış olduğu akla gelecekti ki Müslümanlarda ilk başta böyleydi. Allah bu teşbihin umûmî olmadığını, her yönden onlar gibi olmadığını bildirmek üzere, birkaç ayet sonra *الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ* “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı.”¹¹⁸ demiştir. Bu münâsebet oruç ile alâkalı son ayet olan *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ* “Allah sizin için kolaylık ister, sizin için zorluk istemez.”¹¹⁹ ayetiyle de ilgilidir.¹²⁰

Vech-i şebihin bu şekilde tespit edilmesinde ihtiyata, dikkate başvurmak önemlidir. Bilinmemesi durumu insanı hataya ve yanlışla düşürebilir.¹²¹

Örneğin *النحو في الكلام كالمالح في الطعام* “Konuşmadaki nahiv/gramer, yemekteki tuz gibidir.” sözünden bazıları vech-i şebehi yanlış anlayıp şöyle açıklamışlardır: Nahiv de tuz gibi azı faydalı/güzel, çoğu zararlı/müfsittir. Hâlbuki vech-i şebeh azlık-çokluk değil, kullanma-kullanmamadır. Yani nahiv kullanılırsa, kurallarına riayet edilirse tuzun yemeğe güzellik katması gibi söze, kelâma güzellik katar. Kullanılmadığında da tuzun yemekte kullanılmadığı durumlardaki gibi, kelâm ve konuşma güzel olmaz ve anlamı bozulabilir.¹²²

Kuran’daki teşbihlerde vech-i şebihin tespiti konusunda âlimler farklı metotlara başvurmuş olabilmektedirler. Bu da vech-i şebihin farklı yorumlanmasını gerektirmiş olacaktır.

Örneğin; *الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ* “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı. Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz.”¹²³ ayetinde durum böyledir.

Zemahşerî’ye göre kadınların ve erkeklerin birbirleri için elbise gibi

¹¹⁸ Bakara 2/187.

¹¹⁹ Bakara 2/185.

¹²⁰ Bkz.: Ebû Hayyân, II, 55.

¹²¹ Rükneddîn Cürcânî, s. 143.

¹²² Rükneddîn Cürcânî, s. 143.

¹²³ Bakara 2/187.

olmalarının yönü somuttur, hissîdir. Çünkü erkek ve kadın yatakta boyun boyuna birbirlerine sarılarak yattıklarından elbiseye benzetilmişlerdir. Zira elbise de insanı sarar. Bazıları¹²⁴ bunu şüpheli görse bile erkek ve kadının birbirlerine sarılması hissîdir. Zemahşerî, benzetme yönünü böyle somut düşünürken ayetin başlangıcına yani siyak-sibaka dayanır. Ayetin başı da Ramazan gecelerinde cimâ'ın helal kılındığıdır. Yani geceleri bu olay size helal kılındı. Çünkü siz geceleri bir elbise gibi birbirinizi sarmalıyorsunuz, bu birbirinize olan yakınlık ve muhâlatanız, cimâ' konusunda sabrınızı zorlayabilir. Bu yüzden helal kılındı.¹²⁵ Ebû Hayyân da vech-i şebahi böyle açıklamıştır.¹²⁶

Bazılarına göre ise buradaki benzerlik yönü manevîdir. Onlara göre buradaki libas, seken (oturma) manasındadır. Yani siz erkek ve kadınlar birbirinizle oturuyor, birbirinizle huzur, sükûnet buluyorsunuz. Elbise insanı rahatlattığı gibi, erkek ve kadın da birbirlerine huzur verirler. Bu görüştekiler, bunun *وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا* "Sizin için geceyi libas/örtü, uykuyu istirahat kılan, gündüzü de dağılıp çalışma (zamanı) yapan, O'dur."¹²⁷ ayetindeki gibi olduğunu söylerler. Çünkü gecenin de elbise gibi olması huzur ve sükûnet sağlamasındandır. Mücahid, Süddî (ö. 127/745) böyle düşünmüşlerdir.¹²⁸ Ebû Hayyân bu görüşü de naklatmaktadır.¹²⁹ Bunlar, vech-i şebahin tespitinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine başvurmuşlardır.

Beyzâvî ise, Zemahşerî'nin dile getirdiği ihtimali vurguladığı gibi, vech-i şebah konusunda bir olasılık daha ortaya koymaktadır. Bu da erkek ve kadının birbirlerine elbise gibi oluşlarının, her birinin diğerinin durumunu örtmesi ve birbirlerini fücûrdan korumaları bakımından olmasıdır.¹³⁰ Bu vecih de manevîdir.

¹²⁴ Rükneddîn Cürcânî, s. 143.

¹²⁵ Bkz.: Zemahşerî, I, 228.

¹²⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, II, 55.

¹²⁷ Furkan 25/47.

¹²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, I. bsk., Beyrût 1421/2001, III, 492.

¹²⁹ Ebû Hayyân, II, 55-56.

¹³⁰ Beyzâvî, I, 106.

Ancak Ebû Hayyân هُنَّ لباس لكم وأنتم لباس هُنَّ ifadesinde istiâre-i bedî' olduğunu söyler.¹³¹ Hâlbuki burada hem müşebbeh hem de müşebbehün bih zikredilmiştir. İkisi zikredilince de istiâre değil teşbih söz konusu olacaktır. Kanaatimizce O, burada istiâreden söz ederken kelimelerde değil, cümlelerin bütününde varsayabileceğimiz bir istiâre-i temsiliyyeyi kastetmiş olmaktadır. Buna göre erkek ve kadının birbirlerine sarılmaları ya da birbirlerinin özel durumlarını gizlemeleri hali, elbisenin insanı örtme haline benzetilmiştir. Burada müşebbeh yani erkek ve kadının birbirlerine sarılıp, gizli hallerini örtmeleri zikredilmediği için teşbih değil, bir istiâre-i musarraha, tek tek kelimelerde değil de bir bütün olarak cümlelerin bütününde düşünüldüğü için de istiâre-i temsiliyye ortaya çıkmıştır.

1.2.3. Diğer Bazı Teşbih Türleri

1.2.3.1. Teşbih-i Tam

Abdulkâhir el-Cürcânî bu kısma değinmiş ve şöyle açıklamıştır: Bu, iki şey arasındaki benzerliğin pekiştirilmesi, kemale erdirilmesi ve هو هو(O, odur) denilecek şekilde aralarındaki farklılığın yok kabul edilmesidir. Çünkü tam bir benzerlikle birbirine benzeyen iki şeyi gördüğümüzde, birini diğeri zanneder, tek bir şey gördüğümüzü vehmederiz. Bu açıdan insanlar iki şey arasındaki benzerliği pekiştirmek istediklerinde “O, odur” derler.¹³²

Özellikle İbn Âşûr, bu teşbih türünü Kur'an ayetlerine çokça uygulamış ve buna önem vermiştir.¹³³

İbn Âşûr'un buna getirdiği örneklerden biri şu ayettir: والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم “Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu (Hz. Muhammed'i), oğullarını

¹³¹ Ebû Hayyân, II, 56.

¹³² Abdulkâhir Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga*, s. 218-219.

¹³³ Berrî, s. 194.

tanıdıkları gibi tanıyorlar.”¹³⁴ Burada ehl-i kitabın Hz. Peygamber (sav)’i tanımalarının, kendi oğullarını tanımaları kadar apaçık olduğu vurgulanarak tam bir teşbih yapılmıştır. İbn Âşûr’a göre bu teşbihi daha da apaçık ve tam hale getiren iki nokta daha vardır: Birincisi; yakın akrabalarından özellikle oğulların zikredilmiş olmasıdır. Zira babaların oğullarla ilişkisi -özellikle o dönem göz önüne alındığında- çok daha kuvvetlidir.¹³⁵ İkincisi; يعلمون(biliyorlar) yerine “يعرفون(tanıyorlar)” kelimesinin kullanılmasıdır. Çünkü “معرفة (tanıma)” daha çok hissî/somut ve zat olan şeylere özeldir. علم(bilmek) ise daha çok soyut, aklî durumlar için kullanılır. Hissî olgulara yönelik bilgimizin daha açık olacağı açıktır. Buna göre ayetin anlamı şöyle sonuçlanmış olur: Onlar, Hz. Peygamber (sav)’in kendi kitaplarındaki sıfatlarını, somut bir şeyi tanırçasına apaçık bir şekilde biliyorlar.¹³⁶

Zemahşerî de, buradaki teşbihin kuvvet ve apaçıklığına vurgu yapmaktadır. Bu hususta iki şey zikreder. Birincisi; biraz önce belirttiğimiz gibi özellikle oğulların zikredilmiş olmasıdır. Çünkü insanın oğullarıyla ilişkisi daha kuvvetlidir¹³⁷ dolayısıyla oğullar daha çok tanınır. Hatta Ebû Hayyân, Hz. Peygamber (sav)’i tanımanın oğulları tanımaya benzetilmesinin, insanın kendi nefsinin tanımaya benzetilmesinden daha kuvvetli olduğunu söyler. Çünkü gün gelir ki insan kendisini bile tanımaz, fakat oğlunu daima tanır.¹³⁸ Bizce Ebû Hayyân’ın bu iddiası vakıa ile uyuşmamaktadır. Zira kelâmcılar, zarûrî ilimlerin ilkinin, kişinin kendi nefesine, acısına, lezzetine, açlığına, susuzluğuna vb. yönelik bilgi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.¹³⁹ Ancak Ebû Hayyân burada oğullardan, evladın kastedilmesi yoluyla “oğullar” sözcüğünde bir “tağlîb” sanatı ihtimalinden de söz eder.¹⁴⁰ Bize göre böyle

¹³⁴ Bakara 2/146.

¹³⁵ İbn Âşûr, II, 40, Zemahşerî, I, 203.

¹³⁶ İbn Âşûr, II, 40, Zemahşerî, I, 203.

¹³⁷ Zemahşerî, I, 203.

¹³⁸ Ebû Hayyân, I, 209.

¹³⁹ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, Dâru Kutubi’l-‘İlmiyye, I. bsk., Beyrût 1419/1998, I, 188-189.

¹⁴⁰ Ebû Hayyân, I, 209.

olsa bile teşbihi pekiştirmektedir.

Zemahşerî'nin buradaki teşbihi pekiştirme bağlamında dile getirdiği ikinci husus “يعرفون”(onu tanıyorlar)” sözcüğündeki zamirde الإضمار قبل الذكر(zamirin mercii geçmeden zamir kullanılması) söz konusu olduğudur. Çünkü Hz. Peygamber (sav)'in ismi önceden geçmediği halde anlaşıldığı için kendisine zamir döndürülmüştür. Böyle bir zamir getirme şeklinde bir yüceltme ve zamirin mercinin apaçıklığı söz konusudur. Yani Hz. Peygamber'in durumu o kadar apaçık ve biliniyor ki kendisi ismen geçmese bile bir zamir zikredildiğinde ona döner.¹⁴¹

Ne var ki Ebû Hayyân buna da karşı çıkar. Ona göre, burada الإضمار قبل الذكر yoktur. Çünkü Hz. Peygamber, önceki ayetlerde muhatap zamiriyle geçmişti. Dolayısıyla önceden geçmemiş bir mercie dönen bir zamir söz konusu değildir. Ona göre burada “iltifât” sanatı vardır. Zira önceki ayette muhatap(ikinci şahıs) zamiriyle geçmiş olan Hz. Peygamber (sav), bu ayette “onu” şeklinde yani gâib (üçüncü şahıs) zamiriyle zikredilmektedir.¹⁴² Aynı şey bir cümlede bir zamir türüyle, cümlenin devamında ise başka bir zamir ile belirtildiğinde bu olay “iltifat” olarak isimlendirmektedir.

Kısacası Zemahşerî de, Ebû Hayyân da burada teşbihin çok kuvvetli olduğunu söyleyeler de teşbih-i tam terimini kullanmamışlardır.

İbn Âşûr'a göre “teşbih-i tam”ı açığa çıkarma bağlamında teşbih ك kafının kullanılmış olması da göz ardı edilmemelidir. Çünkü bu kaf, meful-u mutlak konumunda (asıl meful-u mutlakın sıfatı), karşılık/ivaz manasında ve aynı zamanda ta'lil(sebeplendirme) anlamında kullanılmaktadır. Bu üçü birleşerek, teşbih-i tamı ortaya çıkarır.¹⁴³ Örneğin; وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ “Allah sana ihsanda bulunduğu gibi

¹⁴¹ Zemahşerî, I, 203.

¹⁴² Ebû Hayyân, I, 208.

¹⁴³ Berrî, s. 195.

sen de ihsanda bulun.”¹⁴⁴ ayeti şu anlamdadır: *وَأَحْسِنْ إِحْسَانًا مِّثْلَ إِحْسَانِ اللَّهِ إِلَيْكَ* “Öyle bir ihsanda bulun ki, Allah’ın sana ihsanda bulunması gibi olsun.” Bu cümleden aynı zamanda “Allah’ın sana ihsanda bulunmasının karşılığında sen de aynı şekilde ihsanda bulun” ve “Allah sana ihsanda bulunduğu için sen de aynı şekilde ihsanda bulunmalısın” anlamları da çıkar. Yani hem bir karşılık hem de bir sebeplendirme söz konusudur. *واذكروه كما هديكم* “Sizi hidayete erdirdiği gibi siz de O’nu anın.”¹⁴⁵ ayetinde de bu tarz bir teşbih-i tamdan söz eder.¹⁴⁶

Teşbih-i tam, teşbih-i belîğ ile karıştırılmamalıdır. Teşbih-i belîğ, lafız ve mana ile alakalıdır. Çünkü benzetme yönü ve edatının zikredilmemesi durumunda söz konusu olur. Teşbih-i tam ise teşbihin mana açısından güçlü oluşuna bağlıdır. Teşbih son derece kuvvetli ise örneğin teşbih edatı zikredilmemişse de teşbih-i tam gerçekleşmiş olmaktadır. Teşbih-i belîğ aynı zamanda teşbih-i tam olabilir. Ancak her teşbih-i tam, teşbih-i belîğ değildir.

Böyle bir teşbih kısmı ıstılâh (terim) olarak kabul edilmeli midir? Kanaatimizce böyle bir kısım ortaya koymaya gerek yoktur. Bunun iki sebebi vardır:

Birincisi, mümkün olduğunca ilim dallarında kısımlara ayırmayı çok detaylandırmamakta fayda mülâhaza etmekteyiz. Zira kısımların azlığı, onların kurallaştırılmasını kolaylaştıracaktır.¹⁴⁷

İkincisi, kısımlandırmanın manadan çok, şekil ve lafza bağlı olması daha uygundur. Çünkü lafız ve şekil objektif ve evrenseldir, herkes tarafından anlaşılabilir. Örneğin teşbih edatı ve yönü ortada yoksa bu, teşbih-i belîğ olarak isimlendirilir. Bunların yokluğu da lafzen ve şeklen anlaşılabilir. Teşbih-i tam ise biraz önce belirttiğimiz gibi mana odaklıdır. Mana ise subjektif ve zevkî olduğu için kurallaştırma ve kısımlandırma bağlamında esas alınmaya elverişli görünmemektedir. Mananın kuvvet veya zayıflığı kişiye göre değişebilir ve herkes

¹⁴⁴ Kasas 28/77.

¹⁴⁵ Bakara 2/198.

¹⁴⁶ Bu anlamda Bkz.: İbn Âşûr, III, 102-103.

¹⁴⁷ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 312.

tarafından anlaşılmayabilir.

1.2.3.2. Teşbih-i Belîğ

Benzeme yönü ve edatın zikredilmediği, sadece müşebbeh ve müşebbehün bihin belirtildiği teşbih türüdür.¹⁴⁸ Bu teşbih kısmı, müekked ve mücmel teşbihin birleşimidir. Teşbih edatının zikredilmemesi açısından müekked, vech-i şebihin belirtilmemiş olması yönünden de mücmeldir. Bu teşbih türü çok önemli ve kuvvetli olduğundan teşbih-i belîğ şeklinde özel bir isimle isimlendirilmiştir. Çünkü edat ve benzeme yönü atılınca müşebbeh ve müteşebbeh bihin bir olduğu vehmi ortaya çıkar.

Bu teşbih türü diğerlerine nazaren daha kapalı olsa da belâgat konusunda müşebbehi, müşebbehün bihin kendisi yapması bağlamında daha kuvvetlidir.¹⁴⁹ Çünkü edatın zikri, müşebbehün bihin benzeme yönü konusunda meziyetli olduğunu, edatın atılması müşebbeh üzerine böyle bir meziyetinin olmadığını çağırıştırır. Vech-i şebihin zikri de, müşebbehin başka yönlerden benzemediğini, atılması ise, teşbihin umûmîliğini yani her yönden benzediğini vehmettirir.¹⁵⁰ Belîğ olmasının diğer bir sebebi de edat ve vech-i şebihin atılmasını içerdiği için bir yönden ihtisâr ve îcâz olması, vech-i şebihin hazfinden dolayı da bir yönden tasvîr ve tahayyül olmasıdır. Zira birçok benzeme yönü akla gelebilir, böylece te'vil ve yoruma kapı açılmış olur.¹⁵¹

Kazvînî, teşbih edatı zikredilse de, vech-i şebihin ortaya çıkarılmasının açık seçik olmayıp tefsire ihtiyaç duyduğu “teşbih-i baîd/garib (uzak garib teşbih)”i de teşbih-i belîğden saymaktadır. Çünkü bir şeye arandıktan ve iştîyak duyulduktan sonra ulaşılması, durumu daha tatlı ve nefis açısından daha hoş kılar. Teşbih yönü konusundaki bu uzaklık “ta'kid/düğümleme” değildir. Çünkü “ta'kid” kötü bir lafız terkibi ve kelimelerin birincil manalarından ikincil manalarına intikal etmede anlam

¹⁴⁸ Kazvînî, *İzâh*, II, 259-260.

¹⁴⁹ Abdulfettah Lâşîn, *el-Beyân fî Dav'i Esâlibi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire 1468/1998, s. 37.

¹⁵⁰ Rükneddîn Cürcânî, s. 159-160.

¹⁵¹ Ahmed Matlûb, s. 330.

bozulmasıdır.¹⁵²

Örnek 1: “O, sizin için *وهو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً*”¹⁵³
geceyi libas/örtü, uykuyu ölüm kılandır ve gündüzü de diriliş kılandır.

Zemahşerî’ye göre gece bir örtüye, uyuma ölüme ve gündüz de yeniden dirilmeye benzetilmiştir. *سبات* sözcüğünü istirahat değil de ölüm ile tefsir etme nedeni, gündüzün de *نشور* (diriliş)’e benzetilmiş olmasıdır. Tam mukâbele/karşıtlık olsun diye yani gündüz dirilişe benzetilince uyumanın da ölüme benzetilmesi uygun olur diye böyle düşünür. Ayrıca *وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّيْكُمْ بِاللَّيْلِ* “O ki sizi geceleyin öldürenidir.”¹⁵⁴ ayetinde gece uykusunun ölüm olarak ifade edildiğini söyler. Ona göre o halde burada da uykuyu ölüme benzetmek gerekir.¹⁵⁵ Ebû Hayyân’a göre gündüz için söz konusu olan *نشور* sözcüğünün sadece diriliş anlamında olması durumunda Zemahşerî’nin mukâbele/karşıtlık olsun diye gece için söz konusu edilen *سبات*’ı da ölüm olarak tefsir etmesi haklılık kazanacaktı. Ne var ki, *نشور*, insanların iş vb. için yeryüzüne dağılmaları anlamında da olabilir. Bu durumda gece için söz konusu olan *سبات* da ölüm olarak değil de istirahat olarak tefsir edilebilecektir.¹⁵⁶

Bize göre Zemahşerî, haklı görünmektedir. Zira delil gösterdiği ayette uyuma anı gerçekten ölüm olarak ifade edilmiştir. Ayrıca ayetin başında *وهو الذي جعل لكم الليل* ve *وجعل النهار* kısmında gece, libasa benzetilerek bir teşbih yapılmıştır. *والنوم سباتاً* ve *وجعل النهار* kısımlarında da *سبات* ölüm, *نشور* de diriliş olarak yorumlanırsa birer teşbih söz

¹⁵² Kazvînî, *Îzâh*, II, 259; *Telhîs*, s. 285.

¹⁵³ Furkan 25/47.

¹⁵⁴ En‘âm 6/60.

¹⁵⁵ Zemahşerî, III, 276.

¹⁵⁶ Ebû Hayyân, VI, 462.

konusu olacaktır. Fakat سُبَات istirahat ve نشورunda yeryüzüne iş vb. için dağılma anlamlarında tefsir edilirse bir teşbihten söz edemeyeceğiz. Çünkü uyuma istirahata benzetilmez, zira onun bir türüdür. Gündüz de yeryüzüne dağılma olayına benzetilmez, zira bu dağılmanın zamanından ibaret olmuş olacaktır. İşte bu ayetin bütün parçalarının aynı minval üzere olması için hepsinde teşbih kabul edilmesi Kur'an belâgatına ve üslûbuna daha uygundur.

Ayrıca uyumanın سُبَات olması, gecenin libas olmasına atfedilirken جَعَلَ fiili tekrar edilmemiştir. Hâlbuki gündüzün نشور olduğu zikredilirken جَعَلَ fiili tekrar edilmiştir. Bu da gece ve uyumanın bir hayat sürecinde yani dünyada, gündüzün benzetildiği nuşûrun ise bir başka yaşam sürecinde yani ahirette olması gerektiğini akla getirmektedir. Hâlbuki nuşûr, yeryüzüne dağılma olarak yorumlanırsa bu ayetteki bütün unsurlar dünyada gerçekleşen olgular olacaktır ki bu durumda جَعَلَ fiilinin son kısımda tekrarının bir hikmeti kalmayacaktır.

Ne var ki Zemahşerî, burada bir teşbihten söz eder, fakat “belîğ” olduğuna değinmez. Ebû Hayyân ise daha önce dediğimiz gibi bu ifadede de istiâre-i bedî‘ olduğunu söyler.

Örnek 2: *الله نور السموات والأرض* “Allah, göklerin ve yerin nurudur.”¹⁵⁷

Burada Allah, nur yani ışığa benzetilmiştir. Teşbih edatı ve vech-i şebeh zikredilmediği için teşbih-i belîğdir.

Ancak Allah hangi yönden ışığa benzetilmiştir?

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre şu yönden benzetilmiştir: Işık, kendi zatıyla görünür, diğer varlıklar da onunla ortaya çıkar (görünür). Allah da tıpkı ışık gibi şiddetli bir şekilde zahir olup eşya da onunla ortaya çıkıp onunla görüldüğü için ışık gibidir. Işık eşyayı ortaya çıkardığı gibi Allah da onları yoktan var ederek ortaya çıkarmıştır. Allah'ın isimlerinden biri de (bu yüzden) “Nur”dur. İbnü'l-Arabî

¹⁵⁷ Nûr 24/35.

teşbih lafzını kullanmaz.¹⁵⁸

Kirmânî (ö. 786/1384) de buna yakın şeyler söyler. Ancak teşbihten hiç bahsetmez, mecâz olduğunu belirtir.¹⁵⁹

Bize göre benzerlik şu şekildedir: Biz ışıkla eşyayı, varlıkları görürüz. Fakat ışık bir başka şey vasıtasıyla görünmez, onun görülmesi kendi zatının gereğidir. Tıpkı bunun gibi varlıklar, Allah ile var olmuştur. Ancak AllahTeâla bir başka şey vasıtasıyla var olmuş denilemez. Çünkü onun varlığı kendi zatının gereğidir. Bir başka deyişle her şeyi O yarattı, fakat O'nu kim yarattı sorusu anlamsızdır. Çünkü her yaratıcı bir üst yaratıcıya ihtiyaç duyarsa teselsül (zincirleme sonsuza kadar gitme) lazım gelecektir. Teselsül de batıldır, imkânsızdır. Zira her bir şey var olmak için bir üst yaratıcıya gereksinim duyacak ve bu da sonsuza kadar gideceği için hiçbir şey varolmamış olacaktır. Hâlbuki evren var olduğuna göre varlığı kendi zatının gereği olan, zaten sonsuzdan mevcut olan, bir üst yaratıcıya ihtiyaç duymayan bir yaratıcıda durmuştur. İşte biz bu yaratıcıya Allah diyoruz.

Zemahşerî'ye göre burada istilâhî manada teşbih yoktur. Ona göre “nur”, “hak” manasındadır. Yani nur sözcüğünde teşbih değil de istiâre olur. İstiâre kavramını da kullanmaz. Nuru hak ile tevil ederken de *اللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنْ*

الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ “Allah iman edenlerin velisidir. Onları karanlıklardan nura çıkarır.”¹⁶⁰

ayetine dayanır. Çünkü ona göre burada nur, hak/gerçek manasındadır. *اللّٰهُ*

terkibinde ise bir muzaf mukadderdir, atılmıştır. *اللّٰهُ ذُو نُورٍ* “Allah nur/gerçek/hak

sahibidir” manasındadır. Bu muzaf takdirini, ayetin devamındaki *مَثَلُ نُورِهِ* “O'nun

nurunun misali” ve *يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ* “Allah nuruna ulaştırır” ifadelerinden çıkarmış

¹⁵⁸ Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-‘Arabî et-Tâî el-Hâtimî, *Tefsiru İbn ‘Arabî*, Dâru Sâdır, I bsk., 1422/2002, II, 403.

¹⁵⁹ Ebû Hayyân, VI, 418.

¹⁶⁰ Bakara 2/257.

olacaktır.¹⁶¹ Bu ifadelerde nur, Allah’a ait kılınmıştır. Yani bir izafe söz konusudur. O halde الله نور ibaresinde de نور الله şeklinde, nurun Allah’a nispet edildiği bir izafe söz konusudur.¹⁶² Bu şekilde bir kelimenin atılması durumunabelâgatte “mecâz-ı hazfî: kelime atılmasına dayalı mecâz” ismi verilmektedir. Başka bir mecâz ihtimali varsa bu ihtimale başvurmak zayıf görülmüştür.¹⁶³

Görüldüğü üzere Zemahşerî, belagî noktalara değinirken de Kuran’ı Kuran ile tefsir etmeye özen göstermektedir.

Ebû Hayyân göre ise نور الله terkinde üç ihtimal söz konusudur:

Birincisi نور sözcüğünün ismi fail manasında olmasıdır. Buna göre “nur”, “nurlandıran” anlamındadır. Hz. Ali, Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Ebû Cafer (ö. 130/747-748) vb. birçoklarının نور sözcüğünü نَوَّر “nurlandırdı” tarzında sonraki والأرض kelimesini nasb ile okumaları bu vechi desteklemektedir.

İkincisi kelâmda hazf (bir kelimenin atılmış) olmasıdır. Buna göre نور , دُو , نور “nur sahibi” manasındadır. Yani bir muzaf, mukadder/gizlidir. Ayetin devamındaki نوره مثل نوره, bu vechi desteklemektedir. Bu, Zemahşerî’nin bahsettiği vecihtir. Bu ilk iki vecihte isnatta mecâz vardır.

Üçüncüsü övgü amacıyla bizzat Allah’a nur denilmiş olmasıdır. Bu, “Falanca kişi, ülkelerin güneşidir, kabilelerin nuru ve ayıdır” sözündeki gibidir.

Bu tür bir kullanım Araplar’da yaygındır. Şair كَأَنَّكَ شَمْسٌ وَالْمَلُوكُ كَوَاكِبُ “Sen sanki güneşsin, diğer melikler de yıldızlar” demektedir.¹⁶⁴

İşte bu vecihte bir teşbih-i belîğ söz konusudur. Fakat Ebû Hayyân, burada ne teşbihten ne de teşbih-i belîğten söz eder. Ancak ayetin devamında مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ

¹⁶¹ Bkz.: Zemahşerî, III, 234.

¹⁶² Bkz.: Ebû Hayyân, VI, 418.

¹⁶³ Akşehirî, s. 491-492.

¹⁶⁴ Bkz.: Ebû Hayyân, VI, 418.

“O’nun nurunun misali bir kandil gibidir.”¹⁶⁵ ifadesindeki teşbihin ne tür bir teşbih olduğunu irdelemektedir.¹⁶⁶

Ebû Hayyân da belâgat tespitlerinde Kur’an’ın Kur’an ile tefsiri ve kıraatlerle tefsirine çokça başvurmaktadır.

Bu ayette bir teşbih olduğu kabul edildiğinde bunun bir garib teşbih olduğuna dikkat çekmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Çünkü buradaki vech-i şebahi anlamak yüksek düzeyde bir kelimâ yetenek gerektirebilmektedir.

Örnek 3: *سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ: Rabbinizden bir bağışa ve genişliği gökler ve yer olan bir cennete koşun.*¹⁶⁷

Burada cennetin genişliğinin gökler ve yer olduğu ifade edilmiştir. Burada teşbih edatı ve vech-i şebah atıldığı için teşbih-i belîğ söz konusudur. Hatta müşebbehün bih tarafında mübâlâga için bir muzaf da atılmıştır. Aslen *عَرْضُهَا عَرْضُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* şeklindedir.

Zemahşerî’nin de dikkat çektiği gibi cennetin bu genişliği şu ayette teşbih edatı ve atılmış olan muzafla birlikte ifade edilmiştir. *سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ: Rabbinizden bir bağışa ve genişliği gök ve yerin genişliği kadar olan bir cennete doğru yarışın.*¹⁶⁸ Burada maksat cennetin büyüklüğünü ifade etmektir. Göklerin ve yerin bu büyüklüğü ifade etmek için seçilmiş olması, insanların en büyük olarak bunları biliyor olmalarındandır. Uzunluk değil de genişliğin büyüklüğü ifade etmek için kullanılmış olması da genişliğin mübâlâga anlamında daha uygun olmasıdır.¹⁶⁹ Zira genişlik uzunluğu gerektirir, fakat uzunluk genişliği gerektirmez.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Nûr 24/35.

¹⁶⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, VI, 419-420.

¹⁶⁷ Âli ‘İmrân 3/133.

¹⁶⁸ Hadîd 57/21.

¹⁶⁹ Zemahşerî, II, 406.

¹⁷⁰ Ebû Hayyân, III, 62.

Zemahşerî ve onun gibi düşünenlere göre bu gerçek bir teşbih değildir. Zira amaç büyüklükte cennetin gökler ve yer kadar olduğu değildir. Cennetin büyüklüğünü Allah bilir, yani bunlardan daha büyük olabilir. İbn Abbâs ve cumhura göre ise buradaki teşbih gerçektir. Yani cennetin genişliği gerçekten bunların toplamı kadardır, uzunluğunu ise Allah bilir. Özellikle cennetin şu an yaratılmış olduğu görüşünü savunan ehl-i sünnete göre bu teşbih gerçektir, zira cennet varsa evrende bir yerlerdedir. İbn Fûrek ise ehl-i sünnet görüşünü heba etmemek ve cennetin büyüklüğüne hâlel getirmemek amacıyla “Cennet göktedir, kıyamet günü ise cennete ekleme yapılacaktır” der. Ebû Hayyân bu ekleme için sahih bir nâkile ihtiyaç olduğunu bildirir. Bütün bu görüşleri nakleden Ebû Hayyân’dır.¹⁷¹ Fakat ne Zemahşerî ne de Ebû Hayyân, teşbih-i belîğ kavramına değinmemişlerdir.

Tefsir haşiyelerinde bu terimler daha açık olarak ortaya konmaktadır. Mesela ‘İsamuddîn Konevî İsmail Efendi (ö. 1195/1781) yazdığı Beyzâvî haşiyesinde bu ayette benzetme edatı ve yönü gizli olduğu için teşbih-i belîğ olduğunu açıkça ifade eder.¹⁷² Söz konusu ayette teşbih-i belîğ olduğunu İbn Âşûr da söyler.¹⁷³

Kanaatimizce yukarıdaki ayette genişlik benzetme yönü olarak kabul edilebilir. Yani “Cennet genişlikte/büyüklükte gökler ve yerdir” anlamı söz konusu olabilir. Bu durumda sadece teşbih edatı hafzedildiği için müekked bir teşbih söz konusudur. Vech-i şebih ise zikredilmiştir.

Örnek 4: جعلناهم حصيِّداً خامدين “Onları biçilmiş ekin, sönmüş ateşler kıldık.”¹⁷⁴

Zemahşerî حصيِّداً sözcüğünde, kâfirlerin, kökünden koparılmada biçilmiş ekin gibi kılındığını söyleyerek hem teşbih edatı hem de vech-i şebihin atıldığına göndermede bulunur. Fakat خامدين sözcüğünde herhangi bir durumdan söz etmez, ancak teşbih-i belîğ terimini yine kullanmaz.

¹⁷¹ Bkz.: Ebû Hayyân, III, 62.

¹⁷² Ebü'l-Me‘âlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî ‘alâ Tefsîri'l-Beyzâvî**, Dersaadet, İstanbul, t.y., VI, 317.

¹⁷³ İbn Âşûr, IV, 89.

¹⁷⁴ Enbiyâ’ 21/15.

Ebû Hayyân حصيداً sözcüğünde teşbih olduğuna işaret eder. Fakat o da teşbih-i belîğ terimini kullanmaz. Ona göre خامدين “ruhsuz ölüler” anlamındadır. Ölü kâfirler, sönmüş ateşe benzetilmişlerdir.¹⁷⁵ Buna göre خامدين sözcüğünde istiâre-i musarraha vardır. “Sönmüşler” denilip “ölüler” kastedilmiştir. Burada müşebbeh olan ölüler lafzı zikredilmemiştir, dolayısıyla teşbih değil, istiâresöz konusudur.

Örnek 5: رَبِّهِ تَجَلَّى رَبَّهِ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا “Rabbi o dağa tecelli edince onu unufak etti. Musa da baygın düştü.”¹⁷⁶ ayetinde دَكَّ, دَكَّاء manasındadır. دَكَّاءda hörgüçsüz deve demektir. Dolayısıyla anlam “hörgüçsüz deve gibi” şeklindedir. Teşbih edatı ve yönü atıldığı için burada teşbih-i belîğ vardır.¹⁷⁷

Zemahşerî’ye göre ise دَكَّ mastar olup مدكوك yani ism-i meful manasındadır. Bu da “parçalanmış” demektir. Bazı kıraatlerde de دَكَّاء olarak okunduğunu söyler. دَكَّاء ise “çıkıntılı tümsek” ya da “dümdüz yer” demektir. “Hörgücü düşük deve” manasındaki دَكَّاء ناقة da buradan gelir. أَبَسَّطَ يَدَكَ دَكَّاء ifadesinin “Elini eşit, düz şekilde uzat” anlamında olduğunu da nakleder.”¹⁷⁸

Bu manalardan sadece دَكَّاء kıraatına göre “çıkıntılı tümsek” ve “hörgücü düşük deve” anlamları alınınca bir teşbih-i belîğ geçerlidir. Bu yüzden Zemahşerî burada genel bir teşbihten söz etmez.

Ebû Hayyân da دَكَّ kıratına göre ismi meful manasında mastar olup “parçalanma” anlamını verdiği gibi “Toprak oldu, üstü gitti altı kaldı, yerin dibine

¹⁷⁵ Bkz.: Ebû Hayyân, VI, 279.

¹⁷⁶ A‘râf 7/143.

¹⁷⁷ İbn Âşûr, IX, 93; Berrî, s. 197.

¹⁷⁸ Zemahşerî, II, 149.

geçip toprak katmanları altındaki denize ulaştı, kıyamet gününe kadar yerin dibine doğru gitti” tarzındaki manaları da nakleder. Hamza (ö. 156/773) ve Kisâ (ö. 189/805) kıraatlerinde دكاء okunduğunu, دكاء sözcüğünün “hörgüçsüz deve” manasında olduğunu ifade ettiği gibi “düz, eşit şekilde” anlamında olduğu şeklindeki görüşü ve Zemahşerî’nin “çıkıntılı tümsek” tarzındaki görüşünü nakleder.¹⁷⁹ Ayrıca دكاء kıraatı için de iki şey söyler:

1. “Hörgüçsüz deve” manasına göre bir teşbih olduğunu belirtir fakat belîğdemez.

2. “Çıkıntı tümsek” manasının söz konusu dağın tamamının yok olmadığı, üstünün gidip çoğunluğunun (altının) kaldığı şeklindeki görüşünü desteklediğini belirtir.¹⁸⁰ Bize göre “hörgüçsüz deve” manası bu veche daha uygundur.

Örnek 6: دكاء لا يظلمون فتيةً “Kıl payı/fitil, çekirdek filizi haksızlık görmezler.”¹⁸¹

Burada لا يظلمون ظلمًا كالقتيل “Fitil/kıl payı, çekirdek filizi kadar bir haksızlıkla bile haksızlık görmezler” anlamı söz konusudur. Teşbih edatı ve küçüklük tarzındaki vech-i şebih atıldığı için teşbih-i belîğ mevcuttur. İbn Âşûr, Ebû Hayyân, anlam bakımından teşbihe sadece işaret eder, ne Ebû Hayyân ne de Zemahşerî açıkça bir teşbih olduğunu söyleme gereksinimi duymazlar.¹⁸²

Örnek 7: رَّبِّكُمْ عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَلَكِينَ أَوْ تَكُونَ مِنَ الْخَالِدِينَ “Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî kalanlardan olursunuz diye yasakladı.”¹⁸³

İbn Âşûr, bazılarına göre مَلَكِينَ ifadesinde bir teşbih-i belîğ olduğunu söyler.

¹⁷⁹ Bkz.: Ebû Hayyân, IV, 383.

¹⁸⁰ Bkz.: Ebû Hayyân, IV, 383-384.

¹⁸¹ Nisâ 4/49.

¹⁸² Bkz.: Ebû Hayyân, III, 281-282; Zemahşerî, I, 510.

¹⁸³ A‘râf 7/20.

Bunlara göre كَمَلَكَيْن “Allah’a yakınlıkta iki melek gibi” anlamı söz konusudur.¹⁸⁴

Zemahşerî böyle bir görüş veya anlamdan, dolayısıyla teşbihten söz etmez. Ancak meleklerin en üstün derecede olduğuna, insanlığın sadece bu mertebeye ulaşmak istediğine fakat ulaşamayacağına delalet ettiğini vurgulamaktadır.¹⁸⁵ Ebû Hayyân da sadece Zemahşerî’nin bu delilini zikrettikten sonra İbn Fûrek’in şu cevabını nakleder: “Bu ayette meleklerin insanlardan daha üstün olduğuna dair bir delil yoktur. Zira yemeğe karşı isteksizlik konusunda melek gibi olmak istedikleri anlamı muhtemeldir.”¹⁸⁶ Ancak hem Zemahşerî hem de Ebû Hayyân مَلَكَيْن tarzındaki İbn Abbâs, Hz. Hasan (ö. 49/669), Dahhâk (ö. 105/723), Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/747) vb. kişilerin kıraatını da naklederler. Buna göre “iki melik/sultan” anlamı söz konusu olur. İkisi de هَلْ أَذْكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمَلِكٌ لَا يُبْلَى “Sana ebedilik ağacını ve bitmeyen bir mülk/saltanatın yolunu göstereyim mi?”¹⁸⁷ ayetinin bu kıraatı desteklediğine işaret ederler.¹⁸⁸ Bize göre ayetin devamı olan أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ “Ya da ebedi yaşayanlardan olmanız...”¹⁸⁹ kısmı da bu kıraatı desteklemektedir. Zira iki istek de dünyevî istekler olmuş olacaktır.

Örnek 8: وترى الجبال تحسبها جامدةً وهي تمرُّ مرَّ السحابِ ayetinde de İbn Âşûr bir teşbih-i belîğ olduğunu söyler.¹⁹⁰ Daha önce bu ayet konusunda açıklama yapmıştık.

Örnek 9: وأرسلنا الرياحَ لَوَاقِحَ “Rüzgârları hamile olarak gönderdik.”¹⁹¹ ayetinde Zemahşerî لَوَاقِحَ sözcüğünde iki görüş olduğunu söyler: 1. Hayır getirmeyen rüzgâr kısır rüzgâr olarak isimlendirildiği gibi, yağmur yüklü bulutlar oluşturarak hayır

¹⁸⁴ İbn Âşûr, II, 59.

¹⁸⁵ Zemahşerî, II, 91.

¹⁸⁶ Ebû Hayyân, IV, 280.

¹⁸⁷ Tâhâ 20/120.

¹⁸⁸ Bkz.: Zemahşerî, II, 91; Ebû Hayyân, IV, 280.

¹⁸⁹ A‘râf 7/20

¹⁹⁰ İbn Âşûr, II, 37.

¹⁹¹ Hicr 15/22.

getiren rüzgâra da bereket ve hayır taşıma konusunda hamile rüzgâr denilir. 2. (Ağaçları) aşiyalıcı anlamıdır.¹⁹² Ebû Hayyân da bu iki ihtimali ortaya koyar.¹⁹³

Bu iki vecihten birincisine göre لوافح hamileler demektir. Dolayısıyla rüzgârlar, hayırlı bir şeyi taşıma bakımından hamile kadınlara benzetilmiştir.¹⁹⁴ Teşbih edatı ve yönü zikredilmediği için teşbih-i belîğ söz konusudur. Fakat Zemahşerî ve Ebû Hayyân teşbihten söz etme ihtiyacı hissetmemişlerdir.

Bu veche uygun olarak الریح العقیم “Ad kavminde de (ibretler vardır). Hani onların üzerine o kısır (kökten yok eden) rüzgârı göndermiştik.”¹⁹⁵ ayetinde yağmur ve bereket getirmeyen bilakis şer getiren rüzgâr “kısır” olarak nitelenmiştir.

Örnek 10: صُمُّ بُكْمٌ عُمِّيَّ (Onlar) sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler.”¹⁹⁶ ayetinde de teşbih-i belîğ bulunmaktadır, çünkü teşbih edatı ve yönü zikredilmemiştir. Münâfıklar kulaklarını hakka tıkayınca, gerçeği dile getirmeye yanaşmayınca ve onu görmezden gelince, bu duyuları sağlam olsa bile sanki bu duyularını kaybetmiş gibi kabul edildiler. Yani sağır, dilsiz ve körlere benzetildiler.

Yukarıdaki açıklamaları yapan Zemahşerî burada bir teşbih olduğuna dikkatleri çekmektedir.¹⁹⁷ Ancak bu tür bir kelâmın istiâre olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceğini tartışır. Ona göre bu konu tartışılmalıdır fakat tahkik ehli bunun istiâre değil de teşbih-i belîğ olduğu görüşü üzerindedir. Zira istiâre olabilmesi için müstear leh yani müşebbehin ne lafzen ne de takdîren bulunmaması gerekmektedir. Hâlbuki müşebbeh yani münâfıklar burada mezkûrdur. Lafzen olmasa da takdiren yani kelâmın içeriğinde mevcuttur. Çünkü kelâmın takdiri هُمْ كَصَمٍّ

şeklindedir. Mübtedâ olan هُمْ yani müşebbeh takdiren var kabul edilmektedir.

¹⁹² Zemahşerî, II, 552.

¹⁹³ Ebû Hayyân, V, 439.

¹⁹⁴ Bkz.: Beyzâvî, I, 528.

¹⁹⁵ Zâriyât 51/41.

¹⁹⁶ Bakara 2/18.

¹⁹⁷ Bkz.: Zemahşerî, I, 82.

Zemahşerî buna benzer şiir örnekleri de getirir.¹⁹⁸

Ebû Hayyân da yaklaşık olarak yukarıdaki açıklamaların aynısını yapar ve tahkik ehline göre bu tür, müşebbehin takdirenden bulunduğu ifadelerin istiâre değil de teşbih-i belîğ olduğunu aktarır. Ona göre bu üç lafız (صَمَّ بكم عمي), lafız ve vaz'ı delalet bakımından farklı olsalar bile, hakkı kabul etmeme manasını ifade etmede aynı kapıya çıkar.¹⁹⁹ Bize göre aralarında atıf harfinin kullanılmamış olması da buna dayalıdır.

Ebû Hayyân bu üç özelliğin birlikte kullanılmasına bağlı olarak bazılarında şu görüşü de nakletmektedir: Münâfıklar, kendilerinden hem işitme hem konuşma hem de görme özelliği alınarak cehalet ve ahmaklık konusunda hayvanlardan bile daha aşağıya indirgenerek daha çok cansız varlıklara benzetilmiş oluyolarlar. Çünkü bir bütün olarak işitme, konuşma ve görme duyularının olmayışı cansız varlıklarda bulunur. Böylece münâfıkların kınanması ve yerilmesinde oldukça mübâlagaya gidilmiş olmaktadır. Bu sebeple Hz. İbrahim babasının ilahlarını zemetmedeki mübâlagaya için “*Ey Babacığım! İşitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan şeylere neden tapıyorsun?*”²⁰⁰ ayetinde belirtildiği üzere işitme ve görme duyularının olmayışına dikkat çekmektedir.²⁰¹ Kanaatimizce aralarında harf-i atfın kullanılmamış olması böyle bir hedefe de yönelik olabilir.

Ebû Hayyân, Zemahşerî'den farklı olarak bu ayetle ilgili iki şey daha söyler:²⁰²

1. Onlardan sağırlık, dilsizlik ve körlük ile haber verilmesinin mecâz kısmından olduğunu belirtir. Hâlbuki daha öncesinde tahkik ehlinin bu tür ifadelerin teşbih-i belîğ olduğunu söylediklerini aktarmıştı ki, teşbih mecâz kabilinden değildir.

Ancak bununla sadece haberi değil, cümlelerin bütünü yani mübtedâ-haber bütününe kastetmiş olmalıdır. Evet, cümlelerin bütünü esas alındığında münâfıkların

¹⁹⁸ Bkz.: Zemahşerî, I, 83-84.

¹⁹⁹ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 216.

²⁰⁰ Meryem 19/42.

²⁰¹ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 216-217.

²⁰² Bkz.: Ebû Hayyân, I, 216-217.

hakkı kabul etmeme durumu, iştımayan, konuşmayan ve görmeyen kişilerin hissî şeyleri görmeme konusundaki durumuna benzetilebilir. Böylece müşebbehün bihi ifade eden söz öbeği zikredilmiş, müşebbehi bildiren ifade bütünü ise terk edilmiş olmaktadır. Bu bir istiâre-i temsiliyye olur ve dolayısıyla mecâzdır.

Sadece haberde teşbih-i belîğ cümlelerin bütününde ise mecâz (istiâre-i temsiliyye) vardır demiş olmaktadır. Kanaatimizce ikisini birlikte kabul etme lüksümüz yoktur, ikisinden birini tercih etmemiz gerekmektedir. Tercih durumunda da genel de mecâz özellikle de mürekkep mecâz yani istiâre-i temsiliye tercih edilmektedir.

2. Bazı müfessirler aksini iddia etmiş olsa bile bu cümle bir haber cümlesidir yani önermedir. Bedduâ manasında yani inşâ/istek anlamı kastedilmiş bir haber cümlesidir deme zarureti bulunmamaktadır. Yani bu cümle “Ey Allahım! Onları sağırılar, dilsizler, körler yap!” anlamındadır demeye gereksinim duyulmamaktadır.

Kanaatimizce Ebû Hayyân haklıdır çünkü inşâ anlamındaki haberdır dersek yine mecâza gitmiş olunacaktır ki, asıl olan hakikattir, bir karine olmaksızın mecâza gidilmez.

Örnek 11: *“O cennetlerdeki kَلِّمًا زُرُّوْا مِنْ ثَمَرَةٍ قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مِثْلَهَا”* bir meyveden kendilerine her yedirildiğinde; bu, bundan önce bize verilenlerdendir, derler. Bu rızıklar onlara benzer olarak verilmiştir.”²⁰³

Zemahşerî “Bu, bundan önce bize verilenlerdendir.” kısmı için, “Cennette kendilerine verilen nimetlerin nasıl olur da, dünyadaki nimetlerin bizzat kendisi olur?” sorusuna şöyle cevap verir: Cennetteki bu yiyecekler, dünyadaki yiyeceklerin benzeridir, anlamı söz konusudur.

Zemahşerî bu ayetin teşbih içerdiğini “Bu rızıklar, onlara benzer olarak verilmiştir.” kısmıyla kanıtlar. Yine o, cennet meyvelerinin neden dünya meyveleriyle benzerlik arzettiğini de, insanın alışmış olduğu şeyden ayrılmak istememesiyle açıklar. İnsan dünya nimetlerinin benzerini fakat kat kat üstününü

²⁰³ Bakara 2/25.

cennette gördüğünde çok daha fazla mutlu olacak ve meziyeti çok daha fazla belirgin olacaktır.²⁰⁴

Ebû Hayyân da burada teşbih edatının atılmış olduğu bir benzetme olduğunu söyler. Anlam “(Cennetteki) bu rızıklar daha önce (dünyada) rızıklandırıldığımız nimetlerin benzeridir” şeklindedir. Çünkü cennetteki rızkın, dünyadaki rızkın aynısı olması imkânsızdır. Teşbih edatının atılma nedeni de, bu benzetmeyi benzeyen benzetilenin sanki bizzat kendisi olduğu şeklinde sağlamlaştırmaktır.²⁰⁵

Ancak Ebû Hayyân’a bu şekilde bir teşbihin söz konusu olacağı şekilde anlam verilmesi bazı müfessirlere göredir. Bir takım müfessirlere göre anlam şu şekilde olmaktadır: “Bu (cennetteki rızıklar), bize dünyada ahirette rızıklandırılacağımıza dair bize söz verilendir.” Bu manaya göre bir teşbih söz konusu olmayacaktır. Çünkü “Bu, daha önce rızıklandırıldığımızdır” cümlesi “Bu, daha önce bize söz verilendir” anlamında olacaktır. Fakat bu durumda “söz verilme” ifadesinin ona bağlı ve onun sonucu olan “rızıklandırılma” sözüyle anlatılması olduğu için yine bir mecâz olacaktır.²⁰⁶

Ebû Hayyân burada İbn Atiyye’ye (ö. 541/1147) ait bir tefsir daha verir. O da şudur: “Bu, daha önce(dünyada) rızıklandırıldıklarımızın cinsindendir.” Ebû Hayyân şu sebeplerden dolayı bu yorumu uzak görür:

1. İbn Atiyye هذا (bu) lafzını da cinsten ibaret sayar. Buna göre şöyle bir anlam çıkar: “Bu cins, daha önce rızıklandırıldığımız cinstendir.” Bu anlam uzak görünmektedir. Zira bir cins diğer bir cinsten nasıl olabilir ki?

2. Bu manada ele alınmazsa bile bütün zikredilip parçanın kastedildiği bir mecâz olur. “Bu adam, Temimoğullarındandır” anlamında, “Bu adam, Temimoğullarıdır” demek gibi olur. Temimoğulları’nın bir ferdi olan adam,

²⁰⁴ Bkz.: Zemahşerî, I, 113.

²⁰⁵ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 257.

²⁰⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 258. Bu durumda mecâz-ı lügavînin bir türü olan “mecâz-ı mürsel” mevzu bahis olacaktır. Aslında birinci manada da yani teşbih kabul edildiğinde de Ebû Hayyân, bir mecâzın olduğunu ifade eder. (Çünkü teşbih edatının atılması, bir kelimenin atılmasıdır. Bir kelimenin atılması da -Ebû Hayyân burda bu ismi kullanmasa da- “mecâz-ı hazfî” olarak adlandırılır.) Fakat bu tür bir mecâz pek yaygın değildir, der.

Temimoğulları'nın tamamı gibi kabul edilmiş olmaktadır. Yani ayette de buna göre “Bu önceden rızıklandırıldığımız cinstendir” yerine “Bu, önceden rızıklandırıldığımızdır.” denilmiş olmaktadır ki böyle bir vecih de uzak kabul edilmektedir. Bu yüzden Ebû Hayyân, İbn Atiyye'den bu yorumu nakleden kişinin tashîf (değiştirme) yaptığını düşünerek, bu tür bir tefsirin İbn Atiyye'ye nisbetini doğru bulmaz.²⁰⁷ Bize göre bu veçhin uzak kabul edilme nedenlerinden biri de mecâz-ı hazfî (kelime atılmasına dayalı mecâz) türünden oluşudur. Zira kelâmدا من

الجنس şeklinde iki kelime atılmış olur. Bir kelimenin bile atılmasına dayalı mecâz pek yaygın değilken iki kelimenin atılmasına dayalı mecâz tarik-i evleviyetle pek makul olmaz.

Bu ayetteki teşbihi ilgilendiren iki noktaya daha değinmek istiyoruz. Birincisi من قبل (daha önce) ibaresindeki öncelikten amaç, ahiretten önceki dünya hayatı mı, ahiret hayatının kendi içerisindeki bir öncelik mi? Bir başka deyişle “Bu, daha önce yani dünya hayatında bize verilen rızıkların benzeridir” mi denilmek istenmiştir yoksa “Bu, daha önce yani yine cennette bize yedirilenin benzeridir. (fakat aynısı değildir)” mi denilmek istenmektedir. Zemahşerî daha önce söylediğimiz gibi sadece birinci ihtimali esas alır. Ebû Hayyân ise her iki ihtimali veren görüşler nakletmektedir.²⁰⁸

İkincisi bu teşbihte aynı zamanda vech-i şebah/benzetme yönünün de atılmış olduğudur. Bu benzetme yönü atıldığı için de bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Mücahid'e göre yukarıda bahsettiğimiz öncelik cennetteki/ahiretteki önceliktir. Ve buna göre cennetteki bir meyve bile her yenildiğinde şekil bakımından benzer olsa da tad bakımından farklılık arzeder. İbn Abbâs'a göre ise bu öncelikten amaç dünya hayatıdır. Ona göre dünyadaki bir meyve ile onun cennetteki benzeri olan meyve arasındaki benzerlik

²⁰⁷ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 258.

²⁰⁸ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 257-258.

sadece isim benzerliğidir. Mahiyetleri ise tamamen farklıdır.²⁰⁹ Zemahşerî, cennet meyvesi ile dünya meyvesi arasında mutlak bir benzerlik olduğunu, farklı cinsler olmadığını tercih eder. Ona göre dünyadaki bir elma cennetteki bir elma aynı cinstendir.. Ebû Hayyân ise bu cins benzerliğine yönelik bir delil olmadığını, dolayısıyla bu benzerliğin mutlak/genel olarak ele alınması ve herhangi bir şekilde kayıtlanmaması gerektiğini ifade etmektedir.²¹⁰

1.2.3.3. Teşbih-i Vehmî/Tahyîlî

Müşebbeh genelde bilinen, gerçek bir şeye benzetilir. Kur'an'daki teşbihler de genelde bu türdendir.²¹¹ Ancak bazen bu benzetilen şey yani müşebbehün bih, hayalî/vehmî olup, realitede bulunmaz. Bu tür teşbihlere de teşbih-i vehmî denilmektedir. el Halebî'ye (ö. 756/1355) göre bu ve teşbih-i hayalî birbirine yakın şeylerdir.²¹²

Şu ayet buna örnek olarak verilebilir: *إِنَّمَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ*

الشَّيَاطِينِ “Zira o (zakkum ağacı) cehennem dibinde bitip yetişen bir ağaçtır.

Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir.”²¹³

Bu ayette zakkum ağacının tomurcukları şeytanların kafalarına benzetilmiştir. Şeytanlar, gözle görülen, somut varlıklar değildirler. Bu sebeple insanlar, onları ancak hayal edebilirler ve vehimlerinde canlandırabilirler. Dolayısıyla bu ayette müşebbehün bih realitede normal şartlarda görülemeyeceği, mahiyetleri ve şekilleri de bizler tarafından bilinemeyeceği için teşbih-i vehmî bahis konusudur.

Zemahşerî, burada “teşbih-i tahyîlî” tabirini kullanarak, zakkum ağacı tomurcuklarının neden şeytanların başlarına benzetildiğini şöyle açıklamaktadır: “Zakkum ağacının tomurcukları aşırı çirkin olduğu için şeytanların başlarına

²⁰⁹ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 258-259.

²¹⁰ Bkz.: Zemahşerî, I, 113, Ebû Hayyân, I, 259.

²¹¹ Bkz.: Ahmed Matlûb, s. 335.

²¹² Bkz.: Ahmed Matlûb, s. 349.

²¹³ Saffat 37/64-65.

benzetilmiştir. Çünkü şeytan, insanların düşüncelerine göre son derecedir. Şeytanı tasavvur ettiklerinde en kötü ve en korkunç şekilde hayal ederler. Bu sebeple çok çirkin gördükleri şeyleri de ona benzetirler. Tıpkı meleği en güzel şekilde ve halis hayır olarak tasavvur ettiklerinden dolayı güzel gördükleri şekilleri de meleğe benzettikleri gibi.”²¹⁴ Hz. Yûsuf’u gören kadınlar “*Bu bir insan değildir. Bu ancak kerim bir melektir.*”²¹⁵ demişlerdi.

Zemahşerî şeytan kelimesi ile ilgili şu görüşleri de nakletmektedir: “Bazılarına göre şeytan, büyük, çirkin ve son derece korkunç bir yılanıdır. Bazıları da, pürüzlü, pis kokulu, acı, çirkin suretli “esten” denilen bir ağacın meyvelerinin “şeytanların başları” olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Araplar bu meyveyi “şeytanların başları” ismiyle adlandırmayı ancak yukarıdaki iki şeyden birisine (normal) bilinen şeytan veya yılanı teşbih ederek yapmışlardır. Ancak bu meyve bu teşbihten sonra müşebbehün bih olabilecek üçüncü bir şey olabilir.”²¹⁶

Ebû Hayyân ise bu son ihtimali yani “şeytanın başları” tabirinin “esten” denilen ağacın meyvelerinin ismi olduğunu ilk başta dolasıyla en kuvvetli ihtimal olarak ortaya koymaktadır. Bunu herhalde teşbihte esas olanın müşebbehün bihin gerçek, somut bir şey olduğu kuralına göre yapmaktadır. Ona göre bu ağaç, Yemen taraflarında bilinen bir ağaçtır. Diğer iki ihtimali “قيل/denilmiştir” diyerek zayıf olarak göstermektedir. Şeytanı, bilinen soyut kötü varlık olarak kabul ettiğimizde ayette teşbih-i tahyîlî söz konusu olacağını da sözlerine eklemektedir.

Ancak şeytanı bir yılan türü ya da “şeytanın başları” ifadesini belirtilen ağacın meyveleri olarak ele aldığımızda, ayette bir teşbih-i vehmî/tahyîlî olmaz. Çünkü bunlar somut/görülebilen şeylerdir.

1.2.3.4. Teşbih-i Mürekkep

²¹⁴ Zemahşerî, IV, 44-45.

²¹⁵ Yûsuf 12/31.

²¹⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, VII, 348.

“Müşebbeh ve müşebbehün bihten her birinin veya birisinin birbirinden ayrılması mümkün olmayan birden çok unsurunun oluşturduğu bir tasavvurdan meydana gelmesidir.”²¹⁷

Genelde müşebbeh ve müşebbehten her biri bir parçadan oluşur. Bazen de her biri veya biri tasavvur olarak birbirinden ayrılamayacak karma bir mana bütünü oluşturacak birkaç sözcükten oluşabilir. İşte bu, mürekkep teşbihtir. Bazı durumlarda da aynı cümle içinde birden fazla unsur, birden çok unsura benzetilir fakat bunlar birbirinden ayrılabilir yani bağımsız birkaç teşbih haline getirilebilirse buna teşbih-i müteaddid (التشبيه المتعدد) denir. Bu teşbih-i mürekkepten farklıdır. Teşbih-i mürekkep tek bir teşbihtir, bu ise birden fazla teşbihten meydana gelir. Abdulkâhîr Cürcânî bu farka işaret etmektedir.²¹⁸ Bazıları teşbih-i mürekkepten söz etmez, onu daha sonra zikredeceğimiz teşbih-i temsilî kapsamında ele alır.²¹⁹

Beyzâvî şu ayette teşbih-i mürekkepten bahsetmektedir: *مثل ما ينفقون في هذه الحياة* “Onların, bu dünya hayatında yapmakta oldukları harcamalarının/harcadıklarının durumu, kendilerine zulmetmiş olan bir kavmin ekinlerine isabet eden kavurucu/soğuk bir rüzgârın durumu gibidir.”²²⁰ Çünkü normal bir teşbih olarak düşünüldüğünde, harcadıklarının/harcamalarının, rüzgâra değil de, mahvolmuş ekine benzetilmesi gerekiyordu. Zira boşa çıkmış bir şey, mahvedene değil de mahvedilene benzetilir. Burada mahvedilen de rüzgâr değil ekindir, rüzgâr ise mahvedendir. Demek ki burada tek bir şeyin diğer tek bir şeye değil de birçok lafzın bütününden ortaya çıkan bir durumun, aynı tarzdaki bir başka duruma benzetilmesi bahis konusu olmuştur.²²¹

Zemahşerî de “Burada amaç, harcadıklarının faydasızlık bakımından kavurucu/soğuk bir rüzgârın vurduğu ekine benzetilmesi iken neden rüzgâra

²¹⁷ Konevî, VI, 286 ve ayrıca bkz.: 175; Süleyman Gür, s. 229.

²¹⁸ Bkz.: Abdulkâhîr Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga*, s. 176; Ahmed Matlûb, s. 340.

²¹⁹ Aşkar, s. 127-128.

²²⁰ Âli ‘İmrân 3/117.

²²¹ Bu manada bkz.: Beyzâvî, I, 176.

benzetilmiştir?” şeklindeki olası soruya bunun bir teşbih-i mürekkep olduğunu söyleyerek cevap verir.²²² Ancak Zemahşerî, buradaki teşbihi teşbih-i mürekkeplikten çıkaracak iki takdir yapılabileceğini ifade eder.

Birinci takdire göre مَثَل ile مَا يَنْفُقُونَ arasında ve sonrasındaki مَثَل ile رِيح arasında “إِهْلَاك” lafzının takdir edilebileceğini yani gizli olarak var kabul edilebileceğini ya da مَثَل ile رِيح arasında مُهْلَك sözcüğünün var sayılabileceğini dile getirir.²²³ Birinci takdir, رِيح مَثَل إِهْلَاك مَا يَنْفُقُونَ ... كَمَثَل إِهْلَاك رِيح tarzında, anlamı da “harcamalarının helak edilmesi, rüzgârın bir ekini helak etmesi gibidir” şeklindedir. Kanaatimizce bu vecih uygun değildir. Zira cümlede iki tane إِهْلَاك kelimesinin atılmış olduğunu söylemeyi gerektiriyor. Bir de birinci إِهْلَاك helak edilme, ikincisi ise helak etme anlamında yani biri etken, diğeri edilgen olur. Bu sebepten olsa gerektir Beyzâvî bu vechi zikretmemiştir.

İkinci takdir رِيح مَثَل إِهْلَاك مَا يَنْفُقُونَ ... كَمَثَل مُهْلَك رِيح şeklinde, anlamı da; “harcadıklarının durumu rüzgâr tarafından helak edilen şeyin durumu gibidir” tarzındadır. Bize göre bu da uygun kaçmamaktadır. Zira daha sonraki حَرْث/ekin sözcüğü anlamsız kalacaktır. Beyzâvî bu vechi zikretmektedir.²²⁴

Ebû Hayyân ise yukarıdaki teşbih-i mürekkep olayını dile getirdiği gibi cümlede takdir yapmaya yönelik bazı vecihlerden de söz etmektedir. Bunlar da müşebbeh ya da müşebbehün bih tarafında مَهْلَك lafzını varsaymaya dayanıyor.

Öte yandan Ebû Hayyân, İbn Atiyye’nin tercihi dediği bir vecihten daha bahseder. Buna göre aslında burada iki teşbih bir başka deyişle iki müşebbeh, iki de müşebbehün bih bulunmaktadır. Müşebbehler tarafında bir tane, müşebbehün bihler

²²² Zemahşerî, I, 397.

²²³ Zemahşerî, I, 397.

²²⁴ Beyzâvî, I, 176.

açısından da biri atılmıştır. Her bir tarafta bir tanesinin atılması sebebiyle kelâmın bütününden her iki müşebbeh ve müşebbehün bihi anlamış oluruz ki bu da son derece belîğ ve mu‘cîzdir.²²⁵ İki müşebbehten amaç kâfirlerin harcamalarını boşa götüren sevapsız kılan küfr ve boşa giden infak/harcamalardır. İki müşebbehün bihten maksat da kavurucu rüzgâr ve mahvolan ekindir. Yani küfr, kavurucu rüzgâra, boşa giden infak ve ameller de mahvolan ekine benzetilmiştir. Fakat müşebbehlerden küfr, müşebbehün bihlerden de ekin hazfedilmiştir. Ekin elbette kelâmın da devamında var, fakat müşebbehün bih tarzında değil.

İbn Atiyye’nin bu tercihinin göre ayette aynı zamanda “ihtibak” sanatı vardır. Böylece bu ayet bir yönden beyân ilmi bir yönden de bedî‘ ilminin kapsamına girecektir.

Kur’an-ı Kerim’in eşsiz üslûbunu burada da müşahade etmekteyiz. Zira aslında neyin neye benzediği icmalî/genel bir tarzda verilmekte ve anlaşılmaktadır. Fakat tafsil yani bu benzetmenin nasıl yapıldığının yorumlanması ise âlimlere bırakılmış, dil ve düşüncede içtihadı olanak sağlanmıştır.

1.2.3.5. Teşbih-i Temsilî

İlk önce “temsil” kelimesinin kaynağını teşkil eden “mesel” kelimesi hakkında bizzat Zemahşerî’nin söylediklerini aktararak bilgi vermek faydalı olacaktır. “Mesel” Arap dilinde aslen nazîr/benzer, denk demektir. “Şebih”, “şibh”, “şebîh” denildiği gibi “mesel”, “misl” ve “mesîl” de denilir (yani bütün bunlar aynı manadadır). Daha sonra “Söylendiği durumun, ilk dile getirildiği duruma benzetilerek ortaya konulan yaygınlık kazanmış söz” anlamında kullanılmıştır.²²⁶ Coğulu “emsâl”dir.

Zemahşerî’ye göre “mesel” kelimesinde istiâre vardır. Çünkü acayip durum, nitelik ya da kıssa/hikâye anlamındadır. Buna göre “Onların meseli, ateş yakanın meseli gibidir” ayeti “onların acayip/dikkat çekici durumu ateş yakanın durumu

²²⁵ Ebû Hayyân, III, 40.

²²⁶ Zemahşerî, I, 79 ve 87.

gibidir” anlamına gelmiş olur. Cesur adama aslan denildiği gibi garib, ilgi çekici duruma da mesel denilir. Bu sebeple mesel/darb-ı mesel kavramları ancak herhangi bir yönden garabet içeren söz ve durumlar için kullanılır ve bu yüzden de bu sözlerde değişikliğe de gidilmez.²²⁷ Örneğin ilk olarak süt fırsatını yaz mevsiminde kaçırın bir kadına hitaben ifade edilen *في الصيف ضيعة اللبن* ibaresi, herhangi bir fırsatı kaçırın bir erkeğe veya bir topluluğa da aynı lafızlar değiştirilmeden söylenir.²²⁸

Zemahşerî’ye göre meseller, gizli manaları açıklığa kavuşturma, gerçeklerden örtüleri kaldırma işlevi görür ki böylece hayalî/soyut bir şeyi gerçek/somut, vehmî bir durumu yakın ve gaibî müşahade edilen bir halde göstermiş olur.²²⁹

Mesellerde bu şekilde aynı zamanda “uzlaşmaz can düşmanı susturma, azgın kibirli hakkı, doğruyu kabul etmeyene yanaşmayan kişiyi bastırma ve ezme” de vardır. Bu sebeple Kur’an’da, Allah Resulü’nün kelâmında, peygamber ve hükemânın sözlerinde pek yaygındır. Allah, *وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون* “O meselleri insanlar için dile getiririz ki onları ancak âlimler anlar.”²³⁰ buyurmaktadır. İncil surelerinden biri de Emsel/Meseller suresidir.²³¹

Ebû Hayyân da “mesel” hakkında Zemahşerî’nin söylediklerini aktarmakla yetinir.²³²

Şunu da hemen belirtmek gerekir ki, “temsîl” sözcüğünün kökü olan “mesel” terim olarak, istiâre-i temsiliyenin halk arasında da yaygınlık kazanmış olanlarına denir.²³³ Yani mürekkepistiâre, yaygınlık kazanmışsa mesel, yaygınlık kazanmamışsa istiâre-i temsiliye olarak isimlendirilir. Buna göre “mesel”, istiâreye özgüdür. “Temsil” ise hem istiârede hem de teşbihte söz konusu olabilir.

Terim olarak “temsîl” ile “teşbih” arasında ilk olarak açık bir fark koyanlardan biri Abdulkâhir el-Cürcânî’dir. Abdulkâhir, teşbihi iki kısma

²²⁷ Zemahşerî, I, 79.

²²⁸ Teftâzânî, **Muhtasar**, s. 353.

²²⁹ Zemahşerî, I, 79.

²³⁰ ‘Ankebût 29/43.

²³¹ Zemahşerî, I, 79.

²³² Bknz: Ebû Hayyân, I, 207-208.

²³³ Ahmed Matlûb, s. 334.

ayırmaktadır. Vech-i şebihin somut veya doğal, gerçek aklî olduğu teşbihe “teşbih-i gayr-i temsili” adını verir. Vech-i şebihin müfret veya mürekkep oluşu fark etmez. Vech-i şebihin müfret olsun veya mürekkep olsun gerçek olmayan bir aklî durum olduğu ve anlaşılacak için biraz te’vile ihtiyaç duyduğu teşbih kısmına ise “teşbih-i temsili” demektir.²³⁴ Kısacası ona göre vech-i şebih, açık ve kolay anlaşılır ise “teşbih-i gayr-i temsili”, zor anlaşılır olup kapalılık arz ediyorsa “teşbih-i temsili”dir. Burada vech-i şebihin mürekkep oluşunu şart koşmaz.

Sekkâkî ise “teşbih-i temsili” için vech-i şebihin hakikî olmayan bir aklî/soyut oluşunu şart koştığı gibi mürekkep olmasını da gerekli görür. Buna göre vech-i şebihin müfret değil, birkaç şeyin bütününden ortaya çıkan bir tablo/mürekkep olması gerekmektedir.²³⁵

Cumhura göre ise “teşbih-i temsili”, vech-i şebihin birkaç şeyden ortaya çıkan bütünsel bir tablo olduğu teşbihtir. Bu durumda iki taraf yani müşebbeh ve müşebbehün bihin, müfret veya mürekkep oluşu fark etmediği gibi vech-i şebihin somutluk arz etmesi veya aklî, itibarî, vehmî oluşu da fark etmez.²³⁶ Kazvînî’ye göre de böyledir. Buaçidan cumhur ve Kazvînî’ye göre “temsili” olabilen bir teşbih, Sekkâkî’ye göre temsili olmayabilir.²³⁷ Çünkü Sekkâkî, gerçek olmayan bir aklîliği yani kapalılık ve zor anlaşılabilirliği şart koşturmaktadır.

Teşbih-i temsili’nin yapıldığı yerlerde tek tek kelimeler arasında da teşbih yapılabilir. Bu daha önce söz ettiğimiz “teşbih-i müteaddid”dir. Ancak böyle durumlarda teşbih-i temsiliyi tercih etmek daha etkili ve belîğ olacaktır. Şimdi çeşitli örnekler verebiliriz:

Örnek 1: مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات

“Onların (münâfıkların) durumu, (karanlık bir gecede) bir ateş yakan kimsenin misali gibidir. O ateş etrafını aydınlattığı anda Allah, hemen onların

²³⁴ Abdulkâhîr el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belâga*, s. 84; Ahmed Matlûb, s. 333.

²³⁵ Sekkâkî, s. 184.

²³⁶ Akşehîrî, 432; Ahmed Matlûb, s. 333.

²³⁷ Ahmed Matlûb, s. 333.

*aydınlığını giderir ve onları (hiçbir şeyi) göremedikleri karanlıklar içinde bırakır.”*²³⁸

Zemahşerî, Allah'ın önceki ayetlerde münâfıkların gerçek niteliklerini belirtince, olayı daha da açık-seçik ve anlaşılır hale getirmek için böyle bir temsil getirdiğini, zira temsilin daha önce belirttiğimiz bir etki gücüne sahip olduğunu ifade etmektedir.²³⁹

Zemahşerî'ye göre, ayette münâfıkların, ağızlarına (bir anlık) gelen iman kelimeleriyle aydınlanmaları, hemen akabinde de onları Allah'ın gazabına ve sonsuz cezaya maruz bırakacak nifak, küfr kelimelerinin karanlığına düşme durumları, karanlık bir gecede ateş yakıp da biraz aydınlanan, sonrasında âniden ateşin sönmesi nedeniyle alacakaranlıkta kalan kişinin durumuna benzetilmiştir. Ayrıca ona göre Allah'ın, onların sırlarını, gerçek içsel hallerini bilmesi ve Mü'minler arasında durumlarının açığa çıkması nedeniyle rezil olmaları da, Allah'ın onların aydınlığını götürmesi durumuna benzetilmiş olabilir.²⁴⁰ Yani münâfıkların durumu iki açıdan yaktığı ateşin çabucak söndüğü bir şahsın durumuna benzetilmiş olabilir. Birincisi, iman kelimelerinin aydınlığından hemen sonra nifak karanlığına atılmaları, ikincisi, işleri ve içyüzlerinin çarçabuk açığa çıkmasıdır. Gerek teşbihte gerek istiârede iki şeyin durumlarının birbirine benzetilmesi olayı temsil olmaktadır.

Bu sebeple beyân âlimleri, diğer teşbih çeşitlerine oranla teşbih-i temsiliye bir başka önem vermişlerdir.²⁴¹ Çünkü onda hayal ve gerçeğin bir karışımı, bu manada duygu dünyasının heyecana sokulması, harekete geçmesi söz konusu olmaktadır. Vech-i şebahi de ortaya çıkarmak burada daha zor olduğu için insanın zihin faaliyetinin de daha aktif hale gelmesini gerektirmektedir. Bu şekilde bu benzetme, vech-i şebahin basitçe anlaşıldığı “mübtezel” olma türünden çıkar, zor anlaşılan fakat çok da örfe ve kullanıma aykırı olmayan “garib” teşbih kısmına girmiş olur. Abdulkâhir el-Cürcânî'ye göre bu türün daha tesir edici olmasının nedenlerinden biri

²³⁸ Bakara 2/17.

²³⁹ Zemahşerî, I, 79.

²⁴⁰ Zemahşerî, I, 79.

²⁴¹ Berrî, s. 203.

şudur: Burada örtülü bir mananın açık bir anlama, bilinen bir şeyin daha çok bilinen bir hale, aklî olandan hissî olana, düşünce ile bilinenden zarûrî ve fitrî maluma doğru bir çıkarım ve intikal söz konusu olmaktadır. Şüphesiz ki, duyular tarafından gelen ya da fitrî ve zarûrî bir biçimde insanda içkin olan bilgi, güç, güven ve sağlamlık bakımından düşünce ve fikir yoluyla kazanılan ilimden daha tercihlidir. Bu “Haber, görmek gibi, zan da yakîn gibi değildir” şeklindeki söz gibidir.²⁴² Müşahede ve soyut bilgi arasındaki etki farkı ile insanlara vaaz eden fakat bununla amel etmeyen kişi arasında bir ilişki kurar.²⁴³ Ona göre haberî manada kesin bilgiye sahip olan Hz. İbrahim (as)’in “*Bilâkis, ancak kalbim kesin bir bilgiye sahip olsun diye...*”²⁴⁴ ayetinde belirtildiği üzere yeniden dirilişi bizzat gözleriyle görmek istemesindeki faktör de müşahedenin etki gücüdür.²⁴⁵ Ancak kanaatimizce bu sebep, bütün teşbih türlerinde özellikle müfret de olsa aklînin hissîye benzetildiği kısımlarda mevcuttur.

Zemahşerî, teşbih-i temsilinin uygulandığı yerlerde teşbih-i mufarrak/التشبيه المفرق

(müşebbeh ve müşebbehün bih tarafında bulunan şeylerin tek tek birbirine benzetilmesi²⁴⁶) yapılabildiğine de şöyle işaret etmektedir: “Beyân âlimlerinin bir başka veçhe gitmeden üzerinde bulundukları/kabul ettikleri sahih (yol) her iki ayetteki (bu ayet ve sonraki ayetteki) temsilin mufarrak temsillerinden değil de, mürekkep temsillerden²⁴⁷ olduğudur. Altın görüş ve doğru mezhep de budur.”²⁴⁸ Zemahşerî bu sözünde, zayıf da olsa teşbih-i mufarrak ihtimaline îmâda bulunmaktadır. Söz gelimi buradaki temsilde, münâfık, ateş yakana, imanı izhar etmesi aydınlatmaya, imandan (sözcüklerini dile getirmesinden) istifadesinin kesilmesi de ateşin sönmesine benzetilmiş olacaktır.²⁴⁹ Bu gibi yerlerde Zemahşerî’ye göre teşbih-i mufarrakın zayıf yol kabul edilmesinin birkaç nedeni

²⁴² Abdulkâhir Cürcânî, *Esrâru’l-Belâga*, s. 102.

²⁴³ Berrî, s. 205.

²⁴⁴ Bakara 2/260.

²⁴⁵ Abdulkâhir Cürcânî, *Esrâru’l-Belâga*, s. 106-107.

²⁴⁶ Zemahşerî, I, 87.

²⁴⁷ Zemahşerî burada temsil-i teşbih anlamında kullanmaktadır. Zira mufarrak olunca temsil denilmez.

²⁴⁸ Zemahşerî, I, 87.

²⁴⁹ Zemahşerî, I, 86.

vardır:

1. Mufarrakta her müşebbeh için bir müşebbehün bih takdir etme zorunlulundan kaynaklanan tekellüf ve zorlama vardır. Bu ayette yukarıda belirttiğimiz şekilde bu takdirleri yapmıştık. Ancak sonraki ayette olduğu gibi bu takdirleri yapmak mesela müşebbehlerin ne olduğu açık olmayabilir. Temsilde bir bütünün bir bütüne benzetilmesi bahis konusu olduğu için buna ihtiyaç duyulmamaktadır.

2. Teşbih-i mufarrakta, bir muzafın atılmış olduğunu varsaymamız gerekmektedir. Mesela sonraki ayette “أَوْ كَمَثَلِ ذَوِي صَبِّ” lafzında “أَوْ كَصَبِّ” şeklinde bir takdir yapmamız icap etmektedir. Teşbih-i temsilî veçhine gidildiğinde ise her zaman böyle bir gereksinim olmayabilir. Biraz önceki ayette temsil kabul edildiğinde de ذَوِي tarzında bir muzaf takdir etmemiz icap eder. Çünkü ayetin devamında “يَجْعَلُونَ” kısmında bu muzafa dönen zamirler bulunmaktadır. Fakat genelde ihtiyaç duyulmamaktadır. Mesela *“Dünya hayatının durumu, gökten indirdiğimiz bir su gibidir.”*²⁵⁰ ayetinde su ك yani teşbih edatından sonra gelmektedir. Hâlbuki burada dünya hayatının ne suya ne de başka takdirinde zorlanılacak bir tekile benzetilme kastı güdülmemiştir.²⁵¹ Zira dünya hayatının geçiciliği ve aniden son bulması durumu, su sayesinde yeşillenip gürleşen ve güzelleşen bir bağın aniden afet sonucu bir anda yok oluşu durumuna benzetilmek istenmektedir. Dolayısıyla teşbih-i temsilîdir ve burada muzaf vb. bir şey varsaymaya da ihtiyaç yoktur. Ancak teşbih-i mufarrak kabul edildiğinde müşebbeh ve müşebbehün bihleri belirlemede oldukça zorlanmış olacağımız gibi kelâmda birçok gizli lafız varsaymamız da gerekecektir.

Teşbih-i temsilînin bu tür mevkilerde tercih edilme nedenlerinden biri de daha önce dile getirdiğimiz gibi hayalî ve soyut bir durum düşünmemizi gerektirdiği

²⁵⁰ Yunus 10/24.

²⁵¹ Zemahşerî, I, 86-87.

için daha fazla mübâlaga ve etki içermesi, ziyadesiyle estetik olmasıdır.

Ebû Hayyân ise **مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً** ayetinde, Zemahşerî'nin birçok açıklamasını bizâtihi naklederek²⁵² burada ve **أَوْكَصَيْبٍ** ayetinde teşbih-i temsilînin uygulanmasını tercih edilen görüş olduğunu beyân eder.²⁵³ Konumuz olan ayette durumların benzetilmesi yani temsilî/mürekkap teşbih söz konusu olduğunu **مثلهم** **كمثل** lafzındaki ك harfinin zâit/fazla olmayacağını belirtir.²⁵⁴ Çünkü ك birbirine benzetilen iki durum arasında zikredilmiş bir teşbih edatı olacaktır. Teşbih-i mufarrak sayıldığında ise böyle olmayacaktır ve ك ile ilgili daha çok nahiv ilmini ilgilendiren çeşitli ihtimaller mevzu bahis olacaktır.²⁵⁵

Teşbih-i temsilî kabul edildiğinde ك harfinin zâit olmaması, bunun tercihini gerektiren faktörlerden biridir. Çünkü kelâmda asıl olan herhangi bir sözcüğün fazlalık sayılmamasıdır.

Teşbih-i temsilî ile ilgili açıklamalarda Zemahşerî ile benzer beyânlarda bulunan Ebû Hayyân bu ayette uygulama detayında ise çok daha fazla detaya girmekte ve daha farklı izahlar yapmaktadır.

Birincisi; Zemahşerî'ye göre müşebbeh yani ateş yakana benzetilen münâfıklardır. Ebû Hayyân'a göre ise münâfıklar veya Yahudiler olabilir. İbn Abbâs, Katâde, Dahhâk, Süddî ve Mukatil'e göre bu ayet münâfıklar hakkında inmiştir, dolayısıyla müşebbeh bunlardır. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Muhammed b. Ka'b (ö. 108/726)ve Atâ b. Ebî Rebâh'a (ö. 114/732)göre Yahudiler hakkında nâzil olmuştur. Bu durumda müşebbeh Yahudiler olacaktır.²⁵⁶

Ebû Hayyân, benzeyen münâfıklar olunca bunlar ile ateş yakıp da bu ateşi

²⁵² Ebû Hayyân, I, 207-231.

²⁵³ Ebû Hayyân, I, 221-223.

²⁵⁴ Ebû Hayyân, I, 209.

²⁵⁵ Bu ihtimaller için bkz.: Ebû Hayyân, I, 208-209.

²⁵⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 209.

sönen arasında yapılan benzetme konusunda şu vecihlerin zikredildiğini belirtir:

1. Ateş yakan, bu ateş vesilesiyle eziyet ve zarar verecek şeyleri def eder. Ateş sönünce zarara maruz kalır.

2. Ateş yakan, ateşle yolunu bulur, sönünce yolunu kaybeder. Münâfık da İslam ile yolunu bulur. Nifâkı ortaya çıkınca İslam nuru gider, küfrünün karanlığına geri döner.

3. Ateş yakan, bu ateşi odunla desteklemeyince ışığını, parıltısını kaybeder. Münâfık da imanın devamını getiremeyince imanın (ışığı) gider.

4. Ateş ile aydınlananın bu aydınlığı o kişinin kendi nefsinden değil, zatı dışındaki bir şey yani ateşten gelir. Böylece o ateş gidince, karanlıkta kalır. Münâfık da kalbiyle değil de diliyle iman ettiği için imanının nuru, içsel, özsel olmayıp, dıştan (dil) olup emanet mal gibi olur (Dolayısıyla bu aydınlığı kaybetmeye mahkûmdur).

5. Münâfıkların Müslümanlara yönelmeleri aydınlatmaya, müşriklere yüzlerini çevirmeleri de aydınlatmanın gitmesine benzetilmiştir. Bunu Mücahid söylemiştir.

6. Sattıkları hidayet ateş yakanın elde ettiği ışığa, satın aldıkları delalet de karanlıklara benzetilmiştir.

7. Bu, Allah'ın, münâfığın durumunu ortaya koymak için verdiği bir temsildir. Çünkü münâfık (diliyle) İslam'ı izhar eder. Böylece kanını (canını) koruma altına alır, onun muhafazası ve aydınlığında yürür, hayatına devam eder. Sonra ahirette ihtiyaç duyduğu anda bu aydınlık ondan alınır.²⁵⁷

Bu yorumlar birbirine yakındır, hakikî olmaktan çok lafzî ihtilaf ve vecihlerdir. Ancak dördüncü vecih, dıştan kazanılan, insanın özünde olmayan faydaların birgün aniden kaybedileceğini ifade etmesi bağlamında mânidardır.

Müşebbeh Yahudiler olarak kabul edildiğinde ise Ebû Hayyân, benzetme yönü olarak şu vecihlerin belirtildiğini dile getirir:

1. Ateş yakan, onun ışığıyla aydınlanır, ünsiyet ve ülfet bulur. Karanlıktan kaynaklanan ıssızlık ve yalnızlık ondan gider. Yahudiler de Hz. Peygamber ile müjdelenince ve onunla düşmanlarına karşı fetih ve zafere ulaşacaklarını söyleyince

²⁵⁷ Ebû Hayyân, I, 209.

onların (bu) durumu, ateş yakanın haline benzetildi. Hz. Peygamber gönderilip onlar da onu inkâr edince Allah da o (umut) aydınlığını onlardan izâle etti (Böylece ateşi sönen gibi oldular).

2. Allah Resulü'ne karşı yaktıkları ateş, normal bir ateş yakanın ateşine, bu ateşin söndürülmesi de ateş yakanın elde ettiği aydınlığın gitmesine benzetilmiştir.

3. Tevrat'ta okudukları Allah Resulü'nün ismi, niteliği, ümmeti ve dininin sıfatı ve ona tabi olmalarına yönelik emredilmeleri ateş yakanın durumuna benzetilmiştir. (Ancak) Resûlullah'ın isim ve niteliklerini değiştiren Tevrat'ı tebdil edip ve inkâr edince Allah onlardan, imanın nurunu götürdü.²⁵⁸

Gerek Zemahşerî gerekse Ebû Hayyân bu ayetteki teşbih türü veçh-i şebih ile ilgili konuştukları gibi bu teşbihin teknik yapısı kuruluş biçimiyle de ilgilenmişlerdir. Bunlara da değinmekte fayda mülâhaza etmekteyiz.

Birincisi: Durumu benzeyen مَثَلُهُمْ tarzında çoğul iken, durumuna benzetilen كَمَثَلِ الذِّي şeklinde neden tekil/müfret olarak getirilmiştir? Yani müşebbeh tarafı çoğul olduğuna göre, müşebbehün bih tarafının da çoğul olması daha uygun değilmiydi?

Zemahşerî'ye göre, burada الذي, الذين yerine kullanılmıştır. “وَحُضِّنْتُمْ كَالَّذِي” ayetinde de böyledir.²⁵⁹ Mesela قائمون yerine قائم kullanılamazken; الذي'de neden bu olabiliyor? Çünkü الذي Arap kelâmında her marifeyi bir cümle ile nitelemeye vesile kılınır. Ayrıca çok kullanılır. Bir de sıla da aldığı için çok uzar. Bu sebepten hafifletilmeye uygundur. Bir de zaten çoğulu da diğer çoğullar gibi değildir. (Bu tarzdaki diğer çoğullarda merfu durumunda “ون”, mansub ve mecrur durumlarda ise “ين” olurken, الذين'de sürekli “ين” olur.) الذين sadece delaleti arttırmak içindir (bir

²⁵⁸ Ebû Hayyân, I, 209-210.

²⁵⁹ Bu ayette الذي'nin الذين yerine kullanıldığı daha açıktır. Çünkü sonrasında الذي'ye dönen zamir çoğul olarak kullanılmıştır.

nevi gerçek bir çoğul değildir).

Ona göre الذي grup da bildiriyor olabilir (ateş yakan bir grup gibi anlamında olur, dolayısıyla mana olarak çoğul kabul edilir).

Üstelik münâfıkların kendi zatlari ateş yakanın zatına benzetilmiyor ki, müşebbeh çoğul olduğu için müşebbehün bihin de çoğul olması daha uygun olsun. Ayette zat benzetmesi değil, durum benzetmesi söz konusudur. Bir grubun durumu, bir kişinin durumuna benzetilebilir.²⁶⁰

Ebû Hayyân, الذين değil de الذي'nin kullanımıyla ilgili şu görüşleri nakleder:

Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) göre الذي'de “مَنْ” gibi hem müfret hem çoğul için kullanılabilir. Ahfeş'e göre الذي müfret olsa da çoğul anlamında da kullanılabilir. Bu görüşte Ebû Ali'nin kavline benzerdir. İbn Mâlik (ö. 672/1274) “et-Teshil” adlı kitabında, nahiv âlimlerine göre الذين'de sondaki “ن”un atılabileceğini nakleder.

Ebû Hayyân, bütün bu görüşleri ve Zemahşerî'nin de bu konuda söylediklerini eleştirir, kabul etmez. Sadece Zemahşerî'nin söylemiş olduğu ikinci veçhi yani الذي ile grubun kastedilebileceği şıkkını tercih eder.²⁶¹

Ebû Hayyân ayrıca İbn Sümeiyî'in(ö. ?) “كمثل الذين” olarak okuduğunu, fakat bu kıraatin problemlili olduğunu söyler. Zira sonrasında müfret bir zamir gelmiştir. Çoğula ait bir zamir müfret olamaz. Ancak bu kıraatin sahih olması durumunda bazı tevcihatta bulunur.²⁶²

Kanaatimizce Ebû Ali, özellikle de Ahfeş'in الذي için ifade etmiş olduğu lafzen müfret olup mana açısından ise çoğul olabildiği şeklindeki görüşleri uzak bir ihtimal değildir. Zira “كمثل الذي استوقد نارا فلما أضئت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات”

²⁶⁰ Zemahşerî, I, 80.

²⁶¹ Ebû Hayyân, I, 207-210.

²⁶² Bkz.: Ebû Hayyân, I, 211.

”لا يبصرون“ ayetinde ilk önce الذي’nin müfret lafzı esas alınarak ona dönen zamirler müfret getirilmiştir. بنورهم ve sonrasında ise çoğul anlamı baz alınarak zamirler çoğul olarak getirilmiştir.²⁶³

İkincisi: Bu ayette “ذهب الله بنورهم” Allah onların nurunu götürdü” denilmiştir.

Burada ateşin söndürülmesinin Allah’a nisbet edilmesinin anlamı ne olabilir?

Zemahşerî’ye göre ateş, rüzgâr veya yağmur gibi semâvî bir sebeple söndüğünde Allah tarafından söndürülmüş olur. Ya da burada ateş fitne, İslam’a düşmanlık gibi mecâzî bir ateş veya hakikî bir ateş dâhi olsa günahın işlenmesine vasita kılınan bir ateş olabilir. Bu sebeple söndürülmesi Allah’a isnat edilmiş olabilir.²⁶⁴

Zemahşerî’nin burada hemen itizâlî düşüncesini kullandığı görülmektedir. Zira o, ya söndürmenin Allah’a nisbetinin mecâzî surette olduğunu söylemiş oluyor ya da ateş lafzında mecâza başvuruyor. Bunlardan birincisi mecâz-î aklî, diğeri ise istiâre kapsamına girmektedir.

Ebû Hayyân, bir ehl-i sünnet olarak, söndürmenin Allah’a nisbetinin hakikî manada olduğunu belirtmektedir.²⁶⁵ Ateş hakikî veya mecâzî manada olabilir.

Üçüncüsü: Ebû Hayyân’a göre, burada نارا sözcüğünün nekire ve müfret olarak getirilmesi belirsizliği ve azlığı ifade eder. Çünkü buradaki ışık, aydınlık, münâfıktaki İslam miktarına denk gelir ve ondaki İslam miktarı da sadece dilsel olduğu için çok azdır ve belirsizdir. Münafığın dili dışındaki her şeyi küfr ve nifakla doludur.²⁶⁶ Zemahşerî ise نارا’daki tenvinin yani nekireliğinin de ta‘zim ifade ettiğine

²⁶³ Zemahşerî, I, 81.

²⁶⁴ Zemahşerî, I, 81.

²⁶⁵ Ebû Hayyân, I, 214-215.

²⁶⁶ Ebû Hayyân, I, 212. Bu sebeple de onda küfr ve nifâka denk gelen ظلمات kelimesi çoğul getirilmiştir. Özetle نارا lafzındaki tenvin tahkir, ظلمات sözcüğündeki ise ta‘zim içindir. Haliyle burada aynı zamanda mukâbele / karşılık (طباق / tibak) sanatı da mevcut kabul edilebilir. Biz نارا lafzında Ebû Hayyân’ı tercih etmekteyiz.

işaret eder.²⁶⁷ Zemahşerî ظلمات kelimesinin çoğul ve nekire tarzında olmasının bu karanlığı pekiştirme amaçlı olduğuna göndermede bulunur. Ebû Hayyân bundan açıkça söz etmez. Yine her ikisi de ظلمات'ın akabinde “لا يصرون” sözünün getirilmesinin de karanlığı te'kit ettiğine vurgu yaparlar.²⁶⁸ Hatta Ebû Hayyân bazı kıraatlerde ظلمات okunduğunu belirtir. Buna göre “ظلم”'in çoğulu, “ظلم” de, “ظلمة”'in çoğuludur. Ancak Ebû Hayyân bu kıraattteki fethanın tahfif amaçlı olduğunu dile getirir. Zira çoğulun çoğulu olayı kiyasî/kurallı bir olay değildir.²⁶⁹

Dördüncüsü: Her ikisi de ذهب الله بنورهم kısmında ضوء değil de, نور denilmesinin de içinde karanlığı daha da pekiştirdiğini söylerler. Zira ضوء (ışık), نور (aydınlık)'a göre daha fazla ışık ifade eder. Bu sebeple bir ayette ضياء güneşe, نور ise aya nisbet edilmiştir.²⁷⁰ Bu bağlamda نور nefyedilince, ضوء da nefyedilmiş olur. Çünkü azı yok edince çok da kalmamış olur. Çoğun olmadığını söylemek ise, azın varlığını ortadan kaldırmaz. Burada daha az ışık bildiren نور yok edilince, onlardan kökten aydınlığın kaldırıldığı, ışık adına bir zerrenin bile kalmadığı ortaya konulmuş olmaktadır. Hâlbuki ضوء nefyedilseydi biraz ışığın kalabildiği anlaşılabilirdi.²⁷¹

Beşincisi: Zemahşerî'ye göre “أذهب الله نورهم” “ذهب الله بنورهم” kavline göre daha mübâlagalıdır. Dolayısıyla bu da karanlığı pekiştirmiş olur. Ancak Ebû Hayyân'a göre iki tabir müradif/eş anlamlıdır. Biri diğerine göre daha etkili değildir. Bunun delillerinden biri Tâvûs b. Keysân el-Yemânî'nin (ö. 106/725) zaten bu ayeti

²⁶⁷ Zemahşerî, I, 88.

²⁶⁸ Zemahşerî, I, 81; Ebû Hayyân, I, 215.

²⁶⁹ Ebû Hayyân, I, 215.

²⁷⁰ “هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا” O, güneşi ışık; ayı da aydınlık kılandı.” Yunus 10/5.

²⁷¹ Bkz.: Zemahşerî, I, 81; Ebû Hayyân, I, 215.

“أذهب الله نورهم” olarak okumasıdır.²⁷²

Bu mülâhazaların birçoğunda belirtildiği üzere, üst üste te’kit unsurlarının kullanılması yoluyla münâfiğin içler acısı psikolojik bunalımı, karanlıkların kendisini nasıl çepeçevre sardığı etkili ve canlı bir tablo halinde ortaya konulmakta, Kur’an’ın eşsiz fesâhat ve belâgatı bir kez daha hissedilmektedir. Münâfikların bu ruhsal çıkmaz ve rahatsızlıklarına rağmen, küfür ve nifâklarından dönmemeleri ancak dalaletin onlar için bir tabiat/huy olmasından kaynaklanabilir. Bu sebeple temsilin hemen akabinde لا يرجعون “Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, dönmezler.”²⁷³ denilerek bir teşbih-i belîğ yapıldı. Ya da bu cümlede temsilin devamı olarak onların o karanlıktaki çaresizliklerini başladıkları yere dönmeyecek şekilde cansız bir varlık gibi kaskatı kesildikleri de kastedilmiş olabilir.²⁷⁴ Çünkü bir başka ayette bu duyularını kaybetmeleri de Allah’a nisbet edilmiştir²⁷⁵ (temsilde olduğu gibi).

Örnek 2: أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَنُقُرٌّ يُجْعَلُونَ أَبْصَارَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ
حَذَرِ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا
Yahut (onların durumu), gökten sağanak halinde boşanan, içinde yoğun karanlıklar, gürültü ve yıldırımlar bulunan yağmur(a tutulmuş kimselerin durumu) gibidir. O münâfiklar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Hâlbuki Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır. (O esnada) şimşek sanki gözlerini çıkaracakmış gibi çakar, onlar için etrafı aydınlatınca orada birazcık yürürler, karanlık üzerlerine çöktünce de oldukları yerde kalırlar. Allah dileseydi elbette onların kulaklarını sağır, gözlerini kör ederdi. Allah şüphesiz her şeye kadirdir.”²⁷⁶

²⁷² Zemahşerî, I, 81; Ebû Hayyân, I, 214-230.

²⁷³ Bakara 2/18.

²⁷⁴ Bu manada bkz.: Zemahşerî, I, 85.

²⁷⁵ Muhammed 47/23.

²⁷⁶ Bakara 2/19-20.

Bu ayette de münâfikların (ya da Yahudilerin) durumu, çaresizlikleri, kararsızlıkları, şaşkınlıkları, İslam’a, Müslümanlara görünüşte de olsa yaklaştıklarında bir takım istifadeleri olduğu fakat hemen gerçek hallerine ve karanlıklarına döndükleri, yağmurlar, yıldırımlar altında kalan bir gıdım yol alamayan kimsenin durumuna benzetilerek canlı bir tablo halinde ikinci bir temsil yapılmıştır.

Peki, ikinci bir temsil tekrara girmez mi, fesâhat ve belâgata aykırı değil mi?

Zemahşerî’ye göre fasîh ve belîğ kişinin bir olayı genel ve kısa şekilde anlatılması gereken yerlerde icmâl ve îcâza gitmesi, detay ve tafsil mevkilerinde de ayrıntıya, tafsile, muhatap doyurmaya intikal etmesi gerekmektedir. Ebû Hayyân da yaklaşık olarak böyle demektedir.²⁷⁷ Mesela *وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا*

*“Körle, gören bir olmaz. Karanlıkla aydınlık da bir olmaz. Gölge ile sıcak da bir olmaz. Dirilerle ölümler de bir olmaz. Şüphesiz Allah, dilediğine işittirir. Sen kabirlerdekilere işittiremezsin!”*²⁷⁸ ayetinde (Mü’min ve kafirin durumu ile ilgili) temsil mevcuttur.²⁷⁹

İkinci bir nokta da bu temsilin önceki temsile göre daha belîğ ve etkili olduğudur. Çünkü Zemahşerî’nin de belirttiği gibi bu ayet, onların şaşkınlığını, durumunun şiddetini ve vehametini daha fazla açığa vurmaktadır. Bu sebeple sonra zikredildi. Çünkü insanlar bu gibi durumlarda daha hafif olandan daha katı olana geçiş yaparlar. Yavaş yavaş intikal ederler. Ebû Hayyân da aynısını nakleder.²⁸⁰

Yine art arda gelen bu iki temsil arasında neden “أو (ya da)” kullanılmıştır?

و kullanılması daha münasip kaçmaz mıydı?

Zemahşerî’ye göre “أو” aslen iki şeyin veya daha fazlasının şüpheli olma bağlamında eşit olduğu anlamı için vazedilmiştir. Daha sonra anlam genişlemesine

²⁷⁷ Zemahşerî, I, 85; Ebû Hayyân, I, 221.

²⁷⁸ Fâtır 35/19-22.

²⁷⁹ Zemahşerî, I, 85-86.

²⁸⁰ Zemahşerî, I, 88; Ebû Hayyân, I, 221.

uğrayarak şüphe söz konusu olmaksızın iki veya daha fazla olgunun bir konuda aynı ve eşit olduğu manasına istiâre olmuştur. Buna göre أو burada “Münâfiğin durumunu açıklama konumunda bu iki temsil aynıdır, ikisi de onun halini ortaya koymaktadır. İki temsilden hangisini istersen getirebilirsin, anlamını vermektedir.”²⁸¹

Ebû Hayyân, aslen şekk/şüphe için va‘z edildiğini kabul etmez. Ona göre “أو” şekk, ibham, tahyir, ibaha ve tafsil olmak üzere beş manada kullanılmaktadır. Kûfiler’e göre bunlara ek olarak و ve بل anlamında da gelebilir. Ebû Hayyân burada tafsil manasını tercih etmektedir. Buna göre “Birinci temsil onların durumunu ortaya koyduğu gibi, ikinci temsil de onların halini açıklığa kavuşturmaktadır.” delaleti ortaya çıkmaktadır.²⁸²

Öte yandan “كصيب” ibaresinin “كمثل ذوي صيب” takdirinde olduğunu daha önce dile getirmiştik. Zira daha sonra ذوي’ye dönen هم gibi zamirler gelmektedir. Ayrıca münafiğin durumu yağmura değil, yağmurda kalanların durumuna benzetilmektedir.

Daha önceki temsil örneğinde olduğu gibi burada da temsilin teknik yapısı ve yapılış şekliyle ilgili yukarıdaki mülâhazaların yanında pekiştirici noktalardan da söz etmemiz uygun olacaktır. Zira amaç sadece Kur’an’da temsil örneklerinin olup olmadığını ortaya koymak değil, Kur’an’ın bu temsilleri nasıl işlediğini ve iki müfessirimizin de bu işleyişi nasıl algıladığını mümkün mertebe izah etmektir. Çünkü bu şekilde Kur’an’ın belâgat üstünlüğü ortaya çıkacaktır.

Birincisi: Zemahşerî, “صيب” sözcüğündeki tenvinin ve nekireliğin، نارا’de olduğu gibi ta‘zim bildirdiğini söyler. Çünkü şiddetli ve korkutucu bir yağmur kastedilmiştir. Bu sebeple bunun صائب olarak da okunduğunu fakat صيب’in daha

²⁸¹ Zemahşerî, I, 88.

²⁸² Ebû Hayyân, I, 218-221.

belîğ ve etkili olduğunu ifade eder.²⁸³

Burada Zemahşerî'nin ve Ebû Hayyân'ın kıraatlerle ilgili düşünceleri de yansıtılmış olmaktadır. Zemahşerî'ye göre kıraatler mütevâtir olmadığından²⁸⁴ o, kıraatleri diğerine tercih edebilmekte veya belâgate daha uygun olduğunu belirtmektedir. Ebû Hayyân sahih olduktan sonra kıraat tercihinde bulunmaz, belâgat mukayesesi yapmaz. Daha önce buna işaret etmiştik. Fakat burada o da صَيِّب'in daha etkili olduğunu bildirmektedir.²⁸⁵ Herhalde صَائٍ kıraatini sahih görmemektedir.

Ebû Hayyân صَيِّب kelimesindeki tenvin ve tenkirden söz etmez.

İkincisi: Yağmur zaten gökten yağdığına göre neden “مِنَ السَّمَاءِ” kaydı mevcuttur?

Zemahşerî, السَّمَاء kelimesi marifedir, böylece bütün göğü ifade eder. Yani bu yağmur göğün her tarafından yağmaktadır. مِّنْ سَمَاءٍ denilseydi göğün bir bölgesinden yağdığı anlaşılabilirdi. Ebû Hayyân da bunu söylemektedir. Bu sebeple السَّمَاء'ın marife oluşu yağmurun şiddetini ziyadesiyle yansıtmaktadır.

Öte yandan Zemahşerî'ye göre مِّنَ السَّمَاء kaydı, bulutların kaynağının gök tabakaları olduğuna işaret etmektedir. Ebû Hayyân'a göre böyle bir şey anlaşılmaz. Bulutların menşei denizler/yeryüzündeki sular da olabilir. Araplar bulutları “denizin kızları” olarak isimlendirmektedir.²⁸⁶ Özetle Zemahşerî'ye göre “أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ” ifadesinde bina/sığa, terkip, tenkir ve bütün bir gökten yağması şeklinde birçok

²⁸³ Zemahşerî, I, 88-89.

²⁸⁴ Radiyyüddîn Abdulgafûr-i Lârî, *Hâşiyetu Abdilgafûr 'alâ Şerhî'l-Câmî (el-Mecmû'atu'n-Nûriyye el-Müştemiletü 'ala Sitteti Kutubin fi'n-Nahv içinde)*, nşr.: Mehmet Nuri Nas, İslâmî Kitaplar, Midyat t.y., s. 398.

²⁸⁵ Ebû Hayyân, I, 221.

²⁸⁶ Zemahşerî, I, 89; Ebû Hayyân, I, 222.

mübâlagalar vardır.²⁸⁷

Üçüncüsü: Zemahşerî ظلمات, رعد ve برق lafızlarındaki tenkirin “tür” bildirdiğini söyler. Bunlar şiddetli karanlıklar, kükreyen gök gürültüsü ve alıcı şimşekler manasına gelmiş olur. Ebû Hayyân da bu sözcüklerdeki nekireliğin herhangi bir karanlık, gök gürültüsü ve yıldırım tarzında bir umûmîliğin kastedilmediğini²⁸⁸ yani bunların tür ifade ettiğini dile getirir.

Dördüncüsü: Zemahşerî “يجعلون” ifadesindeki zamirin, “كصيب” tabirinde gizli olan ذوي / أصحاب sözcüğüne döndüğünü belirtmektedir. Çünkü lafzen atılmış da olsa anlamca bulunan bir şeye zamir dönebilir. Ebû Hayyân da aynısını söyler fakat aynı zamanda “أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم” ibaresinin tamamını göz önüne alarak “iltifat” ve “إطراح (itrâh)” sanatlarının bir arada bulunduğunu dile getirmektedir.²⁸⁹ Zira فيه’deki zamir, صيب sözcüğüne, يجعلون’deki zamir ise başka hem de gizli bir olguya irca olunmaktadır.

Beşincisi: Şiddetli ses durumunda kulağa tıklan parmak uçları (أنامل), olduğu halde neden “parmaklar” anlamındaki أصابع kelimesi denilmiştir?

İki müfessir de iki sebep zikretmektedir:

1. Bu, dilde çokça yaygın olan “إتصاع (ittisâ’)” kapsamındadır. Ebû Hayyân, bunu, “bütünün isminin parçaya verilmesi” olarak tanımlar.²⁹⁰

2. Daha fazla mübâлага içermesi. Çünkü gök gürültülerinin dehşetinden bu şahıslar kulaklarına sadece parmak uçlarını değil, neredeyse bütün parmaklarını

²⁸⁷ Zemahşerî, I, 89.

²⁸⁸ Zemahşerî, I, 90; Ebû Hayyân, I, 223.

²⁸⁹ Zemahşerî, I, 91; Ebû Hayyân, I, 223.

²⁹⁰ Bunun mecâz olup olmadığı tartışmalıdır.

tıkayacaklardır.²⁹¹

Yine böyle bir durumda kulağa sokulan şehadet parmağı olduğu halde genel parmaklar olarak zikredilme nedeninin de Kur'an-ı Kerim'in güzel edebi olarak açıklanır. Zira şehadet parmağının adı سَبَّابَةٌ'dir. Bu sözcük ise, "sebb" yani sövmeyi ifade eder. Bu da Kur'an'ın ince edebine münasip değildir. (Hatta) bu sebeple halk da daha sonraları bu parmak için سَبَّابَةٌ değil de مَسْبُوحَةٌ, سَبَّاحَةٌ, مُهَلَّلَةٌ, رِغَاءٌ gibi güzel anlamlı isimler kullanmıştır.²⁹² Bu durum, Kur'an'ın, halkın edebini ne kadar güzel yönde değiştirdiğinin göstergelerinden biridir.

Altıncısı: Zemahşerî, وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ "Allah kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır."

kısımının, onların, Allah'ın elinden kurtulamayacağı anlamında mecâz olduğunu belirtir.²⁹³ Daha sonra bu gibi ifadelerin mecâz değil de kinâyekapsamına girmesinin, muhakkiklerin görüşü olduğunu belirteceğiz. Ebû Hayyân da bu ifadede kinâye olduğunu dile getirir.²⁹⁴

Yedincisi: "كَلِمًا أَضَاءَ" Her ne zaman aydınlanırsa" ifadesinde "كَلِمًا"nin, "إِذَا"

كَلِمًا "Karanlık olduğunda" ibaresinde ise, "إِذَا"nin kullanılma nedeni, Zemahşerî'ye göre havanın aydınlanmasının her anını yürüme ve yola devam etme için kullanma istekleridir. Her fırsatı değerlendirdiklerini ifade etmek üzere كَلِمًا kullanılmıştır.

Karanlıkta durma ve yola devam edememe öyle değildir. Bu sebeple إِذَا kullanılmıştır.²⁹⁵ Buna göre Zemahşerî'ye göre "كَلِمًا" tekrar ifade ederken, إِذَا ise etmez. Ebû Hayyân ise özellikle burada "إِذَا"da tekrar gerektirmektedir, zira كَلِمًا'nin

²⁹¹ Zemahşerî, I, 91; Ebû Hayyân, I, 223.

²⁹² Zemahşerî, I, 91; Ebû Hayyân, I, 223.

²⁹³ Zemahşerî, I, 92.

²⁹⁴ Ebû Hayyân, I, 223.

²⁹⁵ Zemahşerî, I, 93.

mukabilinde kullanılmıştır. Zaten bazı nahiv âlimleri إذا'nin كلما gibi tekrar içerdiğini belirtmektedir.²⁹⁶

Kanaatimizce Zemahşerî haklı görülmektedir. Sonuçta bir yerde كلما, mukabilinde ise إذا'nin kullanılmasının bir sebebi olmalıdır. Ayrıca كلما'da tekrar kendi özü gereğidir, sürekli. إذا'da ise bazen olur, dış bir faktörden kaynaklanır, ârizîdir. Mesela وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ayetindeki tekrar namazın sürekli bir ibadet olmasının bilinmesinden anlaşılabilir. Üstelik tam bir tekrar da yoktur. Zira abdest bozulmamışsa, bir daha abdest almak gerekmemektedir.

Münafığın durumunu zaten canlı bir şekilde ortaya koyan bu temsil, meânî, beyân ve bedî', nahiv, sarf ve kıraat ilimlerinin de verileriyle zenginleştirilmiş, müfessirlerimiz de bunu çok güzel bir tarzda açığa çıkarmaya çalışmışlardır.

Birinci örnekte söylediğimiz gibi Zemahşerî ve Ebû Hayyân, teşbih-i temsilî/mürekkebin olduğu yerlerde zayıf da olsa teşbih-i mufarrakın da uygulanabilirliğini belirtmişlerdir. Yani bir taraftaki olgulardan her biri, diğer taraftaki şeylerden kendisine denk gelene benzetilme suretiyle birçok öge birbirine teşbih edilir.

Zemahşerî'ye göre burada bir teşbih-i mufarrak yapılırsa şöyle bir durum ortaya çıkar: İslam dini yağmura benzetilecektir. Çünkü toprağın yağmurla dirilmesi gibi kalpler de İslamla dirilir. İslam ile alakalı kâfirlerin şüpheleri karanlıklara, İslam'daki va'd ve va'id/tehdit gök gürültüsü ve yıldırıma, Müslümanlar tarafından kâfirlere isabet eden korkular, belalar ve fitnelerde şimşeklere benzetilmiştir. Ancak burada İslam, şüpheler vb. müşebbehler, istiârede olduğu gibi zikredilmemiştir.²⁹⁷ (Böylece bu da pekiştirici bir nokta olur.)

Ebû Hayyân ise teşbih-i temsilî veya teşbih-i mufarrak ihtimallerinden herbirinde çeşitli vecihler ortaya koymaktadır.

²⁹⁶ Ebû Hayyân, I, 229.

²⁹⁷ Zemahşerî, I, 86-87.

Teşbih-i temsilî olması durumunda varsayılan vecihlerden bir kısmını şöyle sıralar:

1. Münâfıkların din ve dünya konusundaki şaşkınlıkları, ateş yaktıktan sonra ateşi sönen kişinin şaşkınlığına ve karanlık gecede yağmur, gök gürültüsü ve şimşekler altında kalan kişinin hayretine benzetilmiştir.

2. Münâfıkların durumu, kara bulutların karanlığının yanında gök gürültüsü ve yıldırımları da yaşayan kişilerin durumuna benzetilmiştir. Böylece bu, onların şaşkınlıkları açısından daha şiddetli olur. Çünkü hiçbir yol bulamazlar. Aynı şekilde şimşegin ilk önce anlık aydınlattığı sonra gittiği kişinin karanlığı hiç şimşek çıkmamasından daha şiddetli olur. (Yani münâfık da hiç iman lafızlarını dile getirmeseydi, karanlığı daha az olacaktı.)

3. Yağmur normalde faydalı olsa da gök gürültüsü, şimşeklerle birlikte ve sağanak halinde olunca faydasını kaybeder. Aynı şekilde münâfığın iman izhar etmesi, normalde yararlı olsa da kalbiyle uygunluk arzetmeyince zarara dönüşür.

4. Belirtilen durumlara mâruz kalan parmaklarını kulaklarına tıkayarak Allah'ın onun için irade ettiği ölümden kurtulacağını zannettiği gibi, münâfıklar da izhar ettiği iman ve İslam lafızlarının kendilerine yarar sağlayacağını zanneder. Hâlbuki bir fayda sağlamaz.²⁹⁸

Teşbih-i mufarrak tatbik edilmek istendiğinde de on vechin dile getirildiğini söyler. Bunlardan bir kısmı şöyledir:

1. Zemahşerî'nin belirttiği vecihtir.

2. Kur'an şiddetli yağmura benzetilmiştir. Çünkü (onlar için) onda birtakım problemler mevcuttur. Münâfıkların (hakkı görme konusundaki) körlükleri karanlıklara, onlara olan va'id, uyarı gök gürültüsüne ve ışığa, onları bazen neredeyse ikna edecek, onları delip geçen parlak deliller parmaklarını kulaklarına tıkmaya, kabahatlerinin ortaya çıkarılarak rezil olmaları ve istemedikleri cihad, zekât vb. şer'i sorumluluklar da şimşeklere benzetilmiştir.

3. İslam, şiddetli yağmura; kalplerindeki nifak, karanlıklara; korktukları

²⁹⁸ Ebû Hayyân, I, 224-225.

şeyler veya korkuları, gök gürültüsü ve yıldırıma benzetilmiştir.

4. İzhar ettikleri iman şiddetli yağmura, onların gizledikleri dalalet ve küfürleri karanlıklara, onları kapsamış İslam'ın hayrı, bereketi, dünyevî faydalarına vesile kılmaları, onunla canlarını ve mallarını korumaları yıldırım(ın saçtığı ışığa), nifakların gerektirdiği ve kendisine doğru gittikleri dünyevî ve uhrevî helak da şimşeklere benzetilmiştir.

5. İbn Mesûd ve İbn Abbâs'tan rivayet edilen bir hadise göre buradaki şiddetli yağmur, karanlıklar vb. gerçekten vuku bulmuş olup bazı Yahudiler'e isabet etmiştir. Allah bunu geride kalan Yahudiler için bir mesel olarak zikretmiştir.

6. Allah'ın münâfıklar için söz konusu olan hayır ve şerri ortaya koymaya yönelik bir meseldir. Şöyle ki; münâfıkların malları ve çocukları çoğalınca ya da bir ganimet veya fethe denk gelince “Muhammed'in dini haktır” deyip bu dinin üzerinde kalıyorlardı. Malları ve çocukları yok olunca ve belaya maruz kalınca da “Bu başımıza Muhammed'in dininden dolayı geliyor” deyip tekrar kâfir oluyorlardı.²⁹⁹

Öte yandan hem Zemahşerî hem de Ebû Hayyân ³⁰⁰يَكَاذُ الْبَرِّ يُخْطَفُ أَبْصَارُهُمْ ve sonrasını ayrı bir temsil olarak zikretmekte, buna göre yorumlamaktadırlar.

Fakat kanaatimizce bunun ayrı bir temsil değil, diğer temsilin devamı olması daha uygundur. Zira anlamca ona bağlıdır. Ayrıca bu temsile getirdikleri yorumların da önceki temsilin te'vilinde belirtilen manaların benzeri veya tekrarı olması da bu tezimizi güçlendirmektedir.

1.2.3.6. Teşbih-i Maklûb

Müşebbeh ile müşebbehün bihin yer değiştirdiği teşbihtir. Benzeme yönünün müşebbehte, müşebbehün bihten daha üstün olduğu iddiası üzerine kurulan teşbihtir. Müşebbeh, müşebbehün bih; müşebbehün bih de müşebbeh yapılır.³⁰¹

²⁹⁹ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 221-224.

³⁰⁰ Bakara 2/20.

³⁰¹ Sekkâkî, s. 573; Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 201; Ahmed Matlûb, s. 345-346; Ahmed el-Haşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1999, s. 240;

Bu teşbihe “مُعَكَّس: ma‘kûs” ve “مُنْعَكِس: mün‘akis” teşbih de denilmektedir.

Çünkü teşbih şekli tersine çevrilmiştir.³⁰² İbn Cinnî (ö. 392/1002) bu türü “غلبة الفروع: Furû‘un, usûle galebe çalması” olarak isimlendirir.³⁰³ Çünkü normal şartlarda benzeme yönü konusunda müşebbehün bih daha kuvvetli olduğu için asıl, müşebbeh ise fer‘dir. Fakat bu teşbih kısmında müşebbehin daha güçlü olduğu vehmi verilmeye çalışılmaktadır. Bu yüzden fer‘, asıla üstün kılınmış sayılmaktadır. Bu yüzden Abdulkâhir el-Cürcânî bu türü “fer‘i asıl, asılı ise fer‘ kılmak” olarak tanımlamakta, incelikler ve hakikatlere yönelik bir kapı açtığını ifade etmektedir.³⁰⁴ Ziyaeddin İbnü’l-Esir (ö. 637/1239) de buna “الطرد والعكس: tard ve aks” demektedir.³⁰⁵

Yukarıdaki belâgatçıların geneli bu tür bir teşbihin mübâlâga amaçlı olduğunu ifade etmektedir.

Aslında dış dünyada olağanüstülükler ve mûcizeler kabul edildiği gibi, dilsel anlamda da teşbih-i mablûb, olağanın, normalin dışına çıkma, âdeti, süregeleni nakzetme sayılmaktadır. Bu dış dünya ile dilsel dünyanın paralel noktalarından biridir. Her şeyde bir istisnanın olduğu olgusunu görmekteyiz.

Rükneddîn el-Cürcânî’ye göre, teşbih-i mablûb, aklî delaletin vaz‘i/dilsel delalete bir üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Çünkü “Ebû Hanîfe (ö. 150/767) fıkhıta Ebû Yûsuf’tan (ö. 182/798) daha kuvvetlidir” sözü “Ebû Yûsuf Ebû Hanîfe gibidir” sözünden daha etkilidir.³⁰⁶

Ancak Rükneddîn el-Cürcânî, teşbih-i mablûbun güzel ve etkili bir tür olsa bile Allah’ın kelâmında bulunmadığını iddia etmektedir. Çünkü Allah’ın kelâmı

Bulut, s. 195-196.

³⁰² Ahmed Matlûb, s. 345-346 ve 348-349.

³⁰³ Ebû’l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, **el-Hasâis**, thk.: Muhammed Ali Neccâr, Kahire, t.y., I, 203.

³⁰⁴ Abdulkâhir Cürcânî, **Esrâru’l-Belâga**, s. 194.

³⁰⁵ İbnü’l-Esir, I, 421.

³⁰⁶ Rükneddîn Cürcânî, s. 153.

yalana benzeyen mübâlaga üzerine değil, gerçeklik olgusu üzerinedir.³⁰⁷ Kur'an ayetlerinden getireceğimiz örnekler üzerinde bu tartışmayı uygulamaya çalışacağız.

Öte yandan teşbih-i maktûb, açık, müfret teşbihlerde kolaydır. Arapların bazen iki şeyden birini diğerine, bazen de diğerini o birine benzettiklerini görmekteyiz. Aynı şey bazen müşebbeh, bazen de müşebbehün bih olabilmektedir. Örneğin Araplar yıldızlar için “sanki lambalardır” derler. Sonra da lambalar için “sanki yıldızlardır” derler. Aynı şekilde gözleri nergise benzetirken, nergisi de gözlere benzetirler.³⁰⁸

Ancak teşbih-i temsilîlerde, mürekkep teşbihlerde teşbih-i maktûb bu kadar kolay gelmez, aksine tevil/yorum ve tahayyül gerektirebilmektedir. Düşünmek, dikkat ve derinlemesine bir bakış icap edebilir.³⁰⁹

Muhammed b. Vuheyb'in (ö. 225/840) şu şiiri bu konuda örnek verilebilir:

“Sabah öyle ortaya çıktı ki sanki onun aydınlığı, وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ وَجْهَ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُتَدَحَّحُ övülme anındaki halifenin yüzü gibidir.”

Normalde sabahın aydınlığı, halifenin yüzüne göre daha parlak ve daha fazladır. Dolayısıyla benzeme yönü açısından daha güçlü olduğundan müşebbehün bih olmalıydı yani halifenin yüzü, sabahın aydınlığına benzetilmeliydi. Fakat burada mübâlaga amacıyla sabahın aydınlığı, halifenin yüzüne benzetilmiştir. Böylece tersine bir teşbih yapılmıştır.³¹⁰

Kadı Ebû Ali el-Muhsin b. Ebi'l-Kasım et-Tenûhî'nin(ö. 384/994) şu sözü de bu türdendir:³¹¹ “Sanki gecenin karanlığı وَكَأَنَّ النُّجُومَ بَيْنَ دَجَاهَا سُنُنٌ لَاحَ بَيْنَهُنَّ ابْتِدَاعٌ arasındaki yıldızlar, aralarında bid'atin ortaya çıktığı sünnetlerdir.”

Normalde bid'atlar arasındaki sünnetlerin, gece karanlığındaki yıldızlara benzetilmesi gerekiyordu, fakat burada tersi yapılmıştır. Bu şiirde müşebbeh ve müşebbehün bihin benzeme yönü bağlamında tam uygunluk arzetmesi için

³⁰⁷ Rükneddîn Cürcânî, s. 153.

³⁰⁸ Ahmed Matlûb, s. 245.

³⁰⁹ Ahmed Matlûb, s. 246.

³¹⁰ Kazvînî, *Îzâh*, II, 240; Rükneddîn Cürcânî, s. 153; Bulut, s. 196.

³¹¹ Ahmed Matlûb, s. 346.

“karanlıktaki yıldızlar” ifadesine karşılık “bid‘atler arasındaki sünnetler” denilmeliydi fakat “arasında bid‘atlerin ortaya çıktığı sünnetler” denilmiştir. Herhalde yıldızların karanlığa göre az olmasına mukâbil, bid‘atlerin ise sünnetlere göre daha az olmasındandır. Çünkü yıldızlar karanlıkta ortaya çıktığı gibi bid‘atler de sünnetlerde yani din içerisinde ortaya çıkar. Sünnetler ve din bidatler arasında ortaya çıkmaz.

Kişinin, mütekellimin subjektif bakış açısında ve anlık duygularına göre müşebbehin, benzeme yönü kapsamında müşebbehün bihe göre durumu üç merhalededir:

1. Normal durum yani müşebbehün bihin daha üstün kabul edilmesi. Alışıl gelmiş genel teşbihler böyledir.
2. Hangisinin benzeme yönü açısından üstün olduğu konusunda şüphe ve tereddüde düşülmesi. Sâhib b. Abbâd’ın(ö. 385/995) şu sözü gibi:

رَقَّ الرُّجَّاجُ وراقت الخمر - فتشابه فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح - وكأنما قدح ولا خمر

Cam inceldi, şarap da berraklaştı

Böylece benzeştiler ve durum karıştı

Sanki şarap fakat kadeh yok

Sanki kadeh fakat şarap yok.

Burada aralarında üstünlük kurulamayacak şekilde cam ve şarabın birbirine benzediği ifade edilmiştir.

3. Mübâlaga için müşebbehin daha üstün kabul edilerek müşebbehün bihin ona benzetilmesi. Bu da teşbih-i mablûbta söz konusu olmaktadır.³¹²

Şimdi teşbih-i mablûbun Kur’an-ı Kerim’den örneklerine geçebiliriz.

Örnek 1: إنا البيع مثل الربوا “Alışveriş tıpkı faiz gibidir.”³¹³

Burada normalde “Faiz alışveriş gibidir” denilmesi gerekiyordu. Çünkü

³¹² Bu manada Bkz.: Rükneddîn Cürcânî, s. 152-153.

³¹³ Bakara 2/275.

alışveriş her iki taraf açısından meşru kabul edilmekte, faiz ise tartışmalıydı. Tartışmalı şey, ittifakla kabul edilen şeye benzetilir yani kıyas edilir ki³¹⁴ o da kabul etmeyen tarafından meşru kabul edilsin. Hâlbuki ittifakla ve evrensel boyutta kabul edilen alışveriş ihtilaflı olan faize benzetilmiştir. Çünkü faizciler, faizin helal olduğuna o kadar inanmışlardı ki, faizi asıl, alışveriş ise ona kıyas edecek şekilde teşbihi tersine çevirdiler. “Hâlbuki alışveriş ile faiz arasındaki fark açıktır. Çünkü iki dirhemi bir dirheme karşılık veren, bir dirhemi boşuna vermiş zayi etmiş olur. Fakat bir dirhem değerindeki bir eşyayı iki dirheme satın alanın ise belki o eşyaya olan ihtiyacı ya da ilerde o eşyanın değerlenmesi umudu bu aldanma/açığının kapatabilir.”³¹⁵ Ayrıca faiz ise muhtaç durumda olanı mutlak manada sömürü esası üzerine dayanır.³¹⁶ İhtiyaçtan faydalanma ve fırsatçılık söz konusudur. Bu sebeple fırsatçılığa dayalı alım-satımlar da yasaklanmıştır. Ya da “Alan razı veren razı olduktan sonra ne fark eder?” denilirse sonuçta ayetin devamında وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا “Allah alışverişini helal, ribayı ise haram kılmıştır” denildiği ifade edilerek nassın olduğu yerde kıyasa gidilmez³¹⁷ diye cevap verilebilir.

Zemahşerî de aslında إِمَّا الرِّبَا مِثْلَ الْبَيْع demeleri gerekirken onların faizin helal oluşuna olan şiddetli inançları, faizi helal olma konusunda asıl ve ilke kabul etmelerine ve alışverişini ona benzetmelerine sebep olmuş olduğuna ve bunun mübâлага yoluyla olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca o da yukarıda belirttiğimiz ayetin devamıyla da nassın olduğu yerde kıyasın batıl olduğunu sözlerine eklemektedir. Fakat “teşbih-i mablûb” terimini kullanmaz.³¹⁸

Ebû Hayyân da, ittifakla kabul edilen alışverişini haram olan faize benzetmelerinin, riba asıl, alışverişini de ona benzer kabul etmelerinden

³¹⁴ Çünkü Abulkâhir Cürcânî’nin de dediği gibi teşbih bir kıyastır. Bkz.: Abdulkâhir Cürcânî, **Esrârü’l-Belâga**, s. 15.

³¹⁵ Beyzâvî, I, 142.

³¹⁶ Süleyman Gür, s. 227.

³¹⁷ Bkz.: Beyzâvî, I, 142.

³¹⁸ Zemahşerî, I, 316.

kaynaklandığını söyler ve bunun “عكس التشبيه: ters teşbih” kısmından olduğunu vurgular. O da ayetin devamıyla da nassın olduğu yerde benzetme ve kıyasa gidilemeyeceğine işaret edildiğine dikkat çekmektedir. Ancak o, teşbih-i mablûb yerine “عكس التشبيه: ters teşbih” ifadesini kullanmaktadır.³¹⁹

Allah’ın kelâmında teşbih-i mablûbun olamayacağını söyleyen Rukneddin el-Cürcânî, bu ayet örneğine şöyle cevap vermiştir: *إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا*, Allah’ın kendi kelâmı değil, ribayı helal görenlerin sözüdür. Allah onların bu sözünü sadece aktarmıştır, hikâye etmiştir”.³²⁰

Örnek 2: *أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ* “O halde yaratan, yaratmayan gibi olur mu?”³²¹

Bu ayette normalde *أَفَمَنْ لَا يَخْلُقُ كَمَنْ يَخْلُقُ*: Yaratmayan, yaratan gibi olması, ilk akla gelendir. Çünkü müşrikler, Allah’ın yaratıcı olduğunu,³²² putların yaratıcı olmadığını kabul ediyorlardı. Fakat ibadet etmede bir takım isteklerde bulunma bakımından ortak koşuyorlardı. Hâlbuki bu putlar kendileri hiç yaratma özelliğine sahip olmadıkları gibi yaratılan şeylerdi.³²³ Üstelik bunlar akıllı yaratıklar olan insanları bırak, duyan, hareket eden normal canlı yaratıklar gibi bile değillerdi.³²⁴ Buna rağmen bunlar bu duymayan, görmeyen putlara tapıyorlardı.³²⁵ Fakat her halükarda müşrikler, Allah’ın bu putlardan üstünlüğünü kabul ediyorlardı, hatta Allah’a yaklaştırsınlar diye onlara ibadet ettiklerini söylüyorlardı.³²⁶ Teşbihte, benzeme yönü konusunda daha düşük seviyede olan, daha üstün olana benzetilmesi esastır. Dolayısıyla putların müşebbeh yapılması bu ilkenin gereği idi, fakat burada

³¹⁹ Ebû Hayyân, II, 348.

³²⁰ Rükneddîn Cürcânî, s. 154.

³²¹ Nahl 16/17.

³²² ‘Ankebût 29/61; Lokmân 31, 25; Zümer 39/38; Zuhuruf 43/87 vb.

³²³ “Allah’ı bırakıp da taptıkları şeyler, yaratılmış olduklarına göre hiçbir şey yaratamazlar.” Nahl 16/20.

³²⁴ Zemahşerî, II, 576.

³²⁵ “Ey Babacığım! İştmeyen, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan şeylere neden tapıyorsun?” Meryem 19/42.

³²⁶ “Biz onlara sadece, bizi Allah’a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz, diyorlar.” Zümer 39/3.

Allah müşebbeh yapılmıştır. Müşebbeh ile müşebbehün bihinin yerleri değiştiği için bu, teşbih-i mahlûb olmaktadır.

Zemahşerî burada *أفمن لا يخلق كمن لا يخلق* denilmesi gerekmez miydi? şeklindeki soruya şöyle cevap vermektedir: “Onlar, Allah’ın dışındaki bu putları onun ismiyle isimlendirmede (ilah olarak isimlendirmede), ibadet etmede Allah gibi kabul edince ve onları onunla eşitleyince, Allah’ı da yaratılanlar cinsinden kabul edip onlara benzetmiş oldular. Böylece Allah, onları bu konuda reddedip *أفمن لا يخلق كمن لا يخلق* dedi.”³²⁷

Buna göre Zemahşerî’ye göre burada bir teşbih-i mahlûb yoktur. Çünkü benzeme yönü olarak “yaratılma”yı kabul etmiş olmaktadır. Benzeme yönü olarak yaratılmayı esas aldığımızda burada ters bir teşbih söz konusu olmayacaktır. Zira putlar yaratılma özelliği bakımından daha bâriz olacaktır, böylece normal teşbih gereği müşebbehün bih yapılmış olmaları bir sorun teşkil etmiş olmayacaktır. Ancak benzeme yönü olarak ibadet edilme, istekte bulunulma gibi özellikler esas alınırsa burada ters bir teşbih söz konusu olabilecektir. Zira Allah bu özelliklerde ittifakla üstün olduğu halde müşebbehün bih olması gereken yerde müşebbeh yapılmıştır.

Ebû Hayyân da sadece Zemahşerî’nin söylediklerini nakletmekte ve herhangi ilave bir yorum getirmemektedir.³²⁸

Günümüz müfessirlerinden Muhammed Ali es-Sâbûnî de burada bir teşbih-i mahlûbtan söz etmemektedir.³²⁹

Fakat örneğin Beyzâvî normalde *أفمن لا يخلق كمن لا يخلق* olması gerektiğini fakat tam tersi söylendiğini ifade ederek teşbih-i mahlûba işaret eder. Bu manada “عكس: tersi yapıldı” ifadesini kullanır.³³⁰

Kanaatimizce burada bir teşbih-i mahlûbtan söz etmek ya da etmemek

³²⁷ Zemahşerî, II, 576.

³²⁸ Bkz.: Ebû Hayyân, V, 467.

³²⁹ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetu’t-Tefâsir*, Dersaadet, İstanbul t.y., II, 122-124.

³³⁰ Beyzâvî, I, 540.

benzeme yönünün ne kabul edildiğine bağlı olacaktır. Biraz önce belirttiğimiz gibi benzeme yönü olarak yaratılanların özelliklerini alırsak normal bir teşbih söz konusu olacaktır. İbadet etme, istekte bulunulma gibi Yaradan'ın özellikleri kabul edilirse bir teşbih-i mahlûktan söz edilebilmektedir.

Allah'ın kelâmında hiçbir şekilde teşbih-i mahlûb olamayacağını söyleyen Rükneddîn el-Cürcânî bu ayette böyle bir teşbihin olabilirliğine şöyle cevap vermektedir: “Kâfirler hiçbir teşbihte bulunmamışlardır. Onlar sadece yaratan yerine yaratamayana ibadet etmişlerdir. Bu teşbih değildir. Allah-u Teâla ise teşbihi nefyetmiştir, çünkü inkâr anlamında soru sormuştur (yani “aynı değildir” anlamında “aynı mıdır?” şeklinde istifhamda bulunmuştur). Teşbih ile teşbihin nefyedilmesi arasında fark bulunmaktadır. Teşbihte benzeme yönünün, müşebbehün bihte daha açık ve belirgin olması şartı vardır. Teşbihin nefyedilmesinde ise böyle bir koşul yoktur çünkü hiçbir benzeme yoktur ki daha belirgin veya daha belirsiz olsun. Bu durumda müşebbeh veya müşebbehün bihin öne ve sona bırakılması arasında teşbihin olumsuzlanması bağlamında bir fark yoktur. Burada *يخلق* ifadesinin takdim edilmesinin tek nedeni şerefi ve önemidir.”³³¹

Özetle ona göre bir teşbihten söz edebilmemiz için teşbihin olumlu olması gerekmektedir. Burada ise teşbih olumsuzdur. Dolayısıyla bir teşbih yoktur ki, teşbih-i mahlûb olsun.

Örnek 3: *أَفَرَأَيْتَ مِنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوِيَهُ* “Heva ve hevesini tanrı edineni gördün mü?”³³²

Rükneddîn el-Cürcânî, bazılarına göre kelâmın aslının heva ve arzuyu ilaha benzetmek şeklinde olduğunu bunun tersi yani ilahı, heva ve isteğe benzetmek olmadığını ifade eder.³³³ Çünkü kişi ilaha itaat ettiği gibi nefsine, istek ve arzularına itaat ediyor denilir. Yani itaat edilme özelliği şeklindeki benzeme yönü en belirgin olarak bir ilahta vardır. Dolayısıyla itaat edilen diğer şeyler bu konuda ona benzetilir, o başkasına benzetilmez. Hâlbuki bu ayette ilk bakışta ilahını heva ve isteği gibi

³³¹ Rükneddîn Cürcânî, s. 153.

³³² Câsiye 45/23.

³³³ Rükneddîn Cürcânî, s. 154.

kılan, edinen anlamı çıkmaktadır. Çünkü إله birinci meful, هويه ise ikinci meful konumundadır. Hâlbuki anlam heva ve isteğini ilah gibi kılan şeklinde olsa gerektir. Yukarıda verdiğimiz Diyanet Kur'an Mealinde de bu anlam verilerek هويه birinci meful, إله ise ikinci meful kabul edilmiştir ki, bu tam da teşbih-i mablûba denk gelmektedir.

Zemahşerî de bu ayete anlam verirken “bir adam ilahına itaat ettiği gibi o kişi de nefsinin istek ve arzularına çokça itaat etmekte, nefsinin emrettiği şeye uymaktadır”³³⁴ demektedir.

Ebû Hayyân da Zemahşerî'nin söylediğini aynen aktarmakta ve Katâde'nin “İstek ve arzu ibadet edilen bir ilahtır” sözünü nakletmektedir.³³⁵

Bütün bu manalar nefis ve onun istek ve arzularının ilaha benzetildiği esasına binaen olmaktadır. Hâlbuki ayette ilah, başa alınıp müşebbeh, heva sona bırakılıp müşebbehün bih gibi yapılmıştır. O halde burada bir teşbih-i mablûbtan söz edilebilmektedir. Fakat Zemahşerî veya Ebû Hayyân bu terimi kullanmamaktadırlar.

Söz konusu ayette, teşbih edatı ve yönü atıldığı için teşbih-i belîğ, müşebbeh ve müşebbehün bihin yerleri değiştiği için de teşbih-i mablûb vardır denilebilir. İki müfessir teşbih manasını verseler de teşbih-i belîğ kavramına da değinmezler.

Rükneddîn el-Cürcânî'ye göre ise burada da bir teşbih-i mablûb yoktur çünkü hiçbir teşbih kastedilmemiştir. Ne ilah, heva ve arzular ne de heva ve arzular ilaha benzetilmiştir. Anlam sadece “İlah yerine heva ve arzularına uyan” şeklindedir, “İlaha uyduğu gibi istek, arzularına uyan” tarzında değildir. Ona göre, bir teşbih olsa bile, Allah'ın kendi sözü değil, (bazılarının) sözünü hikâye etmek ve nakletmekten ibarettir.³³⁶ Özetle ona göre Allah'ın kendi sözünde bir teşbih-i mablûb yoktur.

Örnek 4:

Allah ne doğurduğunu “قالت ربِّ إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنتى

³³⁴ Zemahşerî, IV, 283.

³³⁵ Ebû Hayyân, VIII, 48.

³³⁶ Rükneddîn Cürcânî, s. 154.

bilirken; *Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Oyna erkek, kız gibi değildir, dedi.*”³³⁷

İbn Atiyye’ye göre kelâmın akışına bakıldığında *وليس الأنثى كالذكر* denilmesi icap ediyordu. Zira ‘İmrân’ın eşi nazarında erkek Beyt-i Makdis’e hizmet vb. durumlar açısından daha üstündü. Üstün olan da müşebbeh değil müşebbehün bih yapılır. Fakat ‘İmrân’ın eşine göre erkek daha önemli olduğu için takdim edilmiştir.³³⁸ Müşebbeh ile müşebbehün bih yer değiştirmiş olduğundan teşbih-i mablûb addedilmiş olacaktır.

İbnü’l-Müneyyir’e göre burada iki ihtimal mevcuttur. Bu iki ihtimal *وليس الذكر كالأنثى* ifadesinin, Allah’ın mı, yoksa ‘İmrân’ın eşinin mi olduğuna bağlı olmaktadır. Allah’a ait kabul edilirse bu ifadede bir ters teşbih bulunmayacaktır. Çünkü anlam, “O senin (‘İmrân’ın eşinin) istediğin erkek, Allah’ın birtakım hikmetleri bağlı olarak takdir ettiği kız gibi değildir. Doğan çocuğun kız olmasında erkek olarak doğmasında olmayan nice hikmetler mevcuttur” şeklindedir. Bu ihtimale göre bu teşbih normal bir teşbihtir. Zira üstün kabul edilen kızdır ve müşebbehün bih yapılmıştır.

Bu ifade ‘İmrân’ın eşine ait kabul edilirse o zaman bir teşbih-i mablûb söz konusu olacaktır. Çünkü onun nazarında erkek daha üstün olduğu halde müşebbehün bih yapılması gerekirken müşebbeh yapılmıştır. Bu, *يا نساء النبي لستُنَّ كأحد من النساء*, “Ey peygamber kadınları! Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz.”³³⁹ ayetindeki durum gibidir. Bu ayette de Peygamberimizin hanımları daha üstün olduğu halde müşebbeh konumunda zikredilmiştir. Aslında “Kadınlardan herhangi biri sizin gibi değildir” denilmesi esas olardı.³⁴⁰

Bizim buna iki itirazımız olacaktır:

1- “يا نساء النبي لستُنَّ كأحد من النساء” ayetinde asla teşbih-i mablûb bulunmamaktadır. Zira burda vech-i şebah, gelişigüzel hareket etme, erkeklere biraz

³³⁷ Âli ‘İmrân 3/36.

³³⁸ Ebû Hayyân, XXI, 457-458.

³³⁹ Ahzâb 33/32.

³⁴⁰ Bkz.: İbnü’l-Müneyyir, I, 350.

serbestçe davranma konusudur. Şüphesiz ki bunda herhangi bir kadın Peygamberimizin hanımlarına göre daha belirgindir. Çünkü herhangi bir kadın daha serbestçe, daha özgürce hareket edebilir. Bu konuda Peygamberimizin hanımlarından daha öndedir. Daha önde olduğu için de müşebbehün bih yapılmıştır. “Ey Peygamber hanımları! Siz özgürce hareket etme konusunda herhangi bir kadın gibi değilsiniz yani o kadar özgürce, serbestçe hareket edemezsiniz” denilmek istenmiştir. Ayetin devamı da buna delalet etmektedir. Dolayısıyla teşbih-i mablûb söz konusu değildir.

2- “والله أعلم بما وضعت” ibaresi “وضعت” olarak da okunmuştur. Dolayısıyla bu ifade de ‘İmrân’ın hanımına ait olup kendini teselli babında söylemiş olmaktadır. Yani “Allah doğurduğum çocuğun cinsiyetinin ne olduğunu, bu cinsiyetteki hikmet ve sebepleri benden daha iyi bilmektedir.” Bu kıraate göre “وليس الذكر كالأنثى” ifadesi ‘İmrân’ın hanımına ait olsa bile teşbih-i mablûb ihtimali söz konusu olmayabilecektir. Çünkü bu ifade de Allah’ın takdir ettiği hikmetler açısından erkek, kız gibi değildir anlamında söylenmiş olabilir. Bu kıraat ve tarzdaki yoruma Ebû Hayyân değinmektedir.³⁴¹

Fahreddin er-Râzî, “وليس الذكر كالأنثى” ifadesinin sadece ‘İmrân’ın hanımına yani Hz. Meryem’in annesine ait olduğu ihtimalini varsaymaktadır. Buna göre de bu ifade iki manada olabilir:

1- Erkek çocuğun kız çocuğundan daha üstün olduğu. Râzî değinmese de bu mana bağlamında bir teşbih-i mablûb olacaktır.

2- Kız çocuğun erkek çocuğuna tercih edilmesi. Buna göre Hz. Meryem’in annesi şunu demek istemektedir: Erkek çocuk benim isteğimdi, bu kız çocuğu ise Allah’ın hibesidir. Benim istediğim erkek çocuğu, Allah’ın hibe ettiği kız çocuğu gibi olamaz.³⁴²Bu mana ekseninde teşbih-i mablûbbulunmaz.

Zemahşerî, bu ifadenin sadece Allah’a ait olduğu ihtimalini temel alarak şu

³⁴¹ Bkz.: Ebû Hayyân,II, 457. Ayrıca bkz.: Mahmud Âlûsî, **Ruhu’l-Me‘ânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb‘i’l-Mebânî**, Daru’l-Fikr, Beyrût, ty., III, 217.

³⁴² Fahreddîn er-Râzî, VIII, 24.

manada olduğunu belirtmektedir: ‘İmrân’ın eşinin istediği erkek çocuğu, hikmet ve çeşitli sebepler bağlamında Allah’ın hibe ettiği kız çocuğu gibi değildir, onun gibi olamaz.³⁴³ Çünkü nihayetinde istediği erkek çocuğunun tek tercihli tarafı kiliseye adanabilecek bir hizmetçi olmasıdır. Bu kız çocuğunun durumu ise önemlidir.³⁴⁴ Zira kendisinden babasız bir erkek çocuğun doğacak olması, kendisi ve zürriyetinin şeytandan korunacak olması³⁴⁵ gibi hikmetler içermektedir.

Ebû Hayyân da yukarıda değindiğimiz çeşitli kıraatler ve bu kıraatlere bağlı olarak ortaya çıkacak bütün mana olasılıklarını nakletmektedir, fakat teşbih-i mablûb terimini kullanmamaktadır.³⁴⁶

Beyzâvî ve Sâbûnî de bu ifadenin sadece Allah’a ait olduğu ihtimali üzerinde yorum yaparlar. Dolayısıyla herhangi bir teşbih-i mablûbyoktur.³⁴⁷

Burada şuna da değinmekte fayda görüyoruz:

“Burada herhangi bir üstünlük olamaz, zira kelâm menfidir(olumsuzdur). “Şu şunun gibi değildir” denildiğinde sadece ikisinin aynı olmadığı ifade edilmiş olur, hangisinin üstün olduğuna bir atıf yoktur” tarzında bir itiraz yöneltilebilir.

İbn Âşûr’un da belirttiği gibi şöyle cevap verilebilir: Böyle yerlerde bir tarafın üstün olduğu lafzen, mantıken ve vaz’î delalet açısından anlaşılmasa bile, söylendiği makama göre, örfedelalet bağlamında anlaşılacaktır. Örneğin; هل يستوي

الذين يعلمون والذين لا يعلمون “Bilenler ve bilmeyenler hiçbir olur mu?”³⁴⁸ ayetinde ve

فليس سواء عالم وجهول “Böylece bir âlim ve bir cahil aynı değildir” sözünde âlimlerin,

cahillerden daha üstün kabul edildiğini rahat bir şekilde anlayabiliyoruz. Bu durum, يا

نساء النبي لستن كأحد من النساء “Ey peygamber kadınları! Siz kadınlardan herhangi biri

³⁴³ Zemahşerî, I, 350.

³⁴⁴ Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, **Fethu’l-Kadir**, Daru’l-Vefa, II. Baskı, 1997, I, 555-556.

³⁴⁵ “...Onu ve soyunu kovulmuş şeytandan senin korumana bırakıyorum.” Âli ‘İmrân 3/36.

³⁴⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, II, 457.

³⁴⁷ Bkz.: Beyzâvî, I, 256; Sâbûnî, I, 198.

³⁴⁸ Zümer 39/9.

gibi değilsiniz.”³⁴⁹ ayeti için de geçerlidir.³⁵⁰

Özetle *وليس الذكر كالأنثى* olumsuz olsa bile örfî delalet açısından bir üstünlük ifade etmektedir. Bu ifade ‘İmrân’ın hanımına ait ise; üstünlük, erkek çocuğa ait olacaktır. Buna göre erkek çocuk müşebbehün bih yapılmalıydı, müşebbeh yapıldığı için bir teşbih-i mablûbtan söz edilebilecektir. Allah’a ait kabul edilirse teşbih-i mablûb geçerli olmayacaktır.

Örnek 5: *يا نساء النبي لئن كأحد من النساء: 5* “*Ey peygamber kadınları! Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz.*”³⁵¹

İbnü’l-Müneyyir, burada da “أفمن يخلق كمن لا يخلق” ve “وليس الذكر كالأنثى” ayetlerinde olduğu gibi müşebbehin daha üstün olduğunu fakat müşebbehün bihkonumunda değil de ihtimam ve öneminden dolayı öne alınarak müşebbeh konumunda zikredildiğine işaret etmektedir. Ayrıca Peygamber hanımlarından her birinin diğer kadınlardan daha üstün olduğu anlamında olduğunu ifade etmektedir. Zemahşerî’ye göre burada Peygamberimizin hanımları ve tek tek değil de bir grup olarak, diğer kadınların her bir grubundan üstün olduğu anlamındadır. İbnü’l-Müneyyir’e göre Zemahşerî’yi böyle bir grup üstünlüğüne götüren sebep *يا نساء* şeklinde çoğul olarak hitap edilmiş olmasıdır. Hatta Zemahşerî, bu grup karşılaştırılması ve üstünlüğü anlamını ortaya koymada *كجماعة واحدة كأحد* ifadesinde tarzında bir te’vil ve takdire başvurmaktadır. Hâlbuki böyle bir şeye gerek yoktur.³⁵²

Kanaatimizce de bu tarz bir te’vil uzak görünmektedir. Çünkü kelâmda *جماعة* lafzının takdir edilmesine ihtiyaç duymaktadır. Hâlbuki kelâmda asıl olan takdire gitmemektedir. Ayrıca ayetin devamından anlaşılaacağı üzere bu hitap, davranışlarına

³⁴⁹ Ahzâb 33/32.

³⁵⁰ Bu mana da bkz.: İbn Âşûr, III, 134.

³⁵¹ Ahzâb 33/32.

³⁵² Bkz.: Zemahşerî, III, 520; İbnü’l-Müneyyir, I, 350.

dikkat etmeleri amacıyla yapılmıştır. Davranış da grubu değil, tek tek fertleri ilgilendirmektedir.³⁵³ Ebû Hayyân da Zemahşerî'nin grup üstünlüğü yorumunu kabul etmez, fert üstünlüğü olduğunu ifade eder fakat o da teşbih-i mahlûb terimine değinmez.³⁵⁴ Beyzâvî de Zemahşerî gibi grup üstünlüğü manasını esas alır.³⁵⁵

İster fert üstünlüğü, ister grup üstünlüğü anlamında olsun hem İbnü'l-Müneyyir hem de Zemahşerî'ye göre üstün olan, müşebbehün bih olarak değil de müşebbeh formatında sunulduğu için teşbih-i mahlûb olacaktır. Fakat hiçbirisi bu terimi kullanmamaktadır.

Kanaatimizce daha önce belirttiğimiz gibi burada benzeme yönü, serbestçe ve özgürce hareket etme, erkekler karşısında fazla dikkatli olmama şeklinde olabilir. Bu benzeme yönü konusunda da diğer kadınlar daha belirgin olduğu için müşebbeh ve müşebbehün bih kendi konumlarında zikredilmiş olacaktır. Fakat benzeme yönü olarak fazilet ve üstünlük³⁵⁶ olarak kabul edilirse bir teşbih-i mahlûb söz konusu olacaktır.

Burada grup üstünlüğü mü, fert üstünlüğü mü mevzu bahis konusu olduğu noktasında, Zemahşerî, Beyzâvî ve Şevkânî gibilerini³⁵⁷ grup üstünlüğü tercihinine götüren sebep, teknik anlamda müşebbehin çoğul, müşebbehun bihin ise müfred olarak zikredilmesi görünmektedir. Ancak şu durum da bir faktör olabilmektedir. Şöyle ki; Hz. Fâtıma'nın (ö. 11/632) bütün kadınlardan dolayısıyla Peygamberimizin bütün hanımlarından üstün olduğuna gönderme yapan bazı rivayetler bulunmaktadır. Aynı şekilde Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) en üstün kadın olduğuna yönelik hadisler de mevcuttur. Hz. Fâtıma ile ilgili Peygamberimizin şöyle dediği nakledilmektedir: *“Bütün cennet kadınlarının ya da Mü'minlerin hanımlarının ya da bu ümmet kadınlarının seyyidesi olmaya razı gelmez misin?”*³⁵⁸ Hz. Âişe ile ilgili de bu hadis mevcuttur: *“Âişe'nin kadınlara olan üstünlüğü serîdin (et ya da etli yemek) diğer*

³⁵³ Ayetin siyak ve sibakı bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bkz.: Ahzâb 33/28-34.

³⁵⁴ Ebû Hayyân, VII, 221.

³⁵⁵ Beyzâvî, II, 245.

³⁵⁶ Bkz.: Beyzâvî, II, 245; Şevkânî, IV, 365.

³⁵⁷ Bkz.: Beyzâvî, II, 245; Şevkânî, IV, 365.

³⁵⁸ Buhârî, *Kitâbu'l-Menâkıb*, *Babü Alamati'n-Nübuvve fi'l-İslam*, 3/1326, no: 3426; Müslim, *Kitabu Fezâli Fâtıma*, 4/1904, no: 2450.

yemekler üzerine olan üstünlüğü gibidir.”³⁵⁹

Bu müteâriz hadislerden dolayı bazıları Hz. Fâtıma’nın Hz. Âişe’den daha üstün olduğuna, çoğunluk, Hz. Âişe’nin daha üstün olduğunu ifade ederken, Burhâneddin İbn Cemâa (ö. 790/1388) ve Kadı Ebû Cafer el-İsterevşenî (ö. 636/1339) gibi bazıları ise eslem olan görüşün tavakkuf olduğunu belirtmiştir. Sübkî ise şöyle demiştir: “Fâtıma en üstünüdür. Sonra Hatice sonra da Âişe.” Bulkînî(ö. 805/1403) de böyle düşünmüştür.³⁶⁰

Öte yandan Hz. Meryem ile ilgili de *واصفاك على نساء العالمين* “ve seni dünya kadınları üzerine seçti.”³⁶¹ ayeti ve “Cennet kadınlarının en hayırlısı Meryem binti İmrân’dır.”, “Dünya kadınlarının en hayırlıları dördtür: Meryem binti İmrân, Firavunun hanımı Asiye binti Müzahim, Hatice binti Huveylid ve Fâtıma binti Muhammed.” ve “Meryem dünya kadınlarına üstün kılındığı gibi Hatice de ümmetimin kadınlarına üstün kılınmıştır.”³⁶² gibi hadisler de mevcuttur.

Bu hadislerden anlaşıyor ki bu kadınlardan herhangi biri için kullanılan ismi tafdil/en üstün anlamında görünse de bu manada değildir. Bu kadınların herbiri en üstün değilse de en üstün olanlardan biridir anlamı ortaya çıkmış olmaktadır. Ya da herbiri bir yönden seçilmiş ve üstün kılınmıştır. Örneğin Zemahşerî’ye göre Hz. Meryem, hidayete erdirilmesi, kendisine meleklerin gönderilmesi, babasız olarak bir çocuk dünyaya getirmesi, Yahudilerin attığı iftiradan tebrîe edilmesi, kendisi ve oğlunun âlemler için bir ayet kılınmaları gibi yönlerden en üstün kılınmıştır.³⁶³

Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)’in hanımlarının tek tek en azından Hz. Âişe ve Hz. Hatice’nin dışındakilerin en üstün olmadıkları ortadadır. Bu bağlamda buradaki üstünlük ya grup açınsındandır ya da sadece bir yöndendir o da . Peygamber (sav)’in hanımları olma bakımındandır.

³⁵⁹ Buhârî, *Kitabu Fezâilî’l-Enbiyâ*, Babu Kavlihi Teâla *يا مريم* (Âli ‘İmrân 3/42), 3/1266, no: 3200; Müslim, *Kitabu Fezaili’s-Sahâbe*, Babu Fazli Âişe, 4/1895, no: 2446.

³⁶⁰ Bkz.: Ali b. Muhammed el-Kârî, *Dav’u’l-Meâlî Şerhu Bedî’l-Emâlî*, thk.: Haldun Ali Zeynuddin, Daru’l-Beyrût, t.y., s. 114-116.

³⁶¹ Âli ‘İmrân 3/42.

³⁶² Buhârî, *Kitabu Ehâdisi’l-Enbiyâ*, 6/470, no: 3432; Müslim, *Kitabu Fezâilî’s-Sahabe*, 4/1886, no: 2430.

³⁶³ Zemahşerî, I, 355; Ayrıca bkz.: Beyzâvî, II, 159; Ebû Hayyân, II, 476-477.

1.2.3.7. Teşbih-i Zımnî

Müşebbeh ve müşebbehün bihin bilinen teşbih suretlerinden biri olmayıp bunlara işaret edilmesi ve manadan anlaşılmaları şeklindeki teşbih türüdür. Bu tür teşbihte amaç genelde müşebbehin imkândâhilinde olduğuna kanıt getirmektir.

el-Mütenebbî'nin şu sözü buna örnektir:

“Zelil olana zillet kolay gelir. (Zira)

ölüdeki yara acı vermez.”³⁶⁴

Burada zelil, aşağılık, âdî olan bir insanın bu zilletten gocunmaması, ölmüş olanın kendisindeki yaradan dolayı acı duymaması olayına benzetilerek mümkün gösterilmek istenmiştir ve zâhiren teşbihi çağrıştıran teşbih edatı vb. bir olgu da içermemektedir.

Kazvînî, bu türü isim vererek zikretmemektedir. Ancak teşbihten amacın genelde müşebbehe yönelik olduğunu beyân ederek bunun da (mesela) onun olabilirlik dâhilinde bulunduğunu açıklamak yoluyla olabileceğini belirtmektedir. Buna yönelik verdiği örnek de teşbih-i zımnîye dair getirilen şu misaldir:

“İnsanlardan olduğun halde

onlardan üstün olursan (bu mümkündür). Zira misk de ceylanın kanındandır.”³⁶⁵

Şair, bir kişinin beşer türünden olmasına rağmen onlara tevaffuk edebileceğini, miskin ceylanın kanından olduğu halde bu kandan daha üstün olduğuna benzeterek ispat etmek istemiştir. Telhîşşârihi Teftâzânî burada teşbihe dair açık bir delalet yoksa da bu teşbihin zımnî yani içerik/mana bakımından anlaşıldığını ifade etmektedir.³⁶⁶

Teşbih-i zımnî sarîh bir benzetme olmadığından yoruma bağlıdır. Mesela bize göre

وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات والمسئ قليلاً ما تتذكرون “Körle gören,

³⁶⁴ Haşimî, s. 74; Aşkar, s. 127.

³⁶⁵ Kazvînî, **et-Telhîs**, s. 104.

³⁶⁶ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 331.

*inanıp iyi amellerde bulunanla kötülük yapan bir olmaz. Ne kadar az düşünüyorsunuz!”*³⁶⁷ ayetinde başka bazı teşbih çeşitlerinin yanında teşbih-i zımnî de hissedilmektedir. Çünkü körle gören aynı olmadığı gibi iman edip güzel işlerde bulunan ile kötülük yapan da bir değildir denilmek istenmiştir. Böylece iman ve güzel işlerde bulunanın kötülük yapan ile aynı olmadığı tarzındaki düşünce, herkesin kabul ettiği körle görenin bir olmadığı şeklindeki gerçekliğe benzetilerek ispat edilmiştir. Bu sebeple bazı ayetlerde zaten sapkın olan “kör” tabiriyle, hidayet üzere olan da “gören” ifadesiyle dile getirilmiştir.³⁶⁸

Fakat iki müfessir de örnek verdiğimiz ayette böyle bir duruma değinmemiştir. Ancak *ولا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ* “Deve, iğne deliğine girmedikçe onlar da (ayetleri inkâr edenler) cennete girmezler.”³⁶⁹ ayetinde Zemhaşerî ve Ebû Hayyân, İbn Abbâs’ın “جَمَل/deve” yerine “جَمَل/gemi halatı” olarak okuduğunu naklederler. Rivayete göre İbn Abbâs böyle okumasının delilini de “Çünkü Allah (böyle bir yerde), deveye benzetme yapmaktan uzaktır” olarak göstermiştir. Yani burada جَمَل/kalın gemi halatı iğne deliğine daha uygundur, جَمَل/deve uygun değildir. Zira ip, halat türü şeyler iğne deliği ile daha alakalıdır.³⁷⁰ Ebû Hayyân İbn Abbâs’ın böyle bir gerekçe göstermiş olmasını pek sahih görmez. Öte yandan Kisâî’den İbn Abbâs’tan rivayette bulunan kişinin aslen Arap olmadığı için جَمَل olarak aktardığı nakledilmiştir, yani Kisâî’ye göre aslında İbn Abbâs جَمَل olarak okumamıştır. İbn Atiyye ise Kisâî’nin bu söylemini zayıf görür, zira İbn Abbâs’ın ashabının çoğunluğunun böyle okuduğunu dile getirir.³⁷¹

İbn Abbâs جَمَل tarzında okumuş olsun veya olmasın, bu kıraate yönelik

³⁶⁷ Mü’min 40/58.

³⁶⁸ En‘âm 6/50. Bkz.: Zemhaşerî, II, 24, 372; Hûd 11/24.

³⁶⁹ A‘râf 7/40.

³⁷⁰ Bkz.: Zemhaşerî, II, 99-100; Ebû Hayyân, IV, 300.

³⁷¹ Ebû Hayyân, IV, 300.

belirtilen şekilde bir gerekçe göstermiş olsun veya olmasın, bu gerekçede bir teşbih (benzetme)den söz edilmektedir. Bu teşbih açık/sarih olmadığına göre zımnî olacaktır. Ancak iki müfessir de İbn Abbâs'ın zikredilen sözünü aktarmanın dışında bu ayette bir teşbih ve bunun teşbih-i zımnî olduğuna dair bir açıklamada bulunmazlar.



İKİNCİ BÖLÜM

EL-KEŞŞÂF VE EL-BAHRU'L-MUHÎT TEFSİRLERİNİN MECÂZ-I MÜRSEL VE MECÂZ-I AKLÎ AÇISINDAN MUKAYESESİ

Mecâz-ı mürsel, mecâz-ı aklî ve söz edeceğimiz tartışmalı mecâzlar, kelâmî ve fikhî tartışmalarda daha fazla etkisini göstermektedir. Bu sebeple bunları aynı bölümde inceledik. İstiâreyi kinâye ile birlikte ayrı bir bölüm içerisinde zikrettik. Çünkü istiâre hem önemli hem de bir mecâzdan fazladır. Zira o teşbih ve mecâzın birleşimidir.

Ancak öncelikle daha genel olan mecaz ve mecaz-ı lugavî kavramlarını incelememiz gerekmektedir.

2.1. Mecâz

2.1.1. Mecâzın Kelime ve Terim Anlamı

“Mecâz” İbn Manzûr’a göre جَازَ يَجُوزُ fiilinden gelmektedir. Bu fiil, “yürüdü” anlamındadır. (جَازَ buna göre masdar-ı mîmî ya da ismi zaman ve ism-i mekân olup yürümek veya yürüme yeri/zamanı anlamına gelmiş olur). Mecâz (aynı zamanda) yer demektir. جَوَزَ fiili de “mecâzlı konuştu” manasına gelir.¹ Lugavî manada “mecâz” lafzının hakikati, bir yerden diğer bir yere intikaldir. Terim olarak bu manada ele alınıp, lafızların kendi manalarından başka bir anlama nakledilmesi manasında kullanılmıştır.²

el-‘Alevî’ye göre mecâz, “مَفْعَل” kalıbında olup جَوَاز’dan türemiştir. “جَوَاز”da

¹ İbn Manzûr, V, 326, 329.

² Ahmed Matlûb, s. 589.

ya “geçme” manasında ya da vücup ve imtina‘ın zıddı olan “cevaz/olabilirlik” anlamındadır. Bu ikinci mana da gerçekte birinciye döner. Çünkü mümkün olan şey varlık ve yokluk arasında gidip gelir. Sanki varlıktan yokluğa ya da yokluktan varlığa geçmiş olur. Böylece aslî manasında kullanılmayan lafız, intikal eden, bir yerden bir yere geçen şeye benzediği için şüphesiz ki mecâz olarak isimlendirilecektir.³

Belâgatçılar ve eleştirmenler dilbilim dalını kitaplarında inceleyegelmişlerdir.

Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Musennâ (ö. 209/824), kitaplarından birini “مجاز القرآن” olarak adlandırmış fakat hakikatın, hakiki mananın zıddı olan mecâz anlamında değil de ayette ifade edilen anlamında kullanmıştır.

İbn Teymiye’ye (ö. 728/1328) göre kelâmın hakikat ve mecâz olarak taksimi hicrî ilk üç asrın bitmesinden sonra, dördüncü asırda yaygınlık kazanmıştır. Üçüncü asırda ilk olarak bu başlamıştır. Belki bunu ikinci asrın sonlarına doğru da kabul edebiliriz. Ona göre sahabe, tabiun, fıkıh imamları, el-Halil ve Sibeveyhî gibi dil otoriteleri böyle bir taksim yapmamışlardır. Mecâz lafzını kullandığı bilinen ilk şahıs Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Musennâ’dır. Ahmed b. Hanbel de الرد على الجهمية adlı kitabında Kur’an’daki إنا ونحن vb. için “وهذا من مجاز اللغة: Bu lügatın mecâzındandır” tabirini kullanmaktadır.⁴

Ancak hakikat ve mecâz önceden de Arap kelâmında bilinen ve kullanılan bir üsluptu. Mecâz hakiki olmayan manasında “سعة في الكلام” kelâmda genişlik” olarak isimlendiriliyordu. el-Ferrâ (ö. 207/822), mecâza “الإجازة” demiştir. Hicrî üçüncü asırda el-Câhız (ö. 255/869), Kur’an ayetlerinde mecâzı incelemiş, mecâzı Arapların iftihar noktalarından biri görmüştür. İbn Kuteybe (ö. 276/889) de mecâzı genişçe incelemiş, mecâzı bir yalan görmeleri sebebiyle Kur’an’ı, mecâz içermesinden dolayı eleştirenleri cahil bir kavim olarak nitelendirmiştir. “Mecâz yalan olsaydı

³ el-‘Alevî, I, 63.

⁴ Ebû’l-Abbâs İbn Teymiye Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, el-İmân, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrût t.y., s. 73 ve 84.

sözlerimizin çoğunluğu da fasid kabul edilmiş olacaktı” der. el-Müberred (ö. 286/900), İbn Cinnî (ö. 392/1002), İbn Reşik (ö.456/1064) vb.leri de mecâzı araştırma konusu yapmış ve tanımlamışlardır. Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), “دلائل الإعجاز” ve “أسرار البلاغة” kitaplarını yazdığında mecâz konusu konumunu elde etmiş, kuralları ve usulü de sistemli bir şekilde ortaya konulmuştur.⁵

Mecâzın terim/ıstılah manasına gelince; mecâz, hakikatın karşıtı olarak kullanılmaktadır. Zıtlar da birbirleriyle bilindiğinden hakikatı da tanımlayarak başlamanızda fayda vardır.

Hakikat, iki kısma ayrılır: Hakikat-ı luğavî ve hakikat-ı aklî. Hakikat-ı luğavî, bir lafzın kendi manasında kullanılmasıdır. أسد sözcüğünün “aslan” manasında kullanılması gibi. Hakikat-ı aklî de bir işin/eylemin kendi failine/öznesine isnad edilmesidir. أَنبَتَ اللَّهُ الْبَقْلَ sözünde ot yeşertmenin Allah’a isnad edilmesi gibi.

Mecâz da aynı şekilde luğavî ve aklî olmak üzere iki kısımdır. Mecâz-ı aklî, bir alâka/münasebete istinaden bir fiilin, işin kendi gerçek failinin dışındaki bir olguya isnad edilmesidir. Örneğin; “أَنبَتَ الرَّيْبُ الْبَقْلَ” bahar otu yeşertti.” ifadesinde yeşertme Allah’a değil de zamana yani bahara isnad edildiği için mecâz-ı aklî gerçekleşmiş olur. Ancak bu sözü kullanan Allah’ın varlığına inanmayıp, bu eylemi gerçekten bahardan biliyorsa bu hakikat-ı aklî olur. Yani burada mecâz mı hakikat mi olduğu kişinin düşüncesine göre değişir.⁶ Mecâz-ı luğavî, bir lafzın bir alakaya binaen bir karine/ipucu ışığında konuşmanın söz konusu olduğu alan ve bağlamda kendisi için belirlenmiş mananın dışında kullanılmasıdır. Mesela أسد, herhangi bir insanın yerine kullanılırsa mecâz-ı luğavî gerçekleşmiş olur.

Kazvînî (ö. 739/1338), mecâzı müfred ve mürekkeb olmak üzere iki kısma ayırır. Mecâz-ı müfredi yukarıda tanımladığımız manada şöyle tanımlar:

⁵ Ahmed Matlûb, s. 589-591.

⁶ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 53-67; **Muhtasar**, s. 43-56.

الجزء المفرد فهو الكلمة المستعملة في غير ما وُضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع

قرينة عدم إرادته⁷

kaydı konuşmanın söz konusu olduğu alanı ve bağlamı ifade eder. Bu alanlar da اللغة (lügat-sözlük), العُرف العام (umûmî örf, kelimenin günlük dilde kazandığı anlam), العُرف الخاص (hususî örf, sözcüğün belli bir bilim dalında kazandığı anlam) ve الشَّرْع (dinî anlam) olmak üzere dört tanedir.⁸ Bir sözcük bu dört vaz‘ türünden birinde veya bir kaçında vaz‘ edilebilir. Buna göre farklı anlamlara geçebilir. Mesela “الصلاة” lügat olarak dua, şer‘i manada ise bilinen ibadet şeklini ifade eder. Buna göre sözlük anlamın söz konusu olduğu bir bağlamda “الصلاة” dua anlamında kullanılırsa hakikat, namaz anlamında kullanılırsa mecâz olur. Şer‘i ve dini/namaz kastedilmişse hakikat, dua kastedilmişse mecâz olur.⁹ Yine “دابة” kelimesi, lügat olarak yeryüzünde hareket eden her şeyi ifade ediyorken; umûmi örf olarak dört ayaklı hayvanlar için kullanılmaktadır. Bu sebeple “وما من دابة إلا على الله”¹⁰ ayetinde Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, yalnızca Allah’ın üzerinedir”¹⁰ ayetinde “دابة” lugavî olarak hakikat, örfî olarak mecâzdır. Aynı şekilde “مبتدأ” sözlük olarak “başlanılan”, nahiv ilminde ise isim cümlesindeki özne demektir. “Üçgen” kavramı lügatte üç köşeli, geometride belli bir şekli ifade eder.

Kur’an’da kullanılan sözcükler şer‘i olanların dışındakiler bir karine/ipucu

⁷ Kazvînî, **Telhîs**, s. 111.

⁸ Bu dört vaz‘ için bkz.: Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 218-221.

⁹ Kazvînî, **Telhîs**, s. 111; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 35; Eginî, s. 24-25. Kanaatimizce birçok yanlış da bu ayrımı tespit edememekten kaynaklanmaktadır. Mesela günümüzde bazılarının şer‘î/fikhî bir bağlamda geçen صلاة sözcüğünü, dua, destek gibi manalara hamletmeleri bu inceliği gözetmemeye dayanmaktadır.

¹⁰ Hûd 11/6.

olmadığı müddetçe umûmi örf yani o dönemde Kur'an'ın indirilmesiyle ilgili geçen günlük dilde kazandığı anlama hamledilmelidir. Zira “بَلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ” apaçık Arapça dili ile”¹¹ ifadesindeki “apaçık” kaydı bunu gerektirmektedir.

“عَلَى وَجْهِ يَصْحُ” (aklen) doğru kabul edilebilecek bir vecihle” kaydı, lafzın asıl hakiki anlamı ile kastedilen mecâzî anlamı arasında (aklen) bir alaka bir münasebet olması gerektiği anlamındadır.¹²

Bu alaka, münasebet/benzerlik, sebebiyet, müsebbebiyet, zıtlık, külliyet, cüz'iyet, halliyet, mahalliyet, bir şeyin daha önce bulunduğu durumun ismiyle isimlendirilmesi veya daha sonra kazanacağı halin adıyla adlandırılması, lazimiyet/gereken olmak, melzumiyet (gerektilen olmak), ıtlak (kayıt olmama), takyid (kayıtlamak), mücaveret, zarfiyet, mazrufiyet, bedeliyet, şartiyet, masdarın ismi fail veya ismi mef'ul anlamında olması, bir şeyin mümkün oluşunun varoluşun ismiyle adlandırılması, türeyen lafzın, türediği özelliği kaybettikten sonra da o özelliği devam ediyormuş gibi kullanılması vb. münasebet ve ilişkilerdir.¹³

Bu alakalardan müşabehet söz konusu ise mecâz-ı lugavî “istiare”, müşabehetin dışındakilerden biri geçerli ise “mecâz-ı mürsel” ismini alır.

Bu alaka, usulcüler ve Rukneddin el-Cürcânî vb. tarafından القرينة الهادية (kastedilen anlama götüren ipucu) olarak adlandırılır ve daha sonra bahsedeceğimiz القرينة المعينة (kastedilen anlamı belirleyen ipucu) olarak kabul edilir.¹⁴

Lafzın asıl anlamı ile kastedilen manası arasında hiçbir alaka yoksa mecâz değil, غلط (yanlış) kabul edilir. Bir alakanın varlığı mecâzı yanlıştan ayıran noktadır.¹⁵ Her lafız her manada gelişigüzel kullanılmaz. Mesela “at”, “kitap”

¹¹ Şu'âra 26/195.

¹² Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 353.

¹³ Hamhamî Muhtâr, **el-Karâinu ve Eseruha fi Fehmi'l-Hitabi's-Şer'î**, Daru İbn Hazm, I. Baskı, Beyrût 2009, s. 266-267.

¹⁴ Bkz.: Muhtâr, s. 263-266; Rükneddîn Cürcânî, s. 163-164.

¹⁵ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, **el-Mahsûl fi 'İlmi Usûli'l-Fıkh**, thk.: Tâhâ Câbir el-'Alvânî, Metâbi'u'l-Ferezdak, I. bsk., Riyâd 1399/1979, VI, 22.

anlamında kullanılmaz.¹⁶

Dolayısıyla İsna Aşeriyye Şiası'nın mesela “إنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً” Gerçekten Allah bir inek kesmenizi emrediyor.”¹⁷ ayetinde inekten amaç Hz. Aişe'dir demeleri¹⁸ mecâza değil, yanlış te'vile girmektedir. Zira inek ile Hz. Aişe arasında anlamca bir münasebet olmadığı gibi ilerde behsedeceğimiz bu anlamı gerektirecek bir karine/îpucu de yoktur. Aynı şekilde “فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضُهَا” Onu ineğin bir kısmına vurun.”¹⁹ ayetinde amaç Talha ve Zübeyr'dir, الخمر/şarap ve المَيْسِر/kumar'dan maksat Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir demeleri²⁰ de bu kabildendir.

مع قرينة عدم إرادته ibaresi, mevzûu lehin yani asıl anlamın kastedilmesini engelleyen bir karine/îpucu da taşıması gerektiğini ifade etmektedir. Bu karine-i manîa القرينة المانعة/engelleyici karine olarak isimlendirilir.

2.1.2. Mecâz Kapsamında Karîne Çeşitleri

Mecâzda iki karine bulunmaktadır.²¹

2.1.2.1. Karîne-i Mânia: Engelleyici Karîne

Belirttiğimiz bu karîne, asıl anlamı engeller (القرينة المانعة). Mecâz bu karine ile “kinâye”den ayrılmaktadır. Zira mecâzda asıl/hakikî ve mecâzî anlamın birlikte kastedilmesi memnû' iken, kinâyede bu mümkündür.²²

¹⁶ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 353.

¹⁷ Bakara 2/67.

¹⁸ Zehebî, s. 22.

¹⁹ Bakara 2/73.

²⁰ Zehebî, s. 22.

²¹ Karine çeşitleri için bkz.: Muhtâr, s. 263-267.

²² Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 353.

Mesela “أسد/aslan” lafzıyla hem “bilinen yırtıcı hayvan” hem de bu ismin mecâzî bir şekilde kullanıldığı “insan” aynı anda murad edilemez. Fakat “أحمد طويل” Ahmet’in kılıç kını uzundur” denildiğinde hem asıl/hakikî anlam olan “kılıç kınının gerçekten uzun olduğu” hem de mecâzî mana olan “boyunun uzun olduğu” birlikte amaç edinilebilir. İşte bu “kinâye”dir.

Lafzın gerçek, asıl anlamını engelleyen karine, yani karine-i mânia ne usulcülerde ne de belâgatçılarda belli şeylerle sınırlandırılmamıştır. Çünkü zabıt altına alınamayacak kadar farklı durumlar olabilir. Bu sebeple ifadeler farklı olsa da genelde sınıf ve türlerini belirtmekle yetinmişlerdir.²³ Buna göre karine-i mânia aklî olabildiği gibi hissî de olabilir. Aynı şekilde âdete dayalı, şer‘î halî/durumsal, bağlamsal vb. olabilir.²⁴

Sözcülemi “رأيت أسداً يرمي (Ok) atan bir aslan gördüm.” ibaresinde (ok) atma lafzı أسد sözcüğünün malum yırtıcı hayvanın kastedilmesini engelleyen ipucudur.”²⁵

Yine “فمن شاء فليؤمن فمّن شاء فليكفر” *Isteyen iman etsin, isteyen de inkâr etsin.*²⁶ ayetinde asıl anlam, iman ve küfür arasında insana “tahyir” (ceza, yaptırım söz konusu olmaksızın tercih) hakkı verilmesidir. Fakat birçok ayette kâfirlere verilecek cezalardan söz edilir. İşte bu ayetler vb. mezkûr hakiki anlam olan “tahyir”i engelleyen nakli karinelerdir.²⁷

Yine “يا أيها الناس اعبدوا ربكم” *Ey insanlar, Rabbinize ibadet edin.*²⁸ ayetinde

²³ Muhtâr, s. 264.

²⁴ Bkz.: Cüveynî, I, 87; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 332; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, **Makâsidu’s-Şerî‘ati’l-İslâmiyye**, thk.: Muhammed et-Tâhir el-Meysâvî, Dâru’n-Nefâis, II. bsk., ‘Ummân 1421/2001, s. 192.

²⁵ Muhtâr, s. 263.

²⁶ Kehf 18/29.

²⁷ Bkz.: Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, **İrşâdu’l-Fuhûl ilâ Tahkîki’l-Hakki min ‘İlmi’l-Usûl**, thk.: Muhammed Suphî b. Hasen Hallâk, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrût t.y., s. 24.

²⁸ Bakara 2/21.

“insanlar”, delileri kapsasa bile aklî olarak bunlara şâmil olmadığı anlaşılmaktadır.²⁹ Burada akıl, karine-i mâniadır. Aynı şekilde “hacca gidebilen insanların üzerine haccın farz olduğunu³⁰ bildiren ayette “akıl” delili ile deli ve çocuğun, bu kapsamın dışında olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü hitabı anlamak teklifin şartlarındandır.³¹

Yine *يا أيها الذين آمنوا إذا تدانتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه* *Ey iman edenler!*

*Birbirinize borç verdiğinizde onu yazın...*³² ayetinde borcun yazılması emir kipiyle verilmiştir. Emir kipi de cumhura göre hakiki manada vücûb, nehiy sığası da tahrim ifade eder.³³ Dolayısıyla burada emir fiilinin aslî manasına göre hareket edersek borçları yazmamız vacip olur ki İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Taberî (ö. 310/923) bu görüştedir. Öte yandan sahabe ve tabiun, yazmadan ve şahit tutmadan birbirlerine borç veriyorlar veya alıyorlardı. Kimse de buna karşı çıkmıyordu. Dolayısıyla bu (bir nevi) icma olur.³⁴ Ayrıca İslam kolaylaştıran bir dindir, bizim için zorluk istemez.³⁵ Yine borçlu güvenilir ve takva ehli ise yazmak neden gerekli olsun? Burada amaç ihtiyattır.³⁶ Âlimlerin kahir ekseriyeti, bu fiili ve adete dayalı karineleri göz önüne alarak, borç yazımına dair emrin, “vücub” değil “nedb” bildirdiğini söylemişlerdir.³⁷

Görüldüğü üzere bir karîne-i mânianın olup olmadığı ihtilaf konusu olabiliyor.

Mesela Zâhirîler dini bir nassta karîne-i mânîa olarak ancak diğer bir nassı ya da icmaı kabul etmişlerdir.³⁸

Mutezile de “usûl-u hamse”yi nassların te’vilinde karîne-i mânîa olarak kabul ederek çokça mecâza gitmişlerdir. Ehl-i Sünnet bunları, engelleyici karîne olarak

²⁹ Ebu’l-Hasen Kâdî’l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, **Müteşâbihu’l-Kur’an**, thk.: Adnân Muhammed Zerzûr, Dâru’t-Turâs, Kâhire t.y., I, 34.

³⁰ Âli ‘İmrân 3/97.

³¹ Ali b. Muhammed el-Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, el-Mektebü’l-İslâmî, II. bsk., Dımaşk 1402/1982, II, 314.

³² Bakara 2/282.

³³ ez-Zevâdî b. Buhûş Kumeydî, **Te’vîlu’n-Nusûs fî’l-Fıkhî’l-İslâmî**, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2009, s. 332.

³⁴ el-Fenîsan, s. 132.

³⁵ Bakara 2/185.

³⁶ Kumeydî, s. 333.

³⁷ el-Fenîsan, s. 132; Kumeydî, s. 333.

³⁸ el-Fenîsan, s. 131.

görmediği için Mutezile'nin yaptığı birçok te'vili reddetmiştir.

İtikadî ve fikhî tartışmaların ekseriyetinin temelinde kanaatimizce bu karîne-i mânia yatmaktadır.

Mesela, Mutezile, ahiret şartlarının da dünyadaki fizikî vb. durumlar gibi olduğuna binaen ahirette Allah'ın görüleceğine yönelik ayeti³⁹ Allah'ın rahmetini beklemek olarak te'vil ederek mecâza kaçmışlardır. Ehl-i Sünnet ise bunu قياس الغائب kabul etmiş, ahiret şartlarının, dünyadaki şartlardan farklı olabileceğini söyleyerek bu kıyası bir karîne-i mânia görmemiş, böylece nassı zahirine hamletmişlerdir.

Keza Mutezile “adalet” unsurunu karîne-i mânia görerek, kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını çağrıştıran nassları te'vil etmiştir. Ehl-i Sünnet ise “Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu” tarzındaki ilkeyi, fiili kula nisbet eden nassların te'vilinde zahire hamletmeyi engelleyici karîne olarak görmüştür.

Yine tarihselciler, Batı değerlerini ve insan haklarını nassların çok geniş çerçevede te'vil edilmesinde karîne-i mânia olarak görürken; gelenekselciler bu değerleri te'vil için bir ölçü olarak görmemektedirler

Özetle bu karîne mevzûu tarih boyunca te'vil, muhkem-müteşabih, zahir nass, müevvel, delalet çeşitleri vb. kavramların ortaya çıkmasında en büyük rolü oynamıştır. Yine nassların uzlaştırılmasında nesh, الجمع بين الأدلة/delilleri uzlaştırma ve tercih gibi yöntemlerin de temelinde bu karîne önemli bir faktör olmuştur.

2.1.2.2. Karîne-i Muayyine: Belirleyici Karîne

Lafız kendi öz manasında değilse hangi manadadır? İşte hangi manada olduğunu tespit etmemizi sağlayan ipucuna, karîne-i muayyine ismi verilmektedir. Birçokları bunun, daha önce bahsi geçen “alaka” olduğunu belirtmiştir. Ancak bize

³⁹ Kıyâmet 75/23.

göre bu, gerçeği tam yansıtmamaktadır. Zira “alaka”dan amaç, aklın, asıl mana ile mecâzî mana arasında gördüğü sebebiyet, müsebbebiyet, müşabehet vb. daha önce söylediğimiz ilişkilerdir. Karîne-i muayyine ise, karîne-i mâniada olduğu gibi, sözsel, durumsal herhangi bir ipucu olabilir, yani aklî bir münasebet olmayabilir. Mesela “رأيت أسداً يرمي” ifadesinde يرمي bir yönden karîne-i mânia, bir yönden de karîne-i muayyine iken, “alaka” ise müşabehettir.

Öte yandan âlimler, karîne-i mânia ve karîne-i muayyinenin de aynı durumdan ibaret olduğunu, sadece asıl anlamı engelleyici açısından “mânia”, kastedilen mecâzî manayı belirlemesi açısından da “muayyine” olduğunu söylemişlerdir.⁴⁰

Bize göre ise her zaman aynı olmayabilir. Biraz önceki ifadede yer alan “يرمي” için belirttikleri şey doğru olabilir. Aynı şekilde bir nassı te’vilde rol alan bir hadis, icma veya kıyas vb. hem engelleyici hem belirleyici karine olabilir. Fakat mesela Allah’ın haberî müteşabih sıfatlarının te’vilinde ise birbirinden ayrılmaktadırlar. Haberî, müteşabih sıfatlar, وجه, يد, istiva’ vb. Allah’a nisbet edilen fakat lugavî bağlamda cismaniyet, mekân vb. gerektiren niteliklerdir.

Bunlar konusunda dört mana ihtimalinden söz edilmiştir:

1. Bunlar, hakiki lugavî manada ve insanın zihninde canlandığı şekilde organ vb. gerektirecek şekildedir. Bu görüş müşebbihe ve mücessime fırkalarına aittir.

2. Bunlar hakiki lugavî anlamda fakat (teşbih ve tecsim gerektirmeyecek tarzda) Allah’ın zatına uygun bir manadadır.

3. Tam olarak hakikatini bilemeyeceğimiz hakiki şer’î manadadır (lugavî manada değil).

Bu ikisi selef ulemasından nakledilmiştir.

4. Lugavî mana ile alakalı ve ilişkili mecâzî anlam içerirler. Sözelimi “يد/el” kudret, güç ifade eder.

⁴⁰ Muhammed Salih b. Ahmed el-Ğarsî, *Hâşiye ‘alâ ‘İsâm ‘âle’l-Ferîde*, y.y., t.y., s. 46.

Bu son görüş de halefe nisbet edilmiştir.

Birinci ihtimal, selef ve halef ulemasınca reddedilmiştir. Zira Allah'ın cisim, beden ve hâdis olmadığı, ezeli olduğu, akli delillerle çeliştiği gibi “ليس كمثله شيء” Onun benzeri hiçbir şey yoktur”⁴¹ vb. nakli delillerle de uyuşmamaktadır.

İkinci ve üçüncü görüşler tercih edilse de (eslem yani garantili yol olduğundan) dördüncü görüş de yanlıştır.⁴²

Son üç görüşte bilinen anlamlarıyla hakiki lugavî manadan çıkıldığı görülmektedir. Çünkü hakiki lugavî manayı engelleyen yukarıdaki aklî ve naklî deliller mevcuttur. O halde bu mâniadır. Ancak ikinci ve üçüncü manalarda tam olarak ne kastedildiği ortaya konulmadığı için bir karîne-i muayyineye başvurulmadığı görülmektedir. Bu sebeple te'vili icmalî kabul edilmişlerdir. Dördüncü görüşte ise mâniya olarak yukarıdaki aklî ve naklî kanıtlara (hakiki manayı engellemede) başvurulduğu gibi anlamı belirleyici muayyine karine olarak da Arap dilinde bu gibi sözcüklerin farklı kullanımlarına dayanılmıştır. Mesela “يد” Arap dilinde kudret/güç manasında kullanılmıştır, o halde Kur'an'da da neden bu şekilde olmasın? Zira “el” ile “güç” arasında bir alaka vardır. Çünkü el, genelde insanın gücünü, yardımını gösterdiği bir organdır. O halde elin hakiki manası olan organ ve mecâzî anlamı olan güç arasında alet, araç olma alakası mevcuttur (yani mecâz-ı mürsel).

Kanaatimizce halef görüşünün te'vili tafsili ve اَحْكَم/en sağlam olarak değerlendirilmesinin nedeni karîne-i muayyineye de başvurmasıdır.

Özetle burada “alaka”, alet/araç olma ilişkisidir. Karîne-i mâniya, yukarıdaki aklî ve naklî delillerdir. Karîne-i muayyine de Arap dili kullanımudur. Görüldüğü üzere bu her üç olgu da farklı olabilmektedir.

Öte yandan ikinci ve üçüncü görüşlerde hakiki lugavî manadan farklı

⁴¹ Şûra 42/11.

⁴² Meydânî, el-‘Akâdetü'l-İslâmiyye ve Usûsuhâ, Dâru'l-Kalem, V. bsk., Dimaşk 1408/1988, s. 246-252.

manalara (lugavî manadan kopuk) bir geçiş/nakil de vardır. Dördüncü mezhepte ise lugavî manadan kopuş yoktur. Onunla bağlantılı mecâzî bir durum söz konusudur. Usûl ilmine göre mecâzî mana, nakle tercih edilir. Çünkü mecâzî manada, lugavî ilk anlam ile ilişki devam etmektedir.⁴³

Bir lafzın hakikat veya mecâz olduğu şu yollarla bilinebilir:

1. Nakil yoluyla: Lügat ehli, bir kelimenin herhangi bir manada hakikat, başka bir anlamda mecâz olduğunu söylemişse bu ölçü kabul edilir.
2. Nakil yoluyla bilinmiyorsa yani dilciler o konuda bir açıklama yapmamışsa o zaman yöntemler şunlardan ibarettir:

Bir varlığa verilen isim, aynı anda nefsu'l-emirde/realitede ondan nefyedilebiliyorsa o isim/lafız mecâzdır demektir. Mesela cesur bir kahramana “aslan” deriz fakat gerçekte aslan değildir de diyebiliriz. İnsan lafzı ise öyle değildir. O cesur için hiçbir zaman insan değildir diyemeyiz. Bu demektir ki, o şahıs için aslan mecâz, insan lafzı ise hakikattir.

Bir lafız kullanıldığında karinesiz olarak hangi mana hemen akla geliyorsa o anlam için bu lafız hakikattir. Bir mana karinesiz olarak hemen akla gelmiyorsa mecâzdır demektir. Mesela “aslan” denildiğinde ipucu olmaksızın hemen akla gelen bilinen yırtıcı hayvandır. O halde bu hakikattir. Karinesiz olarak akla gelmeyen cesur adam vb. gibi manalar mecâz olur.

Hakikatte ittîrad/إتراء yani bütün fertlerinde kullanımı sürekli olur. Mecâzda ise bu olmaz. Mesela her beşer ferdi için insan denir, o halde bu hakikattir. Fakat her uzun boylu için “sırık” denilmeyebilir, o halde “uzun boylu” anlamında “sırık” mecâzdır.⁴⁴

Mecâzın etkisine gelince şu maddelerle özetleyebiliriz:

1. Mecâz dolaylı, hakikat ise dolaysız anlatımdır. Dolaylı anlatım genelde daha etkilidir.

⁴³ Fahreddin Râzî ve onun Beyzâvî gibi temsilcilerine göre, mecâz, nakle tercih edilir. Bkz.: Muhammed Ebû'n-Nûr Zuheyr, **Usûlu'l-Fıkh**, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, t.y., I, 61.

⁴⁴ Bu anlamda bkz.: Eginî, s. 23.

2. Mecâz genelde ifadeye mübalağa katmaktadır. Çünkü birçok soyut duygu, somut kavramlara dökülmektedir. Somutlaştırma, soyutun şiddetini ve kuvvetini gösterir.⁴⁵ Mesela iki kişi arasındaki düşmanlığı veya ayrılığı “aralarında dağların oluşu”yla ifade etmek ya da iki kişiyi barıştırma girişimini “köprüler kurmak” tabiriyle dile getirmek oldukça mübalağa içerecektir.

3. Soyutu, somut mecâzî lafızlarla ortaya koymak, anlatıma pekiştirme, açıklık-seçiklik, estetik, güzel gösterme yoluyla teşvik, çirkin gösterme aracılığıyla nefret ettirme vb. önemli unsurlar katmaktadır.

4. Mecâz bazen ifadeye i‘câz ve ihtisar katmakta yani kısa ve öz bir şekilde meramı aktarmayı sağlamaktadır. Örneğin; “köy halkına sor” yerine “köye sor” denildiğinde söylenmek istenen şey en kısa bir şekilde aktarılmış olmaktadır. Bunda mübalağa da mevcuttur.

5. Mecâz teşbihten de daha mübalağalı ve daha etkilidir. Teşbihin ne kadar etkili olduğunu belirtmiştik.⁴⁶ Teşbihte bir mübalağa varsa da müşebbeh ve müşebbeh bih ayrı lafızlarla ifade edildiğinden ikisinin farklı şeyler olduğu itiraf edilmiş oluyor, böylece mübalağa biraz azalmaktadır. Mecâzda ise hakiki manaya ait lafız, mecâzî anlama verilerek iki anlamın sanki aynı şey olduğu hayale getirilmiş olmaktadır.

Öte yandan mecâzda da vaz‘ı nev‘i vardır, yani bir mana için vaz‘edilen/belirlenen bir lafız (zımnen) o mana ile münasebetli (alaka) her mana için de kullanılabilir özelliğine sahiptir. Teftâzânî’ye göre böyledir. Seyyid Şerif el-Cürçânî’ye göre mecâzda ne şahsi ne de nev‘i vaz‘ yoktur. Ona göre mecâzın delaleti mutabakat değil, aklîdir.⁴⁷ Kanaatimizce hem dilsel hem de aklîdir, bu yüzden daha güçlüdür.

Bütün bu sebeplerden belâgatçılar ve âlimler, mecâzın hakikatten, kinâyenin de tasrihten daha etkili ve mübalağalı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü

⁴⁵ Ayrıca insan somutu daha iyi anlar ve algılar. Kanaatimizce rüyalarda birçok soyut gerçeğin, somut olgularla gösterilme nedeni bu olsa gerektir. Örneğin; bilgi, süt vb. olarak görülebilmektedir.

⁴⁶ Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 225-228.

⁴⁷ Eğinî, s. 19.

bunlarda melzumdan (gerektiren), lazıma (gereken) bir intikal söz konusu olduğu için bir davanın deliliyle birlikte ortaya konulması gibidir. Zira “رَأَيْتَ أَسَدًا يَرْمِي” denildiğinde sanki لأنه كالأسد يرمي söylenmiş olmaktadır. Kinâyede de “فلان فلان جواد لأنه كثير” ifade edildiğinde bir nevi “Falancanın ocağının külü çoktur” ifade edildiğinde bir nevi “Falanca cömerttir çünkü (misafirlere çok yemek pişirmesi nedeniyle) ocağının külü çoktur” denilmiş olmaktadır.⁴⁸

Kısımların detaylı açıklamalarına ve örneklerine geçmeden önce kısaca toparlarsak şunlar söylenebilir:

Hakikat, kendi asıl manasında kullanılan lafızdır.

“Mecâz-ı lugavî” bir alaka ve karine ile birlikte asıl anlamın dışında kullanılan lafızdır. Asıl mana ile mecâzî anlam arasındaki alaka/ilişki, benzerlik ise “istiare”, benzerliğin dışında külliyyet, cüz’iyet, sebebiyyet, müsebbebiyyet vb. bir alaka ise “mecâz-ı mürsel” ismini almaktadır. Mecâzdaki karine de asıl anlamı engelleyen “karine-i mânia” ve kastedilen mecâzı belirleyen “karine-i muayyina” olmak üzere iki tanedir.

Hem asıl mana hem de diğer mana birlikte kastedilebiliyorsa daha doğrusu asıl anlam bir nevi aracı kılınarak diğer manaya geçiliyorsa “kinâye” söz konusudur. Dolayısıyla “kinâye” de karine-i mânia yoktur.

Mecâz-ı aklî ise bir eylemin, gerçekte ait olduğu faile değil de bu eylemin zamanına, mekânına, aletine, sebep-i amirine vb. ilişkili olduğu bir şeye isnad edilmesidir.

2.2. Mecâz-ı Lugavî

Mecâz olayı kelimelerin kendi anlamlarının dışında kullanılmasıyla ilgili ise

⁴⁸ Şeyh Fahreddin el-Irnâsî el-Batmanî, *el-İstinâre fi'l-İstiâre*, el-Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul t.y., s. 89.

lugavînin “mecâz-ı mürsel” türü geçerli olmuş olacaktır. Zira genelde el ile nimet verilir, güç gösterilir.⁵² Keza “إصبع : parmak” zikredilip de “أُمْلَة : parmak ucu” kastedilirse mecâz-ı mürsel olacaktır. Zira alaka müşabehetin dışında “külliyyet-cüziyyet: bütün-parça” ilişkisidir.⁵³

Öte yandan Sekkâkî’den önce bu tür için “mecâz-ı mürsel” ismini kullanan biri bulunmamaktadır. Bedrettin b. Mâlik, Kazvînî ve *Telhîs* şarihleri de bu ismi kullanmada Sekkâkî’yi takip etmişlerdir. Kudema, bu mecâzın türlerinden söz etmişlerse de ona bir isim vermemişlerdir. Abdulkâhir el-Cürcânî de bu tür hakkında konuşmuş fakat “mürsel” dememiştir.⁵⁴

Şimdi “mecâz-ı mürsel”deki alakaların bir kısmına ayetler bağlamında ve Zemahşerî-Ebû Hayyân’ın yorumlamaları doğrultusunda değinebiliriz.

2.2.1.1. Mecâz-ı Mürsel-i Müfred

2.2.1.1.1. Sebebiyet

“Sana biat edenler şüphesiz ancak İNَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.”⁵⁵

El, nimet, güç vb. şeylerin ortaya çıktığı organdır, bu anlamda nimet ve gücün sebebi sayılmaktadır. Allah organ vb. şeylerden münezzehtir. Bu anlamda burada el yani sebep zikredilmiş müsebbep yani nimet ya da güç kastedilmiştir. Bu sebeple mecâz-ı mürsel olmaktadır.

Ebû Hayyân, mecâz-ı mürsel lafzını dile getirmeksizin şöyle demektedir: “Cumhura göre ‘يد : el’ burada ‘nimet’ demektir. Buna göre anlam şöyle olacaktır: Allah’ın bu biatteki nimetinin daha sonra görülecek güzellikleri sana biat etmek için

⁵² Abbâs, s. 295.

⁵³ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 221.

⁵⁴ Bkz.: Ahmed Matlûb, s. 595-596.

⁵⁵ Fetih 48/10.

uzattıkları ellerinin üzerindedir. Bazılarına göre ise mana şöyle olmaktadır: Senin yardımında ve onların yardımında Allah'ın gücü onların gücünün üstündedir.” Ebû Hayyân sonra da Zemahşerî'nin aktaracağımız te'vilini nakletmektedir.⁵⁶

Zemahşerî, “el”in “nimet” ya da “kudret/güç” anlamında olabileceğine dolayısıyla mecâz-ı mürsele işarete bulunmamaktadır. O şöyle demektedir: “Allah, ‘sana biat edenler muhakkak ki, ancak Allah’a biat etmektedirler’ buyurduktan sonra ‘Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir’ diyerek tahyil yoluyla oldukça pekiştirdi. Allah, ‘biat edenlerin üzerindeki Allah Resulünün eli Allah’ın elidir’ demek istemektedir ki Allah organlardan ve cisimlere ait niteliklerden münezzehtir. Anlam ancak şu tarzdadır: Allah Resulü ile yapılan sözleşme hiçbir fark olmaksızın Allah ile olan anlaşma gibidir.’ Bu ‘Resule itaat eden Allah’a itaat etmiş olur’⁵⁷ ayeti gibidir. İbnü'l-Münir de bu yorumu beğenmekte sadece “tahyil: hayal ettirme”, yerine “temsil” lafzını kullanmak kaydını koymaktadır. (Çünkü tahyil, hayalî, gerçek dışı bir durumu aksettirmektedir. Allah kelâmı gerçek dışılıktan münezzehtir)⁵⁸.

Bu durumda Zemahşerî burada müfred bir lafızda mecâz-ı mürseli değil de cümlelerin tamamında yani bir bütün olarak temsil olgusunu görmektedir. Çünkü durum benzetmesi yapmaktadır.

2.2.1.1.2. Müsebbbiyet

Sebebin doğurduğu sonuca, neticeye “müsebbeb” denir. Bazen “müsebbeb” zikredilir, “sebebi” kastedilebilir. Bu da bir mecâz-ı mürsel olur.

Örnek 1: *وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا* “Sizin için gökten bir rızık indirir.”⁵⁹ ayetinde müsebbeb olan “rızık” zikredilmiş, sebep olan su/yağmur kastedilmiştir.⁶⁰ Çünkü gökten su ve ışık indirilir, onlarla çeşitli meyveler içeren bitkiler çıkar. Bu bitkiler de

⁵⁶ Ebû Hayyân, VIII, 92.

⁵⁷ Nisâ 4/80.

⁵⁸ Zemahşerî, IV, 326.

⁵⁹ Gâfir 40/13.

⁶⁰ Abbâs, s. 296; Tavîla, s. 152.

bizim için rızık olur. Böylece her iki manaya delalet etmesi nedeniyle bu mecâz tam bir îcaz sağlamaktadır.⁶¹ Mecâz yapılmasaydı doğrudan sebep zikredilseydi bu kadar kapsamlı bir mana ifade edilemezdi. Ancak Meydanî (ö. 1978) “her iki manaya delalet etmiş” derken sebep ve müsebbebin aynı anda kastedilmesini kastediyorsa bu mecâz-ı mürsel değil, “umûmu’l-mecâz: hakiki ve mecâzi mananın aynı anda kastedilmesi” olarak isimlendirilmektedir. Eğer sebep kastedilir fakat müsebbebi de böylece hatırlatır, aralarındaki ilişkiyi yansıtır demek istiyorsa doğrudur. Zira bütün mecâz türlerinde asıl anlam ile kastedilen mana arasında bir lüzum ilişkisi olur yani hakiki anlam olan “melzum: gerektiren”den, “lazım: gerekene” bir intikal olur. Zira aralarında bir “alaka” olan iki mana birbirini hatırlatmaktadır. Burada lüzumdan amaç budur.⁶² İki manadan amacı “yağmur ve ışık” ise yine mantıklıdır. Zira bitkinin yeşermesi için sadece su yeterli değildir, ışık da gerekmektedir. Müsebbebin zikredilme nedenlerinden biri bu olabilir. Zira birden fazla sebep bulunabilir.⁶³ Müsebbeple hepsine işaret edilmiş olmaktadır.

Zemahşerî “rızık”tan amaç “yağmur”dur zira yağmur rızıkın sebebidir diyerek kısaca mecâz-ı mürsele işaret etmekte fakat bu terimi kullanmamaktadır.⁶⁴

Ebû Hayyân da kısaca bu şekilde terim isti‘mal etmeksizin işaretle bulunmaktadır.⁶⁵

Örnek 2: *يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ* “Ey

*Âdemoğulları! Üzerinize ayıp yerlerinizi örtecek bir giysi ve bir tüy/kıymetli elbise, mal/iyi hal indirdik. Takva elbisesi... İşte o daha hayırlıdır.”*⁶⁶ Burada müsebbeb olan “libas” zikredilmiş, sebep olan su/yağmur kastedilmektedir. Zira elbiseler yağmurun yeşerttiği bazı bitkilerden üretilmektedir. Burada ve önceki ayette mülâhaza edildiği üzere birden fazla sebep (su, ışık) ve vasıta (su-ışık-bitki-rızık ve

⁶¹ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, s. 275.

⁶² Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 356-357.

⁶³ Abbâs, s. 296.

⁶⁴ Zemahşerî, IV, 151.

⁶⁵ Ebû Hayyân, VII, 436.

⁶⁶ ‘Arâf 7/26.

elbise) söz konusu olabilmektedir.⁶⁷ Bu anlamda ayetteki îcaz yani kısalık ve özlük dikkat çekmektedir.

Zemahşerî, “libas”ta bir mecâza gitmez. O, أنزل: indirdi üzerinde durmaktadır.

Yeryüzünde yaratılan şeylerin gökten indirilmiş kabul edilmesinin nedeni, gökyüzünde (Allah katında) buna hüküm verilmesi ve yazılmasıdır. وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ

نَمَائِيَّةً أَرْوَاجٍ “Sizin için hayvanlardan sekiz çift indirdi.”⁶⁸ ayeti de bu kabildendir demektedir.⁶⁹ Bu durumda ona göre “libas” sözcüğünde mecâz-ı mürsel değil “indirdi” lafzında mecâz (istiare) olmuş olmaktadır. Çünkü indirmekten amaç yaratma olunca libastan yağmur kastetmeye gerek kalmayacaktır.

Ebû Hayyân’a göre “أنزل : indirdi” lafzında iki ihtimal bulunmaktadır:

Birincisi: Bazılarına göre “yukarıdan aşağıya indirme” tarzında hakiki manadadır. Hakiki anlamda olduğu kabul edildiğinde de dört görüş söz konusu olmaktadır:

1. Allah, Âdem ve Havva ile birlikte (cennetten indirildiklerinde) örnek bağlamında libas adına bir şey indirmiştir. Sonra Âdemoğulları bu örneğe bakarak bu sanatı geliştirdiler. (Bu görüşe göre hiçbir lafızda mecâz bulunmamış olur).

2. Allah, ikisini indirirken her şeyin aslını da indirmiştir. (Bu da birinci görüşle aynı gibidir).

3. Allah, Hz. Âdem ile birlikte demiri indirdi. Hz. Âdem demirden sanayi aletlerini yaptı (dokuma sanayisi de bunlardan). (Bu görüşte “libas”ta mecâz-ı mürsel olur. “libas” zikredilmiş, onun aslı veya aleti olan “demir” kastedilmiş olmaktadır)

4. Allah, meleği indirdi o, Hz. Âdem’e dokuma sanatını öğretti. (Bu durumda üç ihtimal mevcuttur: 1- Mecâz-ı akli: Asıl mef’ulu bih olan meleğe nispet edilmesi gereken fiil, meleğin yaptığı şeye nispet edilmiştir. 2- Mecâz-ı mürsel: Libas zikredilmiş, onu üreten melek kastedilmiştir. 3- Mecâz-ı hazfî: “libası öğreten meleği

⁶⁷ Abbâs, s. 296.

⁶⁸ Zümer 39/6.

⁶⁹ Zemahşerî, II, 93.

indirdi” şeklinde bir takdir söz konusu olmuş oldu. Libasın dışındaki kelimeler atılmış oldu)

İkincisi: “indirdi” sözcüğünde mecâz olduğu da söylenmiştir. Bu durumda da üç ihtimal mevcuttur:

1. Müsebbeb olan libas zikredilmiş onun sebebi olan yağmur kastedilmiştir. (Bu bizim ayetin ilk açıklamasını yaparken ortaya koymuş olduğumuz mecâz-ı mürsel olayıdır. Fakat Ebû Hayyân bunu “libas” lafzında değil de “indirdi” kelimesinde mecâz tarzında belirtmiştir.)

2. “İndirdi”, “yarattı” anlamındadır (zümer ayetindeki gibi). (buna göre libasta bir mecâz yoktur. Ancak “indirdi” kelimesinde istiare-i musarraha tebaiyye mevcuttur).

3. “İndirdi”, “ilham etti” manasındadır. (Bu da b seçeneğindeki gibidir.)

İbn Atiyye’ye (ö. 541/1147) göre de ya (mecâz-ı mürsel yoluyla) “libas” zikredilmiş “yağmur” kastedilmiştir. Ya da “indirdi”, “yarattı” demektir. İbn Atiyye’ye göre “yaratmanın”, “indirme” olarak ifade edilme nedeni Allah’ın yaratma ve fiillerinin değer ve konum olarak yüksekte/yüce olmasıdır.⁷⁰

Zemahşerî de dahil olmak üzere yukarıdaki görüş ve ihtimalleri aktaran Ebû Hayyân hiçbir mecâz türünün ismini zikretmemiştir.

Zemahşerî, “أنزل : indirdi” fiilinin hakiki anlamında olacağı ihtimallerden söz etmemiştir. Kanaatimizce bu ihtimaller cennetin şu anda yaratılmış olduğunu ve mekân olarak da yüksek bir yerde olmasını gerektirmektedir. Mutezile’ye göre ise cennet henüz yaratılmamıştır.

Zemahşerî “ريشا” kelimesinde de bir istiare olduğunu belirtmektedir. Çünkü “ريش : kuş tüyü” demektir. Burada ise “süs elbisesi” demektir. Tüy de kuş için bir libas ve süstür. Zemahşerî’ye göre Allah iki libas/giysi indirmiş (yaratmış) olmaktadır. Bunlar, ayıp yerlerimizi örten ve bizi süsleyen giysilerdir. Zira süs/zinet

⁷⁰ Bkz.: Zemahşerî, IV, 282-283.

de doğru bir amaç olmaktadır. “Onlara binesiniz diye ve süs olarak.”⁷¹ ve “Onlarda sizin için bir güzellik/estetik de vardır.”⁷² ayetlerinde buna vurgu yapılmıştır. (Ancak bu dünyevi/maddi giysilerden daha hayırlı bir giysi daha vardır ki o da manevî olan takva elbisesidir.) takva yani Allah’tan sakınma elbisesi daha hayırlıdır. Bu sebeple takva elbisesine ذالك ile işaret edildi. Zira burada ismi işaret bu giysiyi düzeltme manası da taşımaktadır. Ya da “ذالك : o” ismi işareti ilk giysiye yani “ayıp yerleri örten libas”a da dönüyor olabilir.⁷³ Çünkü avret yerlerini kapatan giysi, takva gereği olduğu için zinet amaçlı giysiden daha üstündür.⁷⁴

Ebû Hayyân’a göre ریش, rızık genişliği, yaşamın refahı, giyinmenin varlığı ve faydalanma/eğlenme gibi manalardan ibarettir. Dilcilerin çoğunluğu ریش’in insanı örten giysi ve yaşam şartları olduğunu beyân etmektedir. Bazılarına göre “kadınlar” demektir. İbn Abbâs (ö. 68/687-88), es-Südü ve Mücahid (ö. 103/721), “mal”, İbn Zeyd ise “güzellik” anlamında olduğunu söylemektedirler. Bunları aktaran Ebû Hayyân herhangi bir istiare veya mecâz olgusundan söz etmez. Sadece Zemahşerî’nin açıklamasını da olduğu gibi aktarmaktadır. Hâlbuki bu kelimeye “mal” veya “kadınlar” gibi manalar verildiğinde “istiare” olacaktır. Ebû Hayyân ریش lafzının لباس sözcüğüne atfedildiğini, atfın da farklılık gerektirdiğini dolayısıyla libas’ın bir kısmı değil de mukabili olduğunu dile getirmektedir.⁷⁵ Kanaatimizce Ebû Hayyân bu konuda haklıdır. Buna göre ریش burada “giysi” veya “süs elbisesi” gibi manalarda değil de “mal”, “rahat yaşam” ve “güzellik” gibi manalara hamledilmelidir. Aksi takdirde ayette “giysi” tekrar edilmiş olacaktır ki, bu da

⁷¹ Nahl 16/8.

⁷² Nahl 16/6. Hatta günümüzde dini kaygı taşımayan çevrelerde sadece estetik amaçlı bir giyinme söz konusu olabilmektedir.

⁷³ Çünkü ذالك uzaktaki bir olguya işaret için vaz’ edilmiştir.

⁷⁴ Bkz.: Zemahşerî, II, 93.

⁷⁵ Bkz.: Ebû Hayyân, IV, 283.

Kur'an'ın fesâhatine aykırıdır.

Ebû Hayyân لباس التقوى için de iki ihtimal serdetmektedir:

Birincisi (ki ona göre zahir olan budur): Hakiki manada oluşu yani “normal elbise” demek oluşudur. Bu durumda şu görüşler mevcuttur: 1. İbn Zeyd “avret mahallini örtmektir” der. Ebû Hayyân bunun ayette tekrara neden olduğunu dile getirir çünkü önceden zaten “ayıp yerleri örten elbise” denilmişti. 2. Zeyd b. Ali'ye (ö. 122/740) göre “zırh, miğfer ve iki pazı” demektir çünkü savaşta bunlarla insan kendini sakınır, korur. 3. Bazılarına göre “yün ve sert elbise”dir. 4. Bazılarına göre “sıcak ve soğuktan koruyan giysi”dir. 5. Osman b. Atâ'a göre “ahrette muttakilerin giysisi”dir. Bu görüşler لباس'ı hakiki manada ele alır.

İkincisi: لباس التقوى ifadesindeki “libas” mecâzidir. Mecâzi olarak yorumlandığında da “salih amel”, “iffet”, “yüzdeki güzel durum”, “haya”, “vera”, “Allah'tan korku” gibi farklı kişilerce manalar verilmiştir. Ona göre bu durumda manevî giysiyi umûmi tutup “meşru sakınmayı sağlayan her şey takva elbisesindendir” demek en güzeldir.⁷⁶

Öte yandan Zemahşerî'yi “ayıp yerleri örten elbise”nin “süs kazandıran giysi”den üstün olduğu fikrine iten nedenlerden biri de i'tizâlî düşüncesidir. Çünkü o birkaç ayet öncesinde⁷⁷ “avret yerini açma”nın çok önemli bir olay olduğunu (bu sebeple de) tarih boyunca insan tabiatı bakımından kötü bulunduğunu, akli olarak da çirkin görüldüğünü söylemektedir.⁷⁸ İbnü'l-Münîr el-İskenderî (ö. 683/1284), Zemahşerî'nin bu ifadesiyle, Mutezile'de bir esas olan “akli güzellik ve çirkinlik” kuralına göndermede bulunduğunu dile getirmektedir.⁷⁹ Ebû Hayyân da bunu ifade etmektedir.⁸⁰

Örnek 3: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

⁷⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, IV, 284.

⁷⁷ ‘Arâf, 7/20.

⁷⁸ Zemahşerî, II, 91

⁷⁹ İbnü'l-Müneyyir, II, 91.

⁸⁰ Ebû Hayyân, IV, 279.

İman edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.”⁸¹ Burada namaza kalkmaktan amaç namaza kalkmayı irade etmektir. Çünkü zaten abdestsiz namaza kalkmak düşünülemez. Namaza kalkma yani müsebbeb zikredilmiş sebep olan namaza kalkmayı irade etme, onu isteme kastedilmiştir. Bu, mecâz-ı mürseldir.⁸²

Zemahşerî de mecâz olayından söz etmeksizin fiilin zikredilip onu irade etmenin amaçlandığını belirttikten sonra şunu söylemektedir: “Bir fiili irade etme neden o fiil lafzıyla tabir edilebilir diye sorarsan şöyle derim: Çünkü fiil, failin (insanın) o fiile olan gücü ve iradesi ile gerçekleşmektedir ki; irade o fiili kastetmesi, meyletmesi ve itici etkenidir. Bir fiili yapmaya gücü olmak da o fiil lafzıyla ifade edilebilmektedir. Mesela ‘insan uçmaz’ ve ‘iki gözü görmeyen, göremez’ denildiğinde ‘uçmaya güç yetiremez’ ve ‘görmeye gücü yoktur’ anlamındadır. نُعِيدُهُ

Onu, üzerimize bir vaat olarak iade ederiz. Kuşkusuz biz yapanlarız.”⁸³ ayeti de ‘(insanı) iade etmeye gücü olanlar’ manasındadır. Çünkü kudret/güç ve irade fiilin sebebidir. Aralarındaki bu ilişkiden (sebebiyet) dolayı müsebbeb olan fiil, sebep olan güç ve iradenin yerine konulmuştur. Müsebbebin sebebin yerine zikredilmesi kelâma îcaz/kısalık-özlük kazandırdığı için “كَمَا تُدِينُ تُدَانُ” : karşılık verdiğin gibi karşılık görürsün.” denilmiştir. “Karşılık verdiğin gibi” ifadesi “yaptığın gibi” anlamındadır. (Yani nasıl yaparsan o şekilde cezasını/karşılığını sevap veya azap görürsün demektir.) Burada ceza yani karşılığını verme olan müsebbeb onun sebebi olan öncesinde yapılan fiil yerine kullanılmıştır.⁸⁴ Şöyle de denilmiştir: Namaza kalktığınızda, onu kastettiğinizde (yani ona doğru gittiğinizde)

⁸¹ Mâide /6.

⁸² Abbâs, s. 296.

⁸³ Enbiyâ 21/104.

⁸⁴ Şu iki mana ihtimali de bulunmaktadır:

1. Bunun (mecâz-ı mürselin), وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا “Bir kötülüğün karşılığı onun gibi bir kötülüktür.” (Şûrâ 42/40) ayetinde olduğu gibi, “müşakele” sanatı olduğudur.
2. Bu hadis “İnsanlara, fiillerine karşılık nasıl ceza/karşılık veriyorsan, kendi fiillerine karşı da o şekilde karşılık görürsün” tarzında hakikî manada da olabilir.

demektir. Çünkü bir şeye yönelen, ona doğru kalkan şüphesiz ki onu kastetmiş demektir. ‘onu kastetmek’, ‘ona kalkmak’ ibaresiyle ifade edilmiştir.”⁸⁵

İbnü’l-Müneyyîr, güç ve fiil arasındaki bu sebebiyet ilişkisi ile ilgili Zemahşerî’nin kullandığı ifadenin bir sünnîden de –mana farklı olsa da- sadır olabileceğini söylemektedir. Çünkü Sünnilere göre bir fiil, kulun o fiille beraber/mukarin olan ve o fiille birlikte verilen kudretiyle gerçekleşmektedir. Mutezile’ye göre ise fiil bizzat o kudretle yaratılmakta ve onun tesiriyle ortaya çıkmaktadır.⁸⁶

Ebû Hayyân da, Zemahşerî’nin dediklerini Zemahşerî’ye nisbet etmeksizin aynen aktarmaktadır. Sadece ek olarak namaz kılmaya çalışmak genelde ayağa kalmak ile olduğu için namazı irade etmenin, namaza kalkmak ifadesiyle dile getirildiğini söylemektedir. O da yine Zemahşerî gibi *فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله* : “Kur’an okunduğunda Allah’a sığın.”⁸⁷ ayetinde de müsebbeb olan okumanın zikredilip sebep olan kudret ve iradenin kastedildiğini dile getirmektedir. Ve o da mecâz-ı mürsel terimini kullanmamaktadır.⁸⁸

Örnek 4: *“Haksız yere إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا”* *yetimlerin mallarını yiyenler, şüphesiz kendi karınlarında bir ateş yemektirler.”*⁸⁹

Burada ateş yemelerinden amaç nedir?

Zemahşerî ve Ebû Hayyân burada iki ihtimalden söz etmektedirler:⁹⁰

Birincisi: Ateşten maksat ateşe götüren sebepler yani haksız yere yetimin malını yemektir. Bu şekilde müsebbeb zikredilip sebep kastedilmesi yoluyla bir mecâz-ı mürsel mevzu bahis olmaktadır.

İkincisi: Ateşin kendi hakiki anlamında olmasıdır. Zira insanların ahrette cehennemde gerçekten ağızlarında ateş olacağına, ağızlarından, burunlarından,

⁸⁵ Zemahşerî, I, 596-597.

⁸⁶ İbnü’l-Müneyyir, I, 596.

⁸⁷ Nahl 16/28.

⁸⁸ Ebû Hayyân, III, 449; Zemahşerî, I, 596.

⁸⁹ Nisa /10.

⁹⁰ Bkz.: Zemahşerî, I, 468-469; Ebû Hayyân, III, 187.

kulaklarından, gözlerinden ve kabirlerinden dumanlar yükseleceğine dair rivayetler mevcuttur. Ancak Zemahşerî, mecâz ihtimalini, Ebû Hayyân ise hakikat ihtimalini öne almakta ve hiç biri mecâz-ı mürsel kavramını kullanmamaktadır. Ayrıca her ikisi “ملء بطونهم : karınları dolusu” şeklinde bir takdir de yaparak aynı zamanda bir mecâz-ı hazfî uygulamaktadırlar.

İbnü'l-Münir de özellikle “karın” ve “yeme” olgularına dikkat çekilmesinin bu haramın çirkinliğini gözler önüne sermek olduğunu belirtmektedir.⁹¹ Biz de “نارا : bir ateş” ibaresindeki tenkir tenvininin ta'zim içerdiğini düşünmekteyiz. Bu durumda bu ateş anlatılamayacak derecede şiddetli bir ateş olmaktadır. İkinci olarak şunu söylemek durumundayız: “Ateş” hakiki manaya alındığında “يأكلون : yiyorlar” fiili “yiyecekler” anlamında olacaktır. Zira bu ateş olayı ahrette gerçekleşecektir. Bu durumda şimdiki zaman, istikbal zamanı bildirecektir. Bu da istiareidir. Olayı şimdiki zamanda canlandırmak için şimdiki zaman seçilmiştir. Muzarî fiili zaten istikbal de bildirmektedir, mecâza gerek yok denilirse birinci يأكلون şimdiki zaman bildirdiğine göre ikincisi de bu manadadır deriz.

2.2.1.1.3. Cüz'iyet

Bir şeyin bir parçası zikredilip bütünü kastedilirse alakanın cüz'iyet olduğu bir mecâz-ı mürsel gerçekleşmiş olacaktır.

Ancak her cüz/parça, kendisinden bütün kastedilmeye uygun değildir. Kendisinden bütünün murad edilebileceği parça şu üç durumdan birini arzetmelidir:

1. Bu parça olmadan bütünün yaşama ihtimalinin olmaması. İnsan boynunun telaffuz edilip insanın bütününün amaçlanması buna örnektir. Çünkü insan boyunsuz yaşayamaz.

2. Telaffuz edilen parçanın amaçlanan bir eylemde “bütün” içinde daha çok

⁹¹ İbnü'l-Müneyyir, I, 469.

kullanılan parça olması. Mesela “göz” dile getirilip “bütün” olan “casus” kastedilebilir. Zira casusluk daha çok göz kullanılarak yani gözetleme yoluyla yapılmaktadır. “Falanca konuşan dilimizdir” denildiğinde de bu nokta söz konusudur. Zira konuşma dil ile yapılmaktadır.

3. Bu parçanın o bütün için çok önem arzemesi. Mesela birçok ayet ve hadiste “kıyam” denilmiş, “namaz” amaçlanmıştır. Çünkü kıyam namazın önemli bir rükünüdür.⁹²

Yine birçok zaman rükû veya secde belirtilmiş, namazın bütünü kastedilmiştir. Çünkü bunlar da en önemli rükünlerdir.

Örnek 1: “ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ ”

Yanlışlıkla olması dışında bir Mü'minin bir Mü'mini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir Mü'mini öldüren kimsenin, Mü'min bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Ölünün ailesinin bu diyeti bağışlaması durumu hariç (bu takdirde diyet vermez).⁹³

Zemahşerî burada “رقبة: boyun” belirtilip şahsın (kölenin) kastedildiğini aynı şekilde bazen “kafa”nın zikredilip kişinin amaçlandığını belirtmektedir.⁹⁴ Ebû Hayyân da aynıısını zikretmektedir.⁹⁵

Burada “Mü'min bir köle” tabiri zahiren iman vasfı söz konusu olan çocuk, kadın, erkek, sakat, sağlam vb. her türlü köleyi kapsamaktadır. Ancak İbn Atiyye'nin bildirdiğine göre icma ile iki eli, iki ayağı kesik veya iki gözü görmeyen köle gibi aşırı noksanlı bir şahıs azat edilemez (çünkü kendisine bakamaz). Bazılarına göre bu Mü'min kölenin baliğ olması, diğer bazılarına göre namaz kılıp oruç tutan olması, kimilerine göre küçük kız olmaması gereklidir. Hatta çoğunluğa göre sürekli mecnun, İmam Malik'e (ö. 179/795) göre bazen delirip bazen iyileşen de

⁹² Abbâs, s. 297-298.

⁹³ Nisâ 4/92.

⁹⁴ Zemahşerî, I, 538.

⁹⁵ Ebû Hayyân, III, 334.

(kendilerine bakamayacaklarından) caiz değildir.⁹⁶ Her türlü Mü'min köle caiz değildir diyenlere göre hareket ettiğimizde “رقبة مؤمنة” ifadesinde bir başka mecâz-ı mürsel daha olacaktır. Zira “Mü'min köle” şeklinde genel/tümel bir tarzda bir lafız söz konusu olsa da Mü'min kölelerin bir kısmı amaçlanmış olmaktadır. Bu mecâz-ı mürseldeki alaka “cüz-kül/parça-bütün” ilişkisi değil, “cüzî-küllî/tikel-tümel” münasebeti olacaktır.

Bu da tahsis olarak isimlendirilmektedir. Ne var ki tahsis, mecâzdan ayrı olarak mülâhaza edilmiştir.⁹⁷ Kanaatimizce tahsis, küllî/genelin zikredilip cüzî/özelin kastedilmesi türünden olduğu için mecâz içerisinde kabul edilebilmelidir.

Örnek 2: Mescid-i Dırar hakkındaki şu ayettir: لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا مَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ *“Orada (Mescid-i Dırar’da) asla kıyam yapma (namaz kılma). İlk günden itibaren takva üzerine tesis edilmiş bir mescit, onda kıyam yapmana kesinlikle daha layıktır.”*⁹⁸ Burada kıyam/kalkma tabirinden amaç namaz kılmaktır. Kıyam namaz kılmanın bir parçası olduğundan parça zikredilip bütün kastedilmesi yoluyla bir mecâz-ı mürsel gerçekleşmiş olmaktadır.

يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ الْمَثَلُ الْقَلِيلُ *“Ey örtüye bürünen! Gecenin azı hariç, (gecede) kıyama dur.”*⁹⁹

Zemahşerî bu her iki ayette ne kıyamın namaz anlamında oluşundan ne de bir mecâzdan bahsetmemektedir.¹⁰⁰ Bu, ya çok belirgin olmasından dolayıdır. Ya da namazın kıyam manasında oluşunu bir hakikat-ı şer‘iyye olarak kabul etmesinden kaynaklanmış olabilmektedir. Zira şer‘î dilde bu kullanım çok yaygınlık kazanmıştır. Bu sebeple Ebû Hayyân da kıyamın namaz anlamında oluşundan söz etmekle

⁹⁶ Bu konudaki fikhî ihtilaflar için bkz.: Zemahşerî, I, 538; Ebû Hayyân, III, 334.

⁹⁷ Zuheyr, I, 61.

⁹⁸ Tevbe 9/108.

⁹⁹ Müzzemmil 73/1-2.

¹⁰⁰ Zemahşerî, II, 299-300; IV, 624.

birlikte, bir mecâza değinmemektedir.¹⁰¹ Öte yandan Ebû Hayyân’a göre “أحقّ” daha layık” ismi tafdil olmayıp “حقيق layık” anlamındadır. Zira münafıkların yaptığı mescidin hiçbir liyakatı yoktur ki, bu mescid liyakat bağlamında Müslümanların mescidi ile ortak olup fakat Müslümanların mescidi sadece onların mescidinden daha layık olsun.¹⁰² Zira ismi tafdil, iki şeyin bir konuda ortak olup bir tarafın o konuda daha üstün olduğu durumlarda kullanılmaktadır. Burada ise böyle bir durum yoktur. Ebû Hayyân ikinci ayette kıyamın, namaz manasında oluşundan da bahsetmez ancak bu, birinci ayete kıyasla anlaşılabilir. Ebû Hayyân, ayrıca “örtüye bürünen ifadesi, normal bir örtüye bürünme ya da namaz kılmak için elbiselere bürünen anlamında ise hakikat; peygamberliğin görev ve sorumluluklarına bürünen manasında ise mecâzdır” demektedir.¹⁰³

Örnek 3: *كلّ شيء هالك إلا وجهه* “Onun veçhinden başka her şey yok olacaktır.”¹⁰⁴ *ayetinde vech (yüz) zikredilmiş, zat kastedilmiştir.*¹⁰⁵ Yüz parça, zat ise bütündür. İmam Buharî (ö. 256/870), vechten amaç mülktür, demiştir.¹⁰⁶ Zemahşerî de vechi zat olarak te’vil ederken; Ebû Hayyân “Zeccâc’a (ö. 311/923) göre vechten amaç Allah yani zat, Mücâhid ve es-Sudî’ye göre âlimler (çünkü ilimleri bâkî), ed-Dahhâk’a (ö. 105/723) göre Allah, arş, cennet, cehennem, bazılarına göre mülk (Gafir 6’dan dolayı), Ebû Ubeyde’ye göre Allah’ın canı, şânı, Süfyan es-Sevrî’ye (ö. 161/778) göre Allah’a olan itaat, yönelim vb. durumlardır.” demektedir fakat hiçbirini bir mecâz türünden söz etmez.¹⁰⁷

2.2.1.1.4. Külliyyet

¹⁰¹ Ebû Hayyân, V, 102-103.

¹⁰² Ebû Hayyân, V, 103.

¹⁰³ Ebû Hayyân, VIII, 352-353.

¹⁰⁴ Kasas 28/88.

¹⁰⁵ Rükneddîn Cürcânî, s. 183.

¹⁰⁶ et-Tâhir ‘Amir, *et-Te’vîl ‘indel Müfessire Mine’s-Selef*, Daru İbn Hazm, Beyrût 2011, s. 247.

¹⁰⁷ Bkz.: Zemahşerî, III, 423; Ebû Hayyân, VII, 133.

Bazen de bir önceki alakanın tersine, küll/bütün belirtilip cüz’/parça murat edilebilmektedir. Burada alaka külliyet olmaktadır.

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ “Parmaklarını kulaklarına tıkarlar.”¹⁰⁸ Parmağın bütünü kulağa sokulamadığına göre parmağın bir parçası olan parmak ucu kastedilmiştir. Böyle bir mecâzın hikmeti mübalağa olmaktadır. Zira münafıklar yapabilselerdi korkudan bütün parmağı kulaklarına tıkarlardı gibi bir anlam çıkmaktadır.¹⁰⁹

Bazılarına göre örneğin “Fırat’ın suyunu içtim” denildiğinde de böyle bir mecâz-ı mürsel mevzu bahis olmaktadır. Zira içilen Fırat’ın bütün suyu değil, bir kısmıdır.¹¹⁰ Ancak kanaatimizce bu gibi yerlerde bir mecâz açık değildir. Zira su, aza da çoğa da bütüne de bir kısma da bütün bir denize de bir damlaya da kullanılabilen bir ismi cinstir. Yani bütün için kullanıldığında da bir damla için istimal edildiğinde de hakikat olur.

Yine وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي “Onu tatmayan ise kesinlikle bendendir.”¹¹¹ ayetinde Rükneddîn el-Cürcânî’ye göre “طعم” ifadesinden amaç “زوق”tır. “زوق”, “طعم”in bir parçasıdır.¹¹² Dolayısıyla bütünün belirtilip parçanın kastedilmesi sebebiyle bir mecâz-ı mürsel olacaktır. Zemehşerî de “طعم” ifadesini “زوق” ile tefsir etmiştir, fakat bir parça-bütün ilişkisinden söz etmemiştir.¹¹³

Ebû Hayyân ise “طعم” lafzını “زوق” tabiri ile açıkladıktan sonra şunları demektedir: “طعم hem yiyecek hem de içecek için kullanılmaktadır. Bu lafız (طعم) daha etkili olduğu için tercih edilmiştir. Zira طعم’in nefyedilmesi, شرب/içmenin de nefyedilmesinin/olumsuzlanmasını gerektirmektedir. Çünkü “طعم”, “زوق” olgusu için

¹⁰⁸ Bakara 2/19.

¹⁰⁹ Bkz.: Abbâs, s. 299; Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 276.

¹¹⁰ Bkz.: Abbâs, s. 299; Tavîle, s. 152.

¹¹¹ Bakara 2/249.

¹¹² Rükneddîn Cürcânî, I, 290.

¹¹³ Ebû Hayyân, II, 273.

de kullanılmaktadır. “طعم” olayının yasaklanması, sorumluluk bağlamında içmenin yasaklanmasından daha çetindir. Çünkü içecek ağıza alındığında yutulma yoluyla içilme bile bir tür rahatlık sağlamaktadır.”¹¹⁴

Bu açıklamalardan anlaşılan şudur: “طعم” hem yiyecek hem de içeceklerde kullanılmaktadır. “زوق” ise sadece içeceklerde istimal edilmektedir. Ancak bu durumda “طعم”’in dile getirilip “زوق” tabirinin kastedilmesindeki mecâz-ı mürsel olayında “alaka”, parça-bütün ilişkisi değil, özel-genel münasebeti olacaktır.

Öte yandan su için طعم tabirinin kullanılmasındaki fikhî verileri de Ebû Hayyân aktarmaktadır. Zira su da طعم olacaktır. Bu bağlamda riba/faiz konusu olup olmaması tartışmalı olmuştur. İmam Şafî’ye (ö. 204/820) göre suyu suya karşı biri diğerinden fazla olarak satmak caiz değildir. (Örneğin bir litre zezem suyu iki litre normal bir suya karşı satılamaz) Burada vade de helal değildir. Kısacası su riba konusu olmaktadır. İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yusuf’a (ö. 182/798) göre biraz önceki satım caizdir yani su, riba mevzusu olmaz. İbn Arabî, İmam Malik’in mezhebinde sahih olanın, suyun faiz kapsamında olmasıdır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî’ye (ö. 189/805) göre ise su, ölçülen ve tartılan bir şey olduğu için faiz kapsamına girecektir.¹¹⁵

Ayrıca Ebû Hayyân fikhın belagatle ilişkisi bağlamında şu inceliğe de değinmektedir: Konumuz olan ayetin öncesinde “فمن شرب منه فليس مَيِّ” “Ondan (nehirden) içen benden değildir” denilmiştir yani nehre dönen zamirin üzerine “من” konulmuştur. Bu da zahiren yasaklanan durumun, nehirden doğrudan su içilmesi (ağızını suya sokarak) olduğudur. Bu durumda dolaylı olarak mesela bu nehirden avuç veya bardak yoluyla su içilmesi hali bu yasak kapsamına girmemiş olacaktır.

¹¹⁴ Ebû Hayyân, II, 273.

¹¹⁵ Bkz.: Ebû Hayyân, II, 273-274.

إن شربتُ من القربة فعبدي حرّ Bu sebeple İmam Ebû Hanife'nin mezhebinde bir şahıs “Kırbadan içerse kölem hürdür” dediğinde kırbadan doğrudan içme durumuna hamledilir. Avucu veya bir kap ile içtiğinde kölesi azat olmaz. Fakat sonradan ومن لم يطعمه denildiğinde طعم fiilinin nesnesi nehre değil de ondaki suya dönen zamir yapılırca bu nehirden ister dolaylı ister dolaysız su içmenin, yasak dâhilinde olduğu vurgulanmış olmaktadır.¹¹⁶

Burada Hanefilik gibi kıyasa büyük önem veren bir mezhepte bile zahirilik nüveleri görmekteyiz.

2.2.1.1.5. Mazilik/Önceki Durumu Esas Almak

Bazen bir olgu mazideki yani daha önce bulunduğu haldeki ismiyle zikredilebilmektedir. Bu bir mecâz-ı mürsel olup alakası ما كان önceki durumu esas alma olarak isimlendirilmektedir.

“Yetimlere mallarını verin.”¹¹⁷ وآتوا اليتامى أموالهم Yetim, babasını kaybeden küçük çocuktur. Ergenliğe ve rüşde ulaştıktan sonra yetim denilmez. Burada ise yetimlere mallarının verilmesinden söz edilmiştir. Küçük çocuğa tasarruf yetkisinde malı teslim edilmez. Malı, ancak bülüğa erdikten sonra teslim edilir. O halde burada mallarının kendilerine teslim edilmesinden bahsedilen kişilere yetimler denilmesi daha önce bulundukları hal gözetilmesi tarikiyledir.¹¹⁸ Böyle mecâzî bir kullanımın faydası iki açıdan “îcâz” kısa ve öz anlatımdır.

1. يتامى lafzı hem erkek hem de kadın için kullanılır.

2. “Önce yetimken sonradan rüşde ulaşanlara mallarını verin” şeklindeki uzun

¹¹⁶ Ebû Hayyân, II, 274.

¹¹⁷ Nisâ 4/2.

¹¹⁸ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 256; Abbâs, s. 299

bir anlatıma ihtiyaç kalmamaktadır.¹¹⁹ Böylece beyân ilmiyle ilgili mecâz ve meânî ilmiyle alakalı olan îcâz arasında bir bağlantı kurulmuş olmaktadır.

Zemahşerî ilk önce يَتِيمَ lafzı hakkında şunları demektedir: “يَتِيمَ”, “يَتِيمَ” kökünden gelmektedir. Bu kök, infırat/tek olma, tek kalma anlamındadır. Bu minvalde “الرَّمْلَةُ الْيَتِيمَةُ” tek kumluk” ve “الدَّرَّةُ الْيَتِيمَةُ” tek inci” denilmektedir. İnsanlarda yetim, baba tarafından olur yani babasını kaybedendir. Hayvanlarda ise anne tarafından olur (çünkü insanlarda geçim vesilesi genelde babadır, hayvanlarda ise genelde annedir) denilmiştir. Dolayısıyla yetim isminin gereği babasını kaybeden büyük küçük herkes için kullanılmasıdır. Çünkü يَتِيمَ kökünün sözlük anlamı olan babadan münferit olma, onda devam eder. Ancak yaygın kullanım ergenlik çağına ulaşmamış kişiler için kullanılması yönündedir. Böylece kendi kendileriyle yetinip başkasının koruma ve gözetimine ihtiyaçları kalmayınca yetim denilmezler. Kureyş de Resûlullah’a (sav) kıyas yoluyla ya da önceki durumu yani Ebû Talip’in evinde küçükken bulunması ve orada yetişmesi sebebiyle onu aşağılamak amacıyla “Ebû Talip’in yetimi” derdi. Resûlullah’ın (sav) “يَتِيمٌ بَعْدَ الْحُلُمِ” ergenlikten sonra yetimlik yoktur” sözü ise bir lügat bilgisini vermek değil, fikhî hükümler ortaya koymak amaçlıdır. Yani kişi, ergenliğe erdiğinde küçüklerin hükümlerine tabi olmaz.”¹²⁰

Buna göre ergenlikten sonra bir kişiye “yetim” denilmesi, lügat/sözlük olarak hakikat, örfî ve şer’î olarak ise mecâzdır.

Zemahşerî bu ayetteki mecâz olgusunu ise iki ihtimal içerisinde ele almaktadır:

1. Mecâz, “آتُوا” verin” sözcüğünde olabilir. Bu durumda “يَتَامَى yetimler” lafzı hakiki yani küçükler anlamındadır. O zaman yetimlere mallarının verilmesinden amaç onlara mallarının teslim edilmesi değil, onların velilerinin, vasilerinin ve kötü yönetici/hâkimlerin, mallarına göz koymamaları, mallarından ellerini çekmeleridir ta

¹¹⁹ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 280.

¹²⁰ Zemahşerî, I, 453-454.

ki yetimlere büyüdüklerinde malları tam olarak verilmiş olsun.

2. Mecâz, “verin” kelimesinde değil “yetimler” ifadesinde olabilir. Bu durumda verme eylemi hakiki anlamı olan teslim etme manasında olur. Yetimler ise hakiki anlam olan küçükler değil de ergenliğe ulaşmış büyükler manasında mülâhaza edilir. Bunlara yetim denilme nedeni de kıyas/ergenlikten önceki halleri ya da ergenlik ile yetimlik yaşı arasındaki yakınlıktır. Böylece “ergenliğe girer girmez, neredeyse yetimlik yaşını bitirmeden yani rüşde, olgunluğa erer ermez geciktirmeden onların mallarını verin” şeklinde bir amaç gözetilmiş olmaktadır.¹²¹

Ne var ki; Zemahşerî bu ihtimallerin hiçbirinde mecâz kavramını kullanmamaktadır.

Ebû Hayyân da yetimin şer’î olarak, ergenliğe ulaşan kişiler için kullanılmadığını dolayısıyla ya “verin” fiilinde ya da “yetimler” lafzında bir mecâza gidilmesi gerektiğini söyleyerek Zemahşerî’nin dile getirmiş olduğu ihtimalleri mecâz kavramını da kullanarak ortaya koymaktadır. Ancak yine “verin” eyleminde mecâz kabul edilecek iki olasılık daha serdetmektedir:

1. Arapların, İslamiyet’ten önceki âdeti, büyük çocukla birlikte küçük çocuğun varis kabul edilmemesiydi. İslam’da bu yasaklandı ve “yetimleri/küçükleri de mîrasçı kılın” manasında “yetimlere mallarını verin” denildi. İbn Zeyd bu manayı esas almıştır.

2. Bazıları tarafından da şöyle denilmiştir: Yetimin velisi, yetimin üzerinden kar elde ediyordu. Bu kar, yetimin malını tüketiyordu. İşte “yetimlere mallarını verin” denilerek bu olay yasaklandı.¹²²

Fazl Hasan Abbâs “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ فَتَفْسَدُوا دِينَكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ” *Şurası kesindir ki, kim Rabbine günahkâr olarak varırsa, cehennem şüphesiz sırf onun içindir. Orada ne ölür ne de yaşar.*”¹²³ ayetinde önceden bulunulan durumun ismiyle adlandırılma alakasıyla bir mecâz-ı mürsel olduğunu belirtmektedir. Çünkü kişi

¹²¹ Zemahşerî, I, 454.

¹²² Ebû Hayyân, III, 167-168.

¹²³ Tâhâ 20/74.

ahrette değil, dünyada günahkâr olarak isimlendirilmektedir. Bu ayette, dünyadaki durum esas alınarak ahiret ortamında da günahkâr denilmiştir.¹²⁴

Kanaatimizce bu açık bir mecâz değildir. Ahirette bir insana günahkâr ismi neden kullanılsın ki? Evet kişi, Mü'min, kafir ve günahkâr gibi nitelikleri dünyadayken alır fakat ahrette de bu isimlerle nitelenmesi neden devam etmesin? Bu sebeple ne Zemahşerî¹²⁵ ne de Ebû Hayyân bu ayette böyle bir mecâza işaret etmemişlerdir. Ancak Ebû Hayyân, buradaki “مجرم : günahkâr/suçlu”dan amacın, kâfir olduğunu dile getirmektedir. Çünkü bunun mukabilinde sonraki ayette “Mü'min” geçmektedir. Ayrıca ölmeyeceği, sonsuz bir azaptan söz edilmektedir. Çünkü ölürse azabı hissetmeyecektir. Ateşe giren günahkâr Mü'min ise öyle değildir. Hadiste belirtildiği üzere ateşe girecek Mü'minler bir tür öleceklerdir (ki azabı çok hissetmesinler). Mü'min ile kâfir arasındaki bir fark da budur.¹²⁶

2.2.1.1.6. İstikbaliyet/Sonradan Olacak Durumla İsimlendirme

Bu, تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه olarak da adlandırılmaktadır. Bir şey, daha sonra gireceği hal ile dile getirilmektedir. Burada alaka istikbaliyettir.

Örnek 1: “إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا” “Çünkü sen onlar bırakırsan kullarını saptırırlar ve yalnız günahkâr / ahlaksız, nankör (insanlar) doğururlar.”¹²⁷ ayeti bu kabildendir. Zira çocuk doğar doğmaz günahkâr ve nankör olarak nitelenmez. Ancak daha sonra bu özelliklere sahip olabilecektir. Fakat bu ayette doğma anında bu isimlerle dile getirilerek alakası gelecek zaman olan bir mecâz-ı mürsel meydana gelmiştir.¹²⁸

Böyle bir mecâza gitmenin faydası da meânî ilmi kapsamındaki îcaz yani kısa

¹²⁴ Abbâs, s. 299-300.

¹²⁵ Bkz.: Zemahşerî, III, 74.

¹²⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, 6/244.

¹²⁷ Nûh 71/27.

¹²⁸ Bkz.: Tavîle, s. 153; Abbâs, s. 300.

ve öz anlatımdır. İcaz da büyük belâğî amaçlardandır.¹²⁹ Böylece bu ayette “daha sonra günahkâr ve nankör olacak çocuklar doğururlar” denilmeye ihtiyaç kalmamaktadır.

Zemahşerî de *من قتل قتيلاً فله سلبه* “(Savaşta) kim birini öldürürse eşyası ona ait olur” hadisinde olduğu gibi bu ayette çocukların daha sonra nitelenecekleri isimlerle nitelendiklerini ifade eder fakat mecâz tabirini kullanmaz.¹³⁰ Ebû Hayyân da aynı şekilde mecâz tabirini kullanmaksızın gelecekteki durumları göz önüne alınarak böyle denildiğini ifade eder. Ancak Zemahşerî’nin işaret ettiği hadise vurgu yapmamaktadır. Çünkü mezkûr hadis vb. mecâz bağlamında tartışmalıdır. Ebû Hayyân ayrıca, tufan’da helak edilecek kadınların çocuk doğurup bu çocuklar helak olmasın diye, (tufandan bir süre önce) rahimlerinin kısırlaştırıldığı şeklindeki görüşün bu ayetle çürütüldüğünü de dile getirmektedir.¹³¹

Örnek 2: Hapiste Hz. Yusuf’a anlatılan rüya ile ilgili şu ayettir: *إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ* “Ben kesinlikle kendimi bir şarabı sıkıyor olarak görüyorum.”¹³² Burada şaraptan amaç üzumdür, çünkü şarap tekrar sıkılmaz. Üzüm, sıkılıp bir takım işlemlerden geçtikten sonra şarap olacağı için bu lafızla ifade edilmiştir.¹³³

Zemahşerî de bunu ifade etmekle birlikte iki ihtimal daha aktarmaktadır:

1. “*خمر*” Umman lügatında üzümün isimlerinden biridir de denilmiştir.

2. İbn Mesud kıraatında “*أعصر عنباً* üzüm sıkıyorum” diye geçer.¹³⁴ Bu iki ihtimalde bir mecâz mevzu bahis olmayacaktır.

Ebû Hayyân da bu ayette de şu vecihleri serdetmektedir:

1. Belirttiğimiz mecâz-ı mürsel vechi. Fakat oda Zemahşerî gibi mecâz

¹²⁹ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 281.

¹³⁰ Zemahşerî, IV, 609.

¹³¹ Ebû Hayyân, VIII, 337.

¹³² Yûsuf 12/36.

¹³³ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 356; Rükneddîn Cürçânî, s. 188; Abbâs, s. 300; Tavîle, s. 153; Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 281.

¹³⁴ Zemahşerî, II, 450.

tabirini kullanmaz.

2. Ğassan ve Umman lüğatlarında “خمر” üzümün ismidir.

3. Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), “أعصر عنبًا” olarak okumuşlardır. Fakat bu kıraatleri tefsir amaçlı olsa gerektir. Çünkü Mushaf'ın yazımına ve mütevatir kıraatlerine (Übey ve İbn Mes'ûd) aykırıdır. (Zemahşerî kıraatle ilgili bir yorumda bulunmamıştır. Zira ona göre hiçbir kıraat mütevatir değildir).

4. İbn Atiyye “خمر şarab”ın, “sıkılmış” olmayla nitelenebilir olduğunu söylüyor. Çünkü üzüm şarap için sıkılır.¹³⁵ Bu durumda ayetin anlamı, “şarap için (üzümü) sıkığımı görüyorum” şeklinde olacaktır.

Bu son üç ihtimalde bir mecâz-ı mürsel mevcut değildir. Ebû Hayyân'ın, daha sonra geldiği için öncekilerden istifade etme avantajını kullanarak Zemahşerî'ye göre hep daha fazla vecih ortaya koyduğunu burada da müşahade etmekteyiz.

Örnek 3: إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ “Sen de kesinlikle ölüsün, onlar da ölüdürler.”¹³⁶

Burada muhataplar hitap esnasında ölü değildirler. Fakat kesinlikle ölecekleri için böyle denilmiştir. Böylece bir mecâz-ı mürsel gerçekleşmiştir.

Zemahşerî “sizler diri olsanız bile ölüler hükmündesiniz, zira olacak olan olmuş gibidir.”¹³⁷ şeklinde ayeti tefsir ederek buna vurgu yapar.

Ebû Hayyân ise “hepsine, öleceklerine ve Allah'a döneceklerine yönelik haber verdi.”¹³⁸ diyerek belirttiğimiz mecâz olayına işaret ediyor görünse de pek değinmemiştir. Bu, “ميت” kelimesinin sıfat-ı müşebbehe olup süreklilik ve subût ifade etmesinden dolayı hem şimdiki zamanı hem de gelecek zamanı kapsıyor olmasından kaynaklanıyor olabilir. İki müfessirin de naklettiği “إِنَّكَ مَائِتٌ وَإِنَّهُمْ مَائِتُونَ”

¹³⁵ Ebû Hayyân, V, 308.

¹³⁶ Zümer 39/30.

¹³⁷ Zemahşerî, IV, 122-123.

¹³⁸ Ebû Hayyân, VII, 408.

tarzındaki kıraatte ise ismi fail kipiyle geçmektedir. İsmi fail geçicilik bildirir.¹³⁹ Yani sadece zamanlardan birini ifade eder. Bu sebeple bu kıraatte mecâz olayı daha açık olmaktadır.

2.2.1.1.7. Halliyye/Bir Yerde Bulunma

Bazen bir olgu zikredilir. Fakat o şeyin bulunduğu yer kastedilir (الحالية). Bu da alakası “bir yerde bulunma” olan bir mecâz-ı mürsel türüdür. Mesela “Ahmetler’de kaldım.” denildiğinde “Ahmetlerin evinde vb. kaldım.” kastedilmektedir.

Örnek 1: *وأما الذين ابيضَّت وجوههم ففي رحمة الله* “Yüzleri *apak/bembeyaz olanlar ise, Allah’ın rahmetindedirler.*”¹⁴⁰ ayetinde iyi/salih insanların Allah’ın rahmeti içerisinde olacakları belirtilmiştir. Gerçekte cennette olacaklar denilmek istenmektedir. (Zira bizatihi rahmetin içinde olmak mümkün değildir. Çünkü somut bir varlık soyut olan rahmette bulunamaz). Rahmet cennette bulunur. Hall (bulunan) olan rahmet zikredilmiş, *محلّ* /bulunulan yer konumunda olan cennet kastedilmiştir.¹⁴¹

Bu tür bir mecâza gitmenin faydası, mübalağa katmaktır. Zira sanki rahmet somutlaşmış onları çepeçevre kuşatmış olacaktır.

Ancak Zemahşerî, Allah’ın rahmetini, cenneti olarak değil de Allah’ın sonsuz sevabı olan nimeti olarak tefsir eder.¹⁴² Hâlbuki nimet ve sevap da soyut oldukları için *محلّ* yer / zarf olmaya müsait değildirler. Hatta *إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ* *İyiler şüphesiz nimettedirler.*”¹⁴³ ayetinde de bu yüzden yukarıdaki ayette belirtilen mecâz-ı mürselin mevcut olduğu ifade edilmiştir. Yani bu ayette nimet dile getirilmiş, nimetlerin bulunduğu cennet kastedilmiştir, denilmiştir.¹⁴⁴ Zemahşerî burada da bir

¹³⁹ Bkz.: Zemahşerî, IV, 122; Ebû Hayyân, VII, 408.

¹⁴⁰ Âli ‘İmrân 3/107.

¹⁴¹ Bkz.: Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 356; Abbâs, s. 300; Tavîle, s. 153.

¹⁴² Zemahşerî, I, 391.

¹⁴³ İnfitâr 82/13.

¹⁴⁴ Bkz.: Abbâs, s. 300; Tavîle, s. 153.

açıklama yapmamıştır.¹⁴⁵

Ebû Hayyân ise “ففي الجنة” ifadesini, “ففي رحمة الله” olarak tefsir ederek dile getirdiğimiz mecâz olayına işaret etmekte, ikinci ayette ise herhangi bir açıklama yapmamaktadır.¹⁴⁶ Daha önce belirttiği yerlere kıyasla anlaşılır olmasından dolayı olabilir.

Örnek 2: “يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد” *“Ey Adem oğulları! Her secde ettiğinizde süsünüzü edinin.”*¹⁴⁷ ayetinde süsten amaç güzel elbisedir. Çünkü süs, güzel elbisede bulunur. Hall (bulunan) olan süs belirtilmiş, süsün bulunduğu yer/محل olan güzel elbise irade edilmiştir.¹⁴⁸

Zemahşerî de buradaki “زينة süsün”, “tüyünüzü ve süse sebep olan elbisenizi” şeklinde tefsir ederek bu mecâza işaret etmekte şunları demektedir: “(Araplar) çıplak olarak tavaf yapıyorlardı. Tavûs’tan şu nakledilmiş: “Allah bu ayette ipek (vb. kıymetli elbise giymeyi) emretmemiştir. (Araplardan) biri çıplak tavaf ediyor, elbiselerini mescidin önüne koyuyordu. Tavaf ederken üzerinde elbise varsa çıkarıyordu. Çünkü onlar, günah işlediğimiz elbiseler içinde Allah’a ibadet etmeyiz, diyorlardı. “Bazıları da elbiselerden arındıkları gibi günahlardan da arınmış olma umuduyla bunu yapıyorlardı” demektedir. Bazıları, “زينة” sözcüğünü, “taranma” diğer bazıları “güzel koku” olarak açıklamıştır. (Ancak) sünnet olan, kişinin namaz için en güzel elbiselerini giymesidir.¹⁴⁹ Zemahşerî’nin demek istediği şudur: Bu ayet, önceden Arapların çıplak olarak tavaf etmesine karşı inmiştir. Dolayısıyla önemli olan namaz için kıymetli elbise değil temiz elbise giymektir. Yani giyinmenin kendisi insana güzellik katar. Ayette amaç kıymetli elbise değil giyinmeyi emretmektir. Ancak Peygamberimizin sünneti, namaz için en güzel elbiselerimizi

¹⁴⁵ Zemahşerî, IV, 702.

¹⁴⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, III, 28; VIII, 428.

¹⁴⁷ ‘Arâf 7/31.

¹⁴⁸ Abbâs, s. 300.

¹⁴⁹ Zemahşerî, II, 96.

giyinmemizdir.

Ebû Hayyân da bu ayetin Arapların Kâbe'yi çıplak olarak tavaf etmelerine karşın indiğini söyledikten sonra “زينة” ile alakalı şu görüşleri nakletmektedir. 1. Namazda avret mahallini örten elbise, 2. Sakalın taranıp güzelleştirilmesi ve (saçın da) taranması, 3. Toplanma ve bayramlarda en güzel elbiselerle süslenme, 4. Namaza başlama tekbirinde, rukuya gidiş ve tekbirinde ellerin kaldırılması, 5. Namazı mescitlerde cemaatle kılmak, 6. İbn Atiyye'ye göre, örten elbiselerdir. Buna cuma için güzel koku, misvak ve elbise değişimi de dâhildir. Ebû Hayyân'a göre ise namaz esnasında süslenmeye ve güzelleşmeye vesile olan (her) şeydir. Avreti örten bu zinet olayına dâhil değildir. Çünkü avreti örtmek sadece namaz durumuna mahsus bir olay değil her zaman emredilen bir olaydır.¹⁵⁰ Ebû Hayyân'ın aktardığı “زينة” ile ilgili bu tefsirlerde “elbise” olarak yorumlananlar belirttiğimiz mecâz türüne girecektir. Süslenme, taranma vb. yorumlamalar bu mecâz türüne girmeyecektir.

2.2.1.1.8. Mahalliyet

Yukarıdaki alakanın tersi olarak mahallin/yerin zikredilip o yerde bulunanın/hallin kastedilmesi durumudur. Mahallin/yerin isminin bu şekilde o yerde bulunan anlamında olması “*el-Kevkebû'd-Durrî*” adlı kitapta “المجاورة : mücaveze” olarak isimlendirilmiştir. Mesela غائط sözlükte alçak yer demektir. Ancak sonradan onu, mecâzî olarak (genelde görünmeyen alçak yerlerde yapıldığı için) insan dışkısı anlamında kullanmışlardır. Arapların “لا أركب البحر: Denize binmem” sözü de bu minvalde “Denizdeki gemiye binmem” anlamındadır.¹⁵¹ Burada yer zikredilmiş orada bulunan şey kastedilmiş olmaktadır. Keza “meclis şuna karar verdi”

¹⁵⁰ Ebû Hayyân, IV, 291-292.

¹⁵¹ Tavîle, s. 153.

dediğimizde o mecliste bulunanları kastederiz.¹⁵²

Örnek 1: “فليدع نادية: *Meclisini çağırın.*”¹⁵³ ayetinde Zemahşerî نادي toplanılan meclis demektir fakat o mecliste bulunanlar irade edilmiştir¹⁵⁴ diyerek terim olarak kullanmasa bile bu mecâza işaret etmektedir. Ebû Hayyân için de aynı durum söz konusudur.¹⁵⁵

Örnek 2: “وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا : İçinde *bulunduğumuz şehre (Mısır) ve aralarında geldiğimiz kafileye sor.*”¹⁵⁶

Zemahşerî, “şehir halkına (birilerini) gönder ve hikâyenin gerçek durumunu sor” şeklinde bir tefsir yaparak şehrin dile getirilip, şehirde bulunan halkın murad edildiğine vurgu yapmaktadır. Aynı şekilde “العير” sözcüğünü “Hz. Yakup’un komşularından Ken’an bölgesinden bir kavim, bazılarına göre San’a halkından bir kavim” diyerek açıklar ve ayetin tefsirinde “وأصحاب العير: bu bölge halkından olan kimseler” demektedir. Ancak “العير” de bir kavmi, insanları ifade ettiği için kendilerine bir şeyin sorulabildiği kimselerdir. Dolayısıyla burada “وأصحاب” takdir edilse bile bir mecâz-ı mürsel mevcut olmaz. Bir kelimenin atılmış olmasına dayalı bir “mecâz-ı hazfî” gerçekleşmiş olmaktadır.

Ebû Hayyân¹⁵⁷ da burada “أهل القرية” ve “أهل العير” tarzında bir beyânda bulunur ve zahir olanın “القرية” ve “العير” sözcüklerinden önce bir “أهل” kelimesinin takdir edilmesi olduğunu yani gizliden varsayıldığını belirtir. Ebû Hayyân’ın bu takdirine göre “القرية” ve “العير” kelimelerinde bir mecâz-ı mürsel olmaz. Bu kelimeler

¹⁵² Abbâs, s. 301.

¹⁵³ ‘Alak 17.

¹⁵⁴ Zemahşerî, IV, 769.

¹⁵⁵ Bkz.: Ebû Hayyân, VIII, 491.

¹⁵⁶ Yûsuf 12/82.

¹⁵⁷ Ebû Hayyân, V, 332.

kendi manalarında olur sadece onlardan önce gizli bir başka sözcük takdir edilir yani mecâz-ı hazfî olur. Bir kelimededen kendi anlamı değil de bir sözcüğün anlamı kastedilirse mecâz-ı lugavî, o kelime kendi anlamında bırakılıp başka bir sözcük orada var kabul edilirse mecâz-ı hazfî gerçekleşmiş olmaktadır. Bu ikisinden birini tercih etmek bizim kararımıza kalmıştır. Yani aynı yerde ikisinden birini göz önüne alabiliriz, fakat ikisi farklı şeylerdir, aralarında bir nüans farkı vardır.

Ebû Hayyân ayrıca “العير” kafiye anlamında ele alınırsa kendisinden önce أهل şeklinde bir sözcüğün takdir edilmeyeceğini de belirtmektedir.

2.2.1.1.9. Aliyye/Alet olma

Bir aletin/aracın dile getirilip onunla yapılan olgunun amaçlanması alakasıdır. Mesela “İngilizce dilini konuşabiliyorum” denildiğinde burada “dil”, “lügat” anlamındadır. Çünkü lügat bir organ olan dil ile gerçekleşmektedir. Yani dil, lüğatin aracıdır, aletidir. Konuşulan, organ olan dil değil, lügattır. Böyle bir durumda mecâz-ı mürsel mevcut olacaktır.

Örnek 1: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ : Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik.”¹⁵⁸ ayetinde dil, lügat anlamındadır çünkü dil, lüğatin aracı ve aletidir.¹⁵⁹

Zemahşerî, “بِلِسَانِ قَوْمِهِ” ifadesini “بلغة قومه” tabiri ile tefsir eder ve “lisanın”, “lügat” anlamında olduğunu ifade ederek dile getirdiğimiz mecâz-ı mürsele işaret eder fakat genel âdeti üzere mecâz lafzını kullanmaz. Zemahşerî, لِسَان yerine لُغَات olarak da okunduğunu fakat ikisinin de “lügat” anlamında olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁰ Bu arada “lisan”, “lügat” anlamındadır derken örfî manada çok yaygın olarak bu şekilde anlam kazanmıştır tarzında bir durum göz önüne alınmışsa

¹⁵⁸ İbrahim 14/4.

¹⁵⁹ Abbâs, s. 301.

¹⁶⁰ Zemahşerî, II, 508.

Zemahşerî'ye göre örfî bağlamda bir mecâz yoktur demektir.

Ebû Hayyân da “lisan”ın, “lûgat” anlamında olduğunu ve لِسَان yerine لُسْن , لِسَان ve لُسْن olarak da okunduğunu aktarmaktadır. Dilcilerin لُسْن sözcüğünün de لِسَان manasında olduğunu söyledikleri, *el-Levami*‘ adlı kitabın sahibinin ve İbn Atiyye’nin ise لِسَان ’ın, hem bilinen organ hem de lûgat/konuşma anlamında kullanıldığını, لُسْن ’ın ise sadece lûgat/konuşma manasında olduğunu belirttiklerini de nakletmektedir. لِسَان ’un muhaffef halidir. لُسْن ise لِسَان ’ın çoğuludur. ¹⁶¹ Bu durumda لِسَان kıratına göre Ebû Hayyân’da bir mecâz olduğu düşünülebilir. Aynı şekilde bu kelime “lûgat” anlamında örfî düzeyde çok yaygınlık kazandığını baz alarak Ebû Hayyân bir mecâz kabul etmemiştir. لُسْن kıraati de bu iki ihtimal dahilindedir. Ancak لُسْن , lûgat anlamına özgüdür görüşüne göre gidersek hiçbir mecâz olasılığı mevzu bahis olmayacaktır.

Örnek 2: *“وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ” : Bana, sonra gelecekler içinde bir doğruluk dili kıl.*”¹⁶² ayetinde Fazl HasanAbbâs şunları demektedir: “Ayetin manası *“اجعل لي ذكرا حسنا” : Güzel bir anılmayı nasip eyle!*” anlamında ise mecâz-ı mürsel alakası “aliye/alet olma”dır. Çünkü dil anmanın aracı ve aletidir. Dili, anmanın sebebi kılsak alaka sebebiyet olur. Ayet şöyle de yorumlanabilir: Buradaki “لِسَان صِدْقٍ : doğruluk dili” ifadesinden amaç Hz. Peygamber’dir. Çünkü bu ayet, Hz. İbrahim’in ağzından nakledilmiştir ve Hz. İbrahim’in dualarından biri “رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ”¹⁶³ ayetinde bildirilen duadır. Bu durumda yine bir mecâz-ı mürsel olacaktır fakat alakası cüz’iyet/parça-

¹⁶¹ Bkz.: Ebû Hayyân, V, 394.

¹⁶² Şu‘arâ 26/84.

¹⁶³ Bakara 2/129.

bütün ilişkisinden ibaret olacaktır. Çünkü dil, Hz. Peygamber'in bir parçasıdır. Parça zikredilmiş, bütün kastedilmiştir. Görüldüğü üzere bir mecâzın alaka türü amaçlanan mana doğrultusunda değişiklik arzedeblecektir.”¹⁶⁴

Alakanın, “alet olma” olduğu mecâz-ı mürsel günlük dilde de çok kullanılmaktadır. Mesela “Ahmet bu konuda bizim dilimiz oldu” denilmesi “bizim yerimize konuştu” anlamındadır ki konuşma dil ile yapılmaktadır.

Zemahşerî yukarıdaki ayette söz konusu mecâz adına hiçbir açıklama yapmamaktadır.

Ebû Hayyân ise “لسان صدق” tabiri ile şu nakillerde bulunmaktadır: İbn Atiyye bu ifadenin, müfessirlerin icmaı ile “övgü/övlülme ve şanın/konumunun sonsuza dek sürmesi” manasında olduğunu ve bu duanın da Allah tarafından kabul edildiğini zira Hz. İbrahim'den sonraki bütün ümmetlerin/dinlerin ona uyduğunu ve yücelttiğini söylemektedir. Mekkî ise bu konuda şunu demektedir: “Bazıları tarafından Hz. İbrahim'in ahir zamanda zürriyeti arasında, hakkı ortaya koyacak birisinin olmasına yönelik dua ettiği ve bu duanın da Hz. Muhammed (sav)'in şahsında gerçekleştirilerek kabul edildiği ifade edilmektedir. Bu güzel bir manadır fakat ayetin lafzı ancak zorlama neticesinde bu manayı verebilecektir.”¹⁶⁵

Bu mana Fazl Hasan Abbâs'ın zikretmiş olduğu son açıklamadır. Birinci tefsir ise alakanın “alet olma” olduğu bir mecâz-ı mürseldir. Ancak ne Ebû Hayyân ne de bu açıklamaları naklettiği zatlar bir mecâz veya alaka terimini kullanmamaktadır.

Örnek 3: “قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ” : O halde, dediler, onu hemen insanların gözleri önüne getirin. Belki şahitlik ederler.”¹⁶⁶ ayetinde gözlerden amaç insanların görebildikleri yer/görebilmeleridir. Ancak göz, görmenin aracı olunca, göz zikredildi, onun neticesi olan görme kastedildi.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Abbâs, s. 301.

¹⁶⁵ Ebû Hayyân, V, 24.

¹⁶⁶ Enbiyâ 21/61.

¹⁶⁷ Tavîle, s. 154.

Zemahşerî de “أعين” kelimesini “مرأى : görülebilen yer/görme” olarak tefsir eder ancak bir mecâzdan söz etmez. Neden “استعلاء/bir şeyin diğer bir objenin üstünde” olduğunu bildiren على edatının kullanıldığına da şöyle cevap vermektedir: “Bir objenin üzerindeki nesnenin sağlam duruşu gibi insanların gözleri önünde sabit olması yani tam görülebilmesi anlamında bir meseldir.”¹⁶⁸

Ebû Hayyân da أعين kelimesini Zemahşerî gibi yorumlamakta ve bir mecâzdan söz etmemektedir. Ancak burada على edatının kullanılma nedenini Zemahşerî’nin verdiği açıklama ile sonuçlanacak bir “mecâzî isti’lâ” yoluyla açıklamaktadır.¹⁶⁹

2.2.1.1.10. Melzumiyye ve Lazimiyye/Gereken ve Gerektiren

Bir şeyin varlığı, başka bir şeyin varlığını gerektirebilmektedir. Gerekene لازم, gerektirene ملزوم denilmektedir. İşte bazen bunlardan biri dile getirilip diğeri amaçlanabilmektedir. Örneğin; güneşin varlığı, ışığın varlığını gerektirmektedir. Güneş “melzum”, ışık ise “lazım” olacaktır. Bu durumda “ışık doğdu” denildiğinde “güneş doğdu” anlamı kastedilmektedir. O halde burada lazım olan ışık zikredilmekte, melzum olan güneş kastedilmektedir. “Güneş odayı doldurdu” tarzında bir ifadede bulunduğumuzda ise tam tersi olarak “melzum” olan güneş belirtilmekte, “lazım” olan ışık amaçlanmaktadır. Zira odayı dolduran güneş değil onun ışığıdır.¹⁷⁰

Mesela “انطَلَقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ” :Üç kola ayrılmış bir gölgeye gidin.”¹⁷¹ ayetinde gölgeden amaç cisimdir. “gölge veren bir cisme gidin” denilmek

¹⁶⁸ Zemahşerî, III, 121.

¹⁶⁹ Bkz.: Ebû Hayyân, VI, 302.

¹⁷⁰ Tavîle, s. 153.

¹⁷¹ Mürselât 77/30.

istenmektedir. Çünkü gölge, cismin lazımı ve gereğidir. İbn Abbâs da buradan esinlenerek “Kâfir, Allah’tan başkasına secde ederken, gölgesi Allah’a secde eder” demektedir.¹⁷² Burada kâfirin gölgesinden amaç bedeni ve cismidir. Zira beden mükemmel yaratılışıyla Allah’ın varlığına delalet ettiği için ona secde etmiş gibi olmaktadır.

Zemahşerî ayetteki “ظل: gölge”yi, “cehennemin dumanı” olarak tefsir eder ve yukarıdaki hiçbir açıklamaya değinmez. Aynı şekilde Ebû Hayyân da Atâ’ya nispet ederek gölgeyi, cehennemin dumanı olarak açıklamada bulunur ve mecâz adına herhangi bir yorumda bulunmaz.¹⁷³

“فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ: Eğer Allah’ı tesbih edenlerden olmasaydı.”¹⁷⁴

ayetinde de “الْمُسَبِّحِينَ” tesbih edenler” ifadesinden murat “المصلين: namaz kılanlar”dır.

Çünkü tesbih namazın bir gereğidir.¹⁷⁵ Lazım zikredilmiş, melzum irade edilmiştir.

Zemahşerî “tesbih edenleri”, “tesbih ve takdis ile Allah’ı çokça zikredenler” olarak tefsir etmektedir. Buna göre herhangi bir mecâz olmayacaktır. Ancak “namaz kılanlar” şeklindeki tefsiri “قيل: denilmiştir” diyerek zayıflığına işaret etmekle birlikte İbn Abbâs’ın “Kur’an’daki her tesbih (lafzı), namaz anlamındadır” sözünü aktarmaktadır.¹⁷⁶ Bu yoruma göre alakası lazımiyet olan bir mecâz-ı mürsel olacaktır. Kanaatimizce buradaki alaka cüziyet de olabilmektedir. Zira tesbih namazın bir parçasıdır. Parça dile getirilmiş, bütün amaçlanmıştır. Ancak Zemahşerî yine bu durumda bir mecâzın oluşundan söz etmemiştir.

Ebû Hayyân ise el-Hasan’dan “(Hz.Yunus’un) tesbihi, balinanın karnında kıldığı namazdır” tarzındaki sözü nakletmekle¹⁷⁷ yetinmektedir. Bu durumda söylediğimiz gibi bir mecâz olacaktır fakat Ebû Hayyân da herhangi bir mecâz

¹⁷² Rükneddîn Cürcânî, s. 185.

¹⁷³ Bkz.: Zemahşerî, IV, 667; Ebû Hayyân, VIII, 397-398.

¹⁷⁴ Saffât 37/143.

¹⁷⁵ Rükneddîn Cürcânî, s. 185.

¹⁷⁶ Bkz.: Zemahşerî, IV, 59.

¹⁷⁷ Ebû Hayyân, VII, 359.

olgusuna değinmemiştir.

2.2.1.1.11. İtlâk ve Takyid

İtlak, lafzın kayıtsız olarak zikredilmesidir. Böyle bir lafza “مطلق/mutlak” denmektedir. Takyid ise sıfat, hal, şart veya bir nihayet vb. bir şeyle sözün kayıtlanmasıdır. Böyle bir sözcüğe de “مقيّد/mukayyed” denmektedir. Örneğin; “adam,” “kuş,” “suç,” “taklit” mutlak lafızlardır. “Müslüman adam”, “beyaz kuş”, “sahtekârlık suçu” ve “körü körüne taklit” ise mukayyed lafızlardır.

Usul ilminde “عام/âmm” ve “المطلق/mutlak” terimlerinden söz edilmektedir. Bunlar birbirine karıştırılmamalıdır. “عام” bütün fertlerini kapsayan kelimedir. Mutlak ise fertlerinin hepsini değil de belli olmayan bir ferdi ifade eden sözcüktür. Mesela *Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı yalnızca Allah'ın üzerindedir.*¹⁷⁸ ayetinde دَابَّةٌ sözcüğü nekire olarak nefy/olumsuzluk edatından sonra geldiği için bütün canlıları kapsamaktadır. Bu sebeple “عام” olarak isimlendirilmektedir. *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً.* Allah muhakkak bir inek kesmenizi emretmektedir.¹⁷⁹ ayetinde ise “بقرة/inek” bütün inekleri kapsamayıp belli olmayan herhangi bir ineğe delalet ettiği için “mutlak” denmektedir. (Bu sebeple İsrailoğulları bu ineğin nasıl bir inek olduğunun ardına düşmeseydiler, bu konuda kayıtlayıcı cevapların gelmesine sebep olan sorular sormasaydılar ve herhangi bir ineği kesseydiler Allah'ın emrini yerine getirmiş olurlardı.) Usulcüler, “âmm” ve “mutlak” arasındaki farka dikkat çekme bağlamında “عام شمولي وعموم المطلق بدلي”: “Âmm” olan lafzın umûmiliği bütün fertlerini şamil

¹⁷⁸ Hûd 11/6.

¹⁷⁹ Bakara 2/67.

olması yoluyladır. “Mutlak” olan sözcüğün genelliği ise bedeli şeklinde olmasıdır yani herhangi bir ferdi ifade ettiği için şu fert olabildiği gibi bu da olabilir tarzındadır” demişlerdir.¹⁸⁰ “Mutlak”ın mukabili “mukayyed”, “âmm”ın karşıtı ise “has” olarak adlandırılmaktadır.

Herhangi bir zata master isminin verilmesi de “mutlak”ın zikredilip “mukayyed”in amaçlandığı türdendir. “رجل عدل” ve “رجل صوم” ifadeleri buna örnektir. Burada “adalet” masterından “adaletli”, “oruç” lafzından da “oruçlu” manaları irade edilmektedir. Ancak bir zat “master” kalıbıyla kullanıldığında bununla devamlılığından dolayı mübalağa amacı güdüldüğünde te’vile tabi tutulmaz. Mübalağa amaçlanmadığında ise Basriler’e göre bir “muzaf” takdiri üzerinedir. Yukarıdaki örnekler “رجل ذو عدل: adalet sahibi bir adam”, “رجل ذو صوم: oruç sahibi bir adam” anlamında olacaktır. (Bu durumda mecâz-ı hazfî söz konusu olacaktır.) Kufe dil ekolüne göre ise burada “adalet”, “adaletli davranan”; “oruç” da “oruç tutan” şeklinde masterın ismi fail manasında olması yoluyladır.¹⁸¹

Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydanî, ismi fail ve ismi mef’ulun master anlamında ya da masterın ismi fail veya ismi mef’ul manasında oluşunu, alakanın “genel iştikak/türeme” olduğu bir mecâz-ı mürsel olarak kabul etmektedir. (Çünkü ismi fail ve ismi mef’ul fiilden, fiil de mastardan türemiş olduğu varsayılmaktadır.) Tabi bunun mecâz-ı mürsel yoluyla mecâzın dışında bir te’vilin söz konusu olmadığı durumlar için geçerli olduğunu söylemektedir.¹⁸²

İtlak-takyid alakasına yönelik Kur’an’dan şu örnekleri verebiliriz:

Ancak bu konunun, usûl ilmini de ilgilendirdiğini belirtmek durumundayız. Mutlak ve mukayyed ne zaman birbirlerine hamledilecektir?

Öncelikle aksi bir karine/ipucu olmadıkça mutlak kendi manasıyla, mukayyed de kendi anlamıyla yorumlanacaktır. Zira kelâmda asıl olan mecâz değil hakikattir. Fakat bir karine/ipucu olması durumunda özellikle mutlak, mukayyed ile

¹⁸⁰ Bkz.: Tavîle, s. 401-402.

¹⁸¹ Tavîle, s. 154.

¹⁸² Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 283.

açıklanabilmektedir. Örneğin bir lafız, Kur'an veya hadisın bir yerinde mutlak, diğer bir yerinde mukayyed olarak geçmişse dört durum söz konusu olmaktadır.¹⁸³

1. Bu iki yer sebep ve hüküm olarak farklı ise ittifakla birbirlerine hamledilmezler.

2. Hüküm farklı ise yine mutlakın mukayyedle yorumlanmayacağı görüş birliği dâhilindedir. Örneğin bir yerde “bir yetimi giydir.”, diğer bir yerde “okumuş bir yetimi yedir.” ifadeleri bu kabildendir. Zira hüküm teşkil eden giydirmeye ve yedirmeye farklıdır.

3. Sebep ve hüküm olarak uyuşuyorsa yine ittifakla mutlak, mukayyed ile yorumlanacaktır. Örneğin bir yerde “zihar yaparsan bir köle azat et.” başka bir yerde “zihar yaparsan Mü'min bir köle azat et.” şeklinde geçmişse kölenin mutlak olarak geçtiği yerde de Mü'min bir köle kastedilmiş olacaktır. Zira bu iki yerde sebep olan zihar ve hükümden ibaret olan köle azat etme aynıdır.

4. Sebep farklı, hüküm aynı ise işte bu halde fıkıhçılar arasında bir tartışma söz konusu olmaktadır.

Hanefiler'e ve Malikîler'in çoğunluğuna göre mutlak, mukayyede hamledilemez. Şafiîlerin çoğunluğu, hamledilmesi yönünde görüş bildirmektedir. Fahreddin er-Râzî gibi bazı muhakkikun Şafiîlere göre ise mukayyede kıyasla o mutlakın kayıtlanması caizdir, vacip değildir. Râzî, Hanefî ve Şafiîler'in cumhurunun görüşlerinin zayıf olduğunu belirtmektedir. Ancak hamledilmesi taraftarı olanlar da bunun için yedi şart ileri sürmektedir.¹⁸⁴

Örnek 1: Yemin kefareti ile ilgili “ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ

أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

Bunun da (yeminin) keffareti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakiri yedirmek, yahut onları giydirmek, yahut da bir köle azat etmektir. (Bunları) bulamayan üç gün oruç

¹⁸³ Bunlar için bkz.: Şevkânî, s. 540-549.

¹⁸⁴ Bu şartlar için bkz: Şevkânî, s. 546-549; Tavîle, s. 404-411.

وَالَّذِينَ¹⁸⁵ Ayette köle kayıtlanmadan geçmektedir. Aynı şekilde ziharla ilgili *يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا* “Kadınlarından zihar ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin karılarıyla temas etmeden önce bir köleyi hürriyetine kavuşturmaları gerekir.”¹⁸⁶ Ayetinde de kefaretle ilgili köle mutlak olarak geçmektedir. Ancak *وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ* “Bir mü’mini hata ile öldüren, mü’min bir köleyi hürriyetine kavuşturmalıdır.”¹⁸⁷ Ayetinde bir mü’mini yanlışlıkla öldürmenin kefareti mü’min bir köleyi azat etme olarak gösterilmekte ve köle iman ile kayıtlanmıştır. (Sebeple farklı olsa da hükmün aynı olduğu yerlerde de) mutlakın mukayyede hamledilmesi gerektiğini söyleyenler, hata ile bir mü’mini öldürmede köle, mü’min ile kayıtladığı için yemin ve zihar kefaretlerinde de mü’min bir kölenin hürriyetine kavuşturulması gerektiğini belirtmişlerdir. Böyle bir durumda böyle bir hamli şart koşmayan fıkıhçılar ise yemin ve ziharda mü’min veya kâfir herhangi bir kölenin, hata ile öldürmede ise mü’min bir kölenin hürriyetine kavuşturulması gerektiğini dile getirmişlerdir. Çünkü hüküm (köle azat etme) aynı olsa da sebepler (yeminden dönme, zihardan vazgeçme ve yanlışlıkla bir mü’mini öldürme) farklıdır. Asıl olan da mutlakın kendi ıtlakı üzerine bırakılmasıdır.¹⁸⁸ Zira mutlakı mukayyede yorumlamak mecâzdır ve bir delil olmadığı müddetçe kelâm hakikate hamledilmelidir.

Zemahşerî, yeminle ilgili kefarette, İmam Şafî’nin, öldürme kefaretiyle kıyasla mü’min bir köleyi şart koştuğunu, İmam Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin ise öldürme kefaretinin dışındaki bütün kefaretlerde kâfir bir köleyi de azat etmeyi caiz gördüklerini aktarmaktadır. Çünkü köle lafzı mutlak olarak geçmektedir.¹⁸⁹ Fakat Zemahşerî, Ebû Hanîfe’ye göre oruç tutulan üç günün peşpeşe tutulması gerektiğini

¹⁸⁵ Mâide 5/89.

¹⁸⁶ Mücadele 58/3.

¹⁸⁷ Nisâ 4/92.

¹⁸⁸ Bkz.: eş-Şerif Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hüzeynî et-Tilmîsânî, **Miftâhu’l-Vusul ila Binai’l-Furûi ale’l-Usul**, thk.: Muahmmmed Ali Ferkus, I. baskı, el-Mektebetu’l-Mekkiyye, Mekke 1998, Müessesetu’r-Reyyân, Beyrût 1998, s. 513; Hamhamî Muhtâr, s. 117-118.

¹⁸⁹ Bkz.: Zemahşerî, IV, 476.

söylemektedir. Zira Übey b. Ka‘b ve İbn Mes‘ûd kıratında “ثلاثة أيام متتبعات فصيام” Peşpeşe gelen üç gün oruç tutmalıdır.” şeklinde geçmektedir.¹⁹⁰ Burada hüküm/konu tektir çünkü yemin kefaretidir. Sebep de birdir zira yeminin icabını yerine getirmemektir. Dolayısıyla ittifakla mutlakın mukayyed ile yorumlanması gerekiyor. Ne varki burada takyidi gerektiren İbn Mes‘ud’a ait şaz bir kıraattir. Şaz kıraat de haber-i ahad hükmündedir. Cumhur’a göre mütevatir olan Kur’an’daki bir mutlak, haber-i ahad hükmündeki bir kıraatteki bir mukayyede hamledilemez. Hanefilere göre ise hamledilir.¹⁹¹

Burada İmam Şafî’ye göre mü’min bir kölenin azat edilmesi gerektiği, İmam Ebû Hanîfe’ye göre de üç günün ard arda tutulmasının icabı, mutlakın mukayyede hamledilmesi yoluyla bir mecâz-ı mürsel olmaktadır. Ancak Zemahşerî herhangi bir mecâzdan söz etmemektedir. Zemahşerî bunu ifade etmek için kıyastan söz eder ve İmam Şafî’nin zihar kefareti, hata ile öldürme kefareti kıyas ettiğini belirtmektedir.¹⁹²

Ebû Hayyân öncelikle insana yani köleye “رقبة : boyun” denilmesinin bütünü, parçanın ismiyle adlandırılması olduğunu belirtir (dolayısıyla bu mecâz-ı mürseldir fakat bu terimi kullanmaz). İnsana yine bir parçası olan “رأس: baş” denildiğini de eklemektedir.¹⁹³

Ebû Hayyân da, Davud ez-Zahirî (ö. 270/884) ve Ebû Hanîfe vb. âlimlere göre kâfir bir kölenin de azat edilebileceğini, İmam Malik vb. bir kısım müctehide göre kâfir kölenin, aynı zamanda (kendini geçindiremeyeceği için) iki gözü görmeyen, deli vb. kölenin de caiz olmadığını aktarmaktadır. İmam Şafî’den bu konuda söz etmez. Dolayısıyla İmam Malik vb. âlimlerin görüşlerinde bir mecâz olacaktır, fakat Ebû Hayyân da mecâzdan bahsetmemektedir. Aynı şekilde Übey,

¹⁹⁰ Zemahşerî, I, 659.

¹⁹¹ Kumeydî, s. 297.

¹⁹² Bkz.: Zemahşerî, I, 538-659.

¹⁹³ Zemahşerî de Nisa’daki ayeti tefsir ederken bundan söz etmiştir.

Abdullah ve en-Nehaî (ö. 96/714) kıraatlerinde أيام متتبعات okunduğunu belirtmekte fakat Ebû Hanîfe'ye göre bu kıraat sebebiyle tutulan üç günlük orucun peşpeşe olması zorunluluğuna değinmemektedir.¹⁹⁴

Mutlakın, mukayyed ile yorumlanması sadedinde Nisa suresindeki ayette Ebû Hayyân mecâz-ı mürsel tabirini kullanmaksızın şunları da dile getirmektedir:

1. Görünüşte hata ile öldürmenin, harem bölgesinde veya haram aylarda olup olmaması arasında bir fark olmaması gerekmektedir (Zira mutlak olarak geçmektedir). Ancak el-Evzâî'ye (ö. 157/774) göre bu olay harem bölgesinde veya haram aylarda gerçekleşirse diyete üçte bir miktar daha eklenecektir. (Böylece buradaki öldürmeyi, bu iki durumun dışında olmakla kayıtlamış olmaktadır.)

2. Yine görünüşte bir grup bir kişiyi hata ile öldürdüğünde de hepsine toplamda bir kefarete ve bir diyet gerekmektedir. Zira “ومن قتل : kim öldürürse” şeklinde genel bir şekilde geçmekte ve akabinde de bir köle ve bir diyetten söz edilmektedir. Bazı âlimler bu görüştedir. Ancak el-Hasan, İkrime, en-Nehâî, Malik, Şafiî, Ahmes, İshak, Ebû Sevr ve Re'y ehli ise her biri için ayrı ayrı kefarete gerektiğini söylemektedir (Dolayısıyla bunlar katili bir kişi olmakla kayıtlamış veya umûmiye hususiye hamletmiş olmaktadır).

3. Aynı şekilde bu ayette “Kim bir Mü'mini yanlışlıkla öldürürse Mü'min bir köleyi azat etmesi ve onun (maktulun) ailesine bir diyet ödemesi gerekmektedir” kısmındaki (maktul) Mü'min, düşman bir kavimden (darü'l-harb içerisinde olan) ve Mü'minlerle anlaşmalı bir millettten (zimmîler vb.) olmayan tarzındaki bir kayıt dâhilinde anlaşılması icap etmektedir. Çünkü ayetin devamında düşman bir kavim arasındaki bir Mü'min ile anlaşma sağlanmış bir millettten olan bir Mü'mini öldürenin hükümleri geçmektedir. Bu sebeple ayetin başındaki Mü'min, mutlak olarak geçmiş olsa bile sonraki iki kısım kapsamına girmesini engelleyecek iki kayıtla kayıtlanması zarureti bulunmaktadır ki üç kısım arasındaki karşılaştırma

¹⁹⁴ Bkz.: Ebû Hayyân, IV, 14.

mümkün olsun.¹⁹⁵

Ebû Hayyân özellikle bu üçüncü maddede “ıtlak” ve “takyid” terimlerini zikretse bile, mecâz-ı mürsel olgusundan bahsetmemektedir.

Öte yandan zihar kefareti ayetinde “köle” sözcüğünün mutlak olarak geçmesinden ötürü, Zemahşerî bir Hanefî olarak hürriyetine kavuşturulacak kölenin Müslüman ya da kâfir olabileceğini, İmam Şafiî’ye göre ise sadece Mü’min olabileceğini belirtmektedir fakat kendisi burada söz konusu kölenin, ümmü’l-veled, müdebber ve bir şeyler ödemiş mukateb tarzındaki bir kölenin bu azat konusunda caiz olmadığını, hiçbir şey ödememiş mukatebin ise caiz olduğunu, İmam Şafiî’ye göre bunun da caiz olmadığını dile getirmektedir.¹⁹⁶ Dolayısıyla kendisi de burada mutlak olarak geçen köleyi, ümmü’l-veled, müdebber ve biraz ödemede bulunmuş mukateb olmamakla kayıtlamaktadır ve bunun için bir gerekçe ve karine/ipucu göstermemektedir.

Aynı şekilde Zemahşerî, zihar kefaretinden söz eden ayetten önceki fakat yine ziharla ilgili ayetin sonundaki “*Şüphesiz ki Allah kesinlikle affedici ve bağışlayıcıdır.*”¹⁹⁷ kısmını “tövbe edip bir daha aynı hataya dönmediğinde” şeklinde kayıtlamaktadır.¹⁹⁸ Ebû Hayyân bunun, onun i’tizalî düşüncesinden kaynaklandığını belirtmekte kendisi ise bu ifadeyi sonraki ayet karinesiyle “kefaretle birlikte” şeklinde kayıtlamaktadır.¹⁹⁹

Örnek 2: *لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَانِ وَالْخَنِزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ* “*Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan...*”²⁰⁰ ayetinde “kan” mutlak olarak geçmiştir. En’am suresinde ise “مسفوحادما : akıtılmış kan” tarzında kayıtlı bir şekilde zikredilmektedir.²⁰¹ Her iki ayette hüküm aynı olduğu için ittifakla birinci ayette yasaklanan mutlak “kan”, ikinci ayetten dolayı “akıtılmış kan” olarak anlaşılacaktır.

¹⁹⁵ Bkz.: Ebû Hayyân, III, 336-338.

¹⁹⁶ Zemahşerî, IV, 476.

¹⁹⁷ Mücâdele 58/2.

¹⁹⁸ Zemahşerî, 4/473-474.

¹⁹⁹ Bkz.: Ebû Hayyân, 8/231.

²⁰⁰ Bakara 2/173; ayrıca bkz.: Maide 5/3.

²⁰¹ Bkz.: En’am 6/145.

Bu da te'vil, dolayısıyla da mecâz olacaktır.²⁰²

Zemahşerî, Resûlullah'ın (sav) “bizim için iki leş ve iki kan helal kılınmıştır” hadisinden dolayı leşlerden balık ve çekirgenin (kandan da böbrek ve dalağın) caiz görüldüğü (bunun da ilk ayetle çelişir görüldüğü) tarzındaki itiraza şöyle cevap vermektedir: (Ayette) insanların normalde anladığı ve örf haline getirdiği bir anlam kastedilmiştir. Örfi olarak leş denildiğinde akla (ölü) balık ve çekirge gelmemektedir. Aynı şekilde “kan” zikredildiğinde böbrek ve dalak akla gelmez. Örf ve adet gözetildiği için “et yemeyeceğine yemin eden kişi balık yerse yeminini bozmuş olmaz” demişlerdir. Hâlbuki hakikatte et yemiş olur.²⁰³

Zemahşerî'nin bu açıklamalarına göre burada mutlakın mukayyede hamledilmesi gerekmemektedir. Zira birinci ayette de “kan” denildiğinde örfen zaten aklımıza ve anlayışımıza böbrek ve dalak dışındaki damarlardan akan kan gelecektir. Ancak mecâzdan kurtuluş yolu pek görünmemektedir. Zira lügat/sözlük açısından hakiki olan manadan örfi bağlamda hakiki bir manaya intikal de daha önce belirttiğimiz üzere bir mecâzdır. Kısacası Zemahşerî “mutlak”, “mukayyed” ve “mecâz” kavramlarını mulahaza etmemiştir.

Zemahşerî'ye göre aynı şekilde örfen ve adeten domuz yağı da domuz eti kapsamına girmektedir. Çünkü yağ, ete bağlı ve onun niteliğidir. Zira لحم سمين denildiğinde bu etin “شحيم: yağlı” olduğu kastedilmektedir.²⁰⁴ Yani “et” lafzı lugavi bağlamda yağını akla getirmese bile, örfi düzlemde kapsamaktadır.

Ebû Hayyân ise şunları dile getirmektedir:

1. Görünüşte ayette “أكل: yenilmesi” hazfedilmiştir. Çünkü tahrım zata değil, onunla ilgili bir eyleme vb. tutunur. Yani haram kılınan leşin, etin vb. kendisi değil bunların yenilmesidir. Bu şekilde uygun bir muzaf duruma takdir edilmesi

²⁰² Bkz.: Kumeydî, s. 296-297.

²⁰³ Zemahşerî, I, 213; 2/72.

²⁰⁴ Zemahşerî, I, 213.

gerekmektedir. Mesela “حرمت عليكم أمهاتكم: size anneleriniz haram kılınmıştır.”²⁰⁵ ayetinde haram kılınan annelerin kendi varlıkları değil, onlarla cinsi münasebet (evlenme vb.) bir durumdur. Dolayısıyla burada annelerden önce “وطء: cinsi münasebet” lafzı atılmış olmaktadır.

Bazılarına göre Allah tahrimi bizzat “الميتة: leş” ve ona atfedilen şeylerin bizzat zatına/varlıklarına nispet edince aksi bir delil olmadığı müddetçe bu, sadece yeme değil onlarla ilgili her türlü kullanımın haram olduğu anlaşılır ve onların haramlığını pekiştirme amaçlı olur. Ancak Ebû Hayyân, bunu kabul etmeye yanaşmamaktadır.²⁰⁶

2. Zahirde/görünüşte الميتة lafzı umûm içerir yani balık ve çekirge leşi dâhil bütün leşleri kapsar. Ancak denizden çıkan av (balık) ayetle²⁰⁷, balık ve çekirge daha önce zikrettiğimiz hadislerle leşlerin haram olduğu hükmünden tahsis edilmiştir yani çıkarılmıştır. İbn Atiyye’ye göre balık ve çekirge bu umûma asla girmez. Aynı şekilde belirttiğimiz gibi Zemahşerî’ye göre balık ve çekirge örfi olarak leş kapsamına girmediği gibi, böbrek ve dalak da kan umûmuna dâhil değildir. Yani lafız olarak da bunlar “leş” sözcüğünün içerisine girmez. Ancak Ebû Hayyân haklı olarak bunu kabul etmemektedir. Zira dâhil değilseler hadiste “iki leş bize helal kılınmıştır: balık ve çekirge” denilerek bunların ölüsü neden leş kapsamına sokulsun fakat haramlık hükmü bakımından ise çıkarılsın? Kısacası Ebû Hayyân’a göre balık ve çekirge ölüsü “leş” umûmuna girmekte fakat hadis ile tahsis edilmekle çıkarılmaktadır. Böylece “amm: umûmi lafız” zikredilmiş, “has: daha özel anlamda bir mana” kastedilmiştir. Ebû Hayyân mecâz terimini kullanmasa bile bu alakanın umûm-husus ilişkisi olduğu bir mecâz-ı mürseldir. Öte yandan denizde ölüp yüzeye vuran balık ile sebepsiz yere ölmüş olan çekirge ölüsü ise fukaha arasında tartışmalıdır. Aynı şekilde bunların deri, kıl, tüy, süt, yumurta, yağ, maya,

²⁰⁵ Nisâ 4/23.

²⁰⁶ Ebû Hayyân, I, 660-661.

²⁰⁷ Bkz.: Mâide 5/96.

karınlarındaki yavru, kemik, boynuz, diş vb. şeylerinden faydalanmak da ayette açıkça geçmediği için ihtilaf konusudur.²⁰⁸

3. Bakara (ve Maide) surelerindeki “kan” zahiren umûmidir bütün kan çeşitlerini kapsar fakat En’am suresinde “akıtılmış” kaydı ile akan kanın dışındaki kan türleri bu haram hükmünden çıkarılmıştır. Damarlara nüfuz etmiş, etten çıkarılması zor olan kan ve böbrek ve dalağın helal olduğu konusunda icma etmişlerdir. Akan kanın az bir miktarı, karasinek, sivrisinek ve tahtakurusu gibi hayvanların (akan) kanları ve balıktan çıkan kan da tartışmalıdır.²⁰⁹ Ancak Ebû Hayyân burada da yine amm’ın belirtilip hass’ın irade edildiği şeklinde bir açıklama yapmış olmaktadır. Bu açıklama, bu sözcüklerdeki “ال: tarif edatı” takısının “استغراق: bütün fertleri kapsama” anlamında ele alındığında doğru olabilir fakat “cins” manasında kabul edildiğinde ise ilk başta belirttiğimiz gibi alakası “ıtlak-takyid” olan bir mecâz olacaktır.

4. Neden domuzun sadece etinin haramlığından söz edilmiştir? Zemahşerî’ye göre etin, yağı da örfe kapsadığını söylemiştik. İbn Atiyye’ye göre iki nedenden dolayı özellikle et dile getirilmiştir. Birincisi, domuzun kesilmiş olsun canlı olsun bizzat zatının/bedeninin haram olduğunu ifade etmektir. İkincisi, yağ, kıkırdak vb. aradaki şeyleri umûmuna dâhil etmesidir. Ve ümmet, domuz yağının haram olduğu konusunda icma etmiştir.

Ebû Hayyân en son zahirî mezhebinde sübut bulmuş olarak et lafzının, yağ, kıkırdak vb. şeyleri kapsadığını kabul etmez. Çünkü et, yağ, kıkırdak vb. lafızlardan her birinin kendine ait bir manası olduğunu, mutlak olarak zikredildiğinde diğer lafzın anlamına ne mutabakat ne de tazammum yoluyla delalet etmediğini söyler. Sadece et zikredilmişse bu haramlık hükmü de halis ona aittir. Et, yağ, kıkırdak vb. her şey kastedilseydi hepsine birlikte delalet edilen bir lafız seçilirdi.

Yine zahirî mezhebine bağlı oluşundan dolayı İbn Atiyye’nin bahsetmiş olduğu domuz yağının haram oluşu konusunda bir icma olduğunu da kabul etmez.

²⁰⁸ Ebû Hayyân, I, 661-662.

²⁰⁹ Ebû Hayyân, I, 662.

Çünkü mesela Davud ez-Zahirî bu yağın kullanımının haram olduğunu ayette açıkça zikredilmediği için inkâr eder. Ebû Hayyân, İbn Atiyye'nin bu icma iddiası konusunda Ebû'l-Maâlî Abdülmelik el-Cüveynî'ye uyduğunu ifade eder. Cüveynî, Davud'un muhalefetine itibar etmediği için bu icma savını ortaya atar. Hâlbuki Cüveynî yaratılmadan uzun zaman önce tam anlayış ve ictihad ehli Davud'un muhalefetine itibar ediyordu. Uzun zamanlar bazı insanlar, bölgeler, kadılar ve sultanlar onun mezhebiyle amel ediyordu ancak bu çağda bu mezhep ortadan kalktı. Kısacası hak olan bu lafız manalarından hiçbirinin diğerinin içerisine girmediğidir.²¹⁰

Ebû Hayyân, (yine ayette zikredilmediği ve et lafzı medluluna girmediği için) âlimlerin domuz kılının konusunda da ihtilafa düştüklerini dile getirir. Malik, Ebû Hanîfe ve el-Evzâî caiz görürken, Şafîî cevaz vermez. Ebû Yusuf ise mekruh görür. Fakat mubah gördüğü de nakledilmiştir. Peki, “domuz” lafzı deniz domuzunu da içerisine alır mı? Ebû Hanîfe ve talebelerine göre alır dolayısıyla yenilmez. İbn Ebi Leyla, el-Evzâî ve Şafîî'ye göre yenilmesinde bir sakınca yoktur. Malik ise sorulduğunda tavakkuf etmiş ve “siz sonuçta ona da domuz diyorsunuz” demiştir. İbn el-Kasım ise “kendim yemem (fakat) haram da görmem” şeklinde görüşünü dile getirmiştir.²¹¹

Bu fikhî detayları aktarmamızın nedeni şudur: Birincisi, normalde bir lafzın kendi öz manasına dâhil olamayan bir anlamı onun kapsamına sokmak ya da medlulu kapsamında olan bir şeyi onun içeriğinde kabul etmek mecâza gitmiş olmaktır. Bir delil olmadığı müddetçe de hakiki manadan çıkılmaz. Dolayısıyla bu fikhî tartışmalar bu minvalde değerlendirilmelidir. Aşırı kıyasa kaçmak da bir mecâzdır. İkincisi, Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'den faydalandığını, görüşlerini naklettiğini fakat her fikrine katılmadığını ve detay konusunda onu oldukça aştığını ortaya koymaktır.

Örnek 3: Bazen de mukayyed, mutlak ile yorumlanır yani kayıt hükümsüz addedilir. Bu da mecâz-ı mürseldir. Evlenilmesi haram olan kadınlarla ilgili şu ayette bu durum mevcuttur.

²¹⁰ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 662-663.

²¹¹ Ebû Hayyân, I, 663.

وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَالْأَلْيَانُ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ *... ve eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla (nikahlanıp da) henüz birleşmemişseniz kızlarını almanızda size bir mahzur yoktur.*²¹² Burada siyak/bağlam “evlerinizde bulunan” kaydına yönelik herhangi bir itibar söz konusu olmadığını göstermektedir. Çünkü “henüz birleşmemişseniz kızlarını almanızda bir sakınca yoktur.” denilmiştir. Demek ki “birleşmeme” gözetilen bir kayıttır. Fakat “bu üvey kızlarınız evlerinizde bulunmuyorlarsa durum şu şekilde olur” tarzında bir açıklama yapılmamıştır. Bu da “üvey kızın üvey babasının evinde bulunması” kaydının, hüküm ifade eden bir kayıt olmadığını ortaya koymaktadır.²¹³

Bu kayıt itibar edilmediğine göre mecâzî bir anlamdadır. Bu da “realiteyi ifade etme” durumudur. Zira insanlar çocuklu bir kadınla evlendiğinde genelde çocuklarını da yanına alır. Bir kayıt bir hüküm ifade etmiyorsa hakiki çerçevesinden çıkmış demektir.

2.2.1.1.12. Umûm ve Husûs

Bazen “amm: kaplamındaki bütün fertleri kapsayan lafız” zikredilip “hass: bu umûmi lafzın bazı fertleri” kastedilir. Bazı durumlarda da bunun tersi söz konusu olmaktadır.²¹⁴ Her iki durum da bir te’vildir ve mecâz olacaktır. Zira sözcük hakiki manasında alınmamıştır, kaplamı bakımından ya daraltılmış ya da genişletilmiştir.

“Amm/umûmî lafız” manası dâhilindeki bütün fertleri lugavî vaz’ı hasebiyle bu fertleri belli bir sayı dâhilinde olmaksızın ifade eden sözcüktür.²¹⁵ “Hass/husûsî lafız” ise Ali, Abdullah gibi bir ferdi ya da canlıya nispetle insan gibi bir türü veya üç, on, yüz, kavim, takım gibi birden fazla ancak belli sayıdaki fertleri ifade eden

²¹² Nisâ 4/23.

²¹³ Kumeydî, s. 308.

²¹⁴ Bkz.: Rükneddîn Cürçânî, s. 185-186.

²¹⁵ Abdülvehhâb Hallâf, ‘İlmu Usûli’l-Fıkh, ez-Zehrâ, Cezâyir 1990, s. 181.

sözcüktür.²¹⁶

Bir lafzı bütün fertlerini kapsayacak bir manada ele almaya “عميم : umûmî alma/genelleştirme”, bir delil dâhilinde bir kısmını kastedecek şekilde gözetmeye ise “تخصيص : tahsis/özelleştirme” denmektedir.

Hanefîlerde tahsisden söz edebilmek için iki şart bulunmaktadır.

Birincisi; umûm ifade eden lafızdan bir kısım fertlerinin kastedildiğini gösteren delilin bağımsız bir kelâm olması gerekiyor. Yani bu delil, tek başına zikredildiğinde bir anlam ifade etmesi gerekiyor. Dolayısıyla delil, akıl, his, örf vb. sözlü olmayan bir durum ise tahsis denilmez. Aynı şekilde bu delil umûm ifade eden lafza bitişik istisna, şart vb. bir kayıt ise yine tahsis olarak isimlendirilmez. Zira bunlar müstakil kelâmlar değildir. İkincisi; bu delil, zaman olarak umûm ifade edip sözle aynı zaman diliminde ortaya çıkmış bir lafız olmalıdır. Zira delil sonradan söylenmiş bir ifade ise tahsis değil, nesh olarak adlandırılmaktadır. Tahsis nesh değil, umûm bildiren sözden neyin kastedildiğini ortaya koyan bir açıklama/beyândır.²¹⁷

Örneğin onlara göre “وأحل الله البيع: Allah alışverişi helal kılmıştır.”²¹⁸ umûm bildirir. Çünkü her türlü mübadele/alışverişin (faiz de dâhil) caiz olduğunu gösterir. Ayetin devamı olan “وحرم الربا: ve ribayı haram kılmıştır” ise caiz olan mübadelelerin ribanın dışındaki durumlar olduğunu gösteren dolayısıyla tahsis bildiren bir kelâmdır. Çünkü hem bağımsız bir söz, hem de zamansal olarak şumul ortaya koyan lafızla aynı süreçtedir. Aynı şekilde hasta ve yolcuyu da kapsayan “فمن شهد منكم الشهر: Sizden kim Ramazan ayına denk gelirse oruç tutsun”²¹⁹ ifadesi umûm bildirirken, akabindeki “ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر: Kim ki hasta ya da

²¹⁶ Hallaf, s. 191.

²¹⁷ Kumeydî, s. 237-241.

²¹⁸ Bakara 2/275.

²¹⁹ Bakara 2/185.

yolculuk üzere ise (tutamadığı günler sayısınca) başka günlerde kaza etsin” ibaresi ise hasta ve yolcuyu önceki lafızdan dışarıda tutan tahsis bildiren bir kelâmdır. Çünkü yukarıdaki iki şart yerine gelmektedir.²²⁰

Ancak uygulamada Hanefiler’in de tahsisi, yukarıdaki durumdan daha geniş manada ele aldığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.²²¹

Umûm bildiren lafızla amel etme konusunda meşhur üç görüş vardır. Bunlardan tercihlî olan cumhura ait olandır. Buna göre tahsis bildiren bir delil olmadığı müddetçe lafız umûma, bütün fertlerini kapsayacak bir manaya hamledilir. Zira bu şekilde ele almak zahir ve asıl olandır. Tahsis ise te’vildir. Delilsiz ise te’vile gidilmez. Ayrıca her dilde hakiki anlamın umûm olduğu lafızlara ihtiyaç vardır.²²²

Resûlullah (sav), sahabe ve sonrakilerin de ta’im (genelleştirme) veya tahsise başvurdıkları görülmektedir. Örneğin; Hz. Peygamber (sav), lian ayeti²²³ inmiş olmasaydı “والذين يرمون المحصنات: Onlar ki, iffetli kadınları zina ile suçlarlar”²²⁴ ayetinin umûmuna dayanarak hanımına zina suçlamasında bulunan zata kazf cezasını uygulamak istemişti. Aynı şekilde “إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ هَا وَارِدُونَ”²²⁵ ayetinin kapsamlılığına, şümuluna dolayısıyla ibadet edilen Hz. İsa ve melekleri de kapsadığını dile getirerek Rasulullah’a itiraz eden Abdullah b. ez-Zibera’ya Hz. Peygamber “إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ”²²⁶ Tarafımızdan kendilerine o güzel akıbet takdir edilmiş olanlar ise işte bunlar cehennemden uzak tutulurlar”²²⁷ ayetini dile getirerek cevap vermiş, Hz. İsa ve melekleri önceki ayetin kapsamından çıkararak tahsise başvurmuştur.²²⁷

²²⁰ Muhammed Edip Salih, *Tefsâru’n-Nusûs*, II, 99.

²²¹ Kumejdî, s. 239.

²²² Bkz.: Kumejdî, s. 242-243.

²²³ Nûr 24/6.

²²⁴ Nûr 24/4.

²²⁵ Enbiyâ 21/98.

²²⁶ Enbiyâ 21/101.

²²⁷ Kumejdî, s. 245.

Hanefîler ile cumhur arasındaki diğerk bir fark da şudur: Umûm içeren lafzın delaleti Hanefîler'e göre kat'î/kesindir. Hass'ın delaleti zaten her iki tarafa göre kesindir. Delaleti kesin iki şey arasında çelişme pek düşünölemeyeceğine göre umûmî ve hususî lafız arasında bir tearuz/zahiren çelişki görölmesi durumunda Hanefîler çözüm için tahsisten çok neshe başvurmışlardır.²²⁸

Cumhura göre umûmî lafzın delaleti (fertlerini kapsama bağlamında) zannîdir. Hass'ın ki ise belirttiğimiz gibi kat'idir. Kat'î ile zannî çelişir göröndüğünde zann'iyi kat'îye hamletmek bu sebeple kolaydır. Çünkü hass yoluyla umûmî lafzın delaletini ortaya çıkarmış oluruz. Bu sebeple cumhur tahsise başvurmadan hiç çekinmemiştir. Cumhur neshe pek sıcak bakmamıştır. Zira nesh iki delilden (hass-amm) birini düşürmek, iptal etmektir. Tahsis ise nassların uzlaştırılmasını, böylece her iki delili de işleten bir te'vildir.²²⁹ Bu bağlamda cumhur şöyle bir kural geliştirmiştir: "Hususî ve umûmî iki lafız çelişir göröndüğünde umûmî lafız, hususî sözle yorumlanır... Bu, ister umûmî hususîden önce olsun, ister sonra olsun aynı şekilde ister umûmî lafız ittifakla kabul edilen bir lafız, hususî kelâm ise ihtilaflı bir şey olsun böyledir."²³⁰ Hanefîler ise şu kuralı ortaya koymuşlardır: "Husus bildiren lafız, umûm bildiren kelâmdan önce ise umûmînin hususîyi nesh ettiğine hükmedilir. Aynı şekilde umûmî lafız üzerinde ittifak edilen, husus ifade eden ibare ise ihtilaflı ise umûmî söz takdim edilir (uygulanır)."²³¹ Bu sebeple sübutu kesin olan bir umûmî lafız, haber-i vahid ve kıyas ile tahsise tabi tutulmaz. Zira bunlar zannîdir.²³² Ancak umûmî söz, kat'î bir tahsise tabi tutulursa umûmînin delaleti zanniyet derecesine düşer ve bu durumda kıyas ve haber-i ahad gibi zannî deliller ışığında tahsis edilerek bir te'vil söz konusu olabilir.²³³

²²⁸ Hanefîlerden Ebû Mansur el-Maturidî de cumhura uygun olarak, umûm bildiren lafzın delaletinin zannî olduğunu düşünmektedir. Bkz.: el-Ensârî, Fevatihu'r-Rehamut, 1/265.

²²⁹ Kumeydî, s.250.

²³⁰ Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bacî, **İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl**, thk.: Abdülmecîd Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, I. bsk., Beyrût 1407/1986, s. 255.

²³¹ el-Bacî, s. 255; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Firûzâbâdî eş-Şirâzî, **et-Tebşire fî Usûli'l-Fukahâ**, şerh ve thk.: Muhammed Hasan Heytu, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1403/1983, s. 153.

²³² Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Süheyl es-Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, thk.: Ebu Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II. bsk., Beyrût 1426/2005, I, 122-123.

²³³ el-Ensârî, I, 265.

Ancak hemen şunu ifade edelim: Te’vile ve tahsise konu olan umûmî lafız, genel anlamda olandır. Çeşitli karine/îpuçları yoluyla bütün fertlerinin kastedildiği kesinleşen bir umûmî lafız, tahsis ve te’vil konusu olmayacaktır. Kitap ve sünnet’teki umûm içeren lafızlar, genelde tahsis ihtimali olan genel ifadelerdir. Bu sebeple bunlar fukaha arasında ihtilaf konusu olmuştur.²³⁴

Kanaatimizce umûm ve husus bildiren lafızlar arasındaki ilişki ve neyin ne ile tahsis edileceği meselesi gerek itikadî gerek fikhî mezhepler arasındaki tartışmaların en büyük nedenlerindendir. Ayrıca Kur’an’da tahsisin söz konusu olmadığı umûm bildiren ifadeler çok azdır. Bazılarına göre sadece “*Allah her şey bilendir*”²³⁵ ayeti tahsis kabul etmez.²³⁶ Alamuddin el-İrâkî’ye göre dört ayet böyledir. 1- Anneleriniz size haram kılınmıştır (Nisa 23). Nesep veya süt vb. bütün anneleri kapsar. 2- Yeryüzündeki her şey fanîdir (Rahman 26). Her nefis ölümü tadacaktır. 3- Allah her şeyi bilendir (Bakara 282). 4- Allah her şeye güç yetirendir (Hacc 6).²³⁷ Şevkânî (ö. 1250/1834), bunun imkânsız şeyleri kapsamadığını, dolayısıyla tahsise tabi olduğunu söyler fakat tahsissiz ayetlere şunu da ekler: “*Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızıkı Allah’a aittir*”(Hud 6). Bu açıdan detaylı sayılabilecek bir ön bilgi vermeyi uygun gördük.

Umûm-husus ilişkisine dayalı ihtilaf, ilk sure olan Fatiha’nın yorumlanmasında meyvesini vermeye başladığı için ilk örneklerimizi bu sureden verdik.

Örnek 1: *صراط الذين أنعمت عليهم* “*üzerlerine nimet verdiklerinin yoluna...*”²³⁸ Nimet verilenler umûmî bir lafızdır, dini ve dünyevi anlamda hayırlar verilen her türlü insanı kapsar. Ancak bu ayette amaç kimlerdir? İbn Abbâs’a göre nebiler, sıdıklar, şehitler ve salihlerdir. Bazılarına göre mü’mînler, bazılarına göre sahabe, diğer bazılarının nazarında ise değişmeden (tahriften) önceki Hz. Musa ve

²³⁴ Kumejdî, s. 255; Şevkânî, s. 123.

²³⁵ Bakara 2/282.

²³⁶ Şevkânî, s. 482.

²³⁷ Ebû Hayyân, III, 248.

²³⁸ Fatiha 1/7.

Hız. İsa'nın kavimleridir. Birincisi daha tercihlidir. Çünkü daha kapsamlıdır. Ayrıca “*üzerlerine nimet verdiğin nebiler, sıdıklar, şehitler ve salihlerle birlikte...*”²³⁹ ayeti de vardır.²⁴⁰ Bize göre söz konusu ayetten dolayı birinci görüş tercihlidir fakat en kapsamlı görüş değildir. Zira “Mü'minler” vechi daha şumüllü görünmektedir.

Zemahşerî, “değişmeden önce Hz. Musa'nın kavmi” ve “nebiler” tarzında iki görüş nakleder fakat tercihte bulunmaz.²⁴¹ Zemahşerî daha çok, hangi nimet olduğu vurgulanmaksızın nimet verme olayının mutlak/genel olarak verilmesi üzerinde durur. Ona göre genel ve umûmî tarzda ifade edilme nedeni her türlü nimeti kapsaması amacıdır. Çünkü İslam nimeti verilen kişiye her türlü nimet bahşedilmiş olacaktır.²⁴² Zemahşerî Hanefî olduğu için umûmî bir lafzın bütün fertlerini kesin bir şekilde kapsadığını bu sebeple burada bütün nimetlerin teşmil edildiğini düşünmektedir. İbnü'l-Münir el-İskenderî'ye (ö. 683/1284) göre nimet vermenin umûmî bir tarzda verilme sebebi kapalı ve belirsiz bir nimet veya nimetlere vurgu içindir. Zira insan belirsiz ve kapalı şeye daha istekli olur. el-İskenderî, cumhur gibi düşündüğü için umûmî lafzın bütün fertlerini kapsadığının veya şamil olmadığının muhtemel olduğunu göz önüne alarak, bütün nimetlerden söz etmemiştir. İbnü'l-Münir şuna da işaret etmiş olabilir: Burada in'am mutlak yani herhangi bir nimet türü ile kayıtlanmaksızın geçmiştir. Mutlak, umûmî lafız gibi bütün fertlerini kapsamaz. Çünkü mutlakın umûmu şümülu (kapsamlı) değil, bedeli (şu fert olabildiği gibi diğer bir ferdi de alabilir) tarzdadır. Bu sebeple burada in'am/nimet vermenin mutlak olarak zikredilmesinin nedeni bütün nimetleri kapsaması değil, istek uyandıran belirsiz herhangi bir nimet türüne/ferdini ifade etmesidir. Ancak belirsiz bir nimet türü, bütün nimet çeşitlerini akla getirdiği için Zemahşerî'nin söylemiş olduğuyla sonuçlanmış olacaktır. Bu açıdan Ebû Hayyân, bir anlamda bu iki yorumu uzlaştırmak istemiş, burada “in'amın mutlak olarak dile getirilme nedeni umûmi

²³⁹ Nisâ 4/69.

²⁴⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*, I, 66.

²⁴¹ Zemahşerî, I, 25.

²⁴² İbnü'l-Müneyyir, I, 25.

bedeli tarzda bütün nimet çeşitlerini kapsaması içindir”²⁴³ demektir. Öte yandan Ebû Hayyân, mutlak olarak zikredilen in’amdan hangi tür nimetin kastedildiğine dair çeşitli yorumlar da aktarmaktadır. Bunlar, saadet için yaratma, helaktan kurtarma, hidayet ve peygambere uyma şeklindeki yorumlardır. Ancak Ebû Hayyân zahiren herhangi bir kayıt olmadığı için bu yorumlara sıcak bakmaz.²⁴⁴ Zira bu yorumlardan biri kastedilmiş olması durumunda mutlakin zikredilip mukayyedin amaçlanması türünden bir mecâz-ı mürsel bahis konusu olacaktır. Mecâz da aslın hilafıdır.

Ebû Hayyân umûmi tarzda dile getirilen “üzerlerine nimet verilenler”den amacın kimler olduğuna dair on üç kadar yorum nakletmekte fakat tercihte bulunmamaktadır.²⁴⁵

Sonuç olarak Zemahşerî ve Ebû Hayyân mecâz-ı mürsel kavramına değinmemiştir.

Örnek 2: “غير المغضوب عليهم ولا الضالين: *Gazaba uğramışların ve sapmışların yoluna değil*”²⁴⁶. “Gazaba uğramışlar” ve “sapmışlar” ifadeleri umûmîdir, Yahudi ve hristiyanlar’ın dışında bu özelliklere sahip olanları da kapsamaktadır. İbn Abbâs, İbn Mes’ud vb. müfessirlerden “gazaba uğramışlar”dan amaç Yahudiler, “sapmışlar”dan kastedilenler de hristiyanlardır tarzında nakiller mevcuttur. Bu rivayet Resûlullah’tan da aktarılmaktadır.²⁴⁷

İbn Cüzey el-Ğırnâtî (ö. 741/1340) birkaç vecihten dolayı bu yorumun tercihli olduğunu söylemektedir: 1- Hz. Peygamber’den rivayet edilmiş olması. 2- “Gazaba uğramışlar” ile “sapmışlar” arasında لا’nın kullanılmış olması. Zira bu edatın zikredilmesi bu her iki gruptan farklı kişilerin kastedildiğini göstermektedir. Umûm/kapsamlılık amaçlansaydı لا kullanılmazdı. 3- Kur’an’da birçok yerde gazaba

²⁴³ Ebû Hayyân, I, 147.

²⁴⁴ Ebû Hayyân, I, 147-148.

²⁴⁵ Ebû Hayyân, I, 147.

²⁴⁶ Fâtiha 1/7.

²⁴⁷ Bkz.: Tirmizî, *Kitabu’-t-Tefsîr*, 5/187, II, hadis no: 2954.

uğramışlık Yahudilerin bir niteliği olarak gösterilmiştir.²⁴⁸ Sapmışlık da Hristiyanlara nispet edilmiştir.²⁴⁹ Ayrıca Hz. İsa hakkında bozuk faklı ihtilaflı görüşleri de sapmışlık niteliğini onlara uygun kılıyor.²⁵⁰

Bu tefsire göre hareket ettiğimizde umûmî lafzın zikredilip, hususî bazı zümrelerin kastedilmesi yoluyla bir mecâz-ı mürsel olacaktır.

Hem Zemahşerî hem de Ebû Hayyân, bu tefsiri “*قيل*:denilmiştir” şeklinde aktararak zayıf gördüklerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak Ebû Hayyân Rasulullah’a nispet edilen yukarıda belirttiğimiz rivayetin sahih olması durumunda bu yorumun kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir.²⁵¹

“Gazaba uğramışlar” ibaresinde bir mecâz-ı mürsel daha bulunmaktadır. Zira gerek Mutezile’ye göre gerek Ehl-i Sünnet’e göre psikolojik bir ruh hali olan gazap, değişkenliği gerektirdiği için Allah’a hakiki anlamda nispet edilemez. Dolayısıyla günahkârdan intikam almayı, onları cezalandırmayı irade etme anlamındadır. Ancak Ehl-i sünnet’e göre büyük günah işleyeni ister cezalandırır, ister affeder. Mutezile’ye göre cezalandırması vaciptir. Hem Zemahşerî hem de Ebû Hayyân bu sebeple gazabı, intikam (ve cezayı) irade etme ya da bil-fiil cezalandırma olarak tefsir etmişlerdir.²⁵² Cezayı intikamı irade etme ya da bil-fiil cezalandırma, gazabın semeresi ve neticesidir. Dolayısıyla gazabın zikredilip neticesinin kastedilmesi de bir mecâz-ı mürseldir. Ancak bu iki müfessirimizden hiçbiri her iki yerde de bu kavramı kullanmamıştır.

Örnek 3: “*خلق كل شيء* : (Allah) her şeyi yaratmıştır.”²⁵³ ayeti zahiren umûm bildiriyor yani her şey Allah tarafından yaratıldığını ifade ediyor. İmam Gazzâlî’nin de dediği gibi Allah’ın kendi zatı ve sıfatları bu yaratılan eşyanın dışındadır. Çünkü Allah’ın kendi zatı ve sıfatlarını yaratması düşünülemez. Burada tahsis delili

²⁴⁸ Bkz.: Bakara 2/90; Mâide 5/60.

²⁴⁹ Bkz.: Mâide 5/77.

²⁵⁰ İbn Cüzey, I, 66.

²⁵¹ Bkz.: Zemahşerî, I, 26; Ebû Hayyân, I, 151.

²⁵² Bkz.: Zemahşerî, I, 26; Ebû Hayyân, I, 152.

²⁵³ En‘âm 6/101.

akıldır.²⁵⁴

Zemahşerî buna değinmemiştir. Zira bu apaçık bir durumdur.²⁵⁵

Öte yandan Mutezile'ye göre kul, kendi iradî fiillerinin yaratıcısıdır. Dolayısıyla insanın iradî eylemleri, Allah tarafından yaratılmamış olmakta ve bu bağlamda ayetin umûmundan çıkmaktadır. Bu durumda bu ayet, tahsise tabi olmaktadır. Böylece umûmînin dile getirilip daha az kapsamlı bir mananın amaçlanması yoluyla bir mecâz- mürsel söz konusu olmaktadır.

Ebû Hayyân, bazıları tarafından şöyle denilmiştir demektedir: “Bu ayet umûm bildiriyor fakat husus manasındadır. Yani Allah âlemi yaratmıştır. Bu yaratılma durumuna Allah'ın ne zatı ne de sıfatları girmemektedir. Bu “Rahmetim her şeyi içine almıştır/kuşatmıştır”²⁵⁶ ayeti gibidir. Zira Allah'ın rahmeti İblis ve kâfir olanları kuşatmamaktadır...” Ebû Hayyân, İbn Atiyye'nin bu tahsis olayına karşı çıktığını ve şöyle dediğini aktarmaktadır: “(Allah'ın her şeyi yarattığı ayeti) bazılarının iddia ettiği gibi tahsise uğramış bir umûm/kapsamlı lafız değildir. Zira tahsisli umûm, bu umûm bildiren lafzın bir şeyi kapsamı sonra tahsis yoluyla çıkarılmasıdır. Burada ise umûmî lafız, belirttiğimiz Allah'ın zatı ve sıfatlarını zaten ilk başta bile kapsamıyor ki, sonra tahsise tabi tutarak çıkarılsın. Bu ayet, insanın “her süvariye öldürdüm” ve “her hasmı susturdum” demesi gibidir. Katilin kendisi, zahiren umûm bildiren lafzın kapsamına (tahsis yapılmasa bile) asla girmemiştir.”

Ebû Hayyân, bu iki düşünceyi sadece aktarmakla yetinmekte, tercihte bulunmaktan ise kaçınmaktadır fakat tahsis olayını “قيل : denilmiştir” diyerek zayıf gördüğü anlaşılmaktadır.²⁵⁷

Ebû Hayyân, umûm-husus kavramlarını kullanmakta fakat tahsis olması durumunda bunun bir mecâz-ı mürsel olacağına temas etmemektedir.

Mutezile, dolayısıyla Zemahşerî'ye göre ise en azından insanın ihtiyarî eylemleri bağlamında bu ayette bir tahsis olacağı kaçınılmazdır.

²⁵⁴ Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, II, 138-139.

²⁵⁵ Bkz.: Zemahşerî, II, 51.

²⁵⁶ ‘Arâf 7/156.

²⁵⁷ Ebû Hayyân, IV, 198.

Örnek 4: “قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ

جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ : De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşanlar! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü Allah bütün günahları bağışlayandır. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.”²⁵⁸

Bu ayet, Hz. Hamza'yı şehit eden, bu sebeple artık Müslüman olsam bile affedilmem diyen Vahşi ya da cahiliye döneminde büyük günahlar işleyip bu yüzden tövbelerinin kabul edileceğini ummayan bazı insanlar veya ilk önce Müslüman olan fakat çok işkence edilince tekrar şirke dönen, bu sebeple Müslümanların bile Allah artık onların tövbesini kabul etmez dedikleri İyaş b. Ebi Rebia, el-Velid b. el-Velid vb. bir grup hakkında inmiştir. Bunlar bu ayeti duyunca Müslüman olmuşlardır.²⁵⁹

Ancak sebab-i nüzûlün hususiliğine/özelliğine değil lafzın umûmiliğine/genelliğine itibar edilir. Bu sebeple Resûlullah (sav) da, bütün Müslümanları kapsadığını söylemektedir.²⁶⁰

Bütün günahlar (özellikle çoğul ال takısıyla gelince kesin umûm ifade eder.

Bir de “جميعاً:bir bütün/toptan olarak” kaydı ile pekiştirilmiştir) ifadesi, şirk de dahil bütün günahları kapsar. Hatta bir adam “Ey Allah'ın Resülü! Şirk koşan?” diye sorunca Resûlullah (sav) bir süre susmuş ve üç kere “Dikkatiniz çekerim, şirk koşanı bile” demiştir.²⁶¹ Ancak İbn Hacer el-Askalânî, bu rivayette iki zayıf ravinin (İbn Lahia ve Ebi Kubeyl) bulunduğunu ifade etmektedir.²⁶² Bu sebeple Allah Resulu'nun “Bu ayeti dünya ve içindekilere değişmem” dediği rivayet edilmektedir.²⁶³ Abdullah, Hz. Ali ve İbn Âmir “Bu ayet, Allah'ın kitabındaki en ümit ifade eden ayetidir” demişlerdir.²⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, bu ayetin on açıdan Allah'ın şiddetli ve kapsamlı

²⁵⁸ Zümer 39/53.

²⁵⁹ Bkz.: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXVII, 5-6; Zemahşerî, IV, 130-131; Ebû Hayyân, VII, 416-417.

²⁶⁰ Bkz.: Râzî, XXVII, 6.

²⁶¹ Zemahşerî, IV, 132.

²⁶² İbn Hacer el-Askalânî, **el-Kafi el-Şafi fi Tahrici Ahadisi'l-Keşşâf**, IV, 131.

²⁶³ Zemahşerî, IV, 132.

²⁶⁴ Ebû Hayyân, VII, 416.

merhametini ve bağışını ortaya koyduğunu belirtmektedir.²⁶⁵ Ancak “çoğu zaman rahmet ayetleri azap ayetleri ile birlikte zikredilir ki, kul hem umut etsin hem de korksun”.²⁶⁶

Peki, bu ayet gerçekten itlak ve umûmu üzere midir? Bir kere Mutezîle dolayısıyla Zemahşerî’ye göre bu ayet iki şekilde kayıtlıdır.

Birincisi, tövbe şartı ile kayıtlıdır. Zira tövbe Kur’an’da çokça emredilmiş ve affetmenin kaydı olarak ortaya konulmuştur.²⁶⁷ Ehl-i Sünnet’e göre de kafir ve müşrik için tövbe şarttır. Günahkâr Mü’minin kesin affı için de tövbe şarttır.

İkincisi, bu ayet diğer bir açıdan büyük günah işlememekle kayıtlıdır. Çünkü Kur’an’da “ *إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ* : *Eğer yasaklandığınız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz...*”²⁶⁸ buyurulmaktadır. Bu sebeple Mutezîle’ye göre küfür ve büyük günahların affedilebilmesi tövbe etmeye bağlıdır. Küçük günahların affedilmesi için tövbe şart değildir. Kişi büyük günahlardan kaçınırsa, küçük günahları kesin bir şekilde affedilir. Ehl-i Sünnet’e göre ise küçük günahlar da büyükleri gibi Allah’ın meşietine bağlıdır.²⁶⁹

Bu durumda Mutezîle’ye göre bütün günahların affedilmesi eğer bu günah küfür veya büyük günah ise tövbe ile küçük günah ise tövbe ve büyük günahlardan sakınmakla kayıtlıdır. Dolayısıyla burada mutlak, mukayyed anlamındadır. Bu da mecâz-ı mürsel olacaktır. Ehl-i Sünnet’e göre de Allah’ın meşieti ile kayıtlıdır.²⁷⁰

Aynı şekilde bu ayette aynı zamanda umûm-husus bağlamında da bir mecâz-ı mürsel olacaktır. Zira bütün günahların affedilmesinden söz edilmiş fakat diğer ayetlere bakıldığında bütün günahların affedilmesinin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Mesela bağışlanma konusu olan günah küfür veya şirk ise affedilmez. Çünkü ayetlerde “*Kâfir olarak ölenler Allah onları asla bağışlamayacaktır*”²⁷¹ ve

²⁶⁵ Bu vecihler için bkz.: Râzî, XXVII, 4-5; Ebû Hayyân, VII, 416.

²⁶⁶ Ebû Hayyân, VII, 416.

²⁶⁷ Zemahşerî, IV, 131.

²⁶⁸ Nisâ 4/31.

²⁶⁹ Bkz.: Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâid*, s. 192-200.

²⁷⁰ Nisâ 4/48.

²⁷¹ Muhammed 47/34.

“Şüphesiz ki Allah kendisine ortak koşulmasını affetmez. Bunun dışındakileri istediği kişiler bağışlar” buyrulmaktadır.

Peki, örneğin bir Mü’mini kasten öldürmek de affedilebilecek günahların dışında mıdır? Zira Kur’an’da “Kim bir Mü’mini kasten öldürürse, onun cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”²⁷² buyrulmaktadır.

Zemahşerî’ye göre bu ayet, Müslüman veya kâfir, tövbe eden veya etmeyen her türlü katili kapsamaktadır. Ancak tövbe eden diğer deliller ışığında bu cezanın kapsamından çıkarılır. Tövbe etmeyen Müslüman da bu cezanın muhatabıdır. Zemahşerî, İbn Abbâs’tan nakledilen “kastan bir Mü’mini öldürenin tövbesi kabul edilemez” ve Süfyan’dan aktarılan “Onun için bir tövbe yoktur” ifadelerini ise tağlîz ve teşdide yormaktadır. Zira şirk bile tövbe ile affediliyor.²⁷³

Ehl-i Sünnete göre “bir Mü’mini Mü’min olduğu için öldüren anlamındadır. Böyle bir kişi de kafir olur zaten.”²⁷⁴ Ya da İbn Abbâs’ın dediği gibi “متعمدا : helal görerek” manasındadır ki, böyle bir kişi de dinden çıkar. Veya buradaki “خلود” uzun süre anlamındadır. Ayetin, kardeşini öldürdükten sonra islam’dan çıkıp, şirke dönen Makis b. Sababe hakkında inmiş olması da bu te’villeri pekiştirmektedir.²⁷⁵

Ayrıca Ebû Hayyân, “ومن يقتل” ifadesindeki من sözcüğünün birçok zaman husus ifade ettiğini de söylemektedir. Örneğin; “وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ” : Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerdir.”²⁷⁶ Ayetinde husus içindir. Zira Mü’minlerden Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen kafir değildir. Ona göre “من” in umûm/kapsamlılık ifade ettiği kabul edilse bile “bir Mü’mini kasten öldürenin cezasını ortaya koyan yukarıdaki ayetin her halükarda hem Ehl-i Sünnet’in

²⁷² Nisâ 4/93.

²⁷³ Zemahşerî, I, 539-540.

²⁷⁴ Teftâzânî, s. 199.

²⁷⁵ Ebû Hayyân, III, 338-339.

²⁷⁶ Mâide 5/45.

hem de Mutezile'nin icmaı ile Şu durum ile tahsise tabi olduğu kesindir: Bir Mũ'mini kasden öldürüp suçu tespit edilen veya suçunu itiraf edip sultana ya da maktulun velilerine giden ve kısas uygulanan kişi ahretteki cezadan kurtulmuş olacaktır. Çünkü sahih hadiste “Şu var ki, dünyada cezalandırılan kesinlikle (bu ceza ahrette) onun için bir kefarettir” denilmektedir.²⁷⁷

Kısacası gerek bütün günahların affedildiğini bildiren ayet gerekse bir Mũ'mini kasten öldürenin cezasından söz eden ayet, Mutezile ve Ehl-i Sünnet'te çeşitli kayıtlarla kayıtlanmış ve umũm bildiriyor görünseler bile çeşitli tahsislere tabi tutulmaktadır. Dolayısıyla mutlak mukayyed, umũm bildiren de husus anlamındadır. Her ikisi de bir mecâz-ı mürseldir. Ancak Zemahşerî ve Ebũ Hayyân, umũm-husus, mutlak-kayıt gibi kavramlar kullansalar bile burada bir mecâz olgusundan söz etmemişlerdir. Öte yandan birinci ayet, Mutezile'ye göre sadece mutlakın mukayyede hamledilmesi yoluyla kendi usulleri düzleminde çözüme kavuşturulabilir.

Bu şekilde, ıtlak-takyid, umũm-husus olguları, hangi ayetin mutlak veya umũmî, hangi ayetin de mukayyed ya da hususi olduğu İslam fırkaları arasındaki ihtilafların bel kemiğini oluşturmakta, te'vil ve mecâzın kapısını sonuna kadar aralamakta ve aynı zamanda neyin muhkem neyin müteşabih olduğunun temeline de oturmaktadır.

Örnek 5: “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ” : *Namazı tam kılın, zekatı hakkıyla verin, rükû edenlerle beraber rükû edin.*²⁷⁸

İsrailoğullarına seslenilen ayetler arasında bulunan bu ayetle ilgili Zemahşerî Şunları demektedir: “Yani ‘ صَلُّوا صَلَاةَ الْمُسْلِمِينَ وَآتُوا زَكَاتَهُمْ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ مِنْهُمْ ‘ : Müslümanların namazını kılın, onların zekâtını verin ve onlardan rükû edenlerle rükû edin. Çünkü Yahudiler'in namazında rükû yoktu. Bazıları tarafından ‘rükû Allah'ın dinine yönelik onlar için vacip olan boyun eğmek ve itmek demektir’ denilmiştir.

²⁷⁷ Ebũ Hayyân, III, 339.

²⁷⁸ Bakara 2/43.

Rükû'dan, namaz da kastedilebilir. Bu, namaza secde denilmesi gibidir. Namaz kılanlarla birlikte namaz kılmaya yani cemaatle namaz kılmaya yönelik bir emir de olabilir. Sanki 'Namazı tam kılın, tek başınıza değil, namaz kılanlarla birlikte namaz kılın' denilmiş olmaktadır".²⁷⁹ Bu açıklamalarda namazın, zekâtın, Müslümanların namazı ve zekâtı olmakla kayıtlandığını görmekteyiz. Yani herhangi bir namaz ve zekât, ya da sizin namaz ve zekât değil Müslümanların namazı ve zekâtı kastedilmiş olmaktadır. (Çünkü onlarda da zaten bir namaz ve zekât vardı). Aynı şekilde "rükû edenler" ifadesinin "Müslümanlardan olan rükû edenler" tarzında kayıtlandığını mülahaza etmekteyiz. Buna "namaz", "zekât" ve "rükû edenler" mutlak olarak zikredilmiş, "Müslümanlara ait namaz, zekât ve rükû edenler" şeklinde mukayyed tarzda amaçlanmıştır. Dolayısıyla mecâz-ı mürsel olacaktır. Aynı şekilde "rükû'dan namaz kastedildiğinde de bir mecâz-ı mürsel olacaktır. Ancak alakası bu durumda ıtlak-takyid değil "cüz-kül: parça-bütün" ilişkisi olacaktır. Çünkü parça olan rükû dile getirilmiş, bütün olan namaz irade edilmiştir. Zira rükû, namazın bir parçasıdır, namaza secde denildiğinde de bu böyledir.

Ancak Zemahşerî, mecâz olayına değinmediği gibi "ıtlak-takyid", "cüz-kül" gibi kavramlardan da söz etmemiştir.

Ebû Hayyân da aşağı yukarı Zemahşerî'nin yaptığı izahları yapmaktadır. Sadece ayrıca ayetin işarî tefsirini de aktarmaktadır. Ayrıca rükûdan amacın namaz olduğu şeklindeki görüşü naklederken bunu bütüne (namaza), parçanın (rükû'un) ismini verme yoluyla bir kinâye olduğunu, namaza secde denilmesinde de böyle bir kinâyenin olduğunu beyân etmektedir.²⁸⁰

Ebû Hayyân'ın bu duruma mecâz değil, kinâye demesi ilginçtir. Çünkü kinâyede zikredilen ve kastedilen mana arasında "melzum-lazım: gerektiren-gereken" ilişkisi bulunmaktadır. Ayrıca birlikte kastedilmeleri de mümkündür. Cüz-kül alakası ise mecâz-ı mürselin bir alakasıdır ve bir lafızdan aynı anda hem parça hem bütün anlamları birlikte amaçlanamaz.

²⁷⁹ Zemahşerî, I, 136.

²⁸⁰ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 336.

Örnek 6: “وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا

هُم يُنصَرُونَ : Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz, hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, fidiye alınmaz. Onlara asla yardım da yapılmaz.”²⁸¹

Zemahşerî, bir mutezilî olarak şefaatin sadece kâfirler için değil, günahkârlar için de kabul edilmeyeceğini belirtmektedir.²⁸² Dolayısıyla Zemahşerî’ye göre bu ayet umûmu üzeredir.

Ehl-i Sünnet’e göre ise Mü’min günahkârlar için şefaât söz konusudur. Teftâzânî, bu ayetin hem bütün şahıslar, hem bütün zamanlar hem de bütün durumlar bağlamında umûmî olmadığını, bu konudaki delilleri uzlaştırma bağlamında şefaatin kabul edilmeme durumunun kâfirlere tahsis edilmesi gerektiğini dile getirir.²⁸³ Çünkü kâfirlerin bir türü olan ahreti inkâr edenler hakkında “Artık şefaâtçilerin şefaati onlara fayda vermez”²⁸⁴ vb. manasında ayetler mevcuttur. Ayrıca ayette Resûlullah (sav)’a “Hem kendi günahın, hem de Mü’min erkekler ve Mü’min kadınlar için istiğfarda (günahların bağışlanmasını dileme) bulun”²⁸⁵ denilerek istiğfarının Mü’minlere fayda vereceğine işaret edilirken, başka ayetlerde kâfirlere ise istiğfarının fayda vermeyeceğine vurgu yapılmıştır.²⁸⁶ Ayrıca hadiste de “Şefaatom, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.” Şeklinde ifade edilmektedir.

Teftâzânî’ye göre bu ayet şahıslar bağlamında tahsislidir. Çünkü sadece kâfirlere mahsustur.

İbnü’l-Münîr el-İskenderî’ye göre yukarıdaki ayette “يَوْمًا : bir gün” lafzı nekire olduğu için kıyamet gününün herhangi bir anını ifade eder. Çünkü kıyamet günü beş yüz bin sene olarak sayılmıştır. Bu günün bazı vakitleri şefaât zamanı

²⁸¹ Bakara 2/48. Ayrıca bkz.: Bakara 2/123; En’âm 6/51,70 vb.

²⁸² Zemahşerî, I, 139-140.

²⁸³ Teftâzânî, s. 196-198.

²⁸⁴ Müddessir 74/48.

²⁸⁵ Muhammed 47/19. Ayrıca Âli ‘İmrân 3/159; Nûr 24/62 vb.

²⁸⁶ Örneğin; Tevbe 9/80.

değilken bazı anları ise (şefaatin için) vaat edilen vakit olur. O vaat edilen vakitte Rasulullah (sav) için “Makam-ı Mahmud” olur. Bu, kıyamet gününde insanlar arasında konuşmanın olacağını bildiren ayet gibi konuşmanın olmayacağını ifade eden ayetin de bulunması gibidir. Bu iki ayet, kıyamet günün iki farklı vaktine hamledilerek uzlaştırılır. Bir vakitte konuşamazlarken (sonraki) bir anda konuşabilecekler. İbnü’l-Münîr, şefaatin kâfirler için olmayacağını da ayrıca söyler.²⁸⁷

Bu bağlamda İbnü’l-Münîr, konumuz olan ayet hem şahıslar hem de vakitler, durumlar ölçüğünde tahsise tabi olduğunu söylemiş olmaktadır.

Özetle Ehl-i Sünnet’e göre, bu ayet umûm bildirse de husus kastedilmiştir. Bu da mecâzdır.

Ayrıca bu ayet, mutlak olup mukayyed anlamındadır. Çünkü başka ayetlerde ancak Allah’ın izni dahilinde bir şefaatin olduğundan söz edilmektedir. Mesela “Göklerde nice melek var ki, onların şefaati, dilediği ve hoşnut olduğu kimse için Allah’ın izin vermesi dışında, bir işe yaramaz.”²⁸⁸ Buyrulmaktadır. Dolayısıyla mevzu bahis olan ayet “Allah’ın izni olmaksızın” kaydıyla mukayyettir.

Ebû Hayyân da ayetin zahirinin umûm bildirdiğini fakat diğer ayet, sahih hadisler ve icma ile birlikte ele alındığında böyle olmadığını söylemektedir. Bunun için de iki şekilde yorumlandığını ifade eder.

1. Mutlak, mukayyed anlamındadır. Ayetteki “عن نفس كافرة”, “عن نفس” manasındadır. (Diğer ayetler ışığında) gizli bir kayıt vardır. Yani “hiç kimseden, kâfir bir kimse için şefaatin kabul olunmaz” denilmiş olmaktadır.

2. Umûm bildiren lafız, husus manasındadır. Yani bu ayet, atalarının kendileri için şefaatte bulunacağını iddia eden İsrailoğulları ve diğer kâfirlere mahsustur.²⁸⁹

Kanaatimizde iki yorum da aynı kapıya çıkmaktadır. Buradaki mutlakın mukayyed anlamında oluşunun “Allah’ın izni olmaksızın” kaydından dolayı oluşu

²⁸⁷ İbnü’l-Müneyyir, I, 139-140.

²⁸⁸ Necm 53/26.

²⁸⁹ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 348-349.

daha anlamlı olacaktır.

Öte yandan Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin mutezilî olduğu için şefaati inkâr bağlamında ayeti umûma hamlettiğini, Mutezile'nin şefaati konusunda iki grup olduğunu, bir kısmının şefaati toptan inkâr ettiğini, onlardan bazılarının ise şefaatin küçük günah konusunda kabul edildiğini söylediğini dile getirmektedir. Bunlara göre Resûlullah'ın şefaati, zaten sevabı hak kazanmış olanın bu sevabının karşılığının artırılması bağlamında fayda verir. Ehl-i Sünnet'e göre ise bu şefaati, cezayı hak etmiş olanlardan bu azabı düşürmek yoluyla olacaktır. Bu günahkâr Mü'minler bu şefaati ya hiç ateşe girmeyecekler, ya da girenler varsa çıkarılacaklardır. Kâfirler için ise şefaatin söz konusu olmayacağı konusunda ittifak vardır. Ehl-i Sünnet, günahkâr Mü'min hakkında peygamberlerin ve salihlerin şefaatinin kabul edileceği üzere icma etmiştir.²⁹⁰ Kısacası ayetler, mütevâtir hadisler ve icmadan dolayı Mutezile de şefaatin, mükâfatın artırılmasında bir fayda sağlayacağını kabul etmiştir. Onlara göre küçük günahlar mutlak (kesin) af ile büyük günahlar tövbe ile affedilir. Şefaati de, sevabın artmasına vesile olur.²⁹¹

Örnek 7: Peygamberimizden hikâyeye ile “ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ : *Ve ben Müslümanların ilkiyim.*”²⁹² Ayeti le Hz. Musa'nın dilinden aktarılan “ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ : *Ve ben Mü'minlerin ilkiyim.*”²⁹³ Ayeti de umûmun husus anlamında olduğu yerlerdendir. Zira Peygamberimizden ve Hz. Musa'dan önce de nice Müslüman ve Mü'minler vardır.²⁹⁴

Zemahşerî birinci ayette her nebi, kendi ümmeti arasında onlara İslam konusunda ilk önder olduğu için onlar açısından ilk Müslümandır demektedir. Yani umûmî olarak zikredilen “Müslümanlar” lafzının, bunların bir kısmı olan husûsî “kendi ümmetinin Müslümanları” manasında olduğunu demiş olmaktadır.²⁹⁵

²⁹⁰ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 3.

²⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aka'id*, s. 197, 198.

²⁹² En'âm VI, 163.

²⁹³ 'Arâf 7/143.

²⁹⁴ Rükneddîn Cürcânî, s. 185, 186.

²⁹⁵ Bkz.; Zemahşerî, II, 81.

Birinci ifade ise Hz. Musa'nın, Allah'ı görmek istemesiyle ilgili ayetin sonunda olduğu için, hemen bu ifadeyi itizali düşüncesine bağlı olarak yorumlamış, "Senin (Allah'ın) görülmeyeceğine ve hiçbir duyu organıyla algılanmayacağına iman edenlerin ilkiyim" tarzında gizli bir kayıt takdir ederek mutlakı mukayyede hamletmiştir. Ayrıca (ahirette) Allah'ın görüleceğini söyleyen Ehl-i Sünnet'e de oldukça ağır ithamlarda bulunmuştur.²⁹⁶

Kanaatimizce, böyle bir kayıt koyarak ve umûmu üzere bırakarak, Hz. Musa'dan önceki peygamberleri Allah'ın görülemeyeceğine iman edenlerden olmamakla da itham etmektedir. (Kendi fikri açısından).

Ebû Hayyân birinci ayetle ilgili bir kaç yorum aktarmaktadır: 1- Kendi ümmeti arasında ilk müslüman, 2- Araplardan ilk Müslüman, 3- Mekke ehlinde ilk Müslüman, 4- Bu zamandaki (o zaman) ilk Müslüman, 5- Meziyet, rütbe ve kıymet günündeki liderlik bakımından ilk Müslüman, 6- "Âdem su ve çamur arasındayken ben peygamber ve Müslümandım." Rivayeti bağlamında gerçekten ilk müslüman, 7- Allah'ın kaza ve kaderine iman edenlerden.

Ebû Hayyân birinci yorumu tercih ederken, sonuncusunu da "أَوَّل: ilk" lafzını ilğa/hükümsüz bırakmış olmakla eleştirir ki isim olan kelimler ilğa edilmezler.²⁹⁷ İlk dört durum birbirine yakın ve umûma husus ile açıklanmaktadır. Beşincisi mutlakı mukayyede hamletmektedir. Altıncısı umûm hakikidir.

İkinci ayetle de ilgili şu yorumları nakletmektedir:

- 1- İsrail oğullarının Mü'minlerin arasında ilk – İbn Abbâs ve Mücahid
- 2- Kendi dönemindeki ilk Mü'min, zira o dönemde küfür her yeri sarmıştı.
- 3- Zemahşerî'nin bahsettiğimiz iki ve bir başka yorumu.

Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin zikrettiğimiz açıklamasının Mutezile metodu üzere olduğunu bildirmektedir.²⁹⁸

Örnek 8: Bazen de husûs bildiren bir sözcük, umûm anlamında

²⁹⁶ Bkz.; Zemahşerî, II, 150-159.

²⁹⁷ Bkz.; Ebû Hayyân, IV, 263.

²⁹⁸ Bkz.; Ebû Hayyân, IV, 385.

olabilmektedir. Mesela tekil olarak getirilen bir lafzın çoğul veya tesniye manasında yorumlanmaktadır. Mesela “أنا رسول رب العالمين: Bizler şüphesiz âlemlerin Rabbi’nin peygamberiyiz”²⁹⁹ bu kabildendir.³⁰⁰ Çünkü buradaki resulden amaç Hz. Musa ve Hz. Harun’dur. Dolayısıyla müfred, tesniye manasındadır.

Zemahşerî şu ihtimalleri sıralamaktadır:

1. “رسول”, bazen “مرسل : bazen de “رسالة : göndermek, mesaj” anlamında olur.

Gönderilen anlamında olunca “أنا رسولا رب العالمين: biz senin Rabbi’nin iki peygamberiyiz.”³⁰¹ ayetinde olduğu (tesniyenin niteliği ise) tesniye olarak getirilmesi gerekmektedir. Masdar olan risâle manasında ise³⁰² böyle bir şey lazım değildir. Çünkü masdarlar, nitelik olarak getirildiğinde müfred, tesniye ve cem’ (çoğul) için ayrı şekilde –yani müfred- getirilmesi caizdir.

2. (Hz. Musa ve Hz. Harun) birbirlerine destek olmaları, aynı şeriati getirmeleri ve kardeş olmalarından sanki bir peygamber hükmündedirler.

3. Ya da “her birimiz” kastedilmektedir.³⁰³

Zemahşerî, umûm-husustan söz etmemiştir. Ancak ilk iki ihtimalde müfredin tesniye manasında olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu ihtimaller neden tesniye olarak değil de müfred olarak getirildiğine yönelik sorunun cevabında söylenmiştir.

Üçüncüsünde ise “أنا” da “mecâz-ı hazfî: kelime atılması” durumu söz konusudur. Çünkü “إن كل واحد منا” anlamı verilmiştir.

Ebû Hayyân da Zemahşerî’nin ortaya koymuş olduğu yukarıdaki üç ihtimali ama nispet ermeksizin ifade etmektedir.³⁰⁴

²⁹⁹ Şu‘arâ 26/16.

³⁰⁰ Rûkneddîn Cürçânî, s. 185.

³⁰¹ Tâhâ, 20/47.

³⁰² Ki رسول de aslen masdardır.

³⁰³ Zemahşerî, III, 295-296.

³⁰⁴ Ebû Hayyân, VII, 9.

Örnek 9: “هم العدو فاحذرهم” *Düşman onlardır. Öyleyse onlardan sakın.*”³⁰⁵

Ayetinde “عدو: düşman”, “أعداء: düşmanlar” manasındadır. Müfred, çoğul ile yorumlandığı için husûs bildiren müfred, umûm ifade eden çoğulla izah edilmiş olacaktır.³⁰⁶

Zemahşerî, هم zamirini “صيحة: gürültü, ses, bağırışma” kelimesine irca eder. Bu durumda mana: “üzerlerindeki ya da aleyhlerindeki her gürültüyü düşman sanırlar.” şeklinde olacaktır. Ancak o zaman, صيحة müennes olduğu halde neden ona dönen zamir هي olarak değil de “هم” olarak gelmiş?” şeklindeki soruya şöyle cevap verir: Burada zamirin mercii olan “صيحة” değil de, هم’un haberi olan “عدو” gösterilmiştir. Zamir o yüzden müzekker olarak getirilmiştir. Bu tıpkı Hz. İbrahim’in sözündeki “هذا ري” gibidir. Buradaki هذا müennes olan “الشمس” e döndüğü halde haber/yüklem olan “رب” lafzına uygun olarak müzekker getirilmiştir. Bunun hikmeti رب ile ilgili en ufak bir müenneslik çağrışımından kaçınmaktır. İşte bu nedenle “علامة” daha mübalağalı olduğu halde Allah için “علامة” değil “علام” kullanılmaktadır. Ya da “صيحة” den önce أهل lafzı takdir edilir. Böylece “هم” gizli أهل’e dönmüş olur.³⁰⁷ Ancak bu açıklamalar, هم zamiri ile ilgilidir. “عدو” sözcüğünün neden müfred olarak getirildiğine yönelik değildir.

Ebû Hayyân da Zemahşerî’nin “هم” ile ilgili yaptığı iki açıklamayı aynen aktarmakta fakat bu iki açıklamanın temelini teşkil eden “üzerlerindeki/aleyhlerindeki her gürültüyü düşman sanırlar.” şeklindeki tefsiri yani

³⁰⁵ Münafikûn, 63/4.

³⁰⁶ Rükneddîn Cürcânî, s. 185.

³⁰⁷ Bkz.: Zemahşerî, IV, 529; II, 39.

“هم” zahirinin “صِيحَة” ye dönüşünü uygun görmemektedir. Dolayısıyla bu iki açıklama da Ebû Hayyân’a göre münasip kaçmamış olacaktır. Ona göre anlam bizim de başta verdiğimiz “Düşman onlardır.” şeklinde olmalıdır. Bu yüzden de onların düşman olduğunu haber veren Allah, “Öyleyse onlardan sakın.” demektedir.³⁰⁸

Ebû Hayyân da “عدو” ile ilgili bir izahta bulunmamıştır.

Alûsî, “عدو” lafzının hem müfred hem de çoğul olarak kullanılabildiğini, burada çoğul olduğunu, bu sebeple mübteda olan zahirin هم olarak getirildiğini dile getirmektedir. (فاحذرهم ifadesindeki zahir de o yüzden çoğul gelmektedir.) Ayrıca Alûsî de Ebû Hayyân gibi, Zemahşerî’nin ayete verdiği manayı beğenmemekte, bir belâgat ve incelikten yoksun olmasa bile فاحذرهم ile uyuşmadığını belirtmektedir. Zira münafıklardan sakındırmak, onların korkaklıkları üzerine değil, düşmanlıkları üzerine bina edilebilir. Zemahşerî’nin “üzerlerindeki her gürültüyü düşman sayarlar.” tarzındaki izahı onların korkaklıklarını göstermiş olmaktadır.³⁰⁹

Kısacası Zemahşerî, Ebû Hayyân ve Alûsî’ye (ö. 1270/1854) göre “عدو” burada zaten çoğul olduğu için “اعداء” ile yorumlanmaya ihtiyaç kalmamış görünmektedir.

Örnek 10: “فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ” *Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.*³¹⁰ Bu ayet namazda Kur'an'dan herhangi bir kısmının okunabileceğine yönelik umûm bildiriyor. Ancak diğer tarafta “*Kitabın Fâtıhası’nı okumayan için namaz yoktur (namazı kabul olmaz).*”³¹¹ hadisi ise namazın Fatiha okumadan sahih olmayacağına delalet etmektedir. Bu hadis sadece Fatiha'dan söz ettiği için husûs

³⁰⁸ Bkz.: Ebû Hayyân, VIII, 269.

³⁰⁹ Âlûsî, XV, 165.

³¹⁰ Müzzemmil 73/20.

³¹¹ Buhârî, **Ebvâbu’s-Salât**, 14; Müslim, **Salât**, 34, Tirmîzî, **Salât**, 183.

ifade etmektedir.

Bu husus, Kitab'ın umûmi ifadesini tahsis eder mi ve böylece namazın sıhhati, Fatiha'nın okunmasını gerektirir mi?

Şafiîler'e göre gerektirir. Çünkü Şafiîler'in de dâhil olduğu cumhur'a göre ayetin sübûtu kat'î/kesin ise umûmi lafzının delaleti zannîdir. Bu hadisin subûtu zannîolsa da delaleti kat'îdir. Bu sebeple Kur'an'da "kolayınıza geleni" kısmını tahsis eder. Böylece Fatiha okunmadan namaz sahih olmaz.

Hanefîler'e göre gerektirmez. Çünkü Hanefîler'e göre umûm bildiren lafzın delaleti kat'îdir. Böylece bu ayetin hem sübûtu hem de delaleti kat'î olduğu için sübutu zannî olan hadisle tearuzu düşünülemez. Bu sebeple farz olan namazda Kur'an'dan herhangi bir yeri okumaktır. Ancak hadis de hükümsüz kılınamayacağından, “لا صلاة كاملة” Tam kâmil bir namaz yoktur.” Şeklinde yorumlanmalıdır. Böylece Fatiha vacip kabul edilir. Ama Fatiha'nın okunmaması namazın sıhhatini bozmaz.³¹²

Zemahşerî bu ayetin namazda Kur'an okuma ile ilgili olduğunu "قيل": denilmiştir, diyerek zayıf bir görüş olarak vermektedir. Ona göre “Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.” ifadesi “(geceleyin) size kolay gelecek miktarda namaz kılın” anlamındadır. Namaz, kıraat/okuma lafzıyla ifade edilmiştir. Çünkü okuma namazın bir parçasıdır. Bu namazın, “kıyam/kalkma,” “rükû” ve “secde” sözcükleri ile dile getirilmesi gibidir. (Yani namaz, önemli parçalarından herhangi birisinin ismi ile ifade edilebiliyor. Sonra bu gece namazının farziyeti ayetin devamında hasta, yolcu gibi özür sahibi olanlardan düşürüldü (kısmî nesh) sonra da beş vakit namazla toptan neshedildi.)³¹³

Bu durumda Zemahşerî'ye göre ayette bir tahsis yoktur. Ancak namaz, bir parçası olan “kıraat” ile ifade edilmiştir. Bu da parça-bütün ilişkisine dayalı bir mecâz-ı mürsel olur fakat o bu terimi kullanmaz.

³¹² Tavîle, s. 395.

³¹³ Zemahşerî, IV, 629-630.

Ebû Hayyân da bu ayetin gece namazı ile ilgili olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla namaz, kıyam, rükû ve secde isimleri ile çeşitli yerlerde dile getirildiği gibi burada da bir parçası olan kıraat ile ifade edilmiştir. Bazılarına göre bu ayet namazla ilgili değil bizzat Kur'an okuma ile ilgilidir. Namazın bir parçası olan kıraatle dile getirilmesi tarzında bir kinâye değildir.³¹⁴ Ebû Hayyân buraya kadar hemen hemen Zemaşşerî'nin söylediği şeyleri dile getirir. Ancak Zemaşşerî, bütün olan namazın parça olan kıraat ile ortaya konulması olayını herhangi bir kavram ile ifade etmezken Ebû Hayyân buna kinâye demektedir. Hâlbuki belirttiğimiz gibi bu bir mecâz-ı mürseldir. Öyle görünüyor ki Ebû Hayyân, mecâz ve kinâyeyi bir kabul etmektedir.

Öte yandan Ebû Hayyân Zemaşşerî'den farklı olarak “kolayınıza gelen” tabirinin namaz değil de okuma ile ilgili kabul ettiğimizde neyi ifade ettiğine de değinmektedir. Ona göre zahiren (umûmun ortaya koyduğu durum üzere) Kur'an'dan herhangi bir şeyin okunması yeterlidir ve herhangi bir şeyle belirlenmemiştir. Ebû Hanife'ye göre bu caiz miktar bir ayettir. Malik ve Şafiî'ye göre ise Fatiha ile tayin edilmiştir.³¹⁵ (Zikrettiğimiz hadisten dolayı) Ancak Ebû Hayyân bir tahsisten söz etmez.

Örnek 11: أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

“Yoksa onlar, Allah'ın lütfundan verdiği şeyler için insanlara haset mi ediyorlar?”³¹⁶ ayetinde insanlardan amaç Hz. Peygamber (s.a.v.)'dir. Bu da mecâz-ı mürseldir.³¹⁷ Çünkü çoğul tekil anlamındadır.

Zemaşşerî'ye göre insanlardan amaç, Hz. Peygamber ve Mü'minlerdir.³¹⁸ Dolayısıyla çoğul kendi anlamında olduğu için bir mecâz olmayacaktır.

Ebû Hayyân ise “insanlar”dan maksadın kimler olduğu konusunda çeşitli görüşler nakletmektedir. Bazılarına göre Hz. Peygamber ona verilen lütuftan amaç da

³¹⁴ Ebû Hayyân, VIII, 359.

³¹⁵ Ebû Hayyân, VIII, 359.

³¹⁶ Nisâ, 4/54.

³¹⁷ Tavîle, s. 154.

³¹⁸ Zemaşşerî, I, 511.

peygamberliktir. Bazılarına göre insanlar denilerek Araplar, onlara verilen lutûf olarak da Hz. Peygamber kastedilmiştir. Bir kısım kimseler nazarında ise “insanlar” lafzı ile Kureyş amaçlanmıştır.³¹⁹ Bunlardan birincisinde mecâz olur çünkü çoğul, tekil ile yorumlanmıştır fakat Ebû Hayyân bir mecâzdan söz etmez. Diğer iki kavil’de çoğul kendi anlamında olduğu için bir mecâz söz konusu değildir.

Örnek 12: عَلِمْتُ نَفْسٌ مَّا أَخْضَرْتُ

“Bir kişi neler getirdiğini öğrenmiş olacaktır.”³²⁰ ayetinde “bir kişi” ile herkes amaçlanmıştır. Husûsi olan tekil zikredilmiş, umûmi olan herkes irade edilmiştir. Bu da mecâz-ı mürseldir.³²¹

Bu sebeple Zemahşerî başka bir ayette “O günkü her nefis hayr adına yaptığı her şeyi getirilmiş olarak bulur.”³²² buyurulmuştur dolayısıyla neler getirdiğini bilecek olan tek nefis değil herkeştir. Neden yukarıdaki ayette tek nefis olarak geçmektedir? şeklindeki soruya özetle şöyle demektedir: Burada çokluk tersi olan azlık ile ifade edilmiştir. “İnkâr edenler zaman zaman keşke biz de Müslüman olsaydık diye arzu ederler.”³²³ ayetide bu kabildendir.³²⁴ Bazı askerî komutanlara sende ne kadar süvari var? diye sorarsın. O da “Bende biraz süvari var.” der. O aslında bununla, bunların gerçekte az olduğunu kast etmemekte, yanındakileri az gördüğünü bunları çoğaltmaya devam etmek istediğini ortaya koymaktadır.³²⁵

Kısacası Zemahşerî’nin nazarında bu, çokluğun azlık bildiren bir tarzda dile getirilmesi olmaktadır. Bir şeyin zıddıyla ifade edilmesi de biraz sonra söyleyeceğimiz üzere bir mecâzdır fakat Zemahşerî herhangi bir mecâzdan söz etmemiştir.

Ebû Hayyân a göre burada nefis müspet olumlu bir kelâmda geldiği halde

³¹⁹ Ebû Hayyân, III, 283.

³²⁰ Tekvîr 81/14.

³²¹ Tavîle, s. 154.

³²² Âli ‘İmrân 3/30.

³²³ Hicr 15/2.

³²⁴ Kanaatimizce bu ayet, münkirlerin ahiretteki durumlarını ifade ediyorsa çokluk, azlıkla ifade edilmiş olabilir. Çünkü o zaman her an bunu isteyeceklerdir. Ancak dünyadaki psikolojik hallerini ortaya koymaya yönelik ise bunu her zaman veya çoğu zaman istedikleri şüphelidir.

³²⁵ Zemahşerî, IV, 696.

umûm ifade etmiştir. Normal müfret nekire olumsuz kelâmda bunu bildirir. İbn-i Atiyye ise burada نفس nefsin müfret şekilde getirilme nedeni zihnin dikkatini tek kişinin hakirliğine ve nefsini az savunuşuna çekmek içindir.³²⁶

2.2.1.1.13. Zıtlık

Bazen bir şey zıddının ismi ile zikredilebilmektedir. Bunun amaçlarından biri istihza ve alaydır.³²⁷

Bazen de tefaül ve iyimserlik/umut amacı da güdülebilmektedir. Normalde helak yeri olan çöle “مَفَاةٌ”: kurtuluş/ kurtuluş yeri, kazanma vb. denilmesi bu türdendir.

Örnek 1: فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

"Onlara acı bir azabı müjdele."³²⁸ Ayetinde inzâr/korkutma, uyarı, zıddı olan müjdeleme ile dile getirilmiştir. Bu mecâz-ı mürseldir.³²⁹

Zemahşerî bu ayette böyle bir şeyden söz etmemiştir.³³⁰ Fakat بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ

هُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

"Münafıklara, onlar için kesinlikle acı bir azabın olduğunu müjdele."³³¹ ayetinin tefsirinde "müjdeleme"nin "haber verme" yerine tehekküm amacıyla kullanıldığını beyân etmektedir.³³² Ancak "haber verme" değil de "korkutma/uyarma" deseydi daha uygun kaçacaktı. Çünkü "haber verme", iki zıt olan "müjdeleme" ve "korkutma/uyarmayı" içine alan daha genel bir fiildir: Dolayısıyla ona göre özel bir fiil olan müjdelemenin kullanılıp daha genel olan haber vermenin

³²⁶ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 282; Tavîle, s. 154.

³²⁷ Ebû Hayyân, VII, 425.

³²⁸ Âli ‘İmrân 3/21.

³²⁹ Tavîle, s. 154.

³³⁰ Zemahşerî, I, 342.

³³¹ Nisâ 4/138.

³³² Zemahşerî, I, 565.

kastedildiği bir mecâz-ı mürsel olmaktadır.

Fakat o mecâzdan da bahsetmemiştir. Burada karşıt iki fiilin birbirinin yerine kullanıldığını söylemek daha güzel olmaktadır. Zira bu zıtların muhatap da psikolojik karşıt etkileri olmaktadır ki ayette psikolojik etkileme gözetildiği açıktır. Genel olan "haber verme"nin ise doğrudan psikolojik etkisi yoktur.

Ebû Hayyân birinci ayetle ilgili iki açıklamayı nakletmektedir.

Müjde, sevinç veren haberin evvelidir. Buna göre sevinç vermeyen bir şeyle kullanıldığında

1. Bazılarına göre tehekküm/alay ve istihza amacı taşıyan bir yolla olmuş olur.

2. Bazılarına göre ise beşere/derinin bu haberden etkilenmesi göz önüne alınarak sevinç kaydı gözetilmemiştir. Aksine iştikak/türediği kök esas alınmıştır.³³³

Yani "بشارة: Müjde", "بشرة: deri" den türemiştir. Çünkü müjdeli haber insan vücudunu/derisini de olumlu/sevinçli yönde etkilemektedir. Bu ayette sevinçli bir şekilde etkileme olan müjdeleme zikredilmiş sevinç durumu göz ardı edilerek genel/mutlak etkileme kastedilmiş olmaktadır.

Bu durumda birinci açıklamaya göre "müjdenin" sevinçli haber dışında kullanıldığına dikkat çekilerek mecâza işaret edilmiştir. İkinci açıklamada ise "sevinçli bir şekilde etkileme" olan "müjdeleme" dile getirilmiştir manasının bir kısmı olan mutlak/genel "etkileme" amaçlanarak "tecrit" sanatı yapılmış olmaktadır. "Tecrit", lafzın bir kısım manasından soyutlanmasıdır aynı zamanda mukayyedin zikredilip mutlakın kastedilmesi yoluyla bir mecâz-ı mürsel olmaktadır. Fakat Ebû Hayyân bu açıklamaların hiçbirinde mecâz veya tecrit ifadelerine değinmemiştir.

Ebû Hayyân ikinci ayette ise Zemahşerî'nin izahını yani onlarla istihza bağlamında "haber verme" yerine "müjdeleme"nin zikredildiğini beyân etmekte fakat bunun bir mecâz olduğuna değinmemektedir. Ebû Hayyân İbn Atiyye'den ise şu beyânı nakletmektedir: "بشارة: müjde" kaydı (azap) açıkça zikredilerek gelmiştir. Bu

³³³ Ebû Hayyân, II, 430-431.

sebeple istenilmeyen (azap) ile kullanılması güzel olmuştur. Mutlak yani kayıtsız tarzda isti'mal edildiğinde ise örfen sevilen (sevinçli haber) hakkında kullanılmaktadır.³³⁴ İbn Atiyye'nin bu izahına göre herhangi bir mecâz olmamaktadır. Zira müjdeleme mutlak kayıtsız kullanıldığında sevinçli haber anlamı akla gelse bile kayıtlı olarak kullanıldığında hem sevinçli hem istenilmeyen haber için kullanılabilir. Burada da azap kaydıyla isti'mal edildiği için kullanım alanının dışına çıkmamış olmamakta dolayısıyla mecâz olmamaktadır.

Örnek 2: "ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ" (*Azabı tat bakalım, sen kesinlikle üstünsün, şerefli sin.*)³³⁵ ayetinde Zemahşerî ve ondan aynen aktarmada bulunan Ebû Hayyân (azap edilen kişiye) üstün ve şerefli denilmesi, dünyada iken kavmi üzerine üstünlük ve şeref taslayan bu şahısla istihza ve tehekkümamacı taşıdığını söylemektedirler.³³⁶

Mecâz "عزیز" ve "کریم" lafızlarında düşünülürse müfret/tekil mecâzı mürsel olur. Cümlelerin bütününde düşünülürse medh/övgü suretinde fakat zem/yerinin kastedildiği bir mürekkep mecâz-ı mürsel de olabilir.³³⁷

Örnek 3: "إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ" (*Ey Müşrikler!)* Eğer siz fetih istiyorsanız işte size fetih geldi."³³⁸ Müşrikler Bedir Savaşı'ndan önce Hz. Peygamber ve Mü'minlere karşı Allah'tan zafer istiyorlardı. Bedir'de zafer bekliyorken yenildiler. İşte bu ayette istihza amaçlı olarak yenilgileri bekledikleri zafer/fetih lafzıyla ifade edilmiştir. Bu bir şeyin zıddının ismi ile dile getirilmesi kabilinden bir mecâz-ı mürseldir.³³⁹

Zemahşerî'ye göre bu hitap kâfirlere aittir. Çünkü onlar Bedir Savaşı'ndan önce Allah'tan zafer istiyor ve "Allah'ım iki taraftan hangisi hak üzere ise sıra-i rahimi gözetiyorsa...." diye dua ediyorlardı. Bedir'de yenilince istihza amaçlı onlara böyle

³³⁴ Bkz.: Ebû Hayyân, III, 388-389.

³³⁵ Duhân 44/49.

³³⁶ Zemahşerî, IV, 274; Ebû Hayyân, VIII, 40.

³³⁷ Bunun örneği için bkz; Tavîle, s. 156.

³³⁸ Enfâl 8/19.

³³⁹ Meydânî, el-Belâğâ, II, 282-283.

denildi. Zemahşerî bazılarına göre bu hitabın Mü'minlere olduğunu "فيل: denilmiştir" diyerek zayıf bir ihtimal olarak aktarmaktadır.³⁴⁰ Ebû Hayyân da bu iki ihtimali yani hitabın Mü'minlere ya da kâfirlere olabileceği olasılıkları ortaya koyar fakat o Zemahşerî'nin aksine hitabın Mü'minlere olduğu vechine öncelik verir. Kâfirlere olduğu takdirde bir istihza olduğunu da belirtmez.³⁴¹

Sonuç itibarı ile hitap Mü'minler'e ise "فَتَح" ifadesinde bir mecâz olmazken kâfirlere olduğu takdirde mecâz söz konusu olacaktır. Fakat iki müfessir mecâzi konu etmemektedirler.

2.2.1.1.14. Bedeliyet

Bir işçi ücretini vermeyen iş sahibine "Emeğimi yedin." dediğinde "Emeğimin karşılığı olan ücretimi yedin." demiş olmaktadır. Burada mübdel olan emek zikredilmiş olmakta, onun bedeli yani karşılığı olan ücret kastedilmiş olmaktadır. Bazen de bedel dile getirilip mübdel(mübdelünminh) amaçlanabilmektedir. Bu mecâz da alaka "bedeliyet/karşılık olma"dır. Bu da cümleye bir îcaz/kısa-öz olma kazandırmaktadır.³⁴²

Örneğin فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ "Namazı kaza ettiğinizde..."³⁴³ ayetinde "eda ettiğinizde" demek istenilmektedir. Bedel olan "kaza etme" belirtilmiş, mübdel olan "eda" irade edilmiştir. Bu mecâz-ı mürseldir.³⁴⁴

Zemahşerî "namaz kıldığımızda" diye tefsir etmiş ve bu ifadenin zahiren Şafî mezhebinde anlaşılan şekilde olduğunu dile getirmiştir. Şafî mezhebine göre savaşçı kılıç sallama, yürüme ve telaş içinde olsa bile namaz vakti geldiğinde namazını

³⁴⁰ Zemahşerî, II, 201-202

³⁴¹ Ebû Hayyân, IV, 473.

³⁴² Meydânî, el-Belâğâ, II, 281-282.

³⁴³ Nisâ 4/103.

³⁴⁴ Tavîle, s. 155.

kılmalı, emniyete, huzura kavuşulduğunda yani savaş bittiğinde namazını kaza etmelidir. (Bu sebeple ayetin devamında "huzura erdiğinizde namazı ikame edin/hakkıyla kılın) denilmektedir. Hanefî mezhebi'nde ise savaşçı emniyet ve huzura erinceye kadar namazı terketmek de mazurdur.³⁴⁵ Ebû Hayyân ise ayetin yorumunda birbirine yakın dört açıklama nakletmektedir.³⁴⁶ Bu açıklamaların hiçbirinde "kaza etme" kendi hakîkî manası üzere değildir. Fakat iki müfessirimiz de bir mecâz olgusundan bahsetmemiştir.

2.2.1.1.15. Marifelik-Nekirelik

Bazen marife bir isim dile getirilip nekire olarak kastedilebilmektedir. Bu da mecâz-ı mürsel kapsamındadır. Örneğin: "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" *Kapıdan secde eder bir halde girin.*³⁴⁷ ayetinde "بَابًا مِنْ أَبْوَابِهَا" şehrin kapılarından herhangi bir kapıdan" anlamı amaçlanmaktadır.³⁴⁸

Zemahşerî burada secde etmenin kapıya vardıkları zamanda tevazu ile Allah'a şükür için olduğunu, bazılarınca secdenin eğilme anlamında olduğunu söyler fakat "şehrin herhangi bir kapısı" şeklinde değilde "şehrin kapısı" olarak tefsirde bulunur.³⁴⁹ Ona göre şehrin tek kapısı olmalı ki böyle bir açıklamada bulunmaktadır. Bu durumda marifenin nekire manasında olduğu bir mecâz burada mevcut olmayacaktır.

Ebû Hayyân bu kapı hakkında şu yorumları nakleder:

- 1- İbn Abbâs: Şimdi "Hitte Kapısı" denilen Beytü'l-Makdis'in kapılarından biri,
- 2- Mücahides-Sûdî: "Tevbe Kapısı" diye adlandırılan Beytü'l-Makdis'in kapılarından sekizincisi

³⁴⁵ Zemahşerî, I, 549.

³⁴⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, III, 356.

³⁴⁷ Bakara 2/58.

³⁴⁸ Tavîle, s. 154.

³⁴⁹ Zemahşerî, I, 145.

- 3- Girmeleri emredilen şehrin kapısı,
- 4- Hz. Musa ve Hz. İsa'nın ibadet ettikleri kubbe kapısı,
- 5- Üzerinde Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğu dağdaki bir kapı.³⁵⁰

Ebû Hayyân da herhangi bir mecâzdan söz etmez.

Kanaatimizce bu şehrin birden fazla kapısı varsa buradaki marife, nekire anlamında olacak ve bir mecâz olabilecektir. Şehrin tek kapısı varsa marife kendi manasını ifade etmiş olacaktır. Aynı şekilde birden fazla kapı varsa da fakat "الباب" üzerindeki "ل" takısı cins ya da ahd-i zihni içirse yine bir mecâz mevcut olmayacaktır zira bu iki manadaki "ل" takısı alan kelimede nekire hükmündedir.

2.2.1.1.16. Diğer Bazı Alakalar

1. Kelâmdan bir kelime veya cümle atılarak mevzu bahis olan mecâz-ı mürsel ki mana bakımından fonksiyonu pek olmayan bir kelimenin eklenmesi de bu türden kabul edilmiştir.³⁵¹ Biz bu atma veya ekleme alakalarına dayalı olan mecâzı daha sonra "mecâz-ı hazfî" ve "el- mecâz bi'z-ziyâde konularında ele alacağız.

2. İştikak/türeme'ye dayalı genel bir alakaya bağlı olarak bir sığa/kip başka bir sığanın yerine kullanılabilir. Mecâz-ı mürsele dayalı te'vilden başka bir yorumlama tarzı yoksa bu kullanım da mecâz-ı mürsel kapsamında mülâhaza edilir³⁵² ve son tahlilde düşünsel alakalar olarak düşünülebilir. Örneğin ismi fail ya da ismi meful masdar anlamında olabilir ziramassar manaca her ikisinde mevcuttur. Aynı şekilde masdar da bazen ismi fail veya ismi meful ile yorumlanabilmektedir.³⁵³

2.2.1.2. Mecâz-ı Mürsel-i Mürekkeb

³⁵⁰ Ebû Hayyân, I, 383.

³⁵¹ Bkz.: Tavîle, s. 154-155.

³⁵² Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi mecâz-ı mürsel, bir nevi serbest mecâz demektir. Zira buradaki alaka, istiâredeki gibi belli bir münasebetle sınırlı değildir.

³⁵³ Meydânî, el-Belâğâ, II, 283.

Mecâz-ı Mürsel-i mürekkeb aslı manayı engelleyen bir karine/ipucu ile birlikte konuşmanın olduğu terminolojide cümlesinin sığasının/kipinin vazedildiği mananın dışında fakat o anlam ile müşabehet/benzerlik münasebetinin haricindeki bir alaka ile ilişkili bir manada terkibi hey'eti/oluşumuyla kullanılan mürekkep/bileşik lafızdır.³⁵⁴ Kısacası mevzûunleh/aslî manasının haricinde benzerliğin dışındaki bir ilişkiden dolayı kullanılan terkip³⁵⁵/bileşik lafız ve cümledir. Yani mecâz-ı mürsel bir kelimedede değil de örneğin cümlede gerçekleşirse bu ismi almaktadır. Müfret mecâzda olduğu gibi burada da aslî manayı engelleyen bir karine olmalıdır. Aynı şekilde aslî mana ile kastedilen/kullanılan anlam arasında bir alaka da bulunmalıdır. Bu alaka, müşabehetin haricinde lüzum ve sebebiyet gibi bir bağlantı olmalıdır. Zira eğer alaka müşabehet ise cümledeki bu mecâz istiare-i temsiliye ismini almaktadır. Bu tür mecâz iki tür cümlede bulunmaktadır:

2.2.1.2.1. Mürekkebât-ı Haberiyye

Haberîmürekkeb muhataba bir konuda haber verme onu bilgilendirme amacıyla ortaya konulan önermedir. Eğer bu şekilde bir anlam ifade etmek üzere kurulan cümle haber verme değil de mütekellim hasretini, üzüntüsünü belirtme gibi bir amaç taşıyorsa bir mecâz-ı mürsel- i mürekkep bahis konusu olmaktadır.

2.2.1.2.1.1. Üzüntü Bildirme Anlamındaki Haberiye Cümlesi

Meselâ:

ذهب الشباب فما له من عودة وأتى المشيب فأين منه المهرب

Gençlik gitti, onun için bir dönüş bile yoktur.

Yaşlılık geldi, nerede ondan kaçış?

Burada gençliğin gittiğine yönelik haber vermesi bu cümlemin asıl manasıdır

³⁵⁴ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 289.

³⁵⁵ Tavîle, s. 155.

fakat kastedilen bundan duyulan üzüntünün hissettirilmesidir. Bu da mecâzi mânâdır. Bu iki anlam arasındaki alaka "lüzum"dur. Çünkü böyle bir haberin gereği/lazımı üzümlüyor olmaktır. Çocuğunu kaybeden bir annenin "yavrum öldü, yavrum öldü" cümlesini tekrarlayarak ağlayan bir annenin bu sözü bu türdendir.³⁵⁶ Bu iki cümlede asıl manayı engelleyen karine/ipucu ise muhatabın bunu zaten bildiği dolayısıyla haber vermeye ihtiyaç duyulmaması şeklindeki hali/ durumsal olgudur.

Bazılarına göre buradaki alaka sebebiyettir.³⁵⁷ Kanaatimizce uygun kaçmamaktadır. Zira bu söz mütekellimdeki üzüntüye sebep olmamaktadır. Onda zaten bu sözden önce de bu gam ve kader vardır. Ancak ondaki keder bu sözü söylemeye sebebiyet vermiştir anlamında kabul edilmişse doğruluk payı taşımakta fakat lüzum ilişkisi dahadoğru görünmektedir.

Örnek: Hz. Meryem'in annesinin söylediği ve Kur'an'da aktarılan şu söz buna örnektir. *قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ* “*Rabbim ben onu kız doğurdum.*”³⁵⁸ ayetinde amaç kız doğurduğunu Allah'a haber vermek değildir. Zira Allah c.c. bunu zaten biliyor. Maksudı çocuğunun beklentisi olan erkek değil de kız olmasından dolayı duyduğu üzüntüyü ortaya koymaktır.³⁵⁹

Zemahşerî'ye göre bu söz hüznün ifade etmektedir. Bu sebeple ayetin devamında “*Allah onun doğurduğunu daha iyi bilir.*” diyerek çocuğun kız olarak doğmasındaki büyük hikmetlere dikkat çekmiştir. Hatta İbn Abbâs kıraatinde *وَاللَّهُ أَعْلَمُ* “Allah senin (ne) doğurduğunu daha iyi bilir.” tarzında ikinci şahıs olarak geçmektedir. Çünkü Hz. Meryem üzüntüsünü bildirince Allah onu teselli etmek için böyle buyurmuştur.³⁶⁰

Ebû Hayyân da bu ifadenin hüznün amaçlı olduğunu belirtmekte ve yukarıdaki İbn Abbâs kıraati gibi “*بِمَا وَضَعْتُ* doğurduğum” şeklinde birinci şahıs yoluyla olan İbn

³⁵⁶ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 289.

³⁵⁷ Bkz.: Tavîle, s. 155.

³⁵⁸ Âli ‘İmrân, 3/36.

³⁵⁹ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 43.

³⁶⁰ Zemahşerî, I, 350.

Amir, Ebû Bekir ve Yakup kıraatini de nakletmektedir. Buna göre Hz. Meryem'in annesi üzüntüsünü dile getirdikten sonra "Allah benim doğurduğumu daha iyi bilir." diyerek kendi kendini teselli etmektedir.³⁶¹ Ancak iki müfessirimiz de bunun bir mecâz olduğuna değinmemişlerdir.

2.2.1.2.1.2. Zayıflık Bildirme Anlamındaki Haberiye Cümlesi

Bazen de söylenen sözden muhataba bir şey bildirme kast edilmeyip sadece zayıflık ve tevazu içinde olduğunu ortaya koymak kastedilebilmektedir. Mesela Hz.Zekeriyya'dan hikâye edilen *قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا* "Rabbim! dedi, benden kemik zayıfladı. Kafa ağarmaktan, yaşlılıktan alevlendi (ağardı)." ³⁶² ayeti bu şekildedir.³⁶³ Çünkü Allah, zaten onun durumunu bilmekteydi.

Zemahşerî herhalde bu mana çok bariz olduğu için değinmemiştir. Ancak bu ayetteki birçok başka belâgat olayına vurgu yapmaktadır:

1. Neden vücudu adına zayıflayan şeylerden sadece kemiği zikretmektedir. Çünkü kemikler vücudun direği ve kıvamı/gücüdür. Kemiklerzayıflayınca vücudun gücü düşer. Hem kemik bedendeki en sert parçadır. Dolayısıyla o zayıflayınca diğer parçalar daha da fazla zayıflamış olmaktadır. (Dolayısıyla Zemahşerî söylemese de kemik ile bütün beden zayıfladığı kastedilmiş olmakta parça-bütün ilişkisine dayalı bir mecâz-ımürsel teşkil etmektedir.)

2. Kemik lafzının müfret olarak getirilme nedeni -hâlbuki vücutta birçok kemik vardır- cins mânâsına vurgu içindir. Bedenin direğini, gücünü ve en sert yerini teşkil eden kemik denilen şey zayıfladı denilmek istenmektedir. Çoğul olarak getirilseydi tek bir kemiğinin bile güçlü kalmadığını bildirmiş olacaktı.

3. Yaşlılıkta saçların ağarması, beyazlığında, parlaklığında ve giderek kafanın

³⁶¹ Ebû Hayyân, II, 456-457.

³⁶² Meryem 19/4.

³⁶³ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 43.

her yerini sarmasında ateşin alevine ve alevlenmesine benzetilmiştir ve istiare tarzında ortaya konulmuştur. Zemahşerî detay vermese bile istiare şu şekilde olacaktır: İstiare "الرأس" da yapılırsa kafa ateşe veya ateşin alevine benzetilmiştir.

Müşebbeh zikredildiği için bu istiare-imekniyye olacaktır. İstiare "اشتعل" de yapıldığı takdirde ise kafanın beyazlaması, parlaması olayı, ateşin tutuşup alevlenmesine benzetilmiş olmaktadır. Burada müşebbeh bih zikredilmiş ve ayrıca fiilde gerçekleşmiştir. Müşebbeh bih zikredildiğinde istiare-imusarraha, bu olay fiil ya da harflerde ortaya çıktığında istiare-i musarraha-i tebeiyye ismini almaktadır.

4. "Kafam" değil de "kafa" denildi. Çünkü muhatap yani Allah, Hz. Zekerîyya'nın kendi kafasından söz ettiğini biliyor.

5. İştial (alevlenme) normalde kıllara isnat edilmesi gerekirken kılların bulunduğu yere yani kafaya nispet edilmiştir.³⁶⁴ Yine Zemahşerî açıkça belirtmese bile bu bir olayın gerçekte ait olduğu olguya değil de onunla ilişkili yer, zaman, sebep, alet vb. gibi bir şeye nispet edilmesi olarak tanımlanan mecâz-ı akli/mecâz-ı isnâdî'dir.

Ebû Hayyân da hemen hemen sadece Zemahşerî'nin yukarıda dile getirdiği mülâhazaları aktarmakla yetinmekte sadece istiare ile ilgili şu küçük açıklamayı eklemektedir: "Kafanın alevlenmesi hissi/somut bir olayın hissi bir şey için istiare edilmesidir. Çünkü müstearunminh(müşebbehünbih/ benzetilen) ateştir, müstearunminh(müşebbeh/benzeyen) ise ağarmadır. Aralarındaki camî yani benzeme yönü de bollanma ve yayılmadır.³⁶⁵

2.2.1.2.1.3. Dua Manasındaki Haberi Cümle

Kur'ân'da Hz. Yusuf'un kardeşlerine söylediği sözün hikâyeye edildiği şu ayet

³⁶⁴ Zemahşerî, III, 4. Diyanet mealinde "Rabbim! dedi, benden (vüdcudumdan) kemiklerim zayıfladı, saçım başım ağardı." şeklinde izah yapılarak bütün bu belagat noktaları yok edilmiş olmaktadır.

³⁶⁵ Ebû Hayyân, VI, 163-164.

buna örnektir: *قال لا تثريب عليكم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين (Yusuf) dedi ki: “Bu gün sizi kınamak yok, Allah sizi af eder! O, merhametlilerin en merhametlisidir.”*³⁶⁶ “Allah sizi af eder” haberi bir cümle olup mecâzi olarak “Allah sizi affetsin” tarzında dua manasındadır. Alaka da sebebiyettir. Zira dua, bu mağfiretin gerçekleşmesine yönelik iyimserlik ve umuda dayalı bir istek olup bu talebin vukuuna sebeptir.³⁶⁷ Zemahşerî de *غفر الله لك* ve *يغفر الله لك* şeklinde lafız olarak mazi veya muzarî olup dua manasında kullanılan ifadelere vurgu yapmakta, ayetteki bu haber kipindeki ibarenin dua bildirdiğini söylemektedir. Hatta *اليوم* lafzını önceki cümleye değil bu mağfiret fiiline zarf yapmanın da bir seçenek olduğunu dile getirmektedir. Böylece mana “Bu gün Allah sizi af eder” halini almakta, bu da kardeşlerinin tövbe ve pişmanlıklarından dolayı hemen af edileceğine yönelik bir müjde olmaktadır.³⁶⁸

Ebû Hayyân da bu haberin dua manasında olduğunu bizzat Zemahşerî’nin anlatımını aktarma yoluyla ifade etmektedir. Ayrıca Zemahşerî’nin *اليوم* lafzının *يغفر* nun zarfı olabileceği şeklindeki ihtimali de makbul görmektedir. Hatta bazı kurrânın *اليوم* da vakıf yaptığını, *اليوم*’i sonraki *يغفر* ile okuduğunu, fakat ibn Atiyye’ye göre *اليوم* üzerinde vakıf yapmanın daha tercihli olduğunu bildirmektedir. Ancak “kardeşlerin tövbe ve pişmanlıklarından dolayı hemen af edileceklerine yönelik bir müjdedir” tarzındaki açıklamayı onun Mutezilî esaslarına bağlamaktadır. Çünkü Mutezile’ye göre tövbe olmadan mağfiret olmaz. Çünkü bir şeyi emretme ile onun yapılması arasında sebep müsebbep ilişkisi vardır. Ehl-i sünnet’e göre tövbe olmadan da küfür ve şirkin dışında mağfiret olabileceğinin söylemiştik. Öte yandan iki müfessir de bunun bir mecâz olduğunu söylememişlerdir.

Bunların yanında haberi mürekkepler, imtihan terğib/teşvik, kınama, üzüntüye sokma, pişman ettirme, övgü, yerme, istihza/alay gibi inşâî anlamlarda da

³⁶⁶ Yûsuf 12/92.

³⁶⁷ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 290.

³⁶⁸ Zemahşerî, II, 483.

kullanılmaktadırlar. Bu durumlar da bir mecâz teşkil etmektedirler.³⁶⁹

2.2.1.2.1.4. Emir ve Nehiy Anlamındaki Haberiye Cümlesi

Emir, nehiy, soru, dua ve durumlar inşâî (istek kipi) cümlelerle ortaya konulurlar. Fakat bazen bir haberi cümle, bu manalardan birisini ifade edebilmektedir. Bu da bir cümlenin kendi manasının dışına çıktığı bir durum olduğu için mecâz olacaktır. Örneğin *والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء* : “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali hayız veya temizlik müddeti beklerler.”³⁷⁰ Ayetindeki “beklerler” ifadesi “beklesinler” yani emir anlamındadır ve bu da mecâzdır. Alaka da müsebbebiyettir. Zira kadınların bunu yapması Allah’ın emrine itaat etmelerinden sebep olmakta yani kaynaklanmaktadır. Böyle bir mecâza gidilmesinin nedeni emir kipinden sakınarak bir nezaket üslubu kullanmış olmasıdır. Bir de “emretmeye, istemeye gerek yok zaten yapar” tarzında bir şey yapması/yapmaması istenen kişi üzerinde daha etkili bir tesir bırakarak eylemi yapması/yapmaması sağlamaktır.³⁷¹

Zemahşerî ilk önce *المطلقات* lafzından bütün boşanmış kadınların değil, bunlardan adet sahibi ve boşayan erkek ile cinsi münasebeti olan kadınların kastedildiğini söylüyor. Lafız umûmi olduğu halde nasıl sadece bunlar kastedilebilir? Sorusuna “aksine lafız mutlakdır boşanan kadınlar cinsini ifade eder. Bu cins, bu kadınların tamamını da bir kısmını da ifade ediyor olabilir. Burada bu iki ihtimali manadan biri olan amaçlanarak gelmiştir. Tıpkı müşterek/sesteş kelimenin muhtemel manalardan birini ifade ediyor olarak zikredilmesi gibidir.” şeklinde cevap vermektedir.

Zemahşerî sonra “beklerler” tarzında haber kipinde verilen cümlenin “beklesinler” manasında emir ortaya koyduğunu dile getirmektedir. (Yani ihbari

³⁶⁹ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 292.

³⁷⁰ Bakara 2/228.

³⁷¹ Haberi cümlenin inşâ manasında olduğu başka örnekler için bkz.: Bakara 2/233; 272, 83.

kelâm, inşâî manadadır). Emir manasının haber lafzıyla ifade edilmesi, emrin pekiştirilmesi ve hemen yerine getirilmesi gerektiğini ortaya koymak içindir. Sanki kadınlar bu emri yerine getirmiş, Allah da onun mevcut olmuş haliyle haber veriyor. “Allah sana rahmet etsin” manasında olan رَحِمَكَ اللَّهُ : “Allah sana rahmet etti.” Bu duanın kabul edileceğine güvenle haber formatında getirilmiştir. Zemahşerî bu emrin pekiştirilmesi sadedinde ayette şunların da yapıldığına vurgu yapmaktadır:

1. تَتَرَبَّصُ الْمَطْلَقَاتُ değil de يَتَرَبَّصْنَ şeklinde başa mübteda getirilmiş (böylece isim cümlesi olduğu için süreklilik ifade etmiş olacak ve emir de daha da tekidli olarak gelmiş) olacaktır.

2. يَتَرَبَّصْنَ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ gibi تَرَبَّصْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ denilmedi ve araya أَنْفُسَهُنَّ lafzı konuldu (böylece mana, “üç ay hali beklerler” değil de “üç ay hali nefisleri bekler” oldu). Çünkü kadınların nefisleri erkekleri arzulamakta, onlara meyletmektedir. Böylece kadınların nefislerine galip gelip beklemeye zorlanmaları emredilmektedir.³⁷²

Ebû Hayyân ise evvela, Zemahşerî’nin الْمَطْلَقَاتُ lafzının umûm/kapsamlılık bildirmediği, bütün fertleri ya da bir kısım fertleri içine alabildiği, burada bir kısmını alacak manada olduğu ve bu kelimenin mutlak addedildiği ve müşterek sözcük gibi farklı manalarını ifade ettiği tarzındaki açıklamasını kabul etmemektedir. Zira bu kelime umûmidir, bütün fertlerini (yani bütün boşanmış kadınları) kapsar. Umûmi lafzın delaleti mutlakinki gibi olmadığı gibi müşterekinki gibi de değildir. Çünkü müşterekin vaz’ı bir kere olması yoluyladır. (Mesela عَيْن kelimesi bir defa “göz” için, başka bir defa “çeşme” için, başka bir kere de “altın” manasında vazedilmiştir. Dolayısıyla bunlardan birinin akla gelmesi muhtemel olur. Birinin belirlenmesi delil ve karine/ipuçlarına ihtiyaç duyar). Umûmi lafzın vaz’ı ise tek kerede olma yoluyladır. Bir defede bütün fertlerini kapsayacak şekilde vazedilmiştir.

Evet, burada الْمَطْلَقَاتُ ile bütün boşanmış kadınlar değil de adet sahibi olup

³⁷² Zemahşerî, II, 267.

cinsi münasebete girilmiş olanları kastedilmiştir. Fakat bu, المطلقات in umûmi/bütün fertlerini kapsayan bir lafız olmamasından değil adet sahibi olmayanlar ya da cinsel ilişkiye girilmemiş olanlar için ayrı nasslar bulunmaktadır. Yani المطلقات umûmidir fakat o nasların ışığında tahsise uğramıştır. Umûmi lafzın zikredilip hususun kastedilmesi çok gerçekleşen bir olay olduğu için delile ihtiyaç duymamaktadır.³⁷³ İbn Abbâs ve Katâde'den rivayet edilmiştir ki bu hüküm başlangıçta bütün boşanmış kadınlar için umûmi idi. Sonra adet sahibi, cinsi münasebete girilmiş olanların dışındakiler için neshedildi.³⁷⁴

3. Bazıları tarafından şöyle denilmiştir: المطلقات dan önce muzaf olarak وحكم المطلقات أن يتبرصن dan önce أن takdir edilir. Böylece sonuç şöyle olur: : وحكم المطلقات أن يتبرصن. Boşanan kadınların hükmü beklemeledir. Bu çok uzaktır. (Çünkü kelâmıda iki tane mecâzın hazfî mevcudiyet kazandı).

4. Kurtûbî, “Bu cümle mana olarak da ihbarî olup şeriâtın hükmünü haber vermektedir. Çünkü zaten boşanıp beklemeyen bir kadın şeriata göre hareket etmemiş olur.” demiştir.

5. Diğer bazıları tarafından da şöyle denilmiştir: “Bu cümleyi haberi/ihbarî kabul etmek daha uygundur. Çünkü haber verilen şeyin mevcut olması gerekmektedir. Emredilen şey ise yapılabildiği gibi uygulanmayabilir de. Gayrı talebi inşâî cümlelerin çoğu, aslında haber/ihbarî olup inşâ manasına nakledilmiştir. Bu son iki görüşe göre herhangi bir mecâz olmayacaktır. Kûfelilere göre mecâzın hazfî teşkil etmiş olacaktır. Ancak ne Zemahşerî ne de Ebû Hayyân hiçbir yorum konusunda mecâz tabirlerini kullanmamıştır.

³⁷³ Özetle Zemahşerî عام ve مطلق kavramlarını birbirine karıştırmış görünmektedir. Biz aralarındaki farkı belirtmiştik.

³⁷⁴ Bu, kısmî nesh olmaktadır. Ayrıca selef döneminde tahsise de nesh denildiğini biliyoruz. Öte yandan Hanefilere göre umûmi ve hususi lafızlar birbirilerinden sonra varid olmuşlarsa birbirlerini neshettiklerine hükmedilir. Çünkü ikisinin delaleti kat/kesindir. Cumhura göre birbirilerinden sonra olsalar bile tahsise hükmedilir. Çünkü umûmi lafzın delaleti zanni olduğu için delaleti kesinlik bildiren hususi ibarenin ışığında yorumlanır.

2.2.1.2.2. Mürekkebat-ı İnşâiyye

İnşa sözlük olarak başlama, ya da yaratma veya yeni bir şey ihdas gibi anlamlar gelir.³⁷⁵ Belâgatta ise, dış dünyada uyacağı veya uymayacağı bir karşılık, durum olmayan, bir başka deyişle doğru veya yalan olarak nitelenemeyen kelâmdır.³⁷⁶ Sözün realitede uyduğu veya uymadığı bir durum varsa, bu sebeple doğru veya yalan olarak vasıflandırılabiliriyorsa haber/ihbar ismini almaktadır.³⁷⁷

İnşâî kelâm emir, nehiy, istifham, temenni ve nida türlerinde olduğu gibi talebi (istek bildiren) ve övgü-yergi sigaları, taaccüb/hayret, kasem/yemin, umut ve akit (aldım, sattım vb.) sigaları gibi gayrı talebi (istek içermeyen) olmak üzere iki kısımdır.³⁷⁸ Ahmed Matlûb inşân bu terimsel sözlük anlamı arasında bir ilişki olmadığını bildirmektedir.³⁷⁹ Ancak bize göre münasebet bulunmaktadır. Zira örneğin emrettiğinde veya akit sigası kullandığında kendisinde veya muhatapta vb. bir eylemin meydana gelmesine, başlamasına sebebiyet vermektedir. Böylece başlama ve yeni bir şey ihdas etme sözlük anlamlarıyla bir bağlantı kurulmuş olmaktadır.

Normalde bu gibi anlamlardan birini ifade eden inşâî kelâm bazen bu anlamların dışına çıkabilmektedir. Bu durumda mecâz olacaktır. Asıl anlam ile kullanılan/kastedilen mana arasındaki alaka müşâbehet olmadığında ve bu olay cümlede meydana geldiğinde mecâz-ı mürsel-i mürekkep olacaktır. Teftâzânî örneğin istifham edatlarının manaları dışında kullanıldıklarında hangi tür mecâzın söz konusu olduğunu ve bu mecâzın keyfiyetini kimsenin irdilemediğini söylerken, Seyyid Şerif Cürcânî bu konuda genelde luzûm/istilzâm alakasına dikkat çekmektedir.³⁸⁰

Şimdi bu mecâzi kullanımlara birkaç örnek verebiliriz.

³⁷⁵ İbn Manzûr, نَسَاء maddesi.

³⁷⁶ Ebû Hayyân, II, 196,196.

³⁷⁷ Teftâzânî, s. 224; Ahmed Matlûb, s. 195.

³⁷⁸ Teftâzânî, s. 224; Ahmed Matlûb, s. 195-196.

³⁷⁹ Ahmed Matlûb, s. 195.

³⁸⁰ Bkz.: Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 235; Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye**, s. 235.

2.2.1.2.2.1. Emir ve Nehyin İhbar Manasında Oluşu

قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدًا حتى إذا رأوا ما يوعدون إمّا العذاب وإمّا الساعة فسيعلمون من

هو شرٌّ مكانًا وأضعف جنْدًا “Deki: Kim sapıklıkta ise, çok merhametli olan Allah ona mühlet versin! Nihayet kendilerine vadolunan şeyi, - ya azabı (Mü'minler karşısındaki yenilgiyi), ya da kıyameti,- gördükleri zaman kimin makam ve mevki bakımından daha kötü ve asker olarak da daha zayıf olduğunu bileceklerdir.”³⁸¹ ayetinde “Allah ona mühlet versin!” şeklindeki dua bildiren emir kipi, “Allah ona mühlet verecek” tarzında haber/ihbar manasındadır.³⁸²

Zemahşerî, bu emrin, “Allah ona mühlet verecek, ömrünü uzatacak” anlamında yani haber içerdiğini söylemektedir. Ona göre emir kipinde getirilme hikmeti sapıklıkta olana bu mühleti vermenin tıpkı yerine getirilen emir gibi kesin olduğunu ortaya koymaktadır. Bunlara mühlet verilmesinin kesin bir ifadeyle ortaya konulma nedeni de bu kişiler için hiçbir mazeretin kalmayacağı, böylece³⁸³ Allah’tan gelecek اَلطَّاف: desteklerin de fayda vermeyeceği, “artık sadece günaha batacakları bir süre verileceğini,³⁸⁴ bunun da onların yararına olmayacağını dile getirmektedir.

Zemahşerî, burda da yine Mutezilede önemli bir kavram olan اَلطَّاف terimine göndermede bulunmayı ihmal etmemiştir.

Ebû Hayyân ise, yukarıdaki ifadede iki ihtimalin olduğunu söylemektedir:

1. Burdaki emir fiilinin kendi manası olan talep bildiriyor olması ki bu durumda dua/beddua olur. Mana, sanki “Allah bizden ve sizden hangisi en sapıtmış ise ona mühlet versin ki, ta ki azabına doğru gitsin” şeklindedir.

2. Lafzen emir olsa bile, manen haber olmasıdır. Bu durumda sanki şöyle söylenmiş olmaktadır: “Ümmetlerden (en) sapıtmış (en) yoldan çıkmış olanlar

³⁸¹ Meryem, 19/75.

³⁸² Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 292.

³⁸³ Fâtır 35/37.

³⁸⁴ Âli ‘İmrân 3/178.

hakkında Allah'ın adeti/sünneti ona mühlet vermesi, hemen ceza vermemesidir ki, ta ki bu, onu ahiretteki azabına doğru götürsün".³⁸⁵

Bu ihtimalden ikincisinde belirttiğimiz şekilde mecâz vardır. Birincisinde de bulunmaktadır. Çünkü emir dua manasındadır. Emir, ist'ilâ (üstün olarak) bir fiilin yapılmasını istemektir. Dua ise tazarru yoluyla bunu talep etmektir.³⁸⁶

Ancak Zemahşerî veya Ebû Hayyân bir mecâz olayından söz etmemektedir.

2.2.1.2.2.2. Emrin Tehdit vb. Anlamda oluşu

إِغْمَلُوا مَا شَأْنُكُمْ : “İstediğinizi yapın.”³⁸⁷ vb. ayetlerde emir normal manasında olmayıp tehdit bildirmektedir.³⁸⁸ Zemahşerî tehditten açıkça söz edilmeyip şöyle demektedir: “Bu emir boş verme ve emredilen şeyden sadece kötülüğün geleceğini ifade eder. Bu emredilen (yani onların yaptıkları), sanki (tıpkı emir gibi) vacip olup, zorunlu, kaçınılmaz ve tersi yapılamaz şeklindedir.”³⁸⁹

Zemahşerî, yapılan şeyden sadece şerrin gelebileceğini ifade ettiği açıklaması tehdide işaret etmektedir. Son cümlesinde de neden emir kipinde getirildiğini ortaya kaoymaktadır.

Ebû Hayyân ise bu emrin tehdit ve void bildirdiğini açıkça bildirmekte ve sonra da Zemahşerî'nin açıklamasıyla aynı olduğuna işaret etmekte üzere onun söylediklerini aynen aktarmaktadır.³⁹⁰ Ancak ikiside mecâz olayına değinmemiştir.

Emir kipi ayrıca çeşitli ayetlerde ibaha (caiz kılma), korkutma, aciz bırakma, teshir/boyun eğdirme, ihane aşağılama, tesviye, (eşitleme, aynı kılma), temenni, iltimas vb. manalarda kullanılarak kendi anlamından çıkmaktadır.³⁹¹

³⁸⁵ Ebû Hayyân, VI, 199.

³⁸⁶ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 240-241.

³⁸⁷ Fussilet 41/40.

³⁸⁸ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 240.

³⁸⁹ Zemahşerî, II, 56.

³⁹⁰ Bkz.: Ebû Hayyân, IV, 229.

³⁹¹ Bu örnekler için Bkz.: Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 240-241. Başka manalar için Bkz.: Meydânî, **el-Belâğ**, II, 293-294.

tersine alay etmek için onu akılsızlık ve sapkınlığın uç noktasına nisbet amacını kastettiklerini söylemektedir. Bu, çok cimri birine “Hatim (çok cömert) seni görseydi sana secde ederdi” demek gibidir.³⁹⁶ Zemahşerî bazılarının; bu ifadeyi “sen yumuşak huylu ve çok akıllı olduğun halde nasıl bize böyle şeyler söylersin” manasında olduğunu aktarır.

Zemahşerî burada mecâz kavramını kullanmamıştır. Namazın emredici veya yasaklayıcı olmasının ise mecâz yoluyla mümkün olduğunu ise söylemiştir. Açıklamasının yapmadığı bu mecâz, eğer emrediciliğin namaza nipetinde düşünülürse mecâz-ı aklî olacaktır. Zemahşerî’nin kastı bu görünmektedir. Bu mecâz “emrediyor” lafzında kabul edilirse istiâre-i musarraha-ı tebeiyye olacaktır. Çünkü “emrediyor”, “sebepl oluyor” anlamındadır. Müşebbeh olan “sebepl oluyor” yerine müşebbeh bih olan “emrediyor” zikredilince “istiare-i musarraha” gerçekleşmiş olacaktır. Bu olay fiilde meydana geldiği için de “tebeiyye” diye adlandırılacaktır. Zemahşerî “ya da namaz güzeli ve iyiyi emrediyor” iyiliğe sebepl oluyor, onun gerektiriyor” anlamında da denilebilir diyerek bu veçhe de işaret etmiş olabilir.

Öte yandan Zemahşerî, burada istifhamın, gerçek bir soru niteliği taşımayıp alay amacı gütmesi durumu için de “mecâz” tabirini kullanmamaktadır. Ebû Hayyân “namazın mı sana emrediyor?” ifadesinde Zemahşerî’nin söylediklerini aynen paylaşmaktadır. “Şüphesiz sen zeki ve çok akıllı birisin” ile ilgili ise üç anlam ihtimalinde bulunmaktadır.

1. Bu niteliktekileri hakiki anlamında kullanmış olmaları. Buna göre anlam “sen böyle akıllı ve zeki olduğun halde nasıl atalarımızın dinini terk etmemizi emrediyor, mallarımızı istediğimiz şekilde tasarrufta bulunmamız engelliyorsun?” şeklinde olacaktır.

2. “Kendi iddiana göre hani akıllı ve zekiydin” anlamı.

3. Alay amacı güderek bu iki niteliğin tersi olan aptallık ve sapkınlığın kastedilmiş olması.³⁹⁷

³⁹⁶ Zemahşerî, II, 403-404.

³⁹⁷ Ebû Hayyân, V, 253-254.

Ancak o da bir mecâz-ı mürsel olayından söz etmemektedir.

2.2.1.2.2.4. Manası Dışında Kullanılan İstifham

İstifham da asıl manası olan soru sorma amacı dışında istibta (gecikmiş görme), taaccüb (hayret), sapkınlığa dikkat çekme, tehdit, takrir, (itiraf ettirme), inkâr, alay, istib'âd (uzak ihtimal görme), aşağılama, vb. anlamlarda kullanılabilmektedir.³⁹⁸

Teftâzânî bu manalardaki mecâzın keyfiyetine ve ne tür bir mecâz olduğu konusunda kimsenin bir şey söylemediğini söylerken, Seyyid Şerif el-Cürcânî, birçok örnekte lüzum/iltizam (gerekltirme), sebebiyet gibi alakalara dikkat çekmektedir.³⁹⁹

Kanaatimizce buralardaki alakalarda müşabehet dışında olunca mecâz-ı mürsel kapsamında değerlendirilmeleri gerekmektedir. Çünkü “mürsel” serbest, bir alakayla sınırlı olmayan demektir. Ayrıca bu manalar cümlelerin bütün olarak manasını ilgilendirdiği için mecâz-ı mürsel-i mürekkep olacaktır.

Şimdi istifhamın manası dışında kullanımına bir örnek verelim.

Örnek 1: مَسْتَهُمُ الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ:1

“Yoksulluk ve sıkıntı onlara öylesine dokunmuş ve öyle sarsılmışlardı ki, nihayet peygamber ve beraberindeki Mü'minler: Allah'ın yardımı ne zaman? dediler.”⁴⁰⁰

Buradaki soru gerçek anlamında olmayıp, istibta' yani Allah'ın yardımını çok gecikmiş olduğunu belirtme anlamındadır.⁴⁰¹ Bu sebeple ayetin devamında

أَلَا إِنَّ تَصْرَ “Dikkat ediniz ki Allah'ın yardımı kesinlikle yakındır.” denilerek teselli edilmiştir.

Zemahşerî “buradaki sorunun anlamı sabrın talep ve temenni edilmesi ve

³⁹⁸ Bunların örnekleri için Bkz.: Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 235.

³⁹⁹ Bkz.: Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 235; Seyyid Şerif Cürcânî, s. 235-238.

⁴⁰⁰ Bakara 2/214.

⁴⁰¹ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 235.

sıkıntı zamanının uzun sürdüğünün ifade edilmesidir⁴⁰² fakat herhangi bir mecâz olayına değinmemiştir.

Ebû Hayyân ise bu sorunun anlamına konusunda iki görüş nakletmektedir:

1. Bu soru Allah’a (yardım konusu nda) dua ve yardım vaktinin gerçekten ne zaman olduğunu öğrenmeyi isteme manasındadır.

2. Bu soru belirttiğimiz gibi yardımın geciktiğini ifade etmek içindir ki, Ebû Hayyân da bu görüştedir.

Öte yandan Ebû Hayyân’a göre Allah’ın yardımı ne zaman! sözünün Mü’minlere, “Dikkat edin! Allah’ın yardımı kesinlikle yakındır” ifadesi ise peygambere aittir. Bu tıpkı “yeryüzünde ifsatta bulunacak ve kan dökecek birisini yaratacaksın ki biz seni hamdederek tesbih ediyor ve takdis ediyoruz dediler.”⁴⁰³ ayetinde bazılarınca “yeryüzünde ifsat yapacak ve kanlar dökecek birisini mi yaratacaksın.” kısmının İblis’in sözü, “sana hamdederek tesbih ediyor ve takdiste bulunuyoruz.” kısmının ise meleklerin ifadesi olduğu söylenmesi gibidir.⁴⁰⁴

Ebû Hayyân da bir mecâzı zikretmemektedir.

Örnek 2: أ هم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض

درجات ليتخذ بعضهم سخرى ورحمت ربك خير مما يجمعون “Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık, Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır.”⁴⁰⁵ Ayetinde “Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar?” sorusu gerçek bir soru olmayıp onların bu rahmeti paylaşıyor olmalarını inkâr sadedinde kullanılmıştır.⁴⁰⁶ Ayetin devamı da bunu manayı göstermektedir.

Zemahşerî’nin buradaki hemzenin yani istifhamın inkâr manasında olduğunu ifade eder. Öte yandan ayetin tefsirinde malın, mülkün, yaşam koşullarının Allah

⁴⁰² Zemahşerî, I, 149.

⁴⁰³ Bakara 2/30.

⁴⁰⁴ Ebû Hayyân, II, 149.

⁴⁰⁵ Zuhruf 43/32.

⁴⁰⁶ Teftâzânî, s. 236-237.

tarafından dağıtıldığını, insan bu kaynaklardan helal yolla ulaştığına rızık, haram yollarla elde ettiklerine ise bir Mutezilî olarak rızık denilemeyeceğini de sözlerine eklemektedir.⁴⁰⁷

Ebû Hayyân, bu sorunun tevbih/kınama ve onların peygamberliği vb. kendi hakları görme konusundaki cehaletlerine yönelik hayrette bırakma içerdiğini söylemektedir.⁴⁰⁸ Tevbih/kınama da inkâr manasının kapsamındadır. Çünkü onun amaçlarından biridir. Zira inkâr, tevbih/kınama ve tekzib/yalanlama gibi duruma ve örneğe göre farklı manalar taşıyabilmektedir.⁴⁰⁹

Zemahşerî ve Ebû Hayyân bu durumun mecâz olduğuna değinmemiştir.

İstifham, alay etme manasına yönelik de daha önce örnek vermiştik.

2.2.1.2.3. Diğer Bazı Mecâz-ı Mürsel-i Mürekkepler

Vacip/sabit ve kesin olan bir mananın mümkün ve olabilirlik sığasıyla ifade edilmesi buna örnektir.

Örneğin *عسى أن يعثك ربك مقامًا محمودًا*: “*Rabbin, senin övgüye değer bir makama göndereceği umulur.*”⁴¹⁰ ayetinde “umulur” diye mümkün tarzda verilen durum kesinlik bildirmektedir.⁴¹¹ Çünkü bu Allah’tan bir va’dır.

Zemahşerî bununla ilgili bir şey dememiştir.⁴¹² Ebû Hayyân ise normalde umut ve olabilirlik ifade eden “*عسى*” için bu ayette üç yorum aktarmaktadır.

1. *عسى* kendi babı ve manası olan terecci yani mümkün bir şeyi umut etmek anlamındadır. Ayetin takdiri de “Allah’ın seni övülen bir makama göndereceği konusunda umutlu ol” şeklinde olur.

⁴⁰⁷ Zemahşerî, IV, 241-242.

⁴⁰⁸ Ebû Hayyân, VIII, 14.

⁴⁰⁹ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 238.

⁴¹⁰ İsrâ’ 17/79.

⁴¹¹ Tavîle, s. 155.

⁴¹² Bkz.: Zemahşerî, II, 660.

2. “عسى” “كي: için” anlamında anlamındadır. Buna göre (teheccüd namazını kıl) Allah’ın seni övülen bir makam göndermesi için.

3. Ebû Hayyân’ın tercih edip en güzeli dediği ise belirttiğimiz gibi normalde umut ve imkân bildiren “عسى”nın Allah’tan sadır olduğu için burada vucup/sabit yani kesinlik anlamında olmasıdır.⁴¹³

Bunlardan birinci yorumda bir nevi mecâz-ı aklî görünmektedir. Çünkü Allah’tan sadır olan umut ifadesi, gerçekte Hz. Peygambere ait kılınmıştır. Çünkü “senin böyle bir umudun olsun” şeklinde yorumlaştı.

İkincisinde istiare-i musarraha-ı tebiyye mevzu bahis olmaktadır. Zira iki harf birbirlerinin yerine kullanılırsa ya da bir edat bir harf manasında ise böyle bir istiare bahis konusu olur.

Üçüncüsünde ilk başta belirttiğimiz ve konumuz olan mecâz-ı mürsel-i mürekkep olacaktır.

Fakat Ebû Hayyân da hiçbir mecâz veya istiâre kavramını istimal etmemiştir.

Bazen de azlık manası çokluk bildiren bir ifade ile ortaya konulduğu gibi bunun tam tersi yani çokluk anlamı da azlık ifade eden bir cümle ile amaçlanabilmektedir.

Örneğin *رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ* : “*İnkâr edenler zaman zaman, keşke biz de Müslüman olsaydık, diye arzu ederler.*”⁴¹⁴ ayetinde zaman zaman isterler şeklinde azlık bildirse bile aslında onlar bunu çoğu zaman istiyorlar anlamındadır. Bu da mecâz-ı mürsel-i mürekkeptir.⁴¹⁵ Çünkü zıtlık ilişkisine dayalı bir mecâz cümlede gerçekleşmiştir.

Zemahşerî bu ayette mecâzla ilgili iki meseleye atıf ta bulunmaktadır.

1. رُبَّمَا normal şartlarda sadece mazi fiili ile kullanılmasına rağmen burada muzarî ile birlikte kullanılmıştır. Çünkü Allah’ın haber vermesinde gözlenilen ve

⁴¹³ Ebû Hayyân, VI, 70.

⁴¹⁴ Hicr 15/2.

⁴¹⁵ Tavîle, s. 156.

beklenen olarak sonulan bir olay, gerçekleştiği kesin kesin olan mazi konumundadır.⁴¹⁶ Dolayısıyla muzarî kesinlik bakımından maziye benzetilmiştir.

Buradaki alaka müşabehet/benzerlik olduğu için istiare-dir. Müşebbeh/mustearun leh olan muzarî zikredildiği için istiare-i mekniyyedir. Bu olay fiilde gerçekleştiği için de sonuç olarak istare-i mekniyye-i tebiyye söz konusu olur. Ancak Zemahşerî bir mecâz ve istiare-den bahsetmez.

2. Zemahşerî'nin dikkat çektiği ikinci mecâzi nokta da şudur: inkâr edenlerin Müslüman olmak istemeleri, ölüm anında ya da kıyamet gününde kendi durumlarının ve Müslümanların hallerini görünce ya da (cehenneme girmiş olan bazı) Müslümanların cehennemden çıktıklarını görünce olacaktır. Dolayısıyla o an Müslüman olmayı az değil çok isteyeceklerdir. Peki neden o halde azlık bildiren ﴿كَلَّا﴾ kullanılmıştır?

Zemahşerî'ye göre bu, Arapların “bu yaptığına pişman olabilirsin” sözü türündendir. Araplar bu gibi ifadelerle azlık kastetmemektedirler. Bilakis şunu amaçlamaktadırlar: “pişman olacağın şüpheli olan ya da az pişman olacağın şeyi bile yapmamalısın. Çünkü akıllı insanlar az riskli durumlardan bile sakınırlar. Zarar vereceği kesin olan ya da çok riskli eylemlerden hayli hayli sakınmalıdır. Ayetteki manada buna göre şöyledir: “inkâr edenler (ahirette) bir defa bile Müslüman olmayı isteyecek olsalar şimdi İslam’a koşmaları gerekmektedir.” O halde, o zaman her an isteyecekleri İslam’a hemen girmeleri gerekmiş olmaz mı? Zemahşerî bazılarının şöyle bir yorumda bulunduklarını da söylemektedir: “Kıyamet gününün korkuları inkâr edenleri dehşete düşürecek onlar da afallamış olarak kalacaklardır. Sarhoşluklarından bazen ayılacaklar ve bu anlarda Müslüman olmuş olmayı isteyecekler. Ayılma anları az olduğu için burada azlık içeren bir ifade kullanmıştır.”⁴¹⁷ Bu son yoruma göre azlık kendi öz manasındadır.

İbnu'l-Munîr el-İskenderî, bu azlık ibaresi konusunda iki açıklama olduğunu beyân etmektedir.

⁴¹⁶ Zemahşerî, III, 547.

⁴¹⁷ Bkz.: Zemahşerî, II, 547-548.

1. Zemahşerî'nin yaptığı “الأعلى /en üst dereceye” dikkat çekme yorumudur. Yani kıyamette Müslüman olmayı az isteseler bile şimdi İslam’a girmeleri gerekirdi. Peki çok istediklerine göre en demeli?

2. Onlar kıyamette Müslüman olmayı o kadar isteyeceklerdir ki neredeyse istemeyecekler. Çünkü bir şey en nihayetine, en zirvesine çıkınca tersine döner (kemalden sonra zeval başlar). Bu sebeple az istemelerinden söz edilmiştir.

Kısacası her iki yorumda da kelâm mübalğaya hamledilmiştir. Bu ifade zahiren azlık bildirse bile mübalağa yoluyla çokluk gerektirmektedir.⁴¹⁸ Her iki açıklamada zıtlık alakasına bağlı bir mecâz-ı mürsel vardır. Bu cümlede olduğu için de mürekkep olacaktı. Ancak ne Zemahşerî ne İbnu'l-Munîr bir mecâza değinmiştir.

Ebû Hayyân'a göre ماضي kadar olmasa bile müstakbel/muzarî fiili üzerine de gelebilmektedir. Aynı şekilde ماضي azlık manasında kullanıldığı gibi çokluk anlamı kastedilerek de istimal edilebilmektedir. Bu durumda Zemahşerî'nin vurguda bulunduğu her iki noktada da mecâza ihtiyaç kalmayacaktır.

Öte yandan Ebû Hayyân inkâr edenlerin, bu Müslüman olma isteğinin dünyadaki durumundan söz edildiğine yönelik bazı görüşlere de değinmektedir.⁴¹⁹ Buna göre de mecâz olmayacaktır. Çünkü dünyada her zaman istemedikleri açıktır.

2.3. Mecâz-ı Aklî

وهو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له في الظاهر من حال المتكلم ملابسة بين ما هو له في الواقع وبين ما هو أسند له مع قرينة صارفة عن أن يكون الإسناد إلى ما هو له.

Fiil ya da fiilin anlamını içeren bir şeyin mütekellimin zahirî durumu bağlamında gerçekte ait olmadığı bir olguya, bu olgu ile gerçekte ait olduğu varlığa

⁴¹⁸ İbnu'l-Müneyyir, II, 547-548 (el-Keşşâf'la birlikte).

⁴¹⁹ Ebû Hayyân, V, 433.

isnadı engelleyen bir karine/ipucu ile birlikte, isnad edilmesidir.⁴²⁰

Kısacası bir işin/eylemin gerçekte ait olmadığı bir olguya isnat edilmesidir. Bir başka deyişle malum (etken çatılı) fiilin, failinin dışında zaman, mekân, sebep gibi bir olguya isnat edilmesi, meçhul (edilgen çatılı) fiilin ise naib-i failinin (sözde özne) dışında zaman, mekân, sebep vb. gibi bir şeye isnat edilmesidir. Malum fiil, failine, meçhul fiil de naib-i failine (sözde öznesine) isnat edilirse hakikat-ı akliye olur.⁴²¹

Mecâz-ı aklîye “isnadi mecâz”, “hükmî mecâz”, “terkibî mecâz”, “nisbî mecâz”, “mecâzî isnad”, “ispatta mecâz” “terkipte mecâz”, “cümlede mecâz”, “mülâbese mecâzı” vb. isimler de verilmiştir.⁴²²

Fiilin manasından amaç, fiilin anlamını içeren ismi fail, ismi mef’ul, masdar, ismi fiil ve zarf-ı müstakar gibi lafızlardır.⁴²³

Kısacası ismi fail, ma’lum fiil hükmündedir. İsmi mef’ul de meçhul fiil hükmündedir.⁴²⁴ Yani malum fiil ve ismi fail faillerine isnat edilirse hakikat-ı aklîye, başka bir şeye isnat edilirlerse mecâz-ı aklî olur. Aynı şekilde meçhul fiil ve ismi mef’ul naib-i faililerine isnat edilirlerse hakikat-ı akliye, başka bir şeye isnat edilirse mecâz-ı aklî olur. Masdar ise bazen malum bazen meçhul fiil hükmünde olabiliyor.

Fiilin failine isnadının hakiki olmasında örf esas alınır, kelâmî incelikler esas alınmaz.

Bu sebeple fiilin kesbî/ihtiyarî ya da izdirarî/zarurî, gayrî ihtiyarî olması arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla “Bekir kalktı” denildiğinde hakikat kabul edilir. Çünkü kalkma eylemi failine isnat edilmiştir. Ehl-i sünnete göre fiilin yaratılmasının Allah’a ait olması sonucu değiştirmez, çünkü kesbî olarak insana aittir. “Bekir hastalandı” denildiğinde de hakikattir. Çünkü hastalanma ne yaratma ne de kesb yoluyla Bekir’e ait olmasa da, sonuçta Bekir’de ortaya çıkar. Ölme vb. fiiller de

⁴²⁰ el-Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 272.

⁴²¹ Bkz.: Teftâzânî, **Muhtasar**, s. 46; **Mutavvel**, s 57.

⁴²² İsmail Durmuş, “Mecâz”, **DİA**, XXVIII, 22.

⁴²³ Akşehirî, s. 119.

⁴²⁴ Abbâs, s. 284.

böyledir.⁴²⁵ Fakat ne yaratma ne kesb ne de ortaya çıkma bağlamında ait olmadığı bir olguya isnadı edilirse işte o zaman mecâz-ı aklî söz konusu olacaktır.

Sözgelimi; “سَالَ الْمَاءُ فِي الْوَادِي” Su vadidede aktı.”, “فَاضَ الْمَاءُ فِي الْكَأْسِ” Su bardakta taşı.” denilirse hakikat-ı aklîye olur. Fakat “سَالَ الْوَادِي” Vadi aktı.” Ve “فَاضَ الْكَأْسِ” bardak taşı.” denilirse mecâz-ı aklî olur. Çünkü fiil failine değil, mekâna isnat edilmiştir. Bu örneklerdeki alaka ve münasebet mekân olgusudur. Zira fiil bir mekânda meydana gelir. Yine “فَاطِمَةُ صَائِمَةٌ هَذَا الْيَوْمَ” Fatma bugün oruçludur.” veya “مُحَمَّدٌ لَيْلَتَهُ” Muhammed bu gece ayaktadır.” denilirse hakikat olur. Zira ismi fail gerçek failine isnat edilmiştir. Bunların yerine “فَاطِمَةُ نَحَارُهَا صَائِمَةٌ” Fatma’nın gündüzü oruçludur.” ve “مُحَمَّدٌ لَيْلُهُ قَائِمٌ” Muhammed’i gecesi ayaktadır.” denilirse mecâz olacaktır. Çünkü ismi fail failine değil gerçekleştiği zamana nisbet edilmiştir. Buradaki münasebet/alaka zaman olgusudur. Aynı şekilde “غَمٌّ شَبَبْنَا بِسَبَبِ الْهَمِّ” Gam ve kederler yüzünden yaşlandık.” denilirse hakikat olur. Çünkü yaşlanan gerçekten biziz. Fakat “أَشَابَتْنَا الْهَمُّ” Gamlar, kederler bizi ihtiyarlattı.” denilirse mecâz olur. Çünkü gerçekte yaşlandıran Allah’tır. Fakat üzüntüler zahiri sebepler kılınmıştır. Burada alaka sebebiyettir.⁴²⁶

Mecâz-ı aklî de mecâz-ı lugavîde olduğu gibi tanımdan anlaşıldığı üzere bir alaka ve karine/ipucu olmalıdır. Alaka olayı yukarıdaki misallerde olduğu mekaniyet, zamaniyet ve sebebiyet gibi unsurlardır. Karine yani gerçekte ait olduğu unsura isnat edilmediğini anlamamızı sağlayan faktör ve ipucu ise aklî veya âdî (âdete dayalı) olabilir. Yukarıdaki örnekler de aklîdir. Zira mesela mekân olan vadinin akamayacağını, gündüzün oruç tutamayacağını aklen biliyoruz. Yani böyle bir şey aklen imkânsızdır. Fakat “Falanca yönetici cami yaptı.” denildiğinde karine âdî/âdete

⁴²⁵ Bu anlamda bkz.: Akşehîrî, s. 120 ve 125.

⁴²⁶ Bu manada bkz.: Abbâs, s. 284-285.

dayalıdır. Çünkü normalde işçiler yapar, yönetici ise sebep-i amir/emredici sebeptir. Fakat karine aklî değildir. Çünkü o yöneticinin o camiye kendi elleriyle yapması aklen mümkündür, uygulamada yapıma katıldığı tarihte olmuştur. Fakat adeten yani normal şartlarda o emreder, işçiler vb. yapar.⁴²⁷

Bunların yanında lafzî (sözel) veya manevî karineler de olabilir. Mesela “أُنْبِتَ الرِّيعُ الْبَقْلَ” ifadesinin Allah’a ve onun herşeyin yaratıcısı olduğuna inanan birisinden sadır olması, yeşertmeyi hakiki manada bahar mevsimine isnat etmeyi kastetmediğine yönelik manevî bir karinedir. Tabiatçı ateist burada hakiki bir isnadı göz önüne almış olabilir. Bu anlamda buradaki karine aklî imkânsızlık değildir, aksi takdirde birçok aklı başında olan şahıs (ateistler) bu ve benzeri durumları hakiki isnattan görmezdi.⁴²⁸

O halde tanımda “mütekellimin görünüşteki düşüncesine göre” kaydında da belirtildiği üzere bir isnadın hakiki mi mecâzî mi olduğu, konuşan kişinin itikadına göre değişecektir. Doğaya, evrime, zamana isnat edilen bazı durumlar ateiste göre hakikat-ı aklîye, tevhit ehline göre mecâz-ı aklî olacaktır.

Aynı şekilde Mutezile’ye göre اضطراري/zarûrî fiillerin yaratıcısı Allah olsa bile, ihtiyarî eylemlerin yaratıcısı “doğrudan/مباشرة” ya da “tevlid” yoluyla insandır. Mesela parmağını hareket ettirdiğinde parmağındaki yüzük de hareket eder. Ya da parmaklarınla yüzüğü hareket ettirdiğinde ortada iki hareket söz konusu olur. İnsan parmaklarının hareketlerinin doğrudan yaratıcısı, yüzüğün hareketinin ise tevlid yoluyla yaratıcısıdır. Çünkü yüzüğün hareketini doğuran, parmakların hareketidir.⁴²⁹ Ehl-i Sünnet’e göre hem zarurî (yaşlanma vb. gibi) hem de ihtiyarî fiillerin yaratıcısı Allah’tır. İhtiyarî eylemlerde insana düşen durum (meyletme) için ise Eş’ariler “kesb” tabirini, Maturidiler ise “ihtiyar” ifadesini kullanmaktadır. Eş’ariler, “kesb” kavramını, Kur’an tarafından kullanıldığı için, Maturîdiler ise, insanın

⁴²⁷ Bkz.: Akşehirî, s. 125.

⁴²⁸ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 63-64; **Muhtasar**, s. 51-52.

⁴²⁹ Akşehirî, s. 136.

kudretine/gücüne vurgu yaptığı için “ihtiyar” tabirini isti’mal etmişlerdir. Yoksa sahih olan görüş bu iki tabirin aynı şeyi ifade ettiğidir.⁴³⁰ Fakat Eş’aride kula nisbet edilen kudret/güücün fiilin meydana gelmesinde hiçbir etkisi yoktur. Hadis ehli ve Sûfiyye de bu görüştedir. Bu görüş kulun kudretine bir tesir tanımadığı için الجبر المتوسط/orta cebr olarak isimlendirilir. Ebû Bekr el-Bâkılânî’ye (ö. 403/1013) göre kulun gücünün bir etkisi vardır. Şehristânî (ö. 548/1153) ve Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) de bu görüştedirler. İmâmu’l-Haremeyn (ö. 478/1085) ilk kitaplarında birinci kavli tercih ederken, son eseri er-*Risaletu’n-Nizamiyye*’de ise Mutezile’nin görüşüne yaklaşır. Buna göre kulun hâdis gücü fiilin temelinde bir etki sahibidir. Ancak yine Allah’ın kendisinde yarattığı bir kudret ile bu fiili gerçekleştirir. İmam Gazalî de buna meyleder ve şunu der: “Kulun fiili halis cebr olmaz aksi takdirde bedenimizdeki zarurî ve ihtiyarî fiillerin farkını hissedemezdik (Mesela hastalıktan dolayı elin kendiliğinden titremesi ile bizim onu hareket ettirmemiz arasındaki fark vardır.) Kulun tam olarak yaratımı da olamaz. Zira insan iktisabî/ihtiyarî hareketlerinin oluşum sürecinin detaylarını bilemiyor (Mesela insan elini hareket ettirmek istediğinde ilk önce beyne iletilir. Beyin sinirler vasıtasıyla organa komut gönderir ve hareket gerçekleşir. Şüphesiz ki bu detayın meydana gelişinde kulun hiçbir tesiri yoktur.) o halde kulun fiili yaratma/icad bakımından Allah’ın kudretine, iktisab denilen bir tür taalluk/ilişki açısından kulun kudretine bağlıdır, meydana gelir. Maturidiler de yaratmayı kula vermez. Bazı Ehl-i Sünnet ulemasınca fiil Allah’ın kudretinin ve kulun kudretinin toplamı ve birleşiminden meydana gelir. Öte yandan mutekaddimun Ehl-i Sünnet ve selef, kulun yukarıdaki durumu için sadece “kesb” tabirini kullanıp kudret kavramını kullanmaya cesaret etmezken, muteahhirun hem Cebriye hem de Kaderiye’den uzaklaşmak için “tesiri olmayan bir kudret” ifadesini kullanabilmiştir. Felasife de Mutezile gibi düşünmüşlerdir. Fakat onlarda icab

⁴³⁰ Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî eş-Şehir bi Murteza Zebidî, *İthâfu’s-Sâdeti’l-Muttakîn bi Şerhi İhyâi ‘Ulûmi’d-Dîn*, Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût t.y., II, 262.

yoluyladır.⁴³¹ Fahrettin Râzî ise, Eş‘arîye’nin “kesb” ile görüşünden hareketle cebr görüşünde son bulur ve “İnsan muhtar/tercihli görünümlü mecburdur/ مجبور في صورة مختار”⁴³² der. Bu sebeple lafzen Cebriye’den farklı olsa da anlamca Cebriye’ye uygun gözükmesi sebebiyle İbn Rüşd (ö. 520/1126), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Eş‘arî mezhebine hücum etmişler ve onun görüşünü cebr-i kâmil olarak nitelemişlerdir.⁴³³ Bu arada Muhyiddin İbn Arabî’nin (ö. 638/1240) de mezhebinin cebr olduğunu ve bunu keşf yoluyla ortaya koyduğunu Abdulvahhâb eş-Şa‘rânî (ö. 973/1565), bize bildirmektedir. Hatta İbn Arabî, Sufiyye’ye göre kulun fiillerinin yaratma bağlamında Allah’a ait olduğunu, kula ise mecâzen isnat edildiğini açıkça söylemektedir. İbn Arabî, Cebriye’nin haklı olduğunu sadece bu isnat konusunda hata yaptıklarını belirtir. Çünkü Allah Kur’an’da (ihtiyarî) fiilleri kula (mecâzen) isnat etmekte, fakat Cebriye bu isnadı yapmamaktadır. Bununla şeriate aykırı hareket etmiş oldukları gibi, kalpleriyle Allah’a karşı bir hüccet ileri sürdükleri için edebe muhalif bir harekette bulunmuşlardır (Çünkü fiillerinde Allah’ı suçlu göstermiş olmaktadır).⁴³⁴

Bu görüşler arasında fiilin meydana gelişinde kulun kudretinin bir tesiri/dahli olduğunu düşünenlere göre Kur’an’da kula isnat edilen ihtiyarî fiillerin bu isnadı hakiki olacaktır. Bütün Ehl-i Sünnet, Allah’a isnadını zaten hakiki görmektedir, çünkü gerçek yaratma ona aittir. Kulun kudretinin bir tesiri olmadığını düşünenlere göre, Kur’an’da kula yapılan ihtiyarî fiillerin isnadı mecâzî olacaktır. İbn Arabî bunu açıkça belirtmiştir. Mutezile’ye göre ise Kur’an’da iradî fiillerin kula yapılan isnadı hakiki, Allah’a yapılan isnadı mecâzî olacaktır. İbn Teymiye vb. hem Allah’a hem de kula yapılan isnadı hakiki görmektedir. Zira zaten onlara göre Kur’an’da mecâz yoktur. Ayrıca Cebriyeciliği de reddetmişlerdir.

Tanımda “fiilin veya fiilin anlamındaki bir lafzın isnadından” söz edilmişti.

⁴³¹ Zebidî, II, 261.

⁴³² Fahreddin Râzî, **Me‘âlimu Usûli’l-Dîn**, s. 107.

⁴³³ Mahmut Salim Ubeydât, **Târihu’l-Firak ve ‘Akâiduha**, Dâru’l-Furkan, 1998, s. 289.

⁴³⁴ Abdulvahhab b. Ahmed b. Ali eş-Şa‘rânî, **el-Yevâkit ve’l-Cevâhir fî Beyâni ‘Akâidi’l-Kebâir**, Dâru Sadr, I. bsk., Beyrût, t.y., I, 185-200.

Buna göre camid (türememiş) lafızların isnadı “hakikat” veya “mecâz” olarak nitelenmeyecek, ikisi arasında bir “vasıta” olacaktır. Kazvîni’ye göre bu böyledir. Sekkakî’ye göre ise lafzın “hakikat” ve “mecâz” dışında bir durumu yoktur.⁴³⁵ Aynı durum, mübtedaya olan isnat için de geçerlidir. Kazvîni’ye göre bu isnat “vasıta”dır, “hakikat” veya “mecâz” değildir.⁴³⁶ Kanaatimizce bu da “hakikat” veya “mecâz” kapsamında olmalıdır. Mesela “أنت خائنٌ بِحَبِّكَ الأعداءَ” Düşmanları sevmen sebebiyle hainsin.” denildiğinde “hakikat-ı aklîye” olacaktır. Çünkü hıyanet olduğu şeye isnat edilmiştir. Fakat “حُبُّكَ الأعداءَ خيانتٌ” Düşmanları sevmen hıyanettir.” denilirse “mecâz-ı aklî” gerçekleşecektir.⁴³⁷ Çünkü bir şeyi sevmenin kendisi hıyanetle nitelenmez, aklen imkânsızdır. Zira hıyanet akıl ve iradeyi gerektirir ve bunlar sadece insanda bulunur. Soyut anlamlarda ve diğer varlıklarda mevcudiyetlerinden bahsedilmez.

İki durum arasında bir vasıtanın olması hem düşünsel hem ontolojik platformlarda olabilmektedir. Mesela biz olguları ya “mevcut/var” ya da “madum/yok” olarak değerlendiririz. Bir şey ya vardır ya da yoktur, ikisi arasında bir hal arz edemez. Mutezile de dâhil Ehl-i Sünnet ve diğer kelâmî düşünürler bu görüştedir. Sadece Mutezile’den Ebû Haşim, Allah’ın sıfatlarının “var” ya da “yok” olmadığını, iki durum arasında bir “vasıta” olduğunu belirtir. Ve buna “حال/أحوال” teorisi denir. Zira varlık veya yokluk “zat”ın özellikleri olabilir. Sıfatlar ise zat ile kaim olur.⁴³⁸

Aynı şekilde varlık âleminde “hünsa-müşkil” ne erkek ne de kadındır. Bazı balık türleri çift cinsiyetli olduğu için erkek veya dişi değildir. Bu söylediklerimizle dil, düşünce ve ontoloji arasında paralelliğe dikkat çekmek istedik.

Ayrıca burada fiilin gerçek ve mecâzî failine isnadından söz etmişken, şuna da değinmekte yarar mülâhaza ediyoruz:

⁴³⁵ Akşehirî, s. 118.

⁴³⁶ Akşehirî, s. 124.

⁴³⁷ Bkz.: Abbâs, s. 284.

⁴³⁸ Bu anlamda bkz.: Semih Duğeym, *Mevsû’atu Mustalahâtî ‘İlmi’l-Kelâmi’l-İslâmî*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, I. bsk., Beyrût 1998, I, 702.

Abdulkahir el-Cürcânî'ye (ö. 471/1078-79) göre bir fiil mecâzî olarak bir faile isnat edildiğinde, o fiilin, isnat edildiğinde isnadın hakiki olacağı bir faili olmayabilir. Örneğin; “سَرَّتْنِي رُؤْيُكَ” Seni görmem beni sevindirdi.” Cümlesinde sevindirme eyleminde “görme”ye isnat edilmesi mecâzîdir. Zira görme sevindiremez, sevinmeye sebep olabilir. Ancak sevindirmenin gerçek bir faili de yoktur. Aynı durum “أَقْدَمَنِي بَلَدَكَ حَقٌّ لِي عَلَى فُلَانٍ” Beni senin beldene falanca üzerindeki hakkım (alacağım vb.) getirdi.” denildiğinde de geçerlidir. Zira bir hak, getirme eylemiyle gerçek anlamda nitelenmez, o sadece gitmeye neden olabilir (Yani iki cümlede de sebebe isnat var). Er-Râzî buna itiraz etmiş, her fiilin gerçek bir failinin olması gerektiğini söylemiştir.⁴³⁹ Kazvî'nî de (ö. 739/1338) buna itiraz etmiş, bu gibi fiillerde gerçek failin Allah olduğunu fakat bunun Abdulkahir'e gizli kaldığını ve anlayamadığını ifade etmiştir.⁴⁴⁰ Sekkâkî de Râzî'nin itirazında haklı olduğunu belirtmiştir.⁴⁴¹ Fakat o, birinci cümlede gerçek failin Allah, ikinci cümlede ise “nefs” olduğunu belirtmiştir.⁴⁴² Çünkü Sekkâkî bir Mutezili'dir. Mutezile'ye göre ızdırârî fiillerin (sevindirme vb.) yaratıcısı Allah, iradî fiillerin yaratısı ise insandır. Teftâzânî, Mutavvel'de herhangi bir şey söylememiş fakat Muhtasar'da Abdulkahir'in amacının şu olduğunu dile getirmiştir: Bu fiillerin gerçekte bir faili olabilir. Fakat pratikte bu gerçek faillere isnat edilmiş olarak kullanılmamaktadır.⁴⁴³ Bu durumda tartışma lafzî olmaktan öteye gitmemektedir.⁴⁴⁴

Seyyid Şerif el-Cürcânî, bu gibi durumlarda işin gerçeğini ortaya koymak üzere, örneğin “أَقْدَمَنِي بَلَدَكَ حَقٌّ لِي عَلَيْكَ” Beni senin beldeye senin üzerindeki bir hakkım getirdi.” ifadesinde üç ihtimalin olduğunu söylemektedir.⁴⁴⁵

1. Gelme fiilini gerçekleştiren mütekkellim/konuşan şahıstır. “Hak” da

⁴³⁹ Bkz.: Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 64-65; **Muhtasar**, s. 52-53.

⁴⁴⁰ Kazvî'nî, **Telhîs**, s. 35-36.

⁴⁴¹ Teftâzânî, **Muhtasar**, s. 53.

⁴⁴² Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye**, s. 66.

⁴⁴³ Teftâzânî, **Muhtasar**, s. 53.

⁴⁴⁴ Akşehirî, s. 136.

⁴⁴⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, s. 65-66.

gelmesine sebep olmuştur. O zaman burada “الحمل على القدوم/gelmeye sebep olma” fiili, “إقدام/getirme” eylemine benzetilmiş olabilir yani mecâz أقدم lafzında gerçekleşmiştir ve mecâz-ı lugavî (istiare)dir (Çünkü isnatta değil, lafızda olmuştur).

2. Ya da “hak” olgusu, getirme eylemeni gerçekleştiren hayali bir şahsa مُقَدِّم benzetilmiş ve bu şahsın özelliği olan إقدام, hakka verilmiştir. dolayısıyla istiare (yani yine mecâz-ı lugavî) olacaktır (çünkü mecâz isnatta değil, “حق” lafzında yapılmıştır).

İstiare-i mekniyye olur. Sekkakî, mecâz-ı aklîyi inkâr etmiş, mecâz-ı aklîden bahsedilen yerlerde genelde bu tür bir istiare-i mekniyye uygulamıştır.⁴⁴⁶

3. Veya mecâz bir kelimedede değil, isnatta düşünülmüş olabilir (yani fiilin gerçek failine değil sebebine isnadı mülâhaza edilmiş olabilir). Bu durumda mecâz-ı aklî olacaktır ve normalde isnadın hakiki olduğu gerçek bir fail de olmayacaktır. Sebep o kadar etkili olmuştur ki neredeyse gerçek fail olmuş şeklinde bir mübalağa katılmış olacaktır.

Öte yandan Sekkâkî “mecâz-ı aklî”yi kabul etmez ve bu gibi yerlerde istiare-i mekniyye başvurur. Örneğin “أنت الربيع الربيع البقل” cümlesinde الربيع’i gerçek faile mübalağa amaçlı benzetir. Gerçek failin özelliği olan إنبات/yeşertme özelliğini karine olarak bahara verir. Böylece müşebbehin zikrediliğ müşebbeh bihin bir özelliğinin kendisine verildiği bir yer olması hasebiyle istiare-i mekniyye olur.⁴⁴⁷

Sekkâkî’nin mecâz-ı aklîyi reddetme nedeni, mecâz türlerini mümkün olduğunca azaltıp zaptını kolaylaştırmaktır. Ona göre istiareği mekniye ittifakla kabul edilen bir mecâz türüdür. Mecâz-ı aklîden söz edilen fazladan bir kısım ortaya koymaya gerek yoktur. Zira mecâz, aslın hilafına olduğu için en az kısmıyla

⁴⁴⁶ Çünkü müşebbeh bih, mızrakların, gulyabanilerin dişlerine, zakkum ağacının meyvelerinin şeytanların başlarına benzetilmesinde olduğu gibi hayali/vehmî olabilir. Cürçânî, s. 66.

⁴⁴⁷ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 65; **Muhtasar**, s. 53.

yetinilmelidir.⁴⁴⁸ Kazvînî, Sekkâkî'nin söylediği tarzda bir istiareye gidildiğinde bazı problemlerin olacağını ifade eder. Teftâzânî bu problemlere cevap verir.⁴⁴⁹

Rükneddîn el-Cürcânî de (mecâz-ı aklî diye bir isimlendirmeyi kabul etmez. Çünkü “mecâz-ı aklî” tarzındaki adlandırmaya gidenlerin delili şudur: Örneğin; ot vb. yeşertmenin/bitirmenin gerçekte bahara ait olmadığını, akıl yoluyla biliyoruz, vaz’/dil yoluyla değil. Bu sebeple mecâz-ı aklî denilir. Rükneddîn el-Cürcânî’ye göre bunu da yine dil/vaz’ yoluyla bilmekteyiz. Zira tek tek kelimelerin hangi mana için vaz’ edildiğini/belirlendiğini dil yoluyla öğrendiğimiz gibi, izafî, tavsifî ve isnadî terkip, hey’et ve şekillerinin de ne tür bir mana için belirlendiğini de akıl yoluyla değil, dil yoluyla bilmekteyiz. Örneğin Arapçada izafe/isim tamlamasının nasıl bir şekilde olduğunu bilmeyen sadece akıl yoluyla “غلام بكر” terkinde bir isim tamlaması olduğunu bilemez. Isnadî terkip de böyledir. O halde gerek tek tek kelimelerin mecâzında gerek mecâz-ı aklî dedikleri isnattaki mecâzda hem vaz’/dil hem de akıl devreye girmektedir. Mesela رأيت اسداً يرمي denildiğinde اسد’in malum yırtıcı hayvan için belirlendiğini dil/lügat yoluyla, bu cümlede يرمي karinesi sayesinde kahraman, cesur bir insan anlamında olduğunu akıl aracılığıyla bilmekteyiz. Mecâz-ı aklî dedikleri durumda da o terkip şeklinin hakiki anlamını ve fiilin normalde gerçek failine isnat edildiğini dil yoluyla, hangi mecâzî manada olduğunu akıl vesilesiyle öğreniriz. Özetle müfretteki delalet sadece vaz’î/dilsel, terkipteki mecâz da sadece aklî değildir. Aksine her ikisinde de hakiki anlamı dil, mecâzî manayı ise akıl yoluyla bilmekteyiz. Bu sebeple o mecâzı, ifradî (tek tek kelimelerde) ve terkîbî/cümlede olmak üzere ikiye ayırır ve “mecâz-ı aklî”ye “mecâz-ı terkîbî” ismini verir.⁴⁵⁰

Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ise tamamen farklı bir yol çizmektedir. O mecâz-ı mürseli dört kısma ayırmaktadır:

1. Müfret lafızda mecâz-ı mürsel: Bir kelimenin kendi manasının dışında

⁴⁴⁸ Akşehirî, s. 137.

⁴⁴⁹ Bkz.: Kazvînî, **Telhîs**, s. 36; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 65-67; **Muhtasar**, s. 53-56.

⁴⁵⁰ Rükneddîn Cürcânî, s. 27 ve 162-164.

müşabehet dışındaki bir alaka ışığında kullanılmasıdır. Alaka müşabehet/benzerlik olursa “istiare” olur. Mesela يد/el, “nimet” (veya güç) anlamında kullanılırsa alaka, elin genelde nimet vermeye (veya gücünü ortaya koymaya) alet/araç olduğudur. Keza, عَيْن/göz, casus anlamında kullanıldığında alaka parça-bütün ilişkisi olur.

2. Mürekkep lafızda mecâz-ı mürsel: Yine müşabehet dışındaki bir alakadan dolayı bir cümlemin kendi anlamının dışında kullanılmasıdır (Zira alaka müşabehet olursa istiare-i temsiliye ismini alacaktır).

Haberi mürekkeplerin inşâî (istek kipi) manada kullanılması ya da tam tersi durumu, mürekkep lafızdaki mecâz-ı mürsele örnektir (Mesela اللهم ,رَحِمَهُ اللهُ, الله/Allah’ım ona rahmet et, manasında kullanılır).

3. İsnattaki mecâz-ı mürsel: İşte bu, mecâz-ı aklî olarak isimlendirilir.

4. Belli bir kural olmaksızın dildeki genişliğe dayalı mecâz-ı Mürsel: Cümlede kelimenin atılması ya da cümleye fazladan kelime eklemeye yönelik durumlar bu türdendir. Bunlardan birincisi المجاز بالحذف/mecâz-ı ziyadî denilmektedir ve bunda te’kid/pekiştirme maksadı güdülmektedir.⁴⁵¹

Görüldüğü üzere el-Meydânî, mecâz-ı aklîyi mecâz-ı lugavînin bir türü olan mecâz-ı mürselin bir kısmı olarak kabul etmektedir. Hâlbuki cumhur, mecâz-ı aklîyi mecâz-ı lugavîden saymamaktadır.

Mecâz-ı aklî ile ilgili son olarak bu mecâz türünün hangi belagat ilmi kapsamında ele alındığıdır.

Abdulkahir el-Cürcânî, Kazvînî gibi birçok belagat âlimi, mecâz-ı aklîyi isnadın hallerinden olduğu için ilm-i meânî içerisinde incelerken⁴⁵², Sekkakî gibileri de ilm-i beyân kapsamında ele almaktadır, daha uygun olan da budur.⁴⁵³

Şimdi mecâz-ı aklîdeki alakaların bir kısmını burada ayetler üzerinden iki

⁴⁵¹ Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 272.

⁴⁵² Abbâs, s. 284.

⁴⁵³ Rükneddîn Cürcânî, s. 163.

müfessirin bakışları doğrultusunda verebiliriz:

2.2.1. Mef'uliyet

Malum fiil ve onun anlamındaki bir şeyin failine, meçhul fiil veya onun anlamındaki bir olgunun naib-i failine isnadı “hakikat-ı aklîye”dir. Bunun tersi mecâz-ı aklî olur.

Mesela cennete giren kişi hakkında Kur'an'da ifade edilen şu ayette mecâz-ı aklî vardır: “فهو في عيشة راضية”⁴⁵⁴ *Artık o hoşnut olan bir hayat içerisinde.* Burada hoşnut olan anlamındaki ismi fail “راضية” hayata nisbet edilmiştir. Hâlbuki hayat hoşnut olan değil hoşnut olunandır, yani aslında “مَرْضِيَّة” olması icap ediyordu. Fakat mübalağa amaçlı olarak ismi me'ful, ismi fail kalıbıyla verilmiştir. Yani cennetteki hayat o kadar hoşnut olunacak ki neredeyse kendisi de hoşnut olacak. Hoşnut olan kişiyi bırakmayacağına göre böyle bir hayatın sürekliliğine işaret etmiş olur.⁴⁵⁵ Faile nisbet edilecek siga/kip, mef'ula isnat edilmiştir ki bu mecâz-ı aklî olur.⁴⁵⁶

Zemahşerî şöyle der: “Nispet iki türlüdür: Harf yoluyla nispet ve sığa aracılığıyla nispet. Ya da fiil (hoşnut olma) hayatın sahibine aiten, hayata mecâzen verilmiştir.”⁴⁵⁷ Zemahşerî, ikinci ihtimalle mecâz-ı aklîye işaret etmiş fakat “aklî” kaydını kullanmamıştır.

Ebû Hayyân ise “راضية” ifadesini “ذات رضاء رıza sahibi” olarak tefsir etmiş, Ebû Ubeyde ve el-Ferrâ'nın, bu kelimeyi “مَرْضِيَّة hoşnut olunan” şeklinde te'vil ettiğini aktarmakla yetinmiştir. Mecâz veya mecâz-ı aklî kavramlarını kullanmamıştır.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ Hâkka 69/21.

⁴⁵⁵ O yüzden Kadı Beyzâvî, bu mecâz yoluyla cennet hayatının şaibelerden arınmış, sürekli ve (insani) yüceltici olduğuna işaret edildiğini belirtmiştir. Bkz.: Beyzâvî, II, 522.

⁴⁵⁶ Diyanet meali “hoşnut kalacağı bir hayat anlamında meal vererek mecâzı yani mübalağalı anlatımı yok etmiştir.

⁴⁵⁷ Zemahşerî, IV, 591.

⁴⁵⁸ Ebû Hayyân, VIII, 319.

İnsanın yaratılmasından söz eden “خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ” *Atan bir sudan yaratıldı.*”⁴⁵⁹

ayeti de bu türden bir örnek olabilir. Çünkü su “دَافِقٍ atan” değil, “مَدْفُوقٍ atılan”dır.⁴⁶⁰

Zemahşerî’ye göre burada iki anlam ihtimali mevcuttur:

1. Bu kelime de “لَابِنٍ sütlü”, “تَامِرٍ hurmalı” sözcüklerinde olduğu gibi masdara nispeti, masdara sahip olmayı ifade eden bir ismi fail sigası olabilir. Bu durumda “دَافِقٍ” şiddetli dökme sahibi demektir. Çünkü “دَفُقٍ” şiddetli dökmek demektir. Zira meni, şiddetle atılan, dökülen, çıkan bir sudur. Bunda bir mecâzdan söz etmemiş. Çünkü bir nevi ismi failin masdara sahip olmayı içeren anlamı hakaikat-ı örfiye haline gelmiştir.

2. دَفُقٍ yani şiddetli dökme ve atma normalde meninin sahibine ait iken, meniye, suya isnad edilmiştir. Bu isnad-ı mecâzîdir. Ayrıca insan kadın ve erkek suyundan yaratıldığı halde neden iki sudan değil de bir sudan yaratılmıştır, sorusuna çünkü bu iki su, insanın yaratılmasının başladığı anda karışım tek su halini alır, diye cevap verir.⁴⁶¹ Zemahşerî, ikinci ihtimalde mecâz-ı aklî olduğunu vurgulamış olmaktadır. Zira mecâz-ı aklînin adlarından birinin de “isnâd-ı mecâzî” olduğunu belirtmiştik.

Ebû Hayyân da her iki ihtimali vermektedir. Ancak ikinci ihtimali yani “مَدْفُوقٍ” anlamını birinci ihtimal yapar (çünkü) Zeyd b. Ali’nin (ö. 122/740) kıraatinin de bu yönde olduğuna dikkat çeker fakat mecâz-ı aklî veya isnadî kavramlarını kullanmaz. Zemahşerî’nin verdiği birinci ihtimali, Halil b. Ahmed ve Sibeveyh’e atfederek aktarır. İbn Abbâs’tan bu kelimenin “cıvık” anlamında olduğunu da bildirmektedir. İbn Atiyye’nin “دَفُقٍ” hem lazım/geçişsiz hem de

⁴⁵⁹ Tarık 86/6. Diyanet mealinde yine “atılan” olarak meal verilmiş, mecâz ihtimali ortadan kaldırılmıştır.

⁴⁶⁰ Abbâs, s. 286.

⁴⁶¹ Zemahşerî, IV, 722.

müteaddi/geçişli olabildiğini belirtmiştir. Su da birbirini atar, birbiri üzerine biner, bu yüzden su için hem “دافق atan, dökten” hem de “مدفوق atılan, dökülen” olarak nitelenebilir. (dolayısıyla burada bir mecâz olmaz) şeklindeki görüşünü hoş karşılamaz ve bu filin dökme anlamında (dolayısıyla geçişli) olduğuna dikkat çeker (Bu anlamda دافق, مدفوق manasında ve mecâz olur). Ayrıca suyun neden müfred/tekil olarak kullanıldığını da Zemehşerî gibi açıklamaktadır.⁴⁶²

Yukarıdaki örneklerde mecâz ihtimali daha yüksekti. Bazen mecâz ve hakikat ihtimalleri eşit seviyede veya hakikat olasılığı daha kuvvetli olabilmektedir.

Hiz. Nuh'un tufanda bir dağa sığınıp kurtulacağını söyleyen oğluna “لا عاصم” Bugün Allah'ın emrinden (azabından, tufandan), Allah'ın merhamet ettiği kişiler (Hz. Nuh ve ona iman edenler) hariç, koruyucu/korunan kimse yoktur.” şeklinde Kur'an'da aktarılan sözü buna örnektir. “عاصم” burada “koruyucu” veya “korunan” anlamında olabilir. “Koruyucu” manasına alınırsa bir mecâz olmaz ve “إلا من رحم” de “merhamet eden (Allah)den başka” olarak anlaşılır ki “müstesna” ve “müstesna minh” birbirine uygun olsun. “عاصم”, “مُعَصِّوم korunan” anlamında mülâhaza edilse, mecâz-ı aklî olur. Zira ismi fail, ismi mef'ul anlamında olur. Bu durumda “إلا من رحم” ifadesi de “Allah'ın merhamet ettiği kişiler hariç” anlamını vermiş olur ki, müstesna ve müstesna minh yine birbirlerine uygunluk arz etsin. Ancak bu durumda “رحم”, “رَحْمَةً” takdirinde olur ve bir kelimenin atılmış olmasına dayalı “mecâz-ı hazfî” de devreye girmiş olacaktır.

Birinci takdirde hiçbir mecâz söz konusu olmazken, ikinci takdirde ise iki mecâz uygulanmış olacaktır. Daha önce belirttiğimiz gibi asıl olan hakikattir. Bir karine/ipucu gerektirmediği müddetçe mecâza gidilmez.

⁴⁶² Ebû Hayyân, VIII, 449.

Burada üçüncü bir ihtimal daha mümkündür. “إِلَّا مِنْ رَحْمَةٍ”, “إِلَّا مِنْ رَحْمَةٍ” şeklinde atılmış bir zamir (mef’ul) ihtiva etmiş olur ve mecâz-ı hazfî olur. “عاصم” ise mecâz içermeyip kendi manasında / “koruyucu” anlamında olur. Ancak bu durumda “müstesna minh” olan “عاصم koruyucu”, müstesna olan “مِنْ رَحْمَةٍ” ise “korunan” demek olur ki, birbirine tenasüp arzetmezler. Yani “müstesna-ı munkatı” olur.⁴⁶³ Müstesna ve müstesna minhin birbirine uygunluk arz ettiği yani her ikisinin koruyanı ya da her ikisinin de korunanı ifade ettiği takdirlerde “müstesna-ı muttasıl” olacaktır ki, istisnada asıl olan budur. Ayetin anlamı, “Bugün, Allah’ın esirgediklerinden (Hz. Nuh ve Müminler) başkasını Onun vereceği emirden (tufan) koruyacak kimse yoktur” şeklinde olacaktır.

Zemahşerî de dört ihtimal ileri sürer. Bunlardan birincisi “عاصم”i “koruyucu”, مَكَانِ لَا مَكَانَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ’yi de “korunan” anlamında olur fakat مَكَانِ لَا مَكَانَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ şeklinde hem مَكَانِ hem de رَحْمَةِ olarak mef’ul bir zamir takdir eder. Böylece iki mecâz-ı hazfî gerçekleşmiş olur. Onun bu takdirleri yapmasının nedeni müstesna ve müstesna minhu tam olarak birbirlerine uygun kılmaktır. Zira Hz. Nuh’un oğlu koruyucu olarak dağ vb. bir mekândan söz edince “Allah’ın esirgediklerine ait bir mekândan başka koruyucu bir mekân yoktur” denilerek, müstesna tarafından da bir “mekân” varsaydı. İkincisinde عاصم “ismet sahibi” anlamında mecâz içermeksizin “korunan” manasında olmuş olur. مَكَانِ لَا مَكَانَ ifadesini yine رَحْمَةٍ olarak kabul ederek “Allah’ın koruduğu hariç” anlamında alarak zamir takdir eder. Anlam olarak bizim zikrettiğimiz ikinci ihtimale hamledilmiş olacaktır. Üçüncüsü, bizim de üçüncü olarak zikrettiğimiz olasılıktır. Dördüncüsü, bir kıraate dayanarak مَكَانِ لَا مَكَانَ “merhamet edilenler hariç” şeklinde mechul fiil olarak okunmasıdır. Ayet mana

⁴⁶³ Bkz.: Zemahşerî, II, 381-382.

olarak yukarıdaki ihtimallerden biri üzerine hamledilebilir ki, ancak burada رُحْمٌ'den sonra mef'ul zamir takdir etmeye ihtiyaç kalmayacaktır.⁴⁶⁴

Fakat Zemahşerî hiçbir olasılıkta hiçbir mecâz türünden söz etmez.

Ebû Hayyân da bizim belirttiğimiz anlam ihtimallerine işaret etmekte ancak üçüncü ihtimali istisna-ı munkatı olsa bile en kuvvetli seçenek olarak sunmaktadır. O yine ikinci ihtimalde söylediğimiz عاصم'ın معصوم anlamında olabilirliğine de dikkat çekmektedir. Bu durumda mecâz-ı akli olacaktır fakat bir mecâz lafzını kullanmamaktadır. Ayrıca normalde birçok kıraate değinen Ebû Hayyân, burada Zemahşerî'nin dile getirdiği رُحْمٌ الا من رُحْمٌ kıratına bir vurguda bulunmaz.⁴⁶⁵

2.2.2. Failiyet

Bazen alaka failiyet olabilir. Yani ismi mef'ul kalıbı mef'ule nisbet edileceğine faile nisbet edildiği için mecâz-ı akli olabilir. Yani ismi fail kalıbı kullanılacağına ismi mef'ul kalıbı söz konusu olabilir.⁴⁶⁶

Örnek 1: إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا “Şüphesiz O'nun vâdi gelinmiş (yerini bulmuş) olacaktır.”⁴⁶⁷ ayetinde مَاتِيًّا “gelecek” yerine مَأْتِيًّا “gelinecek, gelinmiş” denilmiştir.

Hâlbuki söz (yerine) gelir, gelinmez. Bu sebeple mecâz-ı akli olacaktır.

Zemahşerî burada üç ihtimal ileri sürer:

1. Biraz önce söylediğimiz gibi mef'ul kalıbının, fail kalıbı anlamında olması.

Zemahşerî isim kullanmasa da bu mecâz-ı akli olasılığıdır. Zemahşerî bu görüşü قِيلَ “denilmiştir ki” diyerek zayıf görür.

⁴⁶⁴ Bkz: Zemahşerî, II, 382-383.

⁴⁶⁵ Ebû Hayyân, V, 227-228. Ayrıca هُمْ حَرَمًا آمِنًا (Kasas 57) ayeti de belirtilen alakaya örnek verilebilir.

⁴⁶⁶ Abbâs, s.286.

⁴⁶⁷ Meryem 19/61.

2. Zemahşerî “الوجه: asıl vecih budur” diyerek bu ihtimali en kuvvetli seçenek görür. Buna göre “وعد:söz”den amaç cennettir. Cennet de gidilen/gelinen yer olduğuna göre مأتيا kendi anlamındadır yani bir mecâz-ı akli olmayacaktır.

3. مأتيا sözcüğünün “أتى اليه احسانا :ona bir ihsan olarak gitti” kabilinden olup “yapılmış, yerine getirilmiş” anlamında olması.⁴⁶⁸ Bu durumda da مأتيا kendi anlamında olacaktır.

Ebû Hayyân da Zemahşerî’den naklederek bu seçeneklere vurguda bulunur. Ancak Zemahşerî’nin ikinci seçeneği İbn Cüreyc’den (ö. 150/767) aldığını ifade eder. Fakat bu ikinci seçenekte “وعد: söz” masdar olup “موعود: söz verilen cennet” manasında olduğu İbn Cüreyc’in ibaresinde geçmektedir. Ebû Hayyân ise وعد’ın kendi masdarî manasında olduğunu tercih eder yani ikinci seçeneği pek tasvip etmiş değildir.⁴⁶⁹ Ayrıca موعود, وعد anlamında olduğunda, ismi mef’ul yerine masdar kalıbı kullanıldığından yine bu tür bir mecâzdan kurtulmuş olmayacaktır.

Fazl HasanAbbâs, birinci seçeneği, Kur’an’ın Kur’an ile tefsirini yaparak zikretmektedir. Şöyle ki “ان ما توعدون لأت :şüphesiz size söz verilen kesinlikle gelecektir”⁴⁷⁰ ayetinde verilen söz “آت :gelen, gelecek” ismi fail kalıbıyla verilmiştir. o halde mevzu bahis olan ayette de verilen söz için ifade edilen ismi mef’ul, ismi fail anlamındadır.⁴⁷¹

Örnek 2: *Sen : وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا*
Kur’an okuduğunda seninle ahrete inanmayanlar arasına gizlenen/örtülü bir perde

⁴⁶⁸ Zemahşerî, III, 25.

⁴⁶⁹ Ebû Hayyân, VI, 191.

⁴⁷⁰ En‘âm 6/134.

⁴⁷¹ Abbâs, s. 286.

*koyarız/çekeriz.*⁴⁷² ayetinde perde “*سَاتِر*:örtlen/gizleyici” olarak ifade edilmek yerine “*مَسْتَوِر*:gizlenen/örtülü” lafzıyla ortaya konulmuştur. Perde gizlenen/örtlen değil örtlen ve gizleyendir. Bu mecâzı aklidir ve alakası failiyettir çünkü örtme fiili perdeye aittir.

Zemahşerî burada çeşitli seçenekler sunmaktadır.⁴⁷³

1. (isim olarak kullanmasa da) mecâz-ı akli olması. Çünkü “*سِيل مَفْعَم*” :doldurulan sel” tabiri kabilinden olduğunu ifade eder. Bu tabirde “*مَفْعَم*:doldurulan”, “*مَفْعَم*:dolduran” manasındadır. Çünkü sel doldurulan değil doldurandır.

2. Bu örtü ve perde görünmeyen bir örtüdür dolayısıyla bu örtü “gizlenmiş” olmaktadır (Bu bağlamda *مَسْتَوِر* kendi ismi mef’ul anlamındadır). Ancak Zemahşer’i bu vechi “*قِيل*:denilmiştir ki” diyerek zayıf göstermektedir.

3. Ya da bu perde, önünde başka bir perde veya perdelerin olduğu bir perdedir yani bu perde de başka perdeler tarafından örtülmüş ve gizlenmiştir.

4. Veya bu perde bile görülmekten gizlenmiştir. Yani örtünün kendisi gizlidir, görünmüyor. Onunla örtülmüş şey nasıl görünsün? (Bu son vecihte *مَسْتَوِر*da bir mecâz mevcut değildir.)

Öte yandan Zemahşerî, bu ayetin, kâfirlerin “*وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي*” *آذَانِنَا وَقُرْ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ فَاَعْمَلْ إِنَّا نَحْمِلُونَ* *Ve dediler ki; bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz örtüler içerisinde. Kulaklarımızda da bir sağırlık/ağırlık vardır. Bizimle senin aranda bir perde bulunmaktadır. Onların kalpleri üzerine anlamalarını (engelleyen) bazı perdeler koyduk. Kulaklarına da bir ağırlık*

⁴⁷² İsrâ’ 17/45.

⁴⁷³ Zemahşerî, II, 644.

(koyduk).”⁴⁷⁴ Ayetinde belirtilen sözlerine işaret olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Allah sanki şöyle demiş oluyor: “Sen Kur’an okuduğunda onların iddialarına göre onlarda anlamak istememeyi yerleştiririz”. Ya da “onların kalplerine örtüler koyarız” ifadesinde anlamayı engelleme manası vardır. Sanki “onları anlamaktan alıkoyduk” denilmiş olmaktadır.⁴⁷⁵

Bu açıklamalarda Zemahşerî’nin “örtü” olayını daha çok zihinsel algıladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ayetin, onların “kalplerimiz örtüler içerisindedir, kulaklarımızda da ağırlık vardır. Bizimle senin aranda da bir perde bulunmaktadır” şeklindeki sözlerine işaret olduğunu söylemesi de itizalî düşüncesi gereği bu anlamayı engelleyen (zihinsel) örtülerin kendi nefis ve iradelerinden kaynaklandığını vurgulamak içindir. ,

Ebû Hayyân ise ilk önce bu örtü olayının zihinsel mi yoksa (örtüler manevî olsa da) görülmeyi, duyulmayı engelleyen somut bir gerçekliği olan bir durum mu olduğuna yönelik vecihler bildirmektedir:

1. Sebeb-i nüzûle dayanarak bu örtü, Rasulullah’ın gerçekten Kur’an okuduğunda görülmesini ve duyulmasını engelleyen somut bir gerçekliktir. Mesela el-Kelbî’nin (ö. 146/763) söylediğine göre bu ayet, Ebû Sufyan, en-Nadr, Ebû Cehil ve Ebû Leheb’in karısı Ümmü Cemil hakkında inmiştir. Çünkü Rasulullah, Kur’an okuduğunda bunlar ona eziyet ediyorlardı. Allah da Resûlullah Kur’an okuduğunda onların gözlerine perde koyuyordu. Onun yanından geçtikleri halde onu görmüyorlardı.

Peki, bu ihtimalde, okunduğunda Resûlullah’ın görülmesinin engellendiği Kur’an’dan amaç nedir?

Bazılarına göre herhangi bir Kur’an bölümü olabilir. Yani hangi Kur’an bölümünü okusaydı bu örtü gerçekleşiyordu.

Bazılarına göre ise Resûlullah okuduğunda görülmesi engellenen ayetler üç ayetti. Bunlar, kalplerinin mühürlendiğini bildiren Nahl 108, bunlardan daha zalim

⁴⁷⁴ Fussilet 41/5-6.

⁴⁷⁵ Zemahşerî, II, 644.

kimlerin olabileceğini ifade eden Kehf 57 ve “ilahlı olarak heva/istek ve arzularını edineni gördün mü?” kısmından “anlamaz mısınız?” ifadesine kadar ki Casiye 23. ayetlerdir. Kurtubî’ye (ö. 671/1273) göre Yasin suresinin ilk dokuz ayeti de bunlara eklenir.

2. Katâde, ez-Zeccaâc ve bir gruba göre bu örtü (Zemahşerî de olduğu gibi) anlamayı engelleyen zihinsel bir durumdur. Buna göre anlam: “Senin okuduklarının anlaşılması ile onlar arasına bir perde koyduk. Dolayısıyla peygamberliğini ve yeniden dirilişi kabul etmezler” şeklindedir.⁴⁷⁶

Ebû Hayyân, konumuz olan مستور için de şu olasılıklardan söz etmektedir:

1. Zahir olan diyerek tercih ettiği görüşe göre bu kelimedede bir mecâzın olmayıp kendi ismi meful kalıbında yorumlanmasıdır. Buna göre kâfirlerin göremediği perde anlamında olur. Ya da Resûlullah bu perde ile örtüldüğü, gizlendiği için böyle denilmiştir. Bu durumda “مستور به: kendisiyle bir şeyin örtüldüğü” anlamı ortaya çıkacaktır.⁴⁷⁷ Manası “örtme özelliğine sahip” ile son bulacaktır. Mesela “ذو رطب , مرطوب: ıslak, ıslaklık sahibi, ıslanmış”, “ذو مكان مهول”, “جارية مغنوجة: cilveli nazlı cariye” anlamındadır. (yani ismi meful kalıbı birçok zaman işi yapan manasında kullanılmaktadır, dolayısıyla burada da mecâza gitmeye gerek yoktur.)

2. el-Ahfeş ve bir gruba göre مستور, ساتر anlamındadır. İsmi fail, bazen ismi meful lafzıyla gelmektedir. “شائم: uğursuz” manasında “مشؤوم”, “يامن: uğurlu” anlamında da “ميمون” dedikleri gibi.

3. Bazısı tarafından denilmiştir ki, مستور mübalağa yoluyla bir niteliktir (çok

⁴⁷⁶ Ebû Hayyân, VI, 39.

⁴⁷⁷ Kanaatimizde bu durumda mecâz-ı hazfî gerçekleşmiş olacak ve “hazf-ı îsâl yani bir kelimeyi atıp onu önceki kelimedede anlamca gizlemek” denilen olay meydana gelmiş olacaktır.

örtlen demektir). Bu “شعر شاعر: çok güzel bir şiir” demelerinde olduğu gibidir. Yani ismi fail mübalağa amaçlı kullanılabildiği gibi ismi mef’ul da bu maksatta isti’mal edilebilir. Ancak bu görüş, mübalağanın ancak ismi fail kalıbıyla yapıldığı kuralıyla reddedilmiştir.⁴⁷⁸

Bu seçeneklerden ikincisinde bir mecâz-ı aklî mevcut olacaktır, ancak bu kavram kullanılmamıştır.

2.2.3. Mekâniyet Alakası

Bazen fiil, mekâna nisbet edilmiş olabilir, burada alaka ve münasebet mekân olmuş olacaktır. “وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم : *Nehirleri onların altlarından akıyor kıldık.*”⁴⁷⁹

“Nehir” normalde su değil, suyun aktığı yerdir. Dolayısıyla akan da nehir yani mekân değil nehirdeki sudur.⁴⁸⁰ Bu manada akma fiilinin fail olan suya değil de mekâna nispet edilmesi sebebiyle mecâz-ı aklî gerçekleşmiş olacaktır.⁴⁸¹

Zemahşerî burada bununla hatta ilgili ayetle ilgili hiçbir açıklama yapmamaktadır.⁴⁸² Fakat “أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار : *Onlar için altlarından nehirlerin aktığı cennetler olduğunu (müjdele)*”⁴⁸³ ayetinde bunun bir isnâd-ı mecâzî yani mecâz-ı aklî olduğunu belirtmektedir. Çünkü “nehir derelerden büyük, denizden küçük geniş suların aktığı yer ve mecradır.” demektedir.⁴⁸⁴

Nehire akma fiilinin nispet edildiği oldukça fazla Kur’an ayetinde yine

⁴⁷⁸ Ebû Hayyân, VI, 39.

⁴⁷⁹ En’âm 6/6. Bu ayet Diyanet mealinde “evlerinin altından ırmaklar akıttığımız” şeklinde geçmektedir. Burada ayette olmayan “evler” lafzı eklenmiş ve nehire/ırmağa nispet edilen akma fiili, “akıtma” lafzıyla Allah’a nispet edilmiştir. bu durumda ayetteki mecâz dolayısıyla mübalağa kaybolduğu gibi geçişsiz fiil de geçişli fiile yorumlanmıştır.

⁴⁸⁰ Teftâzânî, **Mutavvel**, s.58.

⁴⁸¹ Abbâs, s.288.

⁴⁸² Zemahşerî, II, 6.

⁴⁸³ Bakara, 2/25.

⁴⁸⁴ Zemahşerî, I, 112.

nehirlerin fişkırıldığı taşlardan⁴⁸⁵, insanlara nehirlerin boyun eğdirildiğinden⁴⁸⁶, tadı değişmemiş sütten nehirlerden,⁴⁸⁷ şaraptan ve rafine baldan nehirlerden⁴⁸⁸ söz eden ayetlerde bu mecâz-ı aklî mevcut olmuş olacaktır.

Öte yandan gerek Kur'an'da gerek günlük dilde akma vb.lerinin suya değil de hep su yatağına isnad edildiği görülmektedir. Demek ki bu isnad bir mecâz olmaktan çıkmış bir hakikat-ı örfiye halini almıştır. Kur'an'da mecâz olmadığını söyleyenler gerekçe olarak bu yaygın kullanımı göstermişlerdir. Buna göre Kur'an'da mecâz olarak mevzu bahis yapılan durumlar günlük dildeki yaygın kullanımlardır. Bu sebeple mecâzı inkâr edenler buna “أسلوب اللغة: (günlük) dildeki üslup” tabirini kullanmışlardır.

Bu sebeple Ebû Hayyân da nehirin suyun aktığı yer mi, yoksa bizzat su mu olduğu konusunda iki görüş olduğunu nakleder ve bir mecâzdan söz etmez.⁴⁸⁹ Çünkü akma, günlük dilde yaygın olarak hem suya hem de nehire nispet edilmektedir. Yine bu sebeple akma fiilinin nekire nispetinin, “واسأل القرية: Köye sor”⁴⁹⁰ ayetinde olduğu gibi bir genişlik ve mecâz olduğunu, zira akan şeyin sadece su olduğunu söyleyen İbn Atiyye'yi çelişkiyle suçlamaktadır. Zira İbn Atiyye bu iddiadan beş satır önce ‘nehir’i, “uzun ve geniş yatağında akan su” olarak tanımlamaktadır.⁴⁹¹ Yani nehir su ise ona yapılan nispet mecâzî olmayacaktır.

Kanaatimizce bu gibi mekan alakasının olduğu mecâz-i aklîlerde, “mücaveret: komşuluk, bitişiklik” alakasıyla mekanın zikredilmesi mekandaki olgunun kastedilmesi yoluyla bir mecâz-ı mürsel de düşünülebilir. Bu durumda isnatta/nispette mecâz değil, bir kelimenin kendi anlamı dışında kullanıldığı mecâz-ı lugavî söz konusu olacaktır.

⁴⁸⁵ Bakara, 2/74.

⁴⁸⁶ İbrahim, 14/32.

⁴⁸⁷ Muhammed 47/15.

⁴⁸⁸ Muhammed 47/15.

⁴⁸⁹ Ebû Hayyân I, 259.

⁴⁹⁰ Yûsuf 82. Çünkü köye değil, köy halkına sorulur.

⁴⁹¹ Ebû Hayyân, I, 256.

Yine bu gibi bir muzaf da takdir edilebilir. O zaman mana “تجري من تحتها ماء” Nehirlerin suyunun aktığı” tarzında olacaktır. Bu durumda mecâz-ı hazfî de mümkündür. O halde bu gibi yerlerde üç mecâz türü uygulanabilir:

- 1.Mecâz-ı aklî
- 2.Mecâz-ı lugavî (mecâz-ı mürsel)
- 3.Mecâz-ı hazfî

Ancak Ebû Hayyân, mecâz-ı lugavînin mecâz-ı hazfîye göre daha yaygın ve daha elverişli olduğunu dile getirmektedir.⁴⁹² Dolayısıyla mümkün olduğunca mecâz-ı hazfîye gidilmemelidir.

Örnek 3: “وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ”

*Karı-kocanın aralarının anlaşmazlığından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden de bir hakem gönderin. Bunlar bir barıştırma isterse Allah onların aralarını uzlaştırır. (çünkü) şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır.*⁴⁹³

Bu ayette anlaşmazlık şahıslara değil, onların aralarına nispet edilmiştir. Hâlbuki anlaşmazlık insanlara aittir. Fakat bu olay anların aralarında olur, yani bir bakıma araları anlaşmazlığın olduğu bir mekân hükmündedir. Böylece anlaşmazlık izafe yoluyla mekâna nispet edildiği için bir mecâz-ı aklî olacaktır. Çünkü mecâz-ı aklî sadece fiil ile isnad edildiği şey arasında olmayabilir. Muzaf ile muzafun ileyh arasında yani isim tamlamasında da olabilir.⁴⁹⁴ Sonuçta muzaf bir eylem bildiriyorsa ait olduğu olguya veya ilişkili olduğu bir şeye nispet edilmiş olabilir.

Ayrıca ayetin başında anlaşmazlık onlara değil de onların aralarına nispet edildiği için ayetin sonuna doğru “يوفق الله بينهما” Allah onların aralarını uzlaştırır” denilerek uzlaştırma da karı-kocaya değil, onların aralarına nispet edildi.

⁴⁹² Ebû Hayyân, I, 258.

⁴⁹³ Nisâ 4/35.

⁴⁹⁴ Teftâzânî, **Mutavvel**, s.59.

Kanaatimizce bu da bir mecâz-ı aklîdir. Çünkü uzlaştırılan insanlardır, araları bir mekân hükmündedir. Zira bu mecâz fiilin gerçek failinin dışındaki bir şeye nispet edilmesi durumunda gerçekleştiği gibi gerçek mef'ulunun dışındaki bir şeye (zamana, mekâna, sebebe vb.) nispet edilmesi halinde de vuku bulabilir. Fiil ile mef'ulun bih arasındaki nispete “النسبة الایقاعية/nispet-i îkâî: gerçekleştirme nispeti” denir. Bu nispette de böyle bir olay gerçekleşebilir. Mesela “ولا تطيعوا أمر المسرفين”⁴⁹⁵ ayetinde itaat etme fiilinin mef'ulu olarak emir getirilmiştir. Hâlbuki itaat müsriflere olur veya olmaz yani burada gerçek mef'ul müsriflerdir. Fakat onların emri, itaati sağlamanın bir aracıdır. Bu yüzden mecâzen mef'ul yapılmıştır. “نومت الليل: geceyi uyuttum” ve “أجريت النهر: nehiri akıttım” gibi sözlerde de fiil mecâzî mef'ullere nispet edilmiştir.⁴⁹⁶

Hatta mecâzî failin “temyiz” yapıldığı durumlarda da bu mecâz vaki olacaktır. Mesela “أولئك شرُّ مكاناً وأضلُّ سبيلاً: Onlar yer/konum olarak daha kötü, yol olarak da daha sapkındırlar.”⁴⁹⁷ Ayetinde kötülük ve sapkınlık “temyiz” görevinde bulunan yer ve yola mecâzî olarak nispet edilmiştir.⁴⁹⁸

Asıl konumuz olan “شقا بينهما” hakkında iki müfessirin düşünceleri ise şöyledir:

Zemahşerî'ye göre burada iki vecih mümkündür:

1- Aslı “شقا بينهما: aralarındaki bir anlaşmazlık” şeklindedir. شقا zarf olan بل مكر الليل والنهار: Bilakis gece ve gündüzün hilesi⁴⁹⁹ ayetinde de مكر في الليل والنهار tarzındaydı. Mekr/hile, tuzak

⁴⁹⁵ Şu'arâ 26/151.

⁴⁹⁶ Teftâzânî, **Mutavvel**, s.59.

⁴⁹⁷ Furkan 25/9.

⁴⁹⁸ Teftâzânî, **Mutavvel**, s.59.

⁴⁹⁹ Sebe' 34/33.

ittisa yoluyla zaman zarfları olan gece ve gündüze izafe edilmiştir.

2- Ya da بين onların arasının anlaşmaz, gece ve gündüzün de hilekâr/tuzak kuran kılınması. Yani tıpkı “مُتَّارِكٌ صَائِمٌ: senin gündüzün oruçludur” sözlerinde olduğu gibi.⁵⁰⁰ Bu ikinci ihtimal mecâz-ı aklî seçeneğidir.

Ebû Hayyân üç seçenek sunmaktadır.

1. Zemahşerî'nin verdiği birinci ihtimal: buna göre aslı شَقَاقًا بَيْنَهُمَا'dır. بين ittisa/geniş kullanım yoluyla izafe edildi fakat zarfîyet manası devam etmektedir.

2. بين zarfîyet manasını kaybetti ve bir isim haline geldi.

3. بين: onların arası, onların durumları ve arkadaşlıkları gibi kabul edildi.⁵⁰¹

Üçüncü seçenekte istiâre-i mekniyyeye gitmektedir. Çünkü bir benzetme söz konusudur. Karı-kocanın durumlarının, arkadaşlıklarının ve birlikteliklerinin bazen zarar görmesi ve anlaşmazlığa sürüklenmesi gibi sanki mekân olan araları da zarar görüp kesintiye uğramaktadır. Bu seçenek mecâz-ı aklîye de işaret etmiş olabilir. Yani anlaşmazlık onların durumlarına ve birlikteliklerine nispet edileceğine mekâna nispet edilmiştir.

İkinci seçenek de mecâz-ı aklî'yi akla getirmektedir. Zira zarfîyet manasını kaybettiğine göre anlaşmazlık eylemi ona nispet edilmiş demektir.

Ebû Hayyân “بل مكر الليل والنهار: Bilakis gece ve gündüz hileniz/tuzaklarınız (bizi imandan alıkoydu)” için de kıraatler yoluyla şu vecihleri ortaya koymaktadır:

1- مكر النهار ve الليل kırâatı olursa iki zarf yani الليل ve النهار'a ittisa yoluyla izafe edilmiştir. Bu durumda “على السعة: geniş kullanım tanınarak” mefûlu bih olup mahallen mensubturlar. Ya da mahallen merfu olup mecâz-ı isnadî yoluyla fail hükmündedirler. Yani “ليل نائم: uyuyan gece” dedikleri gibidir.

⁵⁰⁰ Zemahşerî, I, 497.

⁵⁰¹ Ebû Hayyân, III, 253.

2- Katade ve Yahya b. Ya‘mer “بل مكر الليل والنهار”: Bilakis gece ve gündüzdeki hileniz...” olarak okumuşlardır.

3- Said b. Cübeyr b. Muhammed, Ebû Rezin ve İbn Ya‘mer “بل مكر الليل والنهار”: Bilakis gece ve gündüzün uğraşı/bozukluğu yani zamanın geçmesi olarak okumuşlardır.

4- Yine İbn Cübeyr, Talha ve Raşid(tabiinden) ise şöyle okumuşlardır: “بل مكر الليل والنهار: Aksine gece ve gündüzün hilesi içinde yani sürekli tuzaklar içinde bizi (iman etmekten) alıkoydunuz”.⁵⁰²

Ebû Hayyân’ın kendisi, birinci kıraatin iki vechinden birisinde isnad-ı mecâzî’den söz eder. Çünkü hileyi yapan gece ve gündüz değildir. Onlar hile ve tuzakların yapıldığı zamanlardır. Dördüncü kıraat de birinci kıraat gibidir. Üçüncü kıraatte hiçbir mecâz yoktur. İkinci kıraatte ise ya gece ve gündüzün uğraş ve bozukluk bakımından insanlara benzetilmesi yoluyla istiâre-i mekniyye olacaktır. Veya uğraş ve bozulmanın insanlara değil de zamana verilmesi tarzında bir mecâz-ı aklî olacaktır.

Zemahşerî de üçüncü kıraat hariç diğer üç kıraati vermekte ve bu kıraatlerin tevcihinde de aşağı yukarı Ebû Hayyân’dan aktardığımız şekilde hareket etmektedir.⁵⁰³

2.2.4. Sebebiyet Alakası

Bazen de fiil, gerçek faile değil de sebebe nispet edilmiş olabilir. Bu durumda da mecâz-ı aklî olacaktır.

Örnek 1: “أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ”: Onlar, *hidayete karşı dalaleti satın almış olanlardır. Ticaretleri de kar elde etmemiştir,*

⁵⁰² Ebû Hayyân, VII, 270-271.

⁵⁰³ Zemahşerî, III, 567.

doğru yolu bulmuş da değildir”⁵⁰⁴ ayeti buna örnektir. Zira kar elde etme, kazanma ticaret sahipleri yani tüccarlara ait bir iştir fakat burada kar elde etmenin sebebi ve vesilesi olan ticarete nispet edilmiştir.⁵⁰⁵

Zemahşerî’ye göre de burada bir isnad-ı mecâzî vardır. Zira kar elde etme gerçek fail olan tüccarlara değil, onlarla ilişkili olan ticarete isnad edilmiştir. Öte yandan Zemahşerî ربح ve تجارة lafızlarında, “اشترؤا: satın aldılar” fiilindeki istiareyi süsleyen mecâz-ı müreşşeh (süslenmiş mecâz ve istiare) durumu söz konusu olduğunu belirtir. Çünkü “iştir: satın alma”dan amaç “استبدال:değiştirme”dir. Yani hidayete karşı dalaleti almak, bir şeyi verip karşılığında bir şeyi satın almaya benzetilmiştir. Bu istiaresidir(açık istiare). Hidayet ve dalalet, burada gerçek bir satın almanın olmadığına yönelik karineler/ipuçlarıdır. Ancak ‘iştir’da istiare yapmakla yetinilmemiş yine satın alma ile ilgili ربح ve تجارة kavramları da eklenmiştir. Bunlar da müşebbeh bihin yani satın alma ile kavramlar olduğu için bir anlamda müşebbeh bihin birden fazla özelliğini müşebbehe vermek anlamında olduğu için mübalağayı artırmakta ve istiareyi en zirve noktaya yükseltmektedir.⁵⁰⁶

Zemahşerî, اشترى fiilindeki istiareyi daha da süslü hale getirmek için وما كنوا مهتدين ifadesini “ticaret yolları konusunda doğru yolu bulmuş da değiller” ile tefsir ederek müşebbeh bihin özelliklerinden yapmaktadır.⁵⁰⁷ Zira bir istiare veya genel mecâzda müşebbeh bihin özellikleri arttıkça mübalağa ziyadeleşeceğinden mecânın tezyini de artmış olacaktır.

Kanaatimizce وما كنوا مهتدين ifadesi tecrit (istiare ve mecâzı mübalağa ve süsünden arındırmak) de olabilir. Çünkü ticaret yollarıyla ilgili değil de daha çok

⁵⁰⁴ Bakara 2/16.

⁵⁰⁵ Teftâzânî, **Mutavvel**, s.58-59.

⁵⁰⁶ Bu manada bkz: Zemahşerî, I, 77-78.

⁵⁰⁷ Zemahşerî, I, 79.

müşebbeh tarafında olan “hidayet” ile alakalı görünmektedir.⁵⁰⁸ Ancak anlatıma başka bir güzellik katmaktadır. Zira ayet hidayet ve dalalet ile başlamış hem hidayeti hem de dalaleti akla getiren bir lafızla son bulmuştur. Buna “حسن الحائمة: güzel sonuç” ismi verilmektedir.

Ebû Hayyân, وما كنوا مهتدين konusunda bazılarının şu görüşünü de nakletmektedir: Ayette “فما رحمت تجارتهم: Ticaretleri kar etmedi” denilince ticaretlerinde sadece kar elde etmedikleri vurgu yapılmışsa da ana sermayeyi de kaybettiklerine yönelik bir açıklama yapılmamıştı. وما كنوا مهتدين ibaresi ile bu (açıklama) da gerçekleşmiş olmaktadır. Bu şekilde önceki ifadeyi anlamca tamamlayan ifadeler تتميم /tetmim olarak adlandırılmaktadır. Ancak Ebû Hayyân bu kavli “denilmiştir: قيل” ifadesiyle aktararak zayıf göstermektedir.⁵⁰⁹ Çünkü sermayeyi de kaybettiklerine yönelik bir mana bu ifadeden anlaşılmamaktadır. Peki sermayenin de yok edildiğine yönelik bir mana nasıl anlaşılacaktır?

Zemahşerî’ye göre وما كنوا مهتدين hem kar kazanmadıklarını hem de sermayeyi kaybettiklerini ifade etmektedir.⁵¹⁰ Bazılarına göre hidayet ve dalalet çelişiktirler, birlikte bulunmazlar. Dalaleti satın alıp bu konuda kar etmedikleri söylenince hidayet adına sermayenin de kaybedildiği anlaşılmaktadır. Zira çelişik olduklarından dalalet ile birlikte hidayetin zerresi bile kalmamış olur.⁵¹¹

Ebû Hayyân, her iki cevabı da sadra şifa bulmaz. Ona göre cevap şöyle olmalıdır. Onlar hidayet yerine dalaleti alınca bunu bir karlı ticaret zannettiler. Kar ticarete özgüdür. Ayette karın olmadığı söylenince özgü olduğu bir ticaretin de aslında olmadığı vurgulanmış olmaktadır. Çünkü bazen bir şeyin sonucu

⁵⁰⁸ Bir mecâz veya istiârede karine/îpucunun dışında özellikler müşebbeh ile münasebetli ise “tecrit”, müşebbeh bih ile alakalı ise “tarşih” ismini almaktadır.

⁵⁰⁹ Ebû Hayyân, I, 206.

⁵¹⁰ Zemahşerî, I, 79.

⁵¹¹ Ebû Hayyân, I, 206.

nefyedilerek aslında o şey olumsuzlanmak istenmektedir. Ticaret olmadığı belirtilince sermaye de yok edilmiş olmaktadır. Zira sermaye de ticarete özgüdür. Mesela *على لاحب لا يهتدى بمناره*: Bir caddenin üzerindeki onun feneriyle yol bulunmuyor.

Bu şiirde fenerin/aydınlığın yol göstermediği ifadesiyle aslında böyle bir fener ve aydınlığın olmadığı anlatılmak istenmektedir.⁵¹²

Kanaatimizce Ebû Hayyân'ın açıklaması daha da uzaktır. İkinci cevap daha makul görünmektedir.

Ancak bize göre ana sermayenin yok oluşundan söz edilmeme nedeni aslında gerçekten de hidayet adına bu sermayenin halen devam ediyor olmasıdır. Zira hidayete yönelik sermaye fitrat, apaçık deliller vb. durumlardır. Bunlar ölüme kadar devam ettiği için aslında sermaye kaybedilmemiş olmaktadır. O yüzden tövbe kapısı son nefese kadar açık tutulmaktadır. Sermaye tamamen kaybedilmişse tövbenin ölüme kadar sürdüğünden neden söz edilsin. Hidayete matuf sermaye, akıl, fitrat, apaçık deliller vb. durumlardır. Dalalette, küfre yönelik sermaye de ataları taklit, nefsanî istek ve arzulardır. İnsanoğlu her an bunlardan bir tarafı diğer tarafa karşı vererek kar veya zarar edebilir. Zaten bu sebeple Ebû Hayyân'ın kendisi, iştirâ'nın istibdal/muavade: bir şeyin karşılığında bir şey vermekten mecâz olmadığını zira burada karşılıklı alınıp/verilen şeylerin olmadığını savunanları reddeder ve her halükarda karşılıklı alınıp satılan şeylerin olduğunu dolayısıyla mecâzdan çıkış olmadığını belirtir.⁵¹³

İşte hidayette ve dalalette mecâzî bir ticaretin gerçekleşmesi için alınıp satılan şeyler nelerdir? Ebû Hayyân bize bu konuda şöyle malzeme sunmaktadır: bu ayetin muhatabı Mücahid'in dediği gibi münafıklarsa hidayet adına sermayeleri, İslam ve şahadeti telaffuz, zahiren namaz, oruç, zekât, savaş vb.dir. Delalette yönelik ise içsel küfr vb.dir. (veya genel olarak herkes için geçerli olan şu durumlardır) hidayet sermayeleri bülüğa kadar süren fitrat, doğru düşünmeyi sağlayacak akıl (ve apaçık

⁵¹² Ebû Hayyân, I, 206.

⁵¹³ Ebû Hayyân, I, 206.

deliller)dır. Dalaletin ise nefsin istek arzuları, ataları taklittir.

Katâde'nin söylediği anlamda muhatap ehl-i kitap ise, hidayet sermayeleri Allah'a ve ahiret gününe iman etmeleri, önceden (Rasulullah gönderilmeden) ona iman etmeleri, onunla düşmanlarını tehdit etmeleri vb. hallerdir. Dalalet sermayeleri, riyasetlerini, ticaretlerini ve tabilerini kaybetme korkularıdır.

İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'ın dedikleri gibi muhatap diğer inançsızlar ise, hidayet tarafında fitrat süreci, kesin bilgi sağlayan hissî, nazarî ve işitsel algılar, dalalet tarafında ise ataların izinden gitmek (ve daha önce söylediğimiz nefsin arzuları ve bunlara ek olarak bazı vesvese ve şüpheler) sermaye olarak bulunmaktadır. İşte insanoğlu iki sermaye türünden birini alarak diğerini vererek mecâzî bir alım-satım gerçekleştirmektedir.⁵¹⁴

Bu açıklamalarda oldukça detaya inen Ebû Hayyân, Zemahşerî gibi kar elde etmenin, ticarete nispet edilmesinin mecâz(-ı isnadî) olduğunu, zira normalde kazanan veya kaybedenin tacir olduğunu dile getirmektedir. Aynı şekilde تجارة ve ربح sözcüklerinin اشتروا'deki mecâz için tarşih, dolayısıyla mecâza eklenen bir mecâz olduğunu ifade etmekte ve tarşihe yönelik şiir ve İmam Şafîi'den örnek vermektedir.⁵¹⁵

Öte yandan el-Meydanî, bu ayette iki tarafında da hem müsned hem de müsnedun ileyhte mecâz-ı lugavî'nin olduğu bir mecâz-ı aklî olduğunu bildirmektedir. Zira “فما ربحت: kar etmedi” ifadesi bir fayda sağlamadan mecâz olduğunu “تجارعتهم: ticaretleri” ifadesinin de “hidayeti terk edip dalalet düşme” eyleminden mecâz olduğunu dillendirmektedir.⁵¹⁶

Bu ayette de görüldüğü gibi Kur'an üslubu, içtihad ve düşünme için oldukça malzeme sunmakta, iki müfessirimiz bu malzemeyi ortaya çıkarmada oldukça gayretkar görünmekte, zaman zaman hem beyân hem meanî ve bedi ilimleri

⁵¹⁴ Ebû Hayyân, I, 204-205.

⁵¹⁵ Ebû Hayyân, I, 205.

⁵¹⁶ Meydanî, el-Belâğâ, II, 303.

verilerini birlikte kullanmaktadırlar.

Örnek 2: *Allah onların* : *خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً*”⁵¹⁷
kalplerini ve işitmelerini mühürledi. Gözleri üzerinde de bir perde vardır.

İlk önce kalplerin, işitmenin mühürlenmesinin ve gözler üzerinde bir perdenin olmasının gerçek/hakiki manada olmadığını Zemahşerî söylemektedir. Ona göre bu bir mecâzî anlatımdır. Buradaki mecâzı da iki türüne de hamledebilmekteyiz.

1. İstiare: Kalpleri, haktan yüz çevirip kabule ve inanmaya yanaşmamalarından dolayı hakkın işlememesi, köklerine inememesi, işitme duyularının hakka kulak vermek ve dinlemek istememesi, gözlerinin de sunulan ayetleri, dikilen perdelenmiş ve örtülmüşçesine onunla algılama arasına bir engel konulmuşçasına, ibret alan ve görenlerin apaçık gördüğü gibi görmemesi bakımından mühürlü bir şeye benzetilmiş olabilir.

2. Temsil: Yukarıdaki duyuların (durumları) insanların yaratılmasının nedeni olan ve sorumlu tutuldukları dini amaçlar konusunda istifade sağlamaması bakımından öyle bazı şeyler(in durumuna) benzetiliyor ki, o şeyler ile onlardan yararlanma arasına bir mühür ve perde konulmuştur.⁵¹⁸

Burada birinci vecihte cümledeki bazı müfred/tekil kelimelerin bazı mühürlenmiş somut bir olguya benzetilmesi olduğundan istiaredir. Elbette müşebbeh bih zikredilip müşebbeh terk edildiği için istiare-i musarrahadır. İkincisi durumların birbirine benzetilmesine dayandığı için temsildir. Buradaki temsilden amaç istiare-i temsilîyedir.

Daha önce mecâza gitmek asıl anlamı engelleyen bir karine-i mânia ve kastedilen manayı belirleyen bir karine-i muayyineden bahsetmiştik.

Zemahşerî'nin bu tevilinde karine-i mânia, vakıa/realitedir. Çünkü somut dünyada böyle bir mühür veya perde olayının olmadığını biliyoruz. Burada karine-i mânia apaçık olduğu için ehl-i sünnet de bu mühür ve perde halini hakiki manaya hamletmemişlerdir. Bu yüzden Ebû Hayyân da hakiki bir mühür ve perdenin

⁵¹⁷ Bakara 2/7.

⁵¹⁸ Zemahşerî, I, 57.

olmadığını söylemiştir. Sadece Mücahid gibi bazı geçmiş âlimlerin bunu hakiki manaya yorduklarını ifade etmektedir. Mücahid’e göre insan günah işledikçe kalbi gerçek manada kapanır ve büzülür. Kur’an’da ختم, طبع ve رين’in anlamı budur.⁵¹⁹

Peki, hakiki manada değilse hangi manadadır?

Bunun için belirleyici karinenin genelde Arap dilindeki kullanım olduğunu belirtmiştik. O yüzden Zemahşerî de mühür vb. durumunun mecâzî anlatımına Arap şiirinden örnek getirmektedir.

ختم الاله على لسان عذافر ختما فليس على الكلام بقادر

واذا اراد النطق خلت لسانه لحما يحركه لصقر نافر

İlah Uzafr’ın diline öyle bir mühür vurmuş ki, konuşmaya güç yetiremiyor.

Konuşmak istediğinde de onun dilini, oyuncu bir şahin için salladığı bir et zannedersin.

Bu şiirde dile mühür vurmanın, konuşamama manasında olduğu vurgulanmaktadır.⁵²⁰

Ebû Hayyân da bu ifadenin tevilinde yukarıdaki iki mecâz seçeneğini zikretmektedir. Ancak iki vecih daha eklemektedir. Birincisi, bazılarının göre bunun bir haber kipi olup beddua manasında (istek kipi) olduğudur. Dolayısıyla “Allah onların kalplerini ve işitmesini mühürlesin, onların gözlerine de bir perde koysun” anlamında olur.⁵²¹ İkincisi, birinci vecih olan istiare yerine مجاز التشبيه /teşbih mecâzı

olmasıdır. Ancak Ebû Hayyân bunu uygun görmez. Zira teşbihin şartlarından biri müşebbeh ve müşebbeh bihin (lafzî veya takdirî) olarak zikredilmiş olmasıdır. Burada ise sadece müşebbeh bih zikredilmiştir.⁵²²

Ancak mühürleme fiilinin Allah’a isnad edilmesine gelince burada i’tizâlî ve sünnî yorum farkı ortaya çıkmaktadır.

⁵¹⁹ Ebû Hayyân, I, 175-179.

⁵²⁰ Zemahşerî, I, 57.

⁵²¹ İhbârî bir lafzın inşâî manada olması da istiâre mecâzına girmektedir.

⁵²² Ebû Hayyân, I, 177-179.

Zemahşerî, bir mutezilî olarak bu eylemin Allah’a nispetinin bir mecâz-ı isnadî (aklî) olduğunu belirtmektedir. Zira mühürleme olayının gerçek manada Allah’a isnad edildiğini yani hakiki failin Allah olduğunu belirtmek “قبح: çirkin bir fiili” Allah’a nispet etmeyi gerektirmektedir. Çünkü insanları hakkı kabul etmekten alıkoymayı icab etmektedir. Bu da çirkindir. Allah çirkinden münezzehtir. Zira “ان الله لا يأمر بالفحشاء”⁵²³ ayetinde bu ortaya konulmaktadır.

Ayrıca Allah da Kur’an’da “وما انا بظلام للعبيد: Ben kullara ‘çok zulmedici’ değilim.”⁵²⁴ vb. ayetlerde kullara zulmetmediğini bildirmektedir.⁵²⁵

Zemahşerî, mühürlemenin Allah’a nispetinin hakiki olmasını “الحسن والقبح: aklî güzellik ve çirkinlik” ilkesi ve bazı naklî delillerle kabul etmemektedir. O halde bunlar karîne-i mâniadır.

Peki, bu nispet hakiki değilse hangi manadadır, bu mecâzî nispetin hakiki nispetle münasebeti nedir? Burada “alaka” ve “karine-i muayyine” devreye girmektedir.

Zemahşerî bu konuda amaç “kalplerin (ve işitmenin) mühürlenmiş gibi olduğunu ortaya koymaktır” dedikten sonra mühürlemenin Allah’a nispetini şu beş ihtimal dâhilinde mecâza yormaktadır:⁵²⁶

1. Kalbin bu niteliği (hakkın işlememesi), kalbe o kadar işlemiş ki, aRâzî/sonradan değil de yaratılıştan gelen bir şey gibi olmuştur.⁵²⁷ Çünkü Araplar da “فلان مجبول على كذا ومفطور عليه: Falanca şu özellik üzerine yaratılmıştır” dediklerinde o

⁵²³ A‘râf 28.

⁵²⁴ Kâf 50/29.

⁵²⁵ Zemahşerî, I, 57-59.

⁵²⁶ Zemahşerî, I, 59-61.

⁵²⁷ O halde alaka teşbih/benzetme olmaktadır. Kalpte bu özelliğin yerleşik olması, değişmeme konusunda Allah’ın, eşyaya yaratılışında ortaya koyduğu durumlar gibidir.

özelliğin çok sabit ve değişmez olduğunu kastederler.⁵²⁸ Ayet de bu özellikleri konusunda kâfirleri bu kadar yerdiğine göre mühürlemenin Allah’a nispetinin hakiki oluşu nasıl düşünülebilir ki?⁵²⁹

2. ختم الله على قلوبهم cümlesinin bir temsil oluşudur. Şöyle ki Arap dilinde “öldü” anlamında “يال به الوادي : vadi onu akıtıp götürdü”; “çok uzun süredir ortalıkta görünmüyor” manasında da “طارت به العنقاء : Anka onu uçurdu” derler. Hâlbuki bu eylemlerde vadi ve ankanın herhangi dahli ve etkisi yoktur. Burada amaç mühürlemeyi Allah’a nispet etmek değil, onların kalplerinin ve işitmelerinin anlayamama ve hakkın işlememesi konusundaki durumunu, Allah’ın mühürlediğini yani anlamama üzerine yarattığı hayvanların kalplerinin durumuna vb. benzetmektir.⁵³⁰

3. Zemahşerî bu tevcihte isnad-ı mecâziyi açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre şöyle bir durum mevcuttur: Fiilin, fail, meful bih, mastar, zaman, mekân, sebep vb. ile çeşitli ilişkileri vardır. Bunlardan faile nispet edildiğinde isnad hakiki olur, diğerlerine ise nispet edildiğinde nispet mecâzî olur.⁵³¹ Fiilin bunlara olan nispeti faile olan nispetine benzetilerek yapılır. Bir erkek cesaretinde aslana benzediğinde “aslan” ismi onun için istiare edildiği (ödünç alındığı) gibi fiille olan ilişkilerinde faile benzetilerek fiil bu olgulara “istiare” denilen mecâz yoluyla isnad edilir.⁵³² Burada hakiki fail yani gerçekte mühürlemeyi yapan şeytan veya kâfirin kendisidir. Fakat Allah onlara bu imkânı sağladığı için mühürleme Allah’a nispet edilmiştir. Bu fiilin, (failine değil de) sebebine isnadı gibidir.⁵³³

⁵²⁸ Bu durumda Arap dilindeki bu kullanım da karine-i mâniya olmaktadır.

⁵²⁹ Bu da karine-i mâniya bir atıftır.

⁵³⁰ Burada da alaka “benzetme”, karine-i muayyine Arap dili olmaktadır.

⁵³¹ Zemahşerî burada daha önce verdiğimiz örnek veya benzerlerini vermektedir.

⁵³² Zemahşerî ilginç bir şekilde buna da istiâre demektedir. Hâlbuki yaptığı açıklamalar, belagatçıların mecâz-ı aklîye yaptıkları izâhlardır. Bu durum herhalde o dönemlerde ıstılahî kavram ve terimlerin tam oturmamış olması nedeniyle olsa gerektir. Ya da istiârenin mecâz-ı akli olduğunu düşünenlerdendir.

⁵³³ Bu durumda alaka “sebebiyet” olmaktadır. Karine-i muayyine de Zemahşerî’nin Arap dilinden getirmiş olduğu örneklerdir.

4. İnanmayanlardan umut kesilince, ayetler ve uyarılar onlara fayda sağlamayınca (imanı) oluşturuıcı ve yaklaştııcı lütuflar onlara bir yarar vermeyince isteyerek ve ihtiyarî olarak iman etmelerine bir yol kalmayınca, onlara zorla ve cibrî olarak imana götürmekten başka bir yöntem kalmayınca fakat bu da teklifteki amaçla ters düştüğünden böyle bir tarike başvurulmamıştır. İşte onların imanı konusunda zorlamaya gidilmeyeceği, mühürleme ile ifade edilmiştir. Çünkü imanları için bu yoldan başka kalmadığından ve bu yöntemle de gidilmeyeceğinden kalpleri sanki mühürlenmiş olmaktadır.⁵³⁴

5. Alay amaçlı olarak onların şu sözlerine göndermede bulunmaktır: “ وَقَالُوا: فَلَوْلُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ *Ve kalplerimizde bizi çağırдыңın şeyden (engelleyen) örtüler/perdeler vardır. Kulaklarımızda da bir ağırlık mevcuttur. Ve bizim aramızda ve senin aranda da bir perde bulunmaktadır.*”⁵³⁵ Yani Allah, onların asla iman etmeyeceklerine yönelik bu söylemlerine bu ayette istihza yollu işaretle bulunmaktadır. Yoksa Allah onların imanını engellemiş değildir.

Bu son açıklamada da karine-i muayyine diğer bir ayet olmaktadır.

Bir sünnî olan Ebû Hayyân daha önce belirttiğimiz gibi mühürlemenin gerçek algılanamayacağını zira mührün somut, buradaki mühürlemenin ise hakkı kabul etmemelerinden istiare yoluyla manevî olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu mühürlemenin fiilinin Allah’a nispetinin hakiki olduğunu dile getirmektedir. Özetle ona göre müfred lafızlarda (ختم‘de) istiare ya da cümleinin bütününde (bir durum benzetmesi olan) temsil vardır, fakat isnatta mecâz yani mecâz-ı aklî yoktur. Çünkü Allah her şeyin yaratıcısıdır.⁵³⁶

Ebû Hayyân, Mutezile’nin mezhepleri gereği, Allah’ın küfrü yaratmadığı, hakkın kabulü ve ulaşımını engellemeyeceği zira bunun çirkin olacağı, Allah’ın da çirkin bir eylemde bulunmaktan münezzeh olduğu şeklindeki ilkelerinden

⁵³⁴ Bu tevcihte ختم lafzında istiâre yapılmış olur ve mecâz-ı aklî devreden çıkmış olur.

⁵³⁵ Fussilet 41/5.

⁵³⁶ Ebû Hayyân, I, 175.

hareketle⁵³⁷ burada mühürlemenin Allah’a isnadında te’vile gittiklerini yani isnatta bir mecâzın olduğuna kail olduklarını dile getirmektedir. Ebû Hayyân, Mutezile’nin on te’vilde bulunduklarını belirtmektedir. Bunlardan ilk beşi Zemahşerî de izah ettiklerimiz idi. Diğerlerine gelince;

6. Onların kalplerine mühür, onların iman etmediklerine yönelik Allah’ın tanıklığı anlamındadır.

7. Bu ayet kafirlerden belli kişiler hakkındadır. Bir çok kafir için daha dünyada iken cezalar verildiği gibi, bu kişiler için de daha dünyada iken imandan alıkonulma gibi bir ceza verilmiştir.⁵³⁸

8. Allah’ın onlara bu mühürleme cezasını, kalplerini daraltacak şekilde fakat imanı engellemeyecek tarzda ceza olarak vermesi. (yani iman etmeleri zor fakat imkânsız olmayacaktır)

9. Ahirette bunu onlara yapması. Çünkü Allah **وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا** *“Onları kıyamet gününde yüzleri üzerinde iki gözü kör, dilsiz ve sağır olarak haşredeceğiz.”*⁵³⁹ Buyurmaktadır.⁵⁴⁰

10. Hasan-ı Basrî’den aktarılan, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. h. 303) ve Kâdî Abdulcebbâr’ın tercihi olan şu te’vildir: Allah, kâfirin kalbine ve işitmesine, meleklerin onların kâfir olduklarına ve iman etmeyeceklerini bilmelerini sağlayacak bir işaret ve alamet koymuştur.⁵⁴¹

Ahmed b. el-Münîr el-İskenderî mühürlemenin Allah’a isnadının hakiki oluşuna engelleyici olarak Zemahşerî’nin ileri sürdüğü delilleri (karine-i mâniaları) şöyle sunmakta ve değerlendirmektedir.

1. Bunun Allah’a hakiki isnadının **قبيح**/çirkin olan bir işin Allah’a nispetini

⁵³⁷ Bu ilke onlar için isnadın hakiki olduğunu engelleyen karinelere dendi.

⁵³⁸ Bu te’vilde de bir mecâz-ı aklî olmayacaktır. Allah bir ayette yeryüzünde haksız yere kibirlenip zulmedenleri ayetlerden yüz çevirteceğini yani imanlarını engelleyeceğini bildirmektedir.

⁵³⁹ İsrâ’ 17/97.

⁵⁴⁰ Bu vecihte **ختم** fiilinde zamansal bir istiâre mevcuttur. Mazi fiili istikbal zamanı bildirmiş olmaktadır.

⁵⁴¹ Ebû Hayyân, I, 175-176.

gerektirir. Çirkinlik Allah ile ilişkilendirilemez.

2. Allah'a bunu hakiki manada isnat, Allah'a zulmü nispet etmeyi gerektirmektedir. Allah zulümden münezzehtir.

3. Mutezile'nin قياس الغائب على الشاهد/Görünmeyeni görüne kiyas etme ilkesi gereği, şahitte (insanların fiilleriyle ilgili), hakkı kabul etmeyi engellemek çirkin kabul edilmektedir. O halde gaibte de (Allah ile alakalı fiillerde de) insanların iman etmesini engellemek çirkin kabul edilecektir. Allah bundan münezzehtir.⁵⁴²

İbnü'l-Müneyyir bunlara topluca şöyle cevap vermektedir:

Mutezile'ye göre küfrü yaratan kâfirdir. Fakat ona bu imkânı sağlayan dahası, küfrü yaratma kudretini kâfirden yaratan Allah'tır. Küfrü yaratma çirkin ise küfre imkân sağlamak hele küfrü yaratma gücü vermek de çirkin olmaz mı? Bu gücü onda yaratmak, yol keseceği bilinen günahkâr birisine keskin bir bıçak vermek gibidir. “küfre girmeye imkân sağlama ve küfre yönelik güç yaratma bir takım hikmetlere (imtihan, sorumluluk vb.) dayalıdır” denilirse Allah'ın kâfirin küfrünü doğrudan yaratmada neden bilemediğimiz hikmetler olmasın?⁵⁴³ Bu sebeple Allah ile ilgili durumlar insanla alakalı eylemlere kıyas edilemez.

Bu sebeple Mutezile'nin, mühürlemeyi Allah'a hakiki manada isnadını engelleyici olarak ileri sürdüğü deliller/karineler yeterli olmamakta, dahası (gerek varlıkları olsun gerek eylemleri olsun) tek yaratanın Allah olduğunu ortaya koyan akli ve nakli delillerle de çekişmektedir. Öte yandan Zemahşerî vb. tenzih amaçlı Allah'a çirkin bir eylemi nispet etmekten kaçarken şirke düşmektedir. Zira ona göre mühürlemeyi yaratan şeytandır. Kâfir de küfrü, Rabbinin muradının hilafına kendi nefsi için yaratmaktadır. O halde iki uçtaki mutearız/çelişkili gibi görünen delilleri uzlaştırmak (kesbi yani bir nevi meyli kula, meyledilen fiilin yaratımını Allah'a

⁵⁴² İbnü'l-Müneyyir, I, 57-59.

⁵⁴³ Mesela Allah şöyle buyurmaktadır: وَلَوْ عَلَّمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَاسْمَعَهُمْ “Allah onlarda bir hayır olduğunu bilseydi onlara (İslam'ı) işittirirdi/duyururdu”. Özetle ehl-i sünnete göre de kul için bir kesb veya ihtiyar söz konusudur. Kula ait kudretin ehl-i sünnete göre fiilde etkili olup olmadığını daha önce belirtmiştik. Bir nevi kul meyleder, Allah da bu meyli sonucu yaratır. Bu da sorumluluktaki hikmeti açıklamada yeterlidir.

Mastarlar çoğul yapılmaz. Biraz önceki ayette doğrudan kulak olarak getirildiği için çoğul tarzında ifade edilmiştir.

b. müfred olsa çoğul kastedilmiş olabilir. Zira öncesi ve sonrası çoğul olarak getirilince bundan da çoğul kastedildiği anlaşılmaktadır.

c. öncesinde bir muzaf takdir edilmiş olabilir. **وعلى حواس سمعهم** “işitme duyuları üzerine de” şeklinde mülahaza edilebilir.

d. Müfred tarzdaki kıraat cumhura aittir. Ancak İbn Able **وعلى اسماعهم** tarzında çoğul olarak okumuştur. Böylece öncesi ve sonrasına uygunluk arz etmektedir.⁵⁴⁹

4. Ebû Hayyân, cumhurun kıraatinin **غشاوة** tarzında yani ötre ile olduğunu belirtmektedir. Buna göre **وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ختم الله على قلوبهم** ayetinde biri fiil diğeri isim cümlesi olmak üzere iki isnat barındırmaktadır. Fiil cümlesi teceddüt/yenilenme ve hudusu/sonradan olmaklığı, isim cümlesi ise subût/sürekliliği ifade eder. Böylece iki farklı isnat türüyle onların hak ve imandan alıkonuldukları ortaya konulmaktadır. Fiil cümlesinin de ilk önce getirilmesi de daha uygun olmuş. Zira başındaki mazi lafzıyla bu mühürleme olayının gerçekleşmiş ve bitmiş olduğu vurgulanmaktadır. Bu da durumu ziyadesiyle pekiştirmiş olmaktadır.⁵⁵⁰

5. Yine Ebû Hayyân, bu kelâmda birtakım lafızların atılmış olduğunu (fakat anlaşıldığını) dile getirmektedir. Bu da bir belagat türüdür.⁵⁵¹

6. Ebû Hayyân, bu ayetin belli kişiler hakkında inmeyip de genel kâfirler için söz konusu olduğunu kabul ettiğimizde **عام مخصوص** tahsise uğramış umûmî bir lafzı/kelâm” olacağını haklı olarak belirtmektedir. Çünkü bu ayetin inişinden sonra da Kureyş müşriklerinden, münafıklardan ve Yahudilerden Müslüman olmuş birçok şahıs mevcuttur.⁵⁵²

7. Ebû Hayyân, bu ayette kalbin, kulak ve gözden önce getirilmesinin, daha

⁵⁴⁹ Zemahşerî, I, 61; Ebû Hayyân, I, 176.

⁵⁵⁰ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 176.

⁵⁵¹ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 179. Buna mecâz-ı hazfî denir ve kelâma îcaz katmaktadır.

⁵⁵² Ebû Hayyân, I, 178.

şerefli olanın takdimi olduğunu söylemektedir. Yani kalp daha değerli olduğu için önce zikredilmiştir.⁵⁵³

Kanaatimizce bu doğru görünmemektedir. Zira *و ختم على سمعه وقلبه* ayetinde işitme duyusu kalpten önce getirilmiştir. Çünkü *و* cumhura göre tertip/sıralama bildirmemektedir.

8. Son olarak iki müfessir bahsetmemiş olsa da *غشاوة* ifadesindeki tenkir ve tenvinin, tazim için olduğunu belirtmek durumundayız. Bu durumda gözlerindeki perde büyük bir perde olmuş olacaktır.

Örnek 4: Faile yapılması gerekirken sebebe yapılan isnada bir örnek de şu ayettir: *وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا* “Onlara (Allah’ın) ayetleri okunduğunda, (bu ayetler) onlara iman katar/onların imanını artırır.”⁵⁵⁴ İmanı arttıran gerçekte Allah’tır. Fakat ayetleri buna vesile ve sebep kılmıştır. Bu sebeple fiil burada hakiki failine değil, sebebine isnad edilmiştir. Yani alaka sebebiyetir.⁵⁵⁵

Ancak ne Zemahşerî ne de Ebû Hayyân bu ayette böyle bir şeye değinmemişlerdir. Onlar sadece artan şeyin iman ve yakın mi, yoksa amel mi veya hükümlere yönelik bilgi mi olduğu konusundaki görüşleri aktarmaktadırlar.⁵⁵⁶

Örnek 5 ve 6: *وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا* “Ve Firavun dedi ki; Ey Haman benim için bir köşk/saray yap”⁵⁵⁷ ve Firavunun İsrailoğullarının erkeklerini öldürüp kadınlarını canlı bırakması ile ilgili *يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ* “Onların oğullarını kesiyor, kadınlarını canlı bırakıyordu”⁵⁵⁸ ayetlerinde de alaka sebebiyetir. Zira birinci ayette köşkü/binayı yapacak olan gerçek failler amele/işçilerdir. Haman ise bundan sorumlu kişidir, (emredici) sebeptir. Aynı şekilde ikinci ayette de gerçek

⁵⁵³ Ebû Hayyân, I, 177.

⁵⁵⁴ Enfâl 8/2.

⁵⁵⁵ Rükneddîn Cürçânî, s. 32.

⁵⁵⁶ Bkz.: Zemahşerî, II, 189-190.

⁵⁵⁷ Gâfir 40/36.

⁵⁵⁸ Kasas 28/4.

failler yani kesen ve canlı bırakanlar askerlerdir. Fakat Firavun buna (emredici) sebep olduğu için bu iki fiil ona mecâzen nispet edilmiştir.⁵⁵⁹

Zemahşerî ve Ebû Hayyân bu ayetlerin hiçbirinde böyle bir mecâz olayından söz etmemişlerdir.⁵⁶⁰

Diğer bazı örnekler: “يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا” *Çocukları ak saçlı ihtiyarlar kılacak o günden...*” ayetinde çocukları yaşlılara çevirecek gerçek fail Allah’tır, fakat bu durum kıyamet gününde gerçekleşeceğinden bu eylem bu güne isnat edilmiştir. Alaka zaman/zarf faktörüdür.⁵⁶¹

Zemahşerî bunun, sıkıntılı ve şiddetli gün hakkında söylenen bir mesel olduğunu belirtir. (Mesela) “يَوْمَ يَشِيبُ نَوَاصِي الْأَطْفَالِ” *Çocukların perçemlerini beyazlatan bir gün*” denilir. Ona göre aslında durum şöyledir: Gam ve kederler insanda büyüüp fenalaştığında hızlı yaşlanır. Öte yandan insanın kıyamet gününde yaşlanmasının nedeninin çekilecek sıkıntılar olabileceği gibi çok uzun bir gün olması da olabileceğini dile getirmektedir.⁵⁶² Ancak mecâz lafzını kullanmaz.

Zemahşerî, burada gerçek failin bu gün olmadığına işaret etmekte fakat hakiki anlamda kim ve ne olduğuna değinmemektedir. Öyle görünüyor ki, Abdulkahir el-Cürcânî’den etkilenip bu tür fiillerin gerçek faillerine nispet edilmiş olarak kullanılmadığını düşünmektedir. Zaten “onun Abdulkahir el-Cürcânî’nin ortaya koyduğu kuralları tefsirinde uyguladığı ifade edilmiştir.”⁵⁶³

Ebû Hayyân’a göre ise يَجْعَلُ fiilindeki zamir, يَوْمَ lafzına dönüyorsa ki zahir olan da budur, isnatta mecâz olacaktır. Fakat bazılarına göre bu fiildeki zamir Allah’a dönmektedir. Bu durumda يَجْعَلُ فِيهِ şeklinde bir takdir gerekiyor ki, يَوْمَ ‘e dönen bir zamir bulunsun.⁵⁶⁴ Bu ikinci ihtimalde isnatta mecâz olmayacaktır fakat bir

⁵⁵⁹ Abbâs, s. 287.

⁵⁶⁰ Bkz.: Zemahşerî, IV, 163; III, 378-379; Ebû Hayyân, VII, 99, 100, 446.

⁵⁶¹ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 299.

⁵⁶² Zemahşerî, IV, 628-629.

⁵⁶³ Bkz.: Ahmed Matlûb, s. 593.

⁵⁶⁴ Ebû Hayyân, VIII, 357.

mecâz-ı hazfî mevcudiyet arzedecektir.

Ebû Hayyân, ayrıca ayette *يومًا* lafzından önceki *ان كفرتم* “inkâr ederseniz” ibaresini *صالحا* “İman etmeyip güzel amel işlemezseniz” şeklinde tefsir ederek yorumuna gizli bir şekilde i’tizal düşüncesini sokuşturmaktadır.⁵⁶⁵ Zira mutezileye göre iman edip güzel amel işlemeyen (büyük günah işleyen) de kâfir hükmündedir.

Yine *حتى تضع الحرب أوزارها* : *Savaş, ağırlıklarını bırakınca*⁵⁶⁶ ayetinde ağırlıklarını bırakmanın savaşa isnad edilmesi aklî mecâzdır. Öte yandan bu isnatta müsnet tarafında da ayrıca bir mecâz (-ı lugavî, istiare) bulunmaktadır. Çünkü “ağırlıklarını bırakması”, “sona ermesi” anlamında mecâzdır. Müsnedun ileyh yani “savaş” kısmında bir mecâz yoktur.⁵⁶⁷ Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi mecâz-ı akli yani isnatta mecâzın olduğu yerde her iki tarafta ya da bir tarafında bir mecâz-ı lugavî olabilmektedir.

Diyanet mealinde “savaş sona erince” şeklinde verilerek hem mecâz-ı akli hem de mecâz-ı lugavî ortadan kaldırılmış böylece Kur’an’ın fesâhat, belâgat ve estetik yapısına hâlel getirmektedir. Ayrıca *وزر* “ağırlık” ve “günah” anlamında kullanılmaktadır. Birincisi somut, ikincisi ise manevî bir olumsuzluk bildirmektedir. Böylece ayette savaşın hem maddi hem de manevî anlamda menfî sonuçlarının olduğuna işaret edilmektedir. Belirttiğimiz mealde bu da ortadan kaldırılmış olmaktadır. Ayrıca Zemahşerî’nin zikrettiği gibi bu ifade İmam Şafiî’ye göre “müşriklerle savaş adına hiçbir şey kalmayıncaya kadar” yani “bir güçleri kalmayıncaya dek” anlamına gelmektedir. Zira Zemahşerî’nin açıkladığı gibi *أوزار* savaşın olmazsa olmaz silah vb. alet ve ağırlıkları demektir. Bazılarına göre *أوزار*’dan

⁵⁶⁵ Ebû Hayyân, VIII, 357.

⁵⁶⁶ Muhammed 47/4.

⁵⁶⁷ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 304.

amaç günahlardır. Bu durumda bu ibare “müşrikler şirk ve günahlarını bırakınca yani Müslüman oluncaya dek” anlamında olacaktır.⁵⁶⁸ Mezkûr mealde savaşın bitme noktasındaki bu mübalağa ve anlam ihtimalleri de devre dışı kalmaktadır.

Ancak Zemahşerî burada bir mecâzdan söz etmemektedir.

Keza Ebû Hayyân da yukarıdaki ihtimalleri yaklaşık olarak zikrettiği gibi İbn Atiyye’ye göre bu ifadenin “süreklilik” bildirme anlamında bir istiare olduğunu, zira Mü’minler ve kâfirler arasında hiçbir zaman savaş etkilerinin bitmeyeceğini nakletmektedir. Ancak o da isnatta bir mecâz olup olmamasına değinmemektedir.⁵⁶⁹

Mecâz-ı aklî ile ilgili fikhî bir örnek

Bazen isnadın hakikat mi mecâz mı olduğu ihtilaf nedeni olabiliyor.

Örneğin; “فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ” *Erkek onu boşarsa o kadın o erkek için başka bir eşle evlenmedikçe helal olmaz.*⁵⁷⁰ burada evlenme fiili kadına nispet edilmiştir. Fakat kadının velisinin izni olmadan evlenmesinin caiz olup olmaması tartışma konusu olmuştur.

Cumhura göre nikâh akdi kadınların ifadeleriyle ve velisinin izni olmadan caiz değildir. Çünkü velisinin izni olmadan kadının evlenemeyeceğine yönelik hadis vardır.

Ebû Hanîfe’ye göre kız baliğa ise velisinin izni olmadan kendini evlendirebilir.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’tan bunun kendi dengi ile evlenmesi durumunda caiz olduğu konusunda rivayet mevcuttur. Hanefî meşayihinin çoğunluğu bunu kabul etmiştir. Onlarda fetva için tercih edilen de budur.

İmam Muhammed ise velisinin (sonradan) izin vermesine bağlı olarak yani mevkuf olarak akdin gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Bunların delili ise bu ayetin hem subût hem de delalet açısından kat’i/kesin olduğu dolayısıyla vurudu zanni olan haber-i ahad sebebiyle terk

⁵⁶⁸ Bkz.: Zemahşerî, IV, 310.

⁵⁶⁹ Bkz.: Ebû Hayyân, VIII, 75.

⁵⁷⁰ Bakara 2/230.

edilemeyeceğidir.⁵⁷¹

Bu ihtilafa bakıldığında cumhura göre nikâh akdinin ayette kadına isnadı mecâzidir. Karîne-i mânia da belirtilen hadistir.

Hanefîlere göre isnat hakikidir. Mezkûr hadis, karîne-i mânia olacak yeterlilikte güçlü bir delil değildir.

Zemahşerî bu yönden bir ihtilafa değinmemiştir. Sadece nikâh akdinin (örfte) erkeğe isnat edildiği gibi kadına da isnat edildiğini, “falanca kadın filanca kabileden evlendi” denilebildiğini belirtmektedir. Fakat bunun hakiki bir isnat olup olmadığına değinmez. Ancak “tahlil”in caiz olup olmadığına yönelik ihtilafı aktarmaktadır. Yani kadın önceki eşine dönebilmesi için, yeni eşiyile cinsel ilişkiye girmezse olur mu? Saîd b. el-Müseyyeb’e (ö. 94/713) göre caizdir, çünkü zahiren nikâh akdi gerçekleşmiştir. Cumhur’a göre ise cinsel ilişkiye girmeden olmaz. Çünkü tahlili engelleyen hadisler mevcuttur. Ebû Hanîfe’ye göre kerahetle caizdir. Hatta Ebû Hanîfe’den “içlerinde tahlili geçirip fakat dile getirmezlerse kerahet de yoktur” şeklinde rivayet de bulunmaktadır.⁵⁷²

Ebû Hayyân da kadının velisinin izni olmadan evlenebilip evlenemeyeceğine değinmez. O da tahlil olayını çok daha fazla detaylandırarak ve ihtilaflara girerek açıklar. Mesela İbn Cübeyr de tahlilin caiz olduğunu söylemektedir. İbn Ebi Leyla, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed, Davud, bir rivayette el-Evzaî, yine bir rivayette Süfyan es-Sevri ve cedid görüşünde İmam Şafî akit esnasında tahlil şart koşulmamışsa tahlilin caiz olduğunu söylemektedirler. Diğer ulemaya göre caiz değildir, cinsel ilişki şarttır hatta el-Hasan’a göre boşalma da şarttır. Ebû Hayyân ayrıca birinci eşe dönmek için ikinci eşle cinsel ilişkinin şart olup olmasının bizzat ayetten mi yoksa hadislerden mi anlaşıldığını da irdelemektedir. Zira hadisten anlaşılıyorsa haber-i ahadın, ayeti neshettiği şeklindeki bir problem doğabilecektir. (Bu yüzden) Ebû Müslim, bunun Kur’an nassından anlaşıldığını dile getirmektedir. Öte yandan خلع’un “talak” sayılıp sayılamayacağına yönelik açıklama da

⁵⁷¹ Tavîle, s. 353.

⁵⁷² Zemahşerî, I, 272.

yapmaktadır.⁵⁷³

Bütün bu açıklamalar isnadın hakiki mi mecâz mı olduğuna muteallık değildir. Bilakis “nikâh” ve “talak” lafızlarının lügatte ve örfte neyi ifade etmediğiyle alakalı olmaktadır.

2.4. Bazı Tartışmalı Mecâzlar

Bir kısım mecâzların da ihtilaflı olduğu görülmektedir. Bunlara da değinmekte yarar görmekteyiz.

2.4.1. Mecâz Üstüne Mecâz

Tek bir kelimede bir açıdan bir mecâz, diğer bir yönden de farklı bir mecâz olmasıdır. Müşebbeh, kendi lafzının dışında bir sözcükle kullanıldığı için⁵⁷⁴ mecâz üstüne mecâz gerçekleşmektedir. Bunu daha önce *“فأذاقها لباس الجوع والخوف (Allah) ona açlık ve korku elbisesini tattırdı.”*⁵⁷⁵ ayetinde açıklamış ve farklı mülahazalara da yer vermiştik.

İnsanı açlık ve korku durumunda kaplayan psikolojik duygu, bu kaplama bakımından elbiseye benzetildi ve “elbise” adını aldı. Buraya kadar istiare-i musarrafa gerçekleşmiş oldu. Bu bir mecâzdır. Sonra artık “elbise” lafzıyla zikredilmiş müşebbeh yani açlık ve korku halindeki ruhsal duygu hissedilmesi ve insanın içine işlemesi bakımından bir yemeğe/tada benzetildi ve müşebbeh bih olan yemeğin/tadın özelliklerinden olan “tattırma” ona nisbet edildi. Böylece istiare-i mekniyye hâsıl oldu. “أَذَاقَ” fiilinin kendisine nisbet edilmesi bağlamında da istiare-i mekniye gerçekleşmiş oldu. Kannatimizce bu mecâz üstüne mecâzdır. Ancak ilk önce Zemahşerî yukarıdaki açıklamaları yapmış fakat istiare türlerine ve mecâz

⁵⁷³ Ebû Hayyân, II, 210-212.

⁵⁷⁴ ‘İrnâsî, s. 80.

⁵⁷⁵ Nahl 16/112.

üstüne mecâz terimlerine değinmemiştir. Ebû Hayyân da başka açıklamaların yanında onun da açıklamalarını naklederek yetinmektedir.⁵⁷⁶

Ayetle ilgili başka yorumlar da bulunmaktadır. Bunlarda mecâz üstüne mecâz olduğuna yönelik bir açıklama dikkat çekmemektedir.

2.4.2. Umûmu'l-Müşterek ve Umûmu'l-Mecâz

Bir lafzın hakiki manayı da içererek mecâzî genel bir manada kullanılabilir olmasında bir ihtilaf yoktur. Buna umûmu'l-mecâz denilmektedir.⁵⁷⁷ Ancak hem hakiki hem de mecâzî anlamın ikisini kapsayan daha genel bir anlamda olmaksızın birlikte kastedilmesi tartışmalıdır. Arap dilcilerinin çoğunluğu, Hanefîlerin tamamı, Mutezile'den bir grup, Şafîîlerden tahkik ehli olanlar bir lafızdan aynı anda hem hakiki hem de mecâzî mananın birlikte amaçlanması caiz olmadığını söylemişlerdir. Şafîîlerden bir cemaat, Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) gibi bir kısım Mutezile mutlak anlamda caiz görmüşlerdir. Ancak hakiki ve mecâzî mana uzlaştırılamayacak şekilde çelişik ise bunlara göre de caiz değildir. Mesela “افعل: Yap” ifadesinin gerçek manası emir, bir mecâzî manası da tehdittir. Bu tabir sadece emir manasında veya sadece tehdit anlamında kullanılabilir. Ancak her ikisi birlikte amaçlanamazlar çünkü çelişiktirler (Yine emir kipinin gerçek anlamı olan nedb/istihbab) manasını içerecek daha genel bir anlamda kullanılması da ittifakla caizdir ki buna “umûmu'l-mecâz” denildiğini söylemiştik). İmam Gazâlî ve Ebû'l-Hasan ise şöyle demişlerdir: Hakiki ve mecâzî anlamın birlikte amaçlanması müfret lafızda olmaz, ancak tesniye ve cemi/çoğul lafızlarda mümkündür (Mesela “ebeveyn” denildiğinde hakiki anlam olan “iki baba” değil de hakiki olan “baba” ve mecâzî olan “anne” tesniye olarak getirildiği için birlikte

⁵⁷⁶ Bkz.: Zemahşerî,

⁵⁷⁷ Buna hem hakiki mana olan erkeği hem de mecâzî bir mana olan kadını içerecek şekilde genel “olgun, yetişmiş tarzındaki genel bir anlamda kullanılan “adam” sözcüğü örnek verilebilir. Eskiden “bilim adamı” denildiğinde kadın bilim insanlarını da içermekteydi.

kastedilebilmektedir). Keza “القلم أحد اللسانين: Kalem, iki dilden birisidir” denilebilmektedir. Tesniye olduğu için biri hakiki anlamda organ olan dil, diğeri de mecâzî dil olan kalemdir. İbn el-Humam da bu görüşü tercih etmiştir ve gerçekten kuvvetlidir.⁵⁷⁸ Bu gibi durumlarda bir “tağlib” sanatı gerçekleşmekte, böylece “tağlib” de bir mecâz içermiş olmaktadır.

Umûmu'l-müşterek ise şöyledir: Bazen bir lafız birden fazla anlam için cazedilebilmektedir. Yani bu anlamların her biri o lafız için hakiki manadır. Bu gibi kelimelere müşterek/sesteş/eşsesli sözcükler denilmektedir. Örneğin göz, pınar, altın, casus, güneş, zat ve bulut anlamlarının her biri “عين” sözcüğünün hakiki manalarından biridir.⁵⁷⁹

Bunlar zıt olmayan anlamlar için vazedilmiş müşterek olmaktadır. Bir de gerçek anlamları zıt olan müşterekten söz edilmektedir. Mesela “قُرء” hem “hayız/adet hali” hem de “temizlik” için kullanılmaktadır ki bu anlamlar zıttırlar. Aslında “قُرء” bu iki manayı kapsayan daha genel bir anlam için vazedilmiştir. Bu da “özel bir durumun alışkanlık haline geldiği her türlü vakit” mefhumudur. Bu bağlamda “للحُمى قُرء: Sıtma için alışılan bir dönem vardır.”, “للشَّيْء قُرء: Süreyya yıldızının, yağmurun alışıldığı bir vakit bulunur” ve “للْمَرْءَة قُرء: Kadın için âdete düştüğü ve temizlendiği muayyen bir zaman mevcuttur” denilmektedir. Sonra insanlar bu kelimenin bu şekildeki genel manasını unuttular ve sanki “adet durumu” ve “temizlenme” manalarının her biri için ayrı ayrı vazedilmiş olduğunu zannedip “قُرء” kelimesini “müştereki lafzî” kabul ettiler. Aslında o bu iki anlamı da içine alacak şekilde daha genel bir mana için vazedilmiştir. Bu sebeple aslında müşterek-i manevîdir.⁵⁸⁰

⁵⁷⁸ Şevkânî, s. 127-128.

⁵⁷⁹ Tavîle, s. 90.

⁵⁸⁰ Tavîle, s. 87-91.

Bir kelime luğavî birkaç mana için müşterek ise ve Şarî, dinde onun için özel bir mana belirlememişse, bu kelime dini metinlerde kullanıldığında “müşkil” kabilinden olur ve müçtehidin bir şekilde bu işkâli gidermesi gerekmektedir. İştirak luğavî bir mana ile şer’î anlam arasında ise dini nasslarda kullanıldığında aksi bir karine/ipucu bulunmadığı müddetçe şer’î anlam gözetilir. “صلاة”, “زكاة”, “حج”, ve “طلاق” bu gibi sözcüklerdendir. Şer’î manayı engelleyen bir karine bulunması durumunda ise luğavî mefhum kabul edilir. Mesela “إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا”⁵⁸¹ ayetinde luğavî mana gözönüne alınır çünkü “صلاة” lafzının “namaz” manasında olması mümkün değildir.⁵⁸²

Şer’î bir nassda müşterek lafızda herhangi bir manasına yönelik bir karine bulunursa o mana esas alınacaktır. Böyle bir ipucu yoksa aynı anda bütün anlamları kastedilebilir mi?

Bu konuda üç görüş bulunmaktadır:

1. İmam Şafiî, Kadı Ebû Bekir el-Bakillânî, Şafiîlerin çoğunluğu, Mutezile’den de el-Cübbâî ve Kâdî Abdulcebbar gibi bir grup olumlu olsun olumsuz olsun bütün cümle türlerinde bütün anlamları birlikte kastedilebilmektedir. İmam Şafiî müştereki “عَامٌّ: umûmî lafız” türünden görmektedir. قرء lafzında olduğu gibi anlamlar çelişiksiz birlikte kastedilemezler.

2. Hanefîlerin çoğunluğu, İmamı’l-Haremeyn gibi bir kısım Şafiîlere, Ebû Hâşim ve Ebû Abdillâh el-Basrî benzeri bazı Mutezile’ye göre olumlu-olumsuz hiçbir cümlede tüm mefhumları birlikte kastedilemez. Bunlar bir anlam ortaya çıkıncaya kadar tevakkufu/amel etmemeyi vacip görmüşlerdir.

3. Bazı Hanefîlerde ise menfî/olumsuz cümlede mümkün olmakla birlikte müspet/olumlu bir kelâmda bu caiz görülmemektedir. Çünkü olumsuz cümlede

⁵⁸¹ Ahzâb 33/56.

⁵⁸² Tavîle, s. 93.

olunca umûm ifade eder.⁵⁸³

Örnek 1: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ

والشجرُ والدوابُّ وكثيرٌ مِنَ النَّاسِ “Görmez misin ki, göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah’a secde ediyor.”⁵⁸⁴ ayetinde secde etme insanlar için kullanıldığında “alnı yere koymak (yedi kemiği yere koymak)”, diğer varlıklar için kullanıldığında ise “boyun eğme” manasında olmaktadır. Burada hem insanlar hem de diğer varlıklar için kullanıldığına göre secde etmenin her iki anlamı birlikte amaçlanmış demektir. Bu umûmu’l-müşterektir. İnsanlar için de Allah’ın fiziki vb. kanunlarına boyun eğmesi anlamı verilemez. Çünkü insanların çoğu denilmiş, hâlbuki bütün insanlar Allah’ın fizikî vb. kanunlarına boyun eğmektedirler.⁵⁸⁵

Zemahşerî bir Hanefî olarak umûmu’l-müştereki yani bir lafzın bütün manalarında aynı anda kastedilmesinin caiz görmediğini açıkça belirtmekte, dolayısıyla buradaki يسجد ifadesine boyun eğme anlamını vermektedir. Varlıkların Allah’ın fizikî, kozmolojik ilkelerine itaat etmesini, insanların alınlarını yere koyarak secde etmesine benzetilerek bu boyun eğme için secde kelimesinin kullanıldığını ifade etmektedir. Çünkü secde boyun eğmenin en üst noktasıdır. “Burada sadece kozmolojik, fizikî vb. kanunlara itaat etme anlamı amaçlanmış olsaydı insanların çoğu değil, tamamı ya da genel olarak zikredilirdi” tarzındaki itiraza da “وكثير من” ifadesinden önce bir “يسجد” takdir edildiğini ileri sürmektedir. Böylece mezkûr olan يسجد için “boyun eğme”, mukadder/gizli olan “يسجد” için de “ibadet” anlamını vermektedir.⁵⁸⁶ Bu durumda tek bir lafızla iki farklı anlam değil, iki ayrı sözcükle iki

⁵⁸³ Mustafa el-Hinn, *Eseru’l-İhtilaf fi’l-Kavaidi’l-Usuliyye*, Müessesetü’r-Risale, Naşirun, II. baskı, 2003, s. 220-232; Tavîle, s. 95-96.

⁵⁸⁴ Hacc 22/18.

⁵⁸⁵ Tavîle, II, s. 96.

⁵⁸⁶ Zemahşerî, III, 145-146.

farklı mana kastedilmiş olacaktır.

O halde Zemahşerî'ye göre terim olarak belirtmese de bu ayette iki mecâz bulunmaktadır.

1. يسجد fiilinde istiare-i musarraha-ı tebeiyye.

2. Ayrı bir يسجد takdir ederek mecâz-ı hazfî.

Ebû Hayyân da “وَكثِيرٌ مِنَ النَّاسِ” ifadesinin önceki müfretlere yani “مِنْ فِي” Ebû Hayyân da “وَكثِيرٌ مِنَ النَّاسِ” ifadesinin önceki müfretlere yani “مِنْ فِي” vd. atfedilmemesinin, kendisi için ayrı bir “يسجد” takdir edilmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Böylece tek lafız aynı anda iki farklı manasında kullanılmamış olacaktır. Ancak müşterek lafız ile farklı manalarının ya da bir lafzın hem hakiki hem de mecâzî manasının kastedilmesini caiz görenlere göre “وَكثِيرٌ مِنَ النَّاسِ” tabirinin önceki müfretlere atfedilebileceğini de zikretmekte böylece umûmu'l-müşterek ya da hakikî ve mecâzî mananın birlikte irade edilebilir olmasına da işaret etmektedir. Bu durumda “يسجد” ile hem kanunlara boyun eğme hem de namaz secdesi birlikte amaçlanabilir olmaktadır.⁵⁸⁷

Kanaatimizce bu umûmu'l-müşterek kabilinden değil, hakikî ve mecâzî anlamın birlikte kastedilmesi türündendir. Çünkü Allah'ın fizikî vb. kanunlarına boyun eğme “secde”nin gerçek manalarından olmayıp insanların secde etmesine benzetilen mecâzî bir anlamdır. Zemahşerî'nin uyguladığı mecâz-ı hazfî de uygun değildir. Mecâz-ı luğavî mümkünken mecâz-ı hazfîye başvurulmaması daha münasiptir.

Örnek 2: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ “Şüphesiz ki Allah ve melekleri Peygamber'e salât getirirler”⁵⁸⁸ ayetinde “صلاة” aynı anda birkaç manası birlikte

⁵⁸⁷ Ebû Hayyân, VI, 333-334.

⁵⁸⁸ Ahzâb 33/56. Ayrıca Ahzâb 33/43.

kastedilerek zikredilmiş görünmektedir. Çünkü “صلاة” Allah’a nispet edildiğinde “rahmet”, meleklerle nispet edildiğinde ise “istiğfar”⁵⁸⁹ ve “dua” anlamındadır. Böylece “يُصَلُّونَ” şeklindeki tek tabirle “Allah, Peygamberi’ne merhamet eder, melekleri de Peygamber’i için dua ve istiğfarda bulunur” denilmiş olmaktadır.⁵⁹⁰

Zemahşerî burada da yine mezhebi gereği umûmu’l-müşterek veya mecâzî ve hakikî mananın birlikte irade edilmesi tarzında bir yoruma yanaşmamakta ve şöyle demektedir: Namaz kılan rukû ve secdesinde eğildiği için bu eğilme şefkat ve merhamet amacıyla başkasına eğilen için istiare edilmiştir. Bu, hastayı ziyaret edenin ona eğilmesi ve annenin çocuğuna olan şefkatinde olduğu gibidir. Sonra şefkat ve merhamet anlamında kullanılacak kadar bu kullanım çoğaldı. “Allah sana merhamet etsin” anlamında “صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ” de bu türdendir. Desen ki, “هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ” ifadesini “Allah size merhamet eder” şeklinde tefsir edince, melekler için صلاة’ın anlamı ne olacaktır? Derim ki: “Onların salâtı” اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى النَّبِيِّ: Allahım Peygamber’e rahmetini indir” şeklindeki dualarından ibarettir. Meleklerin duaları kabul edildiği için bu merhameti sanki onlar ediyormuş gibi kabul edilmişlerdir. Bunun benzeri حَيَّاكَ اللهُ: Allah seni yaşatsın” ve حَيَّيْتُكَ: Seni yaşattım” sözleridir. (Şöyle ki “Allah seni yaşatsın” hakikat anlamındadır. “Seni yaşattım” ise “Allah’ın seni yaşatması için dua ettim” anlamında olup mecâzdır.) Duanın kabulü konusunda şüphen olmadığı kendini muhatabı sanki sen yaşatıyormuşsun gibi kabul ettin...”⁵⁹¹

İbn el-Münîr’in de dediği gibi Zemahşerî tek lafızla aynı anda hakikat ve mecâzî manayı kastetmekten kaçınmaya çalışmış ancak kurtulamamıştır. Zira “صلاة” lafzını Allah için hakikat, melekler içinse mecâzî manada ele almış ve bu tek bir lafzın içinde gerçekleşmiştir. Başkası ise “صلاة” ifadesini dua anlamında kabul etmiş

⁵⁸⁹ Gâfir 40/7.

⁵⁹⁰ Tavîle, s. 96.

⁵⁹¹ Zemahşerî, III, 529.

böylece bu dua melekler için hakikat, Allah’a nispet edildiğinde mecâzî olmuş olmaktadır.⁵⁹²

Kanaatimizce Zemahşerî’nin açıklamalarında mecâz üstüne mecâz da anlaşılmaktadır. Zira “صلاة” manasını namaz kılanın eğilmesi anlamından merhamet ve şefkat gösterme manasına, sonra buradan da melekler için kullanıldığında “Allah’ın rahmet etmesi için dua etme” anlamına nakletmektedir. Kısacası “صلاة”, Allah’a nispet edildiğinde bir mecâz, melekler için kullanıldığında ise iki mecâz gerçekleşmektedir.

Ebû Hayyân da şunları demektedir: “Allah’ın salatı ile meleklerin salatı farklıdır. Müşterek bir payda olan “Hayrın Peygamber’e ulaşımını irade etme” manasında bir araya nasıl gelmişlerdir? (Şöyle ki,) Allah rahmetiyle Peygamber’e hayrı ulaştırmayı irade etmekte, melekler de istiğfarda bulunarak bunu istemiş olmaktadırlar.”⁵⁹³ Ebû Hayyân sonra da Zemahşerî’nin de açıklamasını nakletmektedir.

Ebû Hayyân’ın yorumu umûmu’l-müşterek veya umûmu’l-mecâz tarzında anlaşılabilir. “Salât” kavramını hem Allah’ın rahmeti, hem de meleklerin istiğfarı manalarını kapsayan mecâzî genel bir anlamda kabul etmişse umûmu’l-mecâzdır. Her iki mana da aynı anda tek bir lafızla kullanılmıştır, demek istemişse bu umûmu’l-müşterek olacaktır.

Örnek 3: *يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بِالْبَاطِلِ* “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyin.*”⁵⁹⁴ ayetinde “أَكَلَ: yeme” fiili aynı anda hem gerçek manası hem de mecâzî anlamı olan gays, hırsızlık, hile vb. yollarla zimmete geçirme anlamında kastedilmiştir.⁵⁹⁵ Anlam bir nevi şöyle olmaktadır: Birbirinizin mallarını haksız bir şekilde ne normal şekilde yiyin ne de zimmetle geçirin.

⁵⁹² İbnü’l-Müneyyir, III, 529.

⁵⁹³ Ebû Hayyân, VII, 229.

⁵⁹⁴ Nisâ 4/29.

⁵⁹⁵ Tavîle, s. 96.

Zemahşerî bu konuda bir açıklama yapmamaktadır.

Ebû Hayyân ise şunu demektedir: “Buradaki “yeme” bilinen (ağızla gerçekleşen) eylemdir. Çünkü hakikî mana budur. Başkasının mallarının telef edilmesinin çoğunluğu da bu yolla olmaktadır. Burada “yeme” mecâzî de olabilir. Alma ve istila anlamında “yeme” denilmiştir.”

Birinci açıklama tağlib sanatı içermektedir. Çünkü “yeme” diğer faydalanma yollarına tağlib edilmiştir. İkincisi ise mecâzdır. Fakat hakikat ve hakikatın birlikte amaçlanmasına yönelik bir mecâz olarak görünmemektedir.

Örnek 4: *هو الذي يُرِيكم آياته وينزل لكم من السماء رزقاً وما يتذكر إلا من يَنْبِئُ* “Size ayetlerini gösteren, gökten sizin için (peyderpey) rızık indiren O’dur. Allah’a yönelenden başkası ibret almaz.”⁵⁹⁶ ayetinde Ebû Hayyân’a göre “ayetler” tabiri bütün şu ayetleri içermektedir:

- Allah’ın kudretini gösteren rüzgâr, bulut, şimşek, yıldırım, gök gürültüsü vb. gökyüzü emareleri.
- Öncekileri ve sonrakileri kapsayan Allah’ın kitabı’nın ayetleri (sözlü ayetler).
- Peygamberin eli üzerinde gösterilen i’câz ayetleri.

Bu ayetler, Allah’ın tevhidinde davet eden aklın nuruna döner.

Ebû Hayyân’a göre bu ayetlerden sonra rızıktan söz edilmesinin nedeni şudur: Rızık, bedenler için kıvam ve temel gereksinim olduğu gibi, zikri geçen ayetler de dinler için temel kıvam ve gereksinimdir. “Allah’a yönelenden başkası hatırlamaz.” denilmesinin nedeni de şöyledir: Tevhidin delilleri akıllarda içkindir. Sonra Allah dışındaki şeylere ibadet sebebiyle (putlar, nefsin istek arzuları) aklın nurunun tecelli etmesi engellenmiş olur. Allah’a tövbe edince akıl hatırlamış olur. Ayrıca “rızık”tan amaç da yağmurdur. Çünkü rızık doğrudan indirilmez. Onun sebebi olan yağmur indirilir.⁵⁹⁷

Ebû Hayyân burada “ayetler” tabiriyle hem kevnî hem kelâmî hem de

⁵⁹⁶ Mü’min 40/13.

⁵⁹⁷ Ebû Hayyân, VII, 436.

mucizeler kastedilmiş olduğunu söylediği için “ayet” kavramının Kur’an’da kullanıldığı bütün manalar tek lafızla ortaya konulmak suretiyle bir umûmu’l-müşterek gerçekleşmiş olmaktadır. Ancak o bu tabire değinmez.

Öte yandan “ayetler” çoğul olarak getirildiği için “ayet türleri” anlamında yukarıdaki ayet kısımlarına işaret olunmuş olması da uzak görünmemektedir.

Mümkün olduğunca umûmu’l-müşterekten kaçınmaya çalışan Zemahşerî ise “ayetler” ile sadece rüzgâr, bulut, şimşek vb. kevnî ayetleri göz önüne almıştır. Ayrıca o da rızkın yağmur manasında olduğunu söylemektedir. Çünkü yağmur rızkın sebebidir.⁵⁹⁸

Bu durumda rızık zikredilip sebebi olan yağmur kastedildiği için “rızık” tabirinde mecâz-ı mürsel gerçekleşmektedir.

2.4.3. Mecâz-ı Hazfî Ve Mecâz Bi’z-Ziyâde

Kelâmda bazen bir lafız atılmakta veya eklenmektedir. Bu da başka bir kelimenin i’râbının değişmesine neden olmaktadır. Bir kelimenin vb. atılmasına (hazf) veya anlamca gerekmediği halde eklenmesine de mecâz denilebilmektedir.⁵⁹⁹

Sekkakî’nin Miftâh’ından anlaşıldığına göre i’râba mecâz denilmektedir. Çünkü الْقَرْيَةَ واسألَ الْقَرْيَةَ “Köy halkına sor.”⁶⁰⁰ anlamındadır. Dolayısıyla الْقَرْيَةَ normalde mazufun

ileyh olup mecrur olması gerekirken, أَهْل atıldığı için mef’ulun bih olup mansub olmuştur. Sekkâkî’ye göre “cerr” aslî hükümken, nasb mecâzdır.⁶⁰¹ Abdulkahir el-Cürcânî, bu gibi yerlerde hazf / kelimenin atılmasına yönelik hükmün mütekellimin amacına göre değişebileceğini söylemektedir. Bazen kelimenin atılmış olmasına kesin hükmedilmeyebilir. Mesela bir adam, harab olmuş, halkının terkettiği bir beldeden geçtiğinde arkadaşına vazetmek ya da kendisi ders alma niyetiyle “Bu

⁵⁹⁸ Zemahşerî, IV, 151.

⁵⁹⁹ Kazvînî, *Telhîs*, s. 123; Teftâzânî, *Mutavvel*, 406-407.

⁶⁰⁰ Yûsuf 12/82.

⁶⁰¹ Teftâzânî, s. 406-407; Seyyid Şerif, s. 406.

beldeye halkını sor ve ona onların yaptıklarını söyle” diyebilir. Burada herhangi bir kelime atılmamış olmaktadır.⁶⁰²

Bir cümlede mecâz-ı hazfî ve mecâz-ı luğavî muhtemel olduğunda mecâz-ı luğavî tercih edilmektedir çünkü daha yaygındır. Yaygın olana kıyas yapmak asıl olandır.

Bir cümlede bir kelimenin vb. atılması mana bozulmaması durumunda caizdir. Bir başka deyişle o olmadan da anlam anlaşılmalıdır. Bu atılma olduğu halde maksat hâsıl oluyorsa kelâm icazlı bir şekilde ifade edilmiş demektir. Bu sebeple hazf (sözcük atma) meânî ilmini de ilgilendirmekte, îcaz’ın kasr ile birlikte iki türünden birini oluşturmaktadır. Mananın kısa ve öz bir şekilde anlatımını sağlamaktadır. Bazen kelâma mübalağa da katmaktadır. Aynı şekilde el-mecâz bi’z-ziyade (söze bir kelime veya daha fazlasını ekleme) faydasız ve anlamı bozacak bir şekilde yapılmamalıdır. Fayda sağlayacak şekilde kelâma yapılan ziyadeler, söze birçok zaman mübalağa ve pekiştirme katmakta ve bu sebeple itnâb kapsamında değerlendirilmektedir. Mesela لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ “Onun benzeri hiçbir şey yoktur.” ayetinde hem “ك” hem de “مثل” benzerlik ifade ettiği için aslında “Onun benzerinin benzeri yoktur” gibi bir anlam içermektedir. Böylece sanki “Allah’ın benzerinin benzeri bile yoktur. Onun benzeri hiç olamaz.” denilmiş olmaktadır.

Bu sebeple Zemahşerî ve Ebû Hayyân, Fatiha Suresinin başından itibaren Kur’an-ı Kerim’in çeşitli yerlerinde özellikle hazfın oluşundan söz etmekte ve Ebû Hayyân bunu fesâhat ve belagat türlerinden biri olduğunu dile getirmektedir.

Mesela الحمد لله ifadesinde “الحمد” sözcüğünün aslen mansub olduğunu, zaten bazı kıraatlerde böyle okunduğunu, aslında mansub olduğu için de atılmış bir fiilin ma’mulu olduğunu “أَحْمَدُ حَمْدًا” vb. şekilde takdir edilebileceğini söylemektedirler. Ancak amilinin atılıp mansub iken merfu hale getirilmesi isim

⁶⁰² Teftâzânî, s. 406.

cümlesi haline gelip subût ve süreklilik ifade etmesi olduğunu söylemektedirler.⁶⁰³ Bu sebeple yedi kıraatte merfu olarak okunmaktadır.⁶⁰⁴ Yine Ebû Hayyân “ غير ” ve “ صراط الذين أنعمت عليهم ” ifadelerinde “ولا الضالين” ve “المغضوب عليهم” tabirinden dolayı “صراط” sözcüğünün atılmış olduğunu söylemektedir ve Fatiha Süresinde başka hazıflara da değinmektedir.⁶⁰⁵

Örnek 1: واسأل القرية “Köye sor.”⁶⁰⁶ ayetinde anlam “Köy halkına sor” şeklindedir. Çünkü köye değil, halkına hitap edilebilmektedir.

Zemahşerî buna değinmemiştir.⁶⁰⁷ Ebû Hayyân ise zahir olanın, burada “أهل” sözcüğünün izmarı yani atılmış fakat kastedilmiş olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰⁸

Ancak burada şunu da belirtmekte fayda mülâhaza ediyoruz: Bu ayet vb.lerinde mecâz-ı hazfî yerine mecâz-ı luğavî de düşünülebilmektedir. Bu, bizim bakış açımıza göre değişecektir. “أهل” kavramını bizatihi “القرية”den anlaşılmış kabul edersek mecâz-ı mürsel olur. Çünkü yer olan köy zikredilmiş, o yerde bulunan halk kastedilmiştir. “القرية”yi kendi manasında bırakıp “واسأل” ile “القرية” arasında “أهل” sözcüğünü var kabul edersek mecâz-ı hazfî mevzu bahis olacaktır. Daha önce bu iki ihtimal olması durumunda mecâz-ı lugavînin tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştik.

Örnek 2: وجاء ربك والملك صفاً صفاً “Rabbin geldiğinde ve melekler saf saf dizildiğinde”⁶⁰⁹ ayetinde Rabbin gelişinden söz edilmekte, Ona gelme fiili nisbet edilmektedir. Hareket ve intikal ancak bir cihet ve mekânda olan varlıklar için geçerli olabilir. Allah ise mekândan münezzehtir.

⁶⁰³ Bkz.: Zemahşerî, I, 19; Ebû Hayyân, I, 131, 152.

⁶⁰⁴ Ebû Hayyân, I, 131.

⁶⁰⁵ Ebû Hayyân, I, 152.

⁶⁰⁶ Yûsuf 12/82.

⁶⁰⁷ Zemahşerî, II, 476.

⁶⁰⁸ Ebû Hayyân, V, 332.

⁶⁰⁹ Fecr 89/22.

Bu sebeple başta Mutezile olmak üzere birçok âlim bu ayette mecâz ve te’vile gitmektedir.

Kâdî Abdulcebbâr’a göre وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ “Rabbinin emri geldiğinde” anlamındadır. Burada “أَمْرُ” takdiren vardır.⁶¹⁰ Bu yoruma göre mecâz-ı hazfî bulunmaktadır. Bir kısım Ehl-i Sünnet de bu şekilde yorumlamıştır.⁶¹¹

Zemahşerî ise âdeti olmak üzere kelime/müfrette mecâza gitmez, cümleyi bir bütün olarak ele alarak temsil kabul eder. “Bu, Allah’ın gücünün belirtilerinin zuhuru kahr ve yetkisinin eserlerinin belirmesi anlamında bir temsildir. Allah’ın kıyametteki bu hali bütün heybet, siyaset ve azametiyle gelen, beliren bir melikin durumuna benzetilmiştir.”⁶¹² Buna göre istiâre-i temsiliyye söz konusu olacaktır.

Ebû Hayyân kendi fikrini belirtmeksizin şu görüşleri nakletmekle yetinmektedir:

1. Kadı Münzir b. Said (ö. 355/966): “Allah’ın gelişinden amaç intikal anlamında değil, o zaman mahlûkat için belirmesi ve ortaya çıkmasıdır” demektedir.
2. Bazılarınca: “Onun kudreti ve yetkisi gelince anlamındadır” denilmiştir.
3. Zemahşerî’nin yukarıdaki dile getirdiğimiz te’vili.⁶¹³

Yine أَكُلِ الْمَيْتَةَ “Size leş haram kılındı.”⁶¹⁴ ayetinde الْمَيْتَةُ şeklinde “yenilmesi” veya “kullanılması” gibi bir muzaf hazfedilmiştir. Aynı şekilde لِمَنْ كَانَ “Allah’ın sevabını dileyen”, يَرْجُو ثَوَابَ اللَّهِ “Allah’ı dileyen için”⁶¹⁵ ayetinde يَرْجُو ثَوَابَ اللَّهِ “Rablerinin azabından”, يَخَافُونَ عِقَابَ رَبِّهِمْ “Rablerinden korkarlar.”⁶¹⁶ ayetinde يَخَافُونَ عِقَابَ رَبِّهِمْ

⁶¹⁰ Avvâd b. Abdillâh el-Mu’tik, **el-Mu’tezile ve Usuluhumu’l-Hamse ve Mevkifu Ehli’s-Sünneti minhâ**, Mektebetü’r-Rüşd, IV. bsk., Riyâd 1421/2001, s. 141.

⁶¹¹ Bkz.: Kazvînî, **Telhîs**, s. 113; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 406.

⁶¹² Zemahşerî, IV, 739.

⁶¹³ Ebû Hayyân, VIII, 466.

⁶¹⁴ Mâide 5/3.

⁶¹⁵ Ahzâb 33/21.

⁶¹⁶ Nahl 16/50.

korkarlar” tarzında birinci ayette “ثَوَابٌ”, ikincisinde “عِقَابٌ” takdiren vardır yani atılmıştır. Bunlara benzer birçok örnek mevcuttur.⁶¹⁷

Şimdi de mecâz-ı bi’z-ziyade için örnek verelim:

Örnek 3: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ “Onun benzeri hiçbir şey yoktur.”⁶¹⁸ ayetinde daha önce belirttiğimiz gibi hem “ك” hem de “مِثْل” benzerlik ifade etmektedir. Dolayısıyla anlam “Onun benzerinin benzeri yoktur” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda “ك” veya “مِثْل” sözcüklerinden biri eklenmiş görünmektedir. Bu da mecâz-ı bi’z-ziyâde olmaktadır.⁶¹⁹

Zemahşerî ise bunu kinâye olarak değerlendirmekte ve şöyle demektedir: “Senin gibisi cimrilik yapmaz, derler ve muhatabın benzerinden cimriliği nefyederek aslında muhataptan bunu nefyetmeyi kastetmektedirler. Bununla mübalağa yapmayı gözetmiş ve kinâye yolunu takip etmişlerdir. Çünkü cimriliği onun yerinde olan ve onun en önemli özelliklerini taşıyandan kaldırıncı ondan da kaldırmış olmaktadırlar. Arap olan birisine “Araplar sözlerini bozmaz” demen de bu türdendir. Bu söz “Sen sözünü bozmazsın” cümlesinden daha mübalağalıdır. ... Kinâye babından olduğu anlaşılınca “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” ile “لَيْسَ كَاللَّهِ شَيْءٌ” arasında (ikincisindeki) kinâyenin kazandırdığı fayda (mübalağa) dışında bir fark olmamış olur.”⁶²⁰

Teftâzânî de en güzelinin buradaki “ك”ın zaid/eklenmiş kabul edilmeyip kinâye babından olmasıdır. Buradaki de iki şekilde açıklanabilmektedir. Birincisi bir şeyin lazımı nefyederek o şeyi nefyetmek yoluyla. Çünkü lazımin (gerekten), nefyi melzumun (gerektilen) da nefyini gerektirmektedir. Mesela “Zeyd’in kardeşi için bir kardeş yoktur” denildiğinde “Zeyd’in kardeşi” melzum, “kardeş” de onun lazımıdır, gereğidir. Çünkü “Zey’in kardeşi” denildiğinde bir kardeş gerekmektedir ki, o da

⁶¹⁷ Bkz.: Nureddin el-Cürcânî, s. 122-125.

⁶¹⁸ Şûrâ 42/11.

⁶¹⁹ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 406.

⁶²⁰ Zemahşerî, IV, 206-207.

Zeyd'dir (Çünkü "Zeyd'in kardeşinin de kardeşi Zeyd olmuş olur). Bu lazımı yani Zeyd'in kardeşinin kardeşini nefyerek melzumunu danefyetmiş olduk. Yani Zeyd'in bir kardeşi yoktur. Çünkü Zeyd'in kardeşi olsaydı, onun kardeşinin kardeşi de olurdu ki, o da Zeyd'dir. Burada Allah'ın benzerinin benzeri nefyedilerek Onun benzerinin nefyi amaçlanmaktadır. Çünkü Allah'ın benzeri olsaydı, onun benzerinin benzeri de olurdu ki o da Allah'tır. Yani Allah benzerinin benzeri olmuş olmaktadır. (Peki Allah'ın benzerinin benzeri Allah olduğuna göre ve "Allah'ın benzerinin benzeri yoktur" denildiğinde "Allah (haşa) yoktur" gibi bir anlam çıkmaz mı? Hayır.) Çünkü Allah'ın varlığı kabul edilerek bu söz kullanılmıştır. (Dolayısıyla sadece Allah'ın benzerinin benzeri nefyedilerek Onun benzerinin nefyi kastedilmek istenmektedir.)

İkincisi ise Zemahşerî'nin açıkladığı vecihtir.⁶²¹

Seyyid Şerif el-Cürcânî, doğru olan birinci açıklamanın olmayıp mezheb-i kelâmî kabul edilmesi olduğunu söylemektedir. Mezheb-i kelâmî, konuşanın, iddiasına yönelik bir delili kelâm ehli metodunca getirmesidir. فَلَمَّا أَفْلَحَ قَالَ لَا أَحِبُّ

الْأَفْلَاحِ (Ay) batınca (Hz. İbrahim) ben batan şeyleri sevmem, dedi.⁶²² ayeti buna örnektir. Hz. İbrahim şöyle demiş olmaktadır: Ay batıyorü Rabbim ise batmaz/kaybolmaz. O halde ay Rabbim olamaz. "Zeyd'in kardeşi için bir kardeş yoktur" denildiğinde de anlam, "Zeyd'in bir kardeşi yoktur. Zira onun bir kardeşi olsaydı o kardeş için de bir kardeş ki o da Zeyd'dir."

Seyyid Şerif birinci vechin kinâye kabul edilmesi durumunda ikinci vecihle lafız farkının dışında bir anlam farkının olmadığını da söylemektedir.⁶²³ Hülâsa Allah'ın benzerinin benzeri yoksa Allah'ın benzeri hiç yoktur.

Ebû Hayyân ise üç vecih dile getirmektedir:

1. Araplar, "Senin benzerin böyle yapmaz" diyerek muhatabı kastetmektedirler. Sanki bir şeyin benzerinden bir nitelik kaldırılınca o şeyden de o nitelik kaldırılmış olmaktadır. Bu mübalağa babındandır ve kinâyedir. Kısacası

⁶²¹ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 406.

⁶²² En'am 6/76.

⁶²³ Seyyid Şerif el-Cürcânî, s. 406.

“مثل/benzer” ifadesi ile kinâye yoluyla bir şeyin benzeri değil, o şeyin kendisi kastedilmiştir. Dolayısıyla “Allah’ın benzeri”nden amaç Allah’ın kendisidir ve anlam “Allah’ın benzeri hiçbir şey yoktur” haline dönmüş olur. (Bu Zemahşerî’nin yaptığı açıklamadan ibarettir.)

2. “مثل/benzer” ifadesinin “صفة/nitelik” anlamında olmasıdır. Bu bağlam mana “Allah’ın niteliğinde hiçbir şey yoktur” tarzında sonuçlanmaktadır. Ebû Hayyân bu veçhi kolay, birincisini ise daha derin olarak görmektedir.

3. Taberî ve başkalarının yorumu: Ayetteki “مثل” zaidtir/eklenmiştir. Ebû Hayyân bu açıklamayı güzel görmüş, zira “مثل” isimdir ve isimler ziyade edilmez. Harfler ziyade edilebilir.

Bu durumda “مثل”yu değil de “ك”ı zaid kabul edersek bir problem olmaması gerekmektedir, zira “ك” harftir. Harfler ziyade edilebilir.⁶²⁴

Örnek 2: İblis’in Hz. Âdem’e secde etmemesiyle ilgili **قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ** (Allah) dedi ki; “Sana emrettiğimde secde etmeden seni alıkoyan nedir?”⁶²⁵ ayetinde **أَلَّا تَسْجُدَ** “secde etmemen” ifadesindeki “لا” eklenmiştir. Çünkü secde etmemesinden değil, secde etmesinden alıkoyan şey soruluyor.

Zemahşerî şunları söylemektedir: “Bu ifadedeki “لا” sıladır (eklenmiştir). Çünkü başka bir ayette **يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي** *Ey İblis! Seni iki elimle yarattığım şey için secde etmekten alıkoyan nedir?*”⁶²⁶ tarzında “لا” olmadan

⁶²⁴ Ebû Hayyân, VII, 488-489.

⁶²⁵ A‘râf /12.

⁶²⁶ Sâd 38/75.

zikredilmektedir. *لئلا يعلم أهل الكتاب* “Ehl-i Kitap bilsin diye”⁶²⁷ ayetindeki “لا” da bunun gibidir. “Ziyade edilmesinin faydası nedir?” dersin”, üzerine gelmiş olduğu fiilin manasını pekiştirmektedir” derim” demek ve Allah’ın İblis’in neden secde etmediğini bildiği halde soru sormasının sebebini de “(Onu) kınamak, onun inadını, küfrünü, kibrini, aslı olan ateşle böbürlenmesini, Hz. Adem’in aslını (toprak) aşağılamasını, Rabbinin emrine üzerine vacip olmadığına inanarak muhalefet ettiğini ortaya koymak” olarak açıklamaktadır. Çünkü İblis, üstün olanın üstün olunana secde etmesinin doğru olmadığını düşünüyordu.⁶²⁸

Ebû Hayyân ise bu konuda iki görüş serdetmektedir:

1. Zahir olan, “لا”nın zaid olup pekiştirme sağlamasıdır. Bu *لئلا يعلم أهل الكتاب* ayetinde olduğu gibidir.

2. Bazıları da “لا”nın zaid olmadığını dile getirmişlerdir. Bunların da bir kısmı *ما منعك فأخوجك أن لا* arasında bir fiil takdir etmişlerdir. Bu da “*ما منعك* ile *ألا تسجد*” Sen alıkoyup secde etmemeye muhtaç bırakan nedir?” tarzındadır. Diğer bir kısmı da “*ما منعك*” fiilini sonraki olumsuzluk bildiren edatla uyumlu hale getirecek bir anlamla te’vil etmiştir. (Mesela) “*ما منعك*”, “Kim secde etmemeni sana emretti ile yorumlanabilir” denilmiştir.⁶²⁹

Bu ikinci görüşü oldukça zorlama olduğu görülmektedir. Ayrıca bu ikinci görüş sahiplerinin de ya mecâz-ı hazfiye ya da mecâz-ı luğaviye başvurarak mecâzdan kaçamadıkları dikkat çekmektedir.

Örnek 3: *وَيَقِي وجه رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* “Azamet ve ikram sahibi Rabbinin veçhi baki kalacak.”⁶³⁰ vb. Allah’a vech nisbet edilen birçok ayette Mutezile’den bir kısmı

⁶²⁷ Hadîd 57/29.

⁶²⁸ Zemahşerî, II, 86.

⁶²⁹ Ebû Hayyân, IV, 273 ve VIII, 227.

⁶³⁰ Rahmân 55/27.

“وجه” sözcüğünün zaid olduğunu söylemektedir. Kâdî Abdulcebâr, “vech”i “zat” olarak yorumlamakta, diğer bazıları da kible, sevap ya da ceza/karşılık olarak te’vil etmektedir.⁶³¹

Bunlardan birincisi mecâz-ı bi’z-ziyade, diğerleri mecâz-ı lugavî kapsamındadır.

Zemahşerî de genelde müfrette mecâza gitmeyip cümlelerin tamamında bir temsil olduğundan söz ederken burada “vech”i “cümle/bütün” ve “zat” olarak yorumlamaktadır. Mekke sakinlerinin “Beni bu zilletten kurtaracak karim bir Arapın veçhi nerede” şeklinde ifade kullandıklarını ve bununla kişinin sadece yüzünü değil bütünü ve zatını kastettiklerini dile getirmektedir.⁶³²

Bu durumda parçanın zikredilip bütünün amaçlanması bağlamında bir mecâz-ı mürsel gerçekleşmiş olmaktadır.

Ebû Hayyân da organ anlamında “vech”in Allah için söz konusu olamayacağını, “vech” ile bir şeyin hakikatinin/özünün irade edildiğini ifade etmektedir.⁶³³

Sekkakî “mecâz-ı hazfî” ve “mecâz-ı bi’z-ziyade” olayını mecâz olarak değil, “mecâza mülhak/tabî”, ve “mecâza benzer” olarak değerlendirdiğini söylemekte, Teftâzânî bunun Sekkakî’ye has olmadığını, diğer ulemanın da bu minvalde olduğuna değinmektedir.

Seyyid Şerif ise bunları mecâz anlamında değil, “mecâza sebep” anlamında değerlendirmektedir. Mesela “أهل القرية” ifadesinde “أهل” düşünce “القرية”de mecâz meydana gelmiş oldu. Aynı şekilde “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” tabirinde “كَمِثْلِهِ”, “مِثْلٌ” anlamındadır. Yani iki kelime bir kelimenin manasını vermiş oldu ve bunun sebebi ziyadedir. Öte yandan Seyyid Şerif, usulcülerin, mecaaz-ı hazfî’ye “الجاز بالنقصان”:

⁶³¹ el-Mu‘tik, s. 141-144.

⁶³² Zemahşerî, IV, 436.

⁶³³ Ebû Hayyân, VIII, 191.

Eksiltme yoluyla mecâz” dediklerinin aktarmaktadır.⁶³⁴ Şeykânî ise “hazf” ve “ziyade” durumlarını mecâzdaki alakalardan biri olarak saymaktadır.⁶³⁵



⁶³⁴ Bkz.: Seyyid Şerif, s. 407-408.

⁶³⁵ Şevkânî, s. 117.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EL-KEŞŞÂF VE EL-BAHRU'L-MUHÎT TEFSİRLERİNİN İSTİÂRE VE KİNÂYE AÇISINDAN MUKAYYESİ

3.1. İstiâre

İstiâre sözlük olarak عَارِيَّة “ödünç” kökünden gelmektedir. عَارِيَّة bir şeyin bir şahıstan başka bir şahsa o ödünç verilen kişinin özelliklerinden olmak üzere nakledilmesidir. اِسْتَعَارَ ve اِسْتَعَارَ الشَّيْءَ “ödünç istedi” ve اِسْتَعَارَ مِنْهُ “ondan, o şeyi kendisine ödünç vermesini istedi demektir.”¹

İstiârenin mecâz-ı lugavînin bir kısmı olduğunu belirtmiştik. Mecâz-ı luğavî, asıl manayı engelleyen bir karine ile birlikte bir mana için vaz edilen bir lafzın, o anlamla alakalı başka bir manada bağlamın söz konusu olduğu terminolojide kullanılmasıdır. Öz mana ile kastedilen anlam arasındaki alaka müşabehetin dışındaki bir münasebet (sebebiyet, lüzum, külliyyet, cüziyyet vb.) ise mecâz-ı mürsel, bu alaka müşabehet ise istiâre olmaktadır. Bu durumda istiâre terim olarak alakası müşabehet olan mecâz-ı luğavîdir.² Bunun sözlük anlamı ile bağlantısı burada da bir lafzın bir manadan başka bir anlama ödünç olarak verilmesi olmaktadır. mecâz-ı mürselde de bu ödünç verme olayı bulunmaktadır fakat istiâre daha önemli ve etkili olduğu için bu ismi almadaki öncelik ona verilmiştir. Ayrıca mecâz-ı mürselde alaka müşabehetin dışında olduğu için asıl mana ile kastedilen anlam arasında cüziyyet, külliyyet, lüzum/gerekliklik gibi tam bir yabancılık, iki ayrı zat olmak yoktur. İstiârede benzerlik alakası mevcuttur. Müşabehet de ancak iki ayrı zat arasında olur. Ödünç alma-verme de farklı şahıslar arasında geçerlidir.

Ancak dış dünyada, insan hiç tanımadığı kişilerden değil de az çok tanıdığı, bağlantılı olduğu şahıslardan ödünç ister. İşte burada da bir lafız, bir manadan alınıp

¹ İbn Manzûr, s. 3167-3169.

² Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 357; Bulut, s. 225; Tavîle, s. 149.

tamamen yabancı olan bir anlama değil de az çok bağlantılı olduğu bir manaya ödünç verilir. Bu bağlantı da müşabehettir. Zira bir elbise ödünç aldığımızda üzerimize oturacak, bize uyacak olanı alırız. İki anlam arasında benzerlik olunca bu uygunluk lafızlar dünyasında gerçekleşir.³

Normal mecaz-ı lugavîde asıl anlamın murat edilmesini engelleyen bir karine القرينة المانعة bulunduğ gibi, onun bir türü olan istiârede de gereklidir. Takdirde asıl olan hakikattir. Ayrıca kastedilen anlamın ne olduğunu belirleyen bir karine/îpucu القرينة المعينة de bulunmaktadır. Daha önce bunlara değinmiştik.

İstiâre iki yönden “yalandan” ayrılmaktadır. Birincisi te’vile dayanıyor olmasıdır. İkincisi asıl anlamın kastedilmediğine yönelik bir karine ortaya konulmasıdır. Yalanda te’vil ve iddiasının hilafını kastedildiğine dair bir delil/karine bulunmaz.⁴

İstiâre ifade olarak beyân üsluplarının en dakik, tesir bakımından da en ince, tasvir bağlamında en güzel, manayı ortaya koymada en mükemmel olanlardandır desek yanlış söylemiş olmayız. İstiâre zihinde gizli bir teşbihtir. Biz hayalimizde bir teşbih takdir edip sonra iki tarafından yani müşebbeh ve müşebbehu bihiden birini atarak ikisinin sanki ayrı olduğu iddiasında bulunmuş oluyoruz.⁵ Dolayısıyla teşbihte söz konusu olan mübâlaga ve etkileyicilik burada daha da üst bir noktaya çıkmakta, hayal gücü etkin bir şekilde kullanılmakta, somut olguların isimleri soyut şeylere verilmesi yoluyla, bu soyut gerçekler akla ve anlayışa yaklaştırılmış olmaktadır. Ayrıca istiâre kanaatimizde bir delil de taşıdığı söylenebilir. Mesela “yanlış düşünceleri”, “karanlıklar” ismiyle zikrettiğimizde sanki şöyle demiş oluyoruz: “Yanlış düşünceler zararlı ve insana yolunu kaybettiricidir, zira karanlıklar gibidirler.” Böylece istiâre delil içerdiği için bir ispat niteliği de taşımış olmaktadır.

İstiârebelâgatçıların çoğunluğuna göre mecâz-ı lugavî kapsamındadır. AbdulkâhirCürcânî ise tereddüt etmiştir. Delailu’l-İ’câz adlı kitabında istiârenin,

³ Abbâs, s. 305.

⁴ Aşkar, s. 30.

⁵ Abbâs, s. 306.

mecâz-ı aklî ya da onun bölümlerinden/kısımlarından biri olduğuna meylederken, aynı kitapta onun kelimedede mecâz yani mecâz-ı lugavî olduğunu zikretmektedir.⁶ Esraru'l-Belağa adlı eserinde belirttikleri de bu tereddüdünü teyit etmektedir.⁷ Mecâz-ı aklîyi inkâr edip onu istiâre-i mekniyye tarzında düzenleyen Sekkâkî de ise bütün mecâzlar mecâz-ı lugavî dâhilindedir.⁸

Muhammed Süleyman Abdullah el-Aşkar gibi bazılarına göre istiâre-i mekniyye ve tahyiliyye hakikat olup mecâz değildir. Bunlara istiâre denilmesi lafzî bir iştirak (sesteşlik) yoluyla, başka bir şey değildir.⁹ Zira burada lafzın kendi manasının dışında bir kullanımı söz konusu olmayıp müşebbehün bihin bir özelliğinin müşebbehe verilmesi söz konusudur.

İstiâre kavramını tarihi kullanım olarak ele aldığımızda Ebû Amr b. el-Ala, istiâreyi zikredenlerin ilklerinden olmalıdır. el-Ferrâ', istiâre üslubuna işaret etmiş fakat bir isim koymamıştır. Ebû Ubeyde ise bu terimi kullanmaktadır. Ancak bunlar, istiâreyi terim ve örnek olarak zikretseler de tanımlamamışlardır. el-Câhız, onu “İstiâre, bir şeyin, başka bir şeyin yerine konulduğunda onun ismiyle adlandırılmasıdır”¹⁰ diyerek ilk tarif eden olmalıdır. Ayrıca onu “مثل: mesel” ve “بدل:

bedel” olarak isimlendirmektedir. el-Muzaffer, kudemanın, istiâreyi “الأمثال: meseller” olarak adlandırdıklarını, fakat İstiâre olarak lakaplandırılmasının daha elzem olduğunu, zira daha kapsamlı olduğunu, ayrıca mesellerin hepsinin İstiâre konumunu arzettiğini belirtmektedir. İbn Kuteybe, İstiâreyi, özellikle mecâz-ı mürseli de kapsayacak şekilde bütün bir mecâz olgusunu içine alacak şekilde tanımlamaktadır. el-Müberred, Sa'leb vb.leri de onu tarif etmişlerdir. Bu âlimlerden sonra İstiârenin tanımı ilk olarak el-Kadı el-Cürcânî ile daha bir açıklığa kavuşturulmuştur. Çünkü o İstiâre de müstear leh ve müstear minh arasındaki

⁶ Cürcânî, **Delailu'l-İ'câz**, s. 233.

⁷ Cürcânî, **Esraru'l-Belağâ**, s. 29.

⁸ Sekkâkî, s.189; Matlûb, s. 82.

⁹ Aşkar, s. 32.

¹⁰ Câhız, **el-Beyân**, I, 153-283.

alakanın müşâbehet/benzerlik olduğunu izah etmektedir.¹¹ Zira “İstiâre, bir şeyin başka bir şeye benzetilmesini ve ortaya konulmasını irade etmen ve müşebbehün bihin lafzını alıp müşebbehe ödünç vermen ve ona uygulamandır”¹² demektir. Bu tanım ayrıca İstiârenin mecâz-ı lugavî ve “teşbihin bir türü, temsilin bir örneği olduğunu, teşbihin İstiâre için bir kök, İstiârenin ise onun için bir dal ya da onun şekillerinden biri mesabesinde bulunduğunu”¹³ pekiştirmektedir.¹⁴ Sekkâkî de “İstiâre teşbihin iki tarafından (müşebbeh, müşebbehün bih) birini zikredip diğerini kastetmendir. Bunu da müşebbehün bihe ait bir özelliği müşebbehe vererek, müşebbehin müşebbehün bih cinsinin kapsamında (onun fertlerinden biri) olduğunu iddia ederek yapmandır”¹⁵ demektir. Bu tanımların en dakiklerinden olup İstiâre-i musarrahayı ve İstiâre-i bi'l-kinâye ya da mekniyyeyi saymış olmaktadır.¹⁶ Kazvînî de “İstiâre, alakası müşebbehin manasının, lafzın vaz edildiği (müşebbehün bih) anlama benzediği (mecâz)dir. Bu bazen “tahkikiyye” ile de kayıtlanır, çünkü manasının hissi veya akli olarak hakikatte/gerçekte olması gerekmektedir. Bu bağlamda lafız, aslî müsemmasından (müşebbehün bih) alınıp nakledilir ve ödünç yoluyla teşbihte mubalağa amacıyla onun (müşebbeh) için bir isim yapılır denilir.”¹⁷ tarzında açıklama yapmaktadır.

Muteahhirun da genelde Abdulkâhir, Sekkâkî, Kazvînî ve bunların şerh ve telhîsatlarında mevcut olan bu tanımlar üzerine hareket etmişlerdir.

İstiâre için üç rûkûn gerekmektedir. Bunlar;

1- المستعار منه : Kendisinden lafzın ödünç alındığı müşebbehün bihtir.

2- المستعار له : Kendisi için sözcüğün emanet alındığı müşebbehtir.

3- المستعار : Nakledilen ve ödünç alınan lafızdır.

¹¹ Bkz.: Matlûb, s. 82-85.

¹² Cürçânî, *Delailu'l-İ'câz*, s. 53.

¹³ Cürçânî, *Esrâru'l-Belagâ*, s. 20-28.

¹⁴ Matlûb, s. 84-85.

¹⁵ Sekkâkî, s. 174.

¹⁶ Matlûb, s. 85.

¹⁷ Kazvînî, *Telhîs*, s. 300; *Îzâh*, s. 278.

Ayrıca İstiârede “الجامع : müşebbeh ve müşebbehün bihiyi bir potada toplayan” olarak isimlendirilen benzetme yönü ve aslî manayı engelleyici bir karine/ipucu bulunması icap etmektedir.¹⁸

İstiârenin bu üç rüknü cami ve diğer başka açılardan taksimler yapılmıştır. Ancak ilk belâgatçılar İstiâreyi kısımlara ayırmamış, bu kısımları birbirine ve diğer mecâz türlerine karıştırmışlardır. Abdulkâhir el-Cürcânî, taksime ilgisini ilk yönlendirendir. O İstiâreyi “müfide (anamlı)” ve “gayri müfide (anlamsız)” olarak, müfideyi de, müteahhirunun tasrihiyye ve mekniyye olarak isimlendirdikleri kısımlara ayırmaktadır. Fahreddin er-Râzî de İstiâreyi kısımlara ayırmaya çalışanların ilklerinden olup onu asliyye, tebaiyye, tasrihiyye, mekniyye, tarşihiyye ve tecridiyye kısımlarına ayırmaktadır.¹⁹ Sekkâkî de bu taksimden faydalanmıştır.²⁰

Kazvînî ise iki taraf (müşebbeh- müşebbehün bih), cami (benzetme yönü), bu üçü, lafız ve bütün bunların dışındaki bir şey açısından İstiâreyi taksim etmiş,²¹ müteahhirun da bu taksim dahilinde hareket etmiştir. Ancak tahyiliyye ve onun mekniyye ile alakası başta olmak üzere bu kısımlar üzerinde tam ittifak halinde olmadıkları onların kitaplarına başvurulduğunda anlaşılmaktadır. Kazvînî’nin reddettiği Sekkâkî’ye ait bir görüş olduğu gibi bunların dışında farklı alimlerin de değişik fikirleri bulunmaktadır.²²

Kazvînî İstiâreyi şu minvalde taksime tabi tutmaktadır:

İstiâre, iki taraf (müşebbeh-müşebbehün bih) açısından “vifakiye” ve “inadiye” olmak üzere iki kısımdır ki, “tehekkümiyye” ya da “temlihiyye” de bu türdendir. Cami (benzetme yönü) bakımından da iki türdür. Çünkü bu cami, iki tarafın mefhumuna ya girmekte ya da girmemektedir. Yine camî göz önüne alındığında “ammiye” ve “hassiyeye” olarak ikiye ayrılmaktadır. Üçü yani ki taraf ve camî bakımından ise altı kısımdır. Bunlar; hissi bir olgunun, başka bir hissi şeye yine

¹⁸ Matlûb, s. 86.

¹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, s. 81.

²⁰ Bkz.: Sekkâkî, s. 176.

²¹ Kazvînî, *Telhîs*, s. 114; *İzâh*, s. 289.

²² Matlûb, s. 86.

hissi bir yön ya da akli bir vecihle benzetilmesi, bir kısmı hissi bir kısmı akli olan bir olguya benzetilmesi, bir aklının diğer bir akli için İstiâresi, bir somutun bir akli için istiâresi ve aklî bir şeyin hissi bir gerçeklik için istiâresidir. Lafız açısından da “asliye” ve “tebaiyye” şeklinde iki türdür. Karinenin dışında müşebbeh ya da müşebbehün bihe ait bir özelliğin zikredilip zikredilmemesi yönünden de “mutlaka”, “murassaha” ve “mücerrede” tarzında üç kısımdır. Aynı şekilde iki taraftan hangisinin zikredildiği göz önüne alındığında da “İstiâre-i tasrihiyye” ve “İstiâre-i mekniye/bilkinâye” türlerine ayrılır. Öte yandan İstiârenin müfret de değil de cümlede gerçekleşmesi durumunda da “İstiâre-i temsiliyye” yani “mecâz-ı mürekkep” türü bahis konusu olacaktır.²³

Öncelikle Zemahşerî'nin, İstiâreyi daha önce zikrettiğimiz mecâz-ı aklî anlamında da bazen kullandığını görmekteyiz. Örneğin; “ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم: Allah onların kalplerini ve işitmelerini mühürlemiştir.”²⁴ Ayetinde Mutezile'ye göre Allah küfrü ve şerri yaratmadığı halde bu mühürlemenin Allah'a nispet edilmesinin vecihlerinden bir olarak şunu zikreder: “Allah'tan başkasına ait isnat/nispet, Allah için İstiâre edilmiştir. Böylece bu mühürleme gerçekte başkasına ait olduğu halde mecâz yoluyla Allah'ın ismine isnat edilmiştir. Mühürleme olayı hakikatte şeytan ya da kafire aittir. Bunun açıklaması şöyledir: Bir fiilin, fail, mefulun bih, masdar, zaman, mekan, sebep vb. olgularla olmak üzere çeşitli ilişkileri mevcuttur (çünkü fiil, fail tarafından, bir nesne üzerinde bir zaman, bir mekan vb. içerisinde yapılmaktadır). Fiilin bunlardan (sadece) faile olan isnadı hakikattir. Diğerlerine ise fiille ilişki konusunda benzerlik arzettikleri için bazen istiâre denilen mecâz yoluyla fiil isnat edilebilmektedir...”²⁵ Bu durum aslında mecâz-ı aklî olarak bilindiği halde Zemahşerî bunu İstiâre diye adlandırmaktadır.

Ebû Hayyân bir sünnî olarak kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiği için ona göre buradaki isnat mecaz-ı aklî ya da İstiâre değil, hakikat

²³ Bkz.: Kazvîni, **Telhîs**, s. 114-119.

²⁴ Bakara 2/7.

²⁵ Zemahşerî, I, 59-60.

olacaktır.²⁶

Ancak Ebû Hayyân'ın da “mecâz” ve “istiâre” yerine “kinâyeye” tabirini kullandığı görülmektedir. Mesela yukarıdaki ayette “kalplerin mühürlenmesi” olayının, onların bir şeyi kabul etmemesinden kinâyedir. Hissi bir şey olan mühürleme, aklî bir durum olan kabul etmeme için İstiâre edilmiştir. Bu İstiâremecâzıdır ya da kalbin kendini hakkı kabul etmeye kapatması hali, bir kabın içindekini korumak ve başkasının girişini engellemek için üzerinin kapatılması durumuna benzetilmiştir. Bu da temsil mecâzıdır demektir.²⁷ Görüldüğü üzere İstiâre, temsil ve kinâyeyi bir kabul etmiş görünmektedir.

Zemahşerî de kalplerin mühürlenmesi olayının yukarıdaki iki mecâz türü ile, hakkı kabul etmemesi anlamında olduğunu söylemektedir.²⁸ Ancak bunu kinâyeye diye isimlendirmez.

Öte yandan her ikisi de temsili, istiârenin dışında mecâzın ayrı bir türü olarak zikretmektedir. Hâlbuki buradaki temsil, istiâre-i temsiliye olup, İstiârenin bir kısmıdır ondan ayrı bir şey değildir.

3.1.1. İstiâre-i Tasrihiyye/Musarraha

İstiârede sadece müşebbeh veya müşebbehün bihinin zikredildiğini belirtmiştik. Müşebbehün bih dile getirilmişse istiâre-i musarraha/tasrihiyye (açık istiâre), müşebbeh belirtilmişse istiâre-i mekniyye/bilkinâyeye (gizli istiâre) olarak adlandırılmaktadır.

İstiâre-i musarrahada, istiâre, camid (türememiş)'lerde yani normal isim ve mastarlarda gerçekleşirse istiâre-i asliye, ism-i fail, ism-i meful gibi sıfatlarda (fiilimsilerde), filde ve harflerde gerçekleşirse istiâre-i tebeiyye olarak adlandırılmaktadır.²⁹

²⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 175.

²⁷ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 175.

²⁸ Bkz.: Zemahşerî, I, 57.

²⁹ Kazvînî, *Telhîs*, s. 122; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 390-399; Matlûb, s. 77, 93; Abbâs, s. 309; İrfân Mitrecî, *el-Câmi' li Funûni'l-Lügati'l-'Arabiyye ve'l-Arûz*, Müessesetü'l-Kutubi's-Sikâfiyye, I.

3.1.1.1. İstiâre-i Asliyye

İstiârenin camid (türememiş) olan isim ve mastarda söz konusu olduğu kısımdır.

Örnek 1: “اهدنا الصراط المستقيم : Bizi dosdoğru yola hidayet et”³⁰

Buradaki “yol”dan amaç islamdır. Müşebbeh olan İslam belirtilmeden müşebbehün bih olan yol zikredilmiştir. Bu İstiâre-i musarrahadır. Çünkü her ikisi de insanı hedefine ulaştırır. Yani cami/benzetme yönü budur.³¹

Ancak kanaatimizce burada müşebbehün bih sadece الصراط/yol değil, الصراط المستقيم/dosdoğru yol ifadesinin bütünüdür. Çünkü insanı hedefine mutlak, herhangi bir yol değil, doğru istikamet içeren yoldur.

Zemahşerî de şu açıklamalar bulunmaktadır. صراط aslen سراط şeklidir. Ancak س harfi sonraki ط harfinden dolayı ص sesine çevrilmiştir. سراط , cadde demektir. “Bir şeyi yuttu” anlamında سراط الشيء ifadesinden gelmektedir. Çünkü yol, yürüdüklerinde yolcuları yutmaktadır. Yine bundan dolayı yola لقم de denilir. Çünkü bu ifade de yutmak demektir. Ayrıca buradaki ص , ز sesinin kokusunu da vermektedir. Bu ayette her üçüyle de (سراط , صراط ve زراط) okunmaktadır. En fasîhi صراط’dır ve Kureyş’in lügatı da bu şekilde olup İmam Mushafta da bu şekilde yazılmıştır. سراط , كتاب ‘ın كتب tarzında çoğul yapıldığı gibi سُرط ile çoğul olmaktadır. Ayrıca طريق ve سبيل gibi müzekker ve müennes olarak kullanılabilir.

bsk., 1407/1987, s. 140-141; Meydânî, el-Belâğâ, II, 242-243.

³⁰ Fatiha 1/6.

³¹ Abbâs, s. 309-310.

Buradaki yoldan amaç da hak yolu olan İslam milleti (dini)dir.³²

Ebû Hayyân da yukarıdaki açıklamalar ve kıraatlere daha detaylı bir şekilde değinmektedir ancak سراط'ın "ağız" anlamındaki سَرَط kökünden geldiğini de söylemektedir. (çünkü ağız da lokmaları yutar) Aynı şekilde yolun İslam dini anlamında olduğuna vurgu yapmamaktadır. Lakin Fahreddiner-Râzî'nin, buradaki yolun "Kuran" veya "İslam dini" olarak tefsir edilmesini reddettiğini ilave etmektedir. Çünkü bu yol, sonraki ayette nimet verilenlerin yolu şeklinde kayıtlanmaktadır. Bu nimet verilenler de önceki Mü'minlerdir (mazi sığısıyla dile getirildiğinden). Bu Mü'minlerde Kuran veya bizim dinimiz olan İslam söz konusu değildi. Ebû Hayyân ise Râzî'nin bu itirazının ancak "nimet verilenler"den amacın gerçekten İslam öncesi Mü'minler olduğu durumda kabul edilebileceğini, hâlbuki bu konuda farklı görüşler olduğunu söylemekte ayrıca bir mecâz ve İstiâreden de söz etmemektedir.³³

Biz de Râzî'nin bu itirazına katılmamaktayız. Çünkü burada kastedilen İslam aslında gerçek olan ilahi dindir ki geçmiş Mü'minler de bu İslam üzereydi. Hz. İbrahim için bu zikredilmektedir.³⁴

Örnek 2: "في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا : Onların kalplerinde bir hastalık vardır.

Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır."³⁵

Kalplerindeki bu hastalık hakkında Zemahşerî şunları söylemektedir: "kalpte hastalık" tabiri hakikat veya mecâz olabilir. Hakikat "karnında hastalık vardır" cümlesinde olduğu gibi "hastalık"tan "acı"nın kastedilmesi ile olur. mecâz ise kalbin bazı arazları için İstiâre edilmesiyledir. Bunlar kötü itikat, hıyanet/kin, kıskançlık, günahlara meyil ve bunlara azmetme, heva-arzuların sezilmesi, korkaklık, zayıflık ve bunların dışında hastalığa benzeyen fesat ve afetlerdir. Bu durum, belirtilen hasletlerin zıddı için sıhhat ve selamet kavramlarının İstiâre edilmesi gibidir.

³² Zemahşerî, I, 25.

³³ Ebû Hayyân, I, 145-147.

³⁴ Bkz.: Âli 'İmrân 3/67.

³⁵ Bakara 2/10.

Buradaki amaç da şudur: Münâfıkların göğüsleri Resûlullah ve Mü'minler hakkında kin ve gazapla kaynıyordu ve “Kin/nefret onların ağızlarından ortaya çıktı. Kalplerinin gizledikleri daha da büyüktür”³⁶ ayetinde Allah'ın onları nitelediği gibi onlara çok kızıyorlardı. Bu kin hakkında şu rivayet yeter: (Allah Resulü İbn Ubeyy'i Sad b. Ubade'ye şikâyet edince) Sad 'Ey Allah'ın Resulü! Onu affet ve bağışla. Allah'a yemin olsun ki, Allah sana verdiğini verdi. Bu şehrin (Medine) halkı onu lider yapmada anlaşılmıştı. Allah bunun yerine senin ona verdiğin hak/gerçeği verince boğazında, hevesi kursağında kaldı' dedi. Ya da kalplerine doluşan, giren zayıflık, korku ve kırılma kastedilmiştir. Çünkü önceden onların kalpleri güçlüydü. Bu güç, ya 'İslam rüzgarı bir süre eser sonra dinler ve bayrağı birkaç gün dalgalanır sonra durur' sözlerindeki umuttan kaynaklanıyordu. Allah, Resulü üzerine yardım indirip hak dinini bütün dinler üzerine üstün kılınca kalplerine umutsuzluksahip oldu ve zayıfladı. Ya da kalplerindeki önceden var olan bu güç, savaşlardaki cür'et ve cesaretlerinden ileri geliyordu. Allah onların kalplerine korku atınca ve Müslümanların gücünü ve meleklerle Allah'ın onları desteklediğini müşahade edince, kalpleri korku ve zayıflıktan kuvvetini kaybetti. Allah Resulü 'Bir aylık yol mesafesine kadar düşmanlarıma korku salmakla bana destek verildi' buyurmaktadır”³⁷

Zemahşerî kalbin bu hasletleri için İstiâre kavramını kullanmakla birlikte musarraha veya asliye gibi bir tür oluşundan söz etmemektedir.

Ebû Hayyân ise “مَرَضٌ , مَرَضٌ fiilinin mastarı olup sözlük olarak zayıflık, fütur (gevşeme, bezginlik, rehavet) anlamında kullanılır. İbn Arefe 'Kalpteki hastalık haktan gevşeme/bezme, bedendeki hastalık organların gevşemesi/zayıflaması, gözdeki hastalık da görmenin zayıflamasıdır, karanlık da kastedilir' demiştir. Hastalık fesat ve bozulmadır. Lügatçılar “hastalık”, “elem” ve “وجع : ağrı/sızı”nın

³⁶ Âli 'İmrân 3/118.

³⁷ Zemahşerî, I, 67-68.

benzer kavramlar olduğunu söylemektedirler.”³⁸ Şeklindeki aktarımından sonra şunları dile getirmektedir: “Buradaki hastalıktan amaç, bozulma, karanlık, zayıflık veya acı şeklindeki hakiki anlamlarından biri olabilir. Böylece bu, onların kalplerinde gerçekten mevcudiyet arzetmiş olur. yani kalpleri gerçekten hastalıklı olmuş olur. Bunun sebebi Allah Resulü ve tabilerinin zuhuru, İslam’ın yayılması ve Müslümanların zaferidir. Bu hastalık mecâzî anlamda da olabilir. Bu bağlamda hastalık kavramı İbn Abbâs’ın dediği gibi şekten, ya da Abdullah b. Übeyy b. Selül’de olduğu gibi kıskançlık ve kinden veya gördükleri, Allah’ın dininin zaferi ve diğer dinlere üstün gelmesinden kaynaklanan (münâfıklardaki) zayıflık ve gevşemeden kinâye olacaktır. (Ancak) mecâza hamledilmesi daha evladır. Zira onların kalplerinde gerçekten bir hastalık olsaydı, onların bedeni de hastalanmış olurdu ya da hemen ölürlerd. Bazı müfessirler hem hadisin hem de tıbbın bunu gösterdiğini söylemektedir. Hadis “Âdemoğlunda bir parça et bulunmaktadır ki; bu et parçası düzeldiğinde bütün beden düzelir, bozulduğunda da bütün beden bozulur. Dikkat edin o kalptir.”³⁹ Tıbben de kalp hastalandığında bedenin de hastalandığını çok geçmeden ölümün vuku bulduğunu hekimler söylemektedir.”⁴⁰

Burada Zemahşerî, hakiki ve mecâzi anlam arasında bir tercihte bulunmazken Ebû Hayyân’ın mecâzı daha uygun gördüğü müşahade edilmektedir. Ancak mecâzın tercih edilmesinin tıbbı dayandırılması akla yatkın görünse de hadisin delil getirilmesi kanaatimizce uzak görünmektedir. Zira hadis kalbin niyet ve duygular açısından bütün bedeni iyi ve kötü davranışlar bağlamında etkilediğini ortaya koyuyor görünmektedir. Tıbbî olarak da bazı hikmet ve gerçeklere işaret etse de amacın daha çok dini ve ahlaki olduğu akla daha mantıklı gelmektedir.

Ayrıca Ebû Hayyân, burada da kinâye tabirini mecâz anlamında kullanmıştır.

Öte yandan Ebû Hayyân, Zemahşerî’nin değinmediği bir noktaya daha dikkat

³⁸ Ebû Hayyân, I, 181.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, IV, 270-274; Buhârî, **İmân**, I, 153, Babu Men İstebree Li Dinih, 52, 2051; Müslim, **Müsâkât**, III, 1219, Babu Ahzi’l-Helal ve Terki’s-Şubuhât 107/1599; İbn Mace, **Fiten**, II, 1318, Bâbu’l-Vukûfi ‘İnde’s-Şubuhât, 3984.

⁴⁰ Ebû Hayyân, I, 187-188.

çekmektedir. O da “مَرَضٌ: bir hastalık” ifadesindeki tenkirin (belirsizlik) (yani tenvinin) ne ifade ettiğidir. O, “Bazı müfessirlerin iddia ettiği gibi bu tenkirin bütün hastalık türlerinin onların kalplerinde olduğuna delalet etmediğini ifade eder. Zira nekire müfretin fertlerine delaleti umûm ve bedel yoluyladır yani şu fert olabildiği gibi başka bir fert olabilir tarzındadır (Şumûl tarzında olup bütün fertleri birlikte kapsamaz). Kalpler çoğul olması onların kalplerindeki hastalığın da çoğul olmasını gerektirdiği için “hastalık” çoğul yerine müfret olarak getirilmiştir”.⁴¹

Kanaatimizce buradaki tenvin ve tenkir tazim içindir. Yani “öyle bir hastalık ki anlatılamaz” şeklinde bir anlam içermekte böylece belirsizlik insanda dehşete kapılma hissi uyandırmaktadır.

Diğer yandan ayetin devamında “Allah, onların hastalığını arttırdı” ifadesi de zahiren şerrin ve kulun fiilinin yaratılmasının Allah’a nispetini gösterdiğinden Zemahşerî’nin itizalî düşüncesine uymamaktadır. Bu sebeple bunu şu şekilde tevil etmektedir: “Allah’ın onların hastalığını artırmasının anlamı ‘ Allah Resulü’ne vahiy indirip onlar da bunu duydukça inkâr ettiler. Böylece küfrlerine küfür eklediler. Böylece onların arttırdıklarını sanki Allah arttırmıştır’ şeklindedir. Burada fiil yani arttırma gerçek faili olan münâfıklara değil, buna (peyderpey vahiy gönderdiği için) sebep olan Allah’a isnad edilmiştir. Bu “فَرَادَتْهُمْ رَجْسًا إِلَىٰ رَجْسِهِمْ : Onların pisliklerine pislik ekledi”⁴² ayetinde pislik artırmanın Kuran suresine isnad edilmesi gibidir. Çünkü bu sure, onların pisliklerini artırmasına sebep olmuştur. Ya da Allah Resulü’nün, zaferini, fetihlerini ve yeryüzünün etrafını eksiltmeyi arttırdıkça onların kıskançlığı, kini, kızgınlığı arttı. Kalplerinin de zayıflığı, umutlarının sönmesi, korkuları ve gevşeklikleri ziyadeleşti. Hastalıklarının artmasından amaç, huy da olabilir (Bu hastalık, onlar için bir tabiat haline geldi).⁴³

Ebû Hayyân ise hastalıklarının artma nedenleri olarak küfürlerinin kalplerine yavaş yavaş yerleşmesi ya da onların kalplerinde kıskançlık veya Allah Resulü ve

⁴¹ Ebû Hayyân, I, 188.

⁴² Tevbe 9/125.

⁴³ Zemahşerî, I, 68.

dininin zaferleri sebebiyle olan üzüntü veyahut da korku sebebiyle hastalığın meydana gelmesi gibi faktörler saymaktadır. Fakat bu hastalığın arttırılmasının Allah'a nispeti Ebû Hayyân'a göre hakikidir. Ona göre buradaki isnat “(O sure) onların pisliklerine pislik kattı” ayetinde olduğu gibi sebebe değildir.⁴⁴ Çünkü bu arttırmanın sureye nispeti aklen imkânsızdır. Dolayısıyla sebebe isnat olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Allah'a nispeti aklen imkânsız değildir. Bu bağlamda bu isnadın mecâzî olduğuna yönelik bir karine/ipucu yoktur.

Ebû Hayyân şunu da belirtmektedir: “Mutezile'ye göre hastalığın artması, kendisine bir şey eklendiği olgunun cinsinden olamaz. Burada kendisine ekleme yapılan küfürdür. Bu bağlamda eklenen ve arttırılan küfür olamaz. Bu sebeple onlar, hastalığın yani küfrün artmasını, gamin artması, ya da “أَلطاف” : lutüflar'ın artmasının engellenmesi veya kalbin acısı ya da savaştaki niyetin gevşemesi veyahut da küfrlerinin, Allah'ın teklifi (sorumlu tutma) arttırması sebebiyle artması gibi şekillerde tevil etmeye çalışmışlardır. Ancak bütün bu teviller, “فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا” ayetinin, haber manasında olması halindedir. Ancak beddua anlamında ele alınırsa bu teviller söz konusu olmaz. Bu durumda bu beddua hastalığın artmasına yönelik bir istek ifade ederek hakikat olabilir. Ya da mecâzen beddua olup icabet kast edilmeyebilir. Çünkü bedduada istenen şey zaten vuku bulmuştur. Olmuş olan, gerçek anlamda istenmez. Böylece bu beddua ile mecâzî olarak kınama, lanet ve eksiklik amaçlanmış olacaktır.

Burada çeşitli mecâzlar yapıldı: 1- Zemahşerî'ye göre hastalığın arttırılmasının Allah'a isnadı faile değil sebebe olan nispettir. Bu mecâz-ı aklîdir. Fakat Zemahşerî bunu söylemez. 2- Hem Zemahşerî hem de Ebû Hayyân, hastalığın gerçek manasında olabildiği gibi kıskançlık, zayıflık vb. mecâzî anlamlarda da düşünülebilir. Mecâzî olunca bu İstiâre-i musarraha-ı asliye olacaktır. Fakat ikisi de sadece mecâz demekle yetinmişlerdir. 3- “فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا” ayetinde Ebû Hayyân, bu

⁴⁴ Ebû Hayyân, I, 188.

haber kişinin, beddua anlamında amaçlanabileceğini söyler. Bu haber cümlesinin istek cümlesi manasında mürekkep bir mecâzdır. Bu mürekkepmecâz da bazılarına göre mecâz-ı mürsel-i mürekkep, bazılarına göre ise İstiâre-i mürekkepedir. Ebû Hayyân bunların hiçbirinden söz etmez. 4- Bu cümle beddua anlamında olduğunda da bu beddua gerçek bir istek bildirmesi yoluyla hakiki veya lanet kastedilmesi şekliyle mecâzî olabilir. Bunları söyleyen bu durumda ne tür bir mecâz oluşuna değinmez. Bize göre bu “mecâz üstüne mecâz” kapsamındadır.

Ebû Hayyân “فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا” ayetinde Zemahşerî’den ayrı olarak bir noktadan daha söz eder: Arttırma neden doğrudan hastalığa değil de münâfıklar ile ilişkilendirildi. Yani aslında “Allah onların hastalığını arttırdı” manası kastedilse de zahiren “Allah onları hastalık açısından arttırdı” manası ortaya çıkmakta. Arttırılan neden doğrudan hastalık değil de münâfıklar yapıldı?

Ebû Hayyân bunun iki vecihten olabileceğini söylemektedir:

1-Cümlede bir muzâf hazfedilmiş olabilir. Bu bağlamda “Allah onların kalplerini hastalık olarak arttırdı” anlamı çıkar.

2- Onların zatı hastalık olarak ziyadeleşti. Çünkü kalbin hastalığı bedenin geriye kalanı için de hastalıktır. Böylece zatlara nispet sahih hale gelmiş olur. Bu da onların zatlarında bir hastalık olduğuna yönelik bir tenbih olur. Aslında hastalık onların zatına aitken kalbe nispet edildi. Çünkü kalp idrak ve aklın yeridir.⁴⁵

Bize göre her iki vecih de zorlamadır. Asıl neden bizce ibhamdan sonraki tafsilin daha etkili oluşudur. Çünkü “مَرَضًا”, “nispetten temyiz”dir. Nispetten temyiz yani aslen fail, meful, mübtedâ vb. iken bir kelimenin temyiz yapılması, bir konunun önce kapalı sonra açık olark anlatılması yoluyla daha fazla etkileyicilik sağlamaktadır. Zira burada hastalık “meful” yapıp “Allah onların hastalığını arttırdı” denilseydi kelâm evvelemirde açık bir şekilde ortaya konulmuş olurdu. Fakat ilk başta “Allah onları arttırdı” denildiğinde zatların artmadığını bildiğimiz için, “Neylerini arttırdı acaba?” diye içimizden geçiririz. Bu ibhamdır. Sonra “hastalık

⁴⁵ Ebû Hayyân, I, 188-189.

olarak” denildiğinde mesele açıklığa kavuşmuş olur ki bu da tafsildir. Bu her dilde vardır. Mesela Türkçe’de “Falanca mal olarak çoğaldı” deriz.

Örnek 3: “الرَّكِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ

الحَمِيدِ: Elif Lam Ra, (Bu), İnsanları Rablerinin izniyle her şeye gücü yeten, övülenin yoluna karanlıklardan nura/aydınlığa çıkarman için indirdiğimiz bir kitaptır”⁴⁶ ayetinde Zemahşerî, “karanlıklar” tabirinin “dalalet”, “nur” ifadesinin de “hidayet” anlamında istiâre olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Ebû Hayyân da “karanlıklar” sözcüğünün “delalet”, “nur” kelimesinin “hidayet” anlamında olduğunu söylerken, kelâmının devamında birinci ifadenin “küfr”, ikinci tabirin ise “iman” için İstiâre olduğunu belirtmektedir.⁴⁸ Burada bir çelişki görünmemektedir. Çünkü “dalalet/sapkınlık”, “küfr”, “hidayet” de “iman” manasındadır. Ancak ikisi de bu İstiârenin türünü belirtmemektedirler. “Küfr/dalalet” karanlıklara, “iman/hidayet” de nura/aydınlığa benzetilmiş ve müşebbehün bihler zikredilip, müşebbehler terk edildiği için “istiâre musarraha”dır. Bu olay camid/türememiş isimler de olduğu için de “asliye”dir.

Zemahşerî, itizâlî fikri gereği “إِذْنٌ” kelimesinde de istiâre yapmaktadır. Ona göre “izin”, kulların özgür iradesiyle çeliştiği için bu kavramı “kolaylaştırma” ile tevil etmektedir. Allah, kullarına lutûf ve tevfiik ihsan ederek onların karanlıklardan çıkmalarını kolaylaştırmaktadır. Bu sebeple bu “kolaylaştırma” için “engelin kolaylaştırılması” anlamındaki “izin” tabiri İstiâre edilmiştir.⁴⁹ Ancak yine İstiârenin türüne değinmemektedir ki, bu bir “İstiâre-i musarraha-ı asliye” olacaktır. Ebû Hayyân Zemahşerî’nin bu yaptığını bir desise yani bir entrika ve itizali gizli bir plan olduğunu belirtmektedir.⁵⁰

Ayrıca “لتُخْرِجَ النَّاسَ: insanları çıkarman için” ifadesinde de her iki müfessire

⁴⁶ İbrahim 14/1.

⁴⁷ Zemahşerî, II, 516.

⁴⁸ Ebû Hayyân, V, 392.

⁴⁹ Zemahşerî, II, 516.

⁵⁰ Ebû Hayyân, V, 392.

göre de bir mecâz olması gerekmektedir. Çünkü “insanlaridalaletten çıkarma” Hz. Peygamber’e isnat edilmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber çıkarmaz, o sadece yol gösterir. Mutezîleye göre insan kendi iradesiyle çıkar.⁵¹ Ehl-i Sünnete göre ise çıkarma Allah’a aittir. Bu sebeple Ebû Hayyân, Allah’ın “أُنزلناه: indirdik” ifadesinde Hz. Peygamber’i de bu indirmeye ortak etmesinde, “إليك: sana” diyerek muhatap kılmasında ve “dalaletten çıkarma” eylemini Hz. Peygamber’e nispette bulunmasında Allah Resulü için büyük bir teşrif/şereflendirme söz konusu olduğunu, zira hidayeti yaratanın Allah olduğunu dile getirmektedir.⁵² Ne var ki ikisi de bu ifade de bir mecâz olduğuna değinmemektedir.

Bu mecâzın ne tür olduğuna gelince; bu bizim bakış açımıza göre değişecektir. Mecâzı “çıkarma” ile Hz. Peygamber arasındaki isnatta yaptığımızda mecâz-ı aklî olacaktır. “çıkarma” fiilinin kendisinde uygulayarak “çıkarma”, “yol gösterme” manasındadır dersek “istiâre-i musarraha-ı tebeiyye” mevcudiyet kazanacaktır. Öte yandan bize göre “لنخرج إلى النور: nura doğru çıkarman için” ifadesinde “تضمين: bir fiilin başka bir fiilin manasını içermesi” sanatı da mevcuttur.

Çünkü çıkarma fiili إلى harfi sayesinde “götürme” fiilinin manasını da kendi zımında içermektedir. Mana “insanları karanlıklardan çıkarıp aydınlığa götürmen için” şeklinde olacaktır.

3.1.1.2. İstiâre-i Musarraha-ı Tebeiyye

İstiârenin fiil, ismi fail, ismi meful gibi sıfatlarda/fiilimsilerde ya da harfte gerçekleşmesi durumunda söz konusudur.

⁵¹ Hatta bu yüzden Zemahşerî “هدى من ربه: Rablerinden bir hidayet” (Bakara 2/5) ayetinde Allah’tan gelen hidayeti, kulların Allah tarafından, güzel eylemler yapma ve derece derece yükselme amacıyla desteklenmeleri anlamında lütuf ve tevfik ile tefsir etmektedir. Bkz.: Zemahşerî, I, 53-54.

⁵² Bkz.: Ebû Hayyân, V, 392.

3.1.1.2.1. Fiilde İstiâre-i Musarraha-ı Tebeiyye

Fiilde istiârenin tebeiyye oluşunun nedeni, İstiârenin fiilin mastarında yapılması sonra fiile geçilmesidir.

Örnek 1: “اهدنا الصراط المستقيم: Bizi dosdoğru yola ilet.”⁵³ ayetini okuyan Müminler hidayet istemektedirler. Hâlbuki imanlı oldukları için zaten hidayet üzere bulunmaktadır. Zaten var olan şeyin istenmesi o halde başka bir anlamdadır.

Zemahşerî yine hemen itizali düşüncesini konuşarak “hidayet et” fiilini “lütüfta bulunarak hidayetimizi artır” şeklinde tefsir etmekte ve Mutezîlede önemli bir kavram olan “lütuf: güzel fiillerde bulunma konusunda destekleme” kavramına dikkat çekmektedir. Bu tefsirini “والذين اهتدوا زادهم هدى: Allah, hidayete erenlerin hidayetini arttırır.”⁵⁴ Gibi ayetlerle de desteklemektedir. Ayrıca Hz. Ali ve Übey b. Kab’ın, “hidayet et” tabirini “sabit/devamlı kıl” tarzında açıkladıklarını aktarır.⁵⁵

Ebû Hayyân da “hidayet” kavramının Kur’an’da çeşitli anlamlarda kullanıldığını söylemektedir. 1- İrşat, yol gösterme ve rehberlik: “Semud kavmi ise onlara hidayet ettik”⁵⁶ ayetinde “onlara yolu gösterdik” anlamındadır. 2- İlham: “Her şeye yaratımını verdi sonra da hidayet etti”⁵⁷ ayetinde müfessirler “Allah, bütün hayvanlara faydalarına yönelik şeyler yapma konusunda ilham verdi” manasında olduğunu söylemişlerdir. 3- Davet etme, çağırma: “Her kavim/topluluk için bir hidayet edici vardır”⁵⁸ ayetinde davetçi kastedilmektedir.⁵⁹

Ebû Hayyân, buradaki ayette Hz. Ali ve Übey b. Kab’ın açıkladıkları gibi “dosdoğru yola hidayet et” tabirinin “dosdoğru yol üzerinde sabit/devamlı kıl” anlamında olduğunu söylemekte ve Fatihadaki böyle bir ifadenin fesâhat ve belâgat

⁵³ Fatiha 1/6.

⁵⁴ Muhammed 47/17.

⁵⁵ Zemahşerî, I, 25.

⁵⁶ Fussilet 41/17.

⁵⁷ Tâhâ 20/50.

⁵⁸ Ra’d 13/7.

⁵⁹ Ebû Hayyân, I, 143.

türlerinden biri olduğunu beyân etmektedir.⁶⁰

Her iki müfessire göre “hidayet et” fiili başka bir fiilin anlamında olduğuna göre burada İstiâre-i musarraha-ı tebeiyye bulunmuş olacaktır. Musarrahadır çünkü müşebbehün bih olan “hidayet et” fiili zikredilmiştir. Tebeiyyedir çünkü fiilde gerçekleşmiştir. Şöyle ki; biz mesela “hidayet et”, “sabit kıl” anlamındadır dediğimizde ilk önce mastar olan “sabit kılma”, mastar olan “hidayet”e benzetilmiş sonra bu durum fiile geçilmiş ve “sabit kıl” yerine “hidayet et” kullanılmış olacaktır. Biz burada “müşabehet” dışında bir alaka gözetirsek o zaman burada mecâz-ı mürseli tebeiyye olacaktır.

Ancak iki müfessirimizden hiç biri burada bir mecâz kavramını bile kullanmamıştır.

Diğer yandan Zamahşerî ve Ebû Hayyân, هدى fiilinin aslında إلى veya ل ile kullanıldığını söylemektedir. “وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم” : Sen kesinlikle dosdoğru yola hidayet edersin⁶¹ ve “إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم” : Şüphesiz bu Kur’an, en doğru olan için hidayet eder⁶² ayetleri bu kullanıma örnektir. Dolayısıyla burada harf-i cersiz kullanıldığına göre bu harf-i cer atılmış olmakta ve bir “mecâz-ı hazfî” söz konusu olmaktadır. Ancak ikisi de bunu bir mecâz olarak değerlendirmemektedir. Çünkü “hidayet”in harf-i cersiz olarak zikredilmesi de oldukça yaygınlık kazanmıştır. Ebû Hayyân bunu “الانساع: harf-i cerli bir kelimeyi mefulun bihe benzeterek harf-i cersiz istimal etme” tabiriyle dile getirmektedir.⁶³

Örnek 2: “الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون” : Allah, onlarla istihza (alay) eder ve onlara azgınlıklarında destek verir. (Böylece) onlar (bir süre) başıboş dolaşırlar.”⁶⁴

⁶⁰ Ebû Hayyân, I, 152-153.

⁶¹ Şûrâ 42/52.

⁶² İsrâ 17/9.

⁶³ Bkz.: Zemahşerî, I, 25; Ebû Hayyân, I, 143.

⁶⁴ Bakara 2/15.

Zemahşerî, bu ayette iki fiilde mecâza başvurmaktadır⁶⁵:

Birincisi; Allah’a nispet edilen “يستهزئ: alay ediyor” fiilidir. İstihza, alay etme ve hafif görme/aşağılamadır. İstihza, ayıp ve cehalet türündendir. Çünkü bizzat Kur’an’da cahillerin işlerinden kabul edilmiştir.⁶⁶ dolayısıyla çirkindir. Allah çirkinden münezzehtir. O halde burada Allah’ın istihzada bulunmasından amaç onları aşağılık ve zelil duruma düşürmesidir. Zira alay edenin maksadı alay ettiği kişiyi aşağı ve zelil bir konuma sokmaktır. Kur’an’da Allah’ın kafirlerle alay etmesi ifadesi çokça geçmektedir. Amaç onların durumunu aşağılamak ve aslında alay edilecek ve gülünecek bir halde olduklarına dikkat çekmektir.

Zemahşerî, burada bir mecâz veya İstiâre tabirini kullanmaz. Ancak bir fiil, başaka bir eylemle tefsir edildiğine göre mecâz olgusu kaçınılmazdır. Münâfıkları aşağılık bir konuma düşürme, ilk önce mastar olarak birisiyle sözlü alay etme mastarına benzetilir sonra da fiilde uygulanır. Böylece müşabbeh bih olan istihza zikredilip, müşebbeh olan zelil duruma koyma terk edildiği için İstiâre-i musarraha, fiilde gerçekleştiği için de tebeiyyedir. Burada “alaka” olarak benzerlik değil de bir şeyin zikredilip neticesinin amaçlanması yoluyla alaka olarak sonuç ilişkisi kabul edilirse mecâz-ı mürsel-i tebeiyye söz konusu olacaktır. Çünkü alay edilmenin sonucu küçük düşmedir.

Zemahşerî’ye göre buradaki istihza “يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم” :

Onlar (kendi akıllarınca) Allah’ı ve Mü’minleri aldatırlar. Hâlbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değillerdir”⁶⁷ ayetindeki gibi görünüşte onlara Müslümanların hükümlerinin uygulandığı fakat onlar için kastedilen cezanın gizlendiği tarzında bir anlamda da olabilir ki bu da mecâzdır fakat mecâza değinmez.

Yine Zemahşerî istihzanın “جزاء سيئة سيئة مثلها” : Bir kötülüğün karşılığı yine

⁶⁵ Bkz.: Zemahşerî, I, 74-76.

⁶⁶ Bakara 2/67.

⁶⁷ Bakara 2/9.

onun benzeri bir kötülüktür”⁶⁸ ve “فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه” : Size haksızlık edene siz de haksızlık edin”⁶⁹ ayetleri türünden olabileceğini söyler. Yani münâfıklar Müslümanlara karşı istihzada bulunduklarını söyleyince Allah da buna karşı istihza lafzını kullanmış olabilir. Bu bedî’ ilminde “müşakele” diye isimlendirilmektedir. Müşakele de kanaatimizce mecâz içermektedir. Zira sonuçta gerçekte kastedilmeyen bir anlam için vaz edilen bir lafız kullanılmaktadır. Zemahşerî müşakele tabirini de kullanmaz.

Zemahşerî’nin mecâza başvurduğu ikinci fiil, “ويعدهم في طغيانهم” : Onları azgınlıkları konusunda destekler” tabiridir. Zira azgınlıkta ve kötülükte insana destek olmak, şeytanların işidir.⁷⁰ Allah için nasıl söz konusu olabilir?

Zemahşerî’ye göre burada Allah’a nispet edilen azgınlıkta destekleme birkaç manada te’vil edilebilir:

Allah’ın Mü’mînler lütuflarda bulunurken kâfirlere küfürlerinden ve bu küfür üzerindeki ısrarlarından dolayı bu lütufları vermemesi ve yüzüstü bırakması anlamında olabilir. Böylece iyilik yapma konusunda Allah’ın desteklediği Mü’mînlerin kalpleri gitgide açılıp aydınlanırken kâfirlerin kalpleri ise günbegün paslanır ve karanlıklara gömülür. Kısacası Allah onları kötülük konusunda desteklemez fakat iyilik konusunda da yardım etmez.

Allah’ın onları azgınlıkta desteklemesi, imana zorlamaması manasında olabilir.

Ya da gerçekte şeytana ait olan azgınlıkta destekleme eylemi Allah’a isnat edilmiştir. Çünkü şeytana bunu yapabilme imkanı ve gücü veren, onu kullarını yoldan çıkarabilme ile baş başa bırakan Allah’tır. Böylece fiil, bu fiili yapana değil de ona o fiili yapma olanağı sağlayan sebebe isnat edilmiş olur.

Bu sonuncu ihtimal mecâz-ı aklî, ilk iki mana ise gözeteceğimiz alaka (gerçek ve mecâzî anlam arasındaki ilişki)’ya göre İstiâre-i musarraha-ı tebeiyye veya

⁶⁸ Şûrâ 42/40.

⁶⁹ Bakara 2/194.

⁷⁰ A’râf 7/202.

mecâz-ı mürsel-i tebeiyye olur. alaka olarak benzerlik esas alınırsa İstiâre, başka bir münasebet göz önüne alınırsa mecâz-ı mürsel olacaktır. Fakat hiçbir mecâz terimini burada kullanmaz.

Zemahşerî bütün bu bütün bu mecâzî tevilleri insnalar için düşünüldüğünde çirkin kabul edilebilecek eylemlerden Allah'ı uzak tutmak gayesiyle yapmaktadır. Hâlbuki mesela kötülükler konusunda insanları desteklemek çirkin kabul edildiği gibi iyilikler bazında yardımsız bırakmak da bazılarınca çirkin sayılabilir.

Bu sebeple Ebû Hayyân, günahlar konusundaki desteğin Allah'a nispetinin hakiki olduğunu çünkü O'nun her şeyin yaratıcısı olduğunu belirtmektedir. Ancak bu desteğin, İbn Mes'ûd'a göre onlara günah işlemeyi mümkün kılmak, İbn Abbâs'a göre imlâ, Mücâhid de azgınlıklarını arttırma, Zeccâc ve İbn Keysân da mühlet verme manasında olduğunu ya da mallarını ve çocuklarını arttırıp ve hayatlarını güzelleştirme veya ömürlerini uzatma, bedenlerini sağlıklı kılma, belaları onlardan defetme ve rızıklarını çoğaltma manasında olabileceğini söylemektedir.⁷¹

Ebû Hayyân, Allah'a isnat edilen istihza konusunda ise şunu söylemektedir: “İstihzaya sebep olan faktörler, eziyetten korkma, menfaat elde etme, şaka yapma ve oyun/eğlencedir. Nedenleri bu olan istihza olgusunu Allah'a nispet etmek doğru değildir. Allah bu gibi faktörlerden münezzehtir. Allah'a isnat edilen istihzanın Allah'ın onları cezalandırması manasından kinâye olması muhtemeldir. Münâfıkların istihzasının bu cezasına istihza denilmesi, yaptıkları istihzanın karşılığı olduğu bilinmiş olur. ya da bu istihza, münâfıkların Mü'minlere olan davranışlarının misliyle onlara muamele edilmesinden kinâye olabilir. Böylece kafir oldukları bilindikleri halde can ve mallarının korunması ve ganimetlerden pay alma vb. meselelerde Mü'minlerin hükümlerine tabi kılındılar. İstihzaya mana olarak değil de şekil olarak benzeyen bu olaya istihza denildi. Ya da istihza, onların küfr üzere olduklarının bilinmez görünmekten kinâye olabilir. Çünkü bu dünyada onlara ceza verilmeyip işleri ahrete bırakılmış olmaktadır. Ya da her günah işlediklerinde Allah'ın onlara yeni nimetler vermesinin onları sevdiğini zannetmelerinden kinâye

⁷¹ Ebû Hayyân, I, 201.

olabilir...” Ebû Hayyân bu ve başka tevillerle istihzayı açıklamakta ve bunu kinâye olarak değerlendirmektedir. Daha önce kinâyeyi mecâz anlamında kullanabildiğini söylemiştik. Ancak mecâzın türüne değinmemektedir.

Zemahşerî ve Ebû Hayyân münâfıkların “إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُنَ : Biz ancak alay edenleriz” sözlerine karşı Allah’ın “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِكُمْ” demesinde şu belâgat noktalarına da dikkat çekmişlerdir:

1- Onlar مُسْتَهْزَؤُنَ tarzında isim kalıbı kullanmışlardır. Allah ise يَسْتَهْزِئُ fiil kalıbını kullanarak onlara karşı yapılan istihzanın sürekli yenilendiğini ifade etmektedir. Çünkü fiilde yenileme mastarı vardır. Dolayısıyla Allah’ın sözü daha etkili ve daha mübâlagalıdır.

2- Onlar Mü’minlerle istihzada bulunduklarını söylerken buna karşılık, Mü’minlerin de onlarla istihza ettiği belirtilmeyip, Allah’ın Mü’minlerin yerine اللَّهُ diyerek istihzayı üstlendiği bildirilmektedir. Bunda Mü’minler için büyük bir şeref olduğu gibi Allah’tan gelen istihzanın şiddet derecesinin büyüklüğü de anlaşılmaktadır.⁷²

3- Zemahşerî şunu da eklemektedir: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ cümlesinin atıf yoluyla önceki cümleye bağlanmamasında, ibtidaî olarak getirilmesinde son derece büyük ve sağlam bir isti’naf vardır. (İsti’naf-ı beyânî, gizli bir sorunun cevabı olarak getirilen cümledir. Sanki “peki onların istihza sözlerine karşı ne oldu?” diye sorulmuş ve bu cümleyle cevap verilmiştir. Böylece ibham ve sorudan sonraki şey daha etkili ve daha dikkat çekici olur.) Ayrıca Allah’ın istihzası ile onlarınkinin karşılaştırılamayacağı kadar Allah’ın istihzasının büyük olduğu da anlaşılmaktadır. Çünkü onlara korkunç ceza verecek ve onları zelil duruma düşürecektir.⁷³

4- Ebû Hayyân da şunu ilave etmektedir: Münâfıklar مُسْتَهْزَؤُنَ sözcüğünden

⁷² Bu anlamda bkz.: Zemahşerî, I, 74-75; Ebû Hayyân, I, 202-203.

⁷³ Zemahşerî, I, 74.

sonra بيم tarzında kiminle alay ettiklerini açıkça söylemekten çekinmişlerdir. Böylece istediklerinde Mü'minleri kastettiklerini inkâr edebileceklerdi. (Bu, onların korkaklığını ortaya koymaktadır) Allah ise يستهزئ بيم diyerek fiilin nesnesini de belirterek münâfıklarla istihzada bulunulduğunu gizlemeye gerek duyulmadığına dikkat çekmektedir.⁷⁴

Örnek 3: أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى : Onlar ki, hidayete karşı dalaleti satın aldılar.⁷⁵ Ayetinde Zemahşerî, satın almanın, dalaleti hidayete tercih etme, onun yerine onu alma manasında İstiâre olduğunu söylemektedir. Satın alma, eldeki bir şeyi verip karşılığında başka bir şeyi almaktır. Hâlbuki bu münâfıkların elinde önceden hidayet yoktu ki onu verip karşılığında dalaleti almalarına “satın alma” denilsin? Şeklindeki soruya da şöyle cevap vermektedir: “Hidayeti elde edebildikleri halde yüzçevirmelerinden dolayı hidayet sanki onların ellerinde mevcut kabul edilmiştir. Çünkü isteselerdi çok yakınlarında olan bu hidayeti çok kolay elde edebilirlerdi. Ayrıca “doğru din”, Allah’ın insanlarda yarattığı fitratıdır. Dalalete sapan fitratındakini (yani elindekini) verip ona aykırı olan şeyi almış gibidir”.⁷⁶

Zemahşerî, اشتروا fiilinde İstiâre olduğunu belirtmekte fakat bunun türüne yani İstiâre-i musarraha-ı tebeiyye olduğuna değinmemektedir.

Ebû Hayyân da iştirâ/satın almanın, tercih etmeden kinâye olan bir mecâz olduğunu, burada mecâza başvurulma nedeninin, gerçek bir istibdal/bir şeyi verip başka bir şeyi alma söz konusu olmadığını zira önceden ellerinde hidayetin olmadığını belirtmektedir. Bazılarının buradaki iştirâyı mecâz değil hakikat kabul ettiğini zira gerçek bir alışveriş olduğunu düşündüğünü söylemektedir. Çünkü insan fitratı, apaçık deliller bu dinin hak olduğunu o kadar zahir bir şekilde ortaya koymaktadır ki, nefsin istek ve arzularına uyma ve ataları taklit gibi nedenlerden dolayı dalalete sapan sanki gerçekten elinde bulunan hidayeti vermiş gibidir.

⁷⁴ Ebû Hayyân, I, 203.

⁷⁵ Bakara 2/16.

⁷⁶ Zemahşerî, I, 76-77.

Dolayısıyla gerçek bir muavaza/istibdal/değiş-tokuş vardır. Ancak Ebû Hayyân her halükarda mecâzdan kurtuluş olamayacağını dile getirmekte fakat bu mecâzın türünü belirtmemektedir.⁷⁷

Fiilin manası üç parçadan oluşmaktadır: حدث: eylem, iş, oluş yani mastar, zaman ve nispet. Mesela جلس denildiğinde hades, oturmaktır. Bu oturma geçmiş zamanda gerçekleşmektedir. Ve bu oturmayı biri yapmıştır ki bu da fiilin nispetidir. Fiilde bunların her biri açısından mecâz söz konusu olabilmektedir.

Nispet bağlamında olursa bu mecâz-ı akli kapsamında olmaktadır. Bunun bahsi daha önce geçmişti.

Hades yani eylem ve mastar bağlamındaki mecâzı da yukarıda verdiğimiz örneklerde gösterdik. Bu durumda genel olarak İstiâre-i musrרהa-ı tebeyye mevcudiyet arz etmektedir.

Fiil de bir de zaman yönünden bir mecâz olabilir. Bu da fiilde gerçekleştiği için İstiâre-i musrרהa-ı tebeyye olacaktır. Örneğin mazi anlamındaki bir fiil istikbal bildirebilmektedir. Bunun tersi de söz konusu olmakta yani istikbal lafzındaki bir fiil, geçmiş zaman bildirebilmektedir. Birinci durumda mecâza gitmenin sebebi istikbalde olacak şeyin meydana gelmedeki kesinlik bakımından maziye benzetilip bu şeyde mazi lafzının kullanılmasıdır. İkincisinin sebebi ise mazideki bir olayı canlandırıp gözler önüne sermek için şimdiki ve gelecek zaman bildiren muzarî lafzıyla ortaya koymaktır.⁷⁸ Tabii bu ikinci durumda muzarînin şimdiki zaman manası esas alınır. Çünkü bir olayın canlandırılması ancak şimdiki zaman kapsamında olmaktadır.

3.1.1.2.2. Fiilde Zaman Açısından İstiâre

Biraz önce belirttiğimiz gibi mazi, muzarî manasında ya da bunun aksi olabilmektedir.

⁷⁷ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 204-205.

⁷⁸ Abbâs, s. 324-325.

Örnek 1: “أتى امر الله فلا تستعجلوه: Allah’ın emri gelmiştir. Artık onu istemekte acele etmeyin.”⁷⁹ Ayetinde “geldi” fiili “gelecek” manasındadır. Bunun karinesi lafzî (sözselsel) olan “acele etmeyin” ifadesidir. Acele etmeyin denildiğine göre Allah’ın emri gelmiş değil gelecektir. Burada mastar olan “gelecekteki gelme”, kesin gerçekleşecek olması bakımından yine mastar olan “geçmişteki gelme” olayına benzetilmiştir. Yani benzetme yönü ve camî kesin gerçekleşme durumudur. Mastarlardaki bu benzetmeden sonra fiile geçilir. Böylece müşebbehün bih olan mazi lafzı zikredildiği için İstiâre-i musarraha, mastarlardaki teşbihe bağlı olarak gerçekleştiği için de tebeiyyedir.⁸⁰

Zemahşerî şunları demektedir: Müşrikler, alay etme ve yalanlama amacıyla vaat edilen kıyametin veya Bedirdeki azabın gerçekleşmesi konusunda acele ediyorlardı. Bunun üzerine onlara “أتى امر الله: Allah’ın emri geldi” denildi. Beklenen şey, gelecekte olacağı halde, meydana gelmesinin yakın olması hasebiyle olmuş olanın lafzıyla yani mazi ile ifade edildi.⁸¹

Zemahşerî, mazi fiilinin muzarî manasında olduğunu söylemekte fakat mecâz veya İstiâre lafızlarını kullanmamaktadır. Ayrıca benzetme yönü olarak da kesinlik değil, gerçekleşmesinin yakınlığını göstermektedir.

Ebû Hayyân الله أتى امر ifadesindeki امر konusunda çeşitli görüşler serdetmektedir:

1- Cumhur: Kıyamet günü.

2- İbn Abbâs ve İbn Cüreyc: Allah’ın, Resulüne ve Mü’minlere vaat ettiği zafer ve kafirlere üstünlük.

3- ed-Dahhâk: Allah’ın farz ve hükümleridir. Ancak bu uzaktır denilmiştir. Çünkü sahabeden herhangi birisinin farzedilmeden önce bir farzın ve hükmün farzedilmesi konusunda acele ettiği nakledilmemiştir.

⁷⁹ Nahl 16/1.

⁸⁰ Abbâs, s. 324.

⁸¹ Zemahşerî, II, 569.

4- el-Hasan ve İbn Cüreyc: Allah'ın, şirk ve Hz. Peygamber'i yalanlama üzere kalanlara yönelik cezası. Mekke kâfirleri veya başka kâfirlerin bu ceza konusunda acele ettikleri nakledilmiştir. Ez-Zeccâc'ın da görüşü buna yakındır.

5- Bazılarınca “emir”den amaç bazı kıyamet alametleridir denilmiştir.

“أتى : geldi” tabiri ile ilgili de şu görüşlere yer vermektedir:

1- Bazılarınca “bu fiil kendi manası yani mazi zamanı üzerinde kalmıştır” denilmiştir. Buna göre mana “Allah'ın emri va'd/söz olarak geldi. Vukû/meyardana geliş bakımından acele etmeyin” tarzındadır.

2- Bazılarınca da şöyle söylenmiştir: “Muzarî, mazi lafzıyla ifade edildi. Çünkü muzarîde gerçekleşecek olan bu olay yakın ve kesindir. Bunda da kâfirlere yönelik bir tehdit bulunmaktadır”.⁸²

Bu iki görüşten birincisinde bir İstiâre olmasa da mecâz-ı hazfî mevcuttur. Çünkü görünüşte olmayan “va'd/söz olarak” ve “vukû bakımından” ifadeleri takdir edilmiştir.

İkinci görüşte ise İstiâre bulunmakla birlikte Ebû Hayyân hiçbir mecâz veya İstiâre tabirini kullanmamaktadır.

Örnek 2: “ وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا ”

وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ : Cennet ehli Cehennem ehline ‘Biz Rabbimizin bize vaat ettiğini gerçek bulduk, siz de Rabbiniz size vaat ettiğini gerçek buldunuz mu?’ diye seslendiler. ‘Evet’ dediler”⁸³ ayeti vb. kıyamet ve sonrası ile ilgili konularda mazi lafzıyla dile getirilen bütün ifadelerde⁸⁴ bu mecâz söz konusudur. Burada karine manevîdir. Çünkü kıyamet ve sonrasının istikbal olduğu açıklık arz etmektedir. Dolayısıyla burada “نَادَى: seslendi”, “ينادي : seslenecek” anlamındadır. Yine ilk önce mastarda benzetme yapılır sonra fiiller türetilir. Böylece İstiâre-i musarraha-ı

⁸² Ebû Hayyân, V, 458-459.

⁸³ A'râf 7/44.

⁸⁴ Örneğin; A'râf 7/48-50.

tebeiyye bahis konusu olur.⁸⁵

Zemahşerî bu ayette mazinin muzarî manasında olduğuna değinmese de kıyamet ve sonrasını ilgilendiren başka ayetlerde⁸⁶ buna vurgu yapmaktadır.⁸⁷

Ebû Hayyân ise konumuz olan ayette mustakbel fiilin, kesin gerçekleşmesinden dolayı mazi lafzıyla tabir edildiğini dile getirmekte fakat mecâz veya İstiâre kavramlarını kullanmamaktadır.⁸⁸

Örnek 3: “فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين” : O halde yakıtı insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kafirler için hazırlanmıştır⁸⁹ vb. cennet ve cehennemin hazırlanmış olduğunu bildiren diğer ayetlerde⁹⁰ Mutezîle’nin çoğunluğuna göre “hazırlanmış” ifadesi “hazırlanacak” manasında olacak dolayısıyla bir İstiâre-i musarraha-ı tebeiyye teşkil edecektir. Çünkü Mutezî’nin çoğunluğuna göre cennet ve cehennem henüz yaratılmamış sonradan yaratılacaktır.

Ebû Hayyân, Cehmiyye, Neccariyye ve Mutezîle’nin çoğunluğuna ve Mutezîle’nin birçok fikrini alan Endülüs kadi’l-kudat’ı Münzir b. Said’e göre cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığını söylediklerini nakletmektedir. Ehl-i Sünnet’e göre ise yaratılmıştır. Dolayısıyla onlara göre buradaki mazi fiili hakiki manadadır.

Ebû Hayyân, İbn Atiyye’nin bu ayetle cennet ve cehennemin yaratılmış olduğuna delil getirdiğini söylemektedir. Çünkü asıl olan hakikattir. Hazırlama olayı da ancak mevcut/somut ya da somutun hükmündeki şeyler için kullanılır.

Ebû Hayyân “أعدت للكافرين” : kafirler için hazırlanmış” tabirinden dolayı bazı te’vil ehlinin, günahkar Mü’minlere ait ateşin kafirlere ait olandan farklı olduğunu iddia ettiklerini aktarmaktadır. Çünkü buradaki ateşin kafirler için hazırlandığı dile getirilmiştir. Ancak Ebû Hayyân bunu kabul etmemektedir. Zira sahih hadiste büyük

⁸⁵ Abbâs, s. 324.

⁸⁶ A’râf 7/38.

⁸⁷ Bkz.: Zemahşerî, II, 99-102.

⁸⁸ Ebû Hayyân, IV, 302.

⁸⁹ Bakara 2/24.

⁹⁰ Örneğin; Âli ‘İmrân III, 131-133; Hadîd 57/21.

günah işleyen bazı Mü'minlerin de bu ateşe gireceği bildirilmiştir. Burada sadece kâfirlerden söz edilmesi cehennemdeki çoğunluk olan kafirleri azınlık olan günahkar Mü'minlere tağlib edilmesinden dolayı olabilir. Ya da kâfir sözcüğü burada hem inanç açısından küfrü hem de nimete olan küfrü yani nankörlüğü dolayısıyla günahkârlığı da kapsayacak bir anlamdadır. Veya günahkâr Mü'minler cehennemde ebedi kalmayıp çıkacakları için cehennem onlar için hazırlanmamış olmaktadır.⁹¹

Zemahşerî ise cennet ve cehennemin yaratılmış olup olmadığı konusunda kendi fikrini açıkça ortaya koymaz. Sadece yaratılmıştır diyenlerin delillerini aktarmakla yetinir. Bu kanıtlar, Hz. Âdem ve Havva'nın cennette kaldıkları, النبي sözcüğünün الكتاب , الرسول gibi Kur'an'da özel isim haline gelmiş gibi olan isimler (ال takısı ile kullanılmasından dolayı) kabilinden kullanılması durumudur.⁹²

Örnek 4: “فاصدع بما تؤمر : Sana emrolunanı çatlarcasına (tebliğ et)”⁹³ ayetinde صدع sözlük olarak camın, şişenin çatlaması, kırılması demektir. Burada ise tebliğ etmek, açıklamak anlamındadır. Camî yani benzeme yönü tesirdir. Anlam şu şekildedir: Cam kırıldığında onarılamadığı gibi sen de sana emredileni hiç ortadan kalkmayacak, bitmeyecek şekilde izhar ve tebliğ et. Böylece mustear minh/müşebbehün bih “صدع: çatlama, kırılma”, müstear leh/müşebbeh ise tebliğdir. Hissi bir şey akli bir durum için İstiâre edilmiştir.⁹⁴ bu fiilde gerçekleştiği için ilk önce mastar olan tebliğ, mastar olan صدع 'e benzetilmiştir. Sonra fiiller türetilmiştir. Müşebbehün bih zikredildiği için musarraha, mastara bağlı gerçekleştiği için de tebeiyyedir.

Zemahşerî burada şöyle demektedir: “فاصدع بما تؤمر :sana emrolunanı açıkça

⁹¹ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 250-251.

⁹² Zemahşerî, I, 111.

⁹³ Hicr 15/94.

⁹⁴ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 371.

söyle ve izhar et demektir. صدع بالحجة denildiğinde delili açıkça söyledi anlamına gelir. Bu tıpkı صرح بما ifadesi gibidir. صدع, fecr anlamındaki صدع sözcüğünden gelmektedir. Cam ve şişede صدع kelimesi kullanıldığında ise ibane/izhar anlamına gelmektedir. Bazıları tarafından فاصدع “sana emredilenle hak ve batılı birbirinden ayır” demektir denilmiştir. بما تؤمر به ifadesi de : sana emredilen hükümleri anlamında olup burada böylece harf-i cer atılmıştır. (Bu بما ‘daki ما’nın mevsul kabul edilmesine binaendir.) Burada ما mastariye de olabilir, fiili bina-i meful anlamında bir mastar olur. “emretmek”, “emrolunan” demek olur.⁹⁵

Ebû Hayyân da buna benzer farklı kişilerce verilen çeşitli manalar nakletmekle yetinmekte ancak ما’nın mastariye olabilmesini kabul etmemektedir.⁹⁶

Hiçbiri burada bir mecâz ve İstiâre oluşundan söz etmemektedir. Hatta Zemahşerî’nin kullandığı ifadeler, صدع sözcüğünün sözlük anlamlarından birinin de açıklama ve izhar olduğu izlenimi vermektedir. Bu durumda bir mecâz olmayacaktır.

3.1.1.2.3. Sıfatlarda İstiâre

İstiâre, ismi fail, ismi meful, sıfatı müşebbehe, ismi tafdil, ismi zaman, ismi mekân ve ismi alet vb. sıfatlarda gerçekleşirse fiildeki gibi yine tebeiyye olacaktır. Çünkü bunlar, bir zat ve ona ait bir mana (mastar)dan oluşsa da amaç zat değil oradaki mana yani mastar ve eylemdir. Mesela “جالس : oturan” denildiğinde oturma eyleminde bulunan bir zat akla gelir ve burada vurgulanan durum da oturma işidir. Bir başka deyişle herhangi bir zat değil, oturan zat kastedildiği için asıl kastedilen

⁹⁵ Zemahşerî, II, 567.

⁹⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, V, 454-455.

oturmadır. Bu sebeple bu gibi sıfatlar İstiâre asıl amaç olan mastarda yapılır. Buna bağlı olarak sıfat/isim türetilir. Bu sebeple tebeiyyedir.⁹⁷

Örnek 1: “وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة” : Yüzler vardır ki, o gün ışıltı ışıltı parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır.”⁹⁸ Ayetinde ناظرة ismi fail olup “bakan” anlamındadır.

Zemahşerî buradaki “bakan” ifadesinin gerçek bakma anlamında olamayacağını zira itizali düşüncesi gereği Allah’ın ahrette de görülemeyeceğini⁹⁹ söylemektedir. Ona göre buradaki bakmayı ummak ve ümit ile tefsir etmek gerekmektedir. Mesela insanlar “Ben falancaya bakıyorum, bana ne yapacak?” dediklerinde “bana ne yapacağı konusunda bekliyorum, beklenti içerisindeyim” demek istemektedirler.¹⁰⁰ Bu sebeple Zemahşerî, “ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا”

يَوْمَ الْقِيَامَةِ: Kıyamet günü Allah onlarla konuşmaz, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır...”¹⁰¹ ayetinde de Allah’ın onlara bakmamasını da “onları aşağılamak ve onlara kızmak”tan mecâz olarak değerlendirmektedir. Mesela “Falanca, falancaya bakmıyor” dediğimde “ona itibar etmediğini ve iyilikte bulunmadığını kastetersin” söylemektedir. Ona göre “itibar etme ve iyilikte bulunma” manasında “bakma” ifadesi, gerçek anlamda bakmanın (ve görmenin) mümkün olduğu insanlar için kullanıldığında kinâye olur. (Çünkü gerçek mana ile kastedilen anlamın birlikte gerçekleşmesi mümkündür. Çünkü somut olarak birisine bakıp aynı zamanda ona iyilik etmek ya da ondan iyilik ummak mümkündür.) Somut anlamda bakmanın ve görmenin mümkün olmadığı Allah için kullanıldığında ise mecâzdır. (Çünkü burada hakiki mananın gerçekleşmesi mümkün değildir.)¹⁰²

⁹⁷ Bkz.: Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 372-373.

⁹⁸ Kıyamet 75/22-23.

⁹⁹ Bkz.: Ali b. Sa’d b. Salih ed-Duvayhî, **Ârâu’l-Mutezile el-Usûliyye**, Mektebetü’r-Rüşd, III. baskı, Riyad 2000, s. 98-105.

¹⁰⁰ Zemahşerî, IV, 649-650.

¹⁰¹ Âli ‘İmrân 3/77.

¹⁰² Bkz.: Zemahşerî, I, 369.

Kısacası “Rablerine bakan” ifadesi Zemahşerî’ye göre “Rablerinin (sevabını, mükâfatını bekleyen ve bu konuda) beklenti, umut içinde olan” manasında olmuş olacaktır. İsmi fail söz konusu olduğu için İstiâre-i musarraha-ı tebeyye olacaktır. Fakat Zemahşerî, daha önce ikinci ayette bunun mecâz olduğunu söylediği için burada mecâz veya İstiâre kavramlarını kullanmaz.

Ebû Hayyân ise birinci ayette Mutezîle’nin yaptığı te’villeri akırtmakla yetinmekte, başta da İbn Atiyye’nin Mutezîle yorumları hakkındaki görüşlerine yer verir. İbn Atiyye şöyle der: “Mutezîle, إلى ربحا ناظرة ifadesinde anlamın “إلى رحمة ربحا ناظرة : Rablerinin rahmetine bakan” ya da إلى ثوابه أو ملكه : sevabına veya mülküne” tarzında olduğunu düşünmektedirler. Böylece kelâmda ثواب, رحمة veya ملك gibi bir muzaf takdir ettiler.”¹⁰³

Bazı Mutezîle de إلى sözcüğünü nimetler manasındaki آلاء kelimesinin müfreti olarak kabul eder ve böylece “منتظرة : bekleyen” anlamındaki ¹⁰⁴ناظرة ifadesinin mefulu bihi olmuş olur. Mana “Rablerinin nimetlerini bekleyen” şeklinde olur.

Bu görüşleri aktaran Ebû Hayyân, Zemahşerî’nin de açıklamasını olduğu gibi nakleder.¹⁰⁵

Ebû Hayyân ikinci ayette de “ولا ينظر اليهم : (Allah) onlara bakmaz” ifadesiyle ilgili Zemahşerî’nin yukarıdaki açıklamalarını aktardıktan sonra başkalarının bunu “onlara merhamet etmez” tarzında yorumladığını söylemektedir.¹⁰⁶

Örnek 2: قالوا يويلنا من بعثنا من مرقدنا : Derler ki, ‘Bizi yattığımız yerden kim

¹⁰³ İbn Atiyye’nin yaptığı bu açıklamaya göre kelâmda mecâz-ı hazfî bulunmaktadır. Bizim yaptığımız açıklamaya göre bir mecâz-ı lugavî olur ki, bu tercih edilmektedir.

¹⁰⁴ Bu durumda açıkladığımız tarzda bir mecâz-ı lugavî olur. Çünkü ناظرة’da mecâz yapılmış olmaktadır.

¹⁰⁵ Bkz.: Ebû Hayyân, VIII, 380.

¹⁰⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, II, 526-527.

kaldırdı?”¹⁰⁷ ayetinde مرقد , ismi mekan olarak kabul edilirse İstiâre-i musarraha-ı tebeiyye söz konusu olacaktır. Çünkü “uyuduğumuz yer, öldüğümüz yer, kabir” anlamında mülâhaza edilecektir. İlk önce mastar olan ölüm, mastar olan uyumaya benzetilecek, sonra da ismi mekân türetilecektir. مرقد sözcüğü zaten mastar-ı mimî yani “uyuma, uyku” manasında göz önüne alınırsa İstiâre-i musarraha-ı asliye olacaktır.¹⁰⁸

Herhangi bir mecâzdan söz etmeyen Zemahşerî burada ölümle ilgili lafızlar değil de uyuma içerikli bir sözcüğün kullanılma hikmetini şöyle açıklar: “Bu ifadeyle onlara sanki şu denilmiş olur: Bu, sizin bildiğiniz uykudan kaldırma değil ki kimin kaldırdığı sizi ilgilendirsin. Bu, korku ve dehşetler sahibi en büyük uyandırmadır. Bu, Allah’ın sadık peygamberlerine göndermiş olduğu kitaplarında vaat ettiği gündür.”¹⁰⁹

Ebû Hayyân مرقد kelimesinin İstiâre olduğunu söylemektedir. Ona göre bu sözcük ya mastar (-ı mimî)dir ki, bu daha güzeldir. Anlam “bizi uykumuzdan kim kaldırdı?” şeklinde olur. Ya da ismi mekandır fakat müfret olup çoğul anlamında olacaktır. Çünkü her birinin bir mezarı olduğu için çoğul olması icap etmektedir. Bu durumda mana “bizi uyuduğumuz yerlerden kim kaldırdı?” tarzında olur. Her iki ihtimalde de İstiâre olduğuna işaret eden Ebû Hayyân, hangisinde ne tür bir İstiâre olduğuna değinmemiştir. Ebû Hayyân Übeyy b. Ka’b, Mücahid ve Katâde’den rivayet edilen “Bütün insanlar, haşrdan önce bir kere uyurlar” sözün isnadının sahih olmadığını söylemektedir.¹¹⁰ Yine o, bazılarının, ölüm yerine uyuma lafzının seçilmesinin hikmetini şöyle açıkladıklarını nakletmektedir: “Çünkü kabir azabı (bu kişilerin) varacağı cehennem azabının yanında uyuma gibidir”.¹¹¹

¹⁰⁷ Yâsîn 36/52.

¹⁰⁸ Abbâs, s. 328-329.

¹⁰⁹ Zemahşerî, IV, 20.

¹¹⁰ Bu rivayet sahih ise مرقد sözcüğü kendi hakikî manası üzere olacaktır.

¹¹¹ Ebû Hayyân, VII, 325-326.

3.1.1.2.4. Harfte İstiâre-i Musarraha Tebeyye

Harflerdeki İstiâreler de tebeyye olmaktadır. Zira harfler anlam olarak bağımsız olmayıp genel olarak isim ve fiiller arasında bazı ilişkiler kurmaya yaramaktadır. Mesela “سرت من البصرة الى الكوفة” : Basra’dan Kufe’ye yürüdüm” denildiğinde yürüme fiilinin isim olan Basra’dan başlayıp yine isim olan Kufe’de bittiğinin kastetmekteyiz. İşte buradaki başlamayı ifade eden من, bitmeyi ifade eden ise الى’dır. Ancak mesela من’in manası mutlak/genel ibtida olan değildir. Onun anlamı ciz’i/tikel bir ibtida, bir başka deyişle ibtidalardan biri olan, bulunduğu cümledeki ibtidadır. Genel ibtida bildiren الابتداء ise mastar yani isimdir ve bağımsızdır. من’in anlamı mutlak ibtida olsaydı anlamca bağımsız olurdu. Onun anlamı “...den”dir. İşte buradaki anlamın ortaya çıkması için noktalı yere bir sözcüğün gelmesi gerekmektedir. Bu sebeple harfler bağımsız değildir. Dış dünyada bazı varlıklar bağımsız, bazıları ise başka bir şeye bağımlı olduğu gibi burada da durum böyledir. “başlama” anlamını bağımsız olarak الابتداء lafzının içeriği olarak ele aldığımızda bağımsızdır ve buna delalet eden الابتداء sözcüğü de isimdir. Bu “başlama” anlamını “yürüme” ile “Basra” arasında, “yürümenin Basra’dan başladığı” şeklinde bir ilişki olarak göz önüne aldığımızda bir harf olan من’in anlamıdır ve bağımlıdır çünkü bir ilişkiyi sağlamak içindir ve aralarında ilişki sağladığı diğer kelimelere ihtiyaç duyar. Bu bir aynaya onun nasıl bir ayna olduğunu anlamak için bakmak ile aynaya kendimizi görmek için bakmak arasındaki fark gibidir. Birincisinde aynanın görülmesi ve ona bakılması müstakıl, kendi için amaçlanan bir durum, ikincisinde bağımlıdır ve kendi için kastedilmeyen bir olgudur. “Başlama” manası da isim olan الابتداء lafzının anlamı olarak ele alındığında genel bir başlamayı ifade eder ve bağımsızdır. من’in manası bağlamında göz önüne alındığında ise bağımsızdır çünkü

sadece bir eylemin bir yerden başladığı şeklinde bir ilişki bildirmektedir.¹¹²

Harfler bağımsız olmayınca doğrudan müşebbeh veya müşebbehün bih olamazlar. Zira bir şeyin doğrudan müşebbeh veya müşebbehün bih olabilmesi “محكوم عليه: kendisi hakkında şuna benziyor veya filanca şey ona benziyor tarzında kendisi hakkında bir yargıda bulunabilmeye sahip” olması gerekmektedir. Harfler محكوم عليه olamazlar zira onlar sadece kelimeler arasında bir ilişkiyi ifade ederler. Kendileri hakkında bir hüküm/yargı verilmeye uygun değildir. (Biraz önce söylediğimiz gibi aynaya kendimizi görmek için baktığımızda ayna hakkında şöyledir, böyledir diye hükümde bulunmayız, kendimiz hakkında şöyle görünüyorum diye yargıda bulunuruz. Aynaya ayna için baktığımızda ise bu ayna şöyledir, iyi gösteriyor tarzında yargıda bulunabiliriz). Harflerde doğrudan İstiâre yapılamadığından öncelikle onların mutaallakında yapılır. Bu sebeple harflerdeki İstiâre tebeiyyedir zira mutaallaktaki istiâreye bağlıdır.

Peki, bu “mutaallak” nedir? Kazvî ve Fazl HasanAbbâs’a göre mecrur yani üzerine harfin geldiği sözcüktür. Mesela من البصرة ifadesinde mutaallak البصرة’dır. Dolayısıyla من’de istiâre yapılacaksa önce البصرة’da yapılır.¹¹³ Ancak Teftâzânî’nin de söylediği gibi bu doğru değildir. Kazvî bunu el-Keşşâf’taki bazı ifadelerden esinlenerek iddia etmiştir. Bu doğru değildir zira bizzat Kazvî’ye göre istiâre-i musarraha da asliye olsun tebeiyye olsun müşebbehin zikredilmemiş olması gerekmektedir. Burada ise mutaallaktan amaç “mecrur”dur denildiğinde ve İstiâre de öncelikle bu mecrurda yapılır iddiasında bulunulduğunda müşebbeh zikredilmiş olacağından istiâre-i musarraha değil, istiâre-i mekniye söz konusu olacaktır. Evet, istersek istiâreyi bu mecrurda gerçekleştirip istiâre-i mekniyye yapabiliriz. (Ancak o zaman orada bulunan harfte istiâre yapamayız).

O halde burada “mutaallak”tan amaç külli, mutlak/genel bazı manalar

¹¹² Bkz.: Molla Câmî Nureddin Abdurrahman, **el-Fevaidü’l-Diyâiyye**, Salah Bilici Kitabevi, t.y., s. 11-14.

¹¹³ Bkz.: Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 374-376; Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye**, s. 372-377; Abbâs, s. 329-320.

olmalıdır. Mesela من'de istiâre yapılacaksa ilk önce mutlak/küllî الابتداء manasında yapılır çünkü bu küllî ibtida isimdir, bağımsızdır. Sonra من'in manası olan cüzi/tikel ibtidaya geçilir. Hülâsa من'in manası tikel ibtida iken mutaallakı ise mutlak/küllî/genel ibtidadır ve istiâre öncelikle bu mutaallakta yapılır.¹¹⁴

Örnek 1: “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ” : Gerçek şu ki, kafir olanlar var ya onlar için aynıdır: Onları uyardın mı, uyarmadın mı? İman etmezler.”¹¹⁵ Ayetinde hem hemze hem de أ normalde istifham/soru sorma bildiriyorlarsa da burada istifham için değildirler. Zira “istiva/eşitlik, iki durumun aynı olması”nı ifade etmektedirler. Dolayısıyla bir mecâz söz konusu olacaktır. Öncelikle mutlak istiva mutlak istifhama benzetilir. Zira bunlar harfin mutaallakıdır, sonra harflere geçilir. Bu İstiâre musarrahadır, zira müşebbehün bih olan istifhamı bildiren hemze ve أ zikredilmiştir. Müşebbeh olan istivaya yönelik bir harf mevcut değildir. Tebeyyedir zira harflerde gerçekleştiğinden evvelemirde mutallaklarda yapılır.

Zemahşerî, hemze ve أ harflerinin istifhamdan tamamen soyutlanıp istiva bildirdiklerini bildirmektedir. Zira “soran kişinin zihninde sorulan” uyarma ve uyarmama, ikisinden birinin, muhakkak olup fakat hangisinin gerçekleştiğinin belli olmaması bakımından eşit ve aynıdır”.¹¹⁶ Dolayısıyla vech-i şebih/benzeme yönü istifhamda sorulan iki durumdan birinin kesin gerçekleştiği fakat hangisinin vuku bulduğunun belli olmaması bağlamında bu iki durumun istiva halinde olmasıdır.

Ebû Hayyân da burada istifham kastedilmediğini hemzenin “tesviye/eşitleme, iki durumun aynı olduğuna vurgu yapma” için olduğunu söylemekte ve İbn Atiye'den de şu nakilde bulunmaktadır: “Bu cümlelerin lafzı istifham manası ise

¹¹⁴ Bu anlamda bkz.: Teftâzânî, **Mutavvel**, s.374-376.

¹¹⁵ Bakara 2/6.

¹¹⁶ Zemahşerî, I, 56.

haberdir. Çünkü soru şeklinde iki durumun aynı olduğu vurgulanmaktadır. Zira her istifhamda tesviye vardır. Fakat her tesviye istifham değildir.” Ancak Ebû Hayyân bu açıklamayı güzel görse de lafzının istifham manasının haber olduğu şeklindeki ilk kısmı kabul etmemektedir.¹¹⁷

İbn Atiye’nin yaptığı izaha göre burada iki durum söz konusudur: 1- Cümlede bir mecâz (haber manasında istifham cümlesi) söz konusudur. Bu ya mecâz-ı mürsel ya da istiâre-i temsiliye olacaktır. 2- Lafız da tecrit sanatı da olabilir. Zira istifhamda aynı zamanda tesviye de bulunur. Fakat burada sadece tesviye kastedileceğinden lafzın bütün manası (istifham-tesviye) değil, bir parça manası (tesviye) irade edilmiştir. Böylece lafzın bir kısım manasından soyutlanması anlamında tecrit sanatı gerçekleşmiş olmaktadır.

Üç müfessirden hiçbiri mecâz veya İstiâre terimlerini kullanmamıştır.

İstifham ifade eden hemze vb. lafızların istifham bildirmediikleri çeşitli farklı manalarda kullanıldıkları görülmektedir. Mesela Zemahşerî ve Ebû Hayyân, “أليس ذلك بقادر: Bu kadir değil mi?”¹¹⁸ gibi istifham edatının olumsuzluk üzerine dâhil olduğu durumlarda tahkik/kesinlik bildirdiğini söylemektedirler.¹¹⁹

Örnek 2: Firavun’un sihirbazlarına söylediği sözün nakledildiği “وَأَصْلِبْكُمْ فِي” (içine) yerine (üzerine) علي ayetinde¹²⁰ “جذوع النخل: Sizi hurma dallarına asacağım”¹²⁰ ayetinde علي harfi kullanılmıştır. Çünkü asma bir şeyin içine değil üzerine yapılır. Bu mübâlağa kazandırmaktadır. Yani “sizi o kadar o dallara asacağım ki, sanki içine girmiş olacaksınız” denilmiş gibi olmaktadır. Böylece ilk önce mutlak “استعلاء: üstünlük”, mutlak “ظرفية: içindelik”e benzetilmiştir. Sonra da cüz’i/tikel üstünlük bildiren علي yerine cüz’i içindelik ifade eden فِي zikredilmiştir. Müşebbehün bih zikredildiği için musarraha, mutaallak (külli isti’la ve zarfiyet)’a bağlı gerçekleştiği için de

¹¹⁷ Bkz.: Ebû Hayyân, I, 174.

¹¹⁸ Tâhâ 20/71.

¹¹⁹ Bkz.: Zemahşerî, I, 70; Ebû Hayyân, I, 191.

¹²⁰ Tâhâ 20/71.

tebeiyyedir.

Zemahşerî bunu, “asılanın, asıldığı hurma dalları üzerindeki sağlam yerleşimi, kabına konulan şeyin yerleşimine benzetilmiştir”¹²¹ diyerek ifade etmekte fakat mecâz, İstiâre ve tebeiyye gibi terimleri kullanmamaktadır.

Ebû Hayyân da “Hurma dalı, asılan kişi için konum/yerleşim teri olup zarfın, içindekini kapsaması gibi onu kuşatınca asma fiili kap vb. için kullanılan في ile geçişli hale getirildi. Bazılarınca في , علي anlamındadır denilmiştir”¹²² diyerek yetinmekte ve o da bir mecâz ve İstiâre terimini kullanmamaktadır.

Örnek 3: “فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا”: Nihayet Firavun ailesi onu (Hz. Musa’yı) onlar için düşman ve hüznün olması için yitik çocuk olarak (nehirden) aldı.”¹²³ Ayetinde “ل: için” kendi anlamında değil, akıbet/sonuç manasındadır. Çünkü kimse bir şeyi kendine düşmanlık yapsın ve üzüntü versin diye almaz. Dolayısıyla burada “onlar için düşman ve hüznün olma üzere, bu şekilde neticelenmek üzere” manasında amaçlanmaktadır. Çünkü yapılan bir eylemin bir ille-i gaiyyesi/amacı bir de sonucu olur. Dolayısıyla amaç ve sonuç arasındaki ortak payda ve vech-i şebek ikisinin de fiilin sonunda gerçekleşiyor olmalarıdır. Burada bu sebeple amaç/için bildiren “ل” harfi, sonuç/akıbet anlamında kullanılmış ve onun için İstiâre edilmiştir. Harf söz konusu olduğu için ilk önce bu cüz’ilerin/tikellerin (bu cümledeki amaçlılık ve sonuç olma) mutaallakı olan mutlak sonuç olma, mutlak amaç olmaya benzetilmiş ve akabinde cüz’i amaca delalet eden ل, sonuç için istiâre edilmiştir. Müşebbehün bih olan “amaca delalet eden ل” zikredilip müşebbeh olan sonuç olma terk edildiği için musarraha, harfte gerçekleştiği için de tebeiyyedir.

Zemahşerî şöyle der: Buradaki ل, normalde كي gibi illet yani amaçlılık bildirse de hakikat değil de mecâz yoluyla fiilin sonucu anlamında kullanılmıştır. Fiilin

¹²¹ Zemahşerî, III, .

¹²² Ebû Hayyân, VI, 242.

¹²³ Kasas 28/8.

sonucu, fiilin amacına benzetilip amaçlılık bildiren ل kullanılmıştır. “Arslan” sözcüğü, aslana benzeyen bir kişi için İstiâre edildiği gibi amaç bildiren ل da amaç gibi fiilin sonunda gerçekleşmesi bağlamında amaca benzeyen sonuçluluk için İstiâre edilmiştir.¹²⁴

Zemahşerî, mecâz ve istiâre lafızlarını kullansa da musarraha ve tebeyye terimlerine değinmemiştir.

Ebû Hayyân da buradaki ل harfinin “mecâzî ta’lil: amaç bildirme” için olduğunu çünkü normalde evlatlık olsun ve sevsinler amacıyla aldıklarını fakat düşman ve hüzn olmasıyla neticelendiğini ve bu manayı ifade eden ل harfine لام العاقبة ve لام الصيرورة: sonuç bildiren lam denildiğini söylemekte ve sadece mecâz kavramını kullanmaktadır.¹²⁵

Örnek 4: Ey يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون: İnsanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki, böylece korunmuş olursunuz.”¹²⁶ Vb. ayetinde Allah için “لعل: umulur ki” tabiri kullanılmıştır. Bu da belirsizlik bildirmektedir. Bu sebeple Zemahşerî, buradaki لعل harfinin “ترجي: mümkün olanı umma” anlamında hamledilemeyeceğini söyler. Zira Allah gaybın ve şehadetin alimidir, her şeyi zaten bilir. Sakınıp sakınmayacaklarını bildiği için burada belirsizlik bildiren umma manasıyla yorunlanmaz. O halde لعل burada hakikat değil mecâz konumundadır. Zira Allah kullarını onları sorumlu tutarak kulluk ettirsin diye yarattı. Onlara akıl ve şehvetler/istekler, arzular yükledi. Onların (yapabilmedeki) güçlerinde ve imkanlarında illetleri/bahaneleri giderdi. Onlara نجدين: iyilik ve kötülüğe yönelik yol gösterdi. Onların ellerine ihtiyar/seçme yularını koydu. Ve onlardan hayır ve takvayı irade etti. Dolayısıyla onlar,

¹²⁴ Zemahşerî, III, 381.

¹²⁵ Ebû Hayyân, VII, 101.

¹²⁶ Bakara 2/21.

durumlarının-itaat ve isyan arasında özgür olarak-(iyi veya kötü) ortaya çıkması için onlardan sakınmalarının umut edildiği görünümündeler. Bunun ölçütü “ ليلوكم أيكم أحسن ”¹²⁷ : Hanginiz davranış olarak daha güzel diye sizi denemesi/sınaması için...¹²⁷ ayetidir. Bu ayette de deneme/sinama fiili Allah’a nispet edilmiştir. Hâlbuki sonuçları bilmeyen denemede bulunur. Allah için ise hiçbir şey gizli değildir. (O halde ona nispet edilen deneme fiili de mecâzî anlamdadır.) kullarının durumlarının özgür irade ve seçimlerine bağlı olması, deneme ve sınamaya benzetilmiştir.¹²⁸ Kısacası Zemahşerî’ye göre ل harfindeki umma ve ليلو fiilindeki sınamanın Allah’a nispet edilmesi kulların özgür iradelerine vurgu içindir. Özgür iradelerine dikkat çekmek için durumları belirsizmiş gibi gösterilmiştir.

Böylece ل harf, ليلو de fiil olduğu için bir İstiâre-i musarraha-ı tebeyye söz konusu olacaktır. Fakat Zemahşerî sadece en genel haliyle mecâz kavramını kullanmıştır.

İbnü’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin söylediklerini güzel bulur ancak “Allah sizden hayrı ve takvayı irade etti” sözüyle itizalî bir düşüncesini hemen yerleştirmiş olduğunu söyler. Çünkü Mutezîle’ye göre Allah sadece hayrı irade eder (bunun hilafı gerçekleşse de), şerri dilemez. Onlara göre irade ve meşiet emir ve talepten ibarettir. Allah şerri emretmediğine ve talep etmeyeceğine göre irade de etmez. Zemahşerî Allah’ın başkalarının fiillerini irade etmesinin o fiilleri emretmesi anlamında olduğunu söylemektedir.¹²⁹ Ehl-i Sünnet’e göre ise irade, emir, talep ve rızanın dışındadır. Dolayısıyla Allah şerri de irade eder fakat şerri emretmez ve ondan razı da olmaz.¹³⁰

Ebû Hayyân ise Zemahşerî’nin ل ile ilgili hiçbir açıklamasına katılmaz. Zemahşerî’ye göre kul, özgür seçimlidir ve Allah kuldan ancak hayrı yapmasını irade eder. Ebû Hayyân, Zemahşerî’nin bu açıklamalarında sadece itizalî fikirlerini

¹²⁷ Hûd 11/7.

¹²⁸ Zemahşerî, I, 98-99.

¹²⁹ Zemahşerî, I, 122.

¹³⁰ İbnü’l-Müneyyir, s. 98-99.

konuşturduğunu dile getirmektedir.

Ebû Hayyân'a göre buradaki **لعلهم يتقون**, **خلقكم** fiiline değil, **اعبدوا** fiiline mutaallıktır. Buradaki umma da kullar aısındanadır. Yani ibadet edin böylece korunmayı ummuş olursunuz. Böylece Ebû Hayyân'a göre burada umma eylemi kullara nispetle söz konusu olunca bir mecâza ihtiyaç kalmayacaktır. (Zemahşerî, **لعلهم يتقون** cümlesini **خلقكم** fiiline taalluk ettirip, umma fiilini de Allah açısından düşününce mecâza gitmiş oldu.) Ebû Hayyân, İbn Atiyye'nin görüşüne de yer verir. İbn Atiyye'ye göre **لعلهم يتقون** ifadesinin **خلقكم** fiiline de mutaallık olması caizdir. Çünkü her insan (İslam) fitratı üzerine yaratıldığı için korunması umulur hale gelir.¹³¹ İbn Atiyye'nin de ummayı kula nispet ettiği akla gelmektedir.

Örnek 5: **ونودوا أن تلکم الجنة أورثتموها بما كنتم تعلمون**: Onlara; işte size emanet, yapmış olduğunuz ameller sebebiyle ona varis kılındınız, diye seslenildi.”¹³² Ayetinde Zemahşerî, **بما** ifadesinde **ب** harfinin sebebiyet bildirdiğini dolayısıyla kulların cenneti amelleri vasıtasıyla elde ettikleri Mubtile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın fazl ve rahmetiyle elde etmediklerini dile getirir.¹³³ Dolayısıyla bu **ب** hakiki manasında olacaktır.

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Mubtile ile Ehl-i Sünnet'i kastettiğini söylemektedir. Zira ehl-i sünnet'e göre cennet, kulun fiilleri sebebiyle değil Allah'ın fazl ve rahmetiyle elde edildiğini söylemektedir. Bu konuda da Peygamberimiz'in şu hadisine dayanmaktadırlar: “Sizden hiç kimse cennete kendi ameliyle girmeyecektir. Ancak Allah'ın fazl ve rahmetiyle (oraya girecektir), ‘Sen de mi Ya Rasulallah’ diye sordular. Rasulullah ‘Ben de ancak Allah beni kendinden bir rahmet ve fazl ile örmedike’ diye cevap verdi”. Ehl-i Sünnet'e bu hadis ve yukarıdaki ayet benzeri nassları uzlaştırmaya çalışıp şöyle demişlerdir: “Allah, cenneti, amel ve fiillerimizin karşılığı kılmıştır fakat bunu da kendi lütuf ve rahmetinden dolayı yapmıştır. Yoksa

¹³¹ Bütün bunlar için bkz.: Ebû Hayyân, I, 234-235.

¹³² A'râf 7/43.

¹³³ Zemahşerî, II, 101.

borçlunun borcunu ödemesi gerektiği şekilde olduğu gibi Allah'ın üzerine bunun vacip olması yoluyla değil.¹³⁴

Ebû Hayyân da cennetin kazanılmasının ameller sebebiyle olduğunun Mutezile tarafından dillendirildiğini söyleyerek yukarıdaki hadisi nakletmektedir.¹³⁵

Kanaatimizce Ehl-i Sünnet'e göre buradaki ب harfi gerçek anlamda bir sebebiyet bildirmeyeceğinden mecâz mevzu bahis olacaktır. Karine de belirttiğimiz hadis vb.leridir.

3.1.2. İstiâre-i Mekniyye Ve İstiâre-i Tahyiliyye

İstiârede bazen teşbih rükünlerinden sadece müşebbeh zikredilmekte ve ona müşebbehün bihin özelliklerinden, olgularından biri müşebbehe verilmektedir. Böylece zihinde bir teşbih gerçekleşmektedir. Çünkü başka bir şeye ait olan bir özelliğin bir olguya verilmesi, o olgunun o şeye benzetildiğini gerektirmektedir. Ancak zihinde bu olay gerçekleştiği bu olaya istiâretün bi'l-kinâye ya da mekniye denilmektedir. Çünkü bu teşbih gizlidir, zihinde mevcuttur. Müşebbehün bihe ait özelliğin müşebbehe verilmesi olayı ise İstiâre-i tahyiliyyedir. Çünkü bu özelliğin müşebbehe verilmesi onun müşebbehün bih ile aynı cins olduğunu hayal ettirmektedir.

Bu bağlamda şu şiiri inceleyelim:

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتُ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

Bu şiir, aynı sene içerisinde çocuğunu kaybetmiş olan Ebû Züeyb el-Hüzelî'ye aittir. Şunu demektedir: Ölüm tırnaklarını/pençelerini taktığında/geçirdiğinde, her muskayı fayda vermiyor olarak bulursun. Burada ölüm, zihinde yırtıcı bir hayvana benzetilmiş ve yırtıcı hayvana ait pençeler ölüme verilmiştir. Bu teşbih zihinde gerçekleştiği için mekniye/gizli olarak isimlendirilmekte, pençelerin ölüme verilmesi olayına ise tahyiliyye denilmektedir.

¹³⁴ İbnü'l-Müneyyir, s. 101-102.

¹³⁵ Ebû Hayyân, IV, 302.

Kazvî'nî'ye göre bunlara İstiâre denilmesi sadece lafzîdir, bir anlam içermemektedir. Çünkü bir lafzın başka bir sözcüğün anlamında kullanılması söz konusu değildir. İstiâre-i tahyiliyye de mecâz-ı aklî kapsamında olacaktır. Kısacası Kazvî'nî'ye göre bu iki İstiâre mecâz-ı lugavî değildir. Zemahşerî'nin de dahil olduğu Cumhur'a göre müşebbehün bihin özelliği, müşebbehe verilince müşebbehün bihin lafzı da müşebbehe verilmiş olmaktadır. Böylece bir İstiâre gerçekleşmiş olmaktadır. Kinâye denilmesi de müşebbehün bihe ait özelliğin, müşebbehe verilmesinin, müşebbehün bihin lafzının müşebbeh için İstiâre edilmesinden kinâye olmasıdır. İstiâre tahyiliyye de müşebbehün bihin özelliğinin müşebbehe verilmesiydi fakat müşebbehe ait, kendisine verilen müşebbehün bihinin özelliğinin bir benzeri varsa burada da müşebbehe ait özellik için müşebbehün bihinin özelliğinin verilmesi yoluyla bir İstiâre gerçekleşmiş olacaktır. Mesela **الذين ينقضون عهد الله**: Onlar ki Allah'a verdikleri sözü keserler" ifadesinde söz, bir ipe benzetilmiştir. Çünkü ipe ait bir özellik olan kesilme olayı söze verilmiştir. Bu, ip lafzının da söz için (gizli olarak) kullanıldığından kinâye olmuş olur. Aynı zamanda söze ait, kesilmeye benzer bir özellik var ki o da iptaldir. Dolayısıyla iptal lafzı için kesme ifadesi İstiâre edilir. Böylece İstiâre-i tahyiliye de gerçek bir istiâre olur. Ancak "ölüm, pençelerini falancaya taktı" ifadesinde ise ölüm, yırtıcı bir hayvana benzetilir ve yırtıcı hayvan lafzı (aslan vb.) ölüme gizli olarak verilir fakat ölümün, pençelere benzeyen hiçbir özelliği yoktur. İşte bu gibi yerlerde müşebbehe verilen müşebbehe ait özellikte bir İstiâre yapılmaz. (Dolayısıyla İstiâre tahyiliye bir mecâz-ı aklî olacaktır). Bu gibi yerlerde üçüncü bir görüş olan Sekkâkî'nin fikri ortaya çıkmaktadır. Müşebbehin, müşebbehün bihinin özelliğine benzeyen gerçek hiçbir özelliğinin olmadığı yerlerde de Sekkâkî, müşebbeh için hayali olarak böyle bir özellik düşünür ve müşebbehün bihinin özelliğinin lafzını müşebbehin özelliğine istiâre olarak verir. Böylece Sekkâkî'ye göre her yerde gerçek bir İstiâredir. Mesela **أظفار المنية**: ölümün pençeleri" tabirinde ölüm, **سبع** ya da **أسد** lafzı için gizli olarak istiâre edilir. Bu istiâre-i mekniyyedir. Sekkâkî aynı zamanda karine olan **أظفار** sözcüğünde de bir istiâre yapar.

Ölüm için pençelere benzeyen bir şeyler hayal eder ve pençeler lafzını bu hayali şeyler/özellikler için istiâre yapar. Bu da istiâre-i tahyiliyyedir. Çünkü burada pençelere benzetilen o şeyler hissî veya aklî olarak gerçek bir şey olmayıp hayal unsurudur. Sekkâkî, ölüm için hayali pençeler tasavvur edince ölümü de yırtıcı hayvan anlamında kullanılmış, onun fertlerinden biri olarak düşünür. Böylece Sekkâkî'ye göre İstiâre-i mekniyede müşebbehin lafzı müşebbehün bihin manasında kullanılmış olmaktadır. Normal İstiârede tersi söz konusudur.¹³⁶ Böylece Sekkâkî, İstiâreyi bir başka açıdan iki kısma ayırır. Müşebbeh, cesur bir adamın aslana benzetilip aslan lafzını almasında olduğu gibi hissî/somut olarak varsa “istiâre-i tahkikiye”dir. Aynı şekilde “اهدنا الصراط المستقيم : Bizi dosdoğru yola ulaştır”¹³⁷ ifadesinde olduğu gibi müşebbeh aklî olarak gerçekse/varsa yine İstiâre-i tahkikiyedir. Çünkü burada müşebbeh olan “din” aklî bir gerçekliktir. Aynı şekilde “iptal” manası “kesme” unsuruna benzetilip “kesme” lafzıyla zikredildiğinde de yine İstiâre-i tahyiliyedir. Çünkü müşebbeh olan iptal aklî/soyut bir gerçekliktir. Ancak ölüm için pençelere benzeyen bazı hayali unsurlar tasavvur edilip pençelere benzetilerek pençeler lafzıyla dile getirildiğinde ise İstiâre-i tahyiliye olur. Çünkü müşebbeh olan o hayali unsurlar gerçek değildir. Kısacası Sekkâkî'ye göre müşebbeh, hissî veya aklî olarak muhakkak/gerçek bir şey ise İstiâre-i tahkikiye, gerçek olmayan hayali bir unsur ise İstiâre-i tahyiliye olarak isimlendirilmektedir. Tefâtânî, Zemahşerî'ye ait dördüncü bir görüş ortaya koymaya çalışsa da Seyyid Şerif el-Cürcânî haklı olarak bunu kabul etmemektedir.¹³⁸ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî'ye göre ise İstiâre-i mekniyeyi teşbih-i belîğdir. Çünkü müşebbehün bih zikredilmese de onun bir özelliği zikredildiği için kelâmda müşebbeh ve müşebbehün bih beraber zikredilmektedir, dolayısıyla İstiâre olamaz.¹³⁹

Örnek 1: الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه : Onlar ki, Allah'a kesin söz

¹³⁶ Bkz.: Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 235; Tefâtânî, **Mutavvel**, s. 389, 399 ve 401.

¹³⁷ Fatiha 1/6.

¹³⁸ Bütün bunlar için bkz.: Tefâtânî, s. 381-386; Seyyid Şerif el-Cürcânî, **Hâşiye**, s. 383-386; Matlûb, s. 88-92.

¹³⁹ Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 245-246.

verdikten sonra Allah’a verdikleri sözü keserler.”¹⁴⁰ Ayetinde Zemahşerî İstiâreyi şöyle ortaya koymaktadır. “Araplar İstiâre yoluyla ‘verilen söze/ahit’, ‘ip’ derler. Çünkü ip iki şeyi birbirine bağladığı gibi verilen söz de bu sözü birbirlerine verenleri birbirine bağlar. (Benzetme yönü budur). Bu belâğatin sırlarından ve inceliklerinden İstiâre olunan lafzı (burada ip) zikretmezler sonra da onun özelliklerinden biriyle (burada iple ilgili özellik kesme olayıdır) ona işaret ederler. bu işaretle de onun konumuna dikkat çekerler.”¹⁴¹ Zemahşerî, “حبل: ip” lafzının “عهد: söz” için (gizli olarak) İstiâre edildiğini ve bu ipe yani müşebbeh bihe özelliklerinden biri olan kesme olayıyla işaret edildiğini söylemiş olmaktadır. Dolayısıyla ينقضون ile ifade edilen kesme olayı İstiâreye yönelik karine/ipucudur. Kesme olayının söze verilmesi ise İstiâre-i tahyiliyedir çünkü ip ve sözün aynı cinsten olduğunu vehmettirmekte, hayal ettirmektedir. Ayrıca karine olan ينقضون lafzında da bazı alimler kesme olayını iptal etme/sözden dönme eylemi için İstiâre-i musarraha yaparlar, bazıları ise hakiki anlamında bırakır çünkü başka bir İstiârenin karinesi olmaktadır. Zemahşerî her iki durumu da caiz görmektedir.¹⁴² Cami’/جامع yani vech-i şebah ise hem ip hem de sözün iki şeyi birbirine bağlamasıdır. Çünkü ip iki somut olguyu, söz de sözleşme yapan iki tarafı birbirine bağlamaktadır.

Zemahşerî, istiâre olduğunu söylemekte fakat mekniye ve tahyiliye terimlerine değinmemektedir.

Allah’a verdikleri sözden dönenlerden amaç ise burada Zemahşerî’ye göre Yahudiler’in hakkı kabul etmeyen bilginleri ya da Yahudiler’in münâfıkları veya tüm kâfirlerdir.

Ona göre Allah’a verilen sözden maksat da üç manada muhtemeldir:

1. Onların akıllarına konulan tevhide yönelik deliller olabilir. Çünkü bu delilleri onların zihinlerine ve önlerine koyarak onlara tevhide emretmiş ve vasiyet etmiş ve bu konuda onlardan söz almış olmaktadır. “Onları kendi nefisleri karşı tanık

¹⁴⁰ Bakara 2/27.

¹⁴¹ Zemahşerî, I, 124.

¹⁴² Seyyid Şerif el-Cürcânî, **Hâşiye**, s. 399.

kıldı. Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (dedi), (onlar da) Bilakis (yani sen bizim Rabbimizsin) dediler”¹⁴³ anlamı budur.

2. Ya da onlara bir peygamber gönderdiğinde onu tasdik edip uyacaklarına, kitaplarında zikredilmiş oluşunu gizlemeyeceklerine dair onlardan aldığı söz de olabilir. “Bana verdiğiniz sözü yerine getirin, ben de size verdiğim sözü yerine getireyim”¹⁴⁴ ayeti gibi olmuş olur.

3. Bazılarınca da şöyle denilmiştir: Allah’ın onlardan almış olduğu sözden amaç, birbirlerinin kanlarını dökmemeleri, bazılarının bazılarına zulmetmemesi ve akrabalık ilişkilerini kesmemeleridir.

Bazıları tarafından da şöyle denilmiştir: Allah’ın mahlûkattan aldığı sözler üç türdür:

1. Hz. Âdem’in bütün zürriyetinden aldığı sözdür ki bu da O’nun rububiyetini itiraf ve kabul etmektir. Bu “Rabbin Âdemoğullarından söz almıştı ki...”¹⁴⁵ ayetinde belirtilen budur.

2. Allah’ın, peygamberlerinden aldığı sözdür. Bu da mesajı tebliğ edecekleri, dinin ikamesini sağlayacakları ve bu konuda ihtilaf etmeyeceklerine yönelik ahittir. “Biz, peygamberlerden onların kesin sözünü/misakını almıştık...”¹⁴⁶ ayeti bunu söyler.

3. Sadece âlimlerden aldığı sözdür. Bu da “Allah, kendilerine kitap verilenlerden kesin söz almıştı ki, insanlara bunu açıklayacaklar ve gizlemeyecekler”¹⁴⁷ ayetinde dile getirilendir.¹⁴⁸

Ebû Hayyân ise **ينقضون** ile ilgili herhangi bir mecâz veya İstiâreden söz etmemektedir. Sadece “ميثاق” ile ilgili وثاقه’den meful kalıbı olduğunu وثاقه sözcüğünün de sözlük olarak düğümü bağlamak manasında olup bunun da yeminle desteklenen söz olduğunu fakat burada bu kastedilmeyip söze uymak ve kabul etmekten kinâye

¹⁴³ A’râf 7/172.

¹⁴⁴ Bakara 2/40.

¹⁴⁵ A’râf 7/172.

¹⁴⁶ Ahzâb 33/7.

¹⁴⁷ Ahzâb 33/187.

¹⁴⁸ Zemahşerî, I, 124-125.

olduğunu dile getirmektedir. Bir de ahit'ten ne kastedildiği ile ilgili dokuz vecih aktarmakta, bunlar Zemahşerî'nin naklettiklerinde özetlenebilmektedir.¹⁴⁹

Örnek 2: “واخفض لهما جناح الذل من الرحمة” : Onlar (annen-baban) için rahmetten itaat kanadını indir¹⁵⁰ ayetinde itaat için kanat düşünülmüştür. Hâlbuki kuşlar vb. için kanat vardır, itaat için yoktur. O halde itaat, kuş vb.'lerine benzetilmiştir, gizli olarak sanki kuş lafzını almış olmaktadır. Kuşa ait bir özellik olan kanat itaata verildi. Kanatın zikredilmesi İstiâre olduğuna karine/ipucudur. Kanatın itaate verilmesi (ispatı) ise İstiâre-i tahyiliyedir. İtaat sözcüğünde ise dediğimiz gibi İstiâre-i mekniye vardır.

Zemahşerî جناح الذل tabirinde iki vecih olduğunu söylemektedir:

1. Mana, “Kanadını Mü'minler için indir” ayetinde olduğunda gibi, “onlar için kanadını indir” şeklinde olur. حاتم'in (cömertliğiyle meşhur) cömertliğe izafe edilmesi gibi kanat da burada ذل: kolaylık, itaat ya da ذل: zillet sözcüğüne izafe edilmiştir. dolayısıyla “zelil kanadını ya da kolay kanadını onlar için indir” manasında olacaktır.

2. Zillet ya da kolaylık/itaat için indirilmiş bir kanat düşünmendir. Bu, Lebid'in şiirlerinde kuzey rüzgarı için bir el, güç için de bir yular düşünmesi gibidir. Bu da tevazu ve itaat de mübâlaga bildirmiş olmaktadır.¹⁵¹

Bu ikinci vecih İstiâre-i mekniyeye işaret etmektedir. Fakat Zemahşerî bir İstiâreden söz etmez.

Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin bu iki vechini nakleder ve ikinci vecihte İstiâre olduğunu söyler ancak İstiârenin türüne değinmez. Ayrıca “واخفض: indir” sözcüğünün de bu mecâz ve İstiâre için bir “ترشيح: süsleme” olduğunu ifade eder. (Çünkü kanat kuş vb. müşebbehün bihinin özelliği olduğu gibi (kanat) indirme de onların özellikleridir. Müşebbehün bihe ait ne kadar çok özelliği müşebbehe verirsek İstiâre

¹⁴⁹ Ebû Hayyân, I, 271-272.

¹⁵⁰ İsrâ 17/24.

¹⁵¹ Zemahşerî, II, 613.

o kadar süslenmiş ve mübâlaga kazanmış olur.)

Ebû Hayyân ﺝ şeklinde okunursa burada da bir İstiâre olduğunu söylemektedir. Çünkü ﺝ hayvanlar için kullanılır ve hayvanın kolay ve itaatkar olması anlamındadır. Dolayısıyla burada olduğu gibi insanların yumuşak huyluluğu için kullanılırsa İstiâre olur.¹⁵²

Ebû Hayyân, el-Kaffal'ın bu ayeti iki vecihle tefsir ettiğini de nakletmektedir. Bunlar:

1. Kuş, yavrusunu eğitmek için kendine çektiğinde onun için kanadını indirir. Dolayısıyla kanadın indirilmesi güzel tedbirden kinâyedir. Çocuğa sanki şöyle söylenmiş olmaktadır: “Anne-babanı kucaklayarak sorumluluklarını üstlen. Sen küçükken onların sana yaptığı gibi.”

2. Kuş uçmak ve yükselmek istediğinde kanatlarını açar/yayar. Uçmayı ve yükselmeyi bırakmak istediğinde kanadını indirir. Bu şekilde kanadın indirilmesi tevazu eyleminden kinâye olur.

Ebû Hayyân, İbn Atiyye'den de bu ifadenin “kendinden itaat tarafını onlara ver, onlar için nefsin ve ahlakını yumuşak/kolay kıl” manasında bir İstiâre olduğunu aktarmaktadır.¹⁵³

El-Kaffal'ın dile getirdiği “kinâye”, “mecâz” anlamında olmalıdır.

İbn Atiyye'nin belirttiği İstiâre de İstiâre-i temsiliye olmalıdır. Çünkü cümlelerin bütünü İstiâre oluşundan bahsediyor görünmektedir.

3.1.3. İstiâre-i Mutlaka-Muraşşaha ve Mücerrede

İstiâre bir mecâz olduğu için hakiki anlamın kastedilmesini engelleyen bir karine/ipucu olmalıdır. Bu karine sözlü, durumsalveya bağlamsal olabilir. Bu karine İstiâre-i musarraha müşebbehe ait bir olgu, İstiâre-i mekniye de ise müşebbehün bihe uygun bir şey olur. Mesela “رأيت أسدا يرمي (Ok) atan bir aslan gördüm”

¹⁵² Bu da istiâre-i musarraha-i asliye olacaktır. Bkz.: Ebû Hayyân, VI, 26.

¹⁵³ Ebû Hayyân, VI, 25-26.

cümlesinde أسد lafzında İstiâre-i musarraha bulunur. يرمي ise karinedir. Çünkü (ok) atma eylemi müşebbeh olan cesur insanın özelliklerinden olup أسد sözcüğünde İstiâre yapıldığına dair bir ipucu mahiyetindedir. “أظفار المنية : ölümün pençeleri” tabirinde المنية ölüm’de İstiâre mekniye mevcuttur. Çünkü aslana benzetilmiş fakat aslan zikredilmemiş, müşebbeh olan ölüm dile getirilmiştir. أظفار sözcüğü de ölümün aslana benzetildiğine yönelik karine olup müşebbehün bih olan aslanın özelliklerindendir.

İstiârede karinenin dışında müşebbeh ya da müşebbehün bihe ait başka durum yoksa İstiâre “mutlaka” olarak isimlendirilmektedir. Karinenin dışında diğer bir mülayim/özellik bulunuyorsa ve bu özellik müşebbehe ait ise İstiâre “mücerrede” diye adlandırılmaktadır. Çünkü İstiâre böyle bir halde mübâlaganın bir kısmından soyutlanmış olmaktadır ki “mücerred” soyutlanmış demektir. Karine dışı bu özellik müşebbehün bihe ait ise bu İstiâreye “muraşşaha/terşihîye” denilmektedir. Zira “terşih” besleme ve geliştirme demektir. Böyle bir İstiâre daha fazla mübâлага ve etki içerdiği için beslenmiş ve geliştirilmiş olmaktadır. El-Alevî, bu İstiâreyi “موشحة: muvaşşaha” olarak adlandırmaktadır. Bu İstiârebelâgatta en üst rütbededir. Zira müşebbehün bihin bir çok özelliğinin müşebbehe verilmesiyle bir teşbihin olduğu neredeyse unutulmuş, müşebbeh ve müşebbehün bihin iki ayrı şey değil de sanki artık aynı şeymiş izlenimi verilmiş olmaktadır. Mesela “رأيت أسدا يرمي عندك: Yanında (ok vb.) atan bir aslan gördüm” dediğimizde أسد lafzındaki İstiâre-i musarraha için karine عندك’de karine “tecrit” olur. Çünkü gerçek bir aslan normalde insanlarla birlikte bulunmaz. Fakat bunun yerine “رأيت أسدا يرمي له لبد: (ok) atan bir aslan gördüm, yelesi vardı” cümlesi dile getirilirse “له لبد: yelesi”, terşih olur çünkü bu da aslanın özelliklerindendir.

Bu üç tür arasında en etkilisi muraşşaha sonra mutlaka sonra mücerrededir. Bazen karinenin dışında hem müşebbeh hem de müşebbehb bihe ait özellikler bulunur. Her iki tarafın özellikleri birbirini ekleyerek İstiâreyi etki ve mübâлага

olarak “mutlaka” derecesi söz konusu olur. *له لبدرايت أسدا يرمي عندك* dersek buna örnek teşkil eder.¹⁵⁴

Örnek 1: *فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون*: Bunun üzerine Allah da o beldeye bölge halkının yaptıklarından dolayı açlık ve korku elbisesini tattırdı”¹⁵⁵ ayetinde *لباس*:elbise sözcüğünde İstiâre-i musarraha mevcuttur. Çünkü elbiseden amaç sıkıntıdır. Sıkıntı insanı çepeçevre sarması ve kuşatması bakımından elbiseye benzetilmiştir. Açlık ve korku ifadeleri karinedir. Çünkü bunlara bakarak elbisenin gerçek manasında olmadığını anlamaktayız. el-‘Alevî ve Ahmed Matlûb’a göre “أذاق: tattırdı” tecrittir. Çünkü tattırma, müşebbehün bih olan “elbise” ile ilgili bir durum değildir. *فكساها الله لباس الجوع والخوف*: Allah da ona açlık ve korku elbisesini giydirdi denilseydi terşih olurdu. Çünkü giydirme, elbiseyle bağlantılıdır. Aynı şekilde *فأذاقها*: Allah da ona açlık ve korku tadını tattırdı denilseydi yine terşih olurdu. Zira tattırma, müşebbehün bih olan tatla ilişkilidir.¹⁵⁶

Aynı şekilde Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî’ye göre de *أذاق* tecrittir. Ancak burada tecride gidilip *أذاق* fiilinin seçilmesi “*كساها*: giydirdi” diyerek terşih yapmaktan daha etkilidir. Çünkü sıkıntının hissedildiğini ve acının duyulduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁷ Kanaatimizce el-Meydânî’nin burada tecrit daha etkilidir sözü aslında bunun tecrit olmadığını göstermektedir. Zira tecrit, tercihten daha mübâlagalı olamaz. En uygunu daha sonra söyleyeceğimiz üzere burada “mecâz üstüne mecâz” yapılmış olduğunu ifade etmektir.

Bu sebeple Zemahşerî şunları söylemektedir: “Desen ki, ‘إذاقة: tattırma’ ve ‘لباس’ iki İstiâredir. Bunların sıhhat sebebi nedir? İstiâre olunan *لباس* yine İstiâre

¹⁵⁴ Bkz.: Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 377-379; Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 252-256; Matlûb, s. 90-92.

¹⁵⁵ Nahl 16/112.

¹⁵⁶ Bkz.: Matlûb, s. 90 ve 104.

¹⁵⁷ Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 256.

olunan اِذَاقَة fiili ile tattırılmıştır denilmiştir. Elbisenin tattırılmasının doğruluk vechi nedir?” Derim ki, “Tattırma ifadesi, belalarda, şiddetlerde ve bunlardan insana dokunan durumlarda yaygın kullanıldığı için Araplar indinde hakikat konumunda olmuştur. Mesela ‘Falanca, şiddeti ve zararı tattı’ ve ‘ona azabı/işkenceyi tattırdı’ derler. Zarar ve acının etkisi sonucu algılanan şey acı, sert, iğrenç bir şeyin tadılması sonucu algılanan tesire benzetilmiştir. “elbise” ise bazı olaylarda insanı kaplayan his, giyen kişiyi kuşattığı için elbiseye benzetilmiştir. Bu elbisenin tattırılmasına gelince, bu elbise tabiri insanı saran olumsuz histen ibaret olunca sanki ‘Onları kuşatan açlık ve korkuyu tattırdı’ denilmiş olur”.¹⁵⁸

Kısacası şunu demiş olmaktadır: ilk önce insanı açlık ve korku durumunda saran duygu/algı ve his kuşatma bakımından insanı kaplayan elbiseye benzetilmiştir. Bu İstiâre-i musarrahadır. Sonra artık insanı çepeçevre içine alan histen ibaret olan elbise, insanın içine tam işleme, aşırı bir şekilde hissetme bağlamında acı, iğrenç tada benzetilmiştir ve tadın özelliklerinden biri olan tattırma elbiseye nispet edilmiştir. Bu yönden de لباس sözcüğünde İstiâre-i mekniye söz konusu olacaktır. اِذَاقَة ‘nin zikredilmesi karine, libasa verilmesi de İstiâre-i tahyiliyedir. O halde elbise ifadesinde kendi özü ve konumu açısından İstiâre-i musarraha olur. Çünkü gerçekte müşebbehün bihtir. Ancak اِذَاقَة açısından ise elbise tabirinde İstiâre-i mekniye bulunur. Çünkü bu yönden artık müşebbehtir ve kendisine müşebbehün bih olan “tat”ın özelliklerinden olan “tattırma” nispet edilmiştir. Dolayısıyla aynı kelimedede bir yönden İstiâre-i musarraha, başka bir açıdan ise İstiâre-i mekniye söz konusu olduğu için mecâz üstüne mecâz/İstiâre üstüne İstiâre olacaktır. Bu ifadedeki etki ve mubalağa buradan kaynaklanmaktadır. فكساها الله لباس الجوع والخوف denilseydi كساها terşih olurdu fakat etkisi bu kadar olmayacaktı zira tek bir mecâz/İstiâre olacaktı. Ancak Zemahşerî mecâz üstüne mecâz veya İstiâre üstüne İstiâre tabirlerini kullanmaz ve sadece İstiâre ifadesine değinmektedir.

Ebû Hayyân, Zemahşerî’nin yaptığı açıklamaların güzel bir söz olduğunu

¹⁵⁸ Zemahşerî, II, 613-614.

söylemekle yetinmekte ve İbn Atiyye'den şunu aktarmaktadır: “(Açlık ve korku sonucu olan his) doğrudan onları ilgilendirip onlara yapışınca “elbise” olarak isimlendirildi. ‘هن لباس لكم وانتم لباس هن’ : (Eşleriniz) sizin için bir libas/elbise, siz de onlar için bir libas/giysisiniz’¹⁵⁹ ayeti de bunun benzeridir.”

Ebû Hayyân bu ayetin “ذق إنك أنت العزيز الكريم” (Azabı) tat bakalım. Sen üstünsün, şerefliisin”¹⁶⁰ ayeti gibi olduğunu ifade etmektedir.¹⁶¹ Yani tehekküm ve alay bildirmek amaçlı olmaktadır.¹⁶²

İbnü'l-Müneyyir ise Zemahşerî'nin bu ayet ile ilgili yaptığı izahın beyânâlimlerince mürekkeple değil altın suyuyla yazılması gerektiğini dile getirmektedir.

Bu ayette iki müfessirin de bahsetmediği bir mecâz daha bulunmaktadır. “فأذاقها الله” Allah o beldeye tattırdı” ifadesinde tattırma beldeye nispet edilmiştir. Hâlbuki bu cezaya çarptırılan belde değil o belde halkıdır. Bu durumda burada iki mecâz yapılabilir: 1- Yer olan beldenin zikredilip o yerde bulunan halkın kastedilmesi mümkündür ki, mecâz-ı mürsel olur. 2- أهل ها arasında فاء ile ذاق sözcüğünün atılmış olduğunu düşünebiliriz ki bu halde mecâz-ı hazfî mevzu bahis olur.

Örnek 2: أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين : Onlar ki, hidayete (karşılık) dalaleti satın aldılar. Ancak onların bu ticareti kazançlı olmamış ve kendileri de doğru yolu bulamamışlardır.”¹⁶³ Ayetinde Zemahşerî, “işтира/satın almanın”, “istibdal/bir şeyi diğer bir şeye karşılık alma” anlamında “İstiâre” olduğunu, “فما ربحت تجارتهم” ticaretleri kar elde etmedi” ifadesinin de bu İstiâreyi destekleyen bir mecâz-ı müreşşeh olduğunu böylece buradaki mecâzın en yüksek

¹⁵⁹ Bakara 2/187.

¹⁶⁰ Duhân 44/49.

¹⁶¹ Bkz.: Ebû Hayyân, V, 524.

¹⁶² Ebû Hayyân, VIII, 40.

¹⁶³ Bakara 2/16.

zirveye çıktığını belirtmektedir. Çünkü “kar elde etme” ve “ticaret” yine “iştirâ/satın alma” ile ilgili kavramlardır. Çünkü bir mecâz getirilip sonra da onunla ilgili onun şeklinde ona uyan başka sözcükler onun peşinden sıralanınca başlangıç olarak daha güzel, su ve parlaklık bakımından daha fazlası bulunmaz. İşte bu mecâz-ı müreşşeh’tir.

Zemahşerî ayrıca kar kazanmanın ticarete isnat edilmesinin isnad-ı mecâzî yani mecâz-ı aklî olduğunu dile getirmektedir. Çünkü kar elde edecek olan ticaret değil, tüccardır.¹⁶⁴ Bu şekilde ربح ve تجارت kavramlarında mecâz-ı müreşşeh vardır diyerek İstiâre-i terşihîye vurgu yapmaktadır.

Ebû Hayyân da Zemahşerî gibi فما ربح تجارتكم ifadesinde mecâz-ı isnadî ve mecâz-ı terşihî olduğunu ifade etmektedir.

Ayrıca Ebû Hayyân bir noktaya daha dikkat çekmektedir: “Onlar hidayete karşılık dalaleti satın aldılar” denilince sanki öncesinde ellerinde hidayet varmış gibi görünmektedir. Ayetin sonunda “وما كانوا مهتدين: Hidayette değillerdi de” denilerek mazi lafzıyla önceden de hidayet üzere olmadıkları vurgulanmış oldu. “hidayete karşılık” ibaresinde bir nevi mecâzı açıklamış oldu.”¹⁶⁵

Örnek 3: “إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن

تبور : Şüphesiz onlar ki, Allah’ın kitabını okurlar ve namazı ikame ettiler ve onlara rızık olarak verdiklerimizden de gizli ve açık olarak infak ettiler, (onlar) asla kesada uğramayacak/durmayacak bir ticaret umarlar”¹⁶⁶ ayetinde تجارة kelimesinde İstiâre-i musarraha bulunmaktadır. Çünkü bahsi geçen güzel işlerde bulunup bunun karşılığını Allah’tan beklemek ticaret lafzıyla ifade edilmiştir. Karine/ipucu öncesinde zikredilen hayırlı amellerdir. “لن تبور : asla kesada uğramaz/durmaz” ifadesi de müşebbeh olan ticaretle mütenasip olduğu için terşih’tir. Ancak iki

¹⁶⁴ Zemahşerî, I, 76-78.

¹⁶⁵ Ebû Hayyân, I, 205-207.

¹⁶⁶ Fâtır 35/29.

müfessirimizden hiçbirisi ne istiâreden ne de terşihden söz etmemiştir.¹⁶⁷

3.1.4. İstiâre-i Tamsiliye

İstiâre, müfrette yani bir kelimedede değil cümlelerin bütününde gerçekleşirse İstiâre-i tamsiliye olacaktır. Bir kelâmın bütününden çıkarılan bir durum ve tablo başka bir cümlelerin tamamından çıkarılan bir hal ve surete benzetilir ve müşebbehün bih olan cümlelerin lafzı zikredilir.

Bu olay teşbih-i tamsiliyi hatırlatmaktadır fakat teşbih-i tamsili, teşbih türünden olduğu için hem müşebbeh olan kelâm hem de müşebbehün bih olan cümle lafzî veya takdirî olarak mevcut olmalıydı. Burada ise İstiâreden söz ettiğimiz için müşebbeh olan kelâmın lafzı hiçbir surette olmamalıdır.

Mesela bir konuda ne yapacağı konusunda tereddüt eden bir kişiye “إني أراك تقدم” Mesela bir konuda ne yapacağı konusunda tereddüt eden bir kişiye “إني أراك تقدم” dediğimizde İstiâre-i tamsiliye söz konusu olacaktır. Aslında biz ona “إني أراك تردد” : Seni tereddüt ediyor görüyorum” demiş olmaktadır. Onun tereddüt içerisinde kararını değiştirip durması durumunu, bir ayağını öne atıp aynı ayağını geri çeken kişinin haline benzetip müşebbeh olan تردد : tereddüt ediyorsun yerine “تقدم رجلا وتؤخر أخرى : bir ayağını öne atıp geri çekiyorsun” ifadesini dile getiriyorsun. Böylece bir “İstiâre-i musarraha-ı tamsiliyye” gerçekleşmektedir.¹⁶⁸

Bir İstiâre, halkın dilinde yaygın hale gelirse “مثل : atasözü” olarak isimlendirilmektedir. Meseller yani atasözlerinin lafızlarında asla değişikliğe gidilemez. Yine mesela Türkçe’de “Geçti pazarı” yerine Arapça’da kullanılan “في الصيف ضيعة : Sütü yazın kaçırmıştın/kaybetmiştin” ifadesi ilk olarak bir kadına

¹⁶⁷ Bkz.: Zemahşerî, III, 593; Ebû Hayyân, VII, 298.

¹⁶⁸ Bkz.: Kazvînî, **Telhîs**, s. 119; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 379-380; Matlûb, s.94; Mitraci, s. 152-153; Aşkar, s. 32; Abbâs, 331-334; el-Carim Ali ve Emin Mustafa, s. 97-99; Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 265-266.

söylendiği için ضيعت lafzında ta harfi kesreli olarak gelmiştir. Bir fırsatı kaçıran kişi erkek (ya da çoğul da) olsalar yine ta harfi kesreli olarak kullanılır. Çünkü fırsatı kaçıranların durumu, bu kadının durumuna benzetilip bu ifade kullanılır. Eğer lafızda muhataba vb. göre bir değişikliğe gidersek, o kadının durumuna benzetildiği anlaşılmamış olur.¹⁶⁹

İstiâre-i temsiliyeye “et-Temsil ala Sebili’l-İstiâre” ya da sadece “temsil” de denilmektedir. Kazvînî, ona “mecâz-ı mürekkep” de demektedir.¹⁷⁰ Hâlbuki “mecâz-ı mürekkep” daha geneldir. İstiârede gerçekleştiği gibi mecâz-ı mürselde de söz konusu olabilir. Bir kelâmın yerine başka bir kelâm kullanıldığında alaka yani bu iki cümlelerin anlamları arasındaki ilişki ve münasebet “müşabehet/benzerlik” ise İstiâre-i temsiliye, başka bir ilişki ise mecâz-ı mürsel-i mürekkep olarak isimlendirilecektir.¹⁷¹

Teftâzânî’ye göre İstiâre-i temsiliyenin olduğu ifade de aynı zamanda müfretlerde yani o cümleyi oluşturan kelimelerde ayrıca mecâz yapılabilir. Seyyid Şerif ise bunu kabul etmemektedir. Ona göre İstiâre-i temsiliye ve İstiâre-i müfretten birini yapma konusunda özgürüz ancak ikisini birlikte yapamayız. Kısacası bir kelâmda çeşitli açılardan iki veya daha fazla mecâz ihtimali söz konusu olabilir. Biz hepsini değil onlardan sadece birini seçip uygulayabiliriz.¹⁷²

Ancak bu konuda şu iki noktaya dikkat çekmiş durumundayız:

1- Mecâz-ı aklî de söz konusu ise onunla birlikte başka bir mecâz da aynı anda uygulanabilir. Zemahşerî bunu ختم الله على قلوبهم ‘de yapmaktadır. Yani sadece mecâz-ı lugaviler birlikte uygulanamaz.

2- İstiâre-i temsiliye ile diğer mecâz-ı lugavilerden biri arasında seçim yapma konusunda İstiâre-i temsiliye tercih edilmelidir.

Örnek 1: “أولئك على هدى من ربهم” : İşte onlar, Rablerinden (gelen) bir hidayet

¹⁶⁹ Bkz.: Kazvînî, **Telhîs**, s. 119; **İzâh**, III, 147-151; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 380; Abbâs, s. 333-334.

¹⁷⁰ Kazvînî, **Telhîs**, s. 119.

¹⁷¹ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 380; Mitraci, s. 152.

¹⁷² Bkz.: Seyyid Şerif el-Cürcânî, s. 393-398.

üzeredirler”¹⁷³ ayetidir. Hidayet soyut bir durum olduğu için insanın gerçek anlamda onun üzerinde bulunması mümkün değildir. Ancak somut bir olgu üzerinde bulunabilir.

Bu sebeple Zemahşerî علی هدی ifadesindeki istila/üstünderlik olayının, onların hidayete erişebilir olmaları, onun üzerindeki istikrarları ve ona tutunmaları anlamında bir mesel olduğunu söylemektedir. Buna göre onların bu durumu bir şeye çıkıp ona binenin haline benzetilmiştir demektedir.¹⁷⁴ Bu İstiâre-i temsiliyedir fakat Zemahşerî bu terimi kullanmamaktadır.

Seyyid Şerif el-Cürcânî burada iki mecâzın daha mümkün olduğunu söylemektedir:

1-Muttakilerin hidayete tutunmaları, bir şeyin üzerinde bulunmaya benzetilebilir. Bu durumda sadece علی da İstiâre yapılır ve harf olduğu için de musarraha-ı tebeiiye olur. (Bir nevi ب harfi yerine علی kullanılmış olur.)

2- Ya da هدی tabirinde İstiâre yapılır. Hidayet, maksada ulaştırma konusunda bir bineğe benzetilir ve bineğin özelliklerinden olan istila/üzerindelik yani علی , müşebbehe olan hidayete verildi. Bu İstiâre-i bi'l-kinâye (mekniye)dir.¹⁷⁵ علی nın zikredilmesi karine/ipucu, hidayete verilmesi ise İstiâre-i tahyiliyedir.

Ancak Cürcânî'nin de dediği gibi bu üç seçenek birlikte uygulanamaz, birini tercih etmek gerekmektedir.

Ebû Hayyân da şunu demektedir: “علی هدی tabirindeki istila/üzerindelik mecâzdır. Soyut bir anlam olan hidayet, somut olanın (bineğin) yerine konuldu (ona benzetildi). Çünkü onların hidayetteki rusûh ve subutlarına yönelik temekkünleri/imkânlarından dolayı sanki ona binmiş/onun üzerine çıkmış gibi oldular.”¹⁷⁶

¹⁷³ Bakara 2/5.

¹⁷⁴ Zemahşerî, I, 53.

¹⁷⁵ Seyyid Şerif el-Cürcânî, s. 396.

¹⁷⁶ Ebû Hayyân, I, 169.

Ebû Hayyân'ın bu açıklamasındaki birinci cümle, “hidayet” sözcüğünde istiâre yapılabildiğine yani yukarıda dile getirdiğimiz üç seçenekten üçüncüsüne bir başka tabirle istiâre-i mekniyeye işaret etmektedir. İkinci cümle durum benzetmesinden söz ettiği için birinci tercih olan İstiâre-i temsiliyeye göndermede bulunuyor görünmektedir. Ancak Ebû Hayyân sadece mecâz tabirini kullanmakta türlerine değinmemektedir.

Örnek 2: ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة“ Allah onların kalplerini ve işitmelerini mühürledi. Onların görmelerinin üzerinde de bir örtü vardır”¹⁷⁷ ayetinde kalplerinin ve işitmelerinin mühürlendiği ve görme yetilerinde de bir örtü olduğundan söz edilmektedir. Mühür ve örtü hissi olgular olup, kalpleri ve işitme duyularında böyle somut şeyler görülmediğine göre bu ifadelerde ittifakla bir mecâz olmalıdır.

Zemahşerî bu konuda iki şekilde mecâza gidilebildiğini söylemektedir:

1- İstiâre: Kalpler ve görmeler lafızlarında yapılır. Kalpleri ve işitmeleri içlerine hakkın işlememesi ve doğruya kulak asmama bağlamında mühürlü şeylere, görme duyuları da Allah'ın apaçık ayetlerini görmezden geldiği için üzeri örtülü gözlere benzetilmiştir.

2- Temsil: (Bu da cümlelerin tamamından çıkarılan mana, cümlelerin tek tek kelimeleri gözetilmeden yapılır.) Kalplerini, işitmelerini ve görme yetilerini sorumlu tutuldukları ve kendisi için yaratıldıkları dini amaçlarda kullanmamaları durumları, mühür (kapatma) ve örtüler kendileri ile faydalanılmaları arasına bir engelin konulduğu şeylerin durumuna benzetilmiştir. Mazinî kabilesinden bazıları dil ve konuşmadaki engel ve tutulmayı “onun üzerine mühür” olarak kullanmışlardır.¹⁷⁸

Bu iki vecihten birincisi İstiâre-i mekniyedir, ikincisi İstiâre-i temsiliyedir. Fakat Zemahşerî bu terimleri kullanmamakta ayrıca temsil dediği İstiâre-i temsiliyeyi, İstiâreye mukabil kullanarak sanki İstiâreden saymamış görünümü vermektedir. İstiâreyi müfretteki İstiâreye hasretmiş görünmektedir. Hâlbuki İstiâre

¹⁷⁷ Bakara 2/7.

¹⁷⁸ Zemahşerî, I, 57.

genel olup hem müfret hem de cümledeki İstiâreyi kapsamaktadır. Kanaatimizce temsili, öneminden dolayı sanki İstiâreden ayrı bağımsız bir tür olarak ortaya konmuş olabilir.

Biraz önce belirtilen mühür ve örtü olayı somut olarak gerçekten olmadığı için Ehl-i Sünnet tarafından da te'vil ve mecâza tabi tutulmuştur. Bu sebeple Ebû Hayyân ve İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî'den hiçbiri Zemahşerî'nin yukarıdaki te'villerine bir itiraz yöneltmemişlerdir.¹⁷⁹

Ebû Hayyân da iki şekilde te'vil etmektedir.

1- İstiâre mecâzı: Kalplerin mühürlenmesinin bir şeyi kabul etmemesinden kinâye olup böylece hissi bir olgunun akli bir şey için istiâre edilmesidir.

2- Temsil Mecâzı: Kalbin, kapatılan bir kaba benzetilmesidir.

Ebû Hayyân ayrıca Mücahid gibi bazılarının bu mühür olayını hakikate yorduşuna işaret etmektedir. Mücahid'e göre insan günah işlediğinde, kalbinin serçe parmağı kadar sonra bu günahlara devam ettikçe baş parmak miktarına kadar kapanır.¹⁸⁰

Ancak Ebû Hayyân'ın yukarıdaki iki vechinde bazı problemler bulunmaktadır.

1- Birinci vecih temsil, ikincinin ise müfretteki İstiâre olması gerekiyordu. Hâlbuki tam tersini yapmıştır.

2- Mecâza kinâye demektir.

3- O da Zemahşerî gibi temsili, İstiâreden ayrı kabul etmiştir.

Yukarıdaki mühür ve örtü tevillerinde Ehl-i Sünnet ve Mutezîle'nin müttefik olduğunu gördük. Ancak bu mühürleme olayının Allah'a nispet edilmesinde ise ayrılmaktadırlar. Mutezîle'yi temsilen Zemahşerî'ye göre bu isnat mecâzîdir (mecâz-ı aklî). Allah'a isnat edilmesini daha önce zikrettiğimiz beş ayrı vecihte tevîl ve mecâza tabi tutar. Ehl-i Sünnet'i temsilen İbnü'l-Müneyyir ve Ebû Hayyân'a göre bu isnat hakikidir. İkisi de Zemahşerî'nin bu isnadı mecâza yormasını reddederler. Ebû

¹⁷⁹ Bkz.: İbnü'l-Müneyyir, I, 57; Ebû Hayyân, I, 175.

¹⁸⁰ Ebû Hayyân, I, 175.

Hayyân, Mutezîle'nin bu isnadın mecâziliğiyle ilgili on vecih aktarır.¹⁸¹

Kısacası Mutezîle'ye göre bu ayette hem isnatta hem de isnadın taraflarında mecâz bulunurken Ehl-i Sünnet'e göre isnat hakikidir.

Örnek 3: “والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه” Kiyamet günü bütünüyle O'nun kabzası/eline almasıdır. O'nun eliyle dürülmüş olacaktır”¹⁸² ayetinde Zemahşerî, “Bu kelâmı, bütünü ve tamamıyla ele aldığı anda ondan amaç Allah'ın azametini tasvir ve O'nun celalinin künhüne dikkat çekmektir. Başka bir şey değildir.” قبض : kabza, el ve يمين : sağ el lafızları hakikat veya mecâza götürülmeksizin (maksat böyledir) diyerek bunun tahyil yoluyla ortaya konulduğunu, beyân ilminde tahyil babından daha ince daha rakik ve daha latif bir bab bulunmadığını söylemektedir. Ona göre Allah'ın Kur'an'daki ve diğer semavî kitaplardaki kelâmında ve peygamberlerin sözlerinde müteşâbihatı/müteşâbihin te'vili konusunda bundan daha faydalı ve daha yardımcı bir açıklama yoktur. Allah'ın kelâmı ve peygamberlerin sözlerinin çoğunluğu ayakların kaydığı tahyil türündendir. Bunların hata yapma nedeni araştırma ve incelemelerinin azlığıdır. Bu yüzden derin ilimler arasında bütün bilimlerin ihtiyaç duyduğu, bütün problemleri çözücü bu ilmin (tahyil) varlığından habersizdirler. Allah'ın bir çok ayeti ve oldukça fazla hadis zayıf/değersiz te'villere tabi tutulmuştur. Te'vilde zorlananların bu ilim adına bir payları yoktur.

Ayrıca “الأرض : yeryüzü” de ona göre müfret olup çoğul anlamındadır. “الأرضون : Yedi yeryüzü (yeryüzünün yedi tabakası)” anlamındadır. “جميعا : bütünüyle” ve “gökler” lafızları bunu göstermektedir.¹⁸³

Öncelikle Zemahşerî'nin Kâdî Abdülcebbâr vb. önceki bazı mutezîle uleması gibi “قبضة” “يمين” ve “يد” gibi müteşâbih lafızları tek başına te'vil etmeyip cümlelerin bütününe ifade ettiği anlama yönelmesi Ehl-i Sünnet ulemasınca takdirle karşılanmış,

¹⁸¹ Bkz.: İbnü'l-Müneyyir, I, 57-59; Ebû Hayyân, I, 175-176.

¹⁸² Zümer 39/67.

¹⁸³ Zemahşerî, IV, 137-139.

ancak İbnü'l-Müneyyir, Allah'ın kelâmı hakkında “tahyil” sözcüğünü kullanmasını hoş görmemiş, burada tahyil ile temsili kastettiğini söylemiştir.¹⁸⁴ “temsil” de “İstiâre-i temsiliye”dir. Yani kıyamette yerin, göklerin ve her şeyin Allah'ın mutlak tasarrufunda bulunması durumu, bir insanın elindeki şeye istediği şeyi yapabilmesi durumuna benzetilmiştir.

Ancak kinâyede söyleyeceğimiz üzere bu gibi ifadelerin kinâye kabul edilmesi de olasıdır.

Ebû Hayyân da bu ayetin “tasvir” ve “tahyil” amaçlı olduğunu söyledikten sonra şu görüşlere de yer vermektedir:

1- Bazıları şöyle demiştir: Kelâmda asıl olan hakikattir. Hakikate yormanın mümkün olmadığını gösteren bir delil olması durumunda mecâza hamletmek zorunludur. Aklî delil, Allah'ın organ ve parçalardan münezzeh olduğunu göstermektedir. “قبضة” ve “يمين” lafızları hakiki anlamlarıyla organ bildirdikleri için Allah için kullanıldığında mecâza yormak gerekmektedir. Bu sebeple bu ayetten amaç Allah'ın mutlak tasarruf ve yetkisini ortaya koymaktır. “Şu ev falancanın elindedir” denildiğinde bu evin onun mülkü ve yetkisinde olduğu kastedilmektedir. Bütün bunlar, yaygın ve kullanılan mecâzlardır.

2- İbn Atiye ise şöyle der: Burada “قبضة” ve “يمين”, “kudret/güç” anlamındadır. Bunun dışında akla gelen şeyler batıldır. Kadı (İbn et-Tayyib)'nın bunların, sıfatı zatın dışında bunlara zaid sıfatlar olduğunu söylemesi zayıf bir görüştür. Allah, mahlûkata benzerlik ifade eden Ona layık olmayan şeylerden münezzehtir.

3- el-Kaffal'ın görüşü de birinciye yakın gibi görünse de doğrudan bu ifadeyi açıklamaya yönelik değildir.

4- Zemahşerî'nin de görüşünü naklettikten sonra onun “hakikat veya mecâza götürülmeksizin” ifadesindeki mecâzı “belli bir mecâza” şeklinde açıklar zira Zemahşerî'deki tahyil ve tasvir yorumunun da bir mecâz olduğunu belirtir. Ayrıca o

¹⁸⁴ İbnü'l-Müneyyir, IV, 138.

da “الأرض”ı çoğul olarak yorumlar.¹⁸⁵

Yukarıda belirtilen görüşlerden İbn Atiyye’nin yorumu bir “mecâz-ı müfret” olan “mecâz-ı mürsel” kapsamındadır. Diğerleri “İstiâre-i temsiliye”dir.

Örnek 4: “ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا”: Elini

bağlayıp boynuna götürme, büsbütün de onu açıp serme. (Aksi takdirde) kınanmış ve üzgün olarak oturur kalırsın”¹⁸⁶ ayetinde Zemahşerî şunları söylemektedir: Bu, cimrinin (malını herkesten) engellemesi ve müsrifin de (malını aşırı) vermesi anlamında temsil ve israf-cimrilik arası olan iktisatlı olmaya yönelik bir emirdir. Ayet aşırı savurgan davrananların kınanır olduğunu söylüyor. Çünkü malını har vurup harman savurandan Allah da hoşnut olmaz, insanlar da. İhtiyacı olan kişi savurgan hakkında “falancaya verdi bana vermedi”, ihtiyacı olmayan da “yaşamını iyi yönetemiyor” der. Böyle bir kişi kendi kendini de sonra kınayacak, yaptığına pişman olacaktır. Bu kişi elinde hiçbir şey kalmadığı için üzgün de kalacaktır.¹⁸⁷

Buradaki temsil, İstiâre-i temsiliye olmaktadır.

Ebû Hayyân da hissi olan el kapatıp bağlamanın akli olan cimrilik için, yine somut olan eli açıp sermenin soyut olan savurganlık için bir İstiâre olduğunu, burada tıbak sanatının icra edildiğini zira eli kapatma ve açmanın birlikte zikredildiğini ancak “غل : bağlama”nın, “قبض : kapatma”dan daha mübâlagalı olduğunu dile getirmektedir.

Ebû Hayyân ayrıca burada Hz. Peygamber’e hitap edildiğini fakat ümmetinin kastedildiğini ifade etmektedir. Çünkü Rasulullah yarın için bir şey saklayıp biriktirmiyordu.¹⁸⁸ Bu da bir mecâz olmaktadır.

Ebû Hayyân temsiliye tabirine değinmemiştir.

Örnek 5: “وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ”: Musa’nın öfkesi susunca”¹⁸⁹ ayetinde

¹⁸⁵ Bkz.: Ebû Hayyân, VII, 422.

¹⁸⁶ İsrâ 17/29.

¹⁸⁷ Zemahşerî, II, 636.

¹⁸⁸ Ebû Hayyân, VI, 28-29.

¹⁸⁹ A’râf 7/154.

gazap/kızgınlığın sustuğundan söz edilmiş. Hâlbuki kızgınlık konuşmaz ki sussun, o ancak dinebilir.

Bu sebeple bu ayette çeşitli yorumlar yapılmıştır:

1- Zemahşerî'ye göre bu bir meseldir. Hz. Musa'nın kızgınlığı yaptıkları konusunda sanki onu kışkırtıyor ve ona "Kavmine şunu söyle, levhaları at, kardeşinin kafasını tutup kendine çek" diyor, sonra da bu kışkırtmalarından ve söylemlerinden vazgeçiyor. Sağlam tabiata ve doğru bir zevke sahip olan bir kişi, bu sözü böyle bir anlam ifade ettiği için güzel ve fasîh görür. Çünkü bu anlatım belâgatın kısımlarındandır. (Mesela) Muâviye b. Kurre'nin "وما سكن عن موسى الغضب" : Musa'nın kızgınlığı dinince" şeklindeki kıraatinde bu sarsıntıyı ve güzelliği bulamazsın. أسكت tarzında da okunmuştur. Yani "Allah Hz. Musa'yı susturunca" ya da "kardeşi özür dileyerek onu susturunca" olur. Anlam "kızgınlığı sönünce" şeklindedir.¹⁹⁰

Buna göre kızgınlığın dinmesi durumu, bir insanın konuştuğundan sonra susması haline benzetilmiş ve bir mesel yani İstiâre-i temsiliye gerçekleşmiş olmaktadır.

2- Gazap, konuşan bir insana benzetilmiş ve müşebbehün bih olan insanın özelliklerinden olan susma, müşebbeh olan gazaba verilmiştir.¹⁹¹ bu İstiâre-i mekniyedir. سكت'nin zikredilmesi karine/ipucu, gazaba verilmesi ise İstiâre-i tahyiliyedir.

3- İstiâre سكت de yapılabilir. Çünkü خمم anlamındadır. Böylece mastar olan خمود , mastar olan سكوت 'a benzetilmiş sonra da fiiller türetilmiştir. Bu İstiâre-i musarraha-ı tebeiyyedir. Bu durumda karine "gazap" sözcüğüdür.¹⁹²

Ebû Hayyân bu görüştedir fakat sadece İstiâre olduğunu söylemekle yetinmekte, musarraha ve tebeiyye kavramlarını zikretmemektedir.

4- Bazılarına göre kelâmda "قلب : kelimelerin yer değiştirmesi" bulunmaktadır. Kelâmın normal hali "وما سكت موسى عن الغضب" şeklindedir. Mesela

¹⁹⁰ Zemahşerî, II, 157.

¹⁹¹ Âlûsî, IX, 71; Sâbûnî, I, 480.

¹⁹² Abbâs, s. 322-323.

“أدخلت رأسي في : Takkeyi kafama soktum” deriz, hâlbuki anlam “أدخلت رأسي في : Kafamı takkeye soktum” tarzındadır. Ebû Hayyân bu “kalb” yorumunu uygun görmez. Çünkü kullanımı azdır. Bu sebeple sahih olan kıyas kabul etmemesidir. Yani Arap dilinde az olan bir kullanıma kıyas yapılması doğru değildir.

Ebû Hayyân, Zemahşerî’nin yorumunu ve son iki açıklamayı dile getirmiştir.¹⁹³

5- Kanaatimizce bu ifade de bir mecâz-ı aklî de tasavvur edilebilmektedir. Normalde gerçek fail olan Hz. Musa’ya isnat edilmesi gereken “susma” fiili, ona belirtilen eylemleri yaptıran kızgınlığa yani bir tür sebebe nispet edilmiş şeklinde olabilmektedir. Nureddin el-Cürcânî, Sekkâkî gibi mecâz-ı aklîyi kabul etmediği bizim ileri sürdüğümüz bu ihtimale yakın bir açıklama yaparak bunun bir mecâzî terkibi olarak isimlendirilebileceğini ifade etmektedir.¹⁹⁴

3.1.5.İstiâre-i Vifakiyye ve İnadiyye

Müşebbeh ve müşebbehün bih, dış dünyada aynı varlıkta bir araya gelebiliyorsa istiâre-i vifakiyye, bir arada bulunamıyorsa istiâre-i inadiyye olarak isimlendirilmektedir. Mesela canlılık ve hidayet aynı kişide toplanabilir. Diğer bir tabirle bir kişi hem canlı hem hidayet ehli olabilir. Dolayısıyla “diriltmeyi”, “hidayete erdirmeye” anlamında kullandığımızda istiâre-i vifakiyye söz konusu olur. Fakat “ma‘dum/yok” lafzını bir mevcut için kullandığımızda ve İstiâre yaptığımızda İstiâre-i inadiyye olur. Çünkü bir şey aynı anda hem var hem yok olamaz. Var olan bir şeye yokluk bildiren lafızlar kullanmamız tıpkı olmayan şeyler gibi faydasız olmasıdır. Aynı şekilde “ölü” lafzını canlı fakat cahil olan biri için kullandığımızda İstiâre-i inadiyye mevzu bahis olacaktır. Çünkü bir şey hem ölü hem canlı olamaz.¹⁹⁵

¹⁹³ Bkz.: Ebû Hayyân, IV, 396.

¹⁹⁴ Rukneddîn el-Cürcânî, “Gazap/kızgınlık sahibini ele geçirince sahibi o kızgınlığın elinde seçim hakkını kaybetmiş bir alet konumunda olduğu için sukût, gazaba nispet edilmiştir.” demektedir. Bkz.: Rukneddîn el-Cürcânî, s. 180.

¹⁹⁵ Kazvînî, **Telhîs**, s. 114-115; Rukneddîn el-Cürcânî, s. 170-171; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 364-365;

Örnek: “أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج

منها : Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkmayan kimse gibi olur mu?”¹⁹⁶ ayetinde ölüden amaç dalalette olandır. Diriltmeden amaç da hidayete erdirmektir. Hidayete erdirmek diriltmeye benzetilmiş ve diriltme lafzıyla ifade edilmiştir. Bu istiâre-i musarraha-ı tebeiyyedir. ميتا’de terşihdir Çünkü müşebbeh bir olan diriltmeye uygundur. أحييناه’daki istiâre aynı zamanda “vifakiye”dir. Çünkü bir kişi aynı anda hem canlı hem de hidayet üzere olabilir.

Zemahşerî buradaki hiçbir istiâre tabirine değinmez. Sadece dalaletten sonra Allah’ın hidayete erdiği ve haklıyı haksızı, hidayette olanı olmayanı birbirinden ayırmasını sağlayan yakın için Tevfik verdiği kimsenin durumunu, ölüyken Allah’ın dirilttiği ve insanlar arasında dolaştığında onları birbirinden (iyi-kötü) ayırmayı sağlayan bir ışık verdiği kişinin durumuyla temsil yoluyla ortaya koyduğunu söylemektedir. Temsilden amaç istiâre-i temsiliyedir. Ayrıca hidayet etmeyi, Mutezilî esaslar gereğince tevfik vermek (hidayeti için uygun şartlar oluşturmak) olarak tefsir etmeyi ihmal etmemektedir.

Ebû Hayyân, sebep-i nüzûlü vermekle başlamaktadır. İbn Abbâs’a göre bu ayet Hz. Hamza ile Ebû Câhil hakkında inmiştir. Ebû Cehil, Rasulullah’a bir tezek atmıştı. Hz. Hamza avından dönünce ona bu haber verildi. Elinde de bir yay vardı. Henüz Müslüman olmamıştı. Kızdı ve Ebû Cehil’in üzerine yürüyüp bu yayla ona vurdu. Ebû Cehil ise yalvararak şöyle diyordu: “Bize akılsızsınız dedi, ilahlarımıza sövdü ve atalarımıza muhalefet etti”. Bunun üzerine Hz. Hamza da “sizden daha akılsız kim var ki? Allah’ın dışında taşlara tapıyorsunuz” deyip Müslüman oldu. Ammar ve Ebû Cehil, Hz. Ömer ve Ebû Cehil hakkında inmiştir diyen görüşler de vardır.

Ebû Hayyân sonra şunu der: Allah, kafir iken iman edeni, nasıl hareket

Matlûb, s. 97-104; Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 261-262.

¹⁹⁶ En‘âm 6/122.

edeceğini sağlayan bir nura sahip canlıya, kafiri de karanlıklara karışıp sürekli içinde kalan kişiye benzeterek temsilde bulunmuştur ki iki grup arasındaki fark ortaya çıksın. Ölüm, hayat, nur ve karanlık mecâzdır. Karanlık küfrden, nur imandan, ölüm küfrden (ve hayat da imandan) mecâzdır. Maturidi ise şöyle der: Ölüm, karnın karanlığın görmüyor ve bir şey düşünmüyor şekilde olmasından mecâzdır. Sonra buradan çıkarılıyor, görüyor ve düşünüyor (ihya da budur). Deriz ki, karanlıklardan çıkarılıp orada bırakılan aynı değildir. İşte aynı şekilde hakkı görüp onu uygulayan ile görmeyen kafir de aynı değildir. Ebû Bahr'ın şu sözü buna yakındır: Bir nutfe ya da bir alaka ya da bir et parçası olup da suret verdiğimiz ve ruh üflediğimiz... (Maturidi'nin sözü burada bitti). Nur, hikmet nuru ya da dinin nuru veya Kur'an'dır. Ebû Abdullah er-Râzî ise şunu dile getirmektedir: Hayat bilgileri kabul etmeye yönelik istidattır. Böylece onun için külli ve evveli bilgiler hasıl olur. bu da akıl olarak isimlendirilir. Nur ise bedihî bilgilerden oluşan kıyasın ulaştırdığı nazari mechullerdir. İnsanlar arasında yürümesi, kusi marifetler, ruhani açık-seçik bilgiler için hazır hale gelip onlara bakıyor/düşünüyor olması demektir. Şöyle de demek mümkündür. Hayat, ruh cevherinde bulunan istidat/kabiliyet, nur ise vahiy nuruyla bağlantı ve onu indirmektir. Basiret (doğruyu görmek)te iki şey gerekir. Akıl idrakinin sağlam oluşu ve vahiy nurunun doğuşu. Tıpkı basar (göz) da gözün sağlıklı olması ve güneşin doğuşunun gerektiği gibi. (Ebû Abdullah er-Râzî'nin) bu açıklaması, Araplar'ın eğilim ve mefhumlarından (tasavvurlarından) uzaktır.¹⁹⁷

Bu açıklamalardan şu sonuçlara ulaşabilmekteyiz:

1- Zemahşerî ve Ebû Hayyân'a göre ölüm, hayat, nur ve karanlık, küfr ve iman gibi dini ve uhrevi gerçeklerden mecâzdır. Maturidi ve İbn Bahr'e göre bunlar anne karnında olup sonra doğmak ve düşünmek gibi somut hakikatlerden mecâzdır. Bunlar dünyevi durumlardır. Ebû Abdullah er-Râzî de ise bunlar cehalet, bilgilere hazır olma ve vahiyle iletişim gibi dini ve dünyevi kavramların karışımından mecâzdır.

2- Zemahşerî sadece temsilden söz ederek cümleinin bütününde bir mecâza

¹⁹⁷ Ebû Hayyân, IV, 216.

giderken Ebû Hayyân temsil kavramıyla bütündeki mecâzın yanı sıra bu cümleyi oluşturan ölüm, hayat, nur ve karanlıklar şeklindeki mefhumların her birinde de ayrıca bir mecâz düşünmüş görünmektedir. Hâlbuki ya bütünde ya da parçalarda yapılır, her ikisinde ayrı ayrı uygulanmamalıdır.

3.1.6.İstiâre-i Tehekkümiye/Temlihiyye

Lafzın manasının zıddı veya çelişği olan bir anlamda kullanılmasında söz konusu olur. Bu da “inadiye”nin bir türüdür.¹⁹⁸ Çünkü bir şey zıddı veya çelişğiyle bir arada bulunamaz.

Mecâzda hakiki anlam ile kastedilen anlam arasında bir alaka/münasebet olması gerektiğini belirtmiştik. Burada da zıtlık ve çelişiklik münasebet konumuna sokulmuştur.¹⁹⁹ Bu bir tahakküm/alay veya temlih/güzelleme amacını taşımaktadır. Ayrıca bir şeyi zikrettiğimizde genelde zıddı ve çelişği de aklımıza gelmektedir.

Örneğin; “korkutma” yerine “müjdeleme” tabirini kullanmak ya da “çok korkak” biri için “aslan” demek bu kabildendir.²⁰⁰

Örnek 1: “فأثابكم غما بعم: Allah, sizi keder üstüne keder ile mükâfatlandırdı”²⁰¹ ayetinde Ferrâ “إثابة : mükafatlandırma”nın, “عقاب : ceza” anlamında kullanıldığını belirtmektedir.²⁰² Ancak kanaatimizce burada istihza amacı taşımamaktadır. Çünkü burada Mü’mirlere seslenilmiştir. Ayrıca ayetin devamında “لا كَيْلًا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ : Ne kaçırdığınız şeylere ne de size isabet eden uğradığınız musibetlere üzülmeysiniz diye” demektedir. Buna göre Allah’ın Mü’mirleri yaptıkları bazı olumsuz durumlardan dolayı cezalandırması aslında onlar için bir mükafattır. Zira bu

¹⁹⁸ Kazvînî, **Telhîs**, s. 114-115; Rukneddîn el-Cürcânî, s. 171; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 365; Matlûb, s. 95-96.

¹⁹⁹ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 365.

²⁰⁰ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 365.

²⁰¹ Âli ‘İmrân III, 153.

²⁰² Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, **Me‘ânî’l-Kur’an**, nşr.: Ahmed :Yûsuf Necâtî ve M. Ali en-Neccâr, Kâhire 1955, I, 239.

şekilde zorluklara karşı dayanıklılık kazanacak ve nimetler arasında boğulup şımarmayacaklardır.

Zemahşerî burada herhangi bir mecâz ve İstiâreye değinmemiş, “إِثَابَةً” tabirini “karşılığını verme” olarak açıklamıştır. (إِثَابَةً ifadesinin lugavî manalarından biri karşılık vermek ise burada herhangi bir mecâz olmayacaktır.) Zemahşerî, أَتَابَ de fail olan zamirin Rasulullaha dönebileceğini ve bu durumda “أَتَابَكُمْ”, “آسَاكُمْ : size örnek oldu” anlamında olacağını dile getirmektedir. Böylece anlam “Rasulullah, keder üstüne kedere uğrama konusunda örnek olduğu için Mü'minler de zorluklar, karşıdıkları fırsatlar ve belalar olması durumunda üzülmeyeceklerdir (üzülmemeleri gerekir)” tarzında olmuş olacaktır.²⁰³

Ebû Hayyân da herhangi bir mecâz ve İstiâreye işarete bulunmamıştır.

Ancak “لَكِيْلًا تَحْزَنُوا : üzülmeyesiniz diye” ifadesinde beş görüşten söz etmektedir:

1- لَكِيْلًا ifadesindeki لَ zaidir, yok hükmündedir. Dolayısıyla “لَكِي تَحْزَنُوا : üzülesiniz diye” şeklinde bir anlam olacaktır. Bu “لَنَا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ : Ehl-i Kitap bilmesinler” ayetinin “لَن يَعْلَمَ : bilsinler diye” anlamında olması gibidir. Ebû'l-Beka ve başkaları bu görüştedir. Ancak cumhura göre لَ zaid değildir.

2- Zemahşerî'ye göre “üzülmeysiniz diye” denilmesinin nedeni çünkü bu yaptıklarına karşı cezalandırılmaları, onların zorluklar karşısında dayanıklılık kazanmalarına dolayısıyla musibetlerin olması durumunda pek üzülmeyecekleri durumundan dolayıdır.

3- İbn Atiyye'ye göre “üzülmeysiniz diye” tarzında hitap edilmelerinin nedeni “Başınıza gelenin kendi yaptıklarınızdan dolayı olduğunu bilirsiniz diye” şeklinde bir anlam çıkmasıdır. Çünkü kişi suçlu olduğunu bilirse aldığı cezadan dolayı pek üzülmaz. “kendi düşen ağlamaz” çünkü. Bir cezaya çarptırılan kişinin

²⁰³ Bkz.: Zemahşerî, I, 419.

ekseri üzgünlüğü genelde suçsuz olduğunu ve o cezayı hak etmediğini zannetmesidir.

4- Diğer bazılarına göre bu ifade çok daha önce geçmiş olan “ولقد عفا عنكم” : (Allah sizi) affetti” fiiline bağlıdır. Çünkü Allah tarafından affedildiğini bilen üzülmez. Ebû Hayyân arada çok fasıl olduğundan dolayı bu vechi uzak görür.

5- Ebû Hayyân şöyle bir ihtimalin de olabileceğini söylemektedir: Kendi nefisleriyle meşgul olup savaştan kaçmaya yeltenmeleri ve ölümden korku sebebiyle gelen üzüntü, ganimeti kaybetmekten, yaralanmalardan ve arkadaşlarının öldürülmesinden dolayı gelecek olan üzüntüyü yok etmesi sebebiyle böyle denilmiştir. Çünkü ölüm korkusu her şeyin üstündedir. O olunca başka üzüntüler akla gelmez.²⁰⁴ Bize göre bu ihtimal de uzak görünmektedir. En yakını Zemahşerî’nin verdiği mana gelmektedir.

Örnek 2: “فبشرهم بعذاب أليم” : Onlara elim bir azabı müjdele²⁰⁵ ayetinde “müjdeleme”, “uyarma/korkutma” anlamında kullanılmıştır. Bunun sebebi istihzadır.²⁰⁶ Çünkü müjde kötü şeylerde değil iyi şeylerde kullanılır.²⁰⁷ Cami, yani ortak noktaları ikisinin de genel anlamda muhatabı etkilemesidir. Bunun İstiâre-i tehekkümiyye olması onu daha önce zikrettiğimiz İstiâre türlerinin dışına çıkarmaz. Yine onlardan biri söz konusu olacaktır. Burada fiilde gerçekleştiği için İstiâre-i musarraha-ı tebeiyyedir. Master olan “إنذار : korkutma, uyarma”, master olan “تبشير : müjdeleme”ye benzetilir. Sonra fiiller türetilir.

Zemahşerî, bu ayette bir mecâz veya İstiâreye değinmemiştir.²⁰⁸ Fakat “بشر” : Münâfıklara onlar için elim bir azap olduğuna yönelik müjde ver²⁰⁹ ayetinde “بشر : müjdele” fiilinin, tehekküm amacıyla “أخبر : Haber ver” fiilinin

²⁰⁴ Bkz.: Ebû Hayyân, III, 91-92.

²⁰⁵ Âli ‘İmrân 3/21; Tevbe 9/34.

²⁰⁶ Nureddin el-Cürânî, s. 171; Kazvînî, **Telhîs**, s. 114-115; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 365.

²⁰⁷ el-Ferra, I, 240.

²⁰⁸ Bkz.: Zemahşerî, I, 342; II, 257-259.

²⁰⁹ Nisa 4/138.

yerine konulduğunu söylemektedir.²¹⁰

Ebû Hayyân ise iki görüş nakletmektedir:

1- Bazılarına göre, müjde, sevindirici haber vermektir. Sevindirici olmayan bir haber için kullanıldığında tehekküm ve istihza amacı taşır.

2- Bazılarınca ise “mutluluk verici olmayan bir haber için kullanıldığında sevinç manası göz önüne alınmaz, sadece türediği kök mana “insan vücut derisinin bundan etkilenmesi” anlamı esas alınır” ileri sürülmüştür.²¹¹

Birinci görüşte İstiâre-i tehekkümiyye, ikinci görüşte ise “tecrit” sanatı gözetilmiştir. Tecrit sanatında lafzın manasının tamamı değil bir kısmı kastedilir. Mesela burada müjdelemenin bütün mansı olan “sevindirerek derisini etkileme” değil sadece “derisini etkileme” anlamı alınır. Çünkü ruhu etkileyen haber, vücudu da etkilemektedir.

Ancak Ebû Hayyân da Zemahşerî gibi mecâz, İstiâre vb. bir terim kullanmamıştır.

Örnek 3: “إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ” : Sen kesinlikle yumuşak huylu ve çok akıllısın”²¹² ayeti Hz. Şuayb’ın kavminin, Hz. Şuayb’a hitabını aktarmaktadır. Bu ifadeyle onu övmüş olmayı kastetmediklerini ayetin başı göstermektedir. Zemahşerî bu sebeple onların bu tabirle Hz. Şuayb’a akılsızlık ve azgınlık/zulmediyor olmanın nihayetini nispet etmek istediklerini söylemektedir. Aslında “Sen kesinlikle çok azgın ve çok akılsızsın” demek istedikleri halde tehekküm/istihza amacıyla bunların tersini nispet ettiler. Bu, çok cimri olan birisiyle “Hatem seni görseydi sana secde ederdi” diyerek alay etmek gibidir.

Zemahşerî şu görüşü de nakletmektedir: Bazılarınca manasının şöyle olduğu söylenmiştir: “Sen kavmin arasında yumuşak huylu ve akıllı olarak bilinen birisin. Dolayısıyla senin atalarımızın taptıklarını ya da mallarımızda istediğimizi yapmamızı terk etmemizi emretmen/istemen senin bu özelliklerinde uyuşmuyor, sana

²¹⁰ Zemahşerî, I, 565.

²¹¹ Ebû Hayyân, II, 430-431.

²¹² Hûd 11/87.

yakışmıyor.²¹³

Ebû Hayyân ise üç anlam ihtimalinden söz etmektedir:

1- Sen yumuşak huylu ve akıllı olarak bilinen birisin. Dolayısıyla senin bize bu emrettiklerin sana yakışmıyor. Bu hakiki manadır. Bu Zemahşerî'nin aktardığı ikinci görüştür.

2- Sen yumuşak huylu ve akıllı olduğunu iddia ediyorsun. O zaman bize bunları nasıl emredersin?

3- Zemahşerî'nin birinci açıklamasında olduğu gibi aslında bu özelliklerin tersi olan azgınlık ve akılsızlığı kastederek tehekküm ve istihza amacıyla bunusöylemiş olabilirler.²¹⁴

“ذق إنك أنت العزيز الكريم” (Azabı) tat. Sen şüphesiz saygın/güçlü, değerlisin²¹⁵ ayetinde de tehekküm ve istihza söz konusudur.²¹⁶ Ancak İbn Cinnî, burada cehennemde kafire söylenen bu sözün onun dünyadaki bilinen durumuna işaret amaçlı olduğunu söylemektedir. O, ateşte, aşağılık ve rüsvaydır. Fakat dünyada hitap edildiği özelliklerle muhatap kılınmıştır. Dolayısıyla mana “Sen kesinlikle güçlü/saygın ve değerliydin” şeklindedir.²¹⁷ Bu bağlamda bir olgunun önceki ismiyle adlandırılması tarzında bir mecâz-ı mürsel mevzu bahis olacaktır.

Örnek 4: “فاهدوهم إلى صراط الجحيم”²¹⁸ ayetinde hidayet/yol gösterme olumlu/istenilen konularda kullanılır. Burada onların istemeyeceği cehennem için kullanılmıştır. Zemahşerî bunun, tehekküm/alay amaçlı ve dünyada yardımlaşabildikleri halde orada artık birbirlerine destek olmaktan aciz olduklarına yönelik bir kınama olduğunu belirtmektedir.²¹⁹ Ebû Hayyân da hidayetin burada onları sürme ve tanıtırma anlamında olduğunu söylemekte fakat

²¹³ Bkz.: Zemahşerî, II, 404.

²¹⁴ Ebû Hayyân, V, 254.

²¹⁵ Duhân 44/49.

²¹⁶ Bkz.: Zemahşerî, IV, 274; Ebû Hayyân, VIII, 40.

²¹⁷ Matlûb, s. 95.

²¹⁸ Saffat 37/22.

²¹⁹ Zemahşerî, IV, 38.

tehekküm/istihza ifadelerini kullanmamaktadır.²²⁰

3.2. Kinâye

“Kinâye/كناية”, sözlük olarak bir şeyi konuşup başka bir şeyi kastetmektir. Bu fiil genelde “عَنْ” ile kullanılır. “كُنِيَ عَنْهُ”: Gizledi, örtüp gizledi, bir şeyi amaçlayıp zahirde başka bir şeyi gösterdi” demektir. كُنِيَ, كُنَا ya da كُنَا fiillerinin masdarı olabilir (Yani fiilin son harfi aslen ي veya و olabilir). كناية, “كنية/Künye”den de gelmiş olabilir. Künye, üç vecihte olur: Birincisi, dile getirilmesi çirkin olan bir şeyin üstü kapalı olarak zikredilmesidir. İkincisi, adamın saygı ve ta’zim amacıyla bir isimle künyelenmesidir. Üçüncüsü, künyenin kişinin adının yerine geçmesi ve o şahsın ismiyle bilindiği gibi o künye ile de tanınmasıdır. Mesela Ebû Leheb’in ismi Abdu’l-Ûzza’dır. Künyesiyle tanındığı için Allah da onu o şekilde adlandırdı.²²¹

Hadiste şöyle denilmiştir: “إِنَّ لِلرُّوْيَا كُنًى وَلَهَا أَسْمَاءٌ فَكُنُوهَا بِكُنَاهَا وَاعْتَبِرُوهَا بِأَسْمَائِهَا”.

Rüyanın künyeleri vardır ve onun için isimler vardır. Yorumladığınızda ona meseller getirin. Bu meseller, rüya meleğinin kişiye rüyasında gösterdiği şeylerdir. Çünkü bu gösterilen şeyler, eşyanın hakikatinin üstü örtülü olarak ortaya konulmasıdır. Mesela rüyada görülen “hurma”, “Araplardan şeref sahibi adamlar” olarak yorumlanmıştır. Çünkü “hurma” en fazla Arap ülkelerinde bulunur. “واعْتَبِرُوهَا بِأَسْمَائِهَا” sözü de “Rüyada görülen olguların isimlerini ibret ve ölçü kılın” demektir. Örneğin biri, adı “Salim” olan birini rüyada gördü ve selametle yorumladı.”²²²

Kısacası “kinâye” lügatte bir manayı üstü kapalı anlatmaktır. Eşyanın hakikati rüyada üstü örtülü olarak ortaya konulduğu için bu kapsamda ele alınmıştır.

²²⁰ Ebû Hayyân, VII, 341.

²²¹ İbn Manzûr, XV, 233. Burada künye kinâye ile bir kabul edilmiş görünmektedir. Zira el-Müberred kinâye’yi buna benzer bir şekilde üç kısma ayırmaktadır. Bkz.: Matlûb, s. 568.

²²² İbn Manzûr, XV, 234.

“Kinâye” terim olarak ise, “Kendisiyle birlikte gerçek mananın da kastedilebilir olmasının yanında bu hakiki anlamın lazımlarını (gereğinin) amaçlanmasıdır.” Mesela “فلان طويل النجار: Falanca, kılıç kını uzunudur” ifadesi “Onun uzun boylu olduğu” anlamındadır. Çünkü boyu uzun olmayanın kılıcının uzun olması pek olası değildir. Uzun boylu olmak, hakiki anlam olan kılıç kınının uzun oluşunun lazımı yani gereğidir. Gerçek anlam ise melzumdur. Melzum (gerektiren)dan lazıma intikal söz konusudur. Burada kinayî mananın yanında gerçek anlam da kastedilebilir. Zira hem uzun boylu oluşu hem de kılıç kınının uzun oluşu birlikte amaçlanabilmektedir. Ancak kinâyede hakiki anlamın da amaçlanamabilmesi caizdir, şart değildir. Çünkü yukarıdaki ifadeyle bir şahsın uzun boylu oluşu dile getirilebilir ve bu kişinin bir kılıcı ve kılıç kını hiç olmayabilir. Kinâye, kinayî/örtük anlamın yanında gerçek mananın da amaçlanabilmesi özelliği ile mecâzdan ayrılmaktadır. Mecâzda bu mümkün değildir. Çünkü gerçek mananın kastedilmesini engelleyen bir karine/ipucunun varlığı şart koşulmaktadır. Mesela “رأيت أسداً في الحمام: Hamamda bir arslan gördüm” cümlesinde arslandan amaç; cesur, güçlü bir adamdır. Hamamda olmak gerçek bir arslanın söz konusu olmadığına yönelik karine/ipucudur. Böylece arslan lafzıyla hem cesur, güçlü adam hem de gerçek arslan birlikte kastedilmez.²²³

es-Sekkâkî ise mecâz ile kinâye arasındaki fark konusunda şunu iddia etmiştir: Kinâyede, lazımdan (gereken) melzuma (gerektiren) intikal/geçiş vardır. Örneğin; uzun boyluluğun (melzum) gereği olan kılıç kınının uzunluğundan (lazım), uzun boyluluğa bir geçiş bulunur. Mecâzda ise melzumdan (gerektiren) lazıma (gereken) bir intikal söz konusudur. Mesela bitkinin melzumu (bitkiyi gerektiren) “yağmur” lafzından, bitkiye (lazım) geçilir. Yani “yağmur” lafzı zikredilir, bitki kastedilir. Bu görüş şu şekilde reddedilmiştir: Lazım (Gereken), melzum (gerektiren) değilse bu lazımdan melzuma geçiş mümkün değildir. Çünkü bir anlamdan başka bir manaya geçmek için o anlamın o manayı gerektirmesi lazımdır. Aslında es-

²²³ Bkz.: Kazvîni, **Telhîs**, s. 124; Teftâzânî, **el-Mutavvel**, s. 407-408; **Muhtasar**, s. 377; Abbâs, s. 335, Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 135-136.

Sekkâkî'nin kendisi de bunu itiraf etmiştir. Bazıları, es-Sekkâkî'nin amacının, iki taraf arasındaki bu luzûm ilişkisinin mecâzda olmayıp kinâyenin özelliklerinden olduğunu söyler. Ya da bu durum, mecâzda değil de kinâyede şarttır. Fakat amacı bu olsa bile yine uygun kaçmamaktadır. Çünkü mecâzda bazen iki taraf arasında olabiliyor. Mesela “yağmur” zikredilip “bitki” kastedilebildiği gibi, “bitki” de dile getirilip “yağmur” amaçlanabilmektedir.²²⁴

Bütün bunlar göz önüne alındığında ilk başta belirttiğimiz farkın esas alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Yani kinâyede amaçlanan anlamla birlikte lafzın asıl manası da kastedilebilmekte, mecâzda ise bu mümkün olmamaktadır. Örneğin “Ahmet yürekli” denildiğinde “yürekli” sözcüğünden “cesur olduğu” kastedilmektedir. Ama aynı zamanda “yürek sahibi” olduğu da göz önüne alınabilmektedir. Bu sebeple “yürekli” kelimesinde mecâz değil kinâye bulunmaktadır.

Kinâyeden ilk söz edenlerden biri Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824)'dir. O, kinâyeyi “İbarede ismi zikredilmeksizin kelâmdan ve bağlamdan anlaşılan anlamdır” şeklinde tanımlamaktadır ki; bu belağî manasına yakındır. Mesela “Kadınlarınız sizin için bir tarladır”²²⁵ ayetinde “tarla” kinâye ve teşbihtir. Yine “أَوْ لَأَمْسُكُمْ الْبَسَاءُ: Ya da kadınlara dokunduğunuzda...”²²⁶ ayetinde “dokunma”, “عَشْيَان: örtme, kaplama”dan kinâyedir” demektedir.²²⁷ Yine ona göre mesela “Falanca iktisatlıdır” dediklerinde bu, cimrilikten kinâyedir.²²⁸ Kinâye bazen “zamir” anlamında gelir ki Sîbeveyh (ö. 180/796), Ebû Ubeyde'nin “Mecâzu'l-Kur'an'da, el-Ferra'm da “Meânî'l-Kur'an'da tekrarladığı anlamdır.²²⁹ el-Câhız da “kinâye” ve “ta'riz”e işaret etmiş ve bunların işlevinin zihinlerde açık seçik anlatım gibi

²²⁴ Bkz.: Kazvînî, **Telhîs**, s. 124; Teftâzânî, **el-Mutavvel**, s. 408; **Muhtasar**, s. 377-378; Rükneddîn el-Cürcânî, s. 189-191.

²²⁵ Bakara 2/223.

²²⁶ Nisa 4/43, Maide 5/6.

²²⁷ Bkz.: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, **Mecâzu'l-Kur'an**, thk.: M. Fuat Sezgin, II. bsk., Kâhire 1382/1962, I, 155; II, 73.

²²⁸ Câhız, **el-Beyân**, I, 263.

²²⁹ Ahmed Matlûb, s. 568.

olmadığını, ancak bazen sarih beyândan daha etkili olduğunu belirtmiştir.²³⁰ el-Müberred’de kinâye üç türlü olmaktadır:

1. Kamufle etme ve örtme: en-Nabiğa el-Ca’dî’nin şu şiiri bu manadadır:

أَكْنِي بِغَيْرِ اسْمِهَا وَقَدْ عَلِمَ اللَّهُ خَفِيَّاتِ كُلِّ مَكْتَمٍ

Onun ismini vermeksizin onu gizliyorum ki, Allah her sır saklayanın gizlediklerini bilir.

2. Adi, çirkin lafız yerine onun anlamını verecek başka sözcükler kullanmaktır. “كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ: Yemek yiyorlardı.”²³¹ ayetinde Hz. İsa ve annesi hakkındaki bu ifade ihtiyaç giderme anlamından kinâyedir.

3. Tebcil etmek ve yüceltmektir. “Künye” de bundan türemiştir. Bu, adamın ismini zikretmeme yoluyla onu yüceltmek ve ona saygı göstermektir.²³² Yine bu bağlamda İbn Sinân, el-Askerî, İbn Reşîk de kinâyeden söz etmişlerdir.²³³

Kinâye ilmi mizacını bundan sonra Abdulkâhir el-Cürcânî ile almaya başlamıştır.²³⁴

Öte yandan kinâyenin hakikat mi, mecâz mı olduğu tartışılmıştır. Bu konuda dört görüş mevcuttur:

1. Kinâye hakikattir. Fahreddiner-Râzî ve İzzuddin b. Abdisselam bu görüştedirler. Çünkü kinâye hakiki manasında kalarak başka bir anlama delalet söz konusu olmaktadır. Bu sebeple Râzî şöyle demektedir: “Bir lafız kullanılıp da asıl maksat kendi anlamının dışında bir şey ise iki durumdan biri geçerli olmaktadır: Ya o asıl maksada delalet etmek üzere kendi anlaması da kastedilmemektedir. Birincisi “kinâye”, ikincisi “mecâz”dır.”²³⁵

2. Kinâye mecâzdır. el-Alevî bunu savunmaktadır. Çünkü mecâzı, “İstiâre”,

²³⁰ Bkz.: Câhız, **el-Beyân**, I, 117; **er-Resâil**, I, 307.

²³¹ Mâide 5/75.

²³² Ebu’l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî, **el-Kâmil**, thk.: Zekî Mubârek, Kâhire 1355/1936, II, 674.

²³³ Bkz.: Matlûb, s. 569.

²³⁴ Matlûb, s. 570.

²³⁵ Râzî, **Nihâyetü’l-Îcâz**, s. 102.

“kinâye” ve “temsil” diye üç türe ayırmaktadır.²³⁶ Sekkâkî de, kinâyenin mecâza nispetle durumunu mürekkepin müfrete oranla olan hali gibi kabul eder²³⁷, bu sebeple de kinâye konusunu mecâzdan sonra ele alır. İbnü'l-Esir kinâyeyi İstiâreden sayar. Ona göre her kinâye bir istiâredir, fakat her İstiârekinâye değildir.²³⁸ Ebû Hayyân da kinâyeyi mecâz olarak kabul etmektedir. Çünkü bazı yerlerde “Burada “kinâyemecâzı” bulunmaktadır.”²³⁹ demektedir.

3. Kazvînî, kinâyenin ne hakikat ne de mecâz olduğunu düşünmektedir. Ona göre ikisi arasında vasıta vardır. Çünkü mecâzda hakiki mananın mecâzî anlam ile birlikte kastedilmesini, kabul etmezken, kinâyede bunu caiz görür.²⁴⁰ Hakikat değildir, çünkü aslî manasında kullanılmış değildir. Mecâz değildir, çünkü mecâzda hakikî anlamın amaçlanmasını engelleyen bir karine/ipucu şarttır, kinâyede ise şart değildir. Bu sebeple, kinâyeyi mecâzın tanımından çıkarmıştır.²⁴¹

4. Takiyyuddin es-Subkî (ö. 756/1355) ise kinâyeyi hakikat ve mecâz diye iki kısma ayırmayı tercih etmektedir. Lafız kendi manasında kullanılıp bu anlamın lazımı (gereği) amaçlanıyorsa hakikat, melzum/gerektiren durumunda olan aslî anlam kastedilmeksizin sadece hakiki mananın lazımı/gereği amaçlanırsa mecâz olacaktır.²⁴²

3.2.1. Kinâyenin Türleri

Kinâye, ilk telif merhalelerinde açık bir taksime tabi tutulmamıştır. Ancak İbnü'l-Esîr, el-Camiu'l-Kebir adlı kitabında kinâyeyi, temsil, irdâf, mücavere ve temsil, irdaf ve mücavere olmayan kinâye olmak üzere 4 kısma ayırmaktadır. el-Meselü'l-Sa'ir adlı eserinde ise bu taksimin dakik olmadığını söyleyip iki tür kabul etmektedir. Bunlar, kullanımı güzel olan ve kelâmda ayıp, fahiş olup istimali hoş

²³⁶ el-'Alevî, I, 197.

²³⁷ Sekkâkî, s. 157.

²³⁸ İbnü'l-Esir, II, 197.

²³⁹ Mecâz kısmında buna değinilmiştir.

²⁴⁰ Kazvînî, **el-İzâh**, s. 318; **Telhîs**, s. 337.

²⁴¹ Akşehîrî, 26.

²⁴² Bu görüşler için bkz.: Süyûtî, **İtkân**, II, 41; Matlup, s. 571.

olmayandır.²⁴³

Sekkâkî ve onun metodunu takip eden Kazvînî ve Telhîşşârihleri gibileri ise, kinâyeyi üç kısma ayırmaktadır.²⁴⁴ Abdulkâhir el-Cürcânî de bu üç kısmı zikretmiş fakat ya dakik bir şekilde sınırlarını ayırmamış ya da örnekleri tam bir açıklıkla açıklamamıştır.²⁴⁵

Bu üç kısım şunlardır:

1. Mevsufun göz önüne alındığı kinâye: Bir şeyin kendisinin değil de sıfatlarının zikredilmesi yoluyla ortaya konulmasıdır.

Kinâyenin bu türü de iki kısımdır:

a. Yakın kinâye: Mevsufun tek bir mana ile ifade edildiği kinâyedir.

الضَّارِبِينَ بِكُلِّ أَيْضٍ مَخْذَمٍ وَالطَّاعِنِينَ مَجَامِعِ الْأَضْغَانِ

Bütün beyaz kesicilerle (kılıçlarla) vuranlar, mızraklarla kinlerin toplandığı yerlere (kalplere) vuranlar... şiirinde “kinlerin toplandığı yerler” ifadesi “kalplerden” kinâyedir ve tek bir anlamdan ibarettir.²⁴⁶

b. Uzak kinâye: Tek tek değil de bütün olarak bir mevsufa ait özellikler zikredilip, o mevsufun kastedilmesidir. Mesela “insan” mevsufundan “fiziği dik, yassı tırnaklı(canlı)” tabiri insandan kinâyedir. Bu mana ve özelliklerin her biri tek başına insana özgü değildir. Ancak bir bütün olarak ona özgüdür. Buna mürekkep/bileşik hasse/özellik” denilmektedir.

2. Sıfatın amaçlandığı kinâye: Bu korku, cesaret, cömertlik, cimrilik gibi özelliklerin kendi lafızlarıyla değil de aralarında lüzum ilişkisi olan başka sözcüklerle ifade edilmesidir. Cömertliği, “eli açık olma”, cimriliği “eli sıkı olma” ile tabir etmek buna örnektir. Bu da yakın ve uzak olmak üzere iki türdür.

a. Yakın kinâye: Lafızdan amaçlanan anlama çeşitli vasıtalarla değil de doğrudan ulaşıyorsa “yakın” olur. Yakın tür de kendi içinde “açık” ve “kapalı”

²⁴³ Matlûb, s. 571-572.

²⁴⁴ Bkz.: Sekkâkî, s. 190; Kazvînî, **el-Îzah**, s. 319; **Telhîs**, s. 338; **Şurûhu't-Telhîs**, IV, 247; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 409; **Muhtasar**, s. 378.

²⁴⁵ Bkz.: Cürcânî, **Delâilu'l-Î'câz**, s. 236 ve sonrası.

²⁴⁶ Bkz.: Cürcânî, **Delâilu'l-Î'câz**, s. 236 ve sonrası.

tarzında ikiye ayrılır. Örneğin; “طَوِيلٌ نِجَادُهُ: kılıcının kını uzun” ifadesiyle “uzun boylu” kastedilmektedir. Amaçlanan bu manaya ulaşmak hem vasıtasız, doğrudan hem de açık şekilde olmaktadır. “عَرِيضُ الْقَفَا: yassı enseli/kafalı”, “aptal” anlamındadır. Ancak bu ifadeden aptallık manasına geçmek doğrudan olsa da kapalıdır.

b. Uzak kinâye: Kinâyeyi bir sözden kastedilen anlama intikal doğrudan değil de, zincirleme çeşitli vasıtalarla oluyorsa “uzak” olarak adlandırılmaktadır. Örneğin; “كَثِيرُ الرَّمَادِ: Ocağının külü çoktur”, “misafirperver” oluşundan kinâyedir, fakat bu çeşitli vasıtalarla olmaktadır. Külün çok oluşundan çok odun yakıldığına, bundan çok yemek pişirildiğine, buradan da yemek yiyenlerin çokluğuna, bundan konutların fazlalığına, nihayet bundan da misafirperverliğe ulaşmaktadır.

3. Bir niteliğin bir mevsufa nispetinin kastedildiği kinâyedir. Burada sıfat ve mevsufta olmaktan ziyade aralarındaki nispet kinâye konusu olmaktadır. Örneğin; “الْكِرَمُ بَيْنَ بُرْدِيهِ: Cömertlik onun iki hırkası arasındadır.” ifadelerinde şeref ve cömertlik mevsuflarında ya da elbise, hırka arası sıfatlarında bir kinâye gözetilmemektedir. Fakat elbise veya hırka arasında olma olayı, şerefe ve cömertliğe nispet edildiğinde bu nispette bir kinâye ortaya çıkmaktadır. Zira soyut olan izzet ve keremin elbisede bulunması düşünülemez. Aynı durum şu şiirde de geçerlidir:

إِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ

“Şüphesiz ki; hoşgörü, insanîyet ve çok bağış, İbnü'l-Haşrec'in üzerine kurulmuş bir kubbededir.” Burada bu özelliklerin gerçekten bir kubbede olduğu itibar edilmemiştir, zaten mümkün de değildir. Bilakis bu cümledeki nispetle belirtilen zatın hoşgörülü, kişilikli ve cömert olduğu kinâye yoluyla ifade edilmektedir.

Bu tür kinâyelerde kanaatimizce hakikî anlama hamletmenin mümkün olmadığını, dolayısıyla gerçek mananın kastedilemeyeceğini müşahade

etmekteyiz.²⁴⁷ Dolayısıyla bu tür bir kinâyeyi ve mecâzı (İstiâre-i temsiliye mesela) birbirinden ayırt etmek oldukça ince bir anlayış gerektirmektedir.

Sekkâkî, bazılarınca hem bir sıfatın hem de nispetin kastedildiği kinâye tarzında dördüncü bir kısmın varolduğunun zannedildiğini belirtmektedir. “يَكْبِرُ الرَّمَادُ

في سَمَاحَةِ عَمْرٍو: Ocak külü, Amr’ın alanındadır.” ifadesinde hem ocak külünün çokluğu niteliğinde ve hem de bunun Amr’ın alanında olduğu nispetinde gözetilen bir kinâyenin olduğu bu kişilerce sanılmaktadır. Hâlbuki bu dördüncü bir kısım olan bir kinâye değildir, bilakis burada iki kinâye mevcuttur.²⁴⁸ Hatta bazen mevsuf, sıfat ve nispette olmak üzere bir ifadede üç kinâye bulunabilmektedir.²⁴⁹

Öte yandan sıfat ve nispetin amaçlandığı kinâyede mevsuf bazen zikredilmektedir. Yukarıdaki örneklerde bunu gördük. Bazı durumlarda ise dile getirilmeyebilmektedir. Mesela Müslümanlara eziyet eden bir kişiye “Müslüman elinden ve dilinden (diğer) Müslümanların güvende olduğu kişidir.” demek o kişinin Müslüman olmadığı tarzında olumsuz bir sıfat kinâye söz konusudur ve mevsuf yani o kişiye ait bir lafız cümlede yoktur. Keza içki içip bunun helal gören bir kişiye onu tekfir etme amacıyla “Ben içkinin helal olduğuna itikat etmiyorum.” denildiğinde o şahsa küfr nispet edilmesi yoluyla nispet kinâyesi mevcut olmakta ve mevsuf yani mezkûr şahsa yönelik bir lafız bu ifadede bulunmamaktadır.²⁵⁰ Seyyid Şerif, mevsuf zikredilmemesi durumunda ikinci kısmın, üçüncü kısmı gerektirdiğini fakat üçüncünün ikinciye gerektirmediğini dile getirmektedir. Mesela yukarıdaki birinci kısımda sıfat olan İslam zikredilmekte ve olumsuz bir şekilde yani Müslüman olmama yoluyla cümlede bahsi geçmeyen zata nispet edilmek istenmiştir yani bir sıfat kinâyesi hem de bir nispet kinâyesidir.²⁵¹

²⁴⁷ Bkz.: Abbâs, s. 336. Belki de istiâre-i temsiliyede normalde hakikî anlam mümkün olmakta, fakat kastedilmemekte, bu tür kinâyede ise mümkün de olmamaktadır.

²⁴⁸ Sekkâkî, s. 193; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 412; **Muhtasar**, s. 381.

²⁴⁹ Bkz.: Seyyid Şerif, **Hâşiye**, s. 412.

²⁵⁰ Kazvînî, **Telhîs**, s. 412; Teftâzânî, **Muhtasar**, s. 382.

²⁵¹ Seyyid Şerif, **Hâşiye**, s. 412.

3.2.2. Kinâye Kısımlarının İki Tefsirdeki Durumu

Sekkâkî'den önce kinâyeyi belirtilen üç kısma ayıran ve sonrakilere bu taksim konusunda kapıyı açan âlimlerden birinin Zemahşerî olduğunu söyleyebiliriz. Bu taksim konusunda Zemahşerî'nin Abdulkâhir el-Cürcânî'ye muhalefet ettiğini görmekteyiz. Abdulkâhir el-Cürcânî, nispet kinâyesini mecâz-ı hükmî/aklî kapsamında kabul ederken Zemahşerî onu kinâyeye hamlederek gerçek hüviyetini kazandırmıştır.²⁵² Şimdi bu üç kısma iki tefsirde göz atabiliriz.

1. Mevsuftan Kinâye: “وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ” Onu (Hz. Nuh'u) da tahtalı ve çivili şeye bindirdik.”²⁵³ ayetinde Zemahşerî şunu demektedir: “(Tahtalı ve çivili şey ile) gemiyi kastetmektedir. Bunlar, mevsuflrın yerine geçen ve onların manasını ifade eden sıfarlardır. Gemi ile bu sıfatı beraber getirirsen sahih olmaz. Bu, kelâmın fasîh ve eşsiz/orijinal türündendir.”²⁵⁴ Burada mevsuf olan gemi yerine onun sıfatlarının zikredilmesi yoluyla mevsuftan kinâye olduğuna işaret etmiş fakat kinâye terimini kullanmamıştır.

Ebû Hayyân da Zemahşerî'nin yaptığı açıklamayı cumhurun görüşü olarak aktarmakta ancak böyle yerlerde sıfat ile mevsufun birlikte getirilmesinin sahih olmadığını değil de fasîh olmadığını dile getirmektedir.²⁵⁵ Kanaatimizce Zemahşerî'nin “sahih olmaz” ifadesi “fesâhat bağlamında sahih olmaz” anlamında olsa gerektir. Bu bağlamda bazı meallerde “Nuh'u da tahtalardan yapılmış, çivilerle çakılmış gemiye bindirdik.”²⁵⁶ tarzında yapılan açıklamada sıfat ve mevsufun birlikte verilmesi Kur'an'ın buradaki fesâhatini bir nebze götürdüğünü düşünüyoruz. Yine “أَوْمَنْ يُنْشَأُ فِي الْحُلِيِّهِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرَ مَبِينٍ” Süs içinde yetiştirilip, iyi savaşılamayacak olanı

²⁵² Ahmed Cemâl el-'Umrâ, *el-Mebâhisu'l-Belâgiyye fî Dâv'i Kaziyyeti'l-İ'câzi'l-Kur'ânî Neş'etuhâ ve Tetavvuruhâ hatta'l-Karni's-Sâbi'i'l-Hicrî*, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire 1410/1990, s. 170.

²⁵³ Kamer 54/13.

²⁵⁴ Zemahşerî, IV, 424.

²⁵⁵ Bkz.: Ebû Hayyân, VIII, 176.

²⁵⁶ Bkz.: Diyanet Mealî, heyet, söz konusu ayetin mealî.

mı istemiyorlar?”²⁵⁷ ayetinde amaç kızlardır. Çünkü genelde küçüklükten itibaren süslenen ve iyi savaşımayan kızlardır. Müşrikler de kız çocuk istemiyorlardı. Bu kinâyedir fakat iki tefsircimiz de kinâyeye ibaresini kullanmaz.²⁵⁸

2. Sıfattan Kinâye: “وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ

يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ: Yahudiler, Allah’ın eli bağıdır (sıkıdır), dediler. Dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasılar! Bilakis O’nun iki eli açıktır, dilediği şekilde verir.”²⁵⁹ ayetinde elin bağı ve sıkı olması, cimrilikten kinâyeye olmaktadır. Kişinin hem elinin gerçek manada bağı/sıkı olması hem de cimri olması birlikte kastedilebilmektedir. Mecâzda böyle değildir. Hakikî mana ve mecâzî anlam birlikte kastedilemez. Ayrıca buradaki kinâyeye sıfattan kinâyedir. Manevî bir nitelik olan cimrilik, somut bir özellik olan elin bağı ve sıkı olması ile tabir edilmiştir, böylece hissileşen bu manevî sıfat daha etkili bir ifade halini almaktadır. Çünkü somut şekiller zihinde daha etkilidir.

Zemahşerî ise elin kapalı/sıkı ya da açık olma ifadesinin cimrilik ve cömertlik anlamında kullanılmasını mecâz olarak değerlendirir,²⁶⁰ başka bir yerde de buna temsil demektedir.²⁶¹ Ebû Hayyân ise her iki yerde de bunu İstiâre olarak değerlendirmektedir, fakat bu konuda bir şiiri açıklarken kinâyeye olarak da ifade etmektedir.²⁶²

Bu ayette şu mülâhazalara değinmekte fayda görmekteyiz.

- Burada Allah’a el nispet edilmesinde, gerçekte bir el olması gerekmemektedir. Çünkü elin açık veya kapalı olması, cömertlik ve cimrilik manasında hakikî bir organ bağlamında elin olmadığı yerde de kullanılabilmektedir. Mesela omuzuna kadar eli kesik olan biri büyük bir bağışta bulunduğu “eli ne kadar açık” denilmektedir. Arap dilinde nesirde de şiirde de gerçek bir elin söz

²⁵⁷ Zuhurf 43/18.

²⁵⁸ Bkz.: Abbâs, s. 344-345; Zemahşerî, IV, 238; Ebû Hayyân, VIII, 10.

²⁵⁹ Mâide 5/64.

²⁶⁰ Bkz.: Zemahşerî, I, 641.

²⁶¹ Bkz.: Zemahşerî, II, 636.

²⁶² Bkz.: Ebû Hayyân, III, 534; VI, 28.

konusu olamayacağı yerlerde “el” tabiri kullanılmaktadır. Sözelimi el tabiri, çeşitli rüzgârlara vb. de nispet edilebilmektedir. Beyân ilmine bakmayan bunları anlayamaz. Zemahşerî bunları söylemekte Ebû Hayyân da Allah’a nispet edilen “el” kavramının duruma göre nimet, kudret, kuvvet ve mülk ile te’vil edilmesi gerektiğini bunun mecâz olduğunu, mecâzî olarak cumhurun görüşünün bu doğrultuda olduğunu belirtmektedir. Arap dili uslûbu bunu göstermektedir. İbn Abbâs’tan da “Allah’ın iki eli iki nimetidir.” şeklinde rivayet edilmiştir. Bu durumda bu iki nimet, din ve dünya nimeti ya da organ/beden sağlığı nimeti ve rızık nimeti veya zahirî ve batınî nimet tarzında farklı yorumlara tabi tutulmuştur.

Allah’ın cisim oluşunu vehmettiren bu gibi ifadeler konusunda iki görüş daha nakledilmektedir. Birincisi: Kadı Ebû Bekir b. et-Tayyib vb.lerine göre bütün bu tabirler Allah’ın zatına zaid sıfatlardır. Teşbih ve sınırlama olmaksızın Allah için sabittirler. İkincisi: eş-Şa’bî, İbn el-Müseyyeb ve es-Sevrî gibi bazılarına göre ise biz bunlara iman ederiz, tefsirini ta’yin etmeyiz. Ebû Hayyân bu iki mezhebin Arap lisanını iyi incelemeyenlerin sözü olduğunu söyler. Ancak Yahudiler el tabirini hakikî manada kullanmış olabilirler. Çünkü Allah onlara göre bir cisimdir. Onlar Rablerinin başının ve sakalının beyaz olduğunu, kürside oturduğunu, Cuma günü gökleri ve yeri yaratmayı bitirdiğini, dinlenmek için sırt üstü uzanıp ayak ayaküstüne attığını iddia etmişlerdir.

- يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ: Allah’ın eli kapalı/sıkıdır.” tabiri cimrilik manasında

alındığında “غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ” ifadesi “onların eli sıkıdır.” ya da “onların eli sıkı olsun.” manasında bir haber veya beddua olabilir. “Onların eli sıkıdır.” tarzında yorumlanırsa bir sıkıntı olmamaktadır. Çünkü Yahudiler, insanların en cimrilerindendir. “Onların eli sıkı olsun.” şeklindeki beddua kabul edilirse o zaman “Allah kendi yasakladığı çirkin bir şeyi nasıl bedduada bulunabilir ki? Allah hem cimriliği nehyediyor hem de onların cimri olması için onlara beddua ediyor, bu nasıl mümkün olabilir?” sorusu ortaya çıkmaktadır. Zemahşerî buna şöyle cevap vermektedir: Amaç, onların kalplerinin katılaştırılmasına sebep olan hızlan (manevî

olarak yardımsız bırakmak) ile onlara bedduada bulunmaktır. Böylece gitgide cimrileşir ve hayırsızlaşırlar. Ya da cimrilik ve hayırsızlığın neticesi olan ayıplama, rezil olma ile beddua amaçlanmaktadır. Çünkü cimriler kınanır ve rüsva olurlar. Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin bunu itizalî görüşü doğrultusunda yaptığını söylemektedir.²⁶³

“غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ” gerçek anlamda ellerinin bağlanmasına yönelik bir beddua da olabilir. Çünkü Yahudiler tarih boyunca elleri bağlanarak esir edilmişler, gün yüzü görememişler, ahirette de cehennem zincirleriyle azap edileceklerdir. Bu durumda “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” ifadesiyle uyumu sadece lafız ve mecâzın kök manası olan bağlanma açısından olur, kastedilen anlam yönünden “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” ile “غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ” arasında bir uyum olmayacaktır. Çünkü birincisinde manevî olarak elin bağlanması yani cimrilik, ikincisinde ise somut doğrultuda elin bağlanması söz konusu olmaktadır.

- بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ “يَدُ” müfret olarak getirilmişken “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” -

Bilakis O'nun iki eli açıktır” tabirinde neden müsenna (ikili) getirilmiştir? Zemahşerî bunu şöyle açıklamıştır: Yahudiler, “Allah'ın eli sıkıdır” deyince onları daha şiddetli ve daha etkili bir şekilde reddetmek için “O'nun iki eli de açıktır” denilerek Allah'ın çok cömert olduğu vurgulanmış oldu. Çünkü mert insanın bağışının en üst hali her iki eliyle vermesidir. Mecâz buna bina edilmiştir. Ebû Hayyân, bu açıklamanın son derece güzel olduğunu dile getirir.

- يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ “İstediği şekilde infak eder.” sözü de Allah'ın cömertlik

vasfını pekiştirmek ve nimetlerini ancak hikmet ve maslahat doğrultusunda verdiğini ortaya koymak içindir.²⁶⁴

3. Nispetten Kinâye: أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى فَرَطٍ فِي جَنْبِ اللَّهِ: Nefsin:

²⁶³ Zira Mutezile'ye göre Allah, yasakladığı bir şeyi kullarından irade edemez. Buna binaen cimrilikle onlara beddua edemez, zira onlardan cimriliği irade etmemiş ve onlardan bunu irade etmesi imkânsızdır. Onlara cimrilikle beddua etmesi, onları kalplerinde cimriliği, ellerinde sıklığı yaratması anlamındadır. İbnü'l-Müneyyir, I, 642.

²⁶⁴ Bunlar için bkz.: Zemahşerî, I, 641-643; Ebû Hayyân, III, 533-534. Başka kinâye örnekleri için bkz.: Ahzâb 33/10; Kamer 54/7; Nazi'ât 79/8; Secde 32/12; Nisa 4/42 vb.

“Allah’ın tarafı konusunda kusurlu davrandığım için bana yazıklar olsun.”²⁶⁵ ayetinde Zemahşerî Allah’ın tarafından amacın Allah’ın hakkı ve bu şekildeki anlatımın kinâye babından olduğunu belirtmektedir. Zira bir şeyin, bir adamın bulunduğu yerde bulunduğu dile getirilmesi o şeyin o adamda mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. (Yani bir olgu bir kişinin mekânında ise onun hakkı kabul edilir.) bu konuda daha önce kinâyeden nispette getirdiğimiz “... إِنَّ السَّامِعَ وَالْمُرُوءَ” şiirini örnek olarak sunar. Yine “senin için” anlamında söylenen “لِمَكَانِكَ فَعَلْتُ كَذَا” Senin konumun için bunu yaptım.” sözü de bu türdendir, demektir.

Ebû Hayyân, “جنب” sözcüğünün “جَانِب: taraf, yan” manasında olduğunu, bunun organ gerektirdiği için Allah’a nispetinin mecâz olduğunu, dolayısıyla “Allah’ın emri, zikri, itaati” gibi manalarda te’vil edildiğini söyler. Zemahşerî de bunu, mecâz tabirinden çok “جنب” zikredilsin, zikredilmesin “الله” lafza-ı celalinden önce itaat, ibadet gibi bir muzafın takdir edilmesi gerektiğini söyler. Ebû Hayyân da “bir şeyin Allah’ın tarafında bulunduğu” ifadesinin O’na ait olduğu manasında kinâye olduğunu Zemahşerî’nin açıklamalarını ona nispet etmeksizin aktarmaktadır.²⁶⁶ Kısacası “جنب الله” ifadesinde Zemahşerî’ye göre mecâz-ı hazfî ki o bu tabiri kullanmaz, Ebû Hayyân’a göre ise mecâz-ı lugavî olmaktadır. “في جنب الله” tabirinde kusurlu davranmanı, Allah’ın tarafında olduğu şeklindeki nispette ise her ikisine göre kinâye vardır.

3.2.3. Allah’ın Müteşâbih Sıfatlarında Kinâye

Bir ifade bazen Allah için kullanıldığında hakikî anlama hamledilmesi durumunda aklen imkânsızlık doğurabilir, fakat insanlar için söz konusu olduğunda

²⁶⁵ Zümer 39/56.

²⁶⁶ Zemahşerî, IV, 132-133; Ebû Hayyân, VII, 417-418.

böyle bir durum arzitemeyebilir. Mesela “elin açık olması” cömert olmaktan kinâyedir, çünkü bir insanın aynı anda hem somut anlamda elinin açık olması hem de cömert olduğu birlikte kastedilebilmektedir. Bu sebeple mecâz değil kinâyeye olacaktır. Ancak hissî anlamda Allah için bir elin olması, dolayısıyla elinin açık olması hakikî manada göz önüne alınamaz. Bu ifade ile sadece Allah'ın cömert olduğu amaçlanabilir. İşte böyle ifadeler Allah için mevzu bahis olduğunda kinâyeye olarak mı yoksa mecâz olarak mı değerlendirilecektir?

Muhammed Rahmi b. Ahmed el-Eginî (ö.1909), bu gibi sözlerin muhakkikin âlimlere göre bir yalan gerektirmeksizin kinâyeye olduğunu, el-Telvi'inde de bunun tercih edildiğini belirtmektedir.²⁶⁷

Sekkâkî, “بَلَّ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ” Bilakis O'nun iki eli açıktır²⁶⁸ ayetinde bunun mecâz değil de “mecâza mülhak” ve “mecâza benzer” olarak değerlendirilmesi gerektiğini dile getirmektedir.²⁶⁹

Zemahşerî bu ayetin tefsirinde daha önce de belirttiğimiz gibi normal bir insan veya Allah farkı gözetmeksizin “Elin bağı ve açık olması cimrilik ve cömertlikten mecâzdır”²⁷⁰ demektedir. Burada insan için kullanıldığında da kinâyeye oluşundan söz etmektedir. “الرحمن على العرش استوى” Rahman arşa istiva etmiştir.²⁷¹

ayetinin tefsirinde ise sultanın tahtı anlamındaki arşa istiva etmenin saltanat ve mülkten kinâyeye olduğunu, bu ifadenin, bir insan hiçbir zaman tahta oturmuş olmasa da onun için bu manada kullanıldığını dile getirmektedir ve “elin açık ve kapalı olmasının” da bu türden yani kinâyeye olduğunu ifade etmektedir.²⁷² “وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ”

(Allah ahirette) onlara bakmayacak²⁷³ ayetinde de şunu demektedir: “Onlara bakmayacaktır, onları aşağılamak ve onlara kızmak anlamında mecâzdır. “Falanca

²⁶⁷ Eginî, s. 49.

²⁶⁸ Mâide 5/64.

²⁶⁹ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 406.

²⁷⁰ Zemahşerî, I, 641-643.

²⁷¹ Tâhâ 20/5.

²⁷² Zemahşerî, III, 50.

²⁷³ Âli 'İmrân 3/77.

filancaya bakmıyor” dediğinde ona itibar etmediğini, değer vermediğini ve iyilikte bulunmadığını kastedersin. “Bu ifadenin, bakmanın kendisi hakkında mümkün olan (insan) ile (bir organın imkânsız olmasından dolayı) bakmanın caiz olmadığı (Allah) için kullanılması arasında ne fark vardır?” dersin, “bakabilmesinin mümkün olduğu (insan) için bu ifadenin kökü kinâyedir. Çünkü bir insana değer veren kişi ona döner, bakışlarını ona verir. Sonra orada hissi bağlamda bir bakma olmasa da önemseme ve ihsanda bulunmadan ibaret olacak şekilde kullanımı çoğaldı sonra da kendisi için bakmanın imkânsız olduğu (Allah) için sadece ihsan anlamında insan için kinâye olan manadan mecâz olarak kullanıldı, derim.”²⁷⁴

Kısacası, birinci ayetin tefsirinde bu tür kullanımların insan veya Allah farkı olmaksızın mecâz olduğunu, ikinci ayette kinâye olduğunu, üçüncü ayette ise insan için kinâye, Allah için kinâyeye dayalı mecâz olduğunu belirtmektedir. Bu son açıklamayı Zemahşerî’nin görüşü olarak kabul eden Seyyid Şerif aynı zamanda “bunu tercih eder ve bu ibareleri insan için “كناية محضة: halis kinâye”, Allah için ise “kinâyeye dayalı mecâz: مجاز متفرع على الكناية”²⁷⁵ olarak değerlendirmektedir.

Ebû Hayyân “ولا ينظر إليهم” (Allah ahirette) onlara bakmayacak” ayetinde Zemahşerî’nin açıklamalarını naklettikten sonra “(Zemahşerî’den) başkasının ise bakmayacak, merhamet etmeyecek anlamındadır” dediğini söylemekle yetinmektedir.²⁷⁶ “الرحمن على العرش استوى” Rahman arşa istiva etmiştir.” ayetinde “عرش”ın melikin tahtı, tavan ve yüksekte olup gölge veren her şey, mülk, yetki ve izzet gibi manalara geldiğini ifade eder. “استواء” sözcüğünün de “yerleşme, yükselme, yönelme/dileme, eşit/muadil olmak, bazılarına göre de istila/hükmetmek/yönetmek anlamına geldiğini, ancak İbnu’l-A’rabî’nin istila manasında bir istiva bilmediklerini

²⁷⁴ Zemahşerî, I, 369.

²⁷⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye**, s. 407.

²⁷⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, II, 526-527.

إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في “ dile getirdiğini söyler. Buna benzerlik arzeden “ ستة أيام ثم استوى على العرش Şüphesiz; Rabbiniz Allah ki; gökleri ve yeri altı günde yarattı sonra arşa istiva etti.”²⁷⁷ ayetinde istiva fiilinin zamirinin “yaratma” eylemine dönebileceğini ifade eder. Bu durumda anlam: “O’nun yaratması arşa istiva etmiştir” şeklinde olacaktır.”²⁷⁸ Ebû Hayyân “arş” “istiva” kavramlarının birçok farklı manada gelebilmesi, “istiva” zamirinin Allah’a ait olmaması ihtimaliyle birlikte aklî delillerin de Allah’ın mekân edinmesinin, cismaniyetinin imkansız olduğuna delalet etmesinden dolayı, ayeti zahirî manada ele almanın kesin olmadığını dile getirir. (Ayrıca) Hasan’ın “استوى أمره: O’nun emri istiva etmiştir.” şeklinde te’vil ettiğini, dipnotta bu yorumun büyük âlimlerin kabul ettiği hak görüş olduğunu belirtmektedir. Yine diğer bazılarınca farklı te’viller yapıldığını, selefın çoğunluğunun ise bu tür sıfatlara iman edip, herhangi bir anlam tayin etmeksizin, Allah’ın irade ettiği manaya havale etmek görüşünde olduğunu belirtmekte ve İmam Malik’in şu sözünü nakletmektedir: “İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ona iman etmek vaciptir ve bu konu hakkında soru sormak bidattir.”²⁷⁹

Ebû Hayyân “بل يدها مبسوطتان” ayetinde ise “elin açık ve kapalılığının”, cömertlik ve cimrilik manasında İstiâre olduğunu, hatta Araplar’ın bunu elin söz konusu olmadığı durumlarda da bu anlamda kullandığını dile getirmektedir.²⁸⁰

3.2.4. Kinâye Kapsamında Diğer Bazı Kavramlar

Kinâyeden söz edilirken diğer bazı edebî sanatlara da değinilmektedir. Bunun sebebi bunların kinâyeye yakın olduğundan dolayı birçok zaman kinâyeye ile karıştırılmasıdır. Mesela el-Askerî “kinâyeye” ve “ta’rîz” kavramlarını birbirine

²⁷⁷ A’râf 7/54.

²⁷⁸ Ancak “الرحمن على العرش استوى” ayetinde bu zamirin yaratma fiiline dönmesi uzak görünmektedir.

²⁷⁹ Bkz.: Ebû Hayyân, IV, 310; VI, 214.

²⁸⁰ Bkz.: Ebû Hayyân, III, 533-535.

karıştırabilmiştir.²⁸¹ Bu kavramlardan şöyle söz edebiliriz:

3.2.4.1. İrdâf

İrdâf, sözlükte “bir kişinin (binekte) arkasına binmek, hayvanın sırtında birini arkasına bindirmek” anlamına gelir.²⁸² Terim olarak kastedilen manayı bildiren lafız yerine onun anlamına tabi (bağlı) bir anlamı ifade eden bir sözcüğü zikretmektedir.²⁸³ Burada sözlük anlamıyla olan münasebet açıktır. Çünkü hayvanın sırtında bir kişinin arkasına binen kişi ona tabi olmaktadır. Bu edebî sanata “teşbî (التشبيع): tabi kılma” ve “tecâvuz (التجاوز): aşmak, geçmek” olarak isimlendirenler de vardır.

el-Medenî’ye görfe irdâf ve kinâye, beyân âlimlerince aynı şeydir, ancak bedî’ ilmi âlimleri bu ikisini birbirinden ayırmıştır. İbnü’l-Esîr irdâfı, kinâyenin kısımlarından saymıştır.

İrdâf ile kinâye arasında şöyle bir farktan söz edilebilir: İrdâf, bir kelimenin yerine ona tabi ve bağlı bir sözcüğü getirmektir. Kinâye ise bir şeyi açıkça zikretmeyip onun gerektirdiği bir olguyu dile getirmektir. Kinâyede lâzım/gerekenden melzûma/gerektirene intikâl söz konusu iken, irdâfta mezkûr/zikredilenden, metrûka/terkedilene bir geçiş vardır. Öyle görünüyor ki bu tür bir ayırım Sekkâkî ve Telhîs şârihlerinin, mantıkla ilişkilendirdikleri belâgat konularına dalmalarından sonra olmuştur.

İrdâfa şu şiir örnek verilebilir: **قَدْ كَانَ يُعْجَبُ بَعْضُهُنَّ بِرَاعِي حَتَّى سَمِعَ تَنَحُّجِي وَسُعَالِي**

“Hünerim onların (kadınların) bazılarının hoşuna gidiyordu, boğazımda harıltılı solumamı ve öksürüğümü duyuncaya kadar.” Burada şair yaşlılığı kastetmektedir. Fakat buna yönelik lafzı değil de yaşlılığa bağlı harıltılı solumayı ve öksürüğü

²⁸¹ Matlûb, s. 569.

²⁸² İbn Manzûr, s. 1265-1266.

²⁸³ Matlûb, s. 54.

zikrederek bunu ifade etmektedir.²⁸⁴ Çünkü bunlar yaşlılığa bağlı durumlardır.

Kur'an ayetlerinden de şu misal verilebilir: **وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ** “Ve (gemi de) Cudi’ye yerleşti.”²⁸⁵ Ayette geminin Cudi Dağına oturduğu kastedilmektedir. Ancak oturma anlamına yönelik lafız yerine oturmaya bağlı yerleşme ifadesi kullanılmaktadır. Böylece bu oturmanın hiçbir sapmanın veya kaymanın olmadığı tam bir şekilde olduğu ortaya konulmak istenmiştir.²⁸⁶

Zemahşerî ve Ebû Hayyân bununla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Ancak Zemahşerî Cudi’nin Musul’da bir dağ olduğunu söylerken, Ebu Hayyân da aynı şeyi ifade eder ve bu dağın Cezire (Cizre) ya da Amed’de (Diyarbakır) olduğunu söyleyenlerin bunu, bu iki kentin Musul’a yakın olmasından dolayı dile getirdiklerini belirtir. Ayrıca bazılarınca Cudi kavramının her dağ için kullanıldığının söylendiğini aktarır. Zira Zeyd b. Amr b. Nüfeyl’in (ö. M. 606) şu beytinde Cud, mutlak dağ manasında geçmektedir: **سَبَّحَانَهُ ثُمَّ سَبَّحَانًا نَعُودُ لَهُ وَقَبْلَنَا سَبَّحٌ** “Allah’ı tenzih ederiz, sonra ona sığınacağımız bir tenzihle onu eksiklerden beri kılarız. Bizden önce de Cudi (dağ) ve donmuş (cansız) şey de (onu) tenzih etmişti.”²⁸⁷

İrdâfa şu ayeti de misal getirebiliriz: **وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ الْأُنْثَىٰ** “Yanlarında eşlerinden başkasına bakmayan, kendilerine yaşıt güzeller vardır.”²⁸⁸ Burada eşlerinden başkasına bakmamaları iffetli olduklarından kinâyedir. “İffetli olanlar” ifadesi yerine söz konusu tabirin seçilmesinin nedeni, bunların iffetli olmalarının yanında başkasına asla bakmadıkları ve böyle bir istek taşımadıklarına vurgu yapmaktadır. Çünkü uygulamalı iffette başkasına bakmama ve böyle bir arzu

²⁸⁴ Matlûb, s. 56.

²⁸⁵ Hûd 11/44.

²⁸⁶ Ebû Bekr Ali b. Hucce el-Hamevî, **Hizânetü’l-Edeb ve Gâyetü’l-Ereb**, Kâhire 1304/1886, s. 376; Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 480.

²⁸⁷ Bkz.: Zemahşerî, II, 383; Ebû Hayyân, V, 225 ve 229. Bu yoruma göre Hz. Nuh’un gemisinin bilinen Cudi Dağı veya Ağrı Dağı’na oturmuş olması arasında ayet bağlamında bir fark olmayacaktır.

²⁸⁸ Sad 38/52.

bulundurmama şart değildir.²⁸⁹ Başka bir deyişle ayetteki ifade, iffet kavramından daha mübalağalı olmakta, ayrıca iffetin yanında eşlerine aşırı sevgiyi de içermektedir.

Meydânî, bunu bedî‘ ilminde hem kinâye hem de irdâf olarak değerlendirmektedir. Bu, onun irdâfı kinâye kapsamında değerlendirdiğini göstermektedir.

Zemahşerî ve Ebû Hayyân bu konuda herhangi bir şeye değinmemişlerdir.²⁹⁰

3.2.4.2. Ta‘rîz

Ta‘rîz sözlükte, biri hakkında onu kastederek bir söz söylemek, bir manayı açıkça ifade etmektir. Ta‘rîz, tasrihin tersidir. Bu lafızla aynı kökten gelen “مَعَارِضُ” (مِعْرَاضُ’nin çoğulu)” de bir anlamı üstü örtülü şekilde dile getirmektir.²⁹¹ Kısacası bir manayı tasrîhî yani açık şekilde değil de kapalı bir yolla ortaya koymaktır. Terim olarak da bu esas alınmaktadır.

Ta‘rîzde amaç daima dokundurma, iğneleme olmayabilir, önemli olan kapalı, örtülü anlatımdır. Bu sebeple el-Medenî, ta‘rîzdeki amaçları şu şekilde ortaya koymaktadır:²⁹²

Birinci amaç, yüceltmedir. Mesela “عُرِضَ” yan, taraf demektir. Ta‘rîzde kastedilen anlama yandan yani üstü kapalı göndermede bulunulduğu için bu isim verilmiştir. تِلْكَ الرِّسَالُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهَ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ “O peygamberler (var ya) onların bazısını, bir kısmına üstün kıldık, onlardan Allah ile konuşan vardır ve bazılarını da derecelerle yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa’ya da apaçık deliller verip onu Ruh-i Kudüs ile

²⁸⁹ Meydânî, *el-Belâğâ*, II, 481.

²⁹⁰ Bkz.: Zemahşerî, IV, 96; Ebû Hayyân, VII, 387.

²⁹¹ İbn Manzûr, s. 2884-2885.

²⁹² Medenî, VI, 60-67.

destekledik.”²⁹³ ayetinde dereceleri yükseltilenden amaç Peygamber Efendimizdir, ancak açıkça zikredilmemiş, bilakis şanını yüceltmek amacıyla ta’rîz yoluyla ifade edilmiştir. Bu ta’rîzde bir iğneleme değil bilakis bir yüceltme mevcuttur.

Zemahşerî de burada zahiren Peygamberimizin kastedildiğini belirtmektedir. Çünkü diğer peygamberlerin üzerine üstün kılınan Hz. Muhammed’dir (sav). Zira ona diğer peygamberlere verilmeyen bine veya daha fazlasına ulaşan mucizeler verilmiştir. Sadece Kur’an bile verilseydi yine diğer peygamberlere verilenlere üstünlük bakımından yeterli olacaktı. Çünkü süreklilik arzeden mucize odur, diğer (hissî) mucizeler öyle değildir. Peygamberimizin bu tarzda kapalı olarak dile getirilmesinde, onun faziletini yükseltmek, şanını yüceltmek bulunmaktadır. Çünkü bu nitelik zikredildiğinde bir karışıklığa mahal vermeyecek şekilde onun akla geldiğine vurgu yapılmasının nedeni onlara büyük ayetler ve üstün mucizelerin verilmesidir. Bunda büyük ve çok mucizelerin verildiği peygamberlerin diğerlerinden üstün olduğuna yönelik delil vardır. Peygamberimize en çok ve en büyük mucizeler verildiğine göre tartışmasız olarak onun en önde olduğuna dair tanıklık edilmiş oldu. Allah’ım kıyamet gününde onun şefaatinı nasip et, demektedir.

Zemahşerî’ye göre “bir kısmını derecelerle üstün kıldık” ifadesiyle Hz. İbrahim, Hz. Muhammed ve diğer ulu’l-‘azm peygamberler de kastedilmiş olabilmektedir. (Zira) İbn Abbâs’tan şöyle rivayet edilmiştir: “Biz mescitte peygamberlerin üstünlüğünü konuşuyorduk. Hz. Nuh’u uzun ibadetiyle, Hz. İbrahim’i dostluğuyla, Hz. Musa’yı Allah’ın kendisiyle konuştuğuyla, Hz. İsâ’yı göğe yükseltilmesiyle zikrettik ve dedik ki; “Allah Resulü onlardan üstündür. (Çünkü) bütün insanlara gönderilmiştir, geçmiş ve gelecek günahları affedilmiştir ve o peygamberlerin sonuncusudur.” Resûlullah mescide girdi ve ne konuştuğumuzu sordu, biz de ona konuştuklarımızı anlatınca “Kimsenin Yahya b. Zekeriyâ’dan üstün olması uygun değil” diyerek onun asla bir günah işlemediğini ve günaha yeltenmediğini dile getirdi.” Zemahşerî ayrıca peygamberler arasındaki bu üstünlük

²⁹³ Bakara 2/253.

farkının yaptıkları güzel davranışlardaki farkın bir gereği olduğunu ifade eder.²⁹⁴

Ebu Hayyân, Zemahşerî'nin bu üstünlük farkının, güzel amellerdeki üstünlük farkına dayandırmasının îtizâlî bir desise olduğunu belirtmekle birlikte onun ayet ile ilgili yaptığı yukarıdaki açıklamaları nakleder ve güzel diye nitelendirir. Ebû Hayyân bunun yanında şu noktalara da dikkat çekmektedir:

1. “فَصَلُّنَا: Üstün kıldık.” ifadesinden sonra getirilen “مَنْ كَلَّمَ اللَّهَ: Allah'ın kendisiyle konuştuğu” tabirinde “iltifât” sanatı vardır. Çünkü Allah kendisinden ilk önce “biz” diye söz eder, sonra “Allah” demek suretiyle mütekellimden (birinci şahıs) gâibe (üçüncü şahıs) geçiş yapmaktadır. Bu şekilde aynı varlığın aynı konuda bazen birinci şahıs, bazen üçüncü şahıs olarak dile getirilmesi “iltifât” olarak isimlendirilmektedir. İltifâtta tekrardan sakınma ve burada “Allah” lafzındaki yüceliği ve ağırlığı yansıtmaya gibi güzelliğe mevcuttur. Ayetin devamında iki iltifât daha bulunmaktadır. Zira “مَنْ كَلَّمَ اللَّهَ وَرَفَعَ” ifadelerindeki gaib üslûbundan “آتَيْنَا”, “وَأَيَّدْنَاهُ” tabirlerindeki mütekellim tarzına, sonra tekrar “وَلَوْ شَاءَ اللَّهَ” vb. denilerek gaib şekline geçilmiştir.

2. Müfessirlerin ifadeleri Allah ile konuşanın Hz. Musa olduğu konusunda görüş birliği etse de “مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهَ: Onlardan Allah ile konuşan da vardır.” sözünün kapsamına Hz. Musa, Hz. Âdem ve Hz. Muhammed'in de girmesi uzak değildir. Çünkü Allah'ın bunlarla konuştuğu sabittir.

3. Ayette peygamberlerin birbirinden üstün olduğu açıkça belirtilmekle birlikte kimin kimden faziletli olduğunun isim vererek dile getirilmemesi gerektiği söz konusudur. Zira Resûlullah “Ben Âdem çocuklarının seyidiyim.”²⁹⁵ der, fakat “Beni Musa'ya üstün kılmayın.” ve “Kimsenin, ben Yunus b. Matta'dan daha hayırlıyım, demesi uygun değildir.”²⁹⁶ demektedir. Resûlullahın özellikle Hz Yunus'tan söz etme nedeni Hz. Yunus'un diğer peygamberler gibi

²⁹⁴ Zemahşerî, I, 293.

²⁹⁵ Müslim, **Fezâil**, 3; Tirmîzî, **Sünen**, 3148, 3615; Ahmed, **Müsned**, 1/281, 3/2.

²⁹⁶ Zebidî, II, 105.

sabretmemesinden dolayıdır. Zira ayette “Rabbinin hükmü için sabret ve büyük balığın arkadaşı gibi (onun karnındaki) gibi olma.”²⁹⁷ denilmektedir. Kısacası “Beni şu veya bu peygambere üstün kılmayın.” demesi tevâzu amacı taşımaktadır. Ya da “Beni amel/davranış ve musibetler bağlamında üstün kılmayın.” manasında olabilir. Çünkü bazı peygamberler bu konularda Peygamberimizden daha önde olabilir. Ancak üstünlük amellerin üstünlüğüne değil, Allah’ın faziletli kılmasına bağlıdır.²⁹⁸

4. “Bazılarını dereceler bakımından yükseltmiştir.” sözündeki bazılarından amaç Hz. Muhammed, Hz. İbrahim ve Hz. İdris olduğu şeklinde üç görüş vardır. Birincisi en açık olandır ki, Mücâhid’in tercihi budur. İbn Atiyye’ye göre Hz. Muhammed ve onun dışında büyük mucizelere sahip peygamberlerin kastedilmesi muhtemeldir. Bu durumda bu kelam, “Bazılarını bir kısmına üstün kıldık.” ifadesi için bir pekiştirme olur.

5. Özellikle Hz. Musa ve Hz. İsa’ya işaret edilme nedeni böyle büyük mucizelere sahip iki peygamberin tabilerini kınamaktır. Zira onlara inananlar onların yolundan gitmemiş, tartışma ve ihtilaflara düşmüşlerdir. Hz. İsa’nın bilhassa isim olarak da belirtilme hikmeti, Yahudiler’i yermektir. Çünkü bu şekilde apaçık ayetlere sahip böyle bir peygamberi inkâr etmişlerdir. Hz. Muhammed’e olan işaretin Hz. Musa ve Hz. İsa arasında ortaya konulması ise onların onun zikriyle şeref ve değer kazanmasıdır. Çünkü ortadaki şeyin özelliği etrafına da geçer. Ayrıca onları peygamberlik bağıyla birbirine bağlamış olur.²⁹⁹

Hülasa, üç semâvî dinin peygamberine bu ayette vurgu yapıldığını görmekteyiz. Ancak Hz. Muhammed’e (sav) daha etkili olan ta’rîz yoluyla, Hz. Musa’ya Allah ile konuşma özelliğiyl, Hz. İsa’ya ise bizatihi ismi zikredilerek değinilmektedir. Böylece bir konunun üç değişik üslupla anlatımını görmekteyiz ki bu da Kur’an’ın fesâhat ve belâgatını ortaya koymaktadır. Ancak iki müfessir ta’rîz kavramını kullanmamaktadır.

²⁹⁷ Kalem 68/48.

²⁹⁸ Bkz.: Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Deynûrî, **Te’vilu Muhtelefi’l-Hadîs**, thk.: Muhammed Abdurrahîm, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1415/1995, s. 108-109.

²⁹⁹ Bkz.: Ebû Hayyân, II, 282-283.

Ta'rîzde ikinci amaç, kibarlık ve nezakettir. Kişinin evlenmek istediği bir kadına bunu açıkça söylemeyip “Sen güzel ve iyisin, umarım Allah bana salih bir eş nasip eder.” demesibuna örnektir.

Üçüncü amaç, kendini acındırma, arzuhalini bildirme ve bağışta bulunulmayı istemektir. İhtiyacı olan kişinin kendisine yardım etmesini umduğu birisine “Sana selam vermek ve iyi/cömert yüzüne bakmak için sana geldim.” demesi bu amacı taşımaktadır.

Dördüncü amaç kınama ve azarlamadır. Allah'ın Hz. İsa'ya **أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ**

اَتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ “İnsanlara, beni ve annemi Allah'ın dışında iki ilah olarak edinin, sen mi dedin?”³⁰⁰ ayetinde Allah, Hz. İsa'nın böyle bir şey söylemediğini biliyor fakat onu ve annesini tanrı görneleri kınamak amacıyla onları muhatap kabul etmemiş, Hz. İsa'ya hitapta bulunmuştur. Bu bir ta'rîzdir.

Zemahşerî bununla ilgili konuşmamıştır.³⁰¹ Ebû Hayyân da ta'rîz bağlamında buna değinmemiştir. Ancak Hz. İsa ve annesinin ilah edinilmesi hakkında şunu demektedir: Müfessirler, hiçbir Hristiyanın Hz. Meryem'in ilah olduğunu söylemediğini, burada onun da ilahlığından söz edilmesinin nedeninin şu olduğunu belirtmektedirler: Hristiyanlar, Hz. Meryem'in bir insan değil de bir ilah doğurduğunu söyleyince onun da bir ilah olduğunu söylemiş olmaktadırlar. Çünkü Hz. İsa onun bir parçası olduğuna göre ve Hz. İsa onlara göre ilah olduğundan onu doğuranın da ilahlığını kabul etmiş olmak lazım gelmektedir. Ebu Hayyân ise Hz. İsa ve annesinin iki ilah edinilmesine yönelik sözün vakıada Hz. İsa'nın dışındaki birilerinden çıktığını fakat bu sözden dolayı mutlaka bunları ilah ittihâz etmenin gerekmediğini söyler. Zahir olan budur.³⁰² Yani realitede Hz. Meryem'in de ilah edinilmesi gerektiği bir ileri tarafından söylenmiştir. Ancak sözün ve emrin gereği yerine getirilmeyebileceğinden dolayı Hristiyanların Hz. Meryem'i de ilah kabul ettikleri sonucu çıkmaz. Dolayısıyla müfessirlerin yukarıdaki açıklamalarına ihtiyaç

³⁰⁰ Mâide 5/116.

³⁰¹ Zemahşerî, I, 679.

³⁰² Ebû Hayyân, IV, 63.

yoktur.

قل لا تسألونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا

تعملون “De ki: İşlediğim suçlardan dolayı sorgulanmazsınız. Biz de işlediklerinizden sorulmayız.”³⁰³ ayetinde mütekellim, kendi yaptığı kötülükleri suç olarak ifade ederken, muhatabın işlediği olumsuz davranışları suç tabiri ile dile getirmemiştir. Böylece onlara açık bir şekilde suç nispet etmekten sakınılmış ve “işlediğimiz suçlardan” ifadesindeki ta’rîz ile yetinilmiştir. Bu da muhatabı ikna etmede etkili olmaktadır.

Zemahşerî bu ayetin öncesinde *وَأَنَّا أَوْ إِنَّا كُمْ لَعَلَّى هُدًى أَوْ ضَالِّ مَبِينٍ* “Kesinlikle biz ya da siz ya bir hidayet üzereyiz veya apaçık bir sapkınlık içerisindeyiz.” ifadesinde bir ta’rîz ve tevriye olduğunu ifade eder. Yani aslında gösterilen onca kanıt ışığında kimin hak kimin yolda olduğu bellidir, ancak yine de muhatap ile insafli bir şekilde önyargısız ve iki taraf da eşit bir konuma konularak tartışıldığı ortaya konulmak istenmektedir. Bu da mücadele edilene yönelik amacı gerçekleştirme ve onu yenme konusunda daha etkilidir (çünkü haklı olan korkmaz). Konumuz olan ayet ise bu insaf ve önyargısızlık bağlamında daha da etkilidir. Çünkü Müminlerin işledikleri küçük günahlar ve ayak kaymaları türünden olduğu halde “suç işleme” tabiriyle, muhatabın yani müşriklerin yaptıkları ise küfür ve büyük günahlar olduğu halde sadece “yapma” ifadesiyle dile getirmiştir.³⁰⁴ Böylece son derece yumuşak bir dil kullanılarak muhatabın ikna edilmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca yine Müminlerin yaptıkları kesin gerçekleşmiş suçlar olduğunu ortaya koyan mazi lafzıyla muhatabın yaptıkları ise bunu ifade etmeyen muzari kipiyle dile getirilmiştir. Bu da muhatap ile ne kadar ince bir dille tartışıldığını ortaya koymaktadır.³⁰⁵ Zemahşerî önceki ayette ta’rîz tabirini kullanmakla birlikte mevzu bahis olan ayette ise kullanmaz ancak bu da ona kıyas edilebilmektedir.

³⁰³ Sebe’ 34/25.

³⁰⁴ Bkz.: Zemahşerî, III, 564-565.

³⁰⁵ İbnü’l-Müneyyir, III, 565.

Ebû Hayyân da her iki ayetle ilgili açıklamalarında hemen hemen aynı şeyleri söyler ancak bu tür bir ta'rîzin beyân ilminde "istidrâcu'l-muhatab" yani muhatabı aşama aşama ikna etme olarak isimlendirildiğini dile getirir. İlk önce kabul edeceği bir durum zikredilir. (İki taraftan birinin doğru diğerinin yanlış olduğu söylenir fakat hangi tarafın hangisi olduğu açıkça dile getirilmez.) Böylece söylenecek kanıtlara kulak vermesi sağlanarak hakkı kabul etmesi amaçlanır.

Ebû Hayyân bu iki ayetle ilgili şu yorumlara da yer vermektedir:

1. Bazılarına göre "Biz ya da siz hidayet veya sapkınlık içerisindeyiz." sözü istihzâ amacı taşımaktadır.

2. Ebû Ubeyde'ye göre "وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ ضَلَالٍ مِّبِينَ" ayetinde "أو: ya da" "و" manasındadır ve "leff ve neşr" söz konusudur. Kelâmın takdiri "Şüphesiz biz hidayet üzereyiz, siz de kesinlikle apaçık bir delalet içerisindesiniz." şeklindedir. Her bir parça uygun olduğuyula zikredilmiş olacaktır. Ebû Hayyân "أو" sözcüğünü kendi manasından çıkarmayı gerektirecek bir durum olmadığını söyleyerek bu yoruma sıcak bakmaz.

3. Bazılarınca "Siz işlediğimiz suçlardan sorgulanmazsınız, biz de yaptıklarınızdan sorulmayız." ayetinin seyf/kılıç ayetiyle neshedildiği denilmiştir.³⁰⁶ Ebû Hayyân birinci ve üçüncü yorumları da "قِيلَ: denilmiştir" diyerek zayıf olduğunu ima etmektedir.

Ta'rîzde altıncı amaç, kaba ve çirkin bir dil kullanmaktan sakınmaktır. Müslümanlara eziyet ve zarar veren bir kişiye "Müslüman, elinden ve dilinden diğer Müslümanların emin olduğu kişidir."³⁰⁷ denilmesi buna örnek olarak verilebilmektedir. Bu ifade ile Müslümanlara eziyet eden kişinin Müslüman olmadığı ta'rîz yoluyla ifade edilmek istenmektedir. Aynı şekilde şarap içip bunun helal olduğuna inanan kişiye "Ben şarabın helal olduğuna inanmıyorum." demek de onun

³⁰⁶ Bkz.: Ebû Hayyân, VII, 267-268.

³⁰⁷ Buhârî, **İmân**, 1/13, hadis no: 10; Müslim, **İmân**, 1/65, hadis no: 49.

dinden çıktığını dile getirme bağlamında bir ta'rîzdir. Bunlar aynı zamanda kinâyeden kabul edilmektedir.³⁰⁸

Ta'rîzde yedinci amaç, tehdittir. وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَخْبَطَنَّ

وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ “Şüphesiz sana da senden öncekilere de vahyolunmuştur ki;

Andolsun Allah’a ortak koşarsan, işlerin mutlaka boşa gider ve hüsrana uğrayanlardan olursun.”³⁰⁹ ayetinde Hz. Peygamber’e ve diğer peygamberlere hitap edilmiş fakat ta'rîz yoluyla peygamberlere iman edenlere hitap söz konusudur. Çünkü peygamberler şirk koştuktan masumdurlar. Burada iman edenlere doğrudan hitap edilmemesi onlara açıkça seslenmekten daha etkilidir. Zira “Allah’ın yanında onca değeri olan peygamberler bile farz-ı mahal şirke düşerlerse amellerinin boşa gitmesinden ve hüsrana düşmekten kendilerini kurtaramazlar, diğer insanların durumunu varın siz düşünün.” tarzında bir anlam çıkar.³¹⁰ Dolayısıyla ta'rîz yoluyla bir tehdit bulunmaktadır.

Zemahşerî burada ta'rîzden bahsetmemektedir. Ona göre bu farzetme yoluyladır. İmkânsız şeyler bile çeşitli amaçlarla farzedilebilirken mümkün olan bir şey nasıl varsayılsın. Dolayısıyla muhatap olarak da bizatihi Peygamberimiz ve diğer peygamberler kastedildiği için burada diğer insanlara bir ta'rîz olmayacaktır. Allah’ın Hz. Peygamber’e (şirke düşmesi durumunda) olan gazabı diğer insanlara böyle bir durumda olan gazabından daha şiddetli olabilir. Çünkü ayette “O zaman (müşrikere biraz meyletmen durumunda) kesinlikle sana hayatın ve ölümün (sıkıntılarını) kat kat tattırırdık.”³¹¹ buyurulmaktadır. Peki, muhataplar Peygamberimiz ve diğer peygamberler yani bir grup olduğu halde neden “Allah’a ortak koşarsan...” şeklinde tekil muhatap sığası söz konusudur? Zemahşerî’ye göre anlam “Sana vahyolunmuştur ki; Allah’a ortak koşarsan amelin boşa gider, diğer peygamberlere de aynısı vahyedilmiştir.” ya da “Sana ve herbirine şöyle şöyle

³⁰⁸ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 412.

³⁰⁹ Zümer 39/65.

³¹⁰ Bkz.: Meydânî, **el-Belâğâ**, II, 155.

³¹¹ İsrâ 17/75.

vahyolunmuştur.” tarzındadır.³¹²

Ebû Hayyân ise şöyle demektedir: Allah’a ortak koşmak, Allah’ın masum kıldığı peygamberler hakkında imkânsız olunca “Şirk koşarsan...” tabirini “Ey işiten!” ile te’vil etmek gerekmektedir. Çünkü muhatap Hz. Peygamber olsaydı “لَئِنْ أَشْرَكْتَ: Sen ve senden öncekiler şirk koşarsanız” denilmesi icap etmektedir. Ebû Hayyân sonra da Zemahşerî’nin açıklamalarının bir kısmını aktarmaktadır.³¹³ Bu bağlamda Ebû Hayyân’a göre de bir ta’rîz olmayacaktır. Zira muhatap zaten doğrudan peygamberlerin dışında birisidir.

Ta’rîz ile kinâye arasında kanaatimizce şu fark bulunmaktadır:

Ta’rîze dayalı mana kullanım yoluyla değil de işaret ve bağlam yoluyla kastedilir. Kinâye istiâre veya hakikî mana ise lafzın manada kullanımı ile ilgilidir. Ta’rîz hakikî ya da mecâz ya da kinâyî mana ile birlikte bulunabilir.³¹⁴ Örneğin; Ahmet’i kastederek “Bazıları şöyledir.” denildiğinde bazıları kelimesi hakikî manadadır. Ama işaret ve bağlam yoluyla Ahmet’e ta’rîz olunmuştur. Ahmet’i kastederek “Bazı aslanlar şöyledir.” denilirse bazı aslanlar ifadesinde ta’rîz, istiâre ile birlikte bulunmuş olur. “Bazı eli açıklar şöyledir.” şeklinde bir ifade söz konusuysa bu durumda da bazı eli açıklar ibaresinde ta’rîz, kinâye ile birlikte bulunmuş olur. Bazen de istiâre, mecâzın diğer türleri, hakikât ta’rîz olmadan da bulunabilmektedir.

Özetle Zemahşerî’nin de dediği gibi kinâye bir şeyi kendisi için vaz’ edilmeyen bir lafızla zikretmektir. Ta’rîz ise zikredilmeyen bir şeye (yukarıdaki örneklerdeki Ahmet gibi) delalet eden bir lafzı dile getirmektir.³¹⁵ Yani kinâyede itibar olunan lafzın kendisi için vaz’ edilmediği bir manada kullanımıdır. Ta’rîzde ise kendisi için vaz’ edildiği (hakikat) veya vaz’ edilmediği (mecâz, kinâye vb.) bir manada kullanım söz konusu olmakla birlikte kelâmın siyakında zikredilmeyen bir

³¹² Zemahşerî, IV, 137.

³¹³ Bkz.: Ebû Hayyân, VII, 421.

³¹⁴ Daha geniş bilgi için bkz.: Seyyid Şerif, **Hâşiye**, s. 412-416.

³¹⁵ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 412-413.

şeye işaret söz konusudur.³¹⁶

Sekkâkî kinâye kapsamında şu taksimde de bulunmaktadır: Ona göre kinâye kolay anlaşılır fakat gerçek mana ile kastedilen mana arasındaki vasıtalar çok ise “telvîh/تلويح” olarak isimlendirilir. İdrâk edilmesi rahat ve aynı zamanda yukarıdaki iki anlam arasındaki vasıtalar az ise “işaret/إشارة”, “îhâ’/إحاء” ve “îmâ’/إيماء” tarzında adlandırılır. Kinâyenin algılanması zor ve düşünmeyi gerektirecek şekilde ise vasıtalar az veya çok olsun “remz/رمز” adı verilir.³¹⁷

Meydânî’nin de dediği gibi kinâyeyi böyle bir taksim doğrultusunda tahlil etmek bir metin araştırmacısı için zor olmakla birlikte gereksiz bir detaylandırma olacaktır. Ayrıca Sekkâkî kapalı olup vasıtaları çok olan kinâye için bir isim belirlememiştir.³¹⁸ Ayrıca Kur’an-ı Kerim apaçık Arapça lisanıyla indiği için³¹⁹ bulundurduğu kinâyeler kolay anlaşılır olacaktır. Bu sebeple örneğin remz türünden bir kinâye kısmı olmayacaktır. Yine Sekkâkî’nin taksiminde telvih ve işaret ayrı kısımlar olarak zikredilirken bazı kaynaklar aynı manada oldukları izlenimi vermektedir. Örneğin; Akşehirî (ö. 1284/1868) “ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى : Rabbim! Şüphesiz ki onu kız olarak doğurdum”³²⁰ ayetinde Hz. Meryem’in annesinin bu sözünün üzüntüsünü dile getirmek anlamında olmasının bazılarının dediği üzere mecaz yoluyla değil işaret ve telvih yoluyla olduğunu dile getirmektedir.³²¹ Bu da bu kısımları belirgin bir şekilde birbirinden ayıramayacağımızı ve kişiye göre değişebilir bir durum olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Zemahşerî de Ebû Hayyân da bu ifadenin üzüntüsünü dile getirme anlamında olduğunu söylemekte, fakat telvîh veya işaret kavramlarına değinmemişlerdir.³²²

³¹⁶ Seyyid Şerif, **Hâşiye**, s. 412-413.

³¹⁷ Bkz.: Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 413; Abbâs, s. 343.

³¹⁸ Meydânî, **el-Belâga**, s. 140-141.

³¹⁹ Yûsuf 12/2.

³²⁰ Ali İmran 3/36.

³²¹ Akşehirî, s. 106.

³²² Bkz.: Zemahşerî, I, 350; Ebû Hayyân, II, 456.



SONUÇ

Varlığın çeşitli okumalara konu olması gibi dil de tarihten günümüze farklı anlamalara mevzu olmuştur. Çünkü lafzın delâleti birçok zaman zannîlik taşımaktadır. Özellikle mevzu bahis ilâhî bir lisan olunca kişinin meşrebi, mezhebi, zekâsı, zamanı, anlayışı vb. özelliklerine göre müteaddit yaklaşımların olacağı barizdir. Bu sebeple din de bu farklılıkları vakıa olarak görmüş, Kur'an-ı Kerim ayetlerini muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kısma ayırmış, içtihat müessesesi sonuna kadar devreye sokulmuş ve ancak icma'nın hâsıl olduğu delaletler kesin olarak kabul edilmiştir.

Öte yandan insanoğlu, hayatın her alanında çeşitliliği seven bir varlıktır. Sözlerinde de bir anlamı hep tek bir lafızla dillendirmek istememiştir. Bu minvalde aynı anlamı ortaya koymada kapalılık ve açıklık yönünden türlü sözler devreye sokmuştur. Beyân ilmi de dil olgusunu bu yönden incelemekte ve buna dayalı olarak da belâgat ilimlerinin en derini ve incesi kabul edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim de i'câzî yönünü daha çok belâgatten aldığı için Arap dilinin bütün üslûplarını en ince tarzda kullanmıştır. Bu sebeple şiir tenkidıyla başlayan edebiyat/belâgat çalışmaları Kur'an-ı Kerim'in nüzulü akabinde onu anlamaya çalışmak neticesinde zirveye çıkmıştır. Tarih boyunca bağımsız belâgat çalışmaları ve eserleri ortaya konmakla birlikte, Kur'an-ı Kerim'in tefsiri sadedinde yazılan birçok kaynak bu ilmin gelişimine büyük bir katkı sağlamıştır.

Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, belâgat verilerini Kur'an-ı Kerim'in tamamına uygulama alanında ilk tefsirdir. Daha çok başta Abdulkâhir Cürçânî olmak üzere önceki dönemlerde tespit edilmiş kuralların geniş bir tatbîkî olmakla birlikte orijinal katkılarda da bulunmuştur. Evvelki âlimlerden etkilendiği gibi sonrakilerine de tesiri çok olmuştur. Mesela çalışmamızda mukayesesini yaptığımız Ebû Hayyân'ın da en önemli kaynaklarından biri olmuştur. Ebû Hayyân, özellikle dille ilgili el-Keşşâf'ın neredeyse tüm görüşlerini tefsirine almış, bazılarını beğenmiş, bir kısmını eleştirmiş veya nakletmekle yetinmiştir.

Zemahşerî, bilhassa itizâlî görüşlerinin çok etkisinde kalmış, Kur'an

ayetlerini bu doğrultuda tefsir etmede mecâz olgusunu tüm türevleriyle kullanmıştır. Mezhebine mutabık olmayanları da bu şekilde anlamadıkları için çok yermiş, onları aptallık ve sefahatle nitelemiştir. Ebû Hayyân da Zemahşerînin bazı okumalarının itizâlî fikrinden kaynaklandığına dikkat çekmiştir. Fıkîhî olarak da Hanefilik bağlamında yorumlarda bulunmuş, zaman zaman çelişkiye düştüğü olmuştur. Bazı ayetlerde Şafîîlerin, delilsiz bir şekilde mutlakı takyide tabi tuttuklarını ileri sürerken; kendisi de diğer bazı yerlerde kendi mezhebine uygun olduğundan bu duruma düşebilmiştir.

Zemahşerî ve Ebû Hayyân beyân ilminin temel konularını teşkil eden teşbih, mecâz-ı mürsel, istiâre, kinâye ve ta'rîz sanatlarına işaret etmişler, fakat bunların daha alt kısımları örneğin teşbih-i mücmel, teşbih-i mufassal, istiare-i asliyye vb. kavramları pek kullanmamışlardır. Zemahşerî, Ebû Hayyân'dan iki asıl önce olmasına rağmen belirtilen edebî sanatlar konusundaki tavrı daha nettir, diyebiliriz. Mesela Zemahşerî, teşbihi mecâzdan saymaz, hatta müşebbehin atılması fakat takdirene var olması durumunda bunun mecâz/istiâre değil, teşbih olduğunu ifade eder. Ebû Hayyân, teşbihin de bir mecâz olduğuna işaret eder. Yine Ebû Hayyân, kinâyeyi de mecâz kapsamına dâhil etmektedir. Zemahşerî'de de kinâye ve ta'rîz farkı belirginlik arz etmemektedir.

Zemahşerî ve Ebu Hayyân arasında kullandıkları genel belâgat/beyân kavramları arasında pek bir fark yoktur. Bu manada iki asır sonra olmasına rağmen Ebû Hayyân'da ıstılahlar/terimler bağlamında bir gelişimden söz edemeyiz. Ancak Zemahşerî bazen bir iki vecih ileri sürerken; Ebû Hayyân çok daha fazla yön ortaya koymuş ve bunların anlama etkisini belirtmiştir. Müşebbeh veya müşebbehün bihin ne olduğu ve buna dayalı olarak mananın hangi yöne evrileceği buna örnek verilebilir.

Sonuç olarak her iki tefsir de belâgat/beyân ilimleri bağlamındaki ehemmiyetlerini muhafaza etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abbâs, Fazl Hasan: **Esâlîbu'l-Beyân fi 'Ulûmi'l-Belâga**, Daru'n-Nefâis, III. bsk., Lübnan 2015.
- Abdulgâkî, Muhammed Fuad: **el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm**, Dâru'l-Hadîs, II. bsk., Kahire 1408/1988.
- Aksan, Doğan: **Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2000.
- Akşehirî, Ali b. Osman: **Muhtasaru'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-Me'ânî**, nşr.: İntişâratu Şükrî, Muesseâtu İsmâiliyyân, Kum 1345/1926.
- 'Alevî, Said b. Said: **el-Hitâbu'l-Eş'arî**, Dâru'l-Muntehab el-'Arabî, Beyrût 1412/1992.
- Ali el-Kârî, Muhammed: **Dav'u'l-Meâlî Şerhu Bedî'l-Emâlî**, thk.: Haldun Ali Zeynuddin, Daru'l-Beyrut, t.y.
- Âlûsî, Mahmud: **Ruhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mebânî**, Daru'l-Fikr, Beyrut, t.y.
- Âmidî, Ali Muhammed: **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, el-Mektebü'l-İslâmî, II. bsk., Dımaşk 1402/1982.
- 'Âmir, et-Tâhir: **et-Te'vîl 'indel Müfessire Mine's-Selef**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- Aşkar, Muhammed Süleyman Abdullah: **Mu'cemu 'Ulumi'l-Lügati'l-'Arabiyye**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1422/2001.
- Bacî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî: **İhkâmu'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl**, thk.: Abdülmecîd Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, I. bsk., Beyrût 1407/1986.
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî: **İ'câzu'l-Kur'an**, thk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire t.y.

- Bayer, İsmail: “Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Erzurum 2013.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa’îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî: **Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl**, Dersaadet, İstanbul t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil: **Sahîhu’l-Buhârî**, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrût, t.y.
- Bulut, Ali: **Belâgat Meânî, Beyân, Bedî‘**, İFAV yayınları, İstanbul 2018.
- Berrî, Havvas: **el-Mekâyisu’l-Belâgiyye fî Tefsîr’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr li Muhammed et-Tâhir b. Âşûr**, el-Muessetü’l-‘Arabiyye li’d-Dirâsâti ve’n-Neşr, I. bsk. Beyrût 2002.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahdûb: **el-Beyân ve’t-Tebyîn**, thk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kâhire 1367/1948.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahdûb: **el-Heyevân**, thk.: Abdusselâm Hârûn, Kâhire, t.y.
- Cerrahoğlu, İsmail: **Tefsir Tarihi I-II**, Fecr Yay., Ankara 1996.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrâhmân Muhammed: **Delâilü’l-İ‘câz**, thk.: Muhammed Reşit Rıza, V. bsk., Kâhire 1372/1952.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrâhmân Muhammed: **Esrâru’l-Belâga**, thk.: Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru’l-Medenî, Cidde 1412/1991.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed: **Hâşiye âla Mutavvel**, (Mutavvel’in kenarında), Menşûrâtu Mektebeti Âyetillâhi’l-‘Uzmâ el-Mer‘aşî en-

- Necefi, Kum 1407/1986.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed: **Şerhu'l-Mevâkıf**, Dâru Kutubi'l-İlmiyye, I. bsk., Beyrût 1419/1998.
- Cürcânî, Rükneddîn: **el-İşârât ve't-Tenbihât fi İlmi'l-Belâga**, thk.: İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1423/2002.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusûf: **el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh**, thk.: Abdul'azîm ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, II. bsk., Katar 1400/1980.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali: **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, Bulak Matbaası, Mısır 1392/1972.
- Duğeym, Semih: **Mevsû'atu Mustalahâti 'İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî**, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, I. bsk., Beyrût 1998.
- Durmuş, İsmail: "Kazvîni, Hâtîp", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, XXV, 156-157.
- Durmuş, İsmail: "Mecâz", Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, **DİA**, 22-25.
- Durmuş, İsmail: "Temsîl", Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, **DİA**, XL, 435-436.
- Durmuş, İsmail: "Teşbih", Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, **DİA**, XL, 553-556.
- Duvayhî, Ali b. Sa'd b. Salih: **Ârâu'l-Mutezile el-Usûliyye**, Mektebetü'r-Rüşd, III. baskı, Riyad 2000.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî: **el-Bahru'l-Muhît**, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvîd, I-VIII cilt, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2010.
- Ebû Hilâl el-Askerî, el- **Kitabu's-Sana'ateyn**, thk.: Ali Muhammed el-Yecâvî,

- Hasan b. Abdillâh: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Kâhire 1371/1952.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ: **Mecâzu'l-Kur'an**, thk.: M. Fuat Sezgin, II. bsk., Kâhire 1382/1962.
- Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed Efendi: **İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1999.
- Eginî, Muhammed Rahmi: **el-Ucâletu'r-Rahmiyye Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye**, Sefa ve Enver Matbaası, İstanbul 1311/1894.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî: **el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn**, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî: **Nüzhetü'l-Elibba'**, thk.: Muhammed Fazl İbrâhîm, Kahire 1386/1967.
- Fahrî, Macid: **Tarihu'l-Felsefeti'l-İslamiyye**, Arapçaya çev.: Kemal el-Yazici, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 2000.
- Fenîsan, Suud b. Abdillâh: **İhtilâfu'l-Mufessirîn Esbâbuh ve Âsâruh**, Merkezu'd-Dirâse ve'l-İ'lâm/Dâru İşbîliye, Riyâd 1997.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî: **Me'ânî'l-Kur'an**, nşr.: Ahmed Yûsuf Necâtî ve M. Ali en-Neccâr, Kâhire 1955.
- Fîrûzâbâdî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî: **et-Tebsire fî Usûli'l-Fukahâ**, şerh ve thk.: Muhammed Hasan Heytu, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1403/1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî: **el-İktisâd fî'l-İ'tikâd**, Dâru'l-Emâne, Beyrût 1969.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî: **el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usul**, Bulak, Kâhire, 1322/1904.
- Gür, Süleyman: “Kâzî Beyzâvî Tefsirinde Belâgat İlmi ve Uygulanışı”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Erzurum 2014.
- Ğarsî, Muhammed Salih b. Ahmed: **Hâşiye ‘alâ ‘İsâm ‘âle’l-Ferîde**, y.y., t.y.
- Hallâf, Abdülvehhâb: **‘İlmu Usûli’l-Fıkh**, ez-Zehrâ Yayınları, Cezâyir 1990.
- Hamevî, Ebû Bekr Ali b. Hucce: **Hizânetü’l-Edeb ve Gâyetü’l-Ereb**, Kâhire 1304/1886.
- Hansarî, Mirza Muhammed: **Revdatu’l-Cennât fî Ahvâli’l-‘Ulema ve’s-Sâdât**, Tahran 1390.
- Haşimî, Ahmed: **Cevâhiru’l-Belâga fî’l-Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî‘**, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrût 1999.
- Hinn, Mustafa: **Eseru’l-İhtilâf fî’l-Kavaidi’l-Usûliyye**, Müessesetü’r-Risale, Naşirun, II. baskı, 2003.
- ‘İrnâsî, Şeyh Fahreddin el-Batmanî: **el-İstinâre fî’l-İstiâre**, el-Mektebetü’l-Hanefiyye, İstanbul t.y.
- İbn ‘Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-‘Arabî et-Tâî el-Hâtimî: **Tefsiru İbn ‘Arabî**, Dâru Sâdır, I bsk., 1422/2002.
- İbn ‘Akîl, Bahaüddin Abdullah b. ‘Akîl el-Mısırî: **Şerhu İbn ‘Akîl**, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, Kâhire 1384/1964.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir: **Makâsidu’s-Şerî’ati’l-İslâmiyye**, thk.: Muhammed et-Tâhir el-Meysâvî, Dâru’n-Nefâis, II. bsk., ‘Ummân 1421/2001.

- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir: **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dâru Sahnûn li'n-Neşr, Tunus t.y.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî: **el-Hasâis**, thk.: Muhammed Ali Neccâr, Kahire, t.y.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî: **Sırru Sina'ati'l-İ'râb**, thk.: Hasan Hendâvî, Dâru'l-Kalem, I.. bsk. Dımaşk 1985.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebi Zemenîn el-Endelüsî: **Riyâzü'l-Cenne bi Tahrîci Usûli's-Sünne**, thk.: Abdullah b. Muhammed Abdurrahîm b. Huseyn el-Buhârî, Mektebetü'l-Ğurebâ'l-Eseriyye, Medine 1415/1994.
- İbn Hallıkân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî: **Vefayâtü'l-A'yân**, Bulak Matbaası, Kâhire 1948.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî: **Lisânu'l-'Arab**, Dâru'l-Me'ârif, thk.: Abdullah Ali el-Kebîr v.d., tek cilt, Kahire, t.y.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî: **Lisânu'l-'Arab**, I-XIV cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1410/1990.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Deynûrî: **Te'vilu Muhtelefi'l-Hadîs**, thk.: Muhammed Abdurrahîm, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1415/1995.
- İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdillâh b. **Sırru'l-Fesâha**, thk.: Abdulmüte'âl es-Sa'îdî, Kâhire 1372/1953.

Muhammed b. Saîd:

İbn Teymiye, Ebü'l-
Abbâs Takıyyüddîn
Ahmed b. Abdilhalîm
b. Mecciddîn
Abdisselâm el-Harrânî:

el-İmân, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût t.y.

İbnu'l-Esîr el-Cezerî,
Muhyiddîn Ebu's-
Sâdât el-Mubârek b.
Muhammed:

en-Nihâye fi Garibi'l-Eser, thk.: Tâhir Ahmed ez-Zâvî
Mahmûd Muhammed ed-Denâhî, Müessesetü İsmâilyân,
Kum 1347/1928.

İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Feth
Diyâuddîn Nasrullâh b.
Muhammed b.
Muhammed eş-
Şeybânî:

el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir, Kâhire
1358/1939.

İbnü'l-Cezerî:

Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ, Mısır
1351/1932.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-
Felâh Abdülhay b.
Ahmed b. Muhammed
es-Sâlihî el-Hanbelî:

Şuzurâtü'z-Zeheb, thk.: Abdulkâdir el-Arnaût,
Mahmûd el-Arnaût, Beyrût 1406-1416/1986-1995.

İbnü'l-Müneyyir,
Ahmed el-İskenderî:

el-İntisâf Mine'l-Keşşâf, (el-Keşşâf'ın kenarında), thk.:
Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Dâru'l-Kutubi'l-
'İlmiyye, Beyrût 2009.

Kâdî Abdülcebbâr,
Ebu'l-Hasen Kâdî'l-
Kudât Abdülcebbâr b.
Ahmed b. Abdilcebbâr
el-Hemedânî:

Müteşâbihu'l-Kur'an, thk.: Adnân Muhammed Zerzûr,
Dâru't-Turâs, Kâhire t.y.

Karaman, Hayrettin -
Ali Özek vd.:

Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, Türkiye Diyanet
Yay., İstanbul 1996.

Çelebî, Kâtîp:

“Zemahşerî” **Keşfu'z-Zünûn**, İstanbul 1941-1943.

- Kayrevânî, Ebû Ali Hasan b. Reşîk: **el-‘Umde fî Ma‘rifeti Sınâ‘ati’s-Şi‘r ve Nakdih ve ‘Uyûbih**, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, y.y., Kâhire 1374/1955.
- Kazvînî, Celaluddin Muhammed b. Abdirrahman el-Hatip: **Îzâh**, Kâhire, t.y.
- Kazvînî, Celaluddin Muhammed b. Abdirrahman el-Hatip: **Telhîsu’l-Miftâh**, Mecmeu’z-Zehâiri’l-İslâmiyye, I. bsk., Kum 2015.
- Kılıç, Hulusi: “Belâgat”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1992, V, s. 380-381.
- Konevî, Ebû’l-Me‘âlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf: **Hâşiyetü’l-Konevî ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvî**, Dersaadet, İstanbul, t.y.
- Kumeydî, ez-Zevâdî b. Buhûş: **Te’vîlu’n-Nusûs fî’l-Fıkhi’l-İslâmî**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2009.
- Lârî, Radiyyüddîn Abdulgafûri: **Hâşiyetu Abdilgafûr ‘alâ Şerhî’l-Câmî (el-Mecmû‘atu’n-Nûriyye el-Müştemiletü ‘ala Sitteti Kutubin fi’n-Nahv içinde)**, nşr.: Mehmet Nuri Nas, İslâmî Kitaplar, Midyat t.y.
- Lâşîn, Abdulfettah: **el-Beyân fî Dav’i Esâlîbi’l-Kur’an**, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kâhire 1468/1998.
- Lilla, Mark: **İlkesiz Deha**, çev: Ahmet Ergenç, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Mağnîsî, Mahmûd b. Hasan: **Muğni’t-Tullâb Şerhu İsâguci**, y.y., t.y.
- Mağribî, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Yakûb: **Mevâhibu’l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh (Şurûhu’t-Telhîs)**, y.y., Kâhire 1937.

- Makkarî, Ahmed b. **Nefhu't-Tîb**, Mısır, 1369/1969.
Muhammed el-Makkarî:
- Matlûb, Ahmed: **Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye ve Tedevvurihâ**, Mektebetü Lübnân, Beyrût 2000.
- Mattelart, Armand - **İletişim Kuramları Tarihi**, çev: Melih Zırhlıoğlu, Michéle Mattelart: İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- Meydânî, **el-Belâgatu'l-Arabiyye Usûsuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ**, II cilt, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1434/2013.
Abdurrahman Hasan Habenneke:
- Meydânî, **el-'Akîdetü'l-İslâmiyye ve Usûsuhâ**, Dâru'l-Kalem, V. bsk., Dımaşk 1408/1988.
Abdurrahman Hasan Habenneke:
- Mitrecî, İrfân: **el-Câmi' li Funûnî'l-Lügati'l-'Arabiyye ve'l-Arûz**, Müessesetü'l-Kutubi's-Sikâfiyye, I. bsk., 1407/1987.
- Molla Câmi, Nureddin **el-Fevaidü'd-Diyâiyye**, Salah Bilici Kitabevi, t.y.
Abdurrahman:
- Muhtâr, Hamhamî: **el-Karâinu ve Eseruhâ fi Fehmi'l-Hitabi's-Şer'î**, Daru İbn Hazm, I. Baskı, Beyrut 2009.
- Mu'tik, Avvâd b. **el-Mu'tezile ve Usuluhumu'l-Hamse ve Mevkifu Ehli's-Sünneti minhâ**, Mektebetü'r-Rüşd, IV. bsk., Abdillâh: Riyâd 1421/2001.
- Müberred, Ebu'l- **el-Kâmil**, thk.: Zekî Mubârek, Kâhire 1355/1936.
'Abbâs Muhammed b.
Yezîd b. Abdilekber b.
Umeyr el-Ezdî:
- Müslim, Mustafa: **Mebâhis fî İ'câzi'l-Kur'an**, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1429/2008.
- Râzî, Fahreddin **el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh**, thk.: Tâhâ Câbir el-Muhammed b. Ömer: 'Alvânî, Metâbi'u'l-Ferezdak, I. bsk., Riyâd 1399/1979.

- Râzî, Fahreddin **Mefâtihu'l-Gayb**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. baskı, Muhammed b. Ömer: Beyrût 2000.
- Râzî, Fahreddin **Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz**, Kâhire 1317/1899. Muhammed b. Ömer:
- Sâbûnî, Muhammed **Safvetu't-Tefâsir**, Dersaadet, İstanbul t.y. Ali:
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb **Miftâhu'l-'Ulûm**, Kâhire 1356/1937. Yûsuf b. Ebî Bekr:
- Sem'ânî, Abdulkерim **el-Ensâb**, Hayrabad 1386/1966. b. Muhammed b. Mansûr:
- Serahsî, Ebû Bekr **Usûlu's-Serahsî**, thk.: Ebu Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II. bsk., Beyrût 1426/2005. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Süheyl:
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl **Buğyetu'l-Vuât**, nşr.: Muhammed Abdrurrahîm, Dâru'l-Celâluddîn Ma'rife, Beyrût 2005. Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî:
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl **el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, nşr.: Mustafa Dîb el-Buğâ, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî: III. bsk., Beyrût 1996.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl **el-Munzîr**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998. Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî:
- Şafîî, Ebu Abdillâh **er-Risâle**, thk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Fikr, Muhammed b. İdrîs: Beyrût t.y.

- Şa'rânî, Abdulvahhab b. Ahmed b. Ali: **el-Yevâkit ve'l-Cevâhir fî Beyânî 'Akâidi'l-Kebâir**, Dâru Sadr, I. bsk., Beyrût, t.y.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî el-Yemenî: **el-Bedrû't-Tâlî bi Mehâsini ma Ba'de'l-Karnî's-Sâbi'**, thk.: Muhammed b. Muhammed el-Ânisî, Kahire 1348/1929.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî el-Yemenî: **Fethu'l-Kadir**, Daru'l-Vefa, II. Baskı, 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî el-Yemenî: **İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl**, thk.: Muhammed Suphî b. Hasen Hallâk, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrût t.y.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr: **Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an**, Dâru'l-Fikr, I. bsk., Beyrût 1421/2001.
- Tâcüddin es-Sübkî, Ebu Nasr Abdülvehhâb b. Ali Abdilkâfi: **Tabakât**, nşr.: Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire 1413/1992.
- Tavîle, Abdulvehhab Abdusselam: **Eseru'l-Luga fî İhtilâfi'l-Müctehidîn**, Dâru's-Selâm, Kâhire 1420/2000.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd et-Teftâzânî el-Herevî: **Kitâbu'l-Mutavval**, Menşûrâtu Mektebeti Âyetillâhi'l-'Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefi, Kum 1407/1986.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd et-Teftâzânî el-Herevî: **Muhtasaru'l-Me'ânî**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul t.y.
- Thilly, Frank: **Çağdaş Felsefe**, çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., İstanbul 2002.
- Thilly, Frank: **Yunan ve Ortaçağ Felsefesi**, çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., İstanbul 2002.

- et-Tilmîsânî, eş-Şerif Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hüzeynî: **Miftâhu'l-Vüsul ila Binai'l-Furûi ale'l-Usul**, thk.: Muahmmmed Ali Ferkus, I. baskı, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 1998, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrût 1998.
- Timuçin, Afşar: **Düşünce Tarihi**, Bulut Yay., İstanbul 2000.
- Timuçin, Afşar: **Estetik**, Bulut Yay., İstanbul 2000.
- Topaloğlu, Bekir: **İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., VI. bsk., Ankara 1992.
- Ubeydât, Mahmut Salim: **Târihu'l-Firak ve 'Akâiduha**, Dâru'l-Furkan, 1998.
- 'Umrâ, Ahmed Cemâl: **el-Mebâhisu'l-Belâgiyye fî Dâv'i Kaziyyeti'l-İ'câzi'l-Kur'ânî Neş'etuhâ ve Tetavvuruhâ hatta'l-Karni's-Sâbi'i'l-Hicrî**, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire 1410/1990.
- Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi**, çev: H. Vehbi Eralp, V. Bsk., Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn ü b. Abdillâh er-Rûmî: **Mu'cemu'l-Buldân**, Beyrût 1374/1955.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî el-Meşhûr bi Murteza: **İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. İshâk: **el-İzâh fî 'İleli'n-Nahv**, thk.: Mâzin el-Mubârek, Dâru'n-Nefâis, III bsk., Beyrut 1400/1979.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin: **et-Tefsir ve'l-Müfessirûn**, Dâr'ul-Kalem, Beyrût t.y.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Allâme Mahmud b. **el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl**, thk.: Muhammed

- Ömer b. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, I-IV cilt, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, el-Hârizmî: Beyrût 2009.
- Zuhaylî, Vehbe: **Usûli'l-Fıkhi'l-İslamî**, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1406/1986.
- Zuhaylî, Vehbe: **et-Tefsîru'l-Munîr fi'l-'Akideti ve's-Şeri'ati ve'l-Menhec**, Dâru'l-Fikr, Dımaşk Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrût 1418/1998.
- Zuheyr, Muhammed **Usûlu'l-Fıkh**, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, t.y. Ebû'n-Nûr:



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Yahya YILDIRIM
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi	Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	Arapça
Bilimler Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	-Milli Eğitim Bakanlığı -Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi -İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi