

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**



HADİSLERDE EDEBİ SANATLAR VE ANLAMAYA ETKİSİ

Doktora Tezi

Salih ŞENGEZER

Danışman
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL

SAMSUN
2023

TEZ KABUL VE ONAYI

Salih ŞENGİZER tarafından, Prof. Dr. Yavuz ÜNAL danışmanlığında hazırlanan “HADİSLERDE EDEBİ SANATLAR VE ANLAMAYA ETKİSİ” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 20.2.2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Selçuk ÇOŞKUN	☒
	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	Kabul
	Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim Dalı	☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Yavuz ÜNAL	☒
	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Kabul
	Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Kenan AYAR	☒
	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Kabul
	İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı	☐ Ret
Üye	Doç. Dr. M. Ali ASAR	☒
	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Kabul
	Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim Dalı	☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Salih KESGİN	☒
	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Kabul
	Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

Prof. Dr. Ahmet TABAK
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

20 /02/ 2023
Salih ŞENGEZER

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı : HADİSLERDE EDEBİ SANATLAR VE ANLAMAYA ETKİSİ

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 20.02.2023 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 5

Tek kaynak oranı : % 1 çıkmıştır.

20 /02 / 2023
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL

ÖZET

HADİSLERDE EDEBİ SANATLAR VE ANLAMAYA ETKİSİ

Salih ŞENGEZER
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora, Şubat/2023
Danışman: Prof. Dr. Yavuz ÜNAL

Edebi sanatlar, kelamın lafzına netlik, letafet, anlamına da kuvvet ve boyut veren, gerek şiirde gerekse düz yazıda, edebi zevk ve üstünlük açısından vaz geçilemez unsurlardır. Cevâmiu'l-kelim vasfıyla, az söz ile çok ve geniş anlamlar ifade etme kabiliyetinde olan Peygamberimizin (sas) sözleri de edebi sanatlardan azade ve müstağni değildir. Bu açıdan tez çalışmamızda öncelikle hadislerde yer alan edebi sanat numunelerini tespit etme ve bu sanatların hadisi şeriflerin tesiri açısından lafız ve anlam yönüyle, muhatap için neler ifade ettiğini belirleme amacı güdülmüştür. Bu amaç doğrultusunda hakikat, mecaz ve kinaye olmak üzere üç anlam grubuna tasnif edilmiş olan edebi sanatların her biri için hem dilden, hem Kur'an-ı Kerim'den hem de hadislerden misaller getirilmiştir.

Öncelikle giriş bölümünde konu, amaç, kuramsal ve kavramsal çerçeve belirlenmiş, tezin temel kaynaklarına işaret edilmiştir. Ayrıca çalışmanın sınırlarının netleştirilmesi ve kullanılan bazı terimlerden kastedilen anlam dünyasının belirginleştirilmesi yönünde açıklamalar yapılmıştır. Akabinde lafzı ve hakiki anlamı süsleyen edebi sanatlar ele alınmış, bu sanatların genel itibarıyla tanıtımı, özellikleri ve alt kategorilerine değinilmiştir. Ardından ilgili sanatın anlam olarak hadise, söze ve özellikle de muhataba ne gibi mesajlar ilettiği saptanmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde mecazi sanatların irdelendiği ikinci bölüm ile kinâî sanatların işlendiği üçüncü bölümde de evvela ilgili edebi sanatlar ve bu sanatların anlam üzerindeki etkileri, varsa üzerinde yapılan tartışmalar, belâğat alanındaki ihtilaflar vb. malumat zikredilmiştir. Yine edebi sanatlar için muhtelif örnekler zikredildikten sonra, hadislerdeki mezkûr sanatların, anlama yönüyle ulema arasında ve sonraki nesillerde nasıl makes bulduğu araştırılmıştır.

Yapılan değerlendirmeler ve irdellemeler neticesinde, hadislerde edebi sanatların anlama için kilit bir rol oynadığı, bazı öznel/sübjektif yaklaşımlara zemin hazırladığı, ihtilafa yol açabilirliği kadar, anlatım ve anlayış yönüyle yadsınmaz bir zenginlik sunduğu tespitinde bulunulmuştur. Ayrıca aşırı lafızcı anlayış ile aşırı yorumcu zihniyetlerin de argümanlarını ortaya koyarken, hep edebi sanatları birer köprü ve vasıta edindikleri de gözler önüne serilmeye gayret edilmiştir. Özellikle de kinâî sanatların ve tevriye gibi belirli kullanımların yorumlamada daha etkin ve yoğun bir şekilde kullanılması önerisiyle çalışma tamamlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Edebi Sanatlar, Mecaz, Kinaye, Hakikat, Hadisleri Anlama.

ABSTRACT

LITERARY ARTS IN THE HADITH AND ITS INFLUENCE ON UNDERSTANDING

Salih ŞENGEZER

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Ph.D., February/2023

Supervisor: Prof. Dr. Yavuz ÜNAL

Literary arts are indispensable in terms of literary pleasure and superiority, both in poetry and in plain text, which give clarity, ingenuity, strength and dimension to the word. Our Prophet (sas), capable of expressing few words and broad meanings by means of the Jawamiu'l-word, is also untrustworthy and untrustworthy of literary art. In this interpretation, our thesis was primarily intended to identify literary art patterns in the hadith and to determine what these art meant for the respondent in terms of verbal and meaningful proportions of the hadith. For this purpose, the three sets of meanings, such as truth, metaphor, and sarcasm, each of the literary arts has been brought to the myths of both language and the Holy Qur'an and the hadith.

First, in the introduction, the subject, purpose, theoretical, and conceptual framework have been established, pointing to the underlying sources of dissertation. There have also been explanations for clarifying the boundaries of work and determining the meaning of some of the terms used. Subsequently, the literary arts adorn the words and true meaning, and the promotion, features and subcategories of these arts as a whole. Then, it was tried to determine the meaning of the relevant art, what messages it conveys to the event, to the lyrical and especially to the respondent. Likewise, the second chapter focuses on metaphorical art, and the third on the cultivation of kinanic art, relates to literary art and its effects on meaning, if any, discussions on rhetoric and conflicts within the realm of it. the information is mentioned. After various examples of literary art were mentioned, however, it was investigated how the sectarian arts in the hadiths made a makes between the meaning of ulema and subsequent generations.

As a result of assessments and reviews, it has been found that literary arts play a key role in events, providing the basis for some subjective/subjective approaches, and offer inalienable wealth for narrative and understanding, as well as for conflict-inducing. They have also been shown to have acquired literary art as a bridge and a means, while they have presented the arguments of over-wording and over-interpreting mentalities. In particular, the study is complete with the recommendation that certain uses such as kinâ art and dissemination be used more effectively and extensively in interpretation.

Keywords: Literary Arts, Metaphor, Innuendo, Truth, Understanding Hadiths.

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

İlmi faaliyetlerin mayasında var olan meşakkat ve zorluktan, bu alanda bir şeyler yapma gayreti olan her birey payını almıştır. Bu zorlukların boyutu değiştiği gibi, bu zorluklarla mücadele edenlerin de kabiliyetleri değişik olmaktadır. Edebi sanatlar gibi özel ve özveri gerektiren bir konuyu tercih etmek, bu zorlukları ve daha fazlasını göze almayı gerektirmektedir. Bununla birlikte, kişi kendisine yol gösteren, yön veren, düştüğünde kaldıran, savrulduğunda tutan ve her daim destekçisi olan rehberlere sahipse, zorlukları aşmak çok daha kolay olmaktadır. Şahsıma ait kusur ve eksikliklerin çokluğunu, hoşgörü ve müsamaha ile kapatıp, sadece tez konusunda değil, bütün bir hayatı anlama ve kavrama konusunda bana kılavuz olan, hiçbir zaman desteğini ve emeğini geri çekmeyen, değerli hocam Prof. Dr. Yavuz ÜNAL'a sonsuz teşekkürlerimi arz ediyorum. Yine ilmi rehberliği yanında her türlü sıkıntıda yanımda bulunan kıymetli hocam Doç. Dr. Salih KESGİN'e de sözle ifade edilemeyecek şekilde müteşekkirim. Ayrıca ilim yolunda en kadim yoldaşım olan ve ilmi müzakereleri başta olmak üzere, hiçbir yardımını esirgemeyen Dr. Y. İbrahim YÜCEL'e ve bu süreçte ihmal etmek durumunda kaldığım, gözümün nuru, gönlümün süruru olan aile fertlerime ayrı ayrı medyunu şükran ve minnet bulunduğumu ifade etmek isterim.

Salih ŞENGİZER

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	vi
SİMGELER VE KISALTMALAR	viii
1. GİRİŞ	1
1.1. Tezin Konusu ve Amacı.....	1
1.2. Araştırmanın Önemi.....	2
1.3. Kuramsal Çerçeve.....	2
1.4. Yöntem ve Kaynaklar	3
1.5. Kavramsal Çerçeve	5
1.5.1. Hadis Metinleri ve Belâgat	5
1.5.2. Manen/Lafzen Rivayet Meselesi.....	7
1.5.3. Anlama ve Unsurları	8
1.5.3.1. Hitap / Anlatım	9
1.5.3.2. Hatip / Anlatan.....	10
1.5.3.3. Muhatap / Anlayan	10
1.5.3.4) Mana/Anlam ve Çeşitleri	11
1.5.3. Anlama Türleri.....	12
1.5.3.1. Hakikatle Anlama (Lafzi/Hakiki Anlama)	13
1.5.3.2. Marifetle Anlama (Mecazi Anlama).....	14
1.5.3.3. Hikmetle Anlama (Kinâî Anlama).....	15
1.5.4. Anlama İle İlgili Genel İlkeler	16
1.5.5. Edebi Sanatlar	21
2. HADİSLERDE SÖZÜ SÜSLEME SANATLARI VE HAKİKATLE ANLAMA.....	28
2.1. Hakiki Anlamı Pekiştiren ve Lafızları Süsleyen Edebi Sanatlar.....	28
2.1.1. Lafzı Süsleyen Sanatlar.....	30
2.1.1.1. Cinas	30
2.1.1.2. Raddu'l-Acz ale's-Sadr	33
2.1.1.3. Seci	35
2.1.1.4. Müvâzene	39
2.1.1.5. Kalb	40
2.1.1.6. Teşrî'	43
2.1.1.7. Lüzûmu mâ lâ yelzem.....	44
2.1.2. Manayı Süsleyen Sanatlar.....	46
2.1.2.1. Tıbâk/Mutâbaka/Tezâd.....	47
2.1.2.2. Mürââtü'n-Nazîr/Tenâsüb	48
2.1.2.3. İrsâd/Teshîm	50
2.1.2.4. Müşâkele.....	51
2.1.2.5. Müzâvece/Tezâvüc/İzdivâc	52
2.1.2.6. Aks/ Tebdîl/Tard.....	53
2.1.2.7. Rucû/İstidrâk	55
2.1.2.8. İstihdâm	57
2.1.2.9. Leff ü Neşr.....	59
2.1.2.10. Cem, Tefrîk ve Taksîm.....	62
2.1.2.11. Tecrîd / Tensîk / Tertîb.....	64
2.1.2.12. Mübâlağa	66
2.1.2.13. El-Mezhebü'l-Kelâmî.....	70
2.2. Hadisleri Hakikatle Anlama.....	73

2.2.1. Hadisleri Hakikatle Anlama Örnekleri	75
2.2.1.1. Ölülere/Öleceklerle Kelime-i Tevhid Telkini ve Yâsîn Okunması	75
2.2.1.2. Eli En Uzun Olanınız!	79
3. HADİSLERDE MECAZİ SANATLAR VE MARİFETLE ANLAMA.....	80
3.1. Mecazi Anlamla İle İlgili Edebi Sanatlar.....	80
3.1.1. Mecaz.....	80
3.1.1.1. Mecaz-ı Aklî.....	85
3.1.1.2. Mecaz-ı Lugavî (Mecaz-ı Mürsel).....	86
3.1.1.3. İstiâre	87
3.1.1.4. Hadislerde Mecaz Örnekleri	89
3.1.2. Teşbih.....	96
3.1.3. el-Hüsnü't-Ta'îl	99
3.1.4. Temlîh (Tersinme) ve Tehekküm (İroni).....	109
3.2. Hadisleri Marifetle Anlama	115
3.2.1. Hadisleri Marifetle Anlama Örnekleri	117
3.2.1.1. Allah Nerede?.....	117
3.2.1.2. Kulaklar baştandır!	118
3.2.2. Hadisleri Marifetle Anlama Sorunları.....	118
4. HADİSLERDE KİNAYE VE HİKMETLE ANLAMA.....	120
4.1. Kinâî Anlamla İlgili Edebi Sanatlar.....	120
4.1.1. Kinaye	122
4.1.1.1. Kinaye Çeşitleri:	124
4.1.1.1.1. Mekkî Anh'ın Mahiyetine Göre Kinaye:	124
4.1.1.1.2. Vasıta Miktarına Göre Kinaye Çeşitleri:	126
4.1.1.2. Hadislerde Kinaye Örnekleri	129
4.1.2. Tevriye/İhâm/Tahyîl	132
4.1.3. Üslûb-i Hakîm	147
4.2. Hadisleri Hikmetle Anlama	151
4.2.1. Hadisleri Hikmetle Anlama Örnekleri	152
4.2.1.1. Sineğin Kanadındaki Zehir ve Panzehir: 'Kibir ve Tevazu'	153
4.2.1.2. İçinde Öldüğü Elbiseyle Diriltilmek.....	156
4.2.2. Hadisleri Hikmetle Anlama Sorunları.....	157
5. SONUÇ	160
KAYNAKÇA.....	167
ÖZ GEÇMİŞ.....	178

SİMGELER VE KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.t.	: Adı geçen tez
BSTS	: Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü
Çevr.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Md.	: Madde
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa/sayı
ts.	: Tarihsiz
Thk.	: Tahkik Eden
TDK	: Türk Dil Kurumu
v.	: Vefat Yılı
vb.	: Ve Benzerleri
vd.	: Ve Diğerleri
y.y.	: Yayın Yeri Yok
Yay.	: Yayınları/Yayınevi/Yayıncılık

1. GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu ve Amacı

İslam Dini'nin temel kaynakları düşünüldüğünde, Kur'an-ı Kerim'in akabinde, Hz. Peygamber'e (sas) ait söz, fiil ve takrirlerden teşekül eden hadis-i şerifler esas alınmaktadır. Özellikle Efendimize ait kaviller göz önüne alındığında hem söyleyiş üslubu hem de muhatabın anlayış kabiliyeti ve tarzı açısından, rivayetlerin değerlendirmesi gündeme gelmektedir. Rivayetler bağlamında değerlendirilen ifadeler de anlama ve yorumlama noktasına gelindiğinde, muhtelif etkenlerle ve değişik saiklerle, çeşitli şekiller almaktadır. Çeşitlenmenin olmasıyla birlikte de bir anlama, yorumlama ve tevil meselesi gündeme gelmektedir.

Edebi sanatlar ile anlama arasındaki sıkı ilişki, dini metinlerde önemini daha fazla hissettirmektedir. Hz. Peygamber'in zatına ulaşma imkanı olmayan Müslümanlar, onun hadislerinin her bir kelimesine, harfine hatta harekesine bile özel bir ehemmiyet atfetmiş, her bir noktasına ayrı bir itina göstermişler, anlamı etkileyen her türlü farklılığı dikkate almışlardır. Bu durum ise İslam'ın anlaşılmasında/fıkında edebiyatın ve edebi sanatların gözardı edilemez bir yer edinmesini sağlamıştır.

Çalışmamızın başlığını teşkil eden, hadislerdeki edebi sanatlar ve bu sanatların hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında istihdam edilmesi, aslında kadim tarihimizde yaşanagelmiş olan ve halen de kaçınılmaz bir şekilde devam eden anlama/anlamlandırma meselesini temelden etkileyen bir olgudur. Bu nedenle Hz. Peygamberin belâğat ve fesahatinin müşahade edilmesinde, sözlerinin yani hadislerin müslümanlar tarafından anlaşılmasında kilit önemi haiz olan bu konunun incelenmesi tercih edilmiştir.

Hadislerdeki edebi sanatların tespiti veya farklı örneklerle yeniden ortaya konulması, O'nun (sas) cevâmiu'l-kelim vasfının, Arap ırkının en fasihi olması hasletinin ve onun maddi-manevi terbiyesiyle yetişen ashabın eriştiği edebi mertebelerin bir göstergesi hatta ispatı olarak yapılan değerlendirmelere yeni bir katkı olması, temel gaye edinilmiştir. Bu tespit, rivayetin lafzen yapılmış olması halinde doğrudan, manen yapılmış olmasında ise dolaylı olarak gerçekleştirilmiş olacaktır. Ayrıca bu sanatların rivayetlerin anlaşılmasındaki etkisinin, bazı noktalarda Müslümanlar arasında büyük mezhepsel ayrılıklara yol açacak derecede yoğun ve yönlendirici olduğunun gösterilmesi de amaçlanmaktadır. Nihai hedefimiz ise edebi sanatların zikri geçen etkisinin şeklini, sınırlarını, mahiyetini ortaya

koymak böylece hadislerin anlaşılmasında uygulanan yöntemin, dilbilim açısından ne ölçüde geçerli ve isabetli olduğunun görülebilmesine katkı sunmaya çalışmaktır.

1.2. Araştırmanın Önemi

İslam Dini'nin, Kur'an'dan sonraki, en temel kaynağı olan hadislerin anlaşılması dini açıdan küçümsenemez bir önemi haizdir. Hadislerin anlaşılmasında asırlar boyunca çok farklı usuller benimsenmiş ve gerek fıkhi, gerek ahlaki, gerekse edebi açılardan bakılarak farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu gün de mevcut olan farklı anlama biçimlerine temel teşkil eden etmenlerin başında hiç şüphesiz hadis lafızlarının birden çok anlama hamledilebilir niteliğe sahip olması gelmektedir. Söz konusu niteliğin sağlanmasında olduğu gibi, bu niteliğe sahip olan ifadelerin anlaşılmasında da edebi sanatlar çok büyük rol oynamaktadır. Bu nedenle hadislerin anlaşılması noktasında kullanılan edebi sanatların dikkate alınarak tutarlı ve gerçekçi bir yol izlenmesi ehemmiyet kazanmaktadır.

Anlama konusunda lafız-mana ilişkisi bağlamında edebi birikimden istifade edilmesi, hadislerin anlamlandırılmasında büyük faydalar sağlayacaktır. Sadece bir ilim dalı zaviyesinden meseleyi ele almak yerine, interdisipliner bir gözle konuya yaklaşmak oldukça sağlıklı neticelere ulaşılmasında yardımcı olacaktır. Muhtelif ilim dallarının verilerinden istifade edilerek yapılmış olan detaylı ve titiz bir çalışma, bu gün de üzerinde çokça kalem oynatılan bir alan olan hadislerin anlaşılması meselesine katkı sağlama noktasında faydalı olacaktır inancındayız.

1.3. Kuramsal Çerçeve

Temelde çalışmamız, hadis alanında olduğu ve bu alandaki problemler açısından az da olsa bir katkı sunmayı amaçladığı için, hadis yönünün ağırlıklı olması tercih edilmiştir. İki ayrı disiplinin, bakış açısıyla ele alınması icap eden konunun, tam olarak ortaya konulabilmesi için her iki disiplinin de verilerinin ve kavramlarının uygun ve doğru bir şekilde yerleştirilmesi icap etmektedir.

Bununla birlikte, tezin bölümlendirilmesi ve başlıklandırılması noktasında, hadis ilminde alışlagelmiş olan yaklaşımların yeterli ve etkili bir sunum fırsatı vermeyeceği değerlendirildiği için, edebi sanatlar üzerinden bir içerik tasnifi tercih edilmiştir. Bu tercihte de 'anlama' fonksiyonu esas alınarak edebi sanatlar gruplandırılmıştır. Gruplandırılma yapılırken de edebiyat literatüründe var olan

yaklaşımlardan belli bir ölçüde ayrışma tercih edilmiştir. Bu sayede bir edebiyat tezi görünümünden ziyade, hadis araştırması sureti gösterecek bir özgünlük amaçlanmıştır.

Bu çerçevede, edebi açıdan bir lafzın anlaşılması temelde üç surette olabileceğinden, tezimiz de üç ana bölümde teşekkül ettirilmiştir. Öncelikle ve genellikle esas olan, sözcüğün kendisi için söylendiği hakiki anlamdır. Eğer sözün hakiki anlamının algılanmasına mani bir durum söz konusu olursa, bir zorunluluk olarak mecazi anlayış gündeme gelmektedir. Bu nedenle de edebiyatta mecazi anlamaya vesile olan sanatların ele alındığı ikinci kısım oluşturulmuştur. Söz esasında mecazi anlam içerdiği halde, hakiki olarak anlaşılmasının önünde bir mani bulunmaması durumunda ise, kinâî bir anlatım/anlayış söz konusu olur. Bu tarz kullanımlar üçüncü bölümde ele alınmıştır. Çalışmamız bu noktalardan hareketle tertib edilmiş olmakla birlikte, söz konusu sanatların anlama açısından etkisi ve fonksiyonu, mümkün olduğunca tartışılmaya çalışılmış ve hadislerin anlaşılmasında ne gibi sonuçlar doğurduğunun izi sürülmüştür.

Hadislerdeki edebi sanatların tespiti ve anlamaya katkısı incelenirken, hadislerin aidiyeti açısından yapılan merfu, mevkuf ve maktu; rivayet ediliş şekli açısından yapılan manen ve lafzen rivayet gibi kategorizasyonların ötesinde, daha genel ve kapsayıcı bir bakış açısı tercih edilmiştir. Bu nedenle yeri geldiğinde mevkuf rivayetler de örnek olarak ortaya konmuştur. Lafzen rivayet edilen hadislerin tespiti ayrı bir problematik olmakla birlikte, çalışmayı sadece bu tür rivayetlerle kısıtlamak da, gelenekte anlamayla ilgili meselelerin sadece lafzi rivayetlere hasredilmiş gibi görülmesi sonucunu doğuracaktır. Bu nedenle hadis kimliği olmak kaydıyla, manen rivayet edilmiş metinler de, çalışmamızın içeriğinde yer almış, anlama ve misallendirme açısından bu tarz rivayetlere de yeri geldiğince başvurulmuştur.

1.4. Yöntem ve Kaynaklar

Tertibi ve tasnifi açısından edebiyat ilimlerinin verileri ve üslubu esas alınmış olmakla birlikte, içerik ve materyal olarak, hadis ilimlerinin ıstılahları, verileri ve yaklaşımı gözetilmeye gayret edilen bu çalışmada, tek tek hadisler numune alınarak, tikel örneklemelerden hareketle genel bir anlayış, usul ve yöntem ortaya konulduğu için, tümevarım esaslı bir metod tercih edilmiştir. Edebi sanatların hadislerdeki örnekleri ve bu örneklerin şarihler ve muhaddisler tarafından, hatta fıkıh alimleri ve mutasavvıflarca nasıl anlaşıldığı ve ne şekilde yorumlandığının tespiti yapılmaya

çalışılmıştır. Böylece İslami ilim geleneğindeki hadisleri anlama karakteristiğinin bütününe ulaşmaya gayret edilmiştir.

Bu tarz bir metod izlenirken, kaçınılmaz bir şekilde, kadim belâğat ve edebiyat eserleri öncelikli kaynaklarımız olmuştur. Bu noktada, söz konusu ilmin ilk eserlerinden olan Hafâcî'nin (v. 466h./1073m.) *Sırru'l-Fesâha*'sı, Cürcânî'nin (v. 471h./1079m.) *Esrâru'l-Belâğa* ve *Delâilü'l-Îcâz*'ı, Sekkâkî'nin (v. 626h./1229m.) *Miftâhu'l-Ulûm*'u ve onu esas alarak Teftazânî (v. 626h./1229m.) tarafından kaleme alınmış olan *Muhtasaru'l-Meânî* gibi kadim edebiyat eserleri temel kaynakların başında sıralanabilir. Bunu yanında yakın tarihimizde kaleme alınmış olan Recâizâde'nin (v. 1914) *Talîm-i Edebiyat*, Ahmet Cevdet Paşa'nın (v. 1895) *Belagat-ı Osmaniyye*, Tâhirü'l-Mevlevî'nin (v. 1951) *Edebiyat Lüğati*, Kaya Bilgegil'in (v. 1987) *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Yekta Saraç'ın *Klasik Edebiyat Belagat*, Nurettin Bolelli'nin *Belagat*, Ali Bulut'un *Belagat*, *Belagat Terimleri Sözlüğü* ve *Bedî' İlmi* adlı eserlerine ve daha bir çok muhtelif kaynağa başvurulmuştur.

Hadis ilmi eserlerinden de herhangi bir ayırım yapmaksızın, hadis rivayetiyle meşhur olan ve ehline ekseriyetle müracaat edilen ve kütüb-i tis'a olarak bilinen eserlere ilaveten diğer meşhur rivayet eserlerine de yeri geldikçe atıflar yapılmış, oradaki rivayetler de misal gösterilmiştir. Ayrıca bu eserler üzerine yazılmış olan şerh ve haşiyeler de temel başvuru kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Yine hadislerdeki garip kelime ve kullanımların esas alındığı garîbu'l-hadis eserlerine özellikle de Şerif Er-Radî'nin, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, Heravî'nin *Garîbü'l-Hadîs*, Zemahşerî'nin *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs* ve İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs* adlı eserleri ilk sırada müracaat edilen kaynaklardır. Ayrıca Mustafa Sâdık Râfî'nin *Î'câzü'l-Kur'ân ve Belâğâtü'n-Nebeviyye*'si, Kemâl İzzeddîn'in *el-Hadisü'n-Nebeviyye min'l-Vicheti'l-Belâğîyye*'si gibi doğrudan hadislerdeki belâğat unsurlarını içeren çalışmalar da bu meyanda zikredilmelidir.

Çalışmada kullanılan örneklerin ve rivayetlerin çoğunlukla tercümesi yapılmamış, yaygın çevirisi bilinen ya da tercüme edilmesinde çalışma açısından katkı olacağı düşünülen yerlerde, genelde özgün tercümeler yapılmaya çalışılmıştır. Diğer noktalarda tercüme yapma çabası sergilenmemiştir. Zira edebi sanatların metinlere kattığı büyü ve efsun çoğunlukla tercümede kaybolmakta, hem anlamsal, hem lafız olarak, hem de sanatsal zevk olarak özünde var olan bir çok unsuru yitirmektedir. Bu nedenle, okuyucuyu yormak ve maksadın ifadesini zorlaştırmak

pahasına da olsa, metinlerin asılları üzerinden değerlendirilmesi ve o haliyle sunulması tercih edilmiştir.

Hususiyetle edebi sanatlar söz konusu olduğunda, meselenin teknik yönleri çok fazla detaya girmeden geneli itibariyle işlenmiş, edebiyat ve edebi sanatlara dair incelikler mümkün olan asgari düzeyde ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Bunun yapılmasında çalışmanın hadis ilmine dair bir araştırma olduğu, edebiyatla ilgili ayrıntılara feda edilmemesi gerektiği düşüncesi hep zihnimizin ön planında tutulmuştur.

Araştırmamızda mümkün olduğunca ilk el kaynaklardan yararlanılmış, mevcut literatürden azami ölçüde istifade edilmiştir. Konunun soyut olması hasebiyle herhangi bir ölçme aracı kullanılmamıştır. Ayrıca çalışmamızda imkanlar nispetinde modern dönemin ilmî verilerinden ve kaynaklarından da istifade edilmiş, farklı ilim dallarının bulguları da incelenerek değerlendirilmiştir. Araştırma sırasında elde edilen veriler, makul bir bakış açısıyla, tutarlı ve nesnel bir şekilde tetkik edilmiş ve bu çabalar neticesinde ulaşılan sonuçlar açık bir şekilde ifade edilmeye çalışılmıştır.

1.5. Kavramsal Çerçeve

1.5.1. Hadis Metinleri ve Belâğat

Kur'an-ı Kerim'den sonra, Arap Dilinde söylenmiş sözlerin, belâğat ve fesahat açısından zirvesini Hz. Peygamber'in (sas) sözleri yani hadisler teşkil etmektedir. Belîğ ve fasih olmanın gereği ise, kelamın hem lafız hem de mana itibariyle belirli kusurlardan uzak olmasının yanı sıra, bir edebi zevki de barındırmasıdır. Bu açıdan hadis metinleri namütenahi bir hazine mesabesindedir.

Hz. Peygamber'in (sas) ifadeleri hikmetli olduğu kadar, belîğ, akıcı, canlı ve özlü sözlerdir. Lafız açısından fesahat ve belâğatın en üstünü olduğu gibi, anlam bakımından da hakikatin, irfanın, hidayet in en nadide halini temsil eder. Yine edebi olarak kullandığı deyimler, teşbih ve temsiller emsali az bulunan şaheserler kabilindendir. Zira konuşmasının kaynağı, heva ve hevesinden değil, ilahi bir vahyin

yansıması cihetinden, diğer insanlardan ayrılır ve temayüz eder. Bütün bu vasıfları edebiyat ve belâğat ehli tarafından asırlardır dillendirilmektedir.¹

Bu bağlamda Câhız'ın (v. 255/869), Hz. Peygamber'in (sas) sözlerinin edebi yönü hakkında söylediği şu ifadeler oldukça önemlidir: Bu söz, harflerinin adedi az olup, anlamlarının sayısı çok olan, sanatsal yönü üstün, zorlamadan arındırılmış, detay gerektiği yerde uzun, özet gerektiği yerde özlü, garabetten ve iticilikten uzak, siyak ve sibak sapmalarından arınmış bir sözdür. O tekrara ihtiyaç duymaz. Kendisinde eksik kelime olmadığı için, baştan yineleme ihtiyacı da yoktur. Yanılmaz, kanıt gösterildiğinde boşa çıkarmaz, karşı konulmaz. Muhatabı sadece bildiği bir şeyle ilzam eder. Delil olduğunda tutarlılık ifade eder, ferahlık istendiğinde de hakikat. Yanıltıcı ve müphem olmadığı gibi, iğneleyici, alaycı, kadük ya da kısır da değildir. Dahası insanlar ondan daha faydalı, lafzı doğru, ölçüsü dengeli, tarzı güzel, anlamı kuşatıcı, taşı gediğine koyan, söylenişi kolay/akıcı, manayı açıkça ifade eden ve muhtevası açık seçik bir söz duymamışlardır.²

Asrımızın Arap edebiyatçılarından biri olan Mustafa Sadık Râfî (v. 1937), *İ'câzu'l-Kur'ân* adlı eserinde ise şöyle der: Lugat ve beyan sanatları açısından Nebî'nin (sas) sözlerine bakıldığında, görürsün ki; lafzı düzgün, tam yerinde, dizilişi muntazam, kelimelerin telifinde uyumlu olma, cümleleri görkemli, sözcük ile anlam arasındaki bağlantı nettir. Onun (sas) sözleri tam yerinde, bütünlüğü açık, detayları net, sınırları belirgin, betimlemesi üstün, anlamı oturmuş, delaleti tamdır. Onun söylemleri iğreti, itici, başka bir katkıya muhtaç, daraltıcı ya da anlatım açısından cılız da değildir.³

Malum olduğu üzere, en genel anlamıyla Rasulullah'a (sas) nispet edilen her türlü söz, fiil, takrir ve vasıf 'hadis' kapsamında görülmektedir. Tezimiz açısından bakıldığında da, özellikle sözlü beyan içeren rivayetler ve bazen sahabilerin ifadelerinde yer bulan söylemler, ön plana çıkarılmış, hadis olma açısından merfûluk,

¹ Yûsuf Karadâvî, "el-Belâğatu'n-Nebevîyye", *Mevkiu Simâhati'sh-Şeyh el-Karadâvî* (Erişim 09 Mayıs 2022).

² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423h.), 2/13-14.

³ Mustafa Sâdık b. Abdîrazzâk er-Râfî, *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatu'n-Nebevîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1425h.), 193-194.

mevkufluk ya da maktû olma nitelikleri bir ayrıştırma vesilesi yapılmamıştır. Aynı şekilde hadislerin sıhhat derecesi de rivayetlerin, edebi sanatlara örneklik teşkil etmesi için bir kriter olarak değerlendirilmemiştir. Bu nedenle yeri geldiğinde, sahih görülmeyen bir isnada sahip olan rivayetler bile örnek gösterilebilmiştir.

Dilimizde belâgat ilmi, Arap edebiyatına dayandığı için, edebi sanatların izahı sırasında, imkanlar ölçüsünde Türkçe'deki kullanımlardan da örnekler sunulmuştur. Zira bu tarz kullanımların görülmesi, ilgili sanatın künhüne daha etkin bir şekilde vâkıf olunmasını sağlamaktadır. Buna ilaveten olanak buldukça ayet-i kerimeler misal olarak verilmiştir. Dolayısıyla edebi sanatların ve anlama yönünden var olan tarzların tefsirlerdeki açıklamalar üzerinden de görülebilmesine fırsat tanınmıştır. Öte yandan örnek olarak getirilen metinlerin tercümesi yapılmamış, doğrudan metin üzerinden değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İki saikle tercih ettiğimiz bu uygulamanın ilk gerekçesi; tercümede ilgili edebi sanatın yansıtılmasının neredeyse imkansız denecek derecede zor ve çetin bir iş olmasıdır. İkinci gerekçemiz ise, çalışmamızın hitap ettiği okur kitlesinin, bu işin tabiatı gereği Arapça'yı ve Arapça'nın inceliklerini bilmelerinin beklenmesidir. Dolayısıyla bu seviyede bilgi birikimine sahip olan muhataplar için, rivayetlerin tercümesinin bulunmasının zorunlu görülmeyeceği düşünülmüştür.

Hadislerin anlaşılması üzerinde çalışırken mutlak surette lafızların Hz. Peygamber'e (sas) aidiyetinin sorgulanması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Hadisler üzerindeki gerek sübut problemi ve gerekse de delalet problemi, bu alandaki her çalışmada olduğu gibi bu araştırmada da bazı sınırlılıklar oluşturmaktadır. Hadis lafızlarının doğrudan Hz. Peygamber'in ağzından çıkıp çıkmadığı sorunu, ashabin Hz. Peygamber'e izafe etmeksizin söyledikleri sözlerin durumu, özellikle lafızların esas alındığı çalışmamızda üzerinde durulması gereken problemler arasında yer almaktadır.

1.5.2. Manen/Lafzen Rivayet Meselesi

Hadislerin öz itibarıyla, sözlü bir veri olması ve bu sözlü verinin nisyan ile malûl olan hafıza-i beşer üzerinden nakledilmesi, kaçınılmaz bir şekilde, umumiyetle rivayetlerin lafzından ziyade manasının muhafaza edilerek aktarılmasına yol açmıştır. Rivayetlerin manası esas alınarak aktarılması konusu, ilk zamandan itibaren muhtelif şekillerde tartışılmış, farklı görüşler ve anlayışlar sergilenmiş bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmamızın amaçları ve boyutları açısından bu konudaki tartışmaları, bu alanda yapılmış tezlere ve ilmi eserlere havale ederek⁴, buradaki şahsi yaklaşımımızı ve bunun gerekçesini belirtmekle yetineceğiz.

Muhtelif tartışmalar olsa da ilm-i hadis geleneğinde, genel olarak mana ile rivayetin kabul gördüğü ve bunun muhtelif ilim dallarında da geçerli olduğu bilinmektedir. Mana ile rivayetin caiz olduğunu söyleyen ulema, bu tür bir rivayetin geçerliliği ve kabulü için belirli şartlar ileri sürmüşlerdir. Ravinin lafızların anlamlarını iyi bilmesi, değiştirilen lafızların eş anlamlı olması, mana ile rivayet edilen rivayetin lafzıyla ibadet edilen bir rivayet olmaması, cevâmiu'l-kelim kabilinden olmaması, rivayetin asıl lafzının ezberinde bulunmaması, manaların kapalı ve lafızların müşterek/eş sesli olmaması gibi esaslar, mana ile rivayet konusunda temel ilkeler olarak öne sürülmüştür.⁵ Bu genel yaklaşım doğrultusunda, mana ile rivayet edilmiş olsalar da, ehl-i hadis arasında muteber ve makbul birer rivayet olarak kayda geçmiş nakillerin, esas alınmasında ve tezimiz için örneklik teşkil etmesinde herhangi bir olumsuzluk görülmemiştir. Zira onu aktaran ravinin ilmine ve birikimine itibar edilmesi, edebi sanatlar konusunda da gerekli hassasiyeti göstereceği yönünde değerlendirilmiştir.

1.5.3. Anlama ve Unsurları

Anlama ile ilgili ilim dalları altında, muhtelif terimler kullanılmakla, değişik tanımlamalar geliştirilmekle birlikte, anlamının net olarak tarif edilmesinin mümkün olmadığı yönünde belirtilen kanaatler mevcuttur. Bununla birlikte hem sözbilim (retorik) hem anlambilim (semantik) hem de yorumbilim (hermenötik) ilimleri

⁴ Abdullah Hikmet Atan, *Mana ile hadis rivayeti*. (İstanbul : Marmara Üniversitesi, 1999); Zişan Türcan, “Bazı Hanefî Usulcülerin Mana İle Rivayet Meselesine Yaklaşımları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (01 Aralık 2011), 109-126; Bekir Tatlı, *Hadislerin Mana ile Rivayetini Tespit İmkânı* (Emin Yayınları, 2017); Veysel Özdemir, “Hadîslerin Rivâyetinin Mahiyeti: Lafzen ve Mânen Rivâyetlerin Sayısı İle İlgili”, *Journal of Turkish Studies* 13/Volume 13 Issue 25 (01 Ocak 2018), 359-372; Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 47-107.

⁵ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usulü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 67; Mehmet Efendioğlu, “Rivayet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/137.

açısından geliştirilen tanımlamalar sıkça gündeme gelmektedir. Bunlardan bir kısmı anlamayı “zihinsel bir etkileşim/çağırışım sonunda ortaya çıkan bilgi” olarak görürken, bazıları da “yabancı bir nesnenin, kendini ifade ettiği her türlü veriyi kullanmak suretiyle, ne demek istediğini veya neyi kastettiğini kavramak” olarak belirlemişlerdir.⁶ Yine aynı ilim dallarının erbabı olanlardan bir kısmı, anlama ile yorumu eş anlamlı kabul edip, anlamayı “kişinin metni kendi diline, kavramsal dünyasına hatta hayatına tatbik etmesi” olarak görmüşler⁷, diğer bir kısmı da ‘bir şeyi gerçeğiyle tanıma amacıyla bütün halinde zeka ile kavramak’ diye izah etme yoluna gitmişlerdir.⁸ Benzer bir açıdan daha geniş bir bakışla muhtelif tanımlamaların geliştirildiği de vakidir. Bu tanımlamalar arasında ‘nesnelerin bilincine varılma süreci’, ‘olay ve varlıkların manalarını kavrama’, ‘bilgiden/fikirden anlam çıkarabilme’ ya da ‘bir çağrının veya işaretin anlamının farkına varma’ gibi tanımlamalar yapılmıştır.⁹

Konumuz gereği, anlamayla ilgili bu tartışmaları ve bilimsel ilgili alanın ehline bırakıp, kendimizi ifade etmeye yetecek boyutta bir anlam dünyası oluşturarak, maksadımızı ortaya koymak istiyoruz. Meselenin ele alınmasında esas teşkil eden taraf edebi boyut olduğu için, konuyu edebi açıdan daha net ve vurgulu ifade etmemize imkan verecek olan ‘hitap’, ‘hatip’, ‘muhatap’ ve ‘mana’ kavramlarını tercih ediyoruz. Bunlardan her biri için de kendi manaları zemininde, yeni yaklaşımlar ortaya koyabileceğimizi de ümit ediyoruz. Bu açıdan tezimiz çerçevesinde anlatan-anlayan ve anlama ilişkilerini bu dört kavram üzerinden ele almaktayız.

1.5.3.1. Hitap / Anlatım

Hitap lafzı, h-t-b (خطب) kökünden türemiştir. (خطب) ‘Hatb’ ifadesi de sözlükte ‘insanların karşılıklı konuşmalarının çok olduğu önemli iş/durum’ anlamına

⁶ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 46-47.

⁷ Burhanettin Tatar, *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 73-74.

⁸ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenotik* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 136.

⁹ Firdevs Güneş, “Anlama Modelleri” (Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi) (Erişim 18 Haziran 2022), 2-3.

gelmektedir. Buradan hareketle de (حُطْبَة / حِطْبَة) ‘hutbe’ ve ‘hitbe’ kavramları da aynı kökten alınmıştır. Ancak hutbe tabiri özellikle vaaz/öğüt ve nasihat içerikli konuşmalara tahsis edilmiştir.¹⁰ Dolayısıyla özünde konuşmak olsa da, esasında karşı tarafa ulaştırılmak istenen bir mesaj içeren bu kavramı “*vâzu tarafından, belirli araçlar kullanılarak, bir veriyi karşı tarafa iletmek için yapılan eylemdir*” diye tarif etmek mümkündür. Şu haliyle bakıldığında hermenötikteki ‘metin’ teriminin¹¹ mukabili olduğu da söylenebilecektir. Çalışmamız açısından da hitabın, genelde sözlü olmakla birlikte, bazen sözlü ve yazılı metinler haricindeki vasıtalarla gerçekleştirilebildiği de yeri geldikçe örneklendirilmeye çalışılmıştır.

Bu noktada kavramsal olarak kastedilen de, ‘hadis’ mefhumu içerisinde olan ve özellikle Hz. Peygamber’den (sas) ve de ashab-ı kiramdan sadır olduğu nakledilen rivayetlerdir. Bu rivayetlerde yerine göre hatip, muhatap ve hitap şekli farklılık gösterse de, esas alınan hitap olgusu daima sabit ve belirgin olmaktadır.

1.5.3.2. Hatip / Anlatan

Hatip hitabet olgusunun, öznesi ve bânisidir. Onun bazen isteyerek ve bilinçli bir şekilde, bazen de gayr-ı ihtiyari olarak vaz ettiği hitabet ile iletişim başlamaktadır. Bu açıdan hatibin, muhataba karşı iradeli olarak sergilediği hitabet, onun yetenek ve mahareti çerçevesinde etkili, vurgulu, yanıltıcı, yönlendirici vb. olabilir. Aksi durum söz konusu olduğunda da pasif, yetersiz ve geçersiz de kalabilir. Ancak hatibin iradesi dahilinde olmayan iletişimlerde, bu etmenler hitabetin durumuna ve muhatabın kabiliyetine racidir. Böyle olduğunda ise hitabetteki kilit noktayı teşkil eden konumda ‘muhatap’ yer almış olacaktır.

1.5.3.3. Muhatap / Anlayan

Genel olarak hitabette asıl olanın hatip olduğu zannedilir. Çünkü bu eylemde bulunan, aktif görünen ve muhatabını istediği yönde kanalize etmesi için elinde fırsat olan taraf hatiptir. Etkili konuşma sanatı, delil ve argüman sunma, korkutma, acındırma, güldürme vb. duygusal yönde etkileme gayreti gösterme gibi uygulamalar hep hatibin cihetinden görülen durumdur. Oysa şahsi kanaatimiz, anlama

¹⁰ Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1412), 286.

¹¹ Tatar, *Hermenötik*, 49-72.

eylemlerinde asıl olanın, sonucu belirleyici olanın ‘muhatap’ olduğu yönündedir. Zira muhatap, kabiliyeti oranında, hitabı tam anlayabileceği gibi, eksik ya da yanlış anlama durumuna da düşebilir. Kişinin bilgisinin ölçüsü olarak, muhatapın anlama kabiliyetinin sınırlarını esas alan ‘senin bildiğin, karşıdakinin anlayabildiği kadardır’ söylemi de bunu ifade eder. Öte yandan, muhatapın hitaptan, hatibin kastettiğinden fazlasını anlaması ve hitabı çok çeşitli yönleriyle ve derinlikleriyle anlamlandırması da vakidir. Peygamber Efendimizin (نَصَّرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ قَرِيبٌ مُبَلِّغٌ أَوْعَى مِنْ)¹² buyruğu, bu doğrultuda, tam olarak maksadımızı ortaya koymaktadır. Çünkü mutlak nakilci bile olsa, hatipin hitabetinden dinleyicinin, kastedilenin fevkinde bir kavrama davranışı ortaya koyması, anlaşılanın, anlatılardan daha fazla olabileceğini göstermektedir.

1.5.3.4. Mana/Anlam ve Çeşitleri

Mana kavramı, lügat itibarıyla ‘irade etmek/kastetmek’¹³ anlamına gelse de daha açık ifadelerle ‘kelime ve kelâmın medlûlünü’ ve bunların mutazammın oldukları maksadı ifade etmektedir. Buna ilaveten öz olarak “karşılığında lafızların vaz olduğu sûret-i zihniyye’den ibaret olduğu da söylenmiştir ki bu anlamıyla ‘mefhûm’ kavramından daha dar bir çerçeveyi ifade etmektedir.¹⁴ Mana, Arap dili açısından “sözle anlatılmak istenen şey” (maksad, medlûl); ilm-i mantık açısından ise, “vaz yoluyla lafızdan zihne yansıyan tasavvur” şeklinde tarif edilen bir terimdir.¹⁵

Edebi sanatlar ve anlama bağlamında bu kavram ele alındığında, sadece hatip yönünü değil, muhatap cihetini de dikkate almayı icap eden bir boyut taşıdığı için

¹² Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sûra b. Mûsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Muhtasar mine's-Süneni an Rasûlillâhi (sav) ve Ma'rifeti's-Sahîh ve'l-Ma'lûl ve mâ aleyhi'l-Amel*, thk. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm. (Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2000), “İlim” 7.

¹³ Meciduddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Nâ'im el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1316.

¹⁴ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), “a-n-y”.

¹⁵ Sedat Şensoy, “Mâna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/555.

daha geniş bir tanımlamaya ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle, çalışmamız açısından mana “*hatibin/vâzıun muhataba aktarmayı murat ettiği ya da muhatabın hitaptan hareketle tutarlı bir çıkarımla elde ettiği zihinsel olgu*” olarak tanımlanmıştır. Nitekim böyle bir tanımlama ile söz konusu eylemdeki iletişimin her iki tarafı da kapsama dahil edilmiş olacaktır. Buradaki ‘tutarlı çıkarım’ kaydı ise alakasız çıkarımları ya da yanlış anlamaları, serbest çağrışımları dışarıda bırakmak için getirilmiştir. Zira bunların mananın kapsamı içerisinde görülmesi isabetli olmayacaktır.

Mananın muhtelif açılardan taksimatı yapılabilmektedir. Örneğin lafzın tekil ya da bileşik olma durumuna göre mana; müfred ve mürekkeb diye ikiye ayrılmaktadır.¹⁶ Yine ilm-i delalet/semantik açıdan ise; 1- Esâsî (Esas/İlk) Mana 2- İzâfî (Arızî/İkincil) Mana 3- Uslûbî Mana 4- Nefsî (Ferdî/Kişisel) Mana 5- İhâî (Telkînî/Yargısal) Mana olarak beşli tasnif yapılmıştır.¹⁷

Tezimiz zaviyesinden konuya bakıldığında, biz kendi sistematiğimize en münasip olan edebi taksimatı esas alıp, 1- Mana-i Hakiki 2- Mana-i Mecazi 3- Mana-i Kinâî suretinde yapılmış olan üçlü taksimatı¹⁸ tercih etmekteyiz.

1.5.3. Anlama Türleri

Lafız olarak günlük hayatta sıklıkla kullanıldığı için, anlamamanın sözlükteki karşılığı hemen herkesçe malumdur. Öte yandan ilmi bir anlama söz konusu olduğunda, normalde var olan anlama faaliyetinin farklı bir boyut kazandığı, anlamamanın ötesine geçilerek anlamlandırma ve yorumlama ivmesi elde edildiği de açıktır.

Konumuz çerçevesinde anlama olgusu ile ilgili benzer yaklaşımlar guplandırıldığında, üç temel anlayışın ortaya çıktığı görülmektedir. Bu üç yaklaşımdan birincisi ve esası ‘hakikatle anlama’, ikincisi ‘marifetle anlama’ üçüncüsü de ‘hikmetle anlama’ diye isimlendirmeyi tercih ettiğimiz yaklaşımlardır. Bunlar haricinde son bölümde değinmeyi amaçladığımız bir başka anlayış daha mevcuttur ki, bunun batını anlayışlar ve aşırı yorumlar mefhumu içerisinde görülmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu kavramlarla ilgili detaylı bilgiyi ilgili

¹⁶ Şensoy, “Mâna”, 27/556.

¹⁷ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü’ d-Dilâle* (Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 1427h./2006m.), 36-37.

¹⁸ Mahmûd b. Abdillâh el-Antâkî, *el-Alâka*, ts., 2.

bölüme havale etmekle birlikte, burada kısaca kastedilen mefhumun ne olduğunu belirtmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1.5.3.1. Hakikatle Anlama (Lafzi/Hakiki Anlama)

Sözcüklerin hakiki anlamı bütün şifahi iletişimlerde asıl ve temel olan anlamdır. Çünkü konuşmada fasih ve belîğ olmak “sözcüğü olması gerektiği yerde, olması gerektiği şekilde” kullanmayı gerektirir. Bu da öncelikle sözcüğün vaz edildiği anlam üzerinden gerçekleşir. Bu anlamdan bir başka manaya intikal etmek, özel bir amacın ya da zorunluluğun ortaya çıkardığı bir haldir.

Aynı ilke dini metinlerin anlaşılmasında ve yorumlandırılmasında da söz konusudur. Kadim geleneğimizde bu ilke, bir akaid maddesi olarak görülmüş ve zahiri anlamdan bir gerekçe ve delil olmaksızın, batını anlamlara kaymak, küfür derecesinde tehlikeli addedilmiştir. Bunu açıkça ifade etmek üzere Ömer Neseî (v. 537/1142) *el-Akâid* adlı eserinde şöyle demiştir: ‘Naslar, zâhir (anlam)ları üzerine (anlaşılmalı)dır. Zâhir (anlam)dan, ehl-i bâtının iddia ettikleri anlamlara dönmek, inkardır/küfürdür.’¹⁹

Teftâzânî (v. 792/1390), Neseî’nin bu risalesi üzerine yaptığı şerhte, nasların zahir anlamları üzerine olmadığını, sadece alimlerin bildiği bâtînî anlamları olduğu ve bu iddia ile de şeriatın tümüyle yok sayılmasını kastettikleri için mülhitler(inkarcılar) bâtınıyye diye adlandırıldıklarını söylemiştir. Ayrıca bazı muhakkik alimlerin, “Naslar zahirleri üzerine anlaşılır, ancak bununla birlikte, naslarda, erbabına inkişaf olunan hakikatlere gizli işaretler vardır.” sözü ile zahir mana arasının telif etmenin mümkün olduğunu ve hatta bunun imanın özü olan kemâl-i irfan olduğunu belirtmektedir.²⁰

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, esas ve asıl olan nasları *zâhiri ile anlamak ve yorumlamaktır. Bu konuda gevşeklik göstermek alimler tarafından bir suiistimal kabul edilmiş ve asla caiz görülmemiştir. Aksine hakiki anlamın her türlü anlamadan öncelikli olması gerekli görülmüştür. Çünkü zâhir olmadan, bâtına ulaşma olanağı yoktur.* Hatta ilim geleneğimizde zâhiri, hakikati anlamadan bu

¹⁹ Ömer en-Neseî, *Metnu’l-Akâid* (Mecmûatu’l-Mütûn, ts.), 12.

²⁰ Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid en-Neseîyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü’l-Külliyât el-Ezheriyye, 1987m.), 106.

şekildeki çıkarımları tamamlamadan, Kur'an-ı Kerim'in ve diğer nasların sırlarını anladığını iddia edenler; kapıyı geçmeden evin ortasına ulaştığını iddia eden kişi gibi, olmayacak bir şeyi iddia eden kimselere benzetilmiştir.²¹

Netice itibariyle bütün metinlerde olduğu gibi dinî metinlerde yani naslarda da hem öncelikli hem de asıl olan anlam hakiki anlamdır. Bu ise nassın hakikatinin anlaşılması demek olduğu için, bu tarz bir anlayış *hakikatle anlama* olarak adlandırılmıştır. Bu nedenle ayetlerin ve hadislerin yani nasların lafızlarının vaz edilmiş oldukları hakiki manaları üzerinden anlaşılması, çalışmamızda hakikatle anlama olarak zikredilecektir.

1.5.3.2. Marifetle Anlama (Mecazîe Anlama)

Sözlü iletişimlerde hakiki anlamın temel teşkil ettiği zikredilmişti. Bununla birlikte bazı kullanımlar vardır ki, orada bahsi geçen hakiki anlamın, yani sözcüğün vaz edilmiş olduğu mananın (mâ vuzia leh) anlaşılması, makul ve meşru olmamaktadır. İşte bu tarz bir durumda, yani hakiki/zahiri/lafzi anlama ulaşma olanağı bulunmayan durumlarda, ister istemez ikincil anlam olan mecaza müracaat edilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bununla birlikte, hakikatin alınmasının önündeki engelin/mânianın ne olduğunu, nasıl ve ne surette bir mânia olduğunu kavrayıp tefekkür etmek de özel bir kabiliyeti ve birikimi gerektirmektedir. Tam da bu noktada, başlıkta sözü zikredilmiş olan *marifet* gündeme gelmektedir.

Muhtelif kullanımlarından malum olduğu üzere, sözlük anlamı itibariyle marifet, 'bir şeyin eserleri üzerinde tefekkür ve tedebbür gibi düşünme eylemlerini gerçekleştirdikten sonra onu idrak etmek/anlamak/bilmek' demektir. Bu anlamıyla marifet, ilim sözcüğünden daha dar kapsamlı (hâs) bir kullanıma sahiptir. Hatta marifet tefekkürle elde edildiği için, ilimden daha eksik bir bilgiyi ifade eder. Ayrıca marifetin zıddı 'inkâr'dır, cehalet/bilmemek değildir.²²

Kelamın hakikatini almak, anlamak meşru, makul ve mümkün olmadığında ve üzerinde düşünerek, belirli karineleri değerlendirerek çıkarımlar yapmak suretiyle, ikincil ama geçerli, tutarlı ve daha etkili anlamlara ulaşma durumu gündeme gelince,

²¹ Ahmed b. Mustafâ b. Halîl Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Seâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405h. 1985m.), 2/83.

²² Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, 561; Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54.

muhatapın burada özel bir birikime ve bu birikimi değerlendirecek düşünce gücüne sahip olması gerekmektedir ki, bizim ‘*marifet*’ ifadesiyle kastettiğimiz bu bilgi birikimidir. Muhatap, hitabın ve hatibin taşıdığı delilleri ve alametleri analiz ederek, görünenin ve duyulanın ötesinde daha vurgulu, etkili ve derin bir anlama ulaşırsa, bu onun sahip olduğu marifetin bir sonucu olacaktır. İşte bu şekilde, hakiki ve zahiri anlama ulaşamadığı için, arkaplanda var olan ve muhtemelen maksut olan anlamlara ulaşma ameliyesine ‘*marifetle anlama*’ tabirini kullanmayı tercih ediyoruz. Böyle bir anlama özellikle dini metinler üzerinden gerçekleştirilebilirse, ayet-i kerimelerin ve hadis-i şeriflerin yerine göre müşkil, müşterek ya da müteşabih olabilen lafızlarının hakikatini, dolayısıyla dinin özünü anlama, kavrama olanağı doğacaktır.

1.5.3.3. Hikmetle Anlama (Kinâî Anlama)

Kelimelerin, sözlerin ve söylemlerin bizzat kendisi için vaz edildiği hakiki anlamları ile bir mânîa dolayısıyla ve bir karine vesilesiyle ulaşılan mecazi manalarıyla anlamaya ilaveten, bu iki ihtimali bünyesinde bulunduran üçüncü bir anlama şekli daha mevcuttur. Tezimizde biz bunu ‘*hikmetle anlama*’ olarak isimlendirmeyi yeğledik. Hakikat ve mecaz anlamlarının yanında, edebiyatta kinaye sanatıyla gerçekleştirilen anlama/anlatma olgusu, bu yaklaşımın temelidir. Çünkü daha önce belirtildiği üzere, kinayede asıl olan mecazi anlam olsa da, hakikat anlamını alma olasılığı, onu kullanma ve ona başvurma ihtimali hep baki kalmaktadır. Bu ihtimal var iken, ya hatip tarafından ya da muhatap tarafından mecazi anlamın tercih edilmesi, hakiki anlamda var olmayan bazı incelikleri barındırmasından ileri gelmektedir. Aynı şekilde dini metinlerde de, hakiki anlam baki ve mümkün olmakla birlikte, bazı incelikler, güzellikler ve faydalar için, bu anlamı arkaplanda tutup, ikinci bir anlama yani mecazi anlama kapı aralamak, kadim geleneğimizde, irfan olarak adlandırılmış olan bir yaklaşımdır.

Lügat anlamı itibariyle ‘engellemek, gem vurmak, alıkoymak ve sağlam yapmak’ gibi karşılıklar verilen h-k-m (حکم) kökünden türemiş olan hikmet kelimesi, fıkıhta ‘hükümlerin konuluş amacını’, tasavvufta ‘ilahi sırların ve gerçeklerin bilgisi, varoluş amacının kavranması, sebeplerle sonuçlar arasındaki ilahi iradenin keşfedilmesi’, kelimde ‘ilimde ve fiilde kusursuzluk’ gibi kavramsal anlamlar

kazanmıştır.²³ Bunların ötesinde daha üst bir tanımla hikmet ‘ilim ve akli kullanarak hakikate isabet etmek/ulaşmak’ anlamında kullanılmaktadır. Hatta daha fazla detaylandırılarak Allah Teâlâ’ya nispet edildiğinde ‘eşyayı en üstün şekilde bilip var etmek’, insana nispet edildiğinde ‘mevcudatı ve hayırları işlemeyi bilmek’ olarak da tanımlanmaktadır.²⁴

Hikmetin bu genel mefhumundan hareket edilerek, kinâî sanatlarda var olan incelik ve zerafeti de içine alacak şekilde, dini nasların zahiri ve lafzi yönlerini ihmal etmeden, gerek ferdi olarak gerekse ümmet olarak dine hizmet eden, dindarların yaşayış ve anlayışlarına katkı sunan üst bir anlayış olarak gerçekleştirilen yaklaşıma çalışmamızda ‘*hikmetle anlama*’ tabirini kullanmak tercih edildi. Zira hem bu yaklaşımdaki zenginlik ve genişlik, hem de sonuçta ortaya çıkan yarar ve semereler, dinin özünde var olan hikmetin, dindarların zihninde makes bulmasına vesile olmaktadır.

1.5.4. Anlama ile İlgili Genel İlkeler

İslam tarihinde, dini metinlerin ve özellikle de hadislerin anlaşılması noktasında ortaya konulmuş olan gayretlerin, günümüzde değerlendirilmeye tabi tutulması, geçmişteki bu çabaların, eksikliklerini görmeyi sağlayacağı gibi, üstün ve emsal olabilecek yönlerini de müşahade etmeyi beraberinde getirecektir. Bu açıdan ondört asırlık bir geleneği gözardı etmek yerine, onların dini anlama biçimlerini ve bu usulü uygularken esas aldıkları sabiteleri görerek, aynı ortak ilkeler üzerinden yeni ve güncel anlayışlar sergilemeye gayret etmek daha ilmi ve tutarlı olacaktır.

Dini metinlerin geneline bakmak suretiyle; şâriin muradını tek bir manaya ya da belirli bir miktara hasretmek makul olmadığı gibi mümkün de değildir. Çünkü hadislerde sabittir olduğu üzere, her ayetin bir zahir bir de batın anlamı vardır.²⁵ Aynı şekilde, hadislerde de muhatabın nakledenden daha iyi ve daha sağlıklı bir şekilde anlaması mümkün olan derin manalar vardır.²⁶ Burada zikredilen bâtından murat ise

²³ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503 vd.

²⁴ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, 249.

²⁵ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahyâ el-Mevsîlî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404h. 1984m.), 9/80, no:5149.

²⁶ Tirmizî, “İlim”, 7, no: 2656.

herkesin muttali olamadığı; hatta sadece, kendisinde ilmi birikim ve fikhî anlayış/tefekkuh kabiliyeti verilen kişilerin vakıf olabileceği manalardır. Bu anlamların tutarlı ve makbuliyetinin kriteri/ölçütü, Arapça kuralları doğrultusunda lafızlardan anlaşılan mananın ortadan kaldırılmaması/yok sayılmaması, dinin diğer esaslarına/şer’î kaidelere aykırı olmaması, Kur’an’ın icazına muğayir olmaması ve diğer naslarla çelişmemesidir.²⁷

İmam Gazâlî’nin bu meyandaki sözleri de ilgili yaklaşımı desteklemektedir. Zira o, özetle şöyle der: Nasların zâhir ve bâtın anlamı vardır. Her birinin de bir sınırı/tanımı ve kaynağı/matları vardır. Yalnız zâhir anlamla yetinen haşeviyyedir.²⁸ Sadece bâtın anlamla yetinen ise bâtınıyyedir.²⁹ Her iki taife de âleme tek gözle şaşı bakmış, her bir lafzın, zâhir ve bâtın anlamı olduğunu anlamamıştır. Oysa kamil anlayış bu ikisinin bileşiminden oluşur. Kur’an-ı Kerim, insanı her iki yönüyle kemale erdirmek üzere indiği için, bu ikisinden herhangi bir şeyin beyanını eksik bırakmamıştır. Bu durumda anlamı ikisinden birine hasretmek eksikliklidir. Çünkü kemâl, imkanlar elverdiğince kelamın her ikisine hamledilmesidir. Aksi halde taraflardan birinin doğrulanması için, diğer tarafın eksik bırakılması uygun olmaz.³⁰

Allah Teâlâ’nın ve Rasûlü’nün kelamının muhtelif manalarla izahı, lafzı zâhirinden ayırma olarak görülmemelidir. Zira bu nasların zâhiri anlaşılmış, gereği kabul edilmiş, yeri geldikçe mucibince amel olunmuştur. Akabinde ise Allah Teâlâ’nın müminin kalbine açtığı anlayışla, ayet ve hadisın lafızlarının ikincil yani kinâî manalarına kapı aralanmış olmaktadır. Ancak kişi kinâî anlam ile bir yorum yapar da ‘ayetin bundan başka anlamı yoktur’ tavrını sergilerse, geniş olanı daraltmış, haddi aşmış, dini şahsına indirgemiş olur. Oysa kadim ilim geleneğimizde, ilmi ve şahsi olarak muteber olan hiç kimse bu şekilde bir anlayış sergilememiştir.

²⁷ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde*, 2/81.

²⁸ “Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen addır.” Metin Yurdağür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426.

²⁹ Nasların zâhirî mânalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak seçilmiş bazı kimselerin bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak adıdır. Avni İlhan, “Bâtınıyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/190.

³⁰ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Mecmûatü Rasâili’l-İmâm el-Gazâlî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1416h.), 1/283.

Aksine ifadenin zâhirini, asıl murada uygun olarak lafzi anlamı üzere ikrar etmişler, Allah tarafından kendilerine fehmettirilen diğer manaları da buna ilave etmişlerdir. Dolayısıyla naslar üzerinde yorum yapacak olan kişinin, kadim geleneğimizde olduğu gibi, mutlak ve kesin ifadelerden sakınması, anlayışının kat'î surette doğru olduğunu iddia etmekten uzak durması ve bu anlamları ortaya koyarken hep hüsn-i niyetle hareket etmesi gerekmektedir. Yine kendi sözünü naslarla bir tutmaması, nasları yorumlarken gereksiz ilavelerden kaçınması da esastır.³¹

Hz. Peygamber (sas) zamanından itibaren naslar üzerindeki anlayış farkı var olmuş, insanlar kendi anlayış kabiliyetlerine göre farklı tavırlar sergilemişlerdir. Bunlar arasında haricilik ve selefiye gibi ifrat boyutunda kalan anlayışlar olduğu gibi batınilik ve hurufilik gibi tefrit noktasına ulaşan yaklaşımlar da tarihte görülmüştür. İşte bu iki uç arasında, kadim geleneğimiz orta yolu bulup en sağlıklı din anlayışını ortaya koymak gayesiyle, belirli ilkeler ve kaideler belirlemişlerdir. Küllî kaide tabir olunan ve sadece dini ilimlerin belirli bir bölümüne has olmayıp, ilim müktesebatımızda var olan her ilim dalına şamil olan, hatta günlük hayatta bile esas kabul edilen bu kaidelerden bir kısmı, sözleri/lafızları anlama ve anlamlandırmaya tealluk etmektedir. Çoğunlukla fıkıh ilminde bu kaidelere müracaat edilmesi sebebiyle, fıkhi kaideler olarak fehmedilen bu esaslar,³² vakıada sadece usul-i fıkıh ilmine hasredilemeyecek kadar genel ve şumullüdür. Bu açıdan edebi sanatların anlamaya ve anlamlandırmaya etkisini tartışırken, bu kaidelerin çizdiği sınırlar içerisinde kalınması, ilmi tutarlılığın bir gereğidir. Dolayısıyla çalışmamızda değineceğimiz hakikatle anlama, marifetle anlama ve hikmetle anlama formlarının tamamında bu küllî kaideler birer sınır işareti gibi yön belirleyici nitelikte olmuştur. Çünkü sözü edilen anlama şekillerini belirleyen usuller de bizzat bu ilkelerden müteşekkildir.

Genel olarak bakıldığında, bazen isimlendirme farkları olsa da, İslâmî ilimlerdeki usullerin, temelde ortak bir düşünce tarzına ve aynı ilkelere dayandığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle bu düşünce sistemleri, tek bir metodolojinin farklı

³¹ Taşköprizâde, *Mifâhu's-Saâde*, 2/83.

³² Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 24-26.

disiplinler bağlamında ifade edilmesidir.³³ Dolayısıyla anlama bağlamında bakıldığında gerek ayetlerin, gerekse hadislerin anlaşılmasında takip edilen ve sabit bir zemine oturmuş olsa da farklı çehreleri bulunan bir usulün varlığından rahatlıkla söz edilebilmektedir. Esasında usule raci olan bu detaylar üzerinde uzun uzadıya durma olanağı olmamakla birlikte, anlamayı etkilemesi ve şekillendirmesi yönüyle,³⁴ sözü geçen zemin kabilinden olan, külli kaide olarak kabul görmüş ve İslam ilim geleneği içerisinde ayetlerden ve hadislerden esinlenerek tespit edilmiş³⁵, asırlarca uygulanagemiş ve *Mecelle* adlı muhalled eserin baş tarafında derlenmiş olan külli kaidelerden, anlamaya ilgili olan bazılarını, kısaca hatırlatmak istiyoruz.

Sözü geçen kaidelerden bazıları sözcüklerin hakikat anlamıyla ilgilidir. Hakikat anlamı ekseninde cereyan eden külli kaidelerden biri; ‘*Kelamda asıl olan (mana-i) hakikattir.*’ (Md.12) (الأصل في الكلام الحقيقة)³⁶ Metinlerin anlaşılması ve anlamlandırılması bağlamında bütün bir İslam geleneğinin, bu ilke zemininde teşekkül ettiği söyleneceği yanlış olmayacaktır. Zira tefsir ilminden tutun da mantık ilmine kadar, sözle icra edilen her ilim dalında, bu asıl ile hareket edilmektedir. Yine hakikat anlamıyla alakalı olduğunu ve anlama faaliyetinde etkin olduğunu düşündüğümüz diğer üç kaide şöyledir: ‘*Hakikat (anlamı), âdetin delaletiyle terk olunur.*’ (Md.40) (الحقيقة تترك بدلالة العادة)³⁷, ‘*Tasrih mukabilinde, delaletle itibar olunmaz.*’ (Md.13) (لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح)³⁸ ve ‘*Nas ya da delalet açısından kayıtlayıcı bir delil olmadığı sürece, mutlak ıtlakı üzerine cârî olur.*’ (Md. 64) (المطلق

³³ Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları -Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003m.), 259.

³⁴ Bkz. Yavuz Ünal, *Hadis Geleneğinde Metin Bilinci* (Samsun: Etüt Yayınları, 2008), 174.

³⁵ Serkan Çelikan, *Mecelle'nin Külli Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021).

³⁶ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. eş-Şeyh Zekerıyyâ Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419h. 1999m.), 59.

³⁷ Ahmed b. eş-Şeyh Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid el-Fıkhiyye*, thk. Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ (Suriye: Dâru'l-Kalem, 1409h. 1989m.), 231.

³⁸ Hoca Emin Ali Haydar Efendi, *Düraru'l-Hukkâm fî Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, thk. Fehmî el-Hüseynî (Dâru'l-Cil, 1411h. 1991m.), 1/48.

³⁹ Bu üç esasa göre, hakikat manası anlamada asıldır, sadece kendisinden daha kuvvetli bir delil (karîne-i mânia) olması durumunda ihmal edilebilir.

Dini metinlerin mecazi olarak anlaşılması konusunda ise, yön verici nitelikteki esaslardan bazıları ise şunlardır: ‘*Hakiki anlamını alma imkanı olmadığına, mecazi anlama gidilir.*’ (Md. 61) (إذا تعذر الحقيقة يصار إلى المجاز)⁴⁰ Çünkü ‘*sözün işletilmesi, boşlanmasından (ihmal edilmesinden) evladır.*’ (Md. 60) (إعمال الكلام أولى من إهماله)⁴¹ Eğer ‘*sözün işletilmesi olanaksız olursa, söz boşlanır (ihmal edilir).*’ (Md. 62) (إذا تعذر (إعمال الكلام يهمل)⁴² Yine edebi sanatlardan mecaz-ı mürsel dairesine dahil olan uygulamaya dair olan şu kaide de mecazi anlamayla ilgilidir: ‘*Parçalanamayan bir şeyin bir kısmını zikretmek, tümünü zikretmek gibidir.*’ (Md. 63) (ذكر بعض ما لا يتجزأ)⁴³ (كذكر كله)

Kinayeli anlama konusunda da göz önünde bulundurulması gereken kaideler de mevcuttur. Bunların başında da ‘*eylemler/durumlar maksatlarına göre değerlendirilir.*’ (Md. 2) (الأمور بمقاصدها)⁴⁴ ve ‘*akitlerde itibar edilen manalardır, lafızlar ve gerekçeler değil.*’ (Md. 3) (الإعتبار في العقود للمعاني لا للألفاظ والمباني)⁴⁵ şeklindeki kaideler gelir. Aynı şekilde ‘*soyut işlerde bir şeyin delili, o şey yerine geçer.*’ (Md. 68) (دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه)⁴⁶ kaidesi de doğrudan olmamakla birlikte, zımında kinaye anlamını muteber kılacak bir ilke olarak görülmektedir.

Bu genel kaidelere ilaveten, kelâmın aslî mecrasından çıkarılıp, yanlış boyutlara ve tevlin derinliklerine çekilmesi suretiyle kendini gösteren batını anlamın

³⁹ Ali Haydar Efendi, *Düraru’l-Hukkâm*, 1/62.

⁴⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985m.), 1/275.

⁴¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, 114.

⁴² Zerkâ, *Şerhu’l-Kavâid el-Fıkhiyye*, 319.

⁴³ Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali İbnü’l-Mülakkın, *Kavâid*, thk. Mustafa Mahmûd el-Ezherî (Riyad: Dâru İbni’l-Kayyim li’l-Neşr ve’t-Tevzî’, 1431h. 2010m.), 1/36.

⁴⁴ Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Takiyyiddîn es-Sübkî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411h. 1991m.), 1/54.

⁴⁵ Ebu’l-Kelâlm Şefîk el-Kâsimî el-Mezâhirî, *el-Kavâidü’l-Fıkhiyye el-Mahmûde*, ed. Müftî Muhammed Yûsuf Eltâulevî (Sehârenfûr/Hindistan: Mektebetü Zekerîyyâ Diyûbend, ts.), 23.

⁴⁶ Zerkâ, *Şerhu’l-Kavâid el-Fıkhiyye*, 345.

makbul olmadığına işaret olarak algıladığımız şu iki kaideyi de zikretmek gerekmektedir: ‘*Vehmedilene itibar olunmaz.*’ (Md. 74) (لا عبرة للتوهم)⁴⁷ ve ‘*yanlışlığı bariz olan zanna itibar olunmaz.*’ (Md.72) (لا عبرة بالظنّ البينّ خطؤه)⁴⁸

Bu ve benzeri kaidelerden hareketle tekamül etmiş olan İslam ilim geleneğinde net ve sınırları belli, esasları belirgin ve asırlarca tecrübe edilmiş bir anlayış usulü teşekkül etmiştir. Bu çerçevede usulün bu gün için yeterli olmadığına dair söylemler, aslında bu usüle bakış açısının eksik ya da ön yargılı olduğunu veya en iyimser ifadeyle tam anlaşılmadığını ihsas ettirmektedir. Zira usulün yetersiz olduğu iddiaları için argüman olarak ortaya konulan meselelerde, kadim ulemanın çok etkili ve tutarlı anlayış şekilleri ve çözüm yolları mevcuttur ki bunlar ileride yeri geldikçe zikredilecektir.

Bu usulün özünü teşkil eden ve temelde anlama faaliyetinin sağlıklı bir gelişme göstermesini sağlayan bu ilkelerin, İslam ilim geleneğinde nasılilmek ilmek işlenerek kullanıldığı, ulemanın ilmî izahlarını içeren satırların arasında kendini göstermektedir. Çoğu yerde bu ilkeler/kaideler açıkça zikredilmese de, kadim ulemamızın en tutarlı ve ideal bir şekilde bu esasları özümsemiş olarak, anlama ve yorumlama faaliyetini geliştirdiği müşahade edilmektedir. Bu durumun daha net olarak ortaya konulabilmesi için, ilgili ilkelerin topluca bir başlık altında değil; ilgili başlık altında peyderpey verildikten sonra örneklendirilerek, işlevselliklerinin ispat edilmesi amaçlanmıştır. Bu açıdan bu ilkelerin detayları bölüm ana başlıkları altında ele alınacaktır.

1.5.5. Edebi Sanatlar

Edebi sanatlar ifadesi, aslında genel olarak, telaffuz bozukluğu olmayan ve muktezâ-i hâle mutabık bir ifadedeki *muhassinâtı* yani süsleme inceliklerini karşılamak üzere kullanılan bir tabirdir. Bu doğrultuda tanımlaması da şu şekilde yapılmaktadır: “Kusursuz yani ‘fasih’ ve yerinde yani ‘beliğ’ olan söz süsleridir ki *sınâyi’-i bedîa* derler”⁴⁹. Bu tanımlamaya göre edebi sanatlar, sadece ilm-i bedî’

⁴⁷ Ali Haydar Efendi, *Düraru’l-Hukkâm*, 1/73.

⁴⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* (Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411h. 1990m.), 157.

⁴⁹ Olgun Tâhirî’l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, thk. Kemâl Edip Kürkçüoğlu (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 55.

ünvanı altında ele alınan, şifahi zarafet mahsulü olan, söz süsleme unsurları ile sınırlı olarak algılanmaktadır. Kadim Arap edebiyatının ve belâğatının tasnifine göre suret kazanmış olduğu belirgin olan bu taksimat; Türk edebiyatında daha farklı bir kisveye bürünmektedir. Zira lafız-mana ilişkisi bağlamında, mütesahil ve kapsayıcı bir anlayışla hareket edildiğinde; evvel zamanlardan beri ilm-i beyânın fasılları altında işlenen mecaz⁵⁰, kinaye⁵¹, istiâre⁵² gibi unsurların da birer *edebi sanat* olarak telakki edileceği net olarak gözükmemektedir. Hatta sözcükler ile anlamları arasındaki irtibat dikkate alındığında -hakikat bir kenara bırakılırsa- diğer bütün kullanımlar, nihayetinde mecaz ve kinaye düzleminde yer almaktadır.⁵³

Edebi Sanatların Sınıflandırılması:

Kadim belâğat eserlerinde, genel olarak edebi sanatlar; beyan ve bedî‘ ilimleri çerçevesinde değerlendirilmiştir⁵⁴ Bu taksimde yaygın olan kullanıma göre; hakikat, mecaz, mecaz-ı mürsel, teşbih, istiâre ve kinaye başlıkları ilm-i beyan kategorisinde; muhassinât-ı lafziyye kısmına ait olan cinas, seci, terdid, telmih, iktibas vb. sanatlar ile muhassinat-ı maneviyye bölümünde tâdat edilen tenasüp, telifik, müşakele, hüsn-i talil, mübalağa, tezat, tıbak, leff ü neşr vb. sanatlar da ilm-i bedî‘ başlığı altında ele alınmıştır.⁵⁵

Edebi sanatlar konusunda alışlagelmişin dışına çıkan ve dikkati çeken farklı taksimatlar da olmuştur. Bunlardan birini Recaizade Mahmut Ekrem’in *Ta’lîm-i Edebiyat* ismini verdiği eserinde müşahede ediyoruz. Edebiyat alanında oldukça kapsamlı ve faydalı bilgiler sunan eser, edebiyata dair bahisleri dört ana bölümde ele almıştır. Özellikle edebi sanatlara hasredilmiş olan üçüncü ve dördüncü bölüm, bu

⁵⁰ Mustafa İsmet Uzun, “Mecaz (Türk Edebiyatı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/221.

⁵¹ İsmail Durmuş, “Kinaye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/36.

⁵² İsmail Durmuş - İskender Pala, “İstiare”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/315.

⁵³ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü’l-İ‘câz: Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 77.

⁵⁴ Bkz; Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahrüddîn Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasaru’l-Meânî* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 273 vd.

⁵⁵ Teftâzânî, *Meânî*, 385.

aland, dönemi için yenilik denilebilecek farklılıkları ortaya koymuştur. *Tezyînât-ı üslûb ve envâ-ı mecâz* adını verdiği üçüncü ana başlık altında; kelamı süsleyen sanatların geleneksel tasnifinin dışına çıkarak, farklı bir ayrıştırmaya gitmiştir. Özellikle mecazı önceleyerek hareket etmiş ve mecazı da ‘tahyîlî’ (تخييلي) ve ‘teblîğî’ (تبليغي) olarak ikiye ayırmıştır. İlk kısımda yani mecaz-ı tahyili başlığı altında; kinaye, istiâre, teşbih, mecaz-ı mürsel, ta’rîz, tevriye, telmih, tezât, teşhîs, edeb-i kelam, intâk ve müşakele gibi pek çok edebi sanatı sıralamıştır. Hususiyetle belirtmek gerekir ki onun bu taksimatında ortaya koyduğu intak, teşhis ve edeb-i kelam namıyla zikrettiği sanatlar, kadim edebiyat eserlerinde bu vasıflarla zikredilmezler.⁵⁶ Gelenekte daha farklı sınıflarda değerlendirilmiş olan bu sanatları, Recâizâde müstakıl olarak tarif etmiştir.⁵⁷ Eserin ikinci kısmında ise yani mecaz-ı teblîğî başlığı altında; iltifat, terdîd, rücû’, aks, tekrar, istifham, nidâ, kat’ ve tadrîc gibi sanatları detaylandırmıştır. “Sînâyi-i Lafzîyye” namını taşıyan dördüncü bölümde ise; îhâm, tenasüp, iktibas, tecnis/cinas, iştikak, kalb, secî’ gibi edebi sanatlar örnekleriyle izah edilmektedir. Bu vasıfları açısından çok önemli olan eser, aynı zamanda, müellifinin batı edebiyatından da haberdar olduğunu gösteren ve edebi sanatların alışılmışın dışında tasnif edilmesinin en özgün örneklerinden birini ortaya koyan bir çalışma olarak vasfedilmiştir.⁵⁸

Edebî sanatların tasnifi konusunda bir diğer taksimat da; Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan tarafından ihdas edilmiştir.⁵⁹ Edebî sanatları psikolojik açıdan değerlendirip ona göre bir sınıflandırma yapan Tarlan, eserinde bizzat kendisi “*ruhi mahiyetlerine nazaran edebî sanatları tasnif, izah ve aralarındaki farkları vazîh olarak tayin etmek*”⁶⁰ şeklindeki ifadeleriyle, amacının çerçevesini çizmiştir. Bu gaye doğrultusunda edebî sanatları iki ana gruba ayırmıştır:

⁵⁶ Kazım Yetiş, “Ta’lîm-i Edebiyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/514.

⁵⁷ Mahmûd Ekrem Recâizâde, *Ta’lîm-i Edebiyyât* (İstanbul: Mihrân Matbaası, 1299), 216-325 vd.

⁵⁸ Yetiş, “Ta’lîm”, 39/514.

⁵⁹ M. A. Yekta Saraç, “Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan’ın Edebî Sanatlar’ına Farklı Bir Yaklaşım”, *İlmî Araştırmalar* 8 (1999), 293.

⁶⁰ Ali Nihat Tarlan, *Edebiyat Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981), 150.

a) Heyecana Bağlı/Merbut Sanatlar

1. Doğrudan heyecan mahsulü olan sanatlar: Mecaz-ı Mürsel, Mübalağa, iltifat, tekrar, rücû', hüsn-i ta'lîl, tecahül-i arif, kat', nidâ, ta'rîz.

2. Heyecanın çağrışımlarına müstenit sanatlar: Birinci derecedeki çağrışımlara dayanan sanatlar; teşbih, istiâre, teşhis, intak, telmih vb.dir. İkinci derece çağrışımlara dayanan sanatlar; mürâat-ı nezâr, tezdad.

b) Fikre Bağlı/Merbut Sanatlar:

Mahiyetlerine göre ikiye ayrılırlar:

1. *İki ya da daha fazla mana üzerine bina edilen sanatlar*: Her iki anlam da maksuttur: îham, istihdam, manevi mugâlata, müşâkele. İkinci manaya yer bulunmayan sanatlar: îhâm-ı tenâsüp, îhâm-ı tezât. Bir terkinin iki çeşit manasına dayalı sanatlar: Kinaye ve ta'rîz.

2. *İki kelime üzerinde gerçekleşen sanatlar*: cinas, ittihad, iştikak, kalb.

Bu sanatlar maksatlarına nazaran de kendi içlerinde şöyle tasnif edilirler:

i) Zekâ ve zarafet barındıran sanatlar: irsal-i mesel, îhâm.

ii) Özel bir gayeye götüren sanatlar

iii) Zekâ darbesiyle zihni uyaran sanatlar: aks, terdîd, zem bimâ yüşbihu'l-medh, medh bimâ yüşbihu'z-zem.⁶¹

Öte yandan, edebi sanatların fonksiyonları dikkate alınarak yapılmış olan bir tasnifi daha mevcuttur ki; bundan dolayı tercihe şayan görülmektedir.⁶² Bu tasnife göre ise dördü bir taksim ortaya çıkmaktadır:⁶³

1. *Hakiki Anlama; Dil ve Hünere Dayalı Sanatlar*: Aks, cinas, istifham, kalb, iştikak, nida, rucû', tekrar, terdit gibi sanatlar

⁶¹ Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 151; Saraç, "A. Nihat Tarlan'ın Edebi Sanatları", 296-297.

⁶² Ahmet Mermer vd., *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), 156.

⁶³ Ahmet Mermer - Neslihan Koç Keskin, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005).

2. *Alâkası*⁶⁴ Sınırlı Sanatlar: Mecaz-ı Mürsel

3. *Benzemeye Dayalı Sanatlar*: İktibas, İrsâl-i Mesel, istiâre, mübalağa, tecâhül-i ârif, telmih, teşbih ile teşhis ve intak gibi.

4. *Mecazi Anlam*:

a) Birden fazla anlama dayalı sanatlar: İhâm, Kinaye, Ta'riz, Tevriye, Tezad

b) Anlam birliğine dayalı sanalar: Leff ü Neşr, tenasüp.

Genel olarak bakıldığında; Arap dünyasında yapılan çalışmalarda, edebi sanatların kadim eserlerde nasıl ise yeni eserlerde de aynı şekilde sınıflandırıldığı müşahade edilmektedir. Mecaz, teşbih ve kinaye gibi anlamı yönlendiren temel sanatlar, ilm-i beyan çatısı altında ele alınırken, cinas, seci, tevriye, iktibas, tıbak ve mukabele gibi lafzî ve manayî güzelleştiren sanatlar ilm-i bedî' üst başlığı altında işlenmektedir.⁶⁵

Aslı itibariyle edebi sanatlar için yapılabilecek sınıflandırmalar belirli bir kalıba ya da hududa hasredilemeyecek kadar çoğaltılabilir. Nitekim burada zikredilmesi, maksadı aşmaya sebep olacağı için ayrıntılandırmaktan imtina ettiğimiz başka taksimatlar da mevcuttur.⁶⁶

Çalışmada Tercih Edilen Sınıflandırma

Malum olduğu üzere; bir mütekellimin, zihninde var olan anlamı, sağlıklı bir şekilde muhataba iletmek için sözlü olarak ortaya koymasının üç yolu vardır. Bu üç yol *Hakikat, Mecaz ve Kinayedir*.⁶⁷

Bu üç yol, edebiyatta *ilm-i beyân* olarak adlandırılmış olan ilim dalını teşekkül ettiren bir sacayağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira ilm-i beyan, delaletinin

⁶⁴ “Kelimenin hakikat anlamı ile mecaz anlamı arasındaki bağa/sebebe ‘alâka’ adı verilir.” Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 35; Mermer - Koç Keskin, *Eski Türk Edebiyatı*, 156.

⁶⁵ Merkezu Nûn, *el-Belâgatü'l-Müeyyessa* (Cem'iyetu'l-Meârif el-İslâmiyye es-Sekâfiyye, 1435h. 2014m.); Ali el-Cârim - Mustafâ Emîn, *el-Belâgatü'l-Vâziha* (Dâru'l-Meârif, ts.).

⁶⁶ Edebiyat Bilgileri, “Söz Sanatları”, *Söz Sanatları* (Erişim 14 Ocak 2022); Türk Edebiyatı, “Türk Edebiyatı”, *Edebi Sanatlar-Söz Sanatları* (Erişim 14 Ocak 2022).

⁶⁷ Antâkî, *Alâka*, 2.

açıklığı yönüyle bir manayı çeşitli şekillerde tabir etme bilgisini/kabiliyeti sağlayan ilim dalı olarak tanımlanır.⁶⁸

Edebi sanatlar açısından mesele değerlendirildiğinde; temelde bu üç anlam üzerine dönen bir anlama faaliyeti ortaya konulduğu gün yüzüne çıkmaktadır. Zira sözcüklerin kullanımında herhangi bir sınır çizilemez. Her insanın kendine has bir ifade tarzı ve anlatım üslubu vardır. Ayrıca insanların da anlatım ve ifade noktasında kendilerine ait tavrı ve edayı değiştirme olasılığı ve yeteneği de işin içine katıldığında, sayısız surette ibare/ifade ile karşılaşılır. Ancak söz konusu kombinasyondaki bu hudutsuzluğa rağmen, sözü edilen üç anlam dışında kalan bir lafız-mana ilişkisi söz konusu olmaz.⁶⁹

Çok farklı yaklaşımlar sergilenmekte olsa da, çalışmamız ekseninde; edebi sanatların genelde üç farklı anlamaya indirgenmesinin, bu edebi sanatları ele alan üç ana başlık altında gruplandırılmasıyla daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Edebi sanatların aslı ve özü itibarıyla tamamen söze dayalı sanatlar olduğunda, muhtemelen hiçbir itiraz ve tereddüt söz konusu olmaz. Ancak vakıada bazı haller var ki, sözün yerine geçer, hatta o durumun/niyetin/gayenin söz ile dile getirilmesinden kat kat etkili bir anlatım yöntemi bile olabilir. Bu gözle bakıldığında, bazı fiillerin anlatım ve anlama açısından, sözlü sanatların uhdesinde var olan bazı unsurları barındırabileceği yadsınmamalıdır. Daha önce bir benzerini tespit edemediğimiz bu anlayışa, edebi sanatların söze dönük sanatlar olması hasebiyle itiraz edilebileceği olasıdır. Ancak bizim çalışmamızın gayesi çerçevesinde, anlatmaya/anlamaya ve anlaşılmaya etkisi açısından söz ile fiil arasında bir ayrım yapılmamıştır. Hal böyle olunca da; kelamın yerine getirdiği anlama ve iletişim olgusunu eksiksiz olarak yerine getiren davranış ve fiillerin de, sözlü sanatlarla aynı mahiyette görülmesi mümkün olmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (sas) ya da ashâbının fiilleri arasında, bir edebi sanatın yerine geçebilecek olan numuneler görüldüğünde, çalışmamız bünyesinde -sözü edilen taksim ve tasnife riayet ederek- bunlara işaret etmek de zaruri görülmüştür.

⁶⁸ Tefâtânî, *Meânî*, 273.

⁶⁹ Cürçânî, *Delâil*, 76.

Netice itibariyle mütakellim ve muhatap arasındaki sözlü hitapta bu üç anlam, anlama faaliyetinin temelini oluşturur. Dolayısıyla üç esas üzerinden anlama faaliyetinin detaylarının irdelenmesi gerekmektedir. Bu açıdan söz konusu üç çatı altında, edebi sanatların etkisinin bulunduğu anlama eyleminin farklı boyutları ele alınmaya çalışılacaktır.

Teamüllerin dışına çıkarak bu çalışmada, tezin iskeletini teşkil etmeyen ve konunun detaylarının hatırlanmasını sağlayan ek bilgiler olarak sunulan teknik malumatı; giriş kısmında değil, her bölümün kendi içinde vermeyi tercih ediyoruz. Bu sayede unutulabilecek ya da birbiriyle karıştırılabilecek konuların tanımlanması ve örneklendirmesi yapıldıktan hemen sonra, esas konuya ilişkin tahlillerde, bu bilgiler taze ve yeni tekrar edilmiş olarak zihinlerde hazır olacaktır. Ayrıca ileride farklı yönleriyle ele alınacak olan birçok konunun, tek seferde ve toptan ortaya konması da, muhtemel bazı kavram kargaşalarına ve kafa karışıklıklarına yol açabilir. Bu açıdan ilgili detayların tez ana başlıkları altına taşınmış olması da istifadeyi artıracığı düşünülmüştür.

2. HADİSLERDE SÖZÜ SÜSLEME SANATLARI VE HAKİKATLE ANLAMA

2.1. Hakiki Anlamı Pekiştiren ve Lafızları Süsleyen Edebi Sanatlar

Hakikat, ifadesi gerek günlük hayatta gerekse, edebiyat, tasavvuf ve felsefe gibi ilim dallarının literatürü içerisinde sıklıkla kullanılmaktadır. Bu açıdan kullanım yerine, bağlamına ve sevk maksadına göre anlam dünyası farklılık gösterebilmektedir. Arap dilinin en kadim sözlüklerinden biri olan *el-Ayn* adlı eserde Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından bu kelime şu şekilde tanımlanmıştır: “Hakikat: bir işin/durumun özü ve gereğidir”.⁷⁰ Ayrıca diğer sözlüklerde “mecazın zıddı”⁷¹ veya “katışıksız ve açık/net (haber)”⁷² ya da “(bir şeyin) saf hali, içyüzü ve künhü”⁷³ yahut da “kendi yerinde duran veya sabit bırakılan nesne (kelime)”⁷⁴ olarak de izah edilmekte ve bileşik kullanımlarına muhtelif örnekler verilmektedir.

Bir edebiyat terimi olarak hakikatin ıstılah anlamı ise; “fiilin ya da manasının, mütekellim indinde, zahirde neye ait ise ona isnat edilmesidir”⁷⁵ diye tanımlanmaktadır. Başka tanımlamaya göre ise hakiki anlam; “kelimenin konulduğu anlamda yani gerçek anlamda kullanılmasıdır.”⁷⁶ Ya da ‘kelimenin delalet etmek üzere konulduğu manada kullanılması’ olarak tarif edilmektedir.⁷⁷

⁷⁰ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *el-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrî (Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), “hkk”, 3/6.

⁷¹ Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), “hkk”, 77.

⁷² Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sîde ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996), “hakikatu'l-haber”, 3/478.

⁷³ Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “hkk”, 10/52.

⁷⁴ İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/217.

⁷⁵ Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer Kazvînî, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâga* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998m.), 27.

⁷⁶ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 123.

⁷⁷ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 66.

Hakikat anlamı bütün sözlü iletişimlerde asıl ve temel olan anlamdır. Çünkü konuşmada fasih ve belîğ olmak kelimeyi olması gerektiği yerde, olması gerektiği şekilde kullanmayı gerektirir. Bu da öncelikle sözcüğün vaz edildiği anlam üzerinden gerçekleşir. Bu anlamdan bir başka manaya intikal etmek, özel bir amacın ya da zorunluluğun ortaya çıkardığı bir haldir.

Hakiki anlamı birden çok olan kelimeye *lafz-ı müşterek*⁷⁸ tabir edilir ki; bu kelimenin kullanılmasında hakiki anlam olarak algılanabilecek birden çok vaz mevcut olduğu anlamına gelir.

Hakikat anlamı, manaya vaz ediliş ciheti açısından dört ayrı kısımda ele alınmaktadır: ⁷⁹

a) Lügavî Hakikat: Vâzın, sözlük anlamı vaz eden bir varlık olması durumunda, bu kelimenin hakiki anlamı *lügavî hakikat* olur. Burada kelimeyi vaz eden bizzat Cenâb-ı Hakk'ın kendisi olabildiği gibi, bir beşer de olabilir. Dünyayı çevreleyen hava katmanına gökyüzü, insanların ve diğer canlıların üzerinde yaşadığı yer kabuğuna yeryüzü denilmesinde olduğu gibi. Ya da bol olan ışıyla dünyayı aydınlatan büyük gezegen için 'güneş' denilmesi veya suyu tuzlu olan çok büyük miktardaki su birikintileri için 'deniz' denilmesi gibi kullanımlar lügavi hakikattir.

b) Şer'î Hakikat: Kelimeyi vaz eden şayet bizzat Şâri' Teâlâ ise ve kelime de dini bir anlamı karşılamak üzere vaz edilmişse, kelimenin bu vaz ile karşılamış olduğu anlam *şer'î hakikat* anlamı olur. Bunun için de sözlükte dua anlamına gelen 'salât' kelimesinin, belirli şartlarla, belirli hareketleri yapma eylemini içeren namaz ibadeti anlamında kullanılması şer'î hakikat anlamıdır. Yine lügatte bir şeye karşı kendini tutma, uzak durma anlamında olan 'savm' kelimesinin belirli bir zaman diliminde yeme içme gibi bazı ihtiyaçları ertelemek suretinde yapılan oruç ibadetini ifade etmek için kullanılması şer'î hakikat anlamını temsil eder.⁸⁰

⁷⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 78.

⁷⁹ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 123.

⁸⁰ Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî Musannifek, *Şerhu'l-Alâka* (Dâru Tıbbâti'l-Âmira, t.y), 7; Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedvî Tabâne (Kahire: Dâru'n-Nehda, ts.), 1/86.

c) *İstılahî Hakikat*: Belirli bir meslek/sanat/ilim dalı vb. erbabı tarafından ilgili alana has olarak vaz edilmiş olan sözcüklerin, bu alandaki kullanımları *ıstılahî hakikat* anlamıdır. Örneğin ilm-i meânide kullanılan îcâz, itnâp ve müsâvât tabirleri bu ilim dalında istihdam edildiklerinde *ıstılahî hakikat* anlamını ifade ederler.⁸¹

d) *Örfî Hakikat*: Lafzın bir topluluk tarafından, belirli bir anlam yüklenerek kullanılmasıyla kazandığı anlam *örfî hakikat* anlamıdır. ‘Yerde yürüyen’ demek olan “dâbbe” kelimesinin *binek hayvanı* anlamında kullanılması gibi.⁸²

Genel olarak hakiki anlamın boyutlarını netleştirdikten sonra; hakiki anlam üzerinde cereyan eden edebi sanatların değerlendirmesine geçebiliriz. Öncelikle burada şunu hatırlatmak gerekir ki; gerek lafzı süsleyen sanatlar (muhassinât-ı lafzıyye) gerekse manayı süsleyen sanatlar (muhassinât-ı maneviyye) sözün anlamına yön vermekten öte; sözün hakiki/lafzi anlamını pekiştirmek ve mütakellime ayrı bir zarafet katmak, muhataba özel bir zevk/haz yaşatmak ya da sözün etkinliğini ve kalıcılığını artırmak gibi amaçlara matuftur. Dolayısıyla mecaz ve kinaye içeren sanatlar gibi anlamın değişmesine ya da ilk akla gelenden farklı yorumlanmasına yol açacak bir üslup olarak telakki edilmemelidir. Durum böyle olunca; biri ‘lafzı süsleyen sanatlar’ diğeri de ‘manayı süsleyen sanatlar’ olarak iki grup söz süsleme sanatı karşımıza çıkmaktadır.

2.1.1. Lafzı Süsleyen Sanatlar

2.1.1.1. Cinas

Cinas; bir ifadede anlamları farklı olmak kaydıyla, lafızları birbirlerine benzeyen iki ayrı kelimeye yer verilmesi suretiyle gerçekleşen bir edebi sanattır.⁸³

⁸¹ Musannifek, *Şerhu'l-Alâka*, 7.

⁸² Musannifek, *Şerhu'l-Alâka*, 7; Ramazan Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), 242.

⁸³ Teftâzânî, *Meânî*, 420; Cevdet Paşa, *Belâgat*, 113.

Cinasın çok değişik türleri olmakla beraber, en genel taksimatla, aranan benzeşmenin yoğunluğuna göre iki kısımda değerlendirilmiştir.⁸⁴

a) *Cinas-ı Tâ'm(Bütûn)*: İki kelimenin lafızlarının dört ayrı yönden birbirine tam olarak benzerlik göstermesidir. Bu dört yön şunlardır: 1. harflerinin cinsleri 2. Sayıları 3. Sureti (hey'eti) 4. Tertibi (dizilişi)⁸⁵

Edebiyatta bu sanata verilen en latif misallerden bir tanesi, Sümbülzâde Vehbi'nin (ö. 1809) şu ifadeleridir: “*Eyleme vaktini zâyi', deme kış-yaz, oku-yaz!*”⁸⁶ Arapça olarak da pek çok örnek bulunsa da birkaç misal ile yetinmek isteriz:

(طيلسانه) bu örnekteki (طَيَّ لسانه) ifadesi ile (المراء مخبوء تحت طَيَّ لسانه لا تحت طيلسانه)⁸⁷ sözcüğü arasında tam bir cinas bulunduğu gibi; (يقيني بالله يقيني)⁸⁸ ifadesindeki (يقيني) sözcükleri arasında da cinâs-ı tam mevcuttur. Örneğin “*Cahil ya müfrit olur, ya müferrit...*” ibaresindeki ‘müfrit’ ile ‘müferrit’ kelimeleri arasında tam cinas vardır. Zira bitişik-ayrı olma, harekeleme ve şeddeleme gibi detaylara bu noktada itibar edilmemektedir. Yine (إذا ملك لم يكن ذا هبة / فدعه فدلته ذاهبة) sözünde (ذا هبة) ifadesi ile (ذاهبة) sözcüğü arasında da *tam cinas* bulunmaktadır.⁸⁹

Bu konuya hadis-i şeriflerden örnek olarak şu rivayeti gösterebiliriz: (انما الماء من الماء)⁹⁰ rivayetindeki (الماء) lafızları anlam bakımından farklıdır. Çünkü birinci lafızla

⁸⁴ Konunun detaylı taksimatı ve bu taksimata göre örneklendirilmesini incelemek için bkz: Yunus Demir, *Arap Edebiyatında Cinâs ve Hadislerde Kullanımı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁸⁵ Teftâzânî, *Meânî*, 420.

⁸⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 43.

⁸⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtûşî, *Sirâcü'l-Mülûk* (Mısır: Min Evâilî'l-Matbûât el-Arabiyye, 1289h. 1872m.), 202.

⁸⁸ Nizâmuddîn el-Belhî, *el-Fetâvâ el-Hindiyye* (Dâru'l-Fikr, 1310h.), 6/386.

⁸⁹ Teftâzânî, *Meânî*, 421-422.

⁹⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016), “Hayız”, 80, no: 775.

‘gusûl abdesti’ ikinci lafızla da ‘üreme sıvısı(meni)’ kastedilmiştir.⁹¹ Bununla birlikte iki lafız, yukarıda belirtilen dört yönden de birbirine mutabakat göstermektedir. Bu nedenle söz konusu rivayetteki cinas, cinâs-ı tâm olarak karşımıza çıkmaktadır. Hadisin lafzındaki bu süsleme anlam açısından ifadeye bir değişim getirmemekte, sadece söyleme ve dinleme güzelliğine estetik ve zarafet katmaktadır.

b) *Cinas-ı Nâkıs (Kısmî)*: Cinasta, yukarıda belirtilen dört vecihten herhangi birinde eksiklik olursa, *tâm* olmayıp *nâkıs* ya da *gayr-ı tâm* olarak isimlendirilir. Ayrıca ihtilafın/eksikliğin bulunduğu veçhe göre muhtelif taksimatlar yapılmaktadır.⁹² Mesela

“Yokken güneşin eşi semâda

Bir eş görünürdü şemse mâda”

beytindeki “semâda” ve “şemse mâda” ifadeleri ile

“Hayr u şer her ne ki işlerse kişi kendinedir

Kimseyi hor göremez bilse kişi kendi nedir?”⁹³

dizelerindeki ‘kendinedir’ ve ‘kendi nedir?’ lafızları arasında eksik/kısmî bir müşabehet olduğu gibi; (المکر مہما استطعت لا تأتہ / لتقتني السؤدد والمکرمة) mısrasında (المکر مہما) ifadesi ile ikinci mısradaki bulunan (المکرمة) arasındaki tam olmayan benzerlik gibi.⁹⁴

Hadis-i şeriflerde cinas-ı nâkıs için pek çok örnek bulunabilir. Ancak biz meramımızı beyan etmeye yetecek kadar misal vermekle yetinelim. Zeyd b. Hâlid el-Cühenî (v. 78 ?) tarafından nakledilmiş olan şu rivayeti hatırlayalım:

⁹¹ Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî et-Tettevî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni'n-Nesâî* (Haleb: Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406h. 1986m.), 1/115.

⁹² Teftâzânî, *Meânî*, 422; Cevdet Paşa, *Belâgat*, 114; Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 43.

⁹³ “Kitap Notları-Hikmetli Sözler-Şiirler-Beyitler -1 | İlim Cephesi” (Erişim 28 Mayıs 2022).

⁹⁴ Hulusi Kılıç - Kazım Yetiş, “Cinas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/12. Anlamı: “Hileyi, gücün yettiğince, yapmayasın / Ta ki şerefe ve erdeme sahip olasın...” .

أن النبي صلى الله عليه وسلم سأله رجل عن اللقطة، فقال: اعرف وكاءها، أو قال وعاءها، وعفاصها، ثم عرفها سنة، ثم استمتع بها، فإن جاء ربحا فأدها إليه...⁹⁵

Hadis-i şerifte yer alan (اعرفها) ve (عرفها) sözcükleri arasında cinas-ı nâkıs/gayr-ı tâm olduğu gibi; (وكاءها) ve (وعاءها) ifadeleri arasında da aynı edebi sanatın varlığına şahit oluyoruz. Başka bir hadiste (اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث)⁹⁶ buyrulur. Burada yer alan (الخبث) ve (الخبائث) sözcükleri arasındaki lafız benzerliği de cinas-ı nâkıs bir örnek teşkil etmektedir.

Sayısal açıdan çok fazla miktarda misal bulunsa da cinasın her iki çeşidini de içinde barındıran bir hadis-i şerif ile konuyu tamamlayalım: (اللهم إني أعوذ بك من الفقر،) (القلّة) ve (الدّلة) sözcükleri arasındaki benzerlik *cinas-ı nâkıs*; (أظلم) ve (أظلم) sözcükleri arasındaki müşabehet de *cinas-ı tâma* çok latif birer örnektir.

2.1.1.2. Raddü'l-Acz ale's-Sadr

Bedî ilminde konu edinilen ve lafzı güzelleştiren sanatlardan biri olan raddü'l-acz ale's-sadr; nesirde ve nazımda olabilmektedir. Nesirde; mükerrer olan, mütecanis olan veya mülhak (türeyiş/iştikak ilhakı ve türeyiş benzemesi/şibhi iştikak ilhakı olarak iki çeşittir) olan iki lafızdan birinin, ibarenin ilgili kısmının (fıkra) başında, diğerinin de sonunda zikredilmesi ile olur. Nazımda ise; mükerrer, mütecanis veya mülhak olan iki lafızdan birinin, beytin sonunda, diğerinin ise ilk mısraının başında, ortasında, sonunda ya da ikinci mısraının başında getirilmesiyle olur.⁹⁷ Edebiyat âlimleri benzer kelimelerin bulundukları yere itibar ederek, bu sanatı altı kısımda

⁹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Muğîra el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâhi (sav) ve Sünenihî ve Eyyâmih* (Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1400h. 2000m.), "İlim", 28, no: 91.

⁹⁶ Buhârî, "Vudû", 9, no: 142.

⁹⁷ Teftâzânî, *Meânî*, 426.

incelemişlerdir.⁹⁸ Hatta sözcüklerin bulunduğu yere bakarak yapılan dörtlü taksimatı, yukarıda sayılan dört ayrı türe (mükerrer/mütecanis/mülhak-ı iştikak/mülhak-ı şibhi iştikak) mukabil tutarak her birisin ayrı bir kategori olarak ele almışlar ve toplamda sayıyı 16'ya kadar çıkarmışlardır.⁹⁹ Konunun detaylarını ilgili ilmin erbabına ve eserlerine havale etmek kaydıyla, birkaç örnek vermek faydalı olacaktır.

“Gayrıya yüz gösterir benden eder setr-i likâ

Lütfunun miktarını ağyâra hep yüz gösterir...”¹⁰⁰

beytindeki “yüz gösterir” ifadeleri;

“Suya versin gülzârı, bağban, zahmet çekmesin

Bir gül açılmaz, yüzün tek, verse bin gülzâre su”¹⁰¹

beytindeki “su” sözcüğü nazımdaki radde örnek; (سائل اللّٰثيم يرجع ودمعه سائل) cümlesindeki (رب) (رَبِّ قَوْمٍ لَا يَشْرِبُونَ الْمَاءَ إِنَّمَا يَشْرِبُونَ رُبًّا) ifadesi ve (سائل) cümlesindeki (رب) kelimeleri birer raddü'l-acz ale's-sadr sanatı örneğidir.¹⁰²

Hadislerde de bu edebi sanat için muhtelif örnekler göstermek mümkündür. Net olarak bu sanatı barındırdığı görülen en bariz misallerden birisi şu hadis-i şeriftir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا كُفِّرْنَا فِي الدِّينِ وَالْغُلُوَّ فِي الدِّينِ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْغُلُوَّ فِي الدِّينِ¹⁰³

Rivayetin baş kısmında (sadr) yer alan (الغلو في الدين) ifadesi, cümleinin sonunda (acz) aynı şekilde tekrar edilmiş (radd) olduğu için, bu sanat için seçkin bir örnek teşkil etmektedir.

⁹⁸ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 159.

⁹⁹ Teftâzânî, *Meânî*, 426-427.

¹⁰⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 158.

¹⁰¹ Ali Bulut, *Bedî' İlmi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 223.

¹⁰² Bulut, *Bedî' İlmi*, 224. Anlamları: “El açanlar cimriye, gözyaşıyla döner geriye”, “Nice kavimler var, içmezler suyu! / İçtikleri tek şey var, o da üzümün suyu!”

¹⁰³ Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinan en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selam li'n-Neşr ve't-Tevzî, ts.), "Menâsikü'l-Hac", 217, no: 3059.

Aynı şekilde vaaz ve dini öğütler verme söz konusu olduğunda en çok müracaat edilen hadislerden biri olan şu rivayette; raddu'l-acz sanatının bir numunesini barındırır:

كلکم راعٍ، وكلکم مسئول عن رعيته، الإمام راعٍ ومسئول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها، والخادم راعٍ في مال سيده ومسئول عن رعيته¹⁰⁴

Rivayetin başındaki (راعٍ) sözcüğü, ifadenin devamında aynı kökten türeyen bir kelime olan (رعيته) şeklinde tekrar edilmektedir. Bu da baş tarafta kullanılan kelimenin aynı kökten müştak olan bir kelime ile son kısımda tekrarlanması suretindeki, bu edebi sanat için bir örnek teşkil etmektedir.¹⁰⁵ Ayrıca her bir cümlede ifadenin yenilenmesi, edebi sanatın da yenilenmesini sağlamaktadır. Yine (دعوا الحبشة ما ودعوكم،) rivayeti de (دعو) ve (ترك) kelimelerinin son kısımda yinelenmesi sebebiyle, raddu'l-acz ale's-sadr sanatına güzel birer misal olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.1.3. Seci/Sec'

Secinin muhtelif suretlerde tarifi yapılmakla birlikte; muhtasar olarak “nesirdeki fâsılaların¹⁰⁷/durakların aynı harf üzerinde bir araya gelmesidir” şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca Sekkâkî (v. 626/1229) nesirdeki secinin, şiirdeki kafiyeyle tekabül ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁸ Seci için en detaylı ve anlaşılır olduğunu düşündüğümüz tanım, Recâizâde Mahmûd Ekrem tarafından yapılanıdır. O seciyi şöyle tanımlamıştır: “Seci itlak olunan şey; nesre mahsus olarak, terki ve ibarelerle veya kelamın fasılalarında yahut birbirine atfedilmiş ve ekseriya bir lafza bağlanmış

¹⁰⁴ Buhârî, “Cum’a”, 11, no: 893.

¹⁰⁵ Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcîl’ârifîn el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356), 5/38.

¹⁰⁶ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî, ts.), “Melâhim”, 8, no: 4302.

¹⁰⁷ Fâsıla: Nesirde fıkraların, nazımda mısraların son kelimeleridir. Cevdet Paşa, *Belâgat*, 115.

¹⁰⁸ Teftâzânî, *Meânî*, 429-430.

olan cümle ve fıkraların sonlarındaki kelimelerin sonları; harf, harekât ve sekenâtca bir bulunmaktan ibarettir”.¹⁰⁹ Secinin üzerine kurulduğu ve kafiyeli olan son harfe ‘revî’ ismi verilmektedir.¹¹⁰ Seci de diğer edebi sanatlar gibi, muhtelif alt dallara ayrılmakta ve değişik şekillerde tafsilatlandırılmaktadır. Ancak biz konumuz ve konumumuz gereği bu detaylara girmeden, meselenin teknik yönünü özetlemekle yetiniyoruz. Bununla birlikte, konunu daha kolay kavramamıza yardımcı olacak örnekleri de arz etmek isteriz.

“Sözlerim evsafınıza münhasır, gözlerim eltafınıza müntazır” cümlesindeki altı çizili kelime, ikişer olarak vezin ve revî yönüyle mutabakat gösterdiği için, bu ifade secinin güzel bir örneğini teşkil etmektedir.¹¹¹

Büyük müfessirlerden Ebü'l-Berakât en-Neseî'nin (ö. 710/1310), meşhur tefsirinde yer verdiği şu cümle de secinin güzel örneklerinden biridir. (النصيحة: منيحة)¹¹² Cümledeki ilk üç durak ile son iki durak kendi aralarında seci için çok hoş bir numune oluşturmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de de secinin pek çok örnekleri mevcuttur. Kamer 1-3, Nûh 13-14, Nebe 6-7, Fîl 2-3, Nâs 4-5 gibi muhtelif ayetler bu konuda örnek gösterilmektedir.¹¹³

Hadislerde seci konusuna gelince; bu konuda bazı sakıncalar ve sakındırmalar olduğu malumdur. Özellikle cahiliye döneminde mevâiz (vaaz ve nutuklar), nevâdir (zarif sözler) ve hikemiyyât (hikmetli sözler) gibi edebi metinlerde sıkça rastlanılan edebi sanatlardan biri de secidir. Bu tarz halkın örfü haline gelmiş muhtelif yerlerde, panayırlarda, özel toplantılarda kullanılan seciler genelde tabîî ve münasip olup, tekellüften uzak kabul edilmiştir. Ancak bunun mukabilinde, insanları etkileme, onlar üzerindeki tasallutlarını artırmak ve kişileri istedikleri şekilde yönlendirmek

¹⁰⁹ Recâizâde, *Edebiyât*, 351-352; Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 171.

¹¹⁰ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 370.

¹¹¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 172.

¹¹² Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Muhyiddîn Dîb Müstû (Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1419h. 1998m.), 1/583 Anlamı: “Nasihat: Bir öğüttür, önler rezaleti; fakat güçtür, getirir nefreti.” .

¹¹³ Bulut, *Bedî' İlmi*, 238-243.

için kahinler tarafından kullanılan seciler de bir o kadar yapmacık, zorlama ve tehlikeli görülmüştür. Hatta Rasûlullah Efendimiz'in (sas) bu konudaki yasaklamasına gerekçe olarak da bu noktaya işaret edilmiştir.¹¹⁴

Rivayet edildiğine göre, Hüzeyl kabilesinden iki kadın kavga etti. Kadınlardan biri diğerine taş attı ve kadın ile karnındaki bebeğinin ölmesine sebep oldu. Durum Efendimiz'e (sas) iletilince, kadının diyetini âkileye yükledi ve ayrıca cenin için gurre verilmesine hükmetti. Bunun üzerine orada bulunan Hamel b. Mâlik b. en-Nâbiğa el-Hüzeli (v. Hz. Ömer dönemi ?) “Yâ Rasûlallâh! Buna nasıl ceza ödenir? İçmeyen, yemeyen, konuşmayan, seslenmeyen kimsedir! Bunun gibisi ancak hederdir!” dedi. (يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَغْرُمُ مَنْ لَا شَرِبَ وَلَا أَكَلَ وَلَا نَطَقَ وَلَا اسْتَهَلَ فَمِثْلُ ذَلِكَ يُطَلَّ) Yaptığı seci sebebiyle; Rasûlullah (sas) “*Bu, ancak kahinlerin kardeşlerinden biridir!*” buyurdu.¹¹⁵

Alimler, Efendimiz'in bu kişinin yaptığı seciyi iki sebepten dolayı zemmettiğini söylemişlerdir. İlki, verilen şer'î hükme itiraz olarak söylenmesi ve hükmün iptalini talep etmesidir. İkincisi ise; muhatabına karşı bir tekellüf/zorlama/yapmacıklık ortaya koymasıdır. Bu iki durum secide yerilmiş olan iki yöndür. Öte yandan bizzat Rasûlullah (sas) tarafından yapılan ve hadislerde meşhur olmuş olan seciler bu kabilden değildir. Çünkü O'nun secileri asla şer'î hükme aykırı olmaz ve muhatabına karşı tekellüf/yapmacıklık taşımaz. Böyle olduğu için de nehyedilmiş değildir. Hatta ifade-i meram açısından hoş ve güzel olur.¹¹⁶ Gerek Kur'an-ı Kerîm'de gerekse de hadis-i şeriflerde seciye çok sayıda örnek bulunması da, özü itibariyle secinin olumsuz bir uygulama olmadığını, -bir ard niyet barındırmadığı sürece- lafza kattığı güzelliğin mahzur taşımadığını göstermektedir. Örneğin Kur'an-ı Kerîm'deki 91. sûre olan ‘Şems Sûresi’ baştan sona secilerle bezenmiş olduğu halde; hiçbir yapmacıklık ve tekellüf barındırmayan akıcı üslubu ile dikkat çekmektedir.

¹¹⁴ İsmail Durmuş, “Seci”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/273.

¹¹⁵ Müslim, “Kasâme”, 36, no: 4391 Ayrıca bkz. “Kasâme”, 37, 38, no: 4392, 4393; Buhârî, “Tıbb”, 46, no: 5758.

¹¹⁶ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeraf en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392h.), 11/178.

Hadis-i şeriflerde de seciye pek çok misaller bulunmaktadır. Burada sadra şıfa olacak bazı rivayetlere işaret etmekle yetinelim:

Efendimiz'in (sas) bir seferden/gazveden, hacdan ya da umreden dönerken, adet olarak üç defa tekbir getirdikten sonra şöyle dediği nakledilmiştir:

لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، آيُون تائبُون عابدُون، لرنا حامدُون،
صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده¹¹⁷

Hadis-i şerifteki (آيُون ، تائبُون و حامدُون) kelimeleri kendi aralarında bir seci barındırdığı gibi, (وحده ، عبده ، وعده) sözcükleri de kendi aralarında latif bir seci içermektedir.

Başka bir rivayete göre de Hz. Peygamber (sas) şöyle dua etmektedir:

الكتاب (Metindeki ¹¹⁸) اللهم منزل الكتاب سريع الحساب ، اللهم اهزم الأحزاب ، اللهم اهزمهم وزلزلهم
() ، الحساب و الأحزاب kelimelerindeki seci açıkça dikkati çekmektedir. Ayrıca dua lafızlarının arasındaki bu uyum, tabîî bir ahenk oluşturmakta ve muhataba bir zorlama hissi de vermemektedir. Dolayısıyla Efendimiz tarafından yerilen seci ile söze ahenk katan uyum ve kafiye arasında bariz bir fark ortaya çıkmaktadır.

Yine bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurmaktadır: يقول ابن آدم:

Rivayette mütenasip bir ¹¹⁹ مالي مالي، وإنما مالك ما أكلت فأفنيته، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت
uyum içerisinde peşpeşe gelen sözcükler, müthiş bir seci örneğini daha gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte bu misallerden anlaşılacağı üzere, secinin anlamı değiştirici bir fonksiyonu yoktur. Sadece edebi zevk ve tesirli söz söylemeyi sağlamaktadır.

¹¹⁷ Buhârî, “Deavât”, 52, no: 6385.

¹¹⁸ Buhârî, “Cihâd” 98, no: 2933.

¹¹⁹ Nesâî, “Vesâyâ”, 1, no: 3613.

2.1.1.4. Müvâzene ve Mümâsele

Lafzı süsleyen edebî sanatlardan bir diğeri olan müvazene; sözün fasılları arasında harf veya kafiye uyumunu gözetmeksizin, sadece vezin olarak birbirine mutabık olan kelimelerin getirilmesiyle gerçekleşir.¹²⁰

Edebiyat literatürümüzde müvâzene için şöyle bir misal verilmektedir “*Âleme, câm-ı sefâ sunduğu dem, bana felek / Bir kadeh sunmadı kim vermeye bin türlü kesel!*”¹²¹ Beyitteki ‘felek’ ve ‘kesel’ kelimeleri harf ve kafiye bakımından bir uyum taşımasa da; her ikisi de vezin/kalıp bakımından benzerdir. Dolayısıyla aralarındaki bu benzerlik, müvâzene sanatını temsil etmektedir.

Müvazenede, sadece fasıllar değil, diğer kısımlar da çoğunlukla ya da tamamen benzer vezinlerde olurlarsa, buna ‘mümâsele’ tabir edilmektedir.¹²² Şu beyitte mümâselenin güzel bir örneği vardır:

“Müşîr-i saltanât, akl-ı musavver
Penâh-ı memleket, adl-i mücessem”¹²³

Başka bir misal de (من طَوَّلَ الكلام / قد قَصَّرَ الصواب) ¹²⁴ “kim ki hitabeti uzaltır / bil ki hakikati azaltır” sözünde kendini göstermektedir. Sözcüklerin, kelime kelime birbirlerine mukabele yapıldığında aynı vezni temsil etmesi, mümâselenin söze nasıl bir letafet kattığını göstermektedir.

Müvazeneye Kur’an-ı Kerim’den muhtelif örnekler gösterildiği gibi¹²⁵ hadis-i şeriflerden de gösterilebilir:

(أَكْرَمُوا أَوْلَادَكُمْ وَأَحْسِنُوا آدَابَكُمْ)¹²⁶ Bu rivayette müvazene sanatına iki ayrı numune açık bir şekilde gözükmektedir. (أَكْرَمُوا و أَحْسِنُوا) kelimeleri arasında müvazene olduğu gibi;

¹²⁰ Teftâzânî, *Meânî*, 433; Bulut, *Bedî’ İlmi*, 248.

¹²¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Edebiyat*, 147.

¹²² Teftâzânî, *Meânî*, 433.

¹²³ Cevdet Paşa, *Belâgat*, 115.

¹²⁴ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 310.

¹²⁵ Bulut, *Bedî’ İlmi*, 248-249.

¹²⁶ Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr fî Ehâdisi’l-Beşîr en-Nezîr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1428h. 2008m.), 1/211, no: 1419. Ayrıca bkz: ; Ebû Abdillâh Muhammed b.

(أولادكم و آدابهم) lafızları da müvazenelidir. Hatta şu hadiste mümasele sanatı için güzel bir misaldir: ¹²⁷ (أفضل الحسنات و الجلساء) Zira metindeki (الحسنات و الجلساء) kelimeleri kafiye ve son harf (revî) bakımından benzememekle birlikte, vezin/kalıp yönüyle benzerlik taşımaktadır.

¹²⁸ (اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْهُدَى وَالتَّقَى وَالعِفَّةَ وَالعَنَى) Efendimiz'in (sas) çok kapsamlı bir duasını içeren bu rivayette (الهدى، التقى و الغنى) kelimeleri, kalıp olarak birbirine mutabık getirilmiş durumdadır. Bu da mümâsele sanatı için güzel bir örnektir.

2.1.1.5. Kalb

Muhassinat-ı lafziyye arasında sayılan bir diğer edebi sanat ise “kalb”dir. Kalb, “kelamın, harfleri ters çevrilerek son harften itibaren okunmaya başlandığı zaman da aynı ifadenin hasıl olduğu söyleyişlerdir.” Şiirde olduğu gibi, nesirde de bulunabilmektedir.¹²⁹ Burada sözün kelimelerine başka bir kelime ya da harf eklenilmemesi şarttır. Bu şekilde tersine çevrilmiş olan kelimeye “maklûb” denir.¹³⁰ Kalb sanatında genel bir örf olarak harekelere, uzatmalara, sükunlara ya da kelimeler arasındaki boşluklara itibar edilmeden, harf dizilişi asıl kabul edilmektedir. Bu sebeple bazı yerlerde peşpeşe gelen kelimelerin harfleri, tersten okunuşu sırasında birleştirilerek söylenebilmektedir.

Bir sözcüğün, yine anlamlı olmak şartıyla, harflerinin tamamı sıralı olarak tersten okunuşunun kullanılmasına *kalb-i küll* denir. Kalb-i küll için *kalb-i muntazam* ya da *aks-i müfred* gibi isimler de literatürde yer almaktadır. Eğer sözün/sözcüğün harfleri sıralı olarak değişmemişse ve harf sıralaması tersten okunurken bozulmuşsa buna *kalb-i ba'z* (ya da *kalb-i muavvec*) tabir olunmaktadır.¹³¹

Yezîd er-Rabî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm (Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1400), “Edep” 3, no: 3671.

¹²⁷ Süyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 1/188, no: 1249.

¹²⁸ Müslim, “Zikir ve Dua ve Tevbe ve İstiğfâr”, 72; no: 6904.

¹²⁹ Teftâzânî, *Meânî*, 434.

¹³⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 110.

¹³¹ Mermer vd., *Eski Türk Edebiyatı*, 167-168.

Kalb sanatı, müfred kelime bazında olabildiği gibi, cümle ya da mısra, hatta beyit boyutlarında da olabilmektedir.

Arapça ve Osmanlı Türkçesi veya Farsça gibi Arap harfleriyle yazılan metinlerde, kalb sanatının örnekleri daha çok görünse, hatta Latin harfleriyle olan metinlerde kalbin bulunması ‘tesadüf’ denilecek kadar güç bir olasılık kabul edilse de¹³² Türkçe olarak da kalb sanatını barındıran sözler ve sözcükler bulunabilmektedir. Kelime olarak; ana, asa, lal, mum, mim, ütü, kök, taat, takat, sülüs, makam, yatay, nalan, nadan, teğet, kulluk, kıllık, kulluk gibi sözcükler tersten okunduklarında da aynı lafzı oluşturan harf dizimine sahiptirler.

Yine ‘neden ama neden?’, ‘pay ederek iki kerede yap’, ‘at sahibi gibi hasta’, ‘kart ama matrak’, ‘iyi halli biri billah iyi’, ‘ne bana sen, ne sana ben’,¹³³ ‘rulo yapay olur’, ‘ey nihat iki tahin ye’ gibi cümleler de kalb-ı küll sanatının örneklerini oluşturabilecek niteliktedir. Osmanlı Türkçesi ile söylenmiş şu mısra da latif bir kalb-ı küll misalidir: (خوش کمالک همه کلامک شوخ) (Hûş kemâlin hemî kelâmın şûh)¹³⁴ Yine “Hurûf-i meste nazar kıl, sitem bozuntusudur / Emel dedikleri ancak elem bozuntusudur..”¹³⁵ beytinde hem (مست – ستم) kelimeleri hem de (الم – امل) kelimeleri harfleri kalb edilerek (maklûb) kullanılmış, incelikli bir kalb-i ba’z misalidir.

Arapça olarak da kalb sanatının güzel örnekleri mevcuttur. Beyt olarak en meşhur kalb örneklerinden biri şöyledir:

وهل كل مودته تدوم؟

مودته تدوم لكل هول

¹³² Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 111.

¹³³ “<https://onedio.com/haber/tersten-okunusu-da-ayni-olan-60-ilginc-turkce-cumle-358931>”, ts. (Erişim 03 Şubat 2022).

¹³⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 111.

¹³⁵ Mermer vd., *Eski Türk Edebiyatı*, 168.

Yine Kur'an-ı Kerim'deki (كل في فلك)¹³⁶ ve (ربك فكبر)¹³⁷ lafızları en çok işaret edilen kalb örneklerini teşkil etmektedir.¹³⁸

Bu örnekler haricinde daha farklı pek çok örnek de sıralanmaktadır:

(حوت فمه مفتوح) (مودتي يحيى تدوم) (كبرت آيات ربك) (كن كما أمكنك) (سور حماة برهما محروس)
(معط أخا كرم مرض أخا ندم - مدن أخا ضررم مرك أخا طعم) (أحمد دم حما) (عقرب تحت برقع)¹³⁹

Rasûlullah Efendimizin (sas) ifadeleri arasında da kalb örneklerine rastlanabilmektedir. Örneğin (اللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا)¹⁴⁰ lafızlarını taşıyan dua cümlesindeki (روع) ve (عور) sözcüklerinde kalb sanatı kendini göstermektedir.¹⁴¹

Başka bir rivayette, Efendimizin (sas) vahyin geliş şekillerinden birini ifade ederken kullandığı (وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول)¹⁴² cümlesindeki (ملك) ve (كلم) lafızları arasında da kalb-i ba'z örneği görülebilmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (sas)

لَا تَزُولُ قَدَمُ ابْنِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ خَمْسٍ، عَنْ عُمْرِهِ فِيْمَ أَفْنَاهُ، وَعَنْ شَبَابِهِ فِيْمَ أَتْلَاهُ، وَمَالِهِ
مِنْ أَثْنٍ اكْتَسَبَهُ وَفِيْمَ أَنْفَقَهُ، وَمَاذَا عَمِلَ فِيْمَا عَلِمَ.¹⁴³

¹³⁶ Kur'an-ı Kerim (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), "Yâsîn" 40.

¹³⁷ "Müddessir" 3.

¹³⁸ Teftâzânî, *Meânî*, 434. Beytin Anlamı: Süre sevgisi her şartta onun!/(Başka) Kimin her şartta sevgisi sürer?

¹³⁹ Sadruddîn Ali b. Ahmed b. Muhammed İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rabî' fî Envâi'l-Bedî'* (el-Mektebe eş-Şâmile ez-Zehebîyye, ts.), 421.

¹⁴⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 3/3, no: 11009.

¹⁴¹ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 59.

¹⁴² Buhârî, "Bed'u'l-Vahy", 1, no: 2.

¹⁴³ Tirmizî, "Sıfatu'l-Kıyâme", 1, no: 2436.

ve (عمل) buyruklarındaki (من علم علما، فله أجر من عمل به، لا ينقص من أجر العامل) ¹⁴⁴

(علم) de kalb sanatını temsil etmektedir.

2.1.1.6. Teşrî'

Teşrî' sanatı, nesirde neredeyse yok denecek kadar azdır. Bu nedenle şiire has olduğunu ihsas ettirecek şekilde tarif edilmektedir. Teşrî' sanatına aynı zamanda 'tevşîh' veya 'tev'em' isimleri de verilmektedir.¹⁴⁵ Beyitte var olan durakların; iki ayrı kafiye üzerine bina edilerek, hangisinde durulursa durulsun, kafiye'nin ortaya çıkması durumudur.¹⁴⁶ Bu da beytin iki vezin ve iki kafiye üzere kurgulanarak oluşturulmasıyla olur. İlk kafiye üzerinde durulduğunda, bir vezne uygun kafiye'li bir beyit olur. Aynı şekilde ikinci kafiye'de durulduğunda da tutarlı bir vezni ve kafiyesi olan bir ibare ortaya çıkar.¹⁴⁷ Bu sanatın en meşhur örneği ise, meşhur dil âlimi el-Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Makâmât* adlı eserinde yer alan¹⁴⁸ şu beyittir:

يا خاطب الدنيا الدنيّة إنها... شرك الردى وقرارة الأكدار

دار متى ما أضحكت في يومها... أبكت غدا بعدا لها من دار

Şiir bu şekilde okunduğunda vezini tam olmakla birlikte kafiye (ر) harfi olur. Ancak şiirin vezninde eksiltme yapılarak, ikinci vezin ile (iki tef'île çıkarılarak) ölçülendirilmesi durumunda kafiye (د) harfi oluverir:¹⁴⁹

يا خاطب الدنيا الدنيّة... إنها شرك الردى...

دار متى ما أضحكت... في يومها أبكت غدا...

¹⁴⁴ İbn Mâce, *Sünen*, "Fedâilu Ashâbi Rasûlillâh-sas-", 20, no: 240.

¹⁴⁵ Abdülaziz Atîk, *İlmü'l-Bedî'* (Beyrut: Dâru'n-Nehda, ts.), 242.

¹⁴⁶ Teftâzânî, *Meânî*, 435.

¹⁴⁷ Atîk, *İlmü'l-Bedî'*, 242.

¹⁴⁸ Ebû Muhammed el-Kâsım b. Ali el-Harîrî, *Makâmâtü'l-Harîrî* (Beyrut: Matbaatü'l-Meârif, 1873m.), 223.

¹⁴⁹ Atîk, *İlmü'l-Bedî'*, 243.

Esasında teşrîf, şiire mahsus bir, lafız süsleme sanatlarından biri olsa da; bazı alimler tarafından Kur'an-ı Kerim'den de bir örnek gösterilmiştir:

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ . وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ.¹⁵⁰

Ayet-i kerimelerin sonlarındaki (نار – كالفخار) sözcükleri ile ayet içinde yer alan (الجان – الإنسان) kelimeleri birbirleriyle uyumlu iki ayrı kafiye'dir.¹⁵¹

Hak verileceği üzere teşrîf gibi iki ayrı vezin ve iki ayrı kafiye'yi aynı kurguda bir araya getirmek, özel bir şiir yeteneği gerektirdiği gibi bir tekellüf ve zorluğu da bünyesinde barındırmaktadır. Bunun için teşrîf sanatının hadis-i şeriflerde görülmesi beklenmemelidir. Zira Efendimiz (sas) bir şâir olmadığı gibi şiir söyleme ya da kafiye'li konuşma gayretinde de olmamıştır. Nitekim bu doğrultuda yapılan taramada, teşrîf sanatına örnek olarak gösterilen bir rivayet tespit edilememiştir.

2.1.1.7. Lüzûmu mâ lâ yelzem

Bilindiği üzere; kafiye'nin yani uyağın son harfine 'revî' tabir olunur. Revîden önceki harfe ise "kayd" ismi verilmiştir. Bu nedenle kendisinde hem revî hem de kayd harfi bulunan kafiye'lere 'kaydı/mukayyed' denilmiştir. İşte 'gerekli olmayanı, kendisine gerekli görmek' anlamına gelen, lüzûmu mâ lâ yelzem; kısaca 'secinin ya da kafiye'nin kayıtlı olarak getirilmesi' olarak tanımlanır.¹⁵² Aslında secinin daha üst bir kategorisi olan lüzûmu mâ lâ yelzem, başka bir tanımda; 'Revî harfinden sonra ya da fasılalarda revî manasında/makamında olan harften sonra; secide zorunlu/zaruri olmayacak şekilde kafiye'ye uygun harf/harfler getirmek' suretinde tarif edilir. Bu edebi sanat, "ilzâm"(veya iltizâm), "tazmîn", "teşdîd" ve "i'nât" gibi adlarla da isimlendirilmektedir.¹⁵³ Kafiye'ler arasındaki uyum doğal ve sade olduğunda oldukça makbul ve muhataba zevk/şevk veren bir sanattır. Ancak zorlama/tekellüf ve yapmacık şekillerde uygulanırsa, kulağı tırmalayacağı gibi

¹⁵⁰ "Rahmân", 14-15.

¹⁵¹ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 460.

¹⁵² Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 84.

¹⁵³ Teftâzânî, *Meânî*, 436.

rahatsız edici bir hal de arz edebilir.¹⁵⁴ Bu detayı Ahmet Cevdet Paşa, şu özlü ifadelerle dile getirmektedir:

Muhassinât-ı lafzıyyenin asl-ı haseni; mana lafza tabi olmayıp, bel-ki (aksine) lafzın manaya tabi olmasıdır. Çünkü mana, tabiatına bırakılır ise kendisine layık olan lafzı ister. Ve onun istediği lafız getirilir ise lafız ve mana ikisi de güzel olur. Eğer tesci/seci yapma için tekellüf ile ibare tasnî' (yapmacık) olunur ve mana lafza tabi kılınır ise lafız ve mana, hilye-i hüsn-i kabulden ârî kalır.¹⁵⁵

Gerek şiirde gerekse de düz yazıda bu sanatın sayısız örneği mevcuttur. Kur'an-ı Kerim'de de bu sanat için örnek olabilecek pek çok ayet-i kerime gösterilebilir. Ancak ifade-i meramı sağlayacağını düşünerek, iki misal ile yetinelim:

فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ . وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ...¹⁵⁶

Ayetlerdeki (فلا تنهر ، فلا تقهر) kelimelerinde revî harfî olan (ر) ile birlikte kayd harfi olan (هـ) harfî birlikte, lüzûmu mâ lâ yelzem sanatı suretinde kafiyei oluşturur.

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ . أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ . وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ . تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ ...¹⁵⁷

Aynı şekilde (الفيل ، تضليل ، أبابيل ، سجيل) kelimelerindeki kafiye hem revî harfini (ل) hem de kayd harfini (ي) bünyesinde barındırdığı için, bu sanatın latif bir numunesidir.

Efendimizin (sas) şu duasında bu sanatı görebilmekteyiz;

اللَّهُمَّ بِكَ أَصَاوُلُ وَبِكَ أَصَاوُلُ وَبِكَ أَقَاتِلُ.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 85; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 285.

¹⁵⁵ Cevdet Paşa, *Belâgat*, 118.

¹⁵⁶ “Duhâ”, 9-10.

¹⁵⁷ “Fîl”, 1-4.

¹⁵⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/333, no: 19148.

Anlamı etkileme açısından olmasa da; hadis-i şeriflerdeki edebi sanatların birer numunesinin görülmesi açısından, bu sanatların da zikredilmesinin elzem olduğunu düşünüyoruz. Sayıları otuzu bulan bu sanatlar arasında, bazılarının hadislerde örneği olmayacağı, bazılarının ise örnek gösterilmesi için ayrı bir çalışma içine girilmesi gerektiği izahtan varestedir. Bu nedenle, edebi sanatların hadisler üzerinde numunesi görülmeyecek nitelikte olanları, çalışmamızın boyutlarını aşacağı için, bu sanatlara hadislerden özel bir misal bulma gayretine girilmeyecektir. Ayrıca edebi sanatların detayları ve alt kategorilerine dair izahlar, alanla ilgili kaleme alınmış eserlere havale edilecek, sanatın özünü gösterecek kadar bilgi ve örnek ile yetinilecektir.

2.1.2.1. Tıbâk/Mutâbaka/Tezâd

Tıbâk; bir cümlede, aralarında zıtlık ya da mütakabiliyet/karşılıklık anlamı bulunan sözcüklerin bir arada kullanılmasıdır.¹⁶² Burada itibar edilen, mana farkı doğrudan zıtlık olabileceği gibi (örn: iyi-kötü), olumluluk-olumsuzluk ilişkisi (örn: görmek-görmemek), arada nispet/itibari bağ bulunması (örn: karı-koca) veya sadece aykırılık/farklılık olması (örn: çiftçi-memur) gibi muhtelif alaka çeşitlerini kapsayacak niteliktedir.

Örneğin Necip Fazıl’a ait olan şu beyitte, tıbak sanatının iki şeklini de bulmak mümkündür:

Ne yalanlarda var, ne hakikatte

Gözümü yumdukça gördüğüm nakış

Boşuna gezmişim, yok tabiatte

*İçimdeki kadar iniş ve çıkış...*¹⁶³

Beyitteki “yalan-hakikat”, “gözünü yummak - görmek”, “iç (dünya) – tabiat” ve “iniş-çıkış” kelimeleri arasındaki anlam zıtlığı/aykırılığı, tıbak sanatının güzide numunelerini temsil etmektedir.¹⁶⁴

Kur’an-ı Kerim’deki

¹⁶² Cevdet Paşa, *Belâgat*, 101.

¹⁶³ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile* (Büyük Doğu Yayınları, ts.), 8.

¹⁶⁴ M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul: 3F Yayınevi, 2007), 165.

(وَعَدَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ . يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ) ¹⁶⁵

(فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَاخْشَوْا) ¹⁶⁶

Ayet-i kerimelerinde yer alan (لا يعلمون - يعلمون) ve (الدنيا - الآخرة) sözcükleri ile (فلا تخشوا الناس - واخشون) ifadeleri arasında tıbak sanatı bariz olarak görülmektedir. ¹⁶⁷

Kullanımının günlük dilde dahi pek yaygın olması sayesinde, hadis-i şeriflerde de tıbak sanatının pek çok örnekleri görülebilmektedir. Efendimizin (sas) (والذي نفس) cümlesinde geçen (لبيكنم - لضحكتم) ¹⁶⁸ (محمد بيده لو تعلمون ما أعلم لبيكنم كثيرا وضحكتم قليلا) ¹⁶⁹ (يسلم الصغير على الكبير، والمار على القاعد، والقليل على الكثير) sözcükleri arasında ve (كثيرا - قليلا) buyruğundaki (الصغير - الكبير), (المار - القاعد) ve (القليل - الكبير) kelimelerinde de zıtlık ve aykırılık anlamı içerdikleri için tıbak sanatı karşımıza çıkmaktadır. İbn Ömer'in (ra) şu ifadesi de örneklerden bir tanesidir: (المسكر قليله وكثيره حرام) ¹⁷⁰ bu rivayetdeki (قليله - كثيره) ifadeleri arasında tıbak/tezad sanatı mevcuttur.

2.1.2.2. Mürââtü'n-Nazîr/Tenâsüb

Mürââtü'n-Nazîr; aralarında zıtlık haricinde bir alaka bulunan iki sözcüğün birlikte zikredilmesiyle gerçekleştirilen bir edebi sanattır. ¹⁷¹ Zira zıtlık ilişkisi olması durumunda, tıbak sanatı olarak adlandırıldığı belirtilmişti. Tenâsüb, telfik, i'tilâf ve

¹⁶⁵ "Rûm", 7.

¹⁶⁶ "Mâide", 44.

¹⁶⁷ Teftâzânî, *Meânî*, 386.

¹⁶⁸ Buhârî, "Eymân ve'n-Nüzûr", 3, no: 6637.

¹⁶⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 2/315, no: 8147.

¹⁷⁰ Nesâî, "Eşribe", 48, no: 5701.

¹⁷¹ Teftâzânî, *Meânî*, 389.

tevfik gibi isimler de verilen bu sanat, edebiyat ehlinin en ziyade kullandığı sanattır.¹⁷²

Nevrûz erip ağyâr ile seyr eyledi dilber

Geceyle günüm oldu benim şimdi beraber

Beyitteki ‘nevrûz’ sözcüğü ile ‘gece-gündüz’ sözcükleri arasındaki alâka, mürââtü’n-nazîr sanatının varlığını göstermektedir.

Kelimeler arasındaki alakanın, söz konusu sözcüğün ikincil manalarından biriyle yapılması durumunda ise bu sanat *îhâm-ı tenâsüb* olarak adlandırılmaktadır. Daha açık ifadesiyle îham-ı tenâsüb, iki anlamı bulunan bir kelimenin, cümlede kastedilmeyen anlamı ile başka kelimelerin anlamları arasında tezat dışında bir ilişki bulunmasıdır. “Bülbül” ismi ile aynı sözcükte geçen “gül” bir çiçek adı olarak değil, “gülmenin emir kipi” olarak kullanılması gibi.¹⁷³

Ayrıca *teşâbüh-i etrâf* ismi verilen ve ‘sözün başlangıcındaki kelimeye münasip olan bir sözcük ile bitirilmesiyle’ gerçekleştirilen edebi sanat da, mürââtü’n-nezîr kabilinden sayılmaktadır.¹⁷⁴

Kur’an-ı Kerim’de (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ مُحْسَبَانِ)¹⁷⁵ ayetindeki (الشمس - القمر) sözcükleri ile (يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ)¹⁷⁶ ayetinde yer alan (المرجان - اللؤلؤ) kelimeleri arasında zıtlık haricinde bir mana irtibatı bulunduğu için mürâât-ı nazîr sanatına örnek gösterilebilir.

Bu sanata hadis-i şeriflerden de örnek gösterebilmekteyiz:

ان تعبد الله كأنك تراه ، وإن لم تكن تراه فإنه ()
Cibril hadisi diye meşhur olan rivayetteki ()
تراه) ¹⁷⁷ ifadesindeki anlatım, güzel bir misaldir.¹⁷⁸ Zira rivayetin başında yer alan (يراك

¹⁷² Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 210.

¹⁷³ Saraç, *Belâgat*, 160.

¹⁷⁴ Cevdet Paşa, *Belâgat*, 103.

¹⁷⁵ “Rahmân”, 5.

¹⁷⁶ “Rahmân”, 22.

¹⁷⁷ Buhârî, "Tefsir, (Lokmân) 2", no: 4777.

¹⁷⁸ Muhammed b. Ali el-Kâdî Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfî İstılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996m.), 2/1506.

ifdesi, rivayetin sonunda yer alan (يراك) ifadesiyle nazîr/denklik gözetildiğini ihsas ettirmektedir.

Benzer bir misal olarak Efendimizin (sas) şu buyruğu da zikredilebilir:

¹⁷⁹ (لن ينفع حذر من قدر ولكن الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل فعليك بالدعاء عباد الله)

Kavl-i şerifin baş tarafında tedbir ile kader ilişkisi zikredildikten sonra, buna münasip olarak, son söz kabilinden duanın salık verilmesi, mürââtü'n-nazîr sanatının nefis bir numunesini temsil etmektedir. Zira kader ile dua arasında, mercilerinin Allah Teâlâ olması açısından -zıtlık dışında- bir münasebet vardır.

2.1.2.3. İrsâd/Teshîm

İrsâd sanatı, gerek seci gerekse kafiye yoluyla, ifadenin sonunda nasıl bir söyleyiş olacağını, muhataba bir delalet ile önceden hissettirmek suretiyle gerçekleşen bir sanattır. 'Teshîm' de denilen bu sanata, şöyle bir örnek verilmektedir:

(تستطيع) ifadesiyle, başta yer alan ¹⁸⁰ (إذا لم تستطع شيء فدعه ، فجاوزه إلى ما تستطيع) sonradan gelecek olan (تستطيع) sözcüğüne işaret edilmiştir.

Bâkî'nin şu mısraları, da 'Kays' ve 'yok idi aklı' ifadeleriyle, mısranın sonunda gelecek olan 'Mecnûn' tabiri ihsas ettirildiği için, irsâda ayrı bir misaldir:

Elemin Kays'e kıyas etme, dil-i mahzûnun

Yok idi aklı, ne derdi vardı Mecnûn'un...

Kur'an-ı Kerim'de de Ankebût 40, Yûnus 19 gibi muhtelif ayet-i kerimeler örnek gösterilmekle birlite, biz tek misalle yetinmek istiyoruz: (قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا

¹⁷⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 5/234.

¹⁸⁰ Teftâzânî, *Meânî*, 389.

¹⁸¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 94.

(يَكُونُونَ) ilerde gelecek olan (مَكْر) kelimesi, ayet-i kerimesindeki (يَكْتُبُونَ مَا تَكْتُبُونَ) ifadesine delalet etmektedir.¹⁸²

Peygamber Efendimizin (sas) sözleri arasında da irsâda örneklik teşkil edecek ifadelere rastlanabilmektedir. (وَعَلَيْكُمْ بِالصَّدَقِ وَالْبِرِّ فَإِنَّهُمَا فِي الْجَنَّةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ وَالْفُجُورَ فَإِنَّهُمَا فِي النَّارِ) ¹⁸³ hadisinde yer alan (الصدق والبر) sözcükleri cenneti (الجنة), (الكذب والفجور) sözcükleri de cehennemi (النار) gerektirdiği için, irsâd sanatıyla cümlelerin son kısmına önceden delalet etmektedirler.

2.1.2.4. Müşâkele

Hakikaten ya da hükmen söz içinde geçmiş olan bir ifadenin farklı bir lafızla zikredilmesiyle müşâkele sanatı gerçekleşir.¹⁸⁴ Ayrıca zikredilen bir kelimenin müştakının, bir ibarede mükerrer olarak yer alması ya da daha kısa olarak bir kelimenin başka kelimelerle bileşik olarak tekrar getirilmesi olarak da tanımlanmıştır. “Kendisi bazen gelir ammâ, sözü gelmez kaleme”¹⁸⁵ cümlesinde olduğu gibi, kökleri bir olan (gelir-gelmez) sözcüklerin aynı ifadede yer bulması, bir müşâkele örneğidir.

Bazı alimler müşâkeleyi “kökleri aynı olan kelimelerin bir ifadede cem edilmesi” diye vasıflandırılan tecanüs nevinden görürken, bazıları “soru ile cevap arasında biçim olarak uyum gözetilmesi” şeklinde kabul etmişlerdir. Bununla birlikte müşâkeleyi, istiâre kabilinden sayanlar olduğu gibi; cinası, “müşâkele” diye adlandıran alimler de olmuştur. Neticede Kazvî’nin sunduğu şekliyle, müşâkele günümüzdeki suretini almıştır.¹⁸⁶

Misal olarak zikredilen şu latife oldukça hoştur: Konağa yalın ayak gelen ve ihsan isteyen bir fakire ‘*Ne türlü yemek istersen pişirelim*’ denilmesi üzerine, fakirin

¹⁸² Bulut, *Belâgat Terimleri*, 185.

¹⁸³ İbn Hanbel, *Müsned*, 1/11.

¹⁸⁴ Teftâzânî, *Meânî*, 391.

¹⁸⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Edebiyat*, 146.

¹⁸⁶ İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/154.

‘bana bir çift ayakkabı pişiriniz!’ şeklinde cevap vermesi gibi.¹⁸⁷ Bu cevapta ‘pişirme’ lafzının, önceki soruda geçen lafza mutabık olarak zikredilmesi sanat-ı müşakeleyi temsil etmektedir.

Kur’an-ı Kerim’de de bolca örneğine rastlanabilen bu sanat için, iki misali barındıran şu ayet-i kerimeyi zikretmek yeterli olacaktır: (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي)
نَفْسِكَ ¹⁸⁸ Ayet-i kerimede yer alan (تعلم - أعلم) ve (نفسى - نفسك) müşakele için ayrı ayrı örnek gösterilebilecek niteliktedir.

Hadis-i şeriflerde de sıkça yer alan bu sanata misal olarak Efendimiz’in (sas) şu iki duasını hatırlatabiliriz: (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَتُبْ عَلَيَّ إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ)¹⁸⁹ ve (اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ)
نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا وَلَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ ...¹⁹⁰ Bu iki rivayetlerden birincisindeki (تب - التواب) kelimeleri ile, ikincisindeki (ظلمت - ظلما) sözcükleri kendi aralarında müşakele sanatı olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.2.5. Müzâvece/Tezâvüc/İzdivâc

Tezâvüc ve izdivaç gibi isimlerle de anılan bu sanat, kısaca ‘şart cümlelerinde, şart ile ceza/cevap arasında birbiriyle eşleşen/denk düşen iki manayı bir arada zikretmek’ olarak tarif edilir.¹⁹¹ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, müzavece sanatı için ön koşul bir şart cümlesinin olmasıdır. Ayrıca şart ve ceza içeren ifade içerisinde de birbirine denk düşen iki ayrı anlamın bulunması gerekmektedir. Merhum Abdurrahim Karakoç’un (1932-2012) şu meşhur dizelerinin¹⁹², bu sanat için güzel bir örneklik teşkil edeceği kanaatindeyiz:

Burdayım de ararlarsa

¹⁸⁷ Cevdet Paşa, *Belâgat*, 104.

¹⁸⁸ “Maide”, 116.

¹⁸⁹ Ebû Dâvûd, "Tefrîu Ebvâbi'l-vitr", 26, no: 1516.

¹⁹⁰ Buhârî, “Ezân”, 149, no: 834.

¹⁹¹ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 352.

¹⁹² Abdurrahim Karakoç, *Yasaklı Rüyalar* (Ankara: Alperen Yayınları, 2000m.).

Doğru söyle sorarlarsa

Tabutuna sararlarsa

Bayrak senden incinmesin.

Bu ifadelerdeki şart-ceza (cevap) arasında mana deklemleri ‘arama-burdayım deme’, ‘sorma-doğru söyleme’ ve ‘tabuta sarma-bayrak’ sözcükleri arasında temayüz etmektedir.

Cenâb-ı Hakk’ın وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ (وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها - رحمة - فرحوا) ve

¹⁹³ buyruğunda da bu sanat-ı edebi için iki ayrı örnek göze çarpıyor. (رحمة - فرحوا) ve (سيئة - يقنطون) sözcükleri arasında, anlam olarak eşleşme mevcut olup ikisi de ayrı ayrı şart cümlesi bünyesinde yer almıştır.

Rasûlullah’ın (sas) şu duası da müzâveceye güzel bir örnektir:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اُنْزِلْ بِكَ حَاجَتِیْ وَ اِنْ قَصَرَ رَاۤیِیْ وَضَعَفَ عَمَلِیْ اِفْتَقَرْتُ اِلَیْ رَحْمَتِكَ فَاَسْأَلُكَ یَا قَاضِیَ الْاُمُوْر وَ یَا شَافِیَ

الصُّدُوْرِ کَمَا تُجِیْرُ بَیْنَ الْبُحُوْرِ اَنْ تُجِیْرَنِیْ مِنْ عَذَابِ السَّعِیْرِ وَ مِنْ دَعْوَةِ النَّبُوْرِ وَ مِنْ فِتْنَةِ الْقُبُوْرِ ¹⁹⁴

Bu hadis-i şerifte şartta yer alan اِنِّیْ اُنْزِلْ بِكَ حَاجَتِیْ وَ اِنْ قَصَرَ رَاۤیِیْ وَضَعَفَ عَمَلِیْ اِفْتَقَرْتُ (إلى رحمتك

قَاضِیَ الْاُمُوْر) ifadelerinin mukabilinde, mana yönüyle bu sözlere eş/denk olan یَا قَاضِیَ الْاُمُوْر (و یا شافی الصُّدُوْرِ

و یا شافی الصُّدُوْرِ) isimleri zikredilmiş ve müzavece sanatı uygulanmıştır.

2.1.2.6. Aks/ Tebdîl/Tard

Aks sanatı, sözün bir kısmının önce getirilmesinden sonra, bunu tersine çevirerek, sözün sonra gelen kısmını öne alarak tekrar edilmesidir. ‘Tard’ veya ‘tebdîl’ olarak da adlandırılan aks sanatı; bir başka ifadeyle ‘taamlamaların veya kelime gruplarının ters çevrilerek, yer değiştirmesiyle yeni bir ifade oluşturulması’ olarak açıklanmaktadır. Kelimeler arasındaki yer değiştirmede herhangi bir değişiklik yapılmaması esas olsa da, kelamın özünü bozmayan bazı ufak detaylarda

¹⁹³ “Rûm”, 36.

¹⁹⁴ Tirmizî, “Deavât”, 30, no: 3419.

değişiklik olması, aks sanatını bozacak bir halel olarak görülmemiştir. Ayrıca raddü'l-aczden farklı olarak da tek sözcük üzerinde değil, tamlama ya da sözcük grupları boyutunda gerçekleşmesi şarttır.¹⁹⁵

Türk dilindeki örneklerinden “*düşmanın hücumuna mukavemet, mukavemetine hücumda Osmanlı askerinin mümtazı Derviş Paşa fırkası...*” cümlesi, ve “*her düzün bir yokuşu, her yokuşun bir düzü var*” mısrası¹⁹⁶ zikredilebilir. Yine Efendimizin dualarından söz eden bir kimsenin “*Duanın sultanı, Sultan'ın duasıdır*” demesi de aks sanatı için zarif bir örnektir.

Arap dilinden de şu beyit, aks sanatına misal olarak verilebilir:

(ولا يجد في الدنيا لمن قلّ ماله ... ولا مال في الدنيا لمن قلّ مجده)¹⁹⁷ bu mısranın her iki cüzü de birbirinin yansıması/aksi olarak hoş bir anlam ortaya koymaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de de muhtelif misalleri görülebilen bu sanat için iki ayrı örnek ihtiva eden şu ayet-i kerime muhakkak zikredilmelidir:

تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِعَزِّ
(حِسَابِ)¹⁹⁸

Ayet-i kerimede yer alan (الليل - النهار) ve (الحي - الميت) sözcükleri, kelamın devamında yer değiştirilerek zikredildiği için, her iki kullanım da aks sanatını temsil etmektedir.

Aks sanatı, özü itibariyle az da olsa bir tekellüf barındırdığı için, günlük konuşmada rastlanması oldukça zordur. Bu sebeple hadis-i şeriflerde de bu sanatın misallerini bulmak kolay olmamaktadır. Çalışmamız sırasında tespit edebildiğimiz en münasip örnek de Efendimizin (sas) şu münacatında yer almaktadır:

¹⁹⁵ Ali Bulut, *Belâgat: Meânî - Beyân - Bedî'* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 299.

¹⁹⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 28.

¹⁹⁷ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Ensârî el-Vatvât, *Guraru'l-Hasâisi'l-Vâziha ve Uraru'n-Negâiz el-Fâziha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429h. 2008m.), 398.

¹⁹⁸ "Âl-i İmrân", 27.

علم -) Rasûllullah'ın (sas) bu ifadedeki (اللَّهُمَّ اِنْفَعْنِي بِمَا عَلَّمْتَنِي وَعَلِّمْنِي مَا يَنْفَعُنِي)

(انتفاع kavramlarını yer değiştirerek kullanması, konuya örnek olan ve lafzı süsleyen bir edebi kullanımdır.

2.1.2.7. Rucû/İstidrâk

Rucû sanatı, bir nükte gayesiyle önceden söylenen sözün zıddını/tersini söyleyerek bir dönüş yapmaktır.²⁰⁰ Aslında bu dönüşten maksat, sözünden geri adım atmak değil; anlatılmak istenen manayı daha etkili bir surette vurgulamaktır. Rucû ile benzer bir üslup olan istidrâk de bazen rucû ile eş anlamli olarak zikredilmiştir.²⁰¹ Zira *istidrâk* ile “düzeltmek, yerine koymak, onarmak, eksikliği gidermek” gibi manalar kastedildiği için; ilk söylenen ifadede ortaya çıkan sorunu, istisna yapar gibi bir üslupla, tersini söyleyerek çözmektir. Ancak istidrâkin edebî bir sanat olarak kabul edilebilmesi için ifadenin bir güzellik ve nükte içermesi gerekir.²⁰²

(أليس قليلا نظرة إن نظرتها ... إليك وكلا ليس منك قليل) ²⁰³ Bu mısralara da şair öncelikle, istifham ile söylediği (أليس قليلا) ifadesinin mukabilinde (كلا ليس منك قليل) diyerek rucû sanatını sergilemiştir.

Türk dilinde de rucû sanatına şu beyti misal verebiliriz:

Edenler dūr, ²⁰⁴ *cânândan beni, cânından bulsunlar!*

Galat dedim; değil cânından, cânanından bulsunlar... ²⁰⁵

¹⁹⁹ Tirmizî, “Deavât”, 128, no: 3599.

²⁰⁰ Teftâzânî, *Meânî*, 392.

²⁰¹ “Rücû: Bkz. İstidrâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 284.

²⁰² İsmail Durmuş, “İstidrâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/113.

²⁰³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 7/145.

²⁰⁴ Dūr etmek (eylemek): Uzaklaştırmak. Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, <http://lugatim.com/>, ts. (Erişim 22 Şubat 2022), md. “dūr”.

²⁰⁵ Cevdet Paşa, *Belâgat*, 104.

İkinci mısradaki ifadesini bozup, daha etkili bir şekilde mugayirini ifade ederek rucû eden şair, aslında söylediğinden caymanın ötesinde bir temenniye beyan etmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de de bazı misallerine rastlanan rucû sanatı için şu ayet-i kerimelere işaret etmekle iktifa edelim:

(أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ) ²⁰⁷ ve (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) ²⁰⁶ ayet-i kerimelerinde rucû

sanatı bariz bir şekilde ortadadır. Ancak buralarda maksadın sözü edilen durumdan bir dönüş/geri adım atma/cayma vb. anlam içermediği unutulmamalıdır. Bu tarz geri dönüşlerden gaye aslında, öncesinde söylenmek istenen olgunun daha etkili, daha vurgulu bir şekilde dile getirilmesidir.

Hadis-i şeriflerde de fazla yoğun olmasa da bazı numuneleri bulunabilen rucû sanatı için iki rivayet yeterli olacaktır:

(مَا لِأَحَدِهِمْ يَقُولُ نَسِيتُ آيَةَ كَيْتَ وَكَيْتَ . بَلْ هُوَ نُسِيَ) ²⁰⁸ hadis-i nebevinin ilk kısmındaki

(نَسِيتُ) ifadesi, ikinci kısımda bu anlama aykırı bir sözcük ile (نُسِيَ) değiştirilmiş ve Kur'an-ı Kerim'den ezberlediklerini unutmanın Müslüman'a yakışmayacağı ihsas ettirilen bir nükte ile rucû yapılmıştır. Benzer bir nükte de aşağıdaki rivayette mevcuttur:

(لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ نَفْسِي خَبِيثَةٌ، وَلَكِنْ يَقُولُ نَفْسِي لَقَسَةٌ) ²⁰⁹ Müslümanın her yönüyle temiz ve

tahir olduğu ²¹⁰ fehvası gereği, kendisi/nefsi için (حَبِيثَةٌ) tabirini kullanmamasına dair nükte sebebiyle burada, kullanılabilecek (لَقَسَةٌ) (yaramaz, bed-hûy, tiksindirici) ifadesine rucû edilmiştir.

²⁰⁶ “Enfâl”, 17.

²⁰⁷ “Araf”, 179.

²⁰⁸ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 26, no: 5039.

²⁰⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 6/66, no: 24879.

²¹⁰ “إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجُسُ”. Buhârî, “Gusül”, 23, no: 283.

2.1.2.8. İstihdâm

Manayı güzelleştiren sanatlardan bir diğeri olan istihdâm, ıstılah olarak “iki anlamı olan bir lafız ile bu manalardan biri murad edildikten sonra, o lafza raci olan bir zamirle ikinci anlamının kastedilmesi” suretiyle gerçekleştirilen bir sanattır. Bazen her iki ayrı anlamına ayrı zamirlerle işaret edilmesi de mümkündür.²¹¹ Bu iki anlama işaret edildiğine dair karine, sözcüğün ya da zamirin bağlamında kullanıldığı ifadelerdir. Bu ifadelere bakılarak sözcüğün farklı bir anlamıyla kullanıldığını hükmedilebilir. Bu noktada tevriye ile istihdam arasında bir ayırım ortaya çıkmaktadır. Zira istihdâm için; ifadede diğer anlamı çağrıştıracak başka sözcükler bulunması ve kelimenin iki anlamının müşterek olması (yani birinin yakın diğerinin uzak mana olmaması) gibi iki temel özelliği, tevriyeden farkını ortaya koymaktadır.²¹² Yine benzer bir sanat olan müşâkelede de iki ayrı anlama çağrışım yapılır ve iki ayrı kullanım bulunur. Ancak müşâkele mürekkeb/bileşik kelimelerden ve genelde sureten değişerek yapılırken istihdâm müfred/basît kelimelerle ya da zamirlerle yapılır.²¹³

İstihdâm’ın bir sözcüğün ikiden ziyade mana ile ve yine ikiden fazla zamir/adıl kullanılarak yapılması da vakidir. Bu sanatta kullanılan sözcüklerin anlamlarının tamamı hakikat, tamamı mecaz ya da bir tanesi mecaz, öbürü hakikat manası olabilir.²¹⁴

Türk edebiyatında ekseriyetle zamirsiz olarak kullanılan bu sanata örnek olarak şu beyit gösterilmektedir:

*Canavar yurduğunu saçma ile, söylerdi / Sözü de, attığı da saçma
idi*

²¹¹ Teftâzânî, *Meânî*, 396; Kazvîni, *Îzâh*, 332.

²¹² Bulut, *Belâgat Terimleri*, 223; Ayrıca bu konudaki detaylar ve tartışmalar için bkz: İbn Hicce Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Ali b. Abdillâh el-Hamevî, *Hizânetu’l-Edeb ve Gâyetu’l-Ereb*, thk. İsmâ Şuaytû (Beyrut: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, 2004m.), 1/119.

²¹³ Tâhirü’l-Mevlevî, *Edebiyat*, 207.

²¹⁴ İsmail Durmuş, “İstihdâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/335.

dizelerinde yer alan “saçma” ifadesi; ilk mısırda ‘vurmak’ ifadesinden hareketle ‘kurşun’ anlamını taşıırken; ikinci mısırda ‘söz’ kelimesinin yaptığı çağrışımla ‘akla uygun olmayan/tutarsız’ manasını yüklenmiş durumdadır.²¹⁵

Kur’an-ı Kerim’de istihdâm sanatına misal olarak verilen ayet-i kerimelerden bazıları ise şunlardır:

Ayet-i kerimede kitap lafzı (لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ) ²¹⁶ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) iki ayrı anlam içeriğiyle kullanılmıştır. İlk (أجل) ifadesi evvelindeki (أجل) ve sonrasındaki (بمحو) ifadesinden hareketle ‘yazı’ olarak, ikinci (الكتاب) kelimesi de (عنده) sözcüğünden hareketle ‘kitap’ olarak anlamlandırılmıştır.²¹⁷

Yine (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ) ²¹⁸ ayetlerinde geçen (الإنسان) kelimesiyle ilk olarak Hz. Âdem’in kastedildiği, devamında bu kelimeye râci olan zamir ile de insanoğlu yani Hz. Âdem’in soyu kastedildiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu da bariz bir istihdâm sanatı örneği teşkil etmektedir.

Aynı şekilde (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا) ²¹⁹ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا) ayetinde de (الصلاة) sözcüğü, ilk kısımda (تَقُولُونَ) ifadesinden hareketle ‘namaz’ anlamı içermekle birlikte; ikinci kısımdaki (عَابِرِي سَبِيلٍ) ibaresi de buradan kastedilenin ‘mescit/namaz kılma yeri’ olduğunu ihsas etmektedir.²²⁰

Hadis-i şeriflerde de görülmesi muhtemel olan bu edebi sanat için, edebiyat eserlerinde örnek gösterilen bir rivayete rastlanmamıştır. Maamafih kendi

²¹⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Edebiyat*, 207.

²¹⁶ “Ra’d”, 38-39.

²¹⁷ Cüneyt Eren - M. Vecih Uzunoğlu, *Belâgat: Arap Edebiyatında Edebi Sanatlar* (İstanbul: Sütun Yayınları, 2006m.), 218.

²¹⁸ “Mü’minûn”, 12-13.

²¹⁹ “Nisâ”, 43.

²²⁰ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 224.

taramalarımızda ve kişisel okumalarımızda tespit edebildiğimiz bir rivayeti zikretmek istiyoruz.

Rasûlullâh'ın (sas) ashâbına Ramazan orucu ahkâmını öğretirken buyurduğu şu ifade, istihdam sanatı için birden fazla misal barındırmaktadır: Ebû Hüreyre (ra) tarafından nakledildiğine göre Efendimiz şöyle buyurmuştur:

لَا تَقَدَّمُوا الشَّهْرَ يَوْمَ وَلَا يَوْمَيْنِ إِلَّا أَنْ يُوَافِقَ ذَلِكَ صَوْمًا كَانَ يَصُومُهُ أَحَدُكُمْ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطَرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ غَمَّ
عَلَيْكُمْ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ ثُمَّ أَفْطَرُوا²²¹

Rivayetin baş tarafında yer alan (الشهر) kelimesiyle 'Ramazan' ayının maksut olduğu açıktır. Zira konu oruç tutmak olduğu için, mutlak olarak bu ay anlaşılmaktadır. Hadisin devamında bu kelimeye dönük olan zamirler ise (لِرُؤْيَيْهِ) ifadesindeki zamirler) Ramazan'a değil 'Hilâl' anlamına dönmektedir. Zira Ramazan ayında görülebilir olan şey, hilâlin kendisidir. Dolayısıyla burada iki anlamıyla kullanılan (الشهر) kelimesinde istihdâm sanatı vardır. Aynı şekilde rivayetin devamındaki (غم) sözcüğünün gizli zamiri de sözcüğün 'hilâl' anlamına râci iken, hemen akabindeki (فعدوا) fiilinin zamiri de 'Şa'ban' ayının günlerine râcidir. Çünkü sayılan şey hilalin kendisi değil, Şa'ban ayının günleridir. Bu ise rivayetteki ikinci istihdamdır.

2.1.2.9. Leff ü Neşr

Muhtelif tarifleri olmakla birlikte, leff ü neşrin en kısa tarifi Ahmed Cevdet Paşa tarafından yapılmıştır: 'müteaddit şeyler zikrolunduktan sonra, her birine aid olan hükümler îrâd olunmaktır.'²²² Diğer tarifler arasında da en sade olanı şu şekildedir: 'müteaddid şeyleri topluca ya da detaylıca zikretmek ve bunları

²²¹ Tirmizî, "Savm", 2, no: 684.

²²² Cevdet Paşa, *Belâgat*, 106.

zikrettikten sonra;, muhatabın anlayışına itimad ederek herhangi bir tayin yapmaksızın bu sayılanları yeniden ele almaktır.²²³

Bazı edebiyatçılar tarafından *tayy ü neşr* ismi de verilen bu sanatta, aynı şeylerin iki sefer zikredilme durumu vardır. Ancak bu zikirlerden biri icmalî yani toplu (*leff*) diğeri ise tafsîlî yani detaylı (*neşr*) olur. Bu iki anlatım arasında mütekellim doğrudan bağlantı kurmaz. Arada var olan irtibatın, muhatap tarafından kurulacağına güvenerek bu noktayı açık bırakır. *Leff ü neşr*de ta'dat edilenlerin topluca zikredilmesi halinde *mücmel leff ü neşr*, ayrıntılı olarak zikredilmesi durumunda da *mufasssal leff ü neşr* diye adlandırılır. Mufasssal *leff ü neşr*de de şayet ikinci zikredişte sıraya riayet edilmişse *leff ü neşr-i müratteb*, eğer sıraya riayet edilmemişse *leff ü neşr-i gayr-i müratteb* ismini alır. Mücmel *leff ü neşr*de bu ayırım yapılmamaktadır.²²⁴

Bu sanat gerek günlük hayatta, gerek edebi metinlerde gereşe de nasslarda bolca karşılaşılan bir üsluptur. Dolayısıyla pek çok örneği mevcuttur. Konunun mahiyetini göstermeye yetecek kadar misal vermekle yetinmek istiyoruz.

Fuzûlî'nin mısraları arasında yer alan şu ifadeler çok latif bir numune teşkil etmektedir:²²⁵

Aks-i rûyun suya salmış, sâye-i zülfü toprağa

Anber etmiş toprağın ismin, suyun adın gül-âb

Bu mısralar, *leff ü neşr-i gayr-i mürattebe* misal olurken, Faruk Nafiz'e ait olup, bestelenmiş olan şu sözler de *leff ü neşr-i müratteb* içermektedir:²²⁶

Sakın bir söz söyleme...Yüzüme bakma sakın!

Sesini duyan olur, sana göz koyan olur.

Kur'an-ı Kerim'den de pek çok örnek gösterilebilir: Her iki türü için de birer örnek zikretmek gerekirse;

Leff ü neşr-i mürattebin misali;

²²³ Teftâzânî, *Meânî*, 397; Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 120.

²²⁴ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 281.

²²⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 121.

²²⁶ “Kıskanç Şiiri - Faruk Nafiz Çamlıbel”, *Antoloji.com* (Erişim 20 Mart 2022).

Ayet-i kerimede öncelikle tafsilen verilen (أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ) ifadesinin mukabilinde (حَكِيمٍ) ism-i celilinin; (ثُمَّ فَصَّلَتْ) ifadesinden karşılığında da (خَيْرٍ) ism-i celilinin zikredilmiş olması²²⁸ ve iki kısım arasında sıralamaya riayet edilmiş olması, ayet-i kerimeyi bu edebi sanat için güzel bir misal olarak sunmaktadır.

Leff ü neşr-i mürattebe ikinci bir misal için:

وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ²²⁹

ayet-i kerimesine bakabiliriz. İlk etapta önce zikredilen (الليل) kelimesinin lazımı olan (لِتَسْكُنُوا فِيهِ) ifadesi ikinci kısımda öne alınmış; yine ilk kısımda sonra zikredilen (النَّهَار) sözcüğünün lazımı olan (لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ) ifadesi sonraki kısımda sona bırakılmıştır. Bu da tertip gözetilmiş olan leff ü neşr için güzel bir misaldir.²³⁰

Hadislerde de rahatlıkla karşılaşılabilen bu sanata şu rivayeti misal verebiliriz:

مَنْ مَرَضَ أَوْ سَافَرَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ مَا كَانَ يَعْمَلُ صَاحِبًا مُقِيمًا²³¹

Rivayette (مرض) mukabilinde (صحيح); (سافر) mukabilinde de (مقيم) sözcükleri kullanılmış, bu aradaki irtibat muhataba bırakılmıştır. Ayrıca iki kısım arasında sıralamaya riayet edilmiş olması, leff ü neşr-i müratteb sanatına bir örnek teşkil etmektedir.²³²

²²⁷ “Hûd”, 1.

²²⁸ Muhammed El-Emîn b. Abdillâh b. Yûsuf b. Hasen el-Uramî el-Alevî el-Herârî, *Tefsîru Hadâiki 'r-Ravh Ve 'r-Reyhân fî Ravâbî Ulûmi 'l-Kur'ân*, thk. Hâşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1421h. 2001m.), 12/398.

²²⁹ “Kasas”, 73.

²³⁰ Hamevî, *Hizâne*, 1/149.

²³¹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osmân İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu 'l-Musannefi 'l-Ehâdîsi ve 'l-Âsâr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409h.), “Cenâiz”. 1. no: 10805.

²³² Münâvî, *Feyzu 'l-Kadîr şerhu 'l-Câmi 'i's-sağîr*, 1/444.

أَنَا أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِأَهْلِهِ، وَمَنْ تَرَكَ دِينًا أَوْ ضَيَاعًا، فَلِإِيٍّ، وَعَلَيٍّ²³³

Bu rivayette de ilk kısımda (دين و ضياع) tabirleri zikredildikten sonra, ikinci kısımda bunların lazımları getirilmiş, ancak sıralamaya riayet edilmemiştir. Bu da leff ü neşr-i gayr-i müratteb için müstakil bir misal teşkil etmektedir. Aynı şekilde

قُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا وَلَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ ، فَاعْفُرْ لِي مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ ، وَارْحَمْنِي إِنَّكَ أَنْتَ
الْعَفُورُ الرَّحِيمُ²³⁴

buyruğu da hadis-i şeriflerde (الغفور = فاغفر لي) ve (الرحيم = وارحمي) sözcüklerinin kullanımı leff ü neşr için gösterilen örneklerden birini teşkil etmektedir.²³⁵

2.1.2.10. Cem, Tefrîk ve Taksîm

Edebiyat literatüründe ayrı ayrı edebi sanatlar olarak değerlendirilen bu üç sanatı özet olarak ele alıp birer misalle örneklendirerek, bunların devamı niteliğindeki kombinasyonları ve kombinasyonların (Cem maa't-Tefrîk, Cem maa't-Taksîm, Cem maa't-Tefrîk ve't-Taksîm) detaylarını edebiyat eserlerine havale etmekle yetinmek istiyoruz. Zira anlamayı etkilemedikleri gibi, yaygın kullanımları sayesinde genel olarak bilinen ve kullanılan sanatlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Cem, 'müteaddit şeylerin tek bir hükümde toplanması'²³⁶; *tefrîk*, 'iki veya daha fazla şey arasındaki farkların ve ayrışımaların ortaya konulması'²³⁷; *taksîm* ise, 'müteaddit şeyleri zikrettikten sonra, her birine ait olan sıfatı/hükmü tayin ve tahsis etmek suretiyle nispet etmek'²³⁸ olarak tanımlanmaktadır.

Bu edebi sanatlara misal verilecek olursa;

²³³ Ebû Dâvûd, "Harac, Fey' ve'l-İmâra, 14-15", no: 2954.

²³⁴ Buhârî, "Ezân", 149, no: 834.

²³⁵ Muhammed Rif'at Ahmed Zincîr, *Dirâsât fi'l-Belâgati'n-Nebeviyye eş-Şerîfe* (İmârât: Câizetü Dubey ed-Devliyye li'l-Kur'ân el-Kerîm, 1436h. 2015m.), 248.

²³⁶ Teftâzânî, *Meânî*, 398.

²³⁷ Cevdet Paşa, *Belâgat*, 105.

²³⁸ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 187.

زينة الحياة (المال والبنون) ayet-i kerimesinde (الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)²³⁹

(الدنيا) hükmünde toplanmış olması cem sanatına;²⁴⁰

وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَمِنَ الْقَاسِطِينَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرُّوا رَشَدًا . وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا²⁴¹

Ayet-i kerimesinde (المسلمون والقاسطون) ifadelerinin hükümlerinin ayrı ayrı ifade edilmiş olması tefrîk sanatına;

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا²⁴²

Ayetindeki (البرق) kelimesinin zikrinden sonra, (خوف) ve (طمع) kelimelerinin zikredilmesi de taksîme örnek gösterilmiştir. Zira buradaki korku, şimşegi görmekten kaynaklansa da; istek ve arzunun kaynağı şimşek değil, yağmurdur.²⁴³

Hadislerde de rahatlıkla görülebilecek olan bu sanatlar için birer örnekle kifayet edelim²⁴⁴:

Cem sanatına örnek;

أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَيِّكَ²⁴⁵

Hadisteki (انت) ve (مالك) kelimelerinin (لأييك) hükmünde birleşmesi, cem sanatı için bir misaldir. Tefrîk sanatına örnek;

²³⁹ “Kehf”, 46.

²⁴⁰ Teftâzânî, *Meânî*, 399.

²⁴¹ “Cin”, 14-15.

²⁴² “Ra’d”, 12.

²⁴³ Hamevî, *Hizâne*, 2/270.

²⁴⁴ Zîncîr, *Dirâsât fî l-Belâgati n-Nebeviyye*, 249; Kazan, *Hadis Metinleri*, 237-239.

²⁴⁵ İbn Mâce, “Tahâret” 64, no: 2291.

مُرُوا بِجَنَازَةٍ، فَأَتْنُوا عَلَيْهَا خَيْرًا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَجَبَتْ» ثُمَّ مَرُّوا بِأُخْرَى فَأَتْنُوا عَلَيْهَا شَرًّا، فَقَالَ: «وَجَبَتْ» فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَا وَجَبَتْ؟ قَالَ: «هَذَا أَتْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا، فَوَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ، وَهَذَا أَتْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا، فَوَجَبَتْ لَهُ النَّارُ...»²⁴⁶

Efendimizin (sas) hayırla yâd edilen cenaze ile şer ile yâd edilen cenaze arasındaki hümmün farkını izah bağlamında söylediği bu ifadeleri, iki hükmü birbirinden ayırmak kabilinden olduğu için tefrîk sanatının bir numunesidir. Taksîme örnek;

اللَّهُمَّ اجْعَلْ فَنَاءَ أُمَّتِي فِي سَبِيلِكَ بِالطَّعْنِ وَالطَّاعُونَ²⁴⁷

Rivayetdeki (الطعن) ile savaşta yaralanarak şehit olmak; (الطاعون) ile salgın hastalıktan dolayı vefat edip hükmen şehit olmak, hükümleri kastedilmiştir. Bu iki farklı hüküm (فناء) sözcüğü altında ayrı ayrı zikredildiği için bu rivayet taksîm sanatını barındırmaktadır.²⁴⁸

2.1.2.11. Tecrîd / Tensîk / Tertîb

Diğer bir ismi tensîk olan tecrîd sanatı, “bir duruma ait sıfatlar sayılırken, bu sıfatlara emsal olan başka sıfatın/sıfatların ayrıştırılarak zikredilmesidir”.²⁴⁹ Ayrıca bu sanatı tensîk ile ayrı ayrı sanatlar kabul edip, ‘insanın başka bir varlığa hitap ederek kendisini kastetmesine’ ve ‘sanki bir başkasıymış gibi kendisine hitap etmesi’ diye de tarif edenler bulunmaktadır.²⁵⁰ Buna göre yukarıda zikredilen ilk tanım tensîk, ikinci tanım ise tecrîd olarak adlandırılır. Ayrıca tensîk için *tertîb* ismi de kullanılmaktadır.²⁵¹ Çalışmamızda esas aldığımız kadim eserleri dikkate alarak *tecrîd* isminin kullanılması tercih edilmiştir. Tecrîd, mevsufun vasıflandırılmasında

²⁴⁶ Buhârî, “Cenâiz”, 85, no: 1367.

²⁴⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 3/437, no: 15693.

²⁴⁸ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 2/111.

²⁴⁹ Kazvînî, *Îzâh*, 338.

²⁵⁰ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 396.

²⁵¹ İsmail Durmuş, “Tensîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/465.

mübalağa yapmak için kullanılır. Bu mübalağanın yönüne göre (yani fazilet/yukarı doğru ve rezilet/aşağı doğru) değişik sınıflara da ayrıldığı vakidir.

Arif Nihat Asya'ya ait meşhur Bayrak şiirinin şu dizeleri²⁵² tecrîd için çok münasip bir misal teşkil etmektedir:

Ey şimdi süzgün, rüzgârlarda dalgalı; Barışın güvercini, savaşın kartalı

Yüksek yerlerde açan çiçeğim. Senin altında doğdum. Senin altında öleceğim.

Bu dizelerde, birbirine emsal olan her bir sıfat ayrı ayrı zikredilmiş olduğu için tecrîd/tensik sanatı içermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de de oldukça fazla miktarda misali bulunmaktadır. Biz çok sayıda sıfatlandırmayı içeren şu ayetleri zikretmek istiyoruz.²⁵³

وَلَا تُطْعُ كُلَّ خَلَفٍ مَّهِينٍ . هَمَّازٌ مَشَاءٌ بَنِيمٍ . مُنَاعٌ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَتِيمٍ²⁵⁴

Hadis metinleri arasında bu sanat için misal olabileceklerden bazıları şunlardır:

إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِلَّا مَا هِيَ مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ²⁵⁵

Kedi için bu rivayette iki ayrı vasıf zikredilmiş, onun necis olmadığı (ليست) ifade edildikten sonra, bunu daha vurgulu anlatmak için (هي من الطوافين عليكم) ifade edildikten sonra, bunu daha vurgulu anlatmak için (هي من الطوافين عليكم) ifade edilmiştir. Bu nedenle ilk vasıftan ayrı olarak ikinci bir vasfın vurgulu bir şekilde ifadesi tecrîd sanatını ortaya koymaktadır.

إِنَّ الْمَرْأَةَ تُقْبِلُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ وَتُذْبِرُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ ...²⁵⁶

Vasıf olarak kullanılan (تقبل) ve (تذبر) lafızlarının ayrı ayrı zikredilmesi, vasfın etkinliğine vurgu yapmak için yapılmış olan bir tecrîd sanatıdır.²⁵⁷

²⁵² “Bayrak Şiiri - Arif Nihat Asya”, *Antoloji.com* (Erişim 21 Mart 2022).

²⁵³ Bu sanata örnek olabilecek diğer ayet-i kerimeler için bkz Bulut, *Belâgat Terimleri*, 429 vd.

²⁵⁴ “Kalem”, 10-12.

²⁵⁵ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 38, no: 76.

²⁵⁶ Müslim, “Nikâh” 9, no: 3407.

²⁵⁷ Münâvî, *Feyzu 'l-Kadîr şerhu 'l-Câmi 'i 's-sağîr*, 2/389.

Tecrîd ile tensîk arasını ayrı tutup tecrîdi, kişinin kendisinden bir başkasıymış gibi bahsetmesi olarak niteleyen görüş için de aşağıdaki rivayet, açık bir misaldir:

أَلَا هَلْ عَسَى رَجُلٌ يَبْلُغُهُ الْحَدِيثُ عَنِّي وَهُوَ مُتَكَيِّ عَلَى أَرِيكَتِهِ فَيَقُولُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ خِلَافًا
اسْتَخْلَلْنَاهُ وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَرَامًا حَرَّمْنَاهُ وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا حَرَّمَ اللَّهُ²⁵⁸

Rivayette Efendimizin (sas) kendisinden, ‘ben’ demek yerine ‘Rasûlullâh’ diye bahsetmesi de tecrîd sanatı kabilinden²⁵⁹ bir muhassinât-ı maneviyye olarak telakki edilmiştir.

2.1.2.12. Mübâlağa

Mübâlağa ‘bir vasfın, nâmütenâhî olduğu zannedilmemesi için, şiddetinde/kuvvetinde ya da zayıflığında/azlığında olanaksız ya da çok uzak bir ihtimal ile tanımlanmasıdır’ diye tarif edilir.²⁶⁰ Aslında edebî sanatların temelini teşkil eden mübalağa ile ilgili olarak yapılan farklı tanımlar da vardır. Bunların geneli, “bir şeyin vasfını veya mânasını bazan aklın kabul edemeyeceği şekilde büyüterek/abartarak ifade etme” şeklinde birleştirilebilir.²⁶¹ Halk arasında ‘habbeyi kubbe’ ya da ‘kubbeyi habbe’ yapmak olarak makes bulmuş olan bu sanat; etkili konuşma maksadıyla sıklıkla müracaat edilen edebi bir üsluptur. Ancak bütün mübâlağalar, makbul ve münasip kabul edilmez.

Mübalağa temelde üç ayrı kısımda ele alınmıştır: Yapılan mübâlağanın adeten ve aklen mümkün olmasına ‘teblîğ’; adeten mümkün olmayıp aklen mümkün olmasına ‘iğrâk’; adeten ve aklen olanaksız olmasına ise ‘gulûv’ tabiri kullanılmaktadır. Gulûv, en abartılı ifadelerle yapıldığı için, mübalağada merdud olan ve tasvip edilmeyen bir ifade tarzı olarak görülür. Ancak gulûvde, yapılan mübağa; makul ve makbul olana yaklaştıracak bir lafız/ibare ilave edilmesi ya da şaka/latife içermesi veya hoş bir hayal ürünü olması gibi bir durumda makbul/geçerli olacaktır.

²⁵⁸ Tirmizî, “İlim”, 10, no: 2664.

²⁵⁹ Celâllüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Kûtü'l-Müteğazzî alâ Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Nâsır b. Muhammed b. Hâmid el-Garîbî (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1424h.), 2/664.

²⁶⁰ Teftâzânî, *Meânî*, 405.

²⁶¹ İsmail Durmuş, “Mübalağa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/424.

Nûr Suresi'nin 35. Ayet-i kerimesi buna örnek gösterilmektedir: (يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ ...

... لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ...²⁶² Bu ayet-i kerimdeki (يكاد) ifadesi yapılan mübâlağayı makbul olana yakın bir menzileye indirdiği için, bu mübâlağa makbuldür.

Mübâlağa sanatının en çok kullanıldığı ifadelerden birinin misali Abdurrahim Karakoç'un şu dizelerinde bulunmaktadır:

Tabiplerde ilaç yoktur yarama

Aşk değince ötesini arama

Her nesnenin bir bitimi var ama

Aşka hudut çizilmiyor Mihriban

Yunus Emre'ye nispet edilen şu sözler ise bazılarına göre gulûv sayılabilecek seviyede mübalağalıdır:

Bir sinek bir kartalı salladı vurdu yere

Yalan değil gerçektir ben de gördüm tozunu

Gözsüze fısıldadım, sağır sözüm işitmiş

Dilsiz çağırıp söyler dilimdeki sözümü

İstiklâl şairimiz M. Akif Ersoy'un meşhur şiirinde yer alan şu kıta mübâlağa için bir misaldir:²⁶³

Ey bu topraklar için toprağa düşmüş asker

Gökten ecdâd inerek öpse o pâk alını değer

Sana dar gelmeyecek makberi kimler kazsın?

Gömelim gel seni tarihe desem, sığmazsın!...

Kur'an-ı Kerim'de ise;

²⁶² Teftâzânî, *Meânî*, 406-407; Bulut, *Bedî' İlmi*, 143-145.

²⁶³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 138.

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا

264

ayeti ile;

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا . فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا . لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ²⁶⁵

ve ayrıca

لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ . تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ . سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ ²⁶⁶

ayet-i kerimelerinde (ظلمات), (الجبال) ve (ليلة القدر) ifadelerinin tasvirleri

yapılırken kullanılan anlatımlar, mübâlağa için güzel birer örnektir. ²⁶⁷

Peygamber Efendimiz'in (sas) buyruklarında da yeri geldikçe mübâlağalı anlatımlar olmuş, etkili ve tesiri yüksek vurgulamalar gerektiğinde bu sanata müracaat edilmiştir:

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُوهُ فَلَا يُسْتَجَابُ

لَكُمْ ²⁶⁸

تَهَادَوْا فَإِنَّ الْهَدْيَةَ تَذْهَبُ وَحَرَ الصِّدْرِ وَلَا تَخْفَرَنَّ جَارَةً لَجَارَتِهَا وَلَوْ شِئَ فَرَسِي شَاةٍ ²⁶⁹

لَتَسْبِعَنَّ سَنَنْ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبِيرًا بِشِيرٍ ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ ، حَتَّى لَوْ سَلَكَوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكَهُمْوهُ ²⁷⁰

²⁶⁴ “Nûr”, 40.

²⁶⁵ “Tâhâ”, 105-107.

²⁶⁶ “Kadr”, 3-5.

²⁶⁷ Abbâs Alî el-Evsî, *Esâlîb el-Mübâleğa fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Irak: Şebeketu Ukah - Câmiatü Mîsân, ts.), 242.

²⁶⁸ Tirmizî, “Fiten”, 9, no: 2169.

²⁶⁹ Tirmizî, “Velâ ve'l-Hibe”, 6, no: 2130.

²⁷⁰ Buhârî, “Ehâdîsü'l-Enbiyâ” 50, no: 3456.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ سَيِّدُكُمْ يَا بَنِي سَلَمَةَ؟" قَالُوا: الْجُدُّ بْنُ قَيْسٍ إِلَّا أَنَّ فِيهِ بُخْلًا، قَالَ: "وَأَيُّ دَاءٍ

أَذَى مِنَ الْبُخْلِ، بَلَّ سَيِّدُكُمْ بِشَرِّ بْنِ الْبَرَاءِ بْنِ مَعْرُورٍ" 271

قَالَ رَجُلٌ لَمْ يَعْمَلْ حَسَنَةً قَطُّ، لِأَهْلِهِ إِذَا مَاتَ فَحَرِّقُوهُ. ثُمَّ أَذْرُوا نِصْفَهُ فِي الْبَرِّ، وَنِصْفَهُ فِي الْبَحْرِ، فَوَاللَّهِ لَئِنْ قَدَّرَ اللَّهُ

عَلَيْهِ لَيُعَذِّبَنَّ عَذَابًا لَا يُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ. فَلَمَّا مَاتَ الرَّجُلُ، فَعَلُوا مَا أَمَرَهُمْ بِهِ. فَأَمَرَ اللَّهُ الْبَرَّ فَجَمَعَ مَا فِيهِ،

وَأَمَرَ الْبَحْرَ فَجَمَعَ مَا فِيهِ، ثُمَّ قَالَ: لِمَ فَعَلْتَ هَذَا؟ قَالَ: مِنْ خَشْيَتِكَ يَا رَبِّ، وَأَنْتَ أَعْلَمُ، قَالَ: فَغَفَرَ لَهُ 272

Bu rivayetlerde ve daha sayısız hadis-i şerifte anlamı ve anlatımı kuvvetlendirmek için istihdam edilmiş pek çok mübâlağa örneği görülebilmektedir. Bunlardan özellikle şu ortaya çıkmaktadır ki; bir meseleyi vurgulamak, muhatabı etkili bir şekilde teşvik etmek ya da net bir şekilde sakındırmak için yerine ve makamına göre bu sanata başvurulması, fesahatin ve belâğatın bir gereği ve tesirli anlatımın bir unsurudur.

Nebevi üslupta sık sık karşılaşılan (...إيمان etmiş sayılmaz', (لا يؤمن أحدكم...) gibi ifadeler 273 ile (...ken bulmayayım/görmeyeyim' ve benzeri ikazlar hep bu mübâlağa tavrının neticesinde ortaya konulmuş ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da anlama derinlik kazandırmak ve etkinliğini, vurgusunu, tesirini çoğaltmak gayesine matuftur. Zira bu insanları iğra/teşvik ve tahzir/sakındırma hedefini taşıyan her söylemde yer bulabilecek bir tarzdır. Dolayısıyla ayet-i kerimelerde ve hadis-i şeriflerde sık sık karşılaşılmaması gayet tabîi ve hatta elzemdir. Çünkü insanın algısı, normalin üstündeki ya da altındaki şeylere karşı daha açık, onları kabul etmeye daha yatkındır.

²⁷¹ Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrak ale's-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411h. 1990m.), 5/1859 (3/219).

²⁷² Müslim, "Tevbe", 24, no: 6980.

²⁷³ Kazan, *Hadis Metinleri*, 324.

2.1.2.13. El-Mezhebü'l-Kelâmî

Her ne kadar ‘kelâm’ tabiri kullanılmış olsa da; mantık ilmi ekseninde gerçekleşen edebi bir üslûb olan el-Mezhebü'l-kelâmî; ‘mütakellimînin/mantıkçıların adeti üzere, matlub olan şeyi gerektirecek huccetler kullanarak sözünü söylemek’ olarak tanımlanır.²⁷⁴ Bu şekilde hüccet; yani daha açık ifadesiyle matlubu gerektirecek öncüller getirilmesi ile muhatabın itirazını bertaraf etmek ve sözün karşılık bulmasını sağlamak amaçlanmaktadır. Bu isimlendirmeyi ilk Câhîz (ö. 255/869) yapmış olmakla birlikte; ondan sonra İbnü'n-Nakîb (ö. 698/1298) da aynı doğrultudaki “el-İhticâc en-Nazarî” tabirini kullanmıştır.²⁷⁵ el-Mezhebü'l-kelâmînin teşbih ile bağlantısı hakkında da şöyle bir izah dikkati çekmektedir:

Bir tür temsili teşbihtir. Kalam bilginlerinin önermelerini ispat yöntemini hatırlattığı için mezheb-i kelâmî adı verilen bu ifade biçiminde önce ispat yapılmamış, tartışılabilir nitelikte bir düşünce ileri sürülür, sonra da bu düşünceyi desteklemek ya da önermenin doğruluğunu ispat amacıyla kanıt niteliğinde bir örnek verilir. Mezheb-i kelâmîde ileri sürülen düşünce müşebbeh, bu düşünceyi desteklemek üzere verilen örnek ya da kanıt da müşebbehün bihtir. Ancak her mezheb-i kelâmî ifade biçimi olarak bir temsili teşbih olsa da her temsili teşbih bir mezheb-i kelâmî değildir.²⁷⁶

Bunun bir misalini M. Akif Ersoy’un Efendimize (sas) hitaben yazdığı ‘Necid Çöllerinde’ isimli şiirinin şu dizelerinde müşahade etmekteyiz:

Yâ Nebî... Şu halime bak

Nasıl ki bağrı yanar gün kızınca sahranın,

*Benim de ruhumu yaktıkça yaktı hicranın...*²⁷⁷

Bu ifadelerle; gün kızınca sahranın yanmasını delil gösteren şair, Rasûl (sas) hicranının da kendisi için yakıcı olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

²⁷⁴ Teftâzânî, *Meânî*, 408; Cevdet Paşa, *Belâgat*, 106.

²⁷⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Şerhu Ukûdi'l-Cimân fî İlmi'l-Meânî ve'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 133.

²⁷⁶ M. A. Yekta Saraç, *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, ed. Abdülkâdir Gürer (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını, 2019), 53.

²⁷⁷ “Necid Çöllerinde Şiiri - Mehmet Akif Ersoy”, *Antoloji.com* (Erişim 21 Mart 2022).

Yine Hoca Dehhânî'nin 'olur' redifli meşhur gazelinin ilk beyti de bu sanat için emsal gösterilebilir:

Gün yüzünde hat belirse gözlerim giryân olur

*Hâle görünse kenâr-ı mâhda bârân olur*²⁷⁸

Ayın çevresinde hare/ışık halkası görünmesi halinde ertesi gün yağmur yağacağına dair örfi tecrübeyi delil gösteren şair; yârin yüzünde beliren çizgilerin de kendisinin gözlerinden yaşlar akacağına gerekçesi olarak arz ederken *mezheb-i kelâmi* sanatını icra etmiş olmaktadır.

Bu sanat için İbnü'l-Mu'tez, 'Bunun Kur'an'da olduğunu bilmiyorum' demiş²⁷⁹ olsa da başka alimler tarafından muhtelif örnekler gösterilmiştir.²⁸⁰ Kur'an-ı Kerim'den gösterilen misaller de mevcuttur. Bunlardan bir tanesi şu ayet-i kerimedir:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا²⁸¹

Bu istidlalin anlamı şudur: Şayet Allah'tan başka ilahlar olsaydı, yer ile göğün düzeni bozulurdu. Ancak onların düzeni bozuk değildir. Dolayısıyla Allah'tan başka ilah yoktur.

Aynı şekilde Hz. İbrahim'in (as) şu ifadeleri de bu sanata latif bir örnektir:

فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ²⁸²

'Allah Teâlâ'nın güneşi doğudan getirdiğini' delil gösteren İbrahim (as) muhatabını cevap veremeyeceği, müthiş bir huccet ile susturmuştur ki; bu da mezhebu'l-kelâmînin üslubun en üst seviyede kullanılmış olduğunun bir göstergesidir.

Sayısı çok fazla olmasa da, hadis-i şerifler arasından da el-mezhebu'l-kelâmî için misallere işaret edilmiştir:

²⁷⁸ Aydın Kirman, "İki Gazellik Bir Hikâyeyi Duygu Unsurları Bakımından Okumak -Dehhânî'nin 'Olur' Ve 'Eyledi' Redifli Gazelleri-", *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2/3 (2007), 358.

²⁷⁹ Hamevî, *Hizâne*, 1/364.

²⁸⁰ Süyûtî, *Şerhû Ukûdi'l-Cimân*, 133.

²⁸¹ "Enbiyâ", 22.

²⁸² "Bakara" 258.

لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَصَحَحْتُمْ قَلِيلًا، وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا²⁸³

Bu istidlalin anlamı ise şu şekildedir: ...Ancak siz çok gülüyor, az ağlıyorsunuz, dolayısıyla benim bildiklerimi bilmiyorsunuz...²⁸⁴

Yine Efendimiz, Hz. Mûsâ (as) ile Hz. Adem (as) arasındaki tartışmayı anlatırken, Hz. Adem'in Hz. Mûsâ'ya karşı galip gelmesini şöyle ifade etmiştir:

اِخْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: أَنْتَ آدَمُ الَّذِي أَخْرَجْتَكَ خَطِيئَتِكَ مِنَ الْجَنَّةِ، فَقَالَ لَهُ آدَمُ: أَنْتَ مُوسَى الَّذِي

اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِرِسَالَاتِهِ وَبِكَلامِهِ، ثُمَّ تَلَوْنِي عَلَى أَمْرِ قُدِّرَ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ²⁸⁵

Anlaşıldığı üzere; yaşanacak her şeyin önceden takdir edildiğine dair kesin bilgiyi hüccet gösteren Hz. Adem, kendisini hata etmekle itham eden Hz. Mûsâ'yı susturmuştur. Bu da kullanılan mezhebu'l-kelâmi sanatının bir neticesi olmaktadır.

Bu sanata misal olabilecek başka bir rivayet de şöyledir:

...أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " أَتَدْرُونَ مَا الْغِيْبَةُ " . قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ . قَالَ " ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا

يَكْرَهُ " . قِيلَ أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ فِي أَحَى مَا أَقُولُ قَالَ " إِنْ كَانَ فِيهِ مَا تَقُولُ فَقَدْ اغْتَبَنَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ فَقَدْ بَهَنَهُ " ²⁸⁶

Ashab-ı kiramın itirazına 'olmayan bir şeyi zikretmenin iftira olduğu' hucet gösterilerek, cevap verilmiş olması yine bir el-mezhebu'l-kelâmîdir.

²⁸³ Buhârî, "Tefsîr(Mâide)", 12, no: 4621.

²⁸⁴ Hamevî, *Hizâne*, 1/364.

²⁸⁵ Buhârî, "Ehâdisü'l-Enbiyâ", 31, no: 3409.

²⁸⁶ Müslim, "Birr ve Sıla", 70, no: 6593.

2.2. Hadisleri Hakikatle Anlama

Genel bir ifadeyle bütün sosyal bilimlerin, anlama noktasında esas aldığı mananın, metinlerin hakikat anlamları olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Şayet ilmin esası, din ilimlerinde olduğu gibi, bir üst metin/hitap üzerinden cereyan eden anlama faaliyetleri ekseninde kurgulanmış ise, hakikat anlamının üstlendiği misyon ve fonksiyon çok daha farklı ve etkili bir hale gelmektedir. İslami ilimler açısından, ilahi hitabın anlaşılması ve anlamlandırılması söz konusu olduğunda, bu durum ayrı bir ehemmiyet kazanmaktadır. Çünkü metnin kutsiyetinin yanında, manasının zenginliği, zamansal ve mekansal değişiklikler vb. faktörlerin hepsi anlamın yönünü değiştirebilecek etmenler olarak değerlendirilmektedir. İslami ilimlerin tamamında metinler, ister Allah kelâmı olsun, ister Rasûl kelâmı, isterse diğer insanların kavli olsun, ilk etapta mutlak surette hakikate hamledilmiştir. Hatta hakikat anlamları üzerinden anlamlandırılmaları, usul ilkesi olarak genel kabul görmüş durumdadır. Bu anlayışın yansıması da daha önce zikrettiğimiz “*Sözde asıl olan hakikat anlamıdır*”²⁸⁷ fehvası çerçevesinde cereyan etmiştir.

Temel İslam ilimleri üzerinden bu konuyu irdeleyecek olursak; örneğin akaidde nasların zahir anlamlarıyla alınması gerektiği, zahir anlamdan, ehl-i bâtının iddia ettikleri anlamları dönmenin inkarı gerektireceği belirtilmiştir.²⁸⁸ Usûl-i fikh ehline göre de, mutlak kullanılması durumunda da asıl olan hakikat anlamıdır. Ancak mecaz yapıldığına dair bir delil/karine olması durumu müstesnadır.²⁸⁹

İkinci bir örnek olarak; İmam Serahsî, Şâfiî usûlcülerle umum-husus meselesini tartışırken onların şu kaideyi delil getirdiklerini açıkça söyler: ‘*Hakikatten mecaza dönüş, ancak ihtiyaç ve zorunluluk gerekçesiyle olur. Zira bütün lafızlarda asıl olan hakikattir. Çünkü aslı itibariyle (o lafız) o mana için konulmuştur. Bu sebeple de, anlamın hakikat ile mecaz arasında gidip-gelerek, lafız müsterek hükmünde olacak şekilde, hakikat ile mecazın muarız/çelişik olmayacağına ittifak*

²⁸⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürrarü'l-Hukkâm*, 66, md. 12.

²⁸⁸ Neseî, *Metnu'l-Akâid*, 12.

²⁸⁹ Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr Şihâbüddîn ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-Furû' Ale'l-Usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1938h.), 58.

vardır...”²⁹⁰ Yine İmam Şâfiî, alimlerin genelini, yine ulemanın genelinden aktardığı -ferâiz hükümleri gibi- ilimler için söyle demektedir: “Bu ilim türü kimsenin seninle münazaa etmeyeceği öncelenmiş/mukaddem bir ilimdir. Bunlardan biri *kitâb*dir. Tevile ihtimali vardır, tevili konusunda ihtilaf edilebilir. İhtilaf edildiğinde de hakiki anlamı/zahiri ve genelliği/umumiyeti üzere anlaşılır. Batınî anlamlara asla yorumlanmaz. Eğer öyle bir ihtimal varsa, ancak insanların (alimlerin) icması ile tevil edilebilir. Eğer görüş ayrılığı olursa o nass, hakiki anlamı/zahiri üzeredir.”²⁹¹

Benzer şekilde Hanefiler, lugavî kullanımı esas almışlar, sözlük anlamını, yani dildeki anlamını, örfî anlama yani mecazi manaya tercih etmiştir.²⁹² Hatta bu usûl anlayışı doğrultusunda kelamın güncel hakikat anlamının yanı sıra, örfen kabul görmüş bir mecazi anlamı olması durumunda dahi İmam-ı Azam, hakikat anlamının alınmasının evla olduğunu söylemiştir.²⁹³

Öte yandan İmam Şâfiî indinde bir sözcükle hakikat ve mecaz manalarının murad edilmesi câiz iken; İmam Azam’a göre, bir lafızla bu lafzın her iki anlamının kastedilmesi geçerli olmaz.²⁹⁴ Çünkü hakikat, sözcüğün vaz edildiği anlamda kullanılmasıdır. Mecâz ise bunun hilafınadır, yani lafızla vaz edildiği anlam dışında bir anlamın kastedilmesidir. Dolayısıyla böyle bir durumda bir lafızla hem hakikat anlamını, hem de buna aykırı bir anlamı kastetmek olanaksızdır. Bu sebeple hakikat anlamı kastedildiğinde mecaz devreden çıkar, mecaz murad edildiğinde hakikat hariçte kalır.²⁹⁵

Özetle söylemek gerekirse; bir lafzın iki anlamı içermesi halinde, ki bu iki anlamdan biri mecaz diğeri hakikat olur. Bu durumda vacip/zorunlu olan, o lafzın

²⁹⁰ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-Eimme es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/171.

²⁹¹ Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs b. Osmân Ebû Abdillâh eş-Şâfiî, *Cimâ’u’l-İlm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405h.), 37; Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî’de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu* (Ankara Üniversitesi, Doktora, 2006), 84.

²⁹² Zencânî, *Tahrîcû’l-Furû’*, 272.

²⁹³ Ali b. Muhammed el-Hanefî el-Bezdevî, *Usûlü’l-Bezdevî - Kenzü’l-Vusûl İlâ Ma’rifeti’l-Usûl* (Karaçi: Matbaatü Câvid Berîs, ts.), 86.

²⁹⁴ Osman AKTAŞ - Mahmut SAMAR, “Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi”, *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* Mart-2022/7 (15 Mart 2022), 165.

²⁹⁵ Zencânî, *Tahrîcû’l-Furû’*, 68; Bayraktutar, *İmâm Şâfiî’de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu*, 167.

hakikat anlamı üzerine hamledilmesidir. Bir delil/karine olmadıkça mecaza gidilmez. Çünkü her kelimenin vaz edildiği anlamda kullanılması asıldır. Herhangi bir delil/karine olmadıkça, kelimenin bu anlamından başka manalara dönüş yapılması makul görülmez.²⁹⁶ Bu durum nasları anlama noktasında, hatta hadis-i şeriflerin sübutu/tespiti söz konusu olduğunda dahi ayrı bir ehemmiyet arzietmekte²⁹⁷, batıl davalar için Allah Teâlâ'nın ya da Rasûlullah'ın sözlerinin, hakikat anlamlarından mecaz anlama döndürülmesi caiz görülmemektedir.²⁹⁸

Bütün bu malumattan anlaşılacağı üzere, esas ve asıl olan nasları zâhiri ile anlamak ve yorumlamaktır. Bu konuda gevşeklik göstermek alimler tarafından bir suiistimal kabul edilmiş ve asla caiz görülmemiştir. Aksine hakiki anlamın her türlü anlamadan öncelikli olması gerekli görülmüştür. Çünkü zâhir olmadan, bâtına ulaşma olanağı yoktur. Hatta ilim geleneğimizde zâhiri, hakikati anlamadan bu şekildeki çıkarımları tamamlamadan, Kur'an-ı Kerim'in ve diğer nasların sırlarını anladığını iddia edenler; kapıyı geçmeden evin ortasına ulaştığını iddia eden kişi gibi, olmayacak bir şeyi iddia eden kimselere benzetilmiştir.²⁹⁹ Hasılı, ilmi anlamda makbul ve makul görülen anlama faaliyetinde hakikatle anlamaya öncelik verilmiş, diğer olasılıklar, zorunluluk ve zaruret haline ya da anlam zenginliği katılması gibi ikincil gayelere hasredilmiştir. Bu durumu yansıttığını düşündüğümüz bazı rivayetler üzerinden, hakikatle anlamamanın ve bu meyanda yapılan tartışmaların iz düşümünü görmek faydalı olacaktır.

2.2.1. Hadisleri Hakikatle Anlama Örnekleri

2.2.1.1. Ölülere/Öleceklere Kelime-i Tevhid Telkini ve Yâsîn Okunması

²⁹⁶ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414h. 1994m.), 1/46.

²⁹⁷ Salih Kesgin, "Rivayetlerin Sübûtunu Tespitte Anlamanın Etkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVIII/1 (2018), 113.

²⁹⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/53.

²⁹⁹ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 2/83.

Hadislerin mecazi olarak anlaşılması bağlamında değinebileceğimiz birkaç rivayet, telkin konusunda karşımıza çıkmaktadır. Telkini doğrudan ele alan herhangi bir ayet-i kerime olmamakla birlikte, hadis-i şeriflerde bu konuda bazı rivayetler mevcuttur. Sahih olarak nakledilmiş olan rivayetlerden biri şöyledir: (لَقُّنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ

(‘lâilâhe illallâh’ demeyi) *telkin ediniz*”³⁰⁰

Hadisteki hükmün uygulanma mecrası konusunda ulema arasında mecaz ve hakikat anlamları üzerinden gelişmiş olan bir ihtilaf mevcuttur. Zira ulemadan bir kısmı, bu rivayetteki lafzın mecaz değil, hakikat olarak algılanması gerektiği dolayısıyla da cenaze kabre konulduktan sonra, yani ölüm gerçekleştikten sonra telkin yapılması gerektiğini dile getirmişlerdir.³⁰¹

Bu rivayet, nasları hakikat anlamıyla yorumlamayı benimsemiş olan zahiri anlayış da dahil olmak üzere, alimlerin çoğunluğu tarafından ise, ölüm döşğinde olan kişiye telkin konusunda dayanak olarak kabul edilmiştir. Cumhur ulema, bu telkinin mendup olduğuna kânî olmakla birlikte; hadisin zahiri/hakikat anlamı vücubiyyeti gerektirdiği için, bir kısım ulema da vacip olduğuna hükmetmişlerdir. Hatta Malikîlerden bazıları, bu konuda ittifak olduğunu da nakletmişlerdir.³⁰²

Zahirî müelliflerden İbn Hazm, rivayetle ilgili yaklaşımını şu şekilde açıklamaktadır:

“Zihin/beyin olarak ölmek üzere olup, diliyle konuşabilen -ya da konuşamayan- kişilere İslâm şehâdetini telkin etmek vaciptir/farzdır. İslâm şehâdeti şudur: ‘ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ’ (Allah’tan (cc.) başka ilâh yoktur, Muhammed (sas.) Allah’ın (cc) Rasûlü’dür.) Çünkü bize ... Rasûlullâh’ın (sas.) “*Ölülerinize لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (lâilâhe illallâh)*’ı *telkin ediniz!*” dediği nakledilmiştir... Zihininde/beyninde (canlılık belirtisi) olmayana gelince, ona telkinde bulunmak mümkün değildir. Zira o telkini algılamaz/kabul etmez. Konuşamayan kimse ise, bu kelimeyi içinden söyler.”³⁰³

³⁰⁰ Müslim, “Cenâiz” 2 no: 2125.

³⁰¹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvehhâb es-Sivâsî İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadir* (Dâru’l-Fikr, ts.), 2/191.

³⁰² Ali b. Sultân Muhammed el-Heravî el-Mollâ Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtih Şerhu Mişkâti’l-Mesâbih*, thk. Cemâl Aytânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1422h. 2001m), 4/75.

³⁰³ İbn Hazm, *el-Muallâ*, 3/384 mesele: 595.

Zahiri mezhebinin bu yaklaşımından, söz konusu rivayette yer alan “mevtâküm” (موتاكم) ifadesinin hakiki anlamıyla değil, mecazi anlamıyla algıladıkları ve bu mana üzerine hüküm bina ettikleri belirgin bir şekilde görülmektedir. Zira sözlükte ‘hayatın zıttı’³⁰⁴ olarak tanımlanan *mevt* kökünden türemiş olan *meyyit* (مَيِّتٌ) kelimesinin hakikat anlamı, hayatını yitirmiş/ölmüş olmayı ifade etmektedir. Oysa ulemanın çoğunluğu tarafından mecazi yorumlandığı gibi³⁰⁵ yukarıda sergilenen istidlalde de rivayetin bu şekilde yani hakikat anlamıyla anlaşılmadığı açıktır. Bunun en bariz delili de, hükümün teferruatını izah ederken ‘*zihinsel olarak canlılık belirtisi taşımayan kimseye telkin yapılamayacağını*’ söylemeleri, yani ölmüş kimselere yapılan telkinin anlamsız olduğuna kail olmalarıdır. Dolayısıyla buradaki ‘*mevtâ*’ lafzı hakikat anlamında değil, mecaz anlamında telakki edilmiştir. Bu yaklaşıma göre; ‘canlılık belirtisi olmayanın telkini algılayacak durumda olmaması’ karîne-i mânia olmaktadır. ‘Ölü’ ile ‘ölmek üzere olan’ kişi arasındaki *yakınlık* alâkası sayesinde, hakikatte vefat etmiş kimse için kullanılan *mevtâ* (موتى) lafzı, mecazi manası üzerinden anlaşılmış ve fikhî hüküm de bu anlayış üzerine bina edilmiştir.

Bu anlayışta, hakikat anlamının ihmal edilip, mecaz anlamın esas alınması; ‘*kelamda asıl olan mana-i hakikattir*’ ve ‘*hakiki anlamını alma imkanı olmadığına, mecazi anlama gidilir*’ ilkeleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, zahirî mezhebinin yaklaşımında, hadisin hakikat anlamıyla anlaşılmasının faydasız kabul edildiği ortaya çıkmaktadır. Bu durumda da, mecazi anlama gidilmiş ve hükme esas anlam olarak mecazî anlayış sergilenmiştir.

Öte yandan benzer bir ifadeyle nakledilmiş olan “*Ölülerinize Yâsîn sûresini okuyun!*” (اقْرؤوا {يس} على موتاكم)³⁰⁶ kavlindeki lafzın hakikatte ‘ölü’yü ifade ettiği ve

³⁰⁴ Râzî, *Muhtârû’s-sihâh*, md. (mvt), 301; Muhammed b. Muhammed b. Abdirrâzzâk el-Hüseynî el-Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Mecmûatun mine’l-Muhakkikîn (Dâru’l-Hidâye, ts.), md. (mvt), 5/98.

³⁰⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 6/219; Hacı Mehmet Günay, “Telkin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/404.

³⁰⁶ Ebû Dâvûd, “Sünen” 19 no: 3121.

H. Peygamber'in (sas) kurban olarak kendisi için bir koyun, ümmeti için de bir koyun kestiğine dair rivayetlerden³⁰⁷ hareketle, başkasının fiillerinin vefat etmiş insanlara fayda vereceği görüşünün de bu hakiki anlamı desteklediği, hatta bu anlayışın diğerinden daha kuvvetli olduğu iddia edilmiştir.³⁰⁸ Bu iddia doğrultusunda, bir önceki hadis-i şerif için yapılan şu izah da kayda değerdir: Meşhur hanefî fakihlerinden Zâhid Saffâr (v. 534/1139) bu ihtilafı dile getirerek şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: “Definden sonra telkin olmaması, mutezilenin görüşüne göredir. Çünkü onlar için ölümden sonra (kıyametten önce) diriliş imkansızdır. Ehli sünnete göre ise, ‘Ölülerinize ﷻ ﻻ ﻻ ﻻ (‘lâilâhe illallâh’ demeyi) telkin ediniz’ hadisi hakiki anlamı üzerine hamledilmiştir. Zira eserlerde/rivayetlerde geldiği üzere, Allah Teâlâ onu diriltir...”³⁰⁹

Dahası lafzın ölmek üzere olana hamledilmesinin mecazi bir anlam olmasından dolayı, hakiki anlam alınarak definden sonra yapılabilecek telkine ya da okunacak Yâsîn sûresine hamledilmesinin daha müstehak olduğu da söylenmiştir.³¹⁰ Aynı şekilde Şâfiî fakihlerden biri olan İbnü'r-Rif'a (v. 710/1310) da ‘böyle olması anlam bakımından daha uygundur. Çünkü zahirinden dönmeye bir gerekçe yoktur. ‘Ölüye okunmaz iddiası’ reddedilmiştir... Zira ölüye selam vermek sahîh olursa, Kur'an kıraat etmek evleviyyetle sahîh olur’ diyerek hakiki anlamı tercih etmiştir.³¹¹ Şevkânî (v. 1250/1834) ise hadisin lafzının bu konuda ‘nass’ yani sarîh bir delil olduğunu, bunun ölmek üzere olanı kapsayacak şekilde anlaşılmasının mecaz olacağını ve mecaza da ancak bir karine olması durumunda gidilebileceğini beyan etmiştir.³¹² O kadar ki bazı müteahhirûn alimler, hadisin hakikat anlamını esas almakta ittîfak

³⁰⁷ İbn Mâce, “Sünen” 1 no: 3122; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/220 no: 26367.

³⁰⁸ Muhammed b. İsmâîl b. Salâh el-Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm* (Dâru'l-Hadîs, ts.), 1/510.

³⁰⁹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Raddü'l-Muhtâr alâ Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412h. 1992m.), 2/191.

³¹⁰ eş-Şeyh Halîl Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî (Hindistan: Merkezü's-Şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedvî li'l-Bühûs ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye, 1427h. 2006m.), 10/381.

³¹¹ Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *Tühfetü'l-Mühtâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1357h. 1983m.), 3/93.

³¹² Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, thk. Isâmüddîn es-Sabâbetî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413h. 1993m.), 4/29.

ettikleri halde; okumanın definden önce mi yoksa sonra mı olacağı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.³¹³

Netice itibariyle, edebî sanatlar üzerinden ortaya çıkmış olan bu ihtilaf, Müslümanlar arasında değişik algılara ve yorumlara yol açtığı kadar, bunun bir uzantısı olarak, farklı uygulamalara da kapı aralamıştır. Telkini bidat olarak görenlerin mukabilinde, sünnette var olan bir anlayışın devamı olarak görenler, temelde hakikat ile mecaz arasındaki ince bir detaydan hareketle, geniş ve derin ihtilaflara giriftar olmuşlardır.

2.2.1.2. Eli En Uzun Olanınız!

Rasûlullah (sav) bazen gizli bir şeyin gizliliğini korumak, üzerindeki sırların açığa çıkmasına engel olmak için, bazen de muhatabın zihninde merak uyandırmak maksadıyla sözü açık ve net olarak söylemeyip kapalı lafızlar kullanmayı tercih etmiştir. Bunun örneklerinden birisi; Hz. Peygamber'in (sav) kendisine en önce kavuşacak eşinin kim olduğu sorulduğunda ³¹⁴أَسْرَعُكُمْ لِحَاقًا بِي أَطْوَلُكُمْ يَدًا şeklinde yanıtlamıştır. Rasûlullah Efendimizin bu ifadesini işiten eşleri ilk önce sözü hakiki anlamına hamlederek kimin elinin uzun olduğunu ölçmeye başladılar. Ölçüm sonunda eli en uzun olanın Sevde validemiz olduğu ortaya çıktı.³¹⁵ Fakat sonradan anladılar ki, -Hz. Peygamber'in kastettiği anlamda- aralarında 'eli en uzun olan' Zeynep bt. Cahş validemizdi. Çünkü o eliyle çalışır/kazanır ve tasadduk ederdi.³¹⁶ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, soruya sarahaten cevap vermek yerine dolaylı anlatımı tercih etmiştir. Muhatapları da ilk akla gelen hakiki anlam olduğu için, bu lafızları hakikat anlamıyla algılamışlardır. Herhangi bir mani/engel veya anlama sorunu ortaya çıkmadığı sürece, nasları anlama konusunda bu yaklaşım esas alınmıştır. Dolayısıyla hakikat/zahir anlamı üzerinden hareketle gerçekleştirilen bu anlam hakikatle anlamadır.

³¹³ Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelü'l-Azbü'l-Mevrûd Şerhu Süneni'l-Îmâm Ebî Dâvûd* (Mısır: Matbaatü'l-İstikâme, 1351h.), 8/258.

³¹⁴ Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe" 17, no: 2452.

³¹⁵ Buhârî, "Zekât", 11, no: 1420.

³¹⁶ Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 17; Nevevî, *el-Minhâc*, 8/16.

3. HADİSLERDE MECAZİ SANATLAR VE MARİFETLE ANLAMA

Mecaz ile ilgili dikkat çeken bir kayıt *Lisânu'l-Arab* adlı muhalled eserin müellifi İbn Manzur (ö. 711/1311) tarafından özet olarak dile getirilmiştir. Bu konuda şöyle bir tarif getirmektedir: “Edebiyatta hakikat; vaz/var edildiği asıl anlamda kullanıldığı ikrar edilen şey” demektir. Mecaz da tam bunun zıddıdır. Hakikatten, mecaza üç mana/anlam/gerekçe sebebiyle dönülebilir: a) İttisâ’ b) Tevkîd/te’kîd c) Teşbîh. Eğer bu vasıflar yoksa kelime, her hâlükârda ‘hakikat’ anlamında olur.”³¹⁷ Ayrıca konuya dair bazı çalışmalarda da bu detaylar görülebilmektedir.³¹⁸

3.1. Mecazi Anlamla İle İlgili Edebi Sanatlar

3.1.1. Mecaz

Kadim belâğat eserlerinde, ‘ilm-i beyân’ başlığı altında, tüm detaylarıyla ele alınan konuların en mühimlerinden birisi mecaz sanatıdır. Hatta ilm-i beyanda kastedilenin bizzat mecazın kendisi olduğu da ifade edilmektedir.³¹⁹ Hakiki anlamın tanımlaması yapılırken ifade edildiği üzere, bu iki kavram arasında hem lügat manaları itibariyle hem de ıstılahi anlamları yönüyle temelde bir aykırılık/mugayeret, hatta kavramsal bir karşıtlık/zıtlık da söz konusudur. Bu nedenle mecaz hep hakikatin mukabilinde konumlandırılmıştır.

Genel olarak ‘lafzın asıl manasından alınarak başka bir manaya nakledilmesi’³²⁰ diye ifade edilen mecazın, bir belâğat terimi olarak en erken ve en kapsamlı tanımlamalardan birisi Kazvînî (v. 739/1338) tarafından yapılmıştır. Ona göre mecaz; “ıstılah için ya da başka bir kullanım için vaz edilmiş olduğu mananın dışında

³¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “hkk”, 10/52.

³¹⁸ Bkz. Fahri Hoşab, “Hadîslerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Önemi ve Tokalaşmaya Dair Bir HadîsinTahlîli”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 72; Hasan Soyuppek, “Teşbih Sanatının Hadislerdeki Yansıması”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 7 (2007), 55.

³¹⁹ Teftâzânî, *Meânî*, 317.

³²⁰ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 289.

kullanılmış olan lafızdır”³²¹ suretinde tanımlanır. İsmail Durmuş tarafından yapılan diğer bir değerlendirmede; Kazvîni’den önceki tanımlamalarda mecazın bazı unsurlarının eksik olduğu iddia edilmiş, nihayetinde mecazın tam tanımlamasının şu şekilde olduğu ortaya konulmuştur: “hakikat mânası ile nakledilecek mâna arasında var olan bir alâka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karînenin bulunması kaydıyla, ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamının dışında kullanılan lafızdır”³²² Daha kısa tanımlamalar bulunsa da, ilmi olarak her yönüyle mecazı karşılayan tanımlama da bu minvalde yapılan tanımlar olarak gözükmektedir. Bunun yanı sıra daha özlü olarak ‘*hakiki anlamının kastedilmesine engel olan bir karîne (karîne-i mânia)* bulunmakla birlikte; aralarındaki bir *alâka* sebebiyle hakikat dışında bir anlamda kullanılmış lafızdır’ diye tarif edilmektedir.³²³ Buradaki hakiki anlamdan kasıt, kelimenin kendisi için vaz edilmiş olduğu (mevzûun leh) manadır. Bu son tanımlama aslında kadim edebiyat eserlerinde en sık karşılaşılan tariftir. Bu nedenle tanımlamadaki unsurlar üzerinden yapılan izahlar daha detaylı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Önceki bölümde hakikat anlamı (mevzûun leh) üzerinde durulduğu için diğer unsurlar olan karîne-i mânia ve alâka üzerinde durulması icap etmektedir.

Alâka:

Alâka; mecazda lafızın hakiki manası ile mecazi anlamı arasında istenen naklin gerçekleşmesini sağlayan münasebettir. Bu nedenle mecazdaki alâka, adeta bir köprü vazifesi üstlenmektedir. Bu köprü sayesinde hakikatten mecaza intikal mümkün olmaktadır ki, mecaza geçişin asıl sebebi de bizzat bu alâkadır. Eğer sözde mecaz ve hakikat anlamları arasındaki geçişi sağlayacak sağlıklı bir alâka bulunmazsa, o söz galat/hata olur, mecaz olmaz.

Dil alimleri mecazdaki alâkayı temelde iki kısımda ele almışlardır. a) Alâkası teşbih olan mecazlar (ki istiâredir) b) Alâkası teşbih dışında bir sebep/bağ olan mecazlar (ki mecaz-ı mürseldir). Bu iki kısma ilgili başlık altında yeterince detay verilecektir. Burada üzerinde durulması gereken noktalardan bir tanesi, ‘alâkanın

³²¹ “وهو ما استعمل فيما لم يكن موضوعا له لا في اصطلاح به التخاطب ولا في غيره” Kazvîni, *Îzâh*, 250.

³²² Durmuş, “Mecaz”, 28/217.

³²³ Antâkî, *Alâka*, 2-3.

mecaz yapılmadan önce var olup olmadığı’ ve ‘alâkanın izâfî olup olmadığı’ yönünde yapılan tartışmalardır.

Mecazdan önce bir alâkanın ya da istiâreden önce bir benzerliğin/müşabehet var olup olmadığı konusunda farklı görüşler mevcut olsa da, araştırmacılar ekseriyetle, bu ifade söylenmeden önce bir alâkanın veya benzerliğin bulunduğunu, kullanılan istiârenin/mecazın önceden var olan bu alâkaya işaret etmek üzere kurgulandığını benimsemişlerdir.³²⁴ Bu doğrultuda Cürçânî’nin yaklaşımı da söz konusu kanıyı desteklemektedir. Cürçânî istiâreyi, sözcüğün naklinin faide (anlam) ifade etmesi yönüyle temelde iki kısımda inceledikten sonra, istiârede asıl olanın naklin faide (anlam) ifade etmesi olduğunu vurgular. Hemen akabinde de müfîd olan istiâre için şunları söyler: Müfîd olan istiârede genelde nesillerin hemfikir/ortak olduğunu görürsün. Yine bütün dillerde de örf bu şekilde süregelir. Buna göre, cesur bir adamı aslana benzeterek, mübalağa için ‘aslan gördüm’ demek, Arap ile Acemin eşit/müsavi olduğu bir kullanımdır. Her nesilde görülür, her kabilede duyulur. Bu tarz bir istiâre kullanımından sonra ‘Araplardan başkasının bilmediği bir yolla ya da başkalarının ittifak etmediği bir surette bu manayı kastettik’ demek kabil değildir.³²⁵

Öte yandan bazı araştırmacılar bu konuda söylenecek en ikna edici cümlelerin ‘istiâre benzerliği (tam olarak) kurgular’ demek olduğunu söylemişlerdir.³²⁶ Bu ise istiâredeki, alâkanın müttekellim tarafından kurgulandığı yönündeki anlayışı temsil eder. Benzer bir anlayış da Sahîhayn’da yer alan rivayetlerde mecaz sanatını irdelemiş olan Duran Ekizer tarafından dile getirilmiştir: “Alâka sözün/lafzın dışında olan bir olgudur. Hakiki anlamla mecazi anlam arasındaki geçişkenliği sağlayan bir unsur olan alâka, akli çıkarıma dayanmaktadır.”³²⁷ Akli bir çıkarım olması, alâkayı belirli bir seviyenin ötesinde öznel bir zemine ait kılmaktadır. Bu da yine belirli bir ölçüde alâkanın varlığında/yokluğunda ya da geçerliliğinde/geçersizliğinde anlayış farkı olabileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bir sözde mecazın varlığı/yokluğu ya da

³²⁴ Mustafa Nâsîf, *Nazariyyetü’l-Ma’nâ fi’n-Nakdi’l-Arabî* (Beyrut: Dâru’l-Endelüs, ts.), 85.

³²⁵ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân el-Cürçânî, *Esrâru’l-Belâğa fi İlmi’l-Beyân*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 33-34.

³²⁶ Nâsîf, *Nazariyyetü’l-Ma’nâ*, 86; Mehdî Sâlih es-Sâmerrâî, *el-Mecâz fi’l-Belâgati’l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1436h. 2015m.), 187.

³²⁷ Duran Ekizer, *Sahîhayn’da Mecaz* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 74.

hangi alâkadan hareketle mecazi anlama gidildiği her zaman genel-geçer bir durum olarak karşımıza çıkmaz. Hal böyle olunca da hem sözün mecaz içermesi hem de mecaza götüren alâka, üzerinde tartışılabilir/söz söylenebilir/ihtilaf edilebilir bir vaziyet almaktadır. Bu nedenle, din dilinde, kelimenin vaz edildiği ve üzerinde ittifak edilmiş manası olan hakiki anlamı -geçerli ve ulaşılabilir olduğu sürece- bırakılıp, ihtilafli olabilecek ve indî çıkarımlar içerebilecek mecazi anlamlara müracaat edilmemektedir. Çünkü bu noktada ölçüyü belirleyen bir sınır ortaya koymak oldukça zordur.

Mecazdaki alâka yaygın olarak karşılaşıldığı üzere bir *benzerlik/müşâbehet* olursa, bu mecaza *istiâre* tabiri kullanılmaktadır. Şayet alâka, benzerlik haricindeki bağlantılardan biri ise, bu takdirde bu sanat *mecaz-ı mürsel* olarak adlandırılmaktadır. Ancak anlama açısından bakıldığında, mecazın geneli için aynı üslup icra edilmekte, kendisine ulaşılmasına engel olan bir karîne-i mânia bulunan hakiki anlam, terkedilip, kurulan alâka sayesinde mecazi anlama intikal edilmektedir. Burada kullanılabilecek bütün alâka neveleri göz önünde bulundurulduğunda, istiâredeki müşâbehet de dahil olmak üzere, mecazda toplam yirmi sekiz adet alâka mevcuttur.³²⁸

Karîne-i Mânia:

İstilahî olarak karîne-i mânia, ‘bir sözde hakiki anlamın kastedilmesine/anlaşılmasına engel olan ve sözden neyin kastedildiğini/anlaşıldığını gösteren ipucudur’ diye tarif edilir.³²⁹ Bir diğer tanımlamaya göre ise ‘zihni, hakiki (vaz’î) anlamdan mecazi manaya götüren olgudur’ denilmektedir. Karîne; ‘akliyye’ ve ‘lafziyye’ olarak iki kısımda ele alınır..³³⁰ Eğer karîne mecazi anlamın belirli bir manaya hasredilmesini sağlayacak bir nitelikte ise ‘karîne-i muayyine’ olarak adlandırıldığı da vakidir.³³¹

³²⁸ Antâkî, *Alâka*, 8.

³²⁹ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 253.

³³⁰ Bedvî Tabâne, *Mu’cemü’l-Belâgati’l-Arabiyye* (Cidde & Riyad: Dâru’l-Menâra & Dâru’r-Rifâî, 1408h. 1988m.), 535.

³³¹ Ekizer, *Sahihayn*, 72.

Karîne genel olarak üç kısımda incelenmektedir. Şayet karine (وسئل القرية)³³² ayet-i kerimesinde olduğu gibi aklî çıkarım yapılarak kendini gösteriyor ise, bu tür karînelere ‘karîne-i akliyye’ denilir. Çünkü bu ifadede akıl, ‘köyün kendisine sorulamayacağını, buradan kastedilenin ‘köy halkı’ olduğunu çıkarsama yaparak bilir. Dolayısıyla bu akli bir karîne ile gerçekleştirilmiş bir mecaz olur. Şayet karîne aklen değil de örfen bilinen bir olgu/hal olursa, “Fatih Sultan Mehmet gemileri karadan yürüttü” cümlesinde görüldüğü gibi, karîne-i örfiyye olarak isimlendirilir. Çünkü bu cümleden muhatap Fatih Sultan Mehmet Hân’ın bizzat gemileri yüklenerek, iterek/çekerek bu işi yaptığını anlamaz. Örfen bilir ki, padişah bu işin yapılması emrini vermiş, tebaası da onun bu emrini yerine getirmişlerdir.

Eğer kullanılan ifade içerisindeki lafızlardan kaynaklı olarak, hakikat manasının anlaşılmasına dair bir mani ortaya çıkıyor ise, bu durumda karîne, karîne-i lafziyye olarak tanımlanır. ‘Harpte savaşan bir aslan gördüm’ cümlesindeki ‘harpte savaşan’ lafzı, görülenin hakiki anlamda bir aslan değil, cesareti yönünden aslana benzetilen bir kişi’ olduğunun karînesi durumundadır. Bu karîne de bizzat lafız olarak mütekellim tarafından dillendirildiği için, karîne-i lafziyye kabilindendir.³³³

Karîne konusunda anlama etkisi açısından değinilmesi gereken bir nokta daha vardır ki, kaynaklarda birebir karşılığı olmasa da, pratikte/uygulamada karşılaşılabilen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, Edebiyatçı Mehdî Sâlih’in kendi kanaati olarak belirttiği şu savıdır: “karîne aslı itibariyle hakiki anlamın kastedilmesine engel olmaz”.³³⁴ Bu teze göre, karîne özünde ‘mânia’ değildir. Durum böyle olunca da mecaz olarak anlaşılması tabîi ve muhtemel olan bir söz, hakikat olarak da anlamlandırılabilir. Aslında bir kabul boyutuna ulaşmış olan ‘mecaz avamın indinde hakikat kesbeder’ sözü de bu duruma işaret etmektedir. Dolayısıyla alâkayla ilgili olarak belirtildiği gibi, karînenin de izafi/subjektif görülmesi mümkündür. Bu durumda ortaya konulacak yorumun, boyut ve yön olarak ne raddeye ulaşacağını kestirmek imkanı olmayacaktır. Zaten anlayış farklarının temelinde yatan etmen de bizzat bu vakıadır. Bu doğrultuda Zâhirîler, mecazı yalanın bir çeşidi kabul ederek

³³² “Yûsuf”, 82.

³³³ Sâmerî, *Mecâz*, 191; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 253.

³³⁴ Sâmerî, *Mecâz*, 192.

Kur'an'da mecazın yer almadığını iddia etmişlerdir. Öte yandan Abdülkâhir el-Cürçânî ise bu tür ifadelerin Kur'an'da çokça bulunduğunu söylemiş ve bunları tahyîl türünden saymayıp aklî mânalar kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.³³⁵

3.1.1.1. Mecaz-ı Aklî (المجاز العقلي)

Belâgat ilminin öncülerinden biri olan Sekkâkî (ö. 626/1229) mecaz-i aklîyi şu şekilde tanımlamaktadır: “Vaz yoluyla değil de, bir tür yorum sayesinde, o konuda mütekellimin zihninde var olana aykırı bir hüküm anlaşılan kelimedir”.³³⁶ Bu tanımlama mecaz-ı aklîyi oldukça etkili ve kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Böyle olmakla birlikte, daha sonraları farklı tanımlamalar da geliştirilmiş, konuyu daha kolay ifade edebilecek, daha sade anlatımlar da yapılmıştır. Mecaz-ı hükmî, mecaz-ı isnâdî ve mecaz fî'l-isbât gibi isimlerle de anılan mecaz-ı aklî, sonraki zamanlarda yaygın olarak şöyle tanımlanmıştır: “Bir alâkaya binaen, tevil/yorum yapılarak bir işin asıl sahibinin dışında, o işle bağlantılı (ملايس) bir başkasına/şeye isnad edilmesidir.” Bu tanımlama çerçevesinde, işle bağlantılı olan şeylerin çeşitleri de ortaya konulmuştur. Bunlar da fail, mef'ûlün bih, mastar, zaman, mekan ve sebep olarak sıralanmıştır.³³⁷

Tanımlamada yer alan ‘tevil/yorum’ kaydından da anlaşılacağı üzere, hakikat zannıyla söylenen ve tevil içermeyen isnadlar mecaz-ı aklî olarak değerlendirilmez. Dolayısıyla mecaz-ı aklî, zikri geçen isnad üzere kurgulanmıştır. İsnad ise mütekellimin kastı/iradesi ile hasıl olduğu için, bazen bir şahsa göre mecaz iken, diğer bir şahsa göre hakikat olabilir. Bundan dolayı Kazvînî,

كُرُّ الغداة ومُرُّ العشي

أشباب الصغير وأفنى الكبير

cümlesinin mecaza hamledilmediğini söyler. Bu cümlelerin mecaz kabul edilmesi için de bunu söyleyenin ‘bu sözün zahiri/lafzı anlamını kastetmediğinin bilinmesi ya

³³⁵ Şensoy, “Mâna”, 27/556.

³³⁶ Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407h. 1987m.), 393.

³³⁷ Teftâzânî, *Meânî*, 340; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 290.

da zannedilmesi' gerektiğini belirtir.³³⁸ Buradan hareketle görüldüğü üzere, mecaz-ı aklî, aklın ve mantığın kullanılmasını gerektiren bir sanattır. Bu yüzden, örneğin, fiilin güç yetiremeyecek bir kişiye/varlığa nispeti mecaz kabul edilir. Çünkü akıl, böyle bir nispeti sahih/geçerli kabul etmez.³³⁹

Netice itibariyle görülmektedir ki, her ne kadar hakikati anlamının önünde engeller bulunsa da, gerek bu engeller gerekse de anlayışlar, bilgiler ve bakış açıları gibi pek çok unsurun etkisi olduğu için, mecaza yorma konusu da ihtilaf oluşturmaya açık, iyi niyete ya da ard niyete alet edilmeye müsait vasıtalarından biridir.

3.1.1.2. Mecaz-ı Lugavî (Mecaz-ı Mürsel) (المجاز اللغوي)

Mecaz-ı lugavî, aslında 'mecaz' kelimesinin mutlak kullanıldığında kastedilen sanatın kendisidir. Bazılarınca bu sanata 'mecaz-ı mürsel' ismi de verilmektedir.³⁴⁰ Bazıları ise, mecaz-ı mürseli, istiâre ile birlikte, mecaz-ı lugavinin bir alt kategorisi olarak görmektedir.³⁴¹ Böyle bir taksimatın anlama açısından, esasa tealluk eden bir etkisi bulunmaması sebebiyle, bu çalışmada, mecaz-ı mürsel ile mecaz-ı lugavî aynı anlamda kullanılmıştır.

Mecaz-ı lugavînin tanımı "*Bir karîne-i mânia sebebiyle, müşâbehet/benzerlik dışında bir alâka bağı üzerinden, vaz edildiği anlamın dışında kullanılmış olan sözdür*"³⁴² diye yapılmaktadır. Bir başka ifadeyle, daha önce de kısaca zikredildiği gibi, alakası teşbih dışında bir unsur olan mecaz türüdür. Bu nedenle mecazın genel tanımı ile bu tanım özü itibariyle birdir. Mecaz-ı aklînin ayrıştığı nokta ise, hakikatin dışında bir isnat ile kurgulanmış olmasıdır. Mecaz-ı lugavîdeki esas da, lafzın hakiki anlamı dışında kullanılmasıdır.³⁴³ Geçtiği üzere, mecaz-ı lugavinin kilit noktalarından birisi, her iki anlam arasında ilinti kurulmasını sağlayan alâkadır. Bu alâkaların sayısının yirmi sekize kadar çıkarıldığını da düşünülürse, mecaz pek çok surette

³³⁸ Kazvînî, *Îzâh*, 28-29.

³³⁹ Sâmerrâî, *Mecâz*, 101-102.

³⁴⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 127.

³⁴¹ Sâmerrâî, *Mecâz*, 106.

³⁴² Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğati fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 274.

³⁴³ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 291.

gerçekleşebilecektir. Ancak edebiyatta, benzerlik ve benzerlik harici olarak, iki grupta toplanmıştır.³⁴⁴

Mecaz-ı mürsel için kurulabilecek alâkalar arasında, cüz'ü zikredip bütünü kastetmek (cüz'iyet) ve bunun aksi (külliyyet), sebebi zikredip sonucu murad etmek(sebebiyyet) ve bunun aksi (müsebbebiyyet), bir mahalli zikredip orada bulunanları kastetmek (mahalliyyet) ve bunun aksi (hâlliyyet), bir şeyi zikredip onun zıddını murad etmek (zıddiyyet), bir şeyi zikredip yakınında olanı murad etmek (mücâveret), bir şeyi önceki haliyle (kevn-i sâbık) veya daha sonra dönüşeceği hal ile (kevn-i lâhik) zikretmek gibi alaka yönleri en yaygın olanlardır.³⁴⁵

Mecazın bu türüne genel olarak bakıldığında, çoğunlukla kastedilen anlamı kısa yoldan ifade ettiği görülür. Çünkü 'komutan düşmanı yendi' demek, 'komutanın yönettiği ordu düşmanı yendi' demekten daha vecizdir. Bu yüzden söz konusu icazın belâğatın unsurlarından biri olduğunda kuşku yoktur. İlâveten, asli anlam ile mecazi mana arasındaki alakanın kurulmasında gösterilen ustalık da ayrı bir olgudur. Zira, belîğ olmak, mecaz-ı mürselde en kuvvetli sebebi, münasip zamanı/mekanı vb. hep en uygun olan bağı seçmeyi gerektirir. Ayrıca mecazın etkili olması için üst düzey bir mübalağayı da icap eder.³⁴⁶

3.1.1.3 İstiâre

Mecazın izahı yapılırken değindiğimiz gibi, istiârenin en veciz tanımı "alâkası teşbih olan mecazdır" şeklinde yapılmaktadır.³⁴⁷ Buna yakın olarak, istiâreyi izah etme sadedinde Cürçânî de benzer bir anlatımla, istiârede, bir şeyi başka bir şeye benzetme gayesi olduğunu, ancak bu benzetmenin açık olmadığını, kendisine benzetilenin isminin ödünç/eğreti olarak benzeyen yerine kullanıldığını belirtir.³⁴⁸ Rummânî (v.384/994) gibi bazı kadim müellifler (الإِسْتِعَارَةُ إِجْرَاءُ الْكَلَامِ عَلَى غَيْرِ مَا هُوَ لَهُ فِي الْأَصْلِ لِلْمُبَالَغَةِ) gibi bazı kadim müellifler

³⁴⁴ Sâmerrâî, *Mecâz*, 102.

³⁴⁵ Antâkî, *Alâka*, 8; Durmuş, "Mecaz", 28/220.

³⁴⁶ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 257.

³⁴⁷ Teftâzânî, *Meânî*, 324.

³⁴⁸ Cürçânî, *Delâil*, 78-79.

suretinde bir tanımlama yapmışlar ve benzerlik (المشابهة) kaydını hiç dile getirmemişlerdir.³⁴⁹ Bu ise, istiâreyi mecaz-ı mutlak ile aynı mesabeye indirgeyerek yapılmış bir tariftir. İlk dönemlerde bu şekilde ifadeler bulunsa da, daha sonraki belâgat eserlerinde, istiârenin, mecazdaki alakanın benzerlik olması durumu olduğu açık bir şekilde kaydedilmiştir.³⁵⁰

Esasında istiârenin beş temel unsuru mevcuttur. 1. Müsteârun minh: kendisinden istiâre yapılan (ödünç mana alınan), 2. Müsteârun leh: Kendisine istiâre yapılan (ödünç mana verilen), 3. Müsteâr: İstiâre yapılan (Ödünç) lafız, 4. Câmi: İki unsur arasındaki müşabehet (benzeme yönü), 5. Karîne-i Mânia: Hakikat anlamının alınmasına/kastedilmesine engel ipucu.³⁵¹

İstiâre, benzetilenin zikredilmesi durumunda *istiâre-i musarraha*, benzetilenin zikredilmediği kullanımlarda *istiâre-i mekniyye*, benzetilenle birlikte ona ait bir özelliğin zikredilmesi durumunda *istiâre-i muraşşaha*, benzetilenle birlikte benzeyene ait bir özelliğin zikredilmesi durumunda *istiâre-i mücerrede* gibi isimlerle taksim edilmektedir.³⁵² Muhtelif yönlerden ve muhtelif detaylar üzerinden değişik edebi yaklaşımlar sergilense de, anlama etkisi açısından bu tasnif ve adlandırmaların genel itibariyle tesiri yoktur. Bu açıdan tezimizi ortaya koymak için کافی miktarda bir izahatla istiâre sanatının hatırlatılmasıyla yetinilmiştir.

İstiare konusunda, değinilmesi gereken bir nokta da, yalan ile ayrıştığı iki yönüdür. Bunlardan ilki, istiarenin, benzetilenin benzeyene dahil olduğunu iddia eden bir tevil üzere kurgulanmış olmasıdır. Yalanda ise bu şekilde bir tevil/yorum kurgusu söz konusu değildir. Çünkü yalan söyleyen böyle bir yorumu kabul etmez. İkinci yön ise, söylenen söz ile zahir/hakiki anlamın kastedilmediğini gösteren karine bulunmasıdır. Zira yalanda, bu nitelikte bir karine mevcut değildir. Aksine yalan

³⁴⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî el-Bağdâdî er-Rummânî, *Risâletu'l-Hudûd*, thk. İbrâhîm Sâmerrâî (Amman: Dâru'l-Fikr, ts.), 74.

³⁵⁰ Antâkî, *Alâka*, 9.

³⁵¹ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 191.

³⁵² Antâkî, *Alâka*, 9-10; Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 95-98; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 190-207.

söyleyen, sözün zahirinin algılanması için çaba sarf eder.³⁵³ Dolayısıyla istiâreye yalan muamelesi yapılmasının ilmi bir zemini yoktur.

Karacaoğlu'na ait şu dizeler, gerek gündelik dilde gerekse şiirlerde çok yaygın olarak görülen istiâre örneklerinden bir tanesidir:

Gurbet eli bizim için yapmışlar

Çatısını çok muntazam çatmışlar

Ölüm ile ayrılığı tartmışlar

*Elli dirhem fazla gelmiş ayrılık...*³⁵⁴

Gurbetin (müsteârün leh), çetinlik (câmi) açısından bir binaya (müsteârün minh) benzetilmesi suretinde yapılmış olan bu istiârede, çatı müsteâr lafız olarak kullanılmıştır. Karine ise, gurbetin, bina gibi somut değil, soyut bir mefhum olmasıdır.

Kur'an-ı Kerim'de de pek çok ayet-i kerimede istiârenin müstesna numuneleri görülebilmektedir.

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا...³⁵⁵

Hiz. Zekerîya'nın (as) yaşlılıktan dolayı bembeyaz olmuş saçlarıyla kendi halini bir meşaleye benzettiği bu ifadelerde; tutuşma fiili başa nispet edilmiş (câmi), benzetilen (müsteârün minh) meşale zikredilmemiş, benzeyen (müsteârün leh) baş (الرأس) kelimesi yapılmıştır. Müsteâr lafız ise tutuşma (اشتعل) ibaresi olup, karinesi hakikatte başı üzerinde bir tutuşma, yanma ameliyesi olmamasıdır.³⁵⁶

3.1.1.4. Hadislerde Mecaz Örnekleri

Mecazın alt kategorileri olan mecaz-ı aklî, mecaz-ı lügavi ve istiâre konusunda gerek ayet-i kerimelerde gerekse de hadis-i şeriflerde bolca örnekler bulunmaktadır.

³⁵³ Teftâzânî, *Meânî*, 332.

³⁵⁴ “Seyyah Oldum Gezdim Gurbet İleri 1 Şiiri - Karacaoğlu”, *Antoloji.com* (Erişim 01 Temmuz 2022).

³⁵⁵ “Meryem” 4.

³⁵⁶ Ebül-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 3/4.

Çalışmamızın gayesi doğrultusunda mesele ele alınacağı için, anlama faaliyeti çerçevesinden köklü bir fark ifade etmeyen bu sınıflandırmalar üzerinden değil de doğrudan mecazı barındırmaları açısından bazı örnekler zikredilecektir.

Öte yandan hadislerde mecaza dair müstakil çalışmalar yapıldığı ve bunların ehline malum olduğu izahtan varestedir. Bu eserlerin en kadim ve en bilindik olanlarından biri Şerîf er-Razî'ye (v. 406/1015) ait olan “*el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye (Mecâzâtü'l-Âsâri'n-Nebeviyye)*” üçyüz elliye aşkın sayıda rivayeti içeren ve bu rivayetlerdeki mecaz, teşbih, temsil ve istiare işaret eden eser, bazı fıkıh konularını ve megazi bilgilerini de kapsamaktadır.³⁵⁷ Akabinde, giriş kısmında da işaret edildiği gibi, garîbü'l-hadîs eserlerinden, şerhlerden başlayıp, yakın zamanda yapılmış akademik araştırmalara kadar pek çok çalışmada rivayetlerdeki mecazlar ortaya konulmuştur.³⁵⁸ Çalışmamızın gayesi, hadislerdeki mecazların tespitinden ziyade, bunların anlama faaliyetleri içindeki fonksiyonunu ortaya koymak olduğu için, burada rivayetlerde var olan mecaz ve istiare çeşitlerinden birkaç tanesine değinmekle yetineceğiz.

Mecaz-ı Lugavî (Mecaz-ı Mürsel)

Mecaz-ı lugavî kabilinden yapılmış mecazlardan birini şu iki rivayette müşahade etmek mümkündür:

أَمَّا امْرَأَةٌ اسْتَعْطَرَتْ فَمَرَّتْ عَلَى قَوْمٍ لِيَجِدُوا مِنْ رِيحِهَا فَهِيَ زَانِيَةٌ³⁵⁹

كُلُّ عَيْنٍ زَانِيَةٌ³⁶⁰

Her iki rivayetteki (زانية) ifadesi mecazi bir kullanımdır. Çekici kokular sürüp kendisini sergileyen kişiler ve helal olmayana bakan gözler ‘zinakar’ olarak nitelendirilmiştir. Çünkü kişinin cazibesini ortaya koyacak şekilde kokular sürünüp

³⁵⁷ Mustafa Özel, “Şerîf er-Radî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/4-5.

³⁵⁸ Bazı örnekler için bkz. Ekizer, *Sahîhayn*; Zincîr, *Dirâsât fi'l-Belâgati'n-Nebeviyye*; Kazan, *Hadis Metinleri*; Yaşar Seracettin Baytar, “Hadislerde Beyân ve Bedî İlmiyle İlgili Edebî Sanatların Kullanıma Dair Örnekler”, *İslami İlimler Dergisi* 17/1 (27 Mart 2022), 121-153; “İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları Özel Sayı Makaleleri”, *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (01 Temmuz 2013), 7-397.

³⁵⁹ Nesâî, “Zînet” 35, no: 5126.

³⁶⁰ Tirmizî, “Edeb” 35, no: 2786.

arz-ı endam ederek kendini sergilemesi, sözü geçen fiile sebep olan davranışlardan biridir. Yine gözlerin de helal olmayana bakması, kişinin bu yolda ilerlemesinin sebeplerinden biridir.³⁶¹ Dolayısıyla aradaki sebep-müsebbep (sebebiyet) irtibatından ve koku sürünen kimseye ya da yabancıya bakan göze hakikatte zinakar muamelesi yapılmaması karinesinden hareketle, yabancıya bakan gözler ve koku süren kimse ‘zinakar’ olarak adlandırılmış³⁶² ve mecaz-ı lugavî ortaya çıkmıştır.

Abdullah b. Amr b. el-Âs’ın rivayetinde yer alan şu ifadeler ayrı bir örnektir:

مِنْ الْكِبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدَيْهِ قِيلَ: وَهَلْ يَسُبُّ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ.³⁶³

Rivayetteki ‘شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدَيْهِ’ ibaresi, sebebiyet alakası üzerinden bir mecaz-ı mürsel içermektedir. Bu kişi, başkasının anne-babasına hakaret ederek, kendi ebeveynine hakaret edilmesine sebebiyet verdiği bağlantısıyla kurulan alakayla ve kişinin normalde kendi ebeveynini hakaret etmeyeceği karinesiyle, sözü edilen mecaz-ı mürsel vücut bulmaktadır. Bunu da cümlelerin devamında Efendimizin (sas) yaptığı açıklamadan müşahade etmek mümkündür.³⁶⁴

Cüz’iyyet alâkasıyla kurulmuş olan bir mecaz-ı lugavî de Enes b. Mâlik’in (ra) şu kavlinde karşımıza çıkmaktadır:

كُنَّا إِذَا نَزَلْنَا مَنْزِلًا لَا نُسَبِّحُ حَتَّى نُحَلَّ الرَّحَالُ.³⁶⁵

Bu cümledeki ‘لَا نُسَبِّحُ’ ifadesi ile nafile namazlar kastedilmiştir. Zira uzun seferlerde seyir esnasında yorulmuş olan bineklerin ve yük taşıyan hayvanların, nafile namazların kılındığı süre boyunca da yük altında tutulması, onlara eziyet ve işkence mahiyetindedir. Bunun önüne geçmek için, zorunlu olan haller dışında, binekleri

³⁶¹ Münâvî, *Feyzu ’l-Kadîr şerhu ’l-Câmi ’i’s-sağîr*, 1/355.

³⁶² Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili ’l-âsâr*, thk. Şu’ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 7/141.

³⁶³ Müslim, “Îmân” 146; no: 263.

³⁶⁴ San’ânî, *Sübûlü’s-Selâm*, 2/635; el-Hüseyn b. Muhammed b. Saîd el-Lâîy el-Mağribî, *el-Bedru’t-Temâm Şerhu Bulûği’l-Merâm*, thk. Ali b. Abdillâh ez-Zeben (Dâru’l-Hicr, 1428h. 2007m.), 10/218.

³⁶⁵ Ebû Dâvûd, “Cihâd” 47, no: 2551.

yükten kurtarıp rahatlattıktan sonra, diğer gereksinimleri görmek çok daha insanidir. Bu düşünceyle hareket eden ashab, durumu ifade ederken, namazın bir cüzü olan ‘tesbihâtı’ zikrederek, nafile namazı kastetmek suretiyle latif bir mecaz-ı mürsel sergilemişlerdir.³⁶⁶

Öte yandan yine Enes b. Mâlik’ten nakledilmiş olan ve suret itibariyle çok yakın olduğu halde, mahiyet itibariyle oldukça farklı olan bir diğer rivayet de şu şekildedir:

كُنَّا إِذَا نَزَلْنَا مَنْزِلًا مِمَّنْ نَزَلَ نُسَبِّحُ حَتَّى نُحَلَّ الرَّحَالُ.³⁶⁷

Bu cümlede önceki rivayette belirtilenin aksine bir durumun beyanı söz konusudur. Buna göre; yükleri çözene kadar ‘tesbihat’ın hiç kesilmemek üzere devam etmekte, olduğu anlaşılmaktadır. İki rivayet karşılaştırıldığında, öncekinde olduğu gibi, bu ifadenin mecaz olarak anlaşılması ve nafile namaz olarak yorumlanması ihtimali bulunmamaktadır. Zira namaz kılarken bir taraftan da yüklerin çözülmesi düşünülemez. Dolayısıyla aradaki alâka ve karine bağlantıları, sağlıklı bir mecazi anlama müsaade etmemektedir. Bu nedenle ulema bu rivayeti öncekinden farklı yorumlamışlar ‘dil ile yapılan tesbihlere ara verilmeksizin yükler çözülürdü’ anlamını tercih etmişlerdir³⁶⁸ ve rivayeti hakikat anlamıyla yorumlamışlardır.

Bunlardan başka pek çok mecazi kullanım örnekleri mevcut olmakla birlikte³⁶⁹, sözü uzatmış olmamak için bu birkaç misalle yetinmeyi tercih ediyoruz.

³⁶⁶ Meccüddîn Ebü’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîsi ve’l-Eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1399h. 1979m.), 2/322; Muhammed Ali b. Allân b. İbrâhîm el-Bekrî İbn Allân, *Delîlü’l-Fâlihîn li-Turuki Riyâzi’s-Sâlihîn*, thk. Halîl Me’mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru’l-Ma’rîfe li’t-Tibâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1425h. 2004m.), 6/454.

³⁶⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ el-Himyerî es-San’ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîbü’r-Rahmân el-A’zamî (Hindistan: el-Meclisu’l-‘İlmî, 1403h.), 5/167, no: 9263; Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu’cemu’l-Evsat*, thk. Târik b. İvazullâh b. Muhammed - Abdülmühsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dâru’l-Harameyn, ts.), 2/98, no: 1376.

³⁶⁸ Taberânî, *el-Evsad*, 2/98, no: 1376.

³⁶⁹ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 10/77; Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnû’l-Ma’bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415h.), 1/354; Mağribî, *el-Bedru’t-Temâm*, 6/149; Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed b. Ahmed eş-Şenkîfî, *Şurûku Envârî’l-Minen el-Kübrâ el-İlâhiyye bi-Keşfi Esrârî’s-Sünen*

Mecaz-ı Aklî

Kemmiyet açısından fazla olması hasebiyle, muhtelif eserlerde mecaz-ı aklîye örnek gösterilen pek çok rivayet görülebilmektedir. Söz gelimi mecazla ilgili olarak Sahîhayn özelinde tarama yapan Ekizer'in çalışmasında³⁷⁰, hadislerdeki bazı edebi sanatlarla dair örnekler sunan Baytar'ın araştırmasında³⁷¹ konuya dair muhtelif örneklerle işaret etmişlerdir. Tekrar olmaması çabasıyla biz de farklı birkaç rivayet üzerinden mecaz-ı aklîyi hadislerdeki şekliyle ortaya koymaya çalışacağız.

Hadislerde çokça görülebilen mecaz sanatları arasında, mecaz-ı aklîye misal gösterilebilecek rivayetlerden bir şöyledir:

إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مُضْعَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكُتِّبَ رِزْقُهُ، وَأَجَلُهُ، وَعَمَلُهُ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ...³⁷²

Peygamberimizin (sas) 'ruh üfleme'yi 'melek'e nispet etmesi, şârihler tarafından mecaz-ı aklî olarak telakki edilmiştir. Zira nasıl gözünü, kulağını yaratması ona bir suret vermesi bu Cenâb-ı Hakk'ın fiillerinden birisi ise, aynı şekilde ruh üflemek de O'nun eylemlerindendir.³⁷³ Dolayısıyla itibari olarak bu işlemin meleğe nispet edilmesi, mecaz-i aklî kabilinden bir kullanımdır.³⁷⁴

Yine şu rivayette yer alan (جَدَّ بِهِ السَّيْرُ) şeklindeki kullanım da mecaz-ı aklîye örnektir:

إِنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَدَّ بِهِ السَّيْرُ أَخَّرَ الْمَعْرَبَ، وَجَمَعَ بَيْنَهُمَا...³⁷⁵

es-Suğrâ en-Nesâiyye (Riyad: Metâbi'u'l-Humeydî, 1425h.), 1/176; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-Mün'im Şerhu Sahîhi Müslim* (Dâru's-Şurûk, 1423h. 2002m.), 1/51, 100-101.

³⁷⁰ Ekizer, *Sahîhayn*, 286-292.

³⁷¹ Baytar, "Hadislerde Beyan ve Bedî", 135-136.

³⁷² Müslim, "Kader" 1, no: 6723.

³⁷³ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 2/524.

³⁷⁴ Sübkî, *el-Menhelü'l-Azbü'l-Mevrûd Şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd*, 7/74.

³⁷⁵ Buhârî, "Cihâd" 126, no: 3000.

Zira bu ifadelerde de görüldüğü gibi, acele eden, gayret edip çaba gösteren Efendimizin (sas) kendisi olduğu halde, söz konusu fiil ‘sefer’e nispet edilmiş ve mecaza gidilmiştir.

Mecaz-ı aklîye bir diğer misal de; açlıktan dolayı evden çıktığında yine aç oldukları için evden çıkmış olan Ebû Bekir ve Ömer (r. anhumâ) ile karşılaşp, ensardan birinin evinde misafir olan Rasûlüllah (sas) Efendimizin, şu buyruğunda yer almaktadır:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَتَسْأَلَنَّ عَنْ هَذَا النَّعِيمِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمُ الْجُوعَ، ثُمَّ لَمْ تَرْجِعُوا حَتَّى أَصَابَكُمْ هَذَا النَّعِيمُ.³⁷⁶

Efendimizin (sas) bu ikazında ‘evden çıkarma’ fiilini ‘açlık’a nispet etmesi, bir mecaz-ı aklîdir. Zira hakiki anlamda açlığın kendisini evden çıkarması gibi durum muhal olduğu karinesinden hareketle ve aradaki sebebiyet alâkasıyla ilintili olarak bu tabirin mecaz olduğu netleşmektedir. Yoksa hakikatte onları evlerinden çıkaran, açlık değildir.³⁷⁷

İstiâre

Hadislerde yer alan istiârelere işaret eden kıymetli çalışmalar mevcuttur. Bunlardan bazılarında çok sayıda örnekler zikredildiği de vakidir.³⁷⁸ Bununla birlikte hadislerde sıklıkla rastlanan istiare örneklerinden birkaç tanesini de biz dile getirmek istiyoruz.

İstiâre’ye misal göstereceğimiz ilk rivayet şöyledir:

قُلِبَ الشَّيْخُ شَابًّا عَلَى حُبِّ اثْنَتَيْنِ: حُبِّ الْعَيْشِ، وَالْمَالِ.³⁷⁹

³⁷⁶ Müslim, “Eşribe” 140, no:5313.

³⁷⁷ İbn Allân, *Delîlü'l-Fâlihîn*, 4/440.

³⁷⁸ Bazı örnekler için bkz. Zincîr, *Dirâsât fi'l-Belâgati'n-Nebeviyye*, 193-215; Muhammed Ali İbrahim Hüseyin Ali et-Tâî, *el-İstâre fi'l-Hadîsi'n-Nebevî eş-Şerîf - Sahîhi'l-Buhârî-* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1435h. 2014m.), 33-186; Ekizer, *Sahîhayn*, 201-240; Adem Dölek, *Edebî Açından Hadislerde Teşbih ve Temsiller* (Erzurum: Ekev, 2001), 28 vd.

³⁷⁹ Müslim, *Sahîh*, “Zekât” 113, no: 2410.

Rivayetteki (شَبُّ) ifadesiyle ‘ihtiyar’ kimsenin, hayat-mal muhabbetindeki şiddet konusunda, kuvvetli ve çetin olmakta, bir genç gibi olduğu ortaya konulmuş, bu ikisi arasındaki benzerlik sayesinde yapılan istiâre ile belîğ bir anlatım yapılmıştır.³⁸⁰

مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ الصَّلَاةُ، وَمِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ.³⁸¹

Peş peşe iki kez istiâre yapılarak cevâmiu’l-kelim sıfatını ızhar eden belîğ bir ifade olan bu rivayet, bazı şârihlerce, sadece peygamberlik vasfını haiz kimselerin söyleyebileceği nitelikte kabul edilmiştir.³⁸² Zira İslam dininin direği kabul edilen namazın, cennetin anahtarı olarak; namazın olmazsa olmaz şartı olan taharetin/abdestin de namazın anahtarı olarak zikredilmesi; ilgili şartların yerine getirilmediği durumlarda, dişleri uymayan anahtarın kapıyı açmamasında olduğu gibi, namazın ve cennetin kapısının açılmayacağı suretinde yapılan bu benzetme, son derece etkili ve bu ibadetlere vurgu yapan bir anlatımdır.

Bir başka meşhur rivayette yer alan şu ifadeler de farklı bir istiâre misalidir:

... وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا، حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا صَنَعَتْ يَمِينُهُ.³⁸³

Rivayetteki istiâre ile çok çarpıcı bir şekilde ifade edilen durum, sadakanın gizli olarak yapılmasıdır ki; burada ‘sol el’, ‘bilgi sahibi olan bir şahsa’ benzetilmiş, bilme işi sol ele nispet edilmiştir.³⁸⁴ Dolayısıyla burada hakikat anlamını almak için herhangi bir ihtimal olmaması karînesiyle ve sadakanın el vasıtasıyla verilmesi alâkasıyla, latif bir istiâre yapılmıştır.

³⁸⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, 7/138; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, md. “svb”, 1/246.

³⁸¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 3/341, no: 14717.

³⁸² el-Kâdî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr b. el-Arabî el-İşbîlî İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik fî Şerhi Muvattai Mâlik*, thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî - Âişe bint el-Hüseyn es-Süleymânî (Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1428h. 2007m.), 2/342.

³⁸³ Buhârî, “Hudûd” 19, no: 6806.

³⁸⁴ el-Hüseyn b. Mahmûd b. el-Hasen Mazharuddîn ez-Zeydânî Muzhirî, *el-Mefâtih fî Şerhi’l-Mesâbih*, thk. Nûruddîn Tâlib (Kuveyt: Dâru’n-Nevâdir, 1433h. 2012m.), 2/66.

3.1.2. Teşbih

Teşbih sanatı için muhtelif tarifler yapılmıştır. Bakış açısına göre, istiâreyi de içine alacak geniş tarifler olmakla birlikte³⁸⁵, daha dar kapsamlı tanımlamalar da mevcuttur.³⁸⁶ Bunlar arasında dengeli ve net sınırlar çizen tanımlardan hareketle, ıstılah olarak teşbih, “bir şeye – özellik ve aidiyet açısından üstün olduğu bir vasıfta- başka bir şeyin yakınlık, ortaklık ya da denklik gösterdiğine delalet etmek” şeklinde tarif edilebilir.³⁸⁷ Zira teşbihde benzerliğe konu olan vasfın, benzetilen şeyde, benzeyenden daha üstün olması şarttır.

Teşbihin dört temel unsuru vardır. Bunlar: a) Benzeyen (müşebbeh) b) Kendisine benzetilen (Müşebbehün-bih) c) Benzerlik Yönü (Vech-i Şebeh) d) Benzetme edatı (Edât-ı teşbîh ya da Vâsita-i teşbih). Bir teşbihin kurgulanabilmesi için bu dört unsurun mutlak surette bulunması gerekmektedir. Ancak bunlardan her birisinin zikredilmiş olması şart değildir. Hatta en mübalağalı kabul edilen ve üstün görülen teşbihler, benzetme yönünün ve benzetme edatının telaffuz edilmediği; sadece benzeyen ve benzetilenin zikredildiği kullanımlar olarak kabul edilir ve buna ‘teşbih-i belîğ’ tabir olunur. Teşbihin en alt derecesi ise unsurlarının tamamı zikredilmiş olan ya da sadece benzeyenin zikredilmemiş olduğu teşbihlerdir.³⁸⁸

Teşbihin iki tarafı, yani benzeyen ve benzetilen, benzetme yönü, benzetme edatı ve teşbihdeki amaç itibarıyla yapılan pek çok teşbih taksimatı mevcuttur. Edebiyat eserlerinde müfred, mürekkeb, temsili, gayr-ı temsili, mücmel, mufassal, maklûb, zımnî, belîğ, melfûf, mefrûk, meşrûd ve tafdîl gibi çok muhtelif ve ayrıntılı taksimatlarla teşbih sanatı detaylandırılmıştır.³⁸⁹ Bizim çalışmamızın gayesi gereği, bu taksimatlar üzerinde durulmayacak, teşbihin anlama yönüyle öne çıkan nitelikleriyle yetinilecektir.

Gerek Arapça’da gerekse Türkçe’de bolca örneği bulunan bu kullanıma misal olarak şu birkaç numune zikredilebilir:

³⁸⁵ Teftâzânî, *Meânî*, 280.

³⁸⁶ Tâhirü’l-Mevlevî, *Edebiyat*, 217.

³⁸⁷ Cevdet Paşa, *Belâgat*, 83.

³⁸⁸ Teftâzânî, *Meânî*, 316; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 434 vd.

³⁸⁹ İsmail Durmuş, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/553-556.

(Afiyet/sağlık bir elbiseye benzetiliyor)

كَأَنَّ اجرام النجوم لوامعًا درّ نثرَن على بساطٍ أرزق

(Yıldızlar örtü üzerine yayılmış incilere benzetiliyor)³⁹⁰

“O ayın kırmızı dudağı güle benzer” anlamındaki “*Leb-i la’li güle benzer o mehin*”³⁹¹ dizesi de hem yârinin ay’a benzetmesiyle, hem de yârinin dudağını güle benzetmesiyle iki ayrı teşbih içermektedir.

Yine, Abdurrahim Karakoç’a ait bu kıtada da, peşpeşe iki kez teşbih-i belîğ sergilenmiştir:

Kara gözlüm bu ayrılık yetişir, Elim değse akan sular
tutuşur,
İki gözüüm pınar oldu gel gayrı. İçim dışım yanar oldu gel
*gayrı.*³⁹²

Önceki dizelerde gözlerin pınara benzetilmesinde, benzeyen ‘gözler’ ve benzetilen ‘pınar’, sonrakinde ise benzetilen ‘içi dışı’ benzeyen ‘yanar/yanığın yeri’ zikredilmiş, benzeme yönü ve benzetme edatı hazfedilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de de sayısız misali mevcut olan, teşbih için misal verilebilecek bazı ayetler şunlardır:

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا...³⁹³

مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ...³⁹⁴

إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.³⁹⁵

³⁹⁰ Muhammed Ali el-Hâşimî, *el-Menhelü 'l-Azbü fi 'd-Dirâseti 'l-Edebiyye ve 'l-İ'râb ve 'l-Belâğa ve 'l-Arûz ve 'l-Kavâfi* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1426h. 2005m.), 316-317.

³⁹¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 218.

³⁹² “Ayıp Şiiri - Abdurrahim Karakoç”, *Antoloji.com* (Erişim 23 Aralık 2022).

³⁹³ “Bakara” 17.

³⁹⁴ “Hûd” 24.

³⁹⁵ “Âl-i İmrân” 59.

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا...³⁹⁶

Daha pek çok ayet-i kerimede, çok değişik üsluplarla ifade edilmiş benzetmeler, teşbihler mevcuttur. Biz bu kullanımları ve misalleri tefsir ve belâğat eserlerine havele ederek, teşbihin hadislerdeki suretlerinden de birkaç numune zikretmek istiyoruz.

Hadislerde de çokça karşımıza çıkan teşbihler müstakil çalışmalarda ele alınmıştır. ‘Edebi Açıdan Hadislerde Teşbih ve Temsiller’in konu edinildiği ve Adem Dölek tarafından yapılmış olan eserde konuyla ilgili çok fazla sayıda misale ve teknik bilgiye ulaşmak mümkündür. Bunun yanı sıra konuyla ilgili farklı akademik çalışmalar da mevcuttur.³⁹⁷ Biz de teşbih sanatının hadislerde nasıl yer aldığını ortaya koyacak sayıda, birkaç örneği zikredebiliriz:

إِنَّمَا مَثَلُ صَاحِبِ الْقُرْآنِ، كَمَثَلِ صَاحِبِ الْإِبِلِ الْمَعْقَلَةِ، إِنْ عَاهَدَ عَلَيْهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ أَطْلَقَهَا ذَهَبَتْ.³⁹⁸

İbn Ömer (ra) tarafından nakledilmiş olan bu rivayette Rasûlüllâh (sas) mürekkebe bir teşbih ile iki ayrı olguyu tam bir mutabakatla belîğ bir şekilde benzetme yoluna gitmiştir. Buna göre rivayette Kur’an-ı Kerim deveye, okuyucu deve sahibine, okuyup müzekere etmek ve üzerine akıl yürütmek deveyi tutmaya/bağlamaya, unutmak deveyi salmaya benzetilmiş, teşbih her yönüyle ortaya konulmuştur. Ayrıca teşbihin, Kur’an sahibi ile deve sahibinin durumlarının, tutmak ve salmak yönüyle benzetilmesi suretinde algılanması ve temsîlî teşbih olarak kabul edilmesi de mümkündür.³⁹⁹ Burada benzetilenle benzeyen zikredildiği gibi benzetme edatı da (مثل) söylenmiştir. Burada zikredilmemiş olan benzetme yönü ise ‘sahiplerin sahibi olduğu şeyleri tutması/salması’ olarak ifade edilebilir.

Câbir b. Abdillâh’tan (ra) nakledilen bir diğer rivayete göre Medine’ye gelip biat ettikten sonra, sıtmaya yakalanan ve peşpeşe üç defa biatının geri alınmasını talep eden bir arabînin, en sonunda Medine’den ayrılması üzerine Efendimiz (sas) şöyle buyurmuştur:

³⁹⁶ “Cum’a” 5.

³⁹⁷ Bkz. Soyupek, “Teşbih”; Ferit Dinçer, “Teşbih Sanatının Belâgati ve Kur’ân İle Hadîste Örnekleri”, *İlahiyat* 4 (2020), 21-45.

³⁹⁸ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân" 23, no: 5031.

³⁹⁹ Lâşîn, Mûsâ Şâhîn, *el-Menhelü'l-Hadîs fi Şerhi'l-Hadîs* (Dâru'l-Medâr el-İslâmî, 2002m.), 4/14.

Nebevi teşbihlerin en güzel örneklerinden birini içiren bu rivayette, Medine, demirci körüğüne benzetilmiştir. Demirin kirini ve pasını çıkarıp özünü ve hasını bırakan demirci körüğünün gördüğü bu işlevin bir benzerini Medine şehrinin de ifa ettiğini beyan etmiş olmaktadır. Dolayısıyla söz konusu teşbihde, teşbihin dört unsuru da zikredilmiştir. Buna göre, Medine benzetilen, körük benzeyen, (ك) (gibi) harfi/edatı benzetme vasıtası ve pasını ayıklayıp hasını bırakma işi de benzetme yönünü teşkil etmektedir. Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde, muhatabın zihninde, anlatılmak istenen anlamın, herhangi bir karışıklığa mahal vermeden tebellür ettiği görülmektedir. Bu da hadis-i şeriflerdeki belâğatin üstünlüğünün bir işaretidir.

3.1.3. el-Hüsnü't-Ta'lîl

Hüsn-i ta'lîl, el-hüsnü't-ta'lîl gibi suretlerde telaffuz edildiği gibi bazen de 'hüsn-i tevcîh'⁴⁰¹ adıyla anılır. Bu sanat “bir vasıf için, hakiki sebebinin haricinde, latif bir itibar ile başka bir sebep iddiasında bulunmak” olarak tarif edilmiştir.⁴⁰² Genelde bu sanata olguların hakiki sebebini ihmal ederek, övmeye veya yermede onu olduğundan daha iyi/güzel ya da daha kötü/çirkin vasfedip muhatapta farklı bir algı uyandırmak gayesiyle başvurulur.⁴⁰³ Olayın gerçek sebebine izafe edilerek açıklanması durumunda ise, *ta'lîl* sanatı gerçekleşir, ama hüsn-i ta'lîl sanat söz konusu olmaz.⁴⁰⁴ Dolayısıyla mütekellimin zihninde tasavvur ettiği bir inceliği, vakıanın sebebiymiş gibi anlatması, aslında muhataba söylenmeye çalışılan şeyin, hakikatin ötesinde bir mana olduğunu göstermektedir. Bu nedenle bazı alimlerce hüsn-i ta'lîl, istiâre ile bağlantılı olarak ele alınarak, onun nevilerinden biri addedilmiştir.⁴⁰⁵ Benzer bir yaklaşımla, sanatta itibari olan bir gerekçe üzerine sözün bina edilmesine bakarak, biz de bu sanatı mecazi sanatlar arasında değerlendirdik.

⁴⁰⁰ Buhârî, “Ahkâm” 47, 7211.

⁴⁰¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 75.

⁴⁰² Kazvînî, *Îzâh*, 342.

⁴⁰³ Cürcânî, *Esrâr*, 212.

⁴⁰⁴ Teftâzânî, *Meânî*, 409.

⁴⁰⁵ Cürcânî, *Esrâr*, 212.

Bazı müelliflerce de hüsn-i ta'lîl ile mezhebu'l-kelâmî kıyas edilmiş, ikisi arasında 'söze delil getirme yönünden benzerlik olmakla birlikte, mezhebu'l-kelâmîde sunulan delilin hakikat, hüsn-i ta'lîlde sunulan delilin hayâl olduğu' beyan edilerek iki sanat arasındaki ayrım ortaya koyulmaya çalışılmıştır.⁴⁰⁶ Ancak şahsi kanaatimiz, hüsn-i ta'lîl ile mezhebu'l-kelâmî arasında "delil getirme" açısından benzerlik olduğunu iddia etmenin isabetli olmadığı yönündedir. Zira mezhebu'l-kelâmîde mütakellim tarafından öne sürülen şey "hüccet/delil" olmak durumundadır. Hüsn-i ta'lîlde ise ortaya konulan şey "delil" değil "sebebi/illet" olur. Dolayısıyla bir şeyin delili/hucceti ile bir şeyin sebebi/illeti arasındaki fark kadar, bu iki edebi sanat arasında da fark olması gerekmektedir.

Bir hüsn-i ta'lîl icrasının üstünlüğü, sebep olarak gösterilen durumun muhatapta ortaya çıkardığı heyecan, duygu değişimi ve muhatap üzerindeki etkisinin boyutuyla ölçülebilir. Bu nedenle bu sanatta, vakıanın sebebi olarak gösterilen durumun varlığında ve olaya sebep olmasında mütakellimin kuşku duymadığı, emin olduğu, yine bizzat mütakellim tarafından ihsas ettirilir. Dolayısıyla lafızların şüphe barındırması durumunda, muhatapta göstereceği etki daha düşük olmakta, çarpıcı bir hüsn-i ta'lîl gerçekleşmemektedir. Buradan hareketle "zan/kuşku/vehm" hissettiren ifadelerle birlikte yapılmış olan hüsn-i ta'lîl sanatı bazılarınca "*şibh-i hüsn-i ta'lîl*" olarak adlandırılmış ve tam hüsn-i ta'lîle yakın görülmüştür.⁴⁰⁷ Bununla birlikte çalışmamızda esas aldığımız kadim edebiyat eserlerimizde bu tarz kullanımlar da hüsn-i ta'lîl kabilinden addedilerek, ona ilhak edilmiştir.⁴⁰⁸ Bu nedenle biz de aynı yaklaşımla hareket etmeyi tercih ediyoruz.

Türk dilinde hüsn-i ta'lîl, ediplerin sıklıkla başvurdukları sanatlar arasındadır. Bu nedenle pek çok örneği mevcuttur. Hem nesirde hem de nazımda karşılaşılabilen bu sanat için Türkçe'den bir kaç misalle yetinmek istiyoruz.

Günlük hayatta ekseriyetle övgü ve yergi niyetiyle söylenen '*sen gidiyorsun diye yağmur başladı*', '*sen geldin diye çiçekler açtı*', '*daha çok çalışalım diye maaşımız*

⁴⁰⁶ Bulut, *Bedî' İlmi*, 337.

⁴⁰⁷ Saraç, *Türk Edebiyatı*, 50.

⁴⁰⁸ Teftâzânî, *Meânî*, 413; Süyûtî, *Şerhü Ukûdi'l-Cimân*, 135; Bulut, *Bedî' İlmi*, 154.

kesildi, *'tevbe edelim diye Ramazan geldi*, *'kayıp düşelim diye kar yağdı*' vb. gibi söyleyişlerin tamamı aslında hüsn-i ta'lîl için gösterilebilecek örneklerdir.

Beni candan usandırdı, cefadan yâr usanmaz mı?

*Felekler yandı 'âh'ımdan, murâdım şem'i yanmaz mı?*⁴⁰⁹

Fuzûlî'nin bu meşhur dizelerinde, murâdının yolunu aydınlatacak bir mum ateşi bulup bulamayacağını sorgularken; feleklerin/yıldızların yanıp tutuşmasına neden olan şeyin, kendisinin aşk derdi sebebiyle çektiği 'âh' olduğunu iddia etmesi, hüsn-i ta'lîlin en nadide ve en belîğ misallerindendir.

Yine keskin bir zekanın ürünü olan şu mısralardaki, gerekçelendirme de câlib-i dikkattir:

Ey çoban! Bıçaktan keskin sesinle

Delinmiş, deşilmiş çaldığın kaval...

F. Nâfiz Çamlıbel'e ait bu ifadeler, kavalda deliklerin bulunmasını sebep/illet olarak çobanın keskin sesiyle/nefesiyle üflemesini işaret etmektedir. Dolayısıyla bu dizeler de hüsn-i ta'lîl için hoş bir örnek teşkil etmektedir.⁴¹⁰

Ay gibisin, güneşler parlıyor gözlerinde

*Senin tutkunla mecnun geziyor güneş ve ay...*⁴¹¹

Efendimiz'e (sas) hitaben yazılmış bu satırlarda, raddü'l-acz ale's-sadr sanatını da istihdam etmiş olan değerli yazar ve şair Nurullah Genç tarafından, güneşin ve ayın yörüngelerinde dönüşleri, onların Hz. Peygamber'e meftûn olmaları illetine bağlanmış ve böylece belîğ bir hüsn-i ta'lîl icra edilmiştir.

Hüsn-i ta'lîlin Kur'an-ı Kerim'de yer alıp almadığı meselesi edebiyat alimleri arasında ihtilaflı bir konudur. Bazı belâğat müelliflerince, Kur'an-ı Kerim'de bolca

⁴⁰⁹ “Beni Candan Usandırdı Şiiri - Fuzuli”, *Antoloji.com* (Erişim 27 Mart 2022).

⁴¹⁰ Saraç, *Belâgat*, 232.

⁴¹¹ “Yağmur Şiiri - Nurullah Genç”, *Antoloji.com* (Erişim 27 Mart 2022).

bulunduğu beyan edilmiş ve çokça örnekler zikredilmiştir.⁴¹² Bu örneklerden bazıları şu ayet-i kerimelerdir:

لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ...⁴¹³

وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْتَاكَ...⁴¹⁴

وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاحِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ...⁴¹⁵

سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ...⁴¹⁶

Örnek olarak gösterilen bütün ayet-i kerimelerde, vakıanın illeti zikredilmiş ve açıkça belirtilmiştir. Bununla birlikte bu illetlerin tamamı hakiki illettir, itibari bir illet değildir. Oysa hüsn-i ta'lîlde hakiki illetin zikredilmesi halinde sanatın gerçekleşmiş olmayacağı kadim belâgat alimleri nezdinde ittifak edilmiş bir durumdur. Çünkü hakiki illetin zikredilmesi durumunda hüsn-i ta'lîl değil, *ta'îl* sanatı gerçekleşir.⁴¹⁷ Zira bütün alimler, illet olarak zikredilen vasfın itibari olması gerektiğini ön şart olarak belirtmişler ve bunu hüsn-i ta'lîlin tarifinde '*hakiki sebebinin dışında*' kaydıyla ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla itibari olmayan illetlerin zikredilmesiyle hüsn-i ta'lîl sanatı gerçekleşmiş olmadığı için, sözü geçen ayetlerin hiçbirisi ve hatta söz konusu çalışmada atıf yapılan diğer ayetler de dahil olmak üzere, hüsn-i ta'lîl sanatı için mutabık ve münasip misaller değildir. Bu durumdan hareketle de günümüzdeki bazı müellifler, Kur'an-ı Kerîm'de hüsn-i ta'lîl sanatına ait örnek olmadığı kanaatine zâhib olmuşlardır.⁴¹⁸

⁴¹² İbrâhîm Mahmûd Allân, *el-Bedî' fi'l-Kur'ân: Envâuh ve Vezâifuh* (Birleşik Arap Emirlikleri: Dâiratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm: Hukûmetü's-Şârika, 2002m.), 346-349.

⁴¹³ "Enfâl" 68.

⁴¹⁴ "Hûd", 91.

⁴¹⁵ "Hicr", 22.

⁴¹⁶ "Âl-i İmrân", 151.

⁴¹⁷ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 75.

⁴¹⁸ İsmail Durmuş, "Hüsn-i Ta'lîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/33; Bulut, *Bedî' İlmi*, 154.

Öte yandan çalışmamız bünyesinde yaptığımız taramada ‘Kur’an-ı Kerim’de hüsn-i ta’lîle hiçbir misal yoktur’ denilmesinin muvafık olmadığını ortaya koyacak bazı misaller tespit etme olanağı bulduk. Şöyle ki:

فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ⁴¹⁹

Zikredilen bu ayet-i kerimede çok açık ve net bir şekilde hüsn-i ta’lîl sanatı yapılmıştır. Bu misalin tam bir hüsn-i ta’lîl olduğu konusunda itiraz olmayacağı ve ‘Kur’an-ı Kerîm’de hüsn-i ta’lîl bulunmaz’ diyenlerin dahi tariflerine mutabık bir misal olduğu barizdir. Şöyle ki; Firavun ailesinin bebeği almasının hakiki sebebi, bir sonraki ayette zikredildiği üzere, “*fayda sağlamak veya evlat edinmek*”⁴²⁰ idi. Oysa bu ayet-i kerimede “*kendilerine bir düşman ve başlarına derd olsun diye aldıkları*” söylenmiş, hakiki sebebin dışında bir *itibari illet* iddia edilmiştir ki, bu da tam olarak hüsn-i ta’lîl sanatıdır. Bu konuda bir itiraz da ayet-i kerimede (يَكُونُ) lafzinde yer alan lâm (ل) harfinin, lâmu’l-âkıbe/âkıbet (لام العاقبة) olduğu, dolayısıyla sebep/illet değil, sonuç/akıbet ifade ettiği yönündedir. Elbette lafızda yer alan kelimeler bu şekilde yorumlanırsa, yani illet olmadığı görüşü benimsenirse, bir gerekçelendirmeden bahsedilmiş olmayacağı için hüsn-i ta’lîlden söz etmek de mümkün olmayacaktır. Ancak bu değerlendirme haricinde, söz konusu harfî, dil kuralları çerçevesinde farklı değerlendirmek de mümkün olmaktadır. Zira büyük birer dil âlimi olan Zemahşerî ve İbn Kesîr gibi bazı müfessirler, buradaki lâm harfinin *ta’lîl* için olduğunu açık bir şekilde beyan etmişlerdir. Zemahşerî, ta’lîl lâmı olmakla birlikte, burada hakikatin ötesinde mecazi bir anlam kullanıldığını açık ve net olarak ifade etmektedir.⁴²¹ Bu da bizzat hüsn-i ta’lîl sanatının var olduğunu düşündüğünü gösterir. Aynı şekilde İbn Kesîr de buradaki lâm harfinin lâmu’l-âkıbe/âkıbet olmasını lafzın desteklediğini ifade etmekle birlikte; siyak manasına bakıldığında aslında bunun lâmu’t-ta’lîl olduğunu, bu şekilde anlamlandırmanın daha belîğ olduğunu söylemektedir.⁴²² Dolayısıyla buradaki

⁴¹⁹ “Kasas”, 8.

⁴²⁰ “Kasas”, 9.

⁴²¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/394.

⁴²² Ebü’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kuraşî İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Hasen Mahmûd (Dâru’l-Fikr, 1414h. 1994m.), 3/462.

ifadeyi daha belîğ hale getiren de hakiki sebebin ötesinde, itibari olarak gösterilmiş illetten nâşi olan hüsn-i ta'lîl sanatıdır.

Hüsn-i ta'lîl sanatı için tespit ettiğimiz ikinci bir misal, Hz. Mûsâ'nın (as) şu sorgulamasında yer almaktadır:

وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ...⁴²³

Hz. Mûsâ'nın, Firavun'a ve ileri gelenlerine verilen zinet ve malların, onların sapkınlıkları için bir illet mesabesinde görmesi ve bunu sorgulaması aslında, bu nimetlerin verilişindeki hakiki illetin haricinde, hüsn-i ta'lîl ile itibari bir illet olarak addettiği anlamına gelmektedir. Çünkü hakikatte nimet vermenin illeti, kulları sınamak ve dünya hayatında imtihandan geçirmektir. Ayrıca âdil ve hakîm olan bir yaratıcının, sırf 'kulları yolundan sapsınlar' diye nimet vermesi düşünülemez. Çünkü böyle bir düşünce hikmet-i ilahiye aykırı olur. Dolayısıyla 'nimet verme' eyleminin sebebine, itibari bir illet olarak, 'yolundan sapmaları için' verdiğini söylemek, hüsn-i ta'lîle bir misal teşkil etmektedir.

Bir diğer örnek de şu kelim-i ilahide belirmektedir:

...هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا

الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ⁴²⁴

'Müslüman diye isimlendirme'nin hakiki illeti/sebebi 'İslam dininin hükümlerine boyun eğmek/inkıyâd eylemek' olmakla birlikte, ayet-i kerimede 'Rasûl'ün (sas) ve ashâbın (as) şهادetleri' bu isimlendirme için itibari birer illet olarak işaret edilmiştir. Dolayısıyla bu itibari illet de hüsn-i ta'lîl sanatının icrasıyla gerçekleşmiştir.

Yine hüsn-i ta'lîle mülhak olan zannî kategoriden du şu misaller tespit edilmiştir:

⁴²³ "Yûnus", 88.

⁴²⁴ "Hac", 78.

...لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُخْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ

لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا... 425

Kendilerini tanıyan kimseler, vakur ve iffetli duruşu olan fakirleri ‘dilenmekten/istemekten’ alıkoyan sebebin “zenginlik” olduğunu zannetmişlerdir. Lakin fakirleri bundan imtina ettiren hakiki illet/sebep “teaffüf / iffetli / onurlu / asil duruş”tur. Cahillerin bu zannı hakiki illetin haricinde, itibari bir sebebe/zanna binaen gerçekleşmiştir. Bu da ayet-i kerimenin hüsn-i ta’lîl sanatını barındırdığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Hümeze Sûresi’ndeki şu ayet-i kerimelerde de hakikatin haricinde itibari bir illet, zanni olarak dile getirilmiştir:

الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ . يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ 426

‘Malı toplayıp sayan’ kişinin bu yaptığıının sebebi hakikatte dünya sevgisi/mal hırsı olduğu halde, burada “kendisini kalıcı/ölümsüz/ebedi yapacağı zannı” itibari illet/sebep olarak gösterilmiştir. Her ne kadar buradaki ifade zan üzerine bina edilmiş olsa da, yukarıda beyan edildiği üzere, bu tür kullanımlarda hüsn-i ta’lîle ilhak edilen kapsamda değerlendirilmiştir. Muhtelif bakış açılarıyla daha farklı örnekler bulma olasılığı kuvvetle muhtemel olsa da, çalışmamızın gayesi ve boyutları zaviyesinden, verilen misallerin kifayet edecek seviyede olduğunu düşünüyoruz.

Hüsn-i ta’lîlin hadislerle örneklendirilmesine gelince; ne kadim ulema arasında hadislerde hüsn-i ta’lîl örneği gösteren bir müellif tespit edilebilmiştir, ne de güümüz araştırmacıları içinde. Hüsn-i ta’lîl konusunda yapılan çalışmalar genel olarak Arapça ve türkçe şiirlerde, şairlerin, çoğunlukla hayal mahsulü olan illetlendirmelerini örnek göstermektedirler. Bu nedenle hadislerde hüsn-i ta’lîle misal gösterilebilecek ifade sayısı belkide yok denecek kadar azdır.

Çalışmamız kapsamında tespit edebildiğimiz birkaç örnek de mütesahıl bir bakış açısıyla alınmış numunelerden oluşmaktadır. Bununla birlikte; konunun ilk örnekleri addedileceği için zikredilmesini önemsiyor ve tartışılabilir olması gayesiyle ilmi/edebi ortamlara arz edilmesini faydalı görüyoruz.

425 “Bakara”, 273.

426 “Hümeze”, 2-3.

Taramamızda ulaşabildiğimiz örneklerden biri Efendimiz'in (sas) şu buyruğudur:

يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ خَمْسٌ إِذَا ابْتُلِيتُمْ بِهِنَّ وَأَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ تُدْرِكُوهُنَّ لَمْ تَظْهَرِ الْفَاحِشَةُ فِي قَوْمٍ قَطُّ حَتَّى يُعْلِنُوا بِهَا إِلَّا فَشًا فِيهِمُ الطَّاعُونَ وَالْأَوْجَاعُ الَّتِي لَمْ تَكُنْ مَضَتْ فِي أَسْلَافِهِمُ الَّذِينَ مَضُوا . وَلَمْ يَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِلَّا أُخْدُوا بِالسِّنِينَ وَشَدَّةِ الْمُؤْنَةِ وَجَوْرِ السُّلْطَانِ عَلَيْهِمْ . وَلَمْ يَمْنَعُوا زَكَاةَ أَمْوَالِهِمْ إِلَّا مُنِعُوا الْقَطْرَ مِنَ السَّمَاءِ وَلَوْلَا الْبَهَائِمُ لَمْ يُمَطَّرُوا وَلَمْ يَنْقُصُوا عَهْدَ اللَّهِ وَعَهْدَ رَسُولِهِ إِلَّا سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ غَيْرِهِمْ فَأَخَذُوا بَعْضَ مَا فِي أَيْدِيهِمْ . وَمَا لَمْ تَحْكَمْ أَمَّتْهُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَيَتَخَيَّرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ بِأَسْهُمَ بَيْنَهُمْ.⁴²⁷

Rivayette *fuhşiyatın ortaya çıkıp alenî işlenecek bir hale gelmesi*'nin 'tâûn hastalığının yaygınlaşmasına ve önceki milletlerde görülme-yen hastalıkların yayılması'na; 'ölçü ve tartıyı eksik yapma'nın 'kıtlık, geçim sıkıntısı ve sultanın zulmüne uğrama'ya, *zekat vermeme*'nin 'yağmur kesilmesi'ne, 'hayvanların varlığı'nın yağmur yağması'na ve 'Allah Teâlâ ile ahdi bozma'nın 'düşmanın saldırmasına' gerekçe/illet olarak gösterilmesi esasında itibari bir illetlendirmedir. Zira hastalıkların hakiki illeti temizliğin/tedbirin olmaması, kıtlığın ve geçim sıkıntısının illeti kuraklık, sultan zulmüne uğramanın illeti adaletsizlik/cahillik, yağmurun yağmamasının sebebi iklim hareketleri, düşmanın saldırmasının gerekçesi ise siyasi sebepler, sömürü vb. olur. Bu nedenle hadis-i şerifte zikredilen söz konusu illetler birer hüsn-i ta'lîl olarak görülmüştür.

Tespit edebildiğimiz rivayetlerden bir diğeri de Rasûlullah'ın (sas) şu beyanıdır:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَخْذُ عِنْدَكَ عَهْدًا لَنْ تُخْلِفَنِيهِ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ فَأَيُّ الْمُؤْمِنِينَ آذَيْتُهُ شَتَمْتُهُ لَعْنَتُهُ جَلَدْتُهُ فَاجْعَلْهَا لَهُ صَلَاةً وَزَكَاةً وَفَرِيَةً تُقَرِّبُهُ بِهَا إِلَيْكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.⁴²⁸

Efendimizin (sas) niyazı ve duası; kedisinin insan olmanın bir gereği olarak yapılması muhtemel bir olumsuzluğun, muhatap için hayır ve bereket sebebi olmasını temenni etmektedir. Arınmanın ve yaklaşmanın gerekçesi olarak, eza, hakaret, lanet gibi fiillerin işaret edilmesi, hakiki sebebin dışında itibari bir illeti göstermektedir. Bu da

⁴²⁷ İbn Mâce, "İbn Mâce, Fiten, 22", no: 4019.

⁴²⁸ Müslim, "Müslim, Birr ve Sıla", 90, no: 6619.

hüsn-i ta'lîl kabilinden bir kullanım olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü eza ve hakaret gibi fiillerin neticesi, genel olarak, gazabı muciptir. Burada ise tam aksi bir durum dile getirilmiş ve rahmet vesilesi olarak telakki edilmesi istenmiştir. Dolayısıyla temenni de olsa, eziyetin, hakaretin veya lanetin, arınma, kurbiyyet, rahmet ve mağfiret için gerekçe olması hüsn-i ta'lîl olarak yorumlanabilecek bir kullanımdır.

Konuya örneklik teşkil edebilecek diğer bir rivayet ise şudur:

لَوْلَا بُنُو إِسْرَائِيلَ لَمْ يَخْتَرْ اللَّحْمُ ، وَلَوْلَا حَوَاءُ لَمْ تَخْنُ أَنْتَى رَوْحَهَا.⁴²⁹

Bu ifadelerde etin kokmasına İsrâiloğulları; eşlerin kocalarına ihanet etmelerine de Hz. Havvâ gerekçe addedilmiştir. Oysa ne İsrâiloğulları etin kokmasında, ne de Hz. Havva kadınların ihanetinde hakiki sebep olabilir.⁴³⁰ Zira etin kokmasının sebebi, fiziki ortamın bazı bakterilerin üremesine zemin hazırlamasıdır. Kadının ihaneti de kişisel ya da toplumsal saiklerle izah edilebilir bir durumdur. Dolayısıyla burada zikredilen itibari gerekçeler, ifadelerin hüsn-i ta'lîl yoluyla sevk edildiğini göstermektedir.

Rivayetlerin bu şekilde anlamlandırılması, esasında müslümanların dindarlık anlayışına ve Cenâb-ı Hakk'ın kulları üzerinde her zaman ve her yerde murakabede ve tasarrufta bulunduğunu anlama açısından önemli bir katkı sunmaktadır. Çünkü kişinin başına gelen bir olumsuzluğu/belayı işlediği günahların neticesi; sahip olduğu nimetleri de yaptığı hayırların semeresi olarak telakki etmesi; kişiyi günahlardan uzaklaşmaya, hayırları artırmaya götürecek ve dini değerlere daha bağlı kılacak hüsn-i ta'lîllerdir.

Fîlî Hüsn-i Ta'lîl

Edebi sanatların aslı ve özü itibariyle tamamen söze dayalı sanatlar olduğunda, muhtemelen hiçbir itiraz ve tereddüt söz konusu olmaz. Ancak vakıada bazı haller var ki, sözün yerine geçer, hatta o durumun/niyetin/gayenin söz ile dile getirilmesinden kat kat etkili bir anlatım yöntemi bile olabilir. Bu gözle bakıldığında, bazı fiillerin anlatım ve anlama açısından, sözlü sanatların uhdesinde var olan bazı unsurları barındırabileceği yadsınmamalıdır. Daha önce bir benzerini tespit edemediğimiz bu

⁴²⁹ Buhârî, "Ehâdisü'l-Enbiyâ", 1, no: 3330.

⁴³⁰ Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili : İlk Hadis Belgesi, Hemmâm'ın Sahifesi - Tertip, Terceme, Yorum-* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 286.

anlayışa, edebi sanatların söze dönük sanatlar olması hasebiyle itiraz edilebileceği olasıdır. Ancak bizim çalışmamızın gayesi çerçevesinde, anlatmaya/anlamaya ve anlaşılma etkisi açısından söz ile fiil arasında bir ayırım yapılmamıştır. Hal böyle olunca da; kelamın yerine getirdiği anlama ve iletişim olgusunu eksiksiz olarak yerine getiren davranış ve fiillerin de, sözlü sanatlarla aynı mahiyette görülmesi mümkün olmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (sas) ya da ashâbının fiilleri arasında, bir edebi sanatın yerine geçebilecek olan numuneler görüldüğünde, çalışmamız bünyesinde bunlara işaret etmek zaruri görülmüştür.

Bazı örneklerini tevriye başlığı altında zikretmeyi düşündüğümüz, bu olguya hüsn-i ta'lîl çerçevesinde de örnekler sunmayı arzu ediyoruz.

İlk olarak, Benî Abdi'l-Eşhel kabilesinden olan Esmâ bint Yezîd b. es-Seken tarafından nakledilen şu olayı zikredebiliriz: Hz. Aîşe ile Efendimizin (sas) düğünleri için bir nevi nedimelik yaptığını anlatan Esmâ, o gün ikram edilen sütü içen Rasûlüllâh Efendimizin (sas) kabı, yanında bulunan Hz. Aîşe'ye uzattığını onun da Esmâ'ya uzatmasını istediğini nakleder. Ancak Hz. Esmâ, kabı Hz. Âişe'den değil, bizzat Efendimiz'den almayı arzu etmiş ve bunu açıkça ifade etmiştir. Onu kırmayan Peygamberimiz, kabı alıp biraz içtikten sonra Hz. Esmâ'ya uzatmış, o da kabı dizlerinin üzerine koyup, kendi dudaklarının da aynı yere değmesi için çevirdikten sonra, Efendimizin dudağının değdiği yerden sütü içmiştir.

(قَالَتْ أَسْمَاءُ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَلْ خُذْهُ، فَاشْرَبْ مِنْهُ، ثُمَّ نَاوِلْنِيهِ مِنْ يَدِكَ، فَأَخَذَهُ، فَشَرِبَ مِنْهُ، ثُمَّ نَاوِلْنِيهِ، قَالَتْ:

فَجَلَسْتُ، ثُمَّ وَضَعْتُهُ عَلَى رُكْبَتِي، ثُمَّ طَفَقْتُ أُدِيرُهُ، وَأَتْبَعُهُ بِشَفَتِي لِأَصِيبَ مِنْهُ مَشْرَبَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).⁴³¹

Benzer bir davranış da bizzat Hz. Peygamber (sas) tarafından sergilenmiştir. Hz. Aîşe'ye olan muhabbetinin bir göstergesi olarak; onun içtiği kabdan içerken, dudaklarının aynı yere koyması, onun yediği etten ısırırken dişlerini aynı yere koymak için özel bir çaba sarfetmesi de nakillerde mevcuttur:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَشْرَبُ وَأَنَا حَائِضٌ ثُمَّ أَتَانِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَضَعُ فَاهُ عَلَى مَوْضِعٍ فِيَّ فَيَشْرَبُ وَأَتَعَرَّقُ

الْعَرَقَ وَأَنَا حَائِضٌ ثُمَّ أَتَانِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَضَعُ فَاهُ عَلَى مَوْضِعٍ فِيَّ .⁴³²

⁴³¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 6/457, no: 28143.

⁴³² Müslim, "Hayz" 14, no: 692; Ebû Dâvûd, "Tahâret" 102.

Bir şeyi yemenin veya içmenin illetinin, esasında açlık, susuzluk ya da iştah gibi fiziki ve somut nedenlerden biri olacağı izahtan varestedir. Hatta normal şartlar altında bunun başka bir gayesi de söz konusu edilmez. Ancak bir kimsenin dudağı, sevdiğinin dudağının değdiği yere değsin diye bir şey yemesi, bu hakiki illetin ötesinde, itibari bir illet ve özel bir amaca matuf bir fiil olarak görülmelidir.

Hüsn-i ta'lîl olarak görülebilecek pek çok fiili durum rivayetlerde mevcuttur. Zira ashâb-ı kiramın teberrük gayesiyle yaptığı bütün davranışlar, hakiki illetin ötesinde, Hz. Peygamber'e uyma ve O'na benzeme gibi itibari illetlere mebnidir. Örneğin İbn Ömer (ra) başta olmak üzere, diğer bazı sahabiler; Rasûlullâh'ın (sas) takılarından giysilerine, nalinlerinden sarığına kadar, hatta beşeri tercihlerinde dahi, kendi tercihlerini ve tabîi sâikleri bir kenara bırakıp, belirtilen bu itibari gerekçe ile hareket etmişlerdir. Bu teberrük, teessî ve ittiba fiilleri için, hem lafzi hem şekli olarak pek çok örnek mevcuttur.⁴³³

Durum böyle olunca da, hakiki illetler dışında, itibari bir illete mebni olan bu fiillerden anlaşılan mana, hüsn-i ta'lîl sanatında gerçekleştirilmek istenen, maksut ile birebir örtüşmektedir. Dolayısıyla hadislerde ve sünnette var olan bu tür fiillerin, fiilî hüsn-i ta'lîl olarak adlandırılabilceği ortaya çıkmaktadır. Bir fiilin böyle bir anlama biçimiyle yorumlanması da, hakikat anlamının ötesinde, muhataba çok farklı mesajlar ve duygular iletmeyi sağlamakta, yerine göre pek çok sözlü anlatımda etkili bir hitabet gerçekleşmesini sağlamaktadır.

3.1.4. Temlîh (Tersinme) ve Tehekküm (Alaylı Tersinme/İroni)

Lügat anlamıyla, yemeğe tuzu bol bol katmak manasına gelen temlîh; ıstılah olarak “iki şey arasında var olan zıtlıkları -iştirakleri ve yoğunlukları sebebiyle-, zerafet ve tatlandırma yoluyla, tenasüp/uyum menzilesine indirmektir.”⁴³⁴ Görüldüğü üzere temlîhde herhangi bir alay, tahkir ya da öfke ile hareket etme durumu söz konusu değildir. Zira temlîhi, tehekküm sanatından ayıran nokta tam burasıdır.

⁴³³ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 150-190.

⁴³⁴ Teftâzânî, *Meânî*, 283.

Tehekküm, sözlük anlamı itibariyle (bina, kuyu vb.) yıkılmak, çöküp göçmek ve alay/istihzâ etmek anlamına gelir. Aynı şekilde peyderpey mızrak dürtmek, salınmak, öfkelenip hışım göstermek, pişmanlık ve teessüf eylemek, teganni etmek gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.⁴³⁵ Kelimenin özünde öfkelenmek ve yıkıp dağıtmak anlamı olmasından hareketle, bu sanatın kullanımının kızgınlığın ve gazabın fazlalığından, aşırılığından ileri geldiği anlaşılmaktadır. İstilah olarak tehekküm “uyarı makamında müjde lafzını, tehdit makamında vaad lafzını, alay edilecek yerde övgü lafzını kullanma” sanatıdır.⁴³⁶ Daha farklı açıdan yapılmış bir tanımlamaya göre, tehekküm: “*Bir sözün muhatabı alaya almak maksadıyla konuşma anındaki hâl ve şartlara uygun olarak, yerine ve dinleyicisinin durumuna göre seçip ayarlanarak söylenmesi anlamına gelen hâlin gereğinin tam zıttı bir maksatla söylenmesi sanatıdır.*”⁴³⁷

Temlih ile tehekküm arasında var olan en bariz fark, sözün söyleniş ‘makâmı’ olarak ifade edilen ‘niyet ve kasıt’ unsurunda ortaya çıkmaktadır. Zira her ikisinde de anlam/hal ile lafız/beyan arasında tam bir zıtlık/terslik mevcut olsa da, temlihde hiçbir şekilde muhatap ile alay etme, dalga geçme veya aşağılama gibi bir maksat söz konusu olmaz. Dolayısıyla alaya alma gayesiyle sevk edilmiş olan zıt anlamlı bir lafız tehekküm olurken, alay gayesi olmayarak kullanılmış olan zıt anlamlı lafız temlih olur. Öte yandan edebiyatçılar tarafından, bu kullanımların bir teşbih türü olduğu iddia edilmiştir. Ancak bu iddia, söz konusu sanatın icrasından maksadın benzetme olmadığı, anlam ile lafız arasındaki zıtlık ilişkisinin bir benzerlik/teşbih gibi görülmemesi gerektiğine dikkat çekilerek reddedilmiştir.⁴³⁸

Temlih ve tehekküm arasında ince bir fark olsa da, üslup ve kullanım şekli açısından, edebi sanatlar arasında mecazi sanatlar grubunda değerlendirilmiştir. ⁴³⁹ Çünkü her iki kullanımda da, hem maksat lafzın hakikat anlamının ötesinde var olan bir anlamdır, hem de hakikat manasının algılanmasına engel olan karîne-i mâniâlar

⁴³⁵ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, md. “t-h-k-m”.

⁴³⁶ Hamevî, *Hizâne*, 1/251.

⁴³⁷ Kadir Kinar, “Edebiyatta Tersinme/Üslûbu’t-Tehekküm Sanatının Arap Dili ve Edebiyatında Bazı Örnekleri”, *Bilimname* 2016/1 (24 Mart 2016), 12-13.

⁴³⁸ Teftâzânî, *Meânî*, 281.

⁴³⁹ Mustafa Çakır, *Kur’ân’da Tehekküm Üslûbu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 12.

bulunmaktadır. Dolayısıyla bu iki sanatın da anlama eylemi, mecazi mana üzerinden cereyan etmektedir.

Dilimizde temlîh ve tehekküm sanatının kullanımına dair örnekler zikredilebilir:

Temlîh sanatı dilde az rastlanan sanatlardandır. Bu nedenle çok fazla misali görülmez. Ancak latife kabilinden bazı anlatımlarda kullanıldığı olmaktadır. Yine bir fıkra olarak sunulan şöyle bir anlatım, bir temlîh numunesidir: Yabancı bir ülkeye giden iki arkadaş, orada dolaşırlarken, yerlilerden yakalanıp getirilen her kişi için, belirli bir miktar para ödülü olduğunu öğrenir ve yerli avına çıkarlar. Bir iki gün dolaştıktan sonra, sabah arkadaşlardan biri uyandığında, etraflarının, elinde mızrak ve oklar olan yerlilerle çevrildiğini görür ve hemen arkadaşını uyandırarak şöyle der: ‘Kalk dostum! Yaşadık, artık zenginiz ...’⁴⁴⁰ Her ne kadar bir kurgu da olsa; burada cümleyi söyleyenin alay etmek gibi bir maksadı olmadığı için ve söz, hakikatin aksini ifade için bu ifade bir temlîhtir.

Kur’an-ı Kerim’e baktığımızda ise; az da olsa temlîh içeren ayet-i kerimelere rastlanabilmektedir:

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَمْوَاتٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ.⁴⁴¹

Şehadet mertebesinin yüceliğini ve üstünlüğünü ifade eden bu ayet-i kerimede ‘Allah yolunda can verme’nin ‘hayatta olmak’ tabiriyle ifade edilmesi, aradaki zıtlık ilişkisinin, son derece usta bir söyleyişle münasebet ve uyum menzilesinde gösterilmesi, çok belîğ ve latif bir üslupla temlîh yapıldığını ortaya koymaktadır.

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ.⁴⁴²

Önceki ayetin devamı olan bu ayette yer alan müjde; sözün hakikat anlamı itibariyle ele alındığında sanki korku, açlık, mal kaybı, can kaybı, nimetlerin kaybı gibi durumlar hakkında söylenmiş telakki edilmektedir. Bu da böylesi bela ve musibetlerin birer müjde vesilesi olarak görülmesi durumunu vehmettirmektedir. Kullanım

⁴⁴⁰ “Kalk Temel kalk, zengin olduk. – Cemil Sunguray, Birsun Sunguray” (Erişim 13 Ocak 2023).

⁴⁴¹ “Bakara”, 154.

⁴⁴² “Bakara”, 155.

herhangi bir alay, tahkir ve aşağılama kastı içermediği için de, söz konusu ifade temlîh sanatının bir örneğini teşkil eder.

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. ⁴⁴³

Kıyasın insanlık için ne derece önemli ve etkili bir yol olduğuna işaret eden bu ayet-i kerimede de, zikredilen anlamın daha vurgulu, etkili ve canlı bir şekilde anlatıldığı müşahade edilmektedir. Anlatımdaki bu tesir ve vurucu etkinin gerçekleşmesini sağlayan etmenler arasında, öldürmek ve yaralamak gibi eylemlerin, zıtlık ilişkisinden hareketle bir ‘can/hayat bulma’ olarak ifade edilmesi suretinde gerçekleşen temlîh sanatı da büyük katkı sahibidir.

Tehekküm ise, günlük hayatta kolaylıkla rastlanabilen bir kullanımdır. Minik bir nesne için ‘bu da oldukça büyükmüş!’ demek gibi. Aynı şekilde devamlı olarak randevularına geciken birine: ‘Yine erkencisin!’ demek ya da surat asan birine ‘Yüzünde güller açıyor, seni böyle görmek ne güzel!’ diye latife yapmak da tehekküm örneklerindendir. ⁴⁴⁴

Tehekküm, Kur’an-ı Kerim’de de sıkça kullanılan bir edebi sanattır. Pek çok ayet-i kerimede kafirlerin ve zalimlerin, azapla ve cehennemle müjdelenmesi, yasaklama makamında emir lafızlarının kullanılması, azınlık ifadesi için çokluk lafızlarının kullanılması, tahkir için taltif sözlerinin getirilmesi gibi pek çok kullanım, tehekküm sanatına örnek teşkil etmektedir. ⁴⁴⁵

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. ⁴⁴⁶

بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا. ⁴⁴⁷

دُفِئَ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ. ⁴⁴⁸

⁴⁴³ “Bakara”, 179.

⁴⁴⁴ “İroni Ne Demek? İroni Örnekleri Nelerdir?”, *IIENSTITU* (Erişim 17 Ocak 2023).

⁴⁴⁵ Çakır, *Kur’ân’da Tehekküm Üslûbu*.

⁴⁴⁶ “Âl-i İmrân”, 21.

⁴⁴⁷ “Nisâ”, 138.

⁴⁴⁸ “Duhân”, 49.

Allah Teâlâ'nın zatını ve nimetlerini inkar edenlerle alay etmek ve onların başına gelecek vahim durumu bir müjde mesabesinde lanse etmek suretiyle ya da 'hani yüceydin, değerliydin? tat işte (azabı)' denilerek yapılan bu tehekküm üslubu, başka pek çok ayet-i kerimede de kullanılmıştır.⁴⁴⁹

Hadislere bakıldığında, temlîh için örnek gösterildiğine şahit olamamaktayız. Bununla birlikte bu sanatın hadislerde de olduğunu gösteren bazı misaller verilebilir.

Örneğin, Hz. Peygamber'in (sas) Ammâr b. Yâsîr için sarfettiği şu cümle, edebi açıdan bir temlîh örneğidir:

أَبَشِّرْ يَا عَمَّارُ تَقْتُلُكَ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ.⁴⁵⁰

İlk etapta, insana dehşet ve korku salan bir durum olan 'azgın taife tarafından öldürülme' olgusunun 'müjde' olarak ifade edilmesi, tesir ve dikkat çekicilik açısından son derece ileridir. Edebi açıdan da üst düzey bir sanat ve belîğ bir ifadedir. Bu ifade herhangi bir şekilde alay ya da tahkir içermediği için, tehekküm olarak asla değerlendirilemez. Zira Efendimiz (sas) söylenenin neticesinde ulaşılabilecek olan şahadet mertebesini işaret ederek 'müjdeleme' yapmış olduğu için, ölümün zikredilerek bu tebşiratın yapılması özü itibarıyla bu bir temlihtir.

Tehekküm sanatı da az da olsa Efendimizin (sas) üslubunda yer almış bir sanattır. Bunun en meşhur misallerinden birisi,

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ⁴⁵¹

hadisidir. Hadis-i şerifteki (فليتَّبِعُوا) lafzı, özü ve sözlük anlamı itibarıyla, bir yeri yurt edinmek, yurt olması için hazırlamak gibi manalar taşımaktadır. Bu anlama göre; cehennemde yanacak kişiye, yurt edinme tabirinin kullanılması ve bununla onun

⁴⁴⁹ Kinar, "Edebiyatta Tersinme/Üslûbu't-Tehekküm Sanatının Arap Dili ve Edebiyatında Bazı Örnekleri", 14-22.

⁴⁵⁰ Tirmizî, "Menâkıb" 34, no: 3800.

⁴⁵¹ Buhârî, "İlim" 38, no: 110.

durumunun tahkir ve alay edilerek aşağılanması bir tehekkümdür. Zira ‘(كان مقعده من النار) onu yeri cehennemdir’ demiş olsaydı, böyle bir tehekküm olmayacaktı.⁴⁵²

Başka bir rivayet de şu şekildedir:

عن أبي هريرة، قال: مرُّوا على رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بجنّازة، فأثنوا عليها خيراً، فقال: "وَجَبَتْ" ثم مرُّوا بأخرى فأثنوا عليها شراً، فقال: "وَجَبَتْ" ثم قال: "إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ شَهِيدٌ".⁴⁵³

Efendimizin (sas) hayır ile övülen kişiyi anlattıktan sonra, şer işlemiş kişi için de “övgü” ifadesini kullanması, o şerri işleyen kişi için bir alay ve tahkirdir. Dolayısıyla zıtlık ilişkisi içinde gerçekleştirilen bu tarz bir söylem de, tehekküm sanatına dair bir numune oluşturmaktadır. Eğer burada ‘alay’ gayesi olmadığı iddia edilirse, bu tarz bir kullanım temlîh olacaktır. Ayrıca bu şekilde düşünüldüğünde, ‘övgü’ kelimesinin iki ayrı anlamı kapsamı durumu söz konusu olacağı için müşâkele sanatı ortaya çıkmış olur.⁴⁵⁴

Tehekküme güzel bir örnek de Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilmiş olan uzunca bir rivayette geçen şu ifadedir:

...فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ لِأَحَدٍ مِمَّنْ مَضَى مِنْ خَيْرٍ فِي جَاهِلِيَّتِهِمْ؟ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ مِنْ غُرَضِ قُرَيْشٍ: وَاللَّهِ إِنَّ أَبَاكَ الْمُتَنَفِّقَ لَفِي النَّارِ، قَالَ: فَلَكَأَنَّهُ وَقَعَ حَرْزٌ بَيْنَ جِلْدِي وَوَجْهِِي وَلَحْمِي مِمَّا قَالَ لِأَيِّ عَلَى رُءُوسِ النَّاسِ، فَهَمَمْتُ أَنْ أَقُولَ: وَأَبُوكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ ثُمَّ إِذَا الْآخَرَى أَجْمَلُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَأَهْلُكَ؟ قَالَ: " وَأَهْلِي لَعَمْرُ اللَّهِ مَا أَتَيْتَ عَلَيْهِ مِنْ قَبْرِ عَامِرِي، أَوْ قُرَشِيٍّ مِنْ مُشْرِكٍ، فَقُلْ: أَرْسَلَنِي إِلَيْكَ مُحَمَّدٌ، فَأَبَشَّرَكَ بِمَا يَسُوءُكَ، نُجِّرُ عَلَى وَجْهِكَ، وَبَطْنِكَ فِي النَّارِ" ...

Rivayette, kabirdeki müşrikler için, ‘cehenneme sürüklenmenin müjdelenmesi’ hem onlarla alay etmek kabilindendir, hem de zıtlık ilişkisi kurularak ifade edilmiştir. Dolayısıyla tehekküm sanatı icra edilerek vurgulu bir anlamı yapılmıştır.⁴⁵⁵

⁴⁵² Şerafüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh Tîbî, *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen (Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbih*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1417h. 1997m.), 2/659.

⁴⁵³ Ebû Dâvûd, “Cenâiz” 74-76, no: 3233.

⁴⁵⁴ Tîbî, *el-Kâşif*, 4/1396.

⁴⁵⁵ Benzer bir örnek ve izahı için bkz: Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 3/530.

Yine bazı edebiyat kaynaklarında tehekküme örnek olarak, Hz. Peygamber'e (sas) nispetle şöyle bir ifade nakledilmiştir: (بَشَّرَ مَالُ الْبَخِيلِ بِحَادِثٍ أَوْ وَارِثٍ)⁴⁵⁶ Buradaki tebşir ifadesi de bir tehekküm olarak görüldüğü için, bu lafızlar tehekküm örneği olmaya müsaittir. Bununla birlikte yaptığımız taramada, hadis olarak nakledilmiş olan böyle bir ifade tespit edilememiştir. Bu ifade genel olarak Abdullâh İbnü'l-Mu'tez'e (ö. 296/908) nispet edilerek nakledilmiştir.⁴⁵⁷

3.2. Hadisleri Marifetle Anlama

Mecaz anlam zemininde hareket edilmek suretiyle zuhur eden marifetle anlama, lafzın hakikatının alınmasına mani olan karînenin bilinmesini ve bu bilinçle de hakikat bağı haricinde farklı alâkalar kurularak, mecazi anlama gidilmesini ifade etmektedir. Gerekli olan bilgi ve ilim için, kadim geleneğimizde tasavvuf ehline kullanılmış olan marifet ifadesini tercih ettik. Bir ilmi birikim yani marifet sayesinde gerçekleştirilebilen bu anlayış, aslında kadim şerh ve ilim geleneğimizde mevcuttur. Bunun misallerine geçmeden önce hakikat ile mecaz anlam arasındaki irtibatın bir edebiyatçı gözüyle ifadesi için Yekta Saraç'ın şu cümlelerine göz atmakta fayda olacaktır:

Mecazın hükmü kastedilen anlamın anlaşılmasıdır. Hukuk dilinde bir sözün gerçek anlamının anlaşılmasına engel bulunmadıkça mecaza gidilmez. Ancak gerçek anlam kullanımdan düşmüş ise veya maksadın o olduğu şeklindeki düşünce problem doğuruyorsa o zaman mecaza gidilir. Edebiyat metinlerinde ise durum farklıdır. Bu metinlerde hakikat (gerçek anlam) öncelikli yerini mecaza bırakmıştır. Bundan dolayı zihin kavradığı ilk anlam gerçek anlamı olduğu halde mecazı arar, her ikisi de ihtimal dahilinde ise daha ziyade mecaza yönelir. Aynı anda bir kelimenin hem hakikat hem mecaz manası anlaşılmaz.⁴⁵⁸

Aslında hüküm çıkarma eksenli bakışta, dini metinlerde de hukuktaki durum aynı şekilde geçerlidir. Bunun bir uzantısı olarak, görülebilecek bazı yaklaşımlarda

⁴⁵⁶ Hamevî, *Hizâne*, 1/216.

⁴⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed el-Bağdâdî, *el-Buhalâ' li'l-Hatîb el-Bağdâdî*, thk. Bisâm Abdülvehhâb el-Câbî (el-Ceffân ve'l-Câbî / Dâru İbn Hazm, 1421h. 2000m.), 222; Çakır, *Kur'an'da Tehekküm Üslubu*, 10.

⁴⁵⁸ Saraç, *Belâgat*, 109.

söz konusudur. Örneğin, İslam alimleri, ilâhî sıfatlarla ilgili konularda iki temel görüş serdetmişlerdir. Birincisi; selef alimlerinin çoğunun, hatta tamamının kail olduğu görüşüdür. O da: ‘bunların manaları hakkında konuşmamaktır/tartışmamaktır. Aynı zamanda, o nasların Allah Teâlâ’nın şanına ve azametine uygun anlamları olduğuna, yine Allah Teâlânın eşi/benzeri olmadığına, cisim olmak, yer değiştirmek, bir mekan bulunmak gibi yaratılmışlara ait sıfatlardan münezzeh olduğuna inanmaktır.’ Bu görüş bazı kelamcılarının ve İmam Mâlik gibi bir takım muhakkik ulemanın da görüşüdür.⁴⁵⁹

Bu doğrultuda Münâvî de, Peygamberimizin (sas) sözleri arasında yer alan ‘Allah’ın sevmesi’⁴⁶⁰ (محبة الله) ifadesinin ‘hakikat’ anlamında olduğunu ve mecaz olmadığını dile getirir. Bu konuda, ehl-i sünnetin icma ettiğini de ilave eder.⁴⁶¹

Aynı bilgiyi İbn Abdilber daha detaylı bir şekilde aktarmakta ve kendi kanaatine göre, doğru olan yaklaşımın hangisi olduğuna açıkça işaret etmektedir:

Ehl-i sünnet, Kur’an-ı Kerim’de ve hadis-i şeriflerde yer alan ilahi sıfatlarla ilgili bilgilerin tamamının mecaza değil, hakikate hamledileceğine ve bu şekilde iman edilmesi gerektiğine dair icma etmişlerdir. Ancak onlar bunun keyfiyetini belirtmezler. Herhangi bir sıfatı da sınırlandırmazlar. Ehl-i bidat, cehmiye, hariciler ve mutezilenin tamamı bunu inkar eder ve bu konuda hiçbir lafzı hakikate hamletmezler. Hatta bunu (yani hakikat anlamında olduğunu) ikrar edenlerin müşebbihe olduğunu iddia etmişlerdir. Halbuki onlar da -bu sıfatları ikrar edenlere göre – uluhiyeti/mabudiyeti nefyederler/inkar ederler. Allah’ın kitabında ve Rasûlü’nün sünnetindeki ifadeler hakkındaki bu görüşler arasında en doğrusunu söyleyenler, (ehl-i sünnet ve) Cemaat alimleridir.⁴⁶²

Kelamcılarının çoğunluğunun kabul ettiği ikinci görüşe göre ise; bu naslar yerine göre ve layık-ı vechile tevil edilir. Bunların tevilı konusunda, ehil olan kişilere müsaade edilmiştir. Ehli de, Arap dilinin inceliklerini, usul kaidelerini bilen ve o ilim dalının teferruatına vakıf olan kimselerdir. Bu anlayışa göre, Hz. Peygamber’in (sas)

⁴⁵⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/19; 6/36.

⁴⁶⁰ İbn Mâce, “Zühd”1, no: 1402.

⁴⁶¹ Muhammed Abdülkerîm Hasen el-İshâkî, *Şerhu’l-Erbeîn en-Neveviyye li’l-Münâvî* (29-35) (Medine: el-Câmiatü’l-İslâmiyye bi’l-Medîneti’l-Münevvera, Yüksek Lisans Tezi, 1437h.), 142.

⁴⁶² Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemrî İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvattai mine’l-Meânî ve’l-Esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî - Muhammed b. Abdilkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vizâratü Umûmî’l-Evkâf ve’s-Şuûnî’l-İslâmiyye, 1387h.), 7/145.

(فِيَأْتِيهِمُ اللَّهُ)⁴⁶³ buyruğundaki ‘Allah’ın onlara gelişi’ tabiri; ‘onların Cenâb-ı Hakk’ı görmeleri’nden ibarettir. Çünkü genel olarak gaipte olanı gelmeden görmek mümkün değildir. Bu sebeple ‘geliş’ten (الْإِيتَان) ve ‘varış’tan (الْمَجِيء) ‘görmek’ (الرُّؤْيَا) anlamında mecaz yapılmıştır.⁴⁶⁴

Bu ikinci yaklaşımda hakikat anlamının kullanılmasına engel olarak, mahlukata has sıfatlarla yaratıcının vasıflandırılmasının sakıncalarına itibar edilmiş ve bu sakıncalar marifetiyle, hakikat anlamı ihmal edilerek mecazi anlama ve yorumlamaya gidilmiştir. Dolayısıyla buradaki yaklaşım, tezimiz çerçevesinde ‘marifetle anlama’ olarak isimlendirdiğimiz anlayış tarzını temsil etmektedir.

3.2.1. Hadisleri Marifetle Anlama Örnekleri

Marifetle anlayış için örnek gösterilebilecek muhtelif rivayetler mevcuttur. Biz bunlardan dikkat çekici olan iki tanesine işaret etmek istiyoruz:

3.2.1.1. Allah Nerede?

Hz. Peygamber’e (sas) azad edilmek üzere bir cariye getirilir, onun müslüman olup olmadığını tespit etmek gayesiyle Efendimizin, sorduğu soralardan biri şöyledir (أَيُّنَ اللَّهِ؟) Cariye de buna şu lafızlarla cevap vermiştir: (فِي السَّمَاءِ). Neticede o cariye müslüman olduğuna hükmeden Efendimiz onun azad edilmesine müsaade etmiştir.⁴⁶⁵ Cariyenin bu ifadesini tartışan şarihler, ümmet içinde bu ifade gibi ilahi sıfatlara ait lafızların mecaz olarak anlaşılması gerektiğinde ihtilaf olmadığını söylemişlerdir. Bunların zahir anlamları üzerine anlaşılmayıp, tevil edilerek yorumlanacağını beyan etmişlerdir.⁴⁶⁶ Misalde ‘Cenâb-ı Hakk’a mekan izafe edilemeyeceği’ marifetiyle rivayet mecaz anlaşılmış, bu marifet bir karîne-i mânia kabul edilmiş ve uygun mecazi yorumlarla lafız tevil edilmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşım, marifetle anlama olarak tabir ettiğimiz yaklaşımın gelenekteki çarpıcı misallerinden biridir.

⁴⁶³ Buhârî, “Ezân” 129, no: 806.

⁴⁶⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/19; 6/36.

⁴⁶⁵ Müslim, “Mesâcid” 33, no: 1199.

⁴⁶⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 5/24.

3.2.1.2. Kulaklar baştandır!

Mecazi anlamaların bir örneği olarak fıkıh ilminde nasların hakiki anlamlarının terkedilip mecazi anlamları üzerinden hareket edildiğine dair örnekler mevcuttur. Bunlardan biri Rasûlullah Efendimizin (sas) (الأذنان من الرأس)⁴⁶⁷ ifadesidir. Bu ifade fıkıh ilminde mecazi anlamıyla yorumlanmıştır. Hakiki anlamının alınmamasındaki karîne-i mâniya, Efendimiz tarafından abes ve boş söz söylenmesinin düşünülmemeyeceği, dolayısıyla O'nun herkesin bildiği ve gördüğü bir şeyi tekrar söylemeyi kastetmiş olamayacağı kanaatidir. Başka bir ifadeyle Müslüman alimlerin zihninde var olan peygamber tasavvurudur. Bu tasavvurdan dolayı, abes, boş ve basit bir şey söyleme ihtimali olmayan Efendimiz, bu sözle herkesin bildiği bir hakikati yani kulakların baştan bir cüz olduğunu değil, dini bir hüküm ve ibadet olan abdestte kulakların meshedilmesi meselesini kastetmiştir. Bu şekilde anlamlandırıldığında, abdestte başı meshetmekle kulakların meshedilmiş sayılacağı hükmüne ulaşılır ve rivayet, furûu fıkıhta bu surette anlamlandırılır.⁴⁶⁸

3.2.2. Hadisleri Marifetle Anlama Sorunları

Marifetle anlama konusunda temelde iki sorun olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi var olan mecazın, teşbihin veya bu kabilden bir sanatın yok sayılması ve görmezden gelinmesidir. İkincisi de lafızda ve hakikatte olmadığı halde, bir mecazi kullanım veya teşbih varmış gibi gösterilmesi ya da olmadık şekilde karîne-i mâniyalar türetilmesidir.

İlk soruna örnek olarak şu rivayetin kullanımı gösterilebilir:

مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى

469

⁴⁶⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 5/268 no:22364.

⁴⁶⁸ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li'Ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Abdullatîf Muhammed Abdurrahmân (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426h/2005m), 1/11.

⁴⁶⁹ Müslim, "Birr ve Sıla" 66, no: 6586.

Bazı radikal yaklaşımlar tarafından suistimal edilen bu rivayet hakkında yapılan tespit şu şekildedir. Konuyu ele aldığı doktora çalışmasında Kaplan'ın şu tespitleri meseleyi açıkça göstermektedir:

DEAŞ, en-Nebe' dergisinin 18. Sayısında arka kapakta şu rivayeti seçmeci faydacılıkla kan bağışi ile ilgili olarak aktarmıştır: Numân b. Beşîr'in naklettiğine göre Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: *"Müminler, birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermeye, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer."* Bu rivayet, Dabîq dergisinin 8. Sayısında müminlerin arasındaki bağı vurgulamak için aktarılmıştır.⁴⁷¹ DEAŞ'ın rivayetlere seçmeci faydacılıkla yaklaşımı hemen her konuda kullandığı rivayetlerde söz konusudur.⁴⁷⁰

Görüldüğü üzere, vakıada sadece anlatımı vurgulamak için yapılan bir teşbih olan bu ifadelerin, teşbihin göz ardı edilerek, benzetme ve temsil yok sayılarak, kan bağı açısından bir hakikat gibi lanse edilmesi, rivayetin açıkça suistimal edildiği bir anlama örneğini teşkil etmektedir.

İkinci olarak işaret edilen soruna misal olarak da şu rivayet gösterilebilir:

عَنْ عَائِشَةَ، ذُكِرَ عِنْدَهَا مَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ، فَقَالَتْ: شَبَّهْتُمُونَا بِالْحُمْرِ وَالْكَالِبِ...⁴⁷¹

Rivayetle ilgili bir problem olduğu düşüncesiyle bunun nakledilmesine itiraz eden Hz. Aişe (ra) validemiz 'bizi (yani hanımları) eşeklere ve köpeklere benzettiniz' diyerek bunu dile getirmiştir. Ancak söz konusu rivayette kullanılan telaffuzun herhangi bir teşbih/benzetme içermemesi sebebiyle, araştırmacı Ekrem Hasen Mürsî 'bu bir benzetme değil, şer'i bir hükmün beyanıdır' diyerek bu yaklaşıma itiraz etmiştir.⁴⁷² Burada da olmayan bir teşbihin var gibi gösterilmesi durumu söz konusudur. Benzer yaklaşımlarla olmayan bir mecazi anlamın var olarak gösterilmesi ya da benzetme yapılmadığı halde varmış gibi hüküm çıkarılması gibi durumlar, marifetle anlama konusunda bazı sorunların ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

⁴⁷⁰ Yıldırım Kaplan, *Radikal Akımların Referans Aldığı Rivayetler (Deaş Örneği)* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 180.

⁴⁷¹ Buhârî, "Salât" 105, no: 514.

⁴⁷² Ekrem Hasen Mürsî, *Raddü's-Sihâm an Hayri'l-Enâm Muhammed Aleyhi'-Selâm* (Mektebetü's-Şâmile ez-Zehebîyye, ts.), 992.

4. HADİSLERDE KİNAYE VE HİKMETLE ANLAMA

4.1. Kinâî Anlamla İlgili Edebi Sanatlar

Kinayeli anlatımların, doğrudan hakiki/sarih anlatıma göre çok daha etkili, daha üstün ve daha güzel olduğu müsellemidir.⁴⁷³ Çünkü ‘onun kapısı herkese açıktır’ demek, doğrudan onun misafirperver olduğunu söylemekten ya da uzun uzadıya onun misafirlere ikramlarından, hizmet ve hürmetinden bahsetmekten daha etkili ve özlüdür. Bu etki esas itibariyle mananın kendisinde var olan bir ziyadedden değil, bizzat ifade tarzının engin ve dikkat çekici olmasından ileri gelir.⁴⁷⁴ Aynı şekilde fıkıh ilminde de kinayeli kullanımlar, sarih ifadelerden çok daha etkili hükümlerin terettüb etmesine yol açmaktadır. Örneğin talak konusunda sarih lafızlar ric’i talak olurken, kinayeli lafızlar bain talak olarak vaki olur.⁴⁷⁵

Ebü’r-Rebî‘ Süleymân b. Sebu‘ es-Sebtî (v. 520h./1126m.), *Şifâu’s-Sudûr*’da⁴⁷⁶ şöyle demiştir: Ebu’d-Derdâ’nın şöyle dediği nakledilmiştir: ‘Kişi Kur’an-ı Kerim için (çeşitli anlayış) vecihleri ortaya koy(a)madıkça tam anlamıyla fakih olamaz.’ İbn Mes’ûd da: ‘öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini (toplamak) isteyen kimse, Kur’an-ı Kerim’in tozunu kaldırsın(her yönüyle incelesin).’ der. İbn Sebu‘ (devamla) demiştir ki; ikisinin söylediği Kur’an-ı Kerim’in sadece zâhirini tefsir etmekle olmaz. Bazı âlimler, her bir ayetin pek çok şekilde anlaşılabilceğini söylemişlerdir. Bu da Kur’an-ı Kerim’in manalarının anlaşılmasında aşırı derecede geniş ve açık bir alan olduğunu gösterir. Çünkü zâhir anlam ile tefsir olarak nakledilenin idraki, nakil ve sema/işitme ile son bulur, ki yanılma olacak yerlerden sakınmak için nakil ve sema gereklidir. Bundan sonra anlama ve hüküm çıkarma genişler.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Hamevî, *Hizâne*, 1/109.

⁴⁷⁴ Cürcânî, *Delâil*, 81-82.

⁴⁷⁵ Mevsilî, *İhtiyâr*, 3/132.

⁴⁷⁶ Erdiñç Ahatlı, “Hasâisü’n-Nebî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/279.

⁴⁷⁷ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde*, 2/82.

Şeyh Tâcuddîn b. Atâillâh el-İskenderî (v. 709/1309)⁴⁷⁸ *Letâifu'l-Minen* adlı kitapta mealen demiştir ki: Bil ki, bu taifenin (yani tasavvuf ehlinin) Allah'ın ve Rasûlü'nün kelamını muhtelif manalarla tefsir etmeleri, zâhir anlamı lafzın zâhirinden döndürme/ihale değildir. Zira ayetin zâhiri anlaşılmıştır. Lisanın örfünde ayetin gerektirdiği ve delalet ettiği şeyler de bu anlaşılmış olan manalar kabilindendir. Sonrası ise Allah Teâlâ'nın kalbine açtığı anlayışla, ayet ve hadisin lafızlarının bâtınını anlamak/anlatmaktır. Hadis-i şerifte her ayetin zâhiri ve bâtını olduğu nakledilmiştir.⁴⁷⁹ İtirazcı ve tartışmacı kimselerin 'bu Allah'ın ve Rasûlü'nün sözünü döndürmektir/ihale' demeleri, onlardan bu manaları kabul etmekten seni alıkoymasın. Bu döndürme/ihale değildir. Ancak 'ayetin bundan başka anlamı yoktur' derse döndürme/ihale olur. Oysa onlar bunu söylemiyor. Aksine zâhiri, asıl murada uygun olarak zâhiri üzere ikrar ediyor ve Allah tarafından kendilerine fehmettirilen şeyi anlıyorlar.⁴⁸⁰

Kadı Beyzâvî, (الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً) ayetinin (Bakara, 22) tefsirinde şöyle demiştir: 'Belki de bu ayette Allah Teâlâ şunu murat etmiştir: -zâhir anlamın ve sözün akışının (siyak) gereği üzere delalet ettiği mana ile birlikte- ayet-i kerimede temsili anlatım yoluyla, insanın yaratılışının ve üzerindeki vasıf ve anlamların detaylarına ve işaret vardır. Öyle ki; bedeni yeryüzüyle, nefsi gökyüzüyle, akli, hisleri kullanarak, nefsanî ve bedenî kuvvetlerin birleşmesi yoluyla insanda oluşan ilmî ve nazarî erdemleri Fâil-i Muhtâr'ın (cc.) takdiriyle gökyüzünün etkin kuvvetiyle yeryüzünün edilgen kuvvetinin birleşmesinden oluşan meyvelerle temsil etmiştir. Gerçekten her ayetin zâhiri ve bâtını ve her birinin sınırı/haddi ve kaynağı/matları vardır.'⁴⁸¹

Kadim geleneğimizde bu ilke, bir akaid maddesi olarak görülmüş ve zahiri anlamdan bir gerekçe ve delil olmaksızın, batını anlamlara kaymak, küfür derecesinde

⁴⁷⁸ Mustafa Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 237.

⁴⁷⁹ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 9/80, no:5149.

⁴⁸⁰ Tâcuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm el-İskenderî İbn Atâillâh, *Letâifu'l-Minen* (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 2006m), 137.

⁴⁸¹ Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Thk: Muhammed Abdurrahmân Mar'aşlî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 1/104 Bakara 2/122.

tehlikeli addedilmiştir. Bunu açıkça ifade etmek üzere Ömer Neseî *el-Akâid* adlı eserinde şöyle demiştir: ‘Naslar, zâhir (anlam)ları üzerine (anlaşılmalı)dır. Zâhir (anlam)dan, ehl-i bâtının iddia ettikleri anlamlara dönmek, inkardır/küfürdür.’⁴⁸²

Teftâzânî de Neseî’nin bu risalesi üzerine yaptığı şerhte ise, nasların zahir anlamları üzerine olmadığını, sadece alimlerin bildiği bâtinî anlamları olduğu ve bu iddia ile de şeriatın tümüyle yok sayılmasını kastettikleri için mülhitler(inkarcılar) bâtinîye diye adlandırdıklarını söylemiştir. Ayrıca bazı muhakkik alimlerin söylediği “Naslar zahirleri üzerine anlaşılır, ancak bununla birlikte, naslarda, erbabına inkişaf olunan hakikatlere gizli işaretler vardır.” cümlesinde kastedilen gizli hakikat ile zahir mana arasının telif etmenin mümkün olduğunu ve hatta bunun imanın özü olan kemâl-i irfan olduğunu belirtmektedir.⁴⁸³

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, esas ve asıl olan nasları zâhiri ile anlamak ve yorumlamaktır. Bu konuda gevşeklik göstermek alimler tarafından bir suiistimal kabul edilmiş ve asla caiz görülmemiştir. Aksine hakiki anlamın her türlü anlamadan öncelikli olması gerekli görülmüştür. Çünkü zâhir olmadan, bâtına ulaşma olanağı yoktur. Bununla birlikte, zahir/hakikat anlamının ihmal edilmeden, ilmi, ahlaki ya da dini olarak değişik açılımlar sergileyecek ve İslam dairesi içerisinde olmak kaydıyla, insanlar için olumlu neticelere yol açacak yaklaşımlar da yukarıda geçtiği üzere, büyük bir irfan ve hikmet olarak görülmektedir. Söz konusu açılımların sağlanması da kinaye sanatları sayesinde mümkün hale gelmektedir.

4.1.1. Kinaye

Sözlükte “bir şeyi birinden gizleyerek konuşmak”, “başkasını kastederek bir şeyi konuşmak” veya “hem hakikat hem mecaz manası taşıyan bir lafızla konuşmak”⁴⁸⁴ anlamlarında kullanılan kinaye kelimesinin mazîsinin nasıl olduğuna dair iki görüş vardır. Mazîsinin ikinci baktan gelen ‘yeknî’ (يَكْنِي) ya da birinci baktan gelen ‘yeknû’ (يَكْنُو) fiili olduğu söylenmiştir.⁴⁸⁵

⁴⁸² Neseî, *Metnu’l-Akâid*, 12.

⁴⁸³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 106.

⁴⁸⁴ Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, 1329; Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, 39/420-421.

⁴⁸⁵ Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, 39/420.

Beyân ilminde bir ıstılah olarak kinaye: “*aslî manayı kastetme imkânı bulunmakla beraber, manasının lâzımı kastedilen lafızdır*” diye tarif edilir. Başka bir ifadeyle ‘*kinaye, hakiki manayı almaya ihtimal verecek şekilde, sözü hakiki anlamın dışında bir mana için kullanmaktır*’ diye açıklanabilir.⁴⁸⁶ Bu tanımla birlikte mecazla kinaye arasındaki fark da ortaya çıkmaktadır. Zira mecazda lafzın kullanıldığı hakiki anlamın anlaşılmasına mani olan engeller (karîne) mevcutken, kinayede böyle bir engel söz konusu değildir. Zayıf da olsa kelimenin hakikatteki anlamını algılama ihtimali mevcuttur. Bununla birlikte hakiki anlamın zorunlu olarak varlığından da söz etmek mümkün değildir, lafız sadece o anlamın algılanabilmesine imkân sunmaktadır. Başka bir ifadeyle kinayede –genel kanaate göre– daima asıl olan lafzın lâzımıdır, hakiki anlamı değildir.

Örneğin “O, eli açık birisidir” ifadesiyle kişinin ‘elinin açık olduğu, yumruk halinde olmadığı’ kastedilmez. Burada eli açık olmanın, yani parayı elinde sıkı sıkıya tutmamak, ihtiyacı olanlara dağıtmanın gereği/lâzımı olan ‘cömertlik’ kastedilmektedir. Dolayısıyla bu ifadenin ‘o, cömert biridir’ şeklinde anlamlandırılması icap eder. Bu anlamla birlikte hakikatte ‘kişinin elinin açık’ olduğu şekliyle anlamak az da olsa muhtemeldir. Yine “o uyanık biridir” denildiğinde ‘kişinin o anda uykuda olmadığı’ değil, ‘etrafında olanların farkında ve bilincinde olduğu’ anlatılmaya çalışılmaktadır. Kaldı ki bu lafzın söylendiği sırada, hakiki anlamının aksine, o kişinin uykuda olması da belâgat yönünden söyleyenin fesahatine bir halel getirmemektedir. Dilimizde bu örnekler gibi, eli uzun = hırsız, alnı açık = suçsuz, burnu büyük = kibirli, ayağı kaymak = işleri yolunda gitmemek, yürekli olmak = cesur, ağzını açamamak = söyleyecek söz bulamamak ya da söz söylemeye cesaret edememek vb. şekillerde günlük hayatta ya da edebi dilde kullanılan sayılamayacak kadar misal mevcuttur.⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 216.

⁴⁸⁷ Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 216 Kinayeli bir nükte: ‘Tahir bana kelb demiş / İltifatı bu sözde zâhirdir / Mâlikî, mezhebim benim; zira / İtikadımca kelb tahirdir’(Nef’i) kıtası meşhurdur. Tahiru’l Mevlevî, Kuleli Askeri Lisesi’ne edebiyat öğretmeni olarak atandığında, okulda Sadık isminde yarı cahil bir öğretmen görev yapmaktaydı. Edebiyata dair hatırladığı tek nükte de “Kelb Tahirdir” ifadesiydi. Bu yüzden Tahir Hocaya takıldı: -Söyle bakalım hoca, kelb tahir mi değil mi? Hoca: - Aslında kelbin ‘tahir’ olup olmadığı ihtilaflıdır; ama ‘sadık’ olduğunda hiç şüphe yoktur! diye cevapladı. (Bulut, *Belâgat Terimleri*, 387).

Kinaye’de iki öge mevcuttur.⁴⁸⁸

a. Meknî bih (المَكْنِيُّ بِهِ): Kinaye yapmak için kullanılan lafızdır. Kinayenin telaffuz edilen ögesidir. Bu lafız hem hakikat anlamına hem de mecaz anlamına ihtimali olan ifadedir.

b. Meknî anh (المَكْنِيُّ عَنْهُ): Kullanılan lafızdan kastedilen mana (kendisinden kinaye yapılan şeydir), kinayenin tarifinde sözü edilen ‘mananın lâzımı’dır. Yani lafzın mecazi anlamını teşkil eden kısımdır.

Örneklendirmek gerekirse, Şeyhülislam Yahyâ Efendi’nin (v. 1053/1644), “*Dilber gelince bezme yüzü güldü aşışın*” dizesi dile getirilebilir. Bu dizede ‘aşışın gerçekten yüzünün gülmesini’ anlama ihtimali vardır. Ama asıl anlatılmak istenen ‘aşışın çok sevinmiş olmasıdır’. Örnekte ‘yüzü güldü’ ifadesi meknî bih’i; bu ifadeden hareketle anlatılmak istenen ‘çok sevinmiş olmak’ anlamı ise meknî anh’ı teşkil etmektedir. Arap belâğati söz konusu edildiğinde bu konuda en çok kullanılan örnek “فُلَانٌ طَوِيلُ السَّجَادِ” (Falanın kılıcının bağı uzundur) ifadesidir.⁴⁸⁹ Bu misalde ‘kılıcın bağı uzun’ lafızı meknî bihtir. Lafızla asıl kastedilen “uzun boylu olma” anlamı ise meknî anhdır.

4.1.1.1. Kinaye Çeşitleri

Kinaye, Meknî anhın mahiyetine göre üç kısma, Meknî bih ile Meknî anh arasındaki vasıtaların miktarına göre dört kısma ayrılmaktadır.

4.1.1.1.1. Meknî Anh’ın Mahiyetine Göre Kinaye⁴⁹⁰

i- *Sıfattan Kinaye* (الكِنَايَةُ عَنْ صِفَةٍ):

⁴⁸⁸ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 271; Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 217.

⁴⁸⁹ Teftâzânî, *Meânî*, 376; Kazvînî, *Îzâh*, 330; Nusreddin Bolelli, *Belâgat: Kur’an Edebiyatı -Meânî-Beyân-Bedî’-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 138; Musa Yıldız, “Müneccimbaşı Ahmed Dede’nin Risâle fi’l-Kinâye ve’t-Ta’rîz’i”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (01 Temmuz 2000), 51.

⁴⁹⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 637-645; Kazvînî, *Îzâh*, 331-338.

Verilmek istenen anlamın ‘sıfat’ olduğu kinayelerdir. Burada sıfat kaydından kasıt renk, boy, genişlik vb. fiziksel nitelikler değil; cömertlik, şeref, cesaret, asalet vb. gibi ‘manevi/soyut sıfatlar’dır.⁴⁹¹ Sıfattan kinaye de iki kısma ayrılmaktadır:

1- Yakın Kinaye (قريبة): Kinaye ile ifade edilmek istenen sıfatın vasıtasız/doğrudan anlaşıldığı kinayedir. Yakın kinaye de ya vâzıha/açık (واضحة) olur: “Kılıcının bağı uzun” (طَوِيلُ النَّحَادِ), örneğinde olduğu gibi. Ki ifadeden uzun boyluluk sıfatı açıkça anlaşılmaktadır. Ya da hafıyye/gizli (خفية) olur: “Koca kafalı/enseli” (عَرِيضُ الْقَفَا) misalinde olduğu gibi. Çünkü normal boyutlardan aşırı büyük olan kafa, ahmak (أبله) olmanın bir işareti kabul edilir.⁴⁹² Dolayısıyla bu ifade de kişinin ahmak olma sıfatını haiz olduğuna işaret etmektedir

2- Uzak Kinaye (بعيدة): Kinaye ile söylenmek istenen sıfatın vasıtalarla anlaşıldığı kinaye çeşididir. Bu konuya “külü çok” (كَثِيرُ الرَّمَادِ) ifadesi örnek olarak verilmektedir. Bu ifadeden hareketle kişinin çok odun yaktığı > çok yemek pişirdiği > yemek yiyenlerin çok olduğu > misafirlerinin çok olduğu anlamları vasıta edinilerek kişinin cömertlikle vasıflandığı sonucuna ulaşılır.⁴⁹³

ii- Nispetten Kinaye (الكناية عَنْ نِسْبَةٍ):

Verilmek istenen anlamın vasıf değil, nispet olduğu kinayelerdir. Örneğin Ziyâd el-A‘cem’in şu mısralarında olduğu gibi: إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى / فِي قُبَّةٍ ضَرِثَتْ عَلَى ابْنِ الحُشْرِجِ (Hoşgörü, mertlik ve cömertlik birlikte / İbnü’l-Haşrec üzerine kurulu bir kubbeye)⁴⁹⁴ Beyitte şair sözü geçen vasıfları doğrudan methettiği şahsa nispet etmek yerine, onları o şahsın sahip olduğu bir kubbeye nispet ederek kinaye yapmıştır. Bu iki kısımda mevsuf/vasıflandırılan şey, son örnekte görüldüğü üzere zikredilmiş

⁴⁹¹ Kazvîni, *Îzâh*, 331.

⁴⁹² Kazvîni, *Îzâh*, 332.

⁴⁹³ Teftâzânî, *Meânî*, 380.

⁴⁹⁴ Kazvîni, *Îzâh*, 336.

olabileceği gibi; zikredilmemiş de olabilir: bunun misali, Müslümanlara eziyet eden birine “Müslüman, diğer Müslümanların dilinden ve elinden güvende oldukları kimsedir” diyerek “Müslümanlara eziyet eden Müslüman değildir” anlamını kastetmiştir.⁴⁹⁵

iii- *Sıfat ve Nispet Olmayan Manadan Kinaye* (الكناية عَنْ غَيْرِ صِفَةٍ وَلَا نِسْبَةٍ)

Verilmek istenen anlamın sıfat ve nispet olmadığı kinaye çeşididir. Bu tür kinaye ya *Tek Mana* taşır (مَعْنَى وَاحِدٍ): (Hep parlak keskin kılıçlarla vuranlardır / Kinlerin toplandığı yerleri yaralayanlardır) beyitteki ‘kinlerin toplandığı yerler’ (بِجَمَاعِ الْأَضْغَانِ) ifadesi ‘kalp’ten kinayedir. Lafız çoğul olsa dahi ifade ettiği anlam sadece kalbe mahsus olduğu için tek manadan kinaye yapılmıştır.

Ya da *Çok Mananın Toplamı* olur (بِجَمْعٍ مَعَانٍ): Birden çok anlamın birleştirilerek bir nesneden kinaye yapılmasıdır. Örneğin “canlı, dik duran / boyu dik, geniş tırnaklı” (حَيٍّ، مُسْتَوِي الْقَامَةِ، عَرِيضُ الْأُظْفَارِ) ifadeleriyle ‘insan’dan kinaye yapılmasında olduğu gibi. Zira üç anlamın da toplamı insanı ifade etmektedir. Gerek tek mana taşıyan kinayede, gerekse çok mananın toplamıyla yapılan kinayede şart, mananın meknî anha mahsus olmasıdır.⁴⁹⁶ Misallerde de bu durum görülmektedir ki, ‘kinlerin toplandığı yer’ olmak kalbe; ‘hem canlı, hem dik duran hem de geniş tırnaklı olmak’ insana mahsus birer özelliktir.

4.1.1.1.2. Vasıta Miktarına Göre Kinaye Çeşitleri ⁴⁹⁷

i-Ta’rîz (التَّعْرِيزُ): Sözlükte ‘yanlamak, yandan çarpmak, askerin sahte hücumla düşmanı aldatması’ gibi anlamlar taşımaktadır.⁴⁹⁸ İstilah olarak ‘söylenen sözü anlamını (asıl manasının dışında) kastedilen başka bir yöne çevirmektir’ şeklinde tarif edilmektedir.⁴⁹⁹ Burada vasıtasız olarak lafzın asıl manasının aksi kastedilir. Mananın

⁴⁹⁵ Kazvîni, *Îzâh*, 339.

⁴⁹⁶ Kazvîni, *Îzâh*, 331.

⁴⁹⁷ Teftâzânî, *Meânî*, 383; Cevdet Paşa, *Belâgat*, 100.

⁴⁹⁸ Mustafa Kutlu vd., *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 8/272.

⁴⁹⁹ Teftâzânî, *Meânî*, 382.

bu şekilde çevrilmesi söyleyenin edebi bir mahareti olmasını gerektirmektedir.⁵⁰⁰ Türk edebiyatında ta‘riz, kinayeden ayrı bir sanat olarak kabul edilip, bu fark ‘kinayede sözün gerçek ve mecâzî manaları hakikate denk düştüğü halde; ta‘rizde sözün tersi gerçeğin kendisidir.’ şeklinde ifade edilmekteyse de⁵⁰¹ söz konusu kullanımın kinayenin tarifine dâhil olduğu izahtan varestedir. Ta‘rize pek çok örnek gösterilebilir: giysileri ve takılarıyla dikkat çekmek isteyen birine ‘hatırından çıkmasın dünyaya üryan geldiğin’ demek gibi. Ya da meşhur şâir Nef‘î’nin (v.1044h/1635m) kendisine ‘kâfir’ dediğini işittiği Yahya Efendi’ye hitaben söylediği şu dörtlük gibi:

Bize kafir demiş Müftî Efendi,

Tutalım ben ona diyem Müselman

Varıldıkta yarın rûz-i cezâyê

İkimiz de çıkarız anda yalan⁵⁰²

Ta‘riz bazen mecaz, bazen de kinaye olabilir: Muhatabını değil de onun yanında bulunan başka birini daha kastederek ‘bana sıkıntı verdin, yakında anlarsın’ (أَذَيْنِي (فَسَتَعْرِفُ) demek mecaz olan ta‘rize örnektir. Aynı ifadede yanındaki kişi birlikte muhatapla da kastedilirse, hakiki anlamı da barındırdığı için kinayeli bir tariz olur.⁵⁰³

ii-Telvîh (التَّلْوِيح): Sözlükte ‘parlamak, renklenmek, (güneş) rengi değişmek’⁵⁰⁴ ve ‘yakına işaret etmek’⁵⁰⁵ gibi anlamlar taşıyan telvîh, terim olarak; lafzın hakiki anlamı ile asıl kastedilen anlamı arasındaki vasıtaların çok olduğu kinaye çeşididir.⁵⁰⁶ ‘O, köpeği korkak ve devesinin yavrusu cılız biridir’ (هُوَ جَبَانُ الْكَلْبِ وَمَهْزُولُ الْفَصِيلِ) ifadesiyle köpeğinin korkak > çok susturulduğu > geleninin çok olduğu vasıtaları kullanılarak misafirperverliğinden kinaye yapılmıştır. Yine devesinin yavrusu zayıf > yeterince

⁵⁰⁰ Bolelli, *Belâgat*, 144.

⁵⁰¹ Kutlu vd., *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, 8/272.

⁵⁰² Kutlu vd., *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, 8/272; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 387.

⁵⁰³ Teftâzânî, *Meânî*, 383; Kazvîni, *Îzâh*, 345.

⁵⁰⁴ Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, 1/286.

⁵⁰⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 411.

⁵⁰⁶ Teftâzânî, *Meânî*, 383; Kazvîni, *Îzâh*, 344; Bolelli, *Belâgat*, 143.

beslenememiş > anne sütü alamamış > annesi kesilmiş > misafirlere ikram edilmiş vasıtalarından hareketle yine o kişinin misafirperverliği kinaye yapılmıştır.

iii-Remz (الرَّمْزُ) : Lügate ‘dudaklarla veya kaşlarla işaret etmek’ anlamına gelen remz⁵⁰⁷, ıstılah olarak ‘Verilmek istenen anlam ile hakiki anlam arasındaki vasıtaların az ama gizli olduğu kinaye türü’ şeklinde ifade edilir.⁵⁰⁸ Zeki bir insandan kinaye yaparak ‘uzuvları uyumlu’ (مُتَنَاسِبُ الْأَعْضَاءِ) denilmesi gibi. Organların boyutlarının birbirine uyumlu olmasıyla, kişinin zekası arasında açık olmayan bir bağ kurulduğu ve arada vasıta sayısı az olduğu için bu kinaye, remz kabul edilmiştir.⁵⁰⁹

iv-İmâ ve İşâret (الإيماء والإشارة): Sözlük anlamı olarak işaret; el, yüz vb. gibi somut bir şekilde, bir şeyi belirtmektir.⁵¹⁰ İmâ ‘baş ve el ile bir şeyi kastederek hareket yapmak’ anlamındadır.⁵¹¹ İstılah olarak imâ ve işâret; hakiki anlam ile kastedilen anlam arasında vasıtaların az ve açık olduğu kinaye türünün adıdır.⁵¹² Bu tür kinaye için de pek çok örnek mevcuttur: ‘Mertlik burada ikamet eder’⁵¹³ ifadesi mertliği açıkça o yere nispet etmektedir. Yine şairin;

مَتَى تَخْلُوا تَمِيمٌ مِنْ كَرِيمٍ / وَمَسْلَمَةُ ابْنِ عَمْرٍو مِنْ تَمِيمٍ⁵¹⁴

‘Temîm kabilesi ne zaman kerîmsiz kalır!? / Zira Mesleme b. Amr, Temîm ‘de yer alır’ ifadesi çok az bir vasıta ile ve açık bir şekilde keremi/cömertliği Mesleme b. Amr’a nispet ettiği için imâ ve işâret yoluyla yapılan kinayeye misal teşkil eder.

Belâğat âlimleri kinayenin, tasrihten/açık konuşmaktan daha belîğ olduğu konusunda mutabakat içindedirler.⁵¹⁵ Belîğ olmasının sebebi, kinayenin tasrihten daha fazla mana içermesi değil, kastedilen mananın verilmesinde daha fazla tekit ifade

⁵⁰⁷ Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, 128.

⁵⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 411; Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 222.

⁵⁰⁹ Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 222.

⁵¹⁰ İbrâhîm Mustafâ vd., *el-Mu’cemü’l-Vesît* (Kâhire: Dâru’d-Da’ve, ts.), 499.

⁵¹¹ Ferâhîdî, *el-Ayn*, 8/432.

⁵¹² Cevdet Paşa, *Belâgat*, 100; Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 222.

⁵¹³ Kutlu vd., *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, 5/352.

⁵¹⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 340.

⁵¹⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 340; Teftâzânî, *Meânî*, 384; Kazvînî, *İzâh*, 346.

etmesidir.⁵¹⁶ Ayrıca kinayede lazımdan melzûma intikal edilmesi, bir şeyi deliliyle savunmak gibi görülmüş, bu yüzden tasrihten daha belîğ addedilmiştir.⁵¹⁷

Bir şeyi dolaylı anlatmanın, açıkça söylemekten daha uygun görüldüğü yerlerde kinayeye başvurulur. Dolaylı anlatımın, tasrihten daha tercihe şâyân görülmesi ise pek çok durumdan kaynaklanabilir. Hicap, zerafet, edep, dinleyicinin zihnini gereksiz şeylerle meşgul etmemek, övmek, yermek,⁵¹⁸ muhataptan korkmak/çekinmek, merak uyandırmak, yanlış bir anlayışı düzeltmek, bir şeyin gizli kalmasını istemek, daha önceden bilinen bir duruma atıfta bulunmak gibi pek çok sebep sayılabilir.

4.1.1.2. Hadislerde Kinaye Örnekleri

Kinaye ile ilgili olarak, Efendimizin (sas) hadislerinden gösterilebilecek çok sayıda misal mevcuttur. Ayrıca doğrudan bu konuyu ele alan müstakil eserler de vardır.⁵¹⁹ Burada kinaye sanatına örnek olabilecek nitelikte birkaç rivayeti zikrederek yetinmek istiyoruz.

Hz. Peygamber muhtelif gayelerle kinayeli ifadelerde bulunmuştur. Bunlardan biri Hendek Gazvesi'nde önemli görevler üstlenen ve Beni Kureyza'nın ihaneti üzerine yapılan savaşta aldığı yara sebebiyle hayatını kaybeden Sa'd b. Muaz için kullandığı övücü ifadelerdir. Özellikle Sa'd için اَهْتَرَّ عَرْشُ اللَّهِ لِمَوْتِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ⁵²⁰ buyurması Hz. Sa'd'ın şehadetinin etkisini anlatmak için kullandığı bir kinayedir. Zira bu ifadeyle hakikaten arş-ı âlâ'nın sallanıp hareket ettiği değil, Allah katındaki değerinden dolayı, Sa'd'ın ruhunun kendi katına yükselmesi sebebiyle, Arş'ın duyduğu neşe ve hoşnutluk kastedilmiştir.⁵²¹ Nevevî'nin bildirdiğine göre; arşın bir cisim olmasından dolayı hareket edebileceği ve titreyeceği aklen mümkün görüldüğü için bu rivayet bazı alimlerce hakikat anlamıyla anlaşılmış ve zahiriyle yorumlanmıştır. Bir diğer grup alim ise, buradaki ifadede bir hazf olduğu, takdirin

⁵¹⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 340.

⁵¹⁷ Kazvînî, *Îzâh*, 346.

⁵¹⁸ Akdemir, *Belâgat Terimleri*, 217.

⁵¹⁹ Mus'ab Rızâ Hamûd, *Nazariyyetü'l-Kinâye en-Nebeviyye - Usûlühâ, Alâkâtühâ ve Âsâruhâ* (Suriye: Dâru'l-Muktebes, 1439h. 2018m.).

⁵²⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, 3/316, no: 14440.

⁵²¹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/437.

(اهْتَزَّزُ أَهْلُ الْعَرْشِ) şeklinde olduğu, bunun da arşı taşıyan melekleri ve diğer melaikeyi içine aldığı şeklinde görüş belirtmişlerdir. Garîbü'l-Hadîs konusunda yazdığı eserle tanınan İbrahim El-Harbî (v. 285h./899m.) ise; ifadenin 'onun vefatını tazim'den kinaye olduğunu söylemiş ve bunun Arapların adeti üzere yapıldığını beyan etmiştir.⁵²²

Bu konuda gösterilebilecek bir diğer örnek de Hz. Peygamber'in (sav) meclisinde yaşanan şu hadisede kullandığı ifadedir: Rasûlullâh (sav) ashabıyla otururken duyulan bir gürültünün ne olduğunu onlara sordu. Onlar da her zaman ki üsluplarıyla 'Allah ve Rasûlü daha iyi bilir' diye cevap verdiler. Bunun üzerine Rasûlullah (sav) هَذَا حَجَرٌ رُمِيَ بِهِ فِي النَّارِ مِنْذُ سَبْعِينَ خَرِيفًا⁵²³ buyurdular. Bu ifade çoğunlukla

İslam âlimleri tarafından hakiki anlamına hamledilip cehennemin büyüklüğüne ve derinliğine yorumlanmıştır.⁵²⁴ Öte yandan ifadenin tamamına bakıp bu lafzı 'yetmiş yıl önce dünyaya gelmiş ve bu süre zarfında kendisini cehenneme götürecek fiiller yapmış bir kâfirin öldüğü' şeklinde kinaye ile yorumlanması da mümkündür. Zira İbnü'l-A'râbî'nin (v. 341/952) bu rivayetin, o esnada ölmüş olan yetmiş yaşındaki bir yahudînin cehennemdeki yerine ulaştığını ifade ettiği, görüşünde olduğu nakledilmiştir.⁵²⁵

Hiz. Peygamber'in (sav) kullandığı kinayelerden bir tanesi de ashabını savaşa ısındırmak için söylediği 'اغْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ' buyruğudur.⁵²⁶ Onun bu ifadesi 'savaşta vuruşmanın cennete olan yakınlığı o kadar çoktur ki kılıç üstte kalır ve gölgesi üzerine düşer' anlamında kinayedir⁵²⁷ ve bu kinayeyle cihada teşvik yapılmıştır.

Hiz. Peygamber'in yaptığı bir kinaye de Hayber için sefere çıkılacağı zaman, sancağı teslim edecek kişinin ismini vermek yerine (لَأُعْطِيَنَّ هَذِهِ الرَّايَةَ رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ)

⁵²² Nevevî, *el-Minhâc*, 16/22.

⁵²³ Müslim, "el-Cennetu ve Sıfâtü Naîmihâ ve Ehlihâ" 31, no: 7167.

⁵²⁴ İbn Allân, *Delîlü'l-Fâlihîn*, 4/134.

⁵²⁵ Abdüllatîf b. Abdilazîz b. Emînüddîn el-Hanefî İbn Melek, *Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriku'l-Envâr fî'l-Cem'i Beyne's-Sahîhayn li's-Sağânî*, thk. Eşref b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1415h. 1995m.), 2/444-445.

⁵²⁶ Buhârî, "Cihad", 156, no: 3025.

⁵²⁷ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/356.

(يُحِبُّ اللَّهُ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ)⁵²⁸ diyerek yaptığı kinayedir. Hz. Peygamber’in sancağı

vereceği ismi açıkça söylemeyip böyle imalı bir ifadeyle bildirmesi sahabe arasında büyük bir merak uyandırmıştı. Zira hepsi o geceyi sancağın kime verileceğini konuşarak geçirdiler, sabah olunca da her biri kendisine verilmesini umarak erkenden Hz. Peygamber’in yanına geldiler.⁵²⁹ Umut beslemekte bütün sahabiler haklı idiler aslında, çünkü Hz. Peygamber’in ifadelerinin hakiki anlamı fert fert her bir sahabiye içine alacak nitelikte idi. Öyle ki onlardan her biri Allah’ı ve Rasülünü seviyordu. Ancak kinayeden kastedilen asıl mana ertesi gün Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’yi sormasıyla⁵³⁰ ortaya çıkmış oldu; bu kinayeyle Hz. Ali kastedilmişti. Burada kinaye yapıp merak uyandırarak, sancağı alacak kişiye ve diğer askerlere ayrı bir iştihak ve şevk vermek hedeflenmiş olması muhtemeldir.

Hadislerdeki kinaye örneklerinden biri Hz. Peygamber’in (sav) şu buyruğudur: “Noksanlıklardan uzak olan Rabbim, ümmetinden yetmiş bin kişiyi hesapsız ve de azapsız cennete dâhil etmeyi bana vaat etti. (Bunlardan) her bin kişinin beraberinde yetmiş bin (kişi) ve Rabbimin (cc) avuçlarıyla *üç avuç dolusu* daha insan bulunur.”
(وَنَلَأْتُ حَتَّيَاتٍ مِنْ حَتَّيَاتِ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ)⁵³¹ Rivayette geçen ‘üç avuç dolusu’ ifadesi hakiki anlamda anlaşılmaya müsait değildir. Bu nedenle, net bir şekilde anlaşılmaktadır ki burada asıl kastedilen ‘bu konumdaki insanların sayısının çokluğundan kinaye ile mübalağadır.’⁵³²

Her şeyden önce bir insan olan Peygamberimiz, ölçülü ve doğru olmak ve kırıcı olmamak kaydıyla şakalar da yapmıştır. Bu latifelerinden bir tanesi Bakara Sûresi’nin 187. Ayeti indiğinde yastığının altına bir siyah bir de beyaz iplik koyduğunu kendisine anlatan, Adiy b. Hâtim’e (ö. 67/686) söylediği sözüdür: ‘إِنَّ وَسَادَكَ إِذَا لَعْرِضُ أَنْ كَانَ الْحَيْطُ’
(الْأَبْيَضُ وَالْأَسْوَدُ تَحْتَ وَسَادَتِكَ)⁵³³ (şayet siyah iplik ve beyaz iplik yastığının altındaydıysa,

⁵²⁸ Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 34, no: 6223.

⁵²⁹ Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 34, no: 6223.

⁵³⁰ Buhârî, “Cihâd” 102, no: 2942.

⁵³¹ İbn Mâce, “Zühd” 34, no: 4286.

⁵³² İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/892; Ebü'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Şerhu Süneni İbn Mâce* (Karaçi: Kadîmî Kutüb Hâne, ts.), 317.

⁵³³ Buhârî, “Tefsîr(Bakara)” 28, 4509.

senin yastığın çok genişmiş) Sözü geçen ayette belirtilen siyah ve beyaz ipliğin, gecenin siyahlığından ve gündüzün beyazlığından kinaye olduğunu⁵³⁴ bildiren Rasulullah, bu ifadeyi hakiki anlamıyla anlayan Adiy'e yukarıdaki sözyle latifede bulunmuştur. Ayet-i kerimede olduğu gibi Hz. Peygamber'in 'yastığın genişmiş' ifadesinde de bir kinaye vardır. Burada da Adiy b. Hâtim'in ayeti anlayamamasından kinaye yapılmıştır.

4.1.2. Tenvîr/İhâm/Tahyîl

İhâm,⁵³⁵ Tahyîr,⁵³⁶ Mugalata-i Maneviyye⁵³⁷ veya Tahyîl olarak da adlandırılan tenvîr; “kelamda, biri uzak diğeri yakın olan iki anlamı ihtiva edecek bir lafzın, muhatap tarafından ilk duyulduğunda yakın anlamı anlaşılacak şekilde kullanıldığı halde, uzak anlamını kastedilerek söylenmesidir” diye tanımlanır.⁵³⁸ Burada geçen “uzak ve yakın anlam” tabirlerinin “hakikat ve mecaz” olarak izah edildiği de vakidir. Ancak tenvîrde kastedilen ikincil/uzak anlam olmakla birlikte; bu anlam kelimenin hakiki anlamlarından biridir. Fakat bu anlam, birincil hakiki anlamın ardına konumlandırılarak gizlenmiş olduğu için, çalışmamızda, bu sanat kinaye kabilinden değerlendirilmiştir. Bu nedenle tenvîr, kinâ sanatları arasında ele alınmıştır.

Tenvîrinin iki temel ögesi mevcuttur ki; birine *müverrâ bih*, diğesine de *müverrâ anh* tabir olunur. Müverrâ bih, üzerinden tenvîr yapılan anlamdır, yani tenvîriyi meydana getiren kelimenin yakın manasıdır. Müverrâ anh ise kendisine tenvîr yapılmış olan anlamdır, yani tenvîriyi teşkil eden kelimenin uzak manasıdır ve kullanım esnasında sözcüğün bu manaya delaleti açık değildir.⁵³⁹

Öte yandan tenvîrinin “mücerrede”, “mürâşşeha”, “mübeyyene” ve “müheyeye” olmak üzere muhtelif şekilleri olsa da⁵⁴⁰ bu tarz teferruat, çalışmamızın boyutlarını

⁵³⁴ Buhârî, “Savm” 16, no: 1916.

⁵³⁵ Teftâzânî, *Meânî*, 395.

⁵³⁶ Hamevî, *Hizâne*, 2/39.

⁵³⁷ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 466.

⁵³⁸ Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, 7/131.

⁵³⁹ Eren - Uzunoğlu, *Belâgat*, 112.

⁵⁴⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 206.

aşacağı ve meseleyi ele alma maksadımız açısından, fazladan bir katkı sunmayacağı için, alanın eserlerine havale edilmiştir.

Tevriyede esas maksat ve muhataba aktarılmak istenen mana, bir hikmete binaen gizlenerek ikinci plana itilir. Başka bir ifadeyle sarahatin terk edilmesi bir nükteye istinaden yapılmalı, açıkça söylenmesinden daha etkili ve kuvvetli olmalıdır. Buna ilaveten cümlenin kurgusu ve akışı, sözcüğün ikincil anlamı için de muhkem ve belîğ olmalı, zorlamalar ya da yapmacık kullanımlar üzerine inşa edilmemelidir.⁵⁴¹

Akdeniz adalarından İstanbul’a göçüp ihtida eden şâir Osman Nevres’in, sanat musikisi eseri olarak da bestelenmiş olan meşhur şiirde çok sayıda tevriye örneği bulunmaktadır. Biz ilk satırda yer alan ve tevriyenin en sade misallerinden biri olan numunesiyle yetinelim:

“Senden bilirim, yok bana bir faide ey gül

Gül yağını eller sürünür, çatlarsa bülbül...”⁵⁴²

İkinci dizedeki (*eller*) kelimesi, yakın anlamıyla, insan vücudunun bir azası olan ‘el’ anlamına gelirken, uzak anlamıyla yabancı/yâd manasındaki ‘el’⁵⁴³ mefhumunu karşılamakadır. Ayrıca ‘el’ lafzının bu iki anlamı arasında, belâğat açısından bir ‘alaka’ da bulunmadığı için, burada mecaz/kineye gibi ikincil manalara başvurma durumu da söz konusu değildir. Dolayısıyla bu dizeler de tevriye sanatının en bariz ve zarif örneklerindendir.

Zâtî’nin (ö. 953/1546) şu mısraları bu konu için ne güzel bir misaldir:

Gül gülse daim ağlasa bülbül acep değil

Zira kimine ağla demişler kimine gül...

İlk mısradaki ‘gül’ sözcüğünün ilk/yakın anlamı, bir bitki/çiçek olarak zihne gelmektedir. İkincil/uzak anlam ise, kişi adı olarak ‘Gül’ ismidir ki, beyitte kastedilen de bu uzak anlamdır.

Yine III. Murâd’a (1574-1595) ait şu ifadeler de ayrı bir tevriye içermektedir:

⁵⁴¹ Saraç, *Belâğat*, 207.

⁵⁴² “Senden bilirim yok bana bir fâide ey gül Şiiri - Osman Nevres”, *Antoloji.com* (Erişim 20 Mart 2022).

⁵⁴³ Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, <http://lugatim.com/>, md. “el”.

Bülbülâ kıl nağmeler, çünkü gülistân eldedir

Eylegil seyr ü temâşâ, çünkü büstân eldedir...

Mısralarda geçen ‘gülistan’ ve ‘büstân’ sözcükleri yakın anlamlarıyla ‘gül bahçesi’ ve ‘sebze bahçesi’ anlamı taşımakla birlikte; uzak anlamıyla divan edebiyatının, Sadi Şirâzî’ye ait meşhur eserini işaret etmektedirler. Bu açıdan şair uzak anlamı vehmettirerek burada tevriye sanatını konuşturmuştur.⁵⁴⁴ Aynı şekilde, dizelerde tekrar edilen ‘eldedir’ ifadesi de organ olan ‘el’ anlamına geldiği gibi, yabancı/yâd anlamındaki ‘el’ olarak da yorumlanabileceği için, ikinci bir tevriye örneği de beyitte bulunmaktadır.

Kurgu açısından, tevriyede aranan ve bünyesinde bulunması beklenen iki temel vasıf ile bir özel faydasından bahsedebiliriz. Bu vasıflardan ilki, uzak anlamın keşfedilmeyi bekleyen bir sır gibi gizlenmiş olmasıdır. Ancak bu ‘gizleme’, kimsenin bulması istenmeyen bir şeyi gömmek gibi değil; aksine, ehil/layık olanın ulaşmasını sağlayacak ipucu ve işaretler bırakılarak yapılan bir gizlemedir. İkinci vasıf ise, ilk akla gelenin yakın anlam olması, uzak anlamın ise bu karinelerle zuhur eden bir surette bulunmasıdır. Tevriyenin özellikle günlük hayatta kullanımında ortaya çıkan faydası ise, yalana başvurmaksızın muhatabın dikkatinin başka yöne çekilmesi ya da manipüle/ihâm edilmesi ve şaşırtılması/oyalanmasıdır.⁵⁴⁵ Bu durum misal olarak getireceğimiz rivayetlerde belirginleşecektir.

Mecaz ve kinaye ile tevriye arasındaki ayrıma bakıldığında iki temel özellik ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki, tevriyedeki ikincil anlam için karine gizli olurken; mecaz ve kinayede karine açık olur. Diğer özellik ise mecaz ve kinayede ikinci anlam ile arada bağlantı kuran bir alaka mevcut iken, tevriyede muhatabı ikincil anlama sevk eden bir alaka olma zorunluluğu yoktur. Bu vasfından dolayı tevriye kadim edebiyat geleneğinde ilm-i beyan değil, ilm-i bedî’ çatısı altında ele alınmıştır.⁵⁴⁶ Bu ikinci fark, tevriyedeki ortak lafzın anlamlarından her ikisinin hakikat ya da birinin hakikat,

⁵⁴⁴ Saraç, *Belâgat*, 209, 212.

⁵⁴⁵ Ali Bulut, “Kur’an-ı Kerim’in Anlaşılmasında Belagatin Rolü: ‘Tevriye Sanatı Örneği’”, *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2010), 72; İsmail Durmuş, “Tevriye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/45-47.

⁵⁴⁶ Bulut, “Tevriye Sanatı”, 72-73.

diğerinin de mecaz olması gerektiği şeklinde de ifade edilmiş, ancak bu mecazdaki ortaklığı ‘usûl/kök’ açısından değil ‘manevi/anlam’ açıdan bir ortaklık olması gerektiği kaydedilmiştir. Zira usûlde/kökte ortaklık mecazda bulunmamaktadır.⁵⁴⁷

Tevriye ve tariz gibi sanatları kullanmanın caiz olup olmaması, İslam uleması tarafından tartışılmış ve muhtelif görüşler serdedilmiş olmakla birlikte, nihai olarak; yalanı yasaklayan naslarla, tevriye sanatını barındıran ayetlerin arasını -istisna ve zaruret gibi mazeretlere hamlederek- cem edip izah etme yoluna gidenler olduğu gibi, tevriye sanatını kullanarak konuşmanın genel anlamda yasaklanmış olmadığı ve yalan kabilinden görülmemesi gerektiğini iddia edenler olmuştur.⁵⁴⁸

Kur’an-ı Kerim’de tevriye sanatının yer aldığı konusunda, edebiyat tarihine bakıldığında genel anlamda ‘üzerinde icma edilmiş’ denilebilecek söylemler ve misaller mevcuttur. Hatta sonraki ediplerin, bu konuda öncekilerin açtığı yoldan devam ettikleri, aynı misalleri getirmeyi sürdürdükleri de söylenegelmiştir. Bununla birlikte “Kur’an-ı Kerim’in Allah Teâlâ’nın kelamı olduğu ve O’nun (cc.) kullarına herhangi bir şeyi îhâm ettirmesinin düşünülemeyeceği” gibi bir gerekçe ile Yüce Kitâb’ımızda tevriyenin yer almadığını iddia eden bir görüş de mevcuttur.⁵⁴⁹ Farklı bir bakış açısı olduğu için atıf yapılması gereken bu kanaatin sahibi, ‘kendinin bunu söyleyen ilk kişi olduğunu’ açıkça ifade etmektedir. Bu ifadeleriyle de, aslında ‘şâz’ kaldığını itiraf etmiş olmakla birlikte, söz konusu tezinin de ilmi olarak cevaplanması lazım geldiği için, şu üç nüansı hatılatmak yerinde olacaktır.

Öncelikle Kur’an-ı Kerim’de tevriye sanatı için misal gösterilerin ayet-i kerimelerin büyük çoğunluğu, tahkiye edilen sözlerdir. Yani doğrudan Cenâb-ı Hakk’ın sözü olmaktan ziyade, tarihte insanlar tarafından kullanılmış lafızlardır ki, ibretlik hadiseler olduğu için sonraki nesillerin gözleri önüne serilmiştir. İnsanlar ise, -peygamberler de dahil- bazen bir hikmete binaen, bazen de zarurete binaen bu tarz yollara yani îhâma müracaat etmişlerdir. Doğrudan Cenâb-ı Hakk’ın ifadesi olan ayet-i kerimeler ise, genelde müteşabihât kabilinden olan ifadeler olup, çoğunlukla muhtelif

⁵⁴⁷ Süyûtî, *Şerhü Ukûdi’l-Cimân*, 122.

⁵⁴⁸ Abdurrahman Ece, “Hadislerde Tevriye Sanatının Kullanımı ve Konu Etrafındaki Tartışmalar”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2021), 224-228.

⁵⁴⁹ Muhammed Câbir Feyyâz, “et-Tevriye ve Huluvvu’l-Kur’âni’l-Kerîm minhâ”, *Mecelletu’l-Mecmei’l-İlmî el-İrâkî* 2 (1983), 264-267.

hikmetleri bildirmek için farklı anlamları barındırabilecek nitelikteki lafızlardan teşekkül etmiştir. Dolayısıyla bu durum ilahi kelimada tevriyenin görülmesine engel değildir.

İkinci olarak da; tevriye sanatının yüzde yüz sıdk/doğru olanı ifade etmese de; yalan da olmadığını bizzat, söz konusu iddianın sahibi beyan etmektedir. Bu yüzden tevriyenin kelimada ilahiye nispet edilmesi, ona hâlel getirecek bir nakîsa değildir.

Üçüncü olarak tevriyenin kullanılması sadece bir sıkıntı/çekince/korku vb. gibi olumsuz durumlara bağlanmaz. Bunun yanında insanları düşündürmek, farklı bir bakış açısını göstermek, meselenin farklı yönlerine işaret etmek, sözü süslemek ya da bir söz ile birden çok anlamı ifade etmek gibi faydalar sebebiyle de gerçekleşmiş olabilir. Durum böyle olunca da Kur'an-ı Kerim'de tevriye sanatının var olmasını inkar etmeye, tevriyeyi temsil edebilecek misaller için başka izahlar aramaya ihtiyaç kalmamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'deki tevriye örneklerine geçmeden önce; Zemahşerî'nin bu konudaki, Zümer suresinin 67. ayeti bağlamında yaptığı, şu dikkat çekici açıklamalarını aktarmakta fayda görüyoruz: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) ifadesiyle Allah Teâlâ'yı gereği gibi tazim edemedikleri bildirildikten sonra (وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) cümlesiyle 'tahyîl' (tevriye) yoluyla Cenâb-ı Hakk'ın azametini ve celaline dikkatlerini çekmiştir. Bu sözden maksat -eğer (قبضة) ya da (يمين) lafızlarında hakikat veya mecaz cihetine gitmeksizin geneli itibariyle ele alınırsa- O'nun (cc) azametini tasvir ve celaline vukufiyetten başka bir şey değildir. Yine şu rivayetin de hükmü aynıdır: "Cebrail (as) Rasûlullah'a (sas) geldi ve şöyle dedi: Yâ Ebe'l-Kâsım! Muhakkak ki Allah kıyamet gününde gökleri bir parmağında, dağları bir parmağında, bitkileri bir parmağında, diğer mahlukatı bir parmağında tutar. Sonra onları silkeler ve der ki: 'Ben Melik'im!'. Rasûlullah (sas) bundan hoşlanarak gülümsedi ve O'nun dediklerini tasdik mahiyetinde şu ayet-i kerimeyi okudu: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ...)⁵⁵⁰

⁵⁵⁰ Benzer lafızlarla gelen bir rivayet Müslim tarafından nakledilmiştir. Ancak o rivayette gelen Cebrâil değil, ehl-i kitaptan bir kimsedir. Söz konusu rivayet için bkz: Müslim, "Sıfâtü'l-Münâfıkîn", 19, no: 7046.

Arapların en fasihi olan Efendimiz (sas) gülümsedi ve beğendi, çünkü bu ifadeyi beyan alimlerinin anladığı şekilde anladı; ne kabza/tutma anladı, ne parmak, ne de silkeleme. Fakat anlayışında ilk ve son olarak vaki olan şey ‘muazzam bir kudrete delalet eden öz ve hülâsa’ idi. Şüphesiz ki, zihinleri ve anlayışları hayrete düşüren, hafsalaların kolay kolay künhüne eremediği müthiş fiilleri ifade eden ibareler için, ancak bu gibi bir “tahyîl” tarzı anlama icra edilmesiyle muhatap tarafından vakufiyetine ulaşılabilir. İlm-i beyan çatısı altında bu babtan daha ince ve daha narin daha latif bir bahis görülmez. Yine Kur’an-ı Kerim’deki müteşabih kelimeleri ilahiyi, diğer semavi kitapları ve peygamberlerin sözlerini tevil etme konusunda da bundan daha faydalı daha yardımcı olanı yoktur. Çoklukla ve çoğunlukla tahyîller konusunda ayaklar kaymış (insanlar yanılmış)tır. Ayakları kayanlar (yanılanlar) da ancak dakik ilimlerden biri olduğunu bilme noktasında, derinlemesine bakışta ve incelemede ihtimamları az olduğu için yanılmışlardır. Keşke, diğer bütün ilimlerin ona muhtaç ve onun alt dalları mesabesinde olduğunun kendilerine gizli kaldığını hakkıyla ölçüp tartsalardı. Çünkü (ilimlerin) kapalı düğümlerini açacak ve zor kayıtlarını çözecek ondan başkası değildir. Zira Tenzîl’in ayetlerinden nice ayet, Rasûl’ün (sas) hadislerinden nice hadis, çirkin tevillerle ve zayıf vecihlerle yorumlanarak zulme uğramış ve rezil edilmiştir.⁵⁵¹

Buradaki açıklamadan anlaşıldığı üzere, müteşabihat gibi netameli konularda bile bu sanat bir can simidi olarak görülmektedir. Hatta mecaz ve kinaye gibi fazladan bir tekellüf gerektiren yöntemlere başvurmak yerine, her iki anlamı da işletebilecek bir üslup olduğu için, daha kolay ve mukni yorumlara ulaşılmasına imkan vermektedir. Zira özellikle müteşabihler mecaz/kinaye gibi yollarla izah edildiğinde, ibarenin hakiki anlamı ihmal edilmiş, onun yerine mecazi anlamlar/anlayışlar ikame edilmiş olmaktadır. Bu ise hem itikadi ve ilmi anlamda tekellüflere, hem de indî ve öznel anlayışlara kapı aralamaktadır. Dolayısıyla tevriye ile anlama imkanı olan ifadelerin izahında, tevriyenin; mecaz veya kinayeden öncelenmesi daha tercihe şayandır. Bu sayede hakiki anlamı ihmal edilen nasslar için, bu anlamı dini yönden izah etmek ihtiyacı olmayacağı gibi, şahsi anlayışların ve batını tevillerin önüne geçilmiş olacağı kanaatindeyiz.

Belâgat kitaplarında, tevriye için ekseriyetle örnek gösterilen ayet-i kerimelerden bazılarını burada zikredebiliriz:

⁵⁵¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/143.

Tâhâ suresi 5. Ayet-i kerimede yer alan (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) cümlesindeki (استوى) ifadesi tevriye sanatı ile anlamlandırılmıştır. Şöyle ki; (استوى) kelimesinin iki anlamı vardır. Bunlardan biri ‘bir yere yerleşmek’ (الاستقرار في المكان) demektir ki; bu kelimenin -maksut olmayan- yakın anlamıdır. Çünkü Hak Teâlâ bundan münezzehtir. İkincisi ise, ‘Kuşatmak ve malik olmak’ (الاستيلاء والملك) demektir ki bu da uzak anlamıdır. Bununla birlikte maksut olan ve zikredilen yakın anlamdan *tevriye* yapılan manadır.⁵⁵²

Hiz. Yusuf’un (as) kıssasının anlatıldığı Yûsuf Sûresi’nden de bazı tevriye numuneleri gösterilebilir. 42. Ayet-i kerimede (اذكري عند ربك، فأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ) ifadelerinde yer alan (هـ) zamirinden ve (ذِكْرَ رَبِّهِ) ifadesinden⁵⁵³ anlaşılan yakın anlam, “şeytanın gence, sultana (Yusuf’u -as-) anlatmayı unutturması”dır. Uzak anlamı ise “şeytanın Hiz. Yusuf’a (as) Cenâb-ı Hak’ı zikretmeyi unutturması”dır. Kastedilen anlam da, imanın ve tevekkülün bir gereği olması hasebiyle bu mana olmasıdır.

Yine aynı suredeki (قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالٍ الْقَدِيمِ) ifadesinde de tevriye yapıldığı söylenmiştir.⁵⁵⁴ Çünkü (ضلال) kelimesinin yakın anlamı ‘hidayetten ayrılmak, sapkın olmak’ suretindedir. Oysa Hiz. Yakub (as) gibi peygamber olan bir zâta, evlatlarının bu anlamı kullanarak hitap ettiği düşünülemez. Ayrıca O’ndan hidayetten sapma kabilinden başka bir fiilin sadır olmaması da bu anlamın kastedilmediğinin bir alametidir. Bu durumda ikincil anlam olarak, önceden beri var olan ‘yanılgı’nın (yani Hiz. Yusuf’un yaşadığı zannının) kastedildiği ortaya çıkmaktadır. Zira oğulları, Hiz. Yusuf’u kurdun yediğini ve dolayısıyla yaşamadığını iddia etmişlerdi. Uzun yıllar sonra ‘Yusuf’un (as) kokusunu duymak’ onların bu iddiasına göre, var olan yanılgıyı devam ettirmek, manasına gelmektedir. Dolayısıyla asıl kastedilen bu ikinci anlamdır.

Bir başka misal olarak, Rahmân Suresi’nin 5-6. Ayet-i kerimesindeki (الشمس والقمر بحسبان. والنجم والشجر يسجدان) ifadesine bakabiliriz. (النجم) kelimesinin yıldız/kevkeb

⁵⁵² Hamevî, *Hizâne*, 2/40.

⁵⁵³ Bulut, “Tevriye Sanatı”, 86.

⁵⁵⁴ Feyyâz, “et-Tevriye”, 262.

anlamı olduğu gibi, ‘sâkı olmayan bitki’ (kalın/sert gövdesi olmayan bitki) anlamı dahi mevcuttur.⁵⁵⁵ Siyak ve sibak açısından kelimenin bağlamına bakıldığında, öncesine itibarla yakın manası olan ‘yıldız’ olarak anlaşılabileceği gibi, sonrasındaki (الشجر) lafzına itibarla uzak anlamı olan ‘kalın/sert gövdesi olmayan bitkiler’ suretinde anlamlandırılması olasıdır. Dolayısıyla yakın ve uzak anlamı içerdiği için, tevriye sanatının nadide numunelerinden biri bu ayet-i kerimede sergilenmiştir.⁵⁵⁶

Başta değinildiği üzere; bazen olumsuz gerekçelere, bazen de olumlu hikmetlere binaen tevriyeye başvurulması makul ve mutad bir davranıştır. Bazı kaynaklarda, hadis-i şeriflerde örneklerinin çok az olduğu ifade edilmiş olsa da⁵⁵⁷; tevriye, belirli hikmetlere binaen; Hz. Peygamber’in (sas) üslubunu da tezyin etmiştir. Hatta tevriyeye başvurmayı âdet edindiği noktalar dahi vardır. Ka’b b. Mâlik’ten nakledilen rivayette şöyle buyurulmaktadır: “*Nebî (sas) bir gazveye çıkmak istediğinde, (niyetinde olandan) başkasını ihâm ettirirdi*” (أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَرَادَ غَزْوَةً وَرَى غَيْرَهَا)⁵⁵⁸ Efendimizin (sas) bu âdetini izah bağlamında İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449) şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

Bundan maksat şudur; Rasûlullâh (sas) bir önemli iş/sefer yapmak istediğinde, bunu açıkça söylemezdi. Mesela doğu tarafına sefer yapmayı planladığında, batı cihetiyle ilgili sorular sorarak savaş hazırlığı yapardı. Onu gören ve duyanlar da batıya gitmek istediğini zannederlerdi. Ancak batıya gitmeyi istediğini açıklayıp, doğuya gitmeyi murad etmesi gibi bir durum yoktur/vaki değildir.⁵⁵⁹

Zira batıyı zikredip, başka bir yöne gitmek, yalan söylemek olur. Bu ise Peygamberlerin vasıflarından biri olan sıdk vasfına mugayirdir. Dolayısıyla Efendimizin âdet edindiği durum, yalan olmamakla birlikte, muhatapların, devlet sırrı kabilinden sayılabilecek malumatlara vakıf olmamaları için, onların dikkatini başka taraflara yönlendirecek bir üslup edinmek olarak belirmektedir. Rivayeti şerh eden Münâvî de aynı minvalde şu açıklamaları yapmaktadır: Gazve yapmak istediği yönün haricinde bir ciheti vehmettirirdi. Eğer Hayber’e sefer yapmak isterse, Mekke’ye sefer

⁵⁵⁵ Mehmed b. Mustafâ Vankulu, <http://www.kamus.yek.gov.tr/>, ts. (Erişim 11 Mart 2022), md. “النجم”.

⁵⁵⁶ Bulut, *Bedî’ İlmi*, 104.

⁵⁵⁷ Kazan, *Hadis Metinleri*, 323.

⁵⁵⁸ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 92, no: 2637.

⁵⁵⁹ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379h.), 6/159.

yapacağını ima ederek, oranın sularını nasıl bulduklarını sorardı. Yoksa, Mekke'ye sefer düzenlemeyi isteyip, 'Hayber'e sefer düzenleyeceğim', demezdi. Çünkü bu yalandır ve O'nun (sas) için olanaksızdır/düşünülemez... Bunu yapması, düşmanın farketmemesi ve savunma/savaş hazırlığının yapılabilmesi içindir.⁵⁶⁰ Bütün bunlar bize göstermektedir ki; tevriye özü itibarıyla yalan olmadığı gibi, tevriyenin kullanılması, İslam ahlakına da aykırı bir değildir. Ayrıca fesahat ve belâğat açısından da, üsluba hâlel getirecek bir vasıf olarak da görülmez. Dolayısıyla bu sanatın hadis-i şeriflerde görülmesi, gayet tabîi olmakla beraber, derin bir hikmetin ve üstün bir zekanın yansımasıdır.

Tevriye için hadis-i şeriflerde gösterilen örnekler arasında, sahabenin kullandığı lafızlar üzerinden verilen misaller de mevcuttur. Enes b. Mâlik (ra) tarafından nakledilen rivayet şu şekildedir: 'Rasûlullâh (sas) hicret ederken, O binitli idi ve Ebû Bekir de ardında idi. Ebû Bekir, Şam'a sık gidip geldiği için yolu bilirdi. Bir kavimle karşılaştıklarında "Ey Ebû Bekir! Önündeki kimdir?" derler, o da (فيقول هاد يهديني) *'bana yol gösteren kılavuz'* diye cevap verirdi."⁵⁶¹ Hz. Ebû Bekir'in yolu biliyor olması ve Efendimizin (sas) konumu, bu sözden kastedilen yakın manasıyla 'kılavuz/delîl/rehber'den ziyade, uzak manasıyla 'mürşid/hidayete erdirici' anlamında kullanıldığını ve 'İslâm dinine irşad eden kişi' olmasını kastettiğini göstermektedir.⁵⁶²

Ashâbıyla birlikte yolculuk ederken Rasûlullah (sas) bir müşrik topluluğuyla karşılaştı. Onlar 'siz kimlersiniz?' diye sordular. Rasûlullâh (sas) "*Biz sudanız*" (نحن من ماء) buyurdu. Onlar da birbirlerine bakarak: 'Yemen'in kabileleri çoktur. Demek ki bunlar, onlardandır' deyip, ayrıldılar.⁵⁶³ Bedir'e giderken gerçekleşen bu olayda, soran kişiye açık cevap verip, sefer durumunu sıkıntıya sokmamak için, 'insanın sudan yaratıldığını' kastederek bu şekilde cevap vermiş ve bu anlamı da kendilerine 'Mâ' (Su) denilen bir kabile isminden tevriye yapmıştır.⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 5/97.

⁵⁶¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 3/122, no:12256.

⁵⁶² Hamevî, *Hizâne*, 2/41; Durmuş, "Tevriye", 41/45-47.

⁵⁶³ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-Müvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411h. 1991m.), 3/150.

⁵⁶⁴ Hamevî, *Hizâne*, 2/40.

Hiz. Peygamber'in (sas) bizzat kendi ifadelerinde olduğu gibi, tahkiye olarak naklettiği vakialarda da tevriyeler sergilenmiştir. Hiz. İbrahim'in (as) hikayesini anlatırken, O'nun kralın zorbalığından sakınmak maksadıyla, yanındaki hanımın kim olduğu sorulunca, din kardeşliğini kastederek, “(o benim) kız kardeşimdir” (فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ) dediğini aktarmaktadır.⁵⁶⁵ Hakikatte eşi olan kişi için, bu şekilde kralın zorbalığından kurtulması, yalana başvurmadan, zulmü savuşturmak aısından, tevriyenin meşru bir yöntem olduğunu göstermektedir.

Yine bir rivayette Efendimiz (sas) şöyle buyurmuştur: ‘Rüya, tabir edilmediği sürece, bir kuşun ayağındadır. Tabir edildiğinde gerçekleşir/düşer. Bu sebeple onu sadece sevdiğine ya da ileri görüşlü birine anlat!’ (الرُّؤْيَا عَلَى رَجُلٍ طَائِرٍ مَا لَمْ تُعَبِّرْ فَإِذَا غُبِرَتْ)⁵⁶⁶ Hadis-i şerifteki (طائر) ifadesi hem ‘kuş’ hem de ‘dimağ’ anlamına gelmektedir.⁵⁶⁷ Yine (تعَبَّرَ / تعبير) lafzı da ‘rüya tabir etmek’ anlamına geldiği gibi ‘bir kimse sırrını açık etmek, söylemek’ anlamına gelmektedir.⁵⁶⁸ Hatta rivayette geçen (وقع) lafzında da tevriye olması muhtemel görülebilir. Kelimenin ‘düşmek’ ve ‘gerçekleşmek’ anlamlarını karşıladığı göz önüne alındığında bu ihtimal de hesaba katılarak, rivayette üç ayrı tevriye örneği olduğu müşahede edilmektedir.⁵⁶⁹

İmam Süyûtî'nin (v. 911/1505) tespitine göre şu rivayette de birbirine denk olan iki anlam üzerinden tevriye yapılmıştır: الحجر الأسود يمين الله في أرضه فمن لم يدرك بيعة النبي صلى) Burada iki mana arasında tercih yapılmamış, sanki uzak anlam ile yakın anlam aynı seviyede tutulmuştur.⁵⁷⁰

⁵⁶⁵ Buhârî, "Büyü" , 100, no: 2217; Ahmed b. İsmâil b. Osmân el-Kûrânî, *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâzi Ehâdisi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1429h. 2008m.), 4/468, no: 2217.

⁵⁶⁶ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 88, no: 5020; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 4/46.

⁵⁶⁷ Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît* (Erişim 14 Mart 2022), “Okyânûs”, md. “طائر”.

⁵⁶⁸ Asım Efendi, “Okyânûs”, md. “تعبير”.

⁵⁶⁹ Hamevî, *Hizâne*, 2/40.

⁵⁷⁰ Süyûtî, *şerhû Ukûdi'l-Cimân*, 123.

İnsanların hayatlarının tekdüze olmaması, yerine göre değişik tavırların sergilenmesine yol açmaktadır. Bu nedenle Efendimizin (sas) yeri gelince mizah ve latife kabilinden söylediği ifadeler de mevcuttur. Bunlardan biri kendisinden cennete girmesi için dua talebinde bulunan bir yaşlı hanıma “*Şüphesiz, Cennet’e ihtiyalar giremez!*” buyurarak latife yapmasıdır. Buradaki inceliği anlamakta zorlanan Hz. Aişe validemizin sorusu üzerine Rasûlullâh (sas) gerçek niyetini beyan eden şu ifadeleri kullanmıştır: “Çünkü, Allah, onları cennete koyacağı vakit, bekâr gençlere dönüştürür” (إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَذْخَلَهُنَّ الْجَنَّةَ حَوَّلَهُنَّ أَبْكَارًا)⁵⁷¹ Bir başka rivayette de “Muhakkak Allah onları yaratılışlarının dışında yeni bir yaratışla var eder” (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنْثِي مِنْ خَلْقًا غَيْرَ) (خَلْقَهُنَّ)⁵⁷² buyurmuştur. Bu açıklamasına göre, Efendimiz önceki sözüyle ilk akla gelen yakın anlamı değil, uzak manayı kastetmiş ve tevriye yaparak latifede bulunmuştur.⁵⁷³

Şiirleriyle Resûl-i Ekrem’i ve ashabını hicveden, etkili konuşmaları ve servetiyle müşrikleri müslümanlara karşı kıskırtan Kâ’b b. Eşref’in davranışlarından rahatsız olan Hz. Peygamber bu duruma son verilmesini ve kendisinin eziyetten kurtarılmasını istediğinde ‘Ka’b b. Eşref’in hakkından kim gelir?’ dedi. Bunun üzerine Muhammed b. Mesleme (ra) meseleyi üstlendi ve Ka’b’a gidip, Peygamberimizi kastederek “*Bu (adam) bizi yordu ve sadaka/zekat istedi*” (إِنَّ هَذَا - يَعْنِي: النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَدْ عَنَّاَنَا) (وَسَأَلَنَا الصَّدَقَةَ) diyerek tevriye yaptı.⁵⁷⁴ Ka’b’da bu sözün yakın anlamını kavrayıp ikna olunca, Muhammed b. Mesleme üstlendiği görevi yerine getirdi.⁵⁷⁵

Ebû Saîd el-Hudrî (ra) tarafından nakledilen bir rivayette de; Efendimize (sas) karşı, hadsiz bir tevriye yapıldığına şahit olmaktayız: Rasûlullâh (sas) ganimetleri taksim ederken Temîm kabilesinden olan Zü’l-Huveysıra isimli kişi geldi ve ‘Yâ Rasûlallâh! Adil ol!’ dedi. (فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اْعْدِلْ) Rasûlullâh (sas) “*Yazıklar olsun sana!*

⁵⁷¹ Taberânî, *el-Evsad*, 5/357, no: 5545.

⁵⁷² Ahmed b. Abdillâh b. Ishâk el-İsbehânî Ebû Nuaym, *Târihu Isbehân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410h. 1990m.), 2/107.

⁵⁷³ Hadis-i şeriflerdeki bazı latifeli tevriyeler için bkz: Ece, “Hadislerde Tevriye Sanatı”, 240 vd.

⁵⁷⁴ Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali İbnü’l-Mülakkın, *et-Tevzîh li-Şerhi’l-Câmi’is-Sahîh* (Suriye: Dâru’n-Nevâdir, 1429h. 2008m.), 18/229.

⁵⁷⁵ Buhârî, “Cîhâd”, 158, no: 3031.

Ben adil değilsem, kim adil olur? Şayet ben adil değilsem, elin boş kalmış ve hüsrana uğramış olursun!” buyurdu... (وَيْلَكَ ، وَمَنْ يُعْدِلْ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ قَدْ خِبتَ وَخَسِرْتَ إِنَّ لَمْ أَكُنْ أَعْدِلْ) ⁵⁷⁶

Zü'l-Huveysıra bu sözüyle, münafıkların âdeti olduğu üzere açık bir tevriye yapmıştı. Zira adaletin bir anlamı 'eşitlik' olmakla birlikte, diğer bir anlamı da 'zulmün mukabili olarak her bir hak sahibine hak ettiğini teslim etmek'tir. Efendimiz (sas) de üstün zekasıyla, burada ikinci anlamın kastedildiğini, kendisine daha fazla pay vermesini îmâ ettiğini anlamış, onun bu saygısızlığına öfkelenerek, gereken cevabı vermiştir. ⁵⁷⁷

Aynı şekilde, lafız üzerinden değil de, üslup ve tarz üzerinden yapılan bir tevriye örneği de, Cibrîl hadisi olarak şöhet bulmuş olan rivayette geçen bir ifadedir. Malumları olduğu üzere Hz. Peygamber (sas) ashabıyla otururken, beyazlara bürünmüş, saçları siyah, üzerinde sefer alameti görülmeyen ve insanların tanımadığı bir kimse gelmiş, önüne oturarak dizlerini dizlerine dayamış ve ellerini uylukları üzerine koyarak şöyle demişti: 'Yâ Muhammed! Bana İslam'ı anlat/bildir?'... (وَقَالَ يَا

(مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ) ⁵⁷⁸ Bu ifadede Hz. Cebrail'in (as) Efendimize (sas) "Yâ Muhammed!" diye hitab etmesi, aslında A'râbîlerin/bedevilerin kullandığı bir hitap olduğu için, kendisinin bir A'râbî olduğunu vehmettirmek üzere yapılmış bir tevriye olarak telakki edilmiştir. Zira şehir halkı, Efendimize (sas) böyle hitap etmeyecek derecede erdemli, edepli ve üstün ahlaklı kişilerden teşekkül ediyordu. Dolayısıyla kimliğinin ortaya çıkmaması/anlaşılmasaı gayesiyle, böyle bir üslup izlenmiş olması, bu şekilde tevriye yapılmasının caiz olduğuna işaret olarak algılanmıştır. ⁵⁷⁹

Tevriye olarak anlamlandırıldığını tespit ettiğimiz şu hadis-i şerif de, konu için çok özel bir misaldir. Ebû Dâvûd tarafından nakledildiğine göre; Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: (لَا يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِيمَا ضَرَبَ امْرَأَتَهُ) ⁵⁸⁰ rivayetteki (لَا يُسْأَلُ) ifadesi genel olarak, '*hâkim/kadı, kişiye hanımını niçin dövdüğünü sormaz*' şeklinde anlaşılmış ve 'çünkü bu, aile sırlarının açık edilmesine, hoş olmayan şeylerin ortaya dökülmesine

⁵⁷⁶ Buhârî, "Menâkıb", 25, no: 3610.

⁵⁷⁷ Ali el-Kârî, *Mirkât*, 11/34.

⁵⁷⁸ Ebû Dâvûd, "Sünne", 16, no: 4695.

⁵⁷⁹ Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useymin, *Şerhu'l-Erbein en-Neveviyye* (Dâru's-Süriyyâ li'n-Neşr, ts.), 57.

⁵⁸⁰ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 41-42.

sebepler olur' diye yorumlanmıştır.⁵⁸¹ Bununla birlikte hadisin bazı şârihleri, bu rivayeti anlamlandırırken ikinci bir anlama yolunu tercih etmişler ve bu ifadeleri 'vebal ve günah olmadığı' yönünde yani bu eylemi gerçekleştiren kocanın, ahirette sorgulanmayacağı şeklinde izah etmişlerdir:

قوله "لا يسأل" عبارة عن عدم التحرج والتأثم لقوله تعالى {فإن أظعنكم فلا تبغوا عليهم سبيلا} أي أزيلوا عن التوخي بالأذى والتوبيخ والهجر واجعلوا ما كان منهن كأن لم يكن.⁵⁸²

Fiilî Tevriye

Tevriyenin bazı durumlarda kavlin ötesine geçerek, fiili olarak da gerçekleştiği durumlar vakidir. Yani yapılan hareket, insanlara başka bir şeyi îhâm ettirdiği halde, vakianın bu anlaşılardan daha farklı olduğu haller mevcuttur. Bu tür durumlarda da yine muhtelif gayelerden; aldatma, yanıltma gibi olumsuzluklardan ya da hüsn-i zan ettirme, kusuru örtme gibi hikmetlerden söz edilebilecektir. Bu tarz fiili tevriyelere Efendimizin (sas) şu öğüdü misal gösterilebilir: “*Biriniz namaz kılariken abdestini bozarsa, burnunu tutsun sonra çıksın*”⁵⁸³ (إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَأَخَذَتْ فُلَيْمِسِيكَ عَلَى أَنْفِهِ ثُمَّ لَيْصَرِفَ) Böyle bir hareket açıklanması istenmeyen kusuru gizleyecek, içerisine yalan katma durumu olmadan⁵⁸⁴ etraftakilere burun kanaması gibi bir olay olduğunu vehmettirecektir.⁵⁸⁵ Dolayısıyla abdest bozulmasının sebebi olarak, itici ve nâhoş bir durum yerine, burun kanaması gibi gayr-i irâdi bir olay olduğu düşünülecektir. Bu ise hareketin yakın anlamının değil, uzak anlamının tercih edilerek yorumlanmasını sağlayacak ve fiili bir tevriye sanatı icra edilmiş olacaktır.

Benzer bir şekilde Efendimizin (sas) Hz. Ebû Bekir (ra) ile çıktığı hicret yolculuğunda, kuzeyde olan Medine yoluna gitmek yerine; güney batı yönündeki Sevr Mağarası'na yönelmesi⁵⁸⁶ de fiili olarak yapılmış bir tevriyedir. Zira kuzeydeki bir

⁵⁸¹ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 6/397.

⁵⁸² Azîmâbâdî, *Avnû'l-Ma'bûd*, 6/130.

⁵⁸³ İbn Mâce, "İkâmetu's-Salevât", 138, no: 1222.

⁵⁸⁴ Ebû'l-Hasen Nûreddîn Muhammed b. Abdilhâdî et-Tettevî es-Sindî, *Hâşiyetu's-Sindî alâ Sünen İbni Mâce* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 1/369.

⁵⁸⁵ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 1/191, no: 1579.

⁵⁸⁶ Ahmet Önkâl, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/459.

noktaya gitmek niyetinde olan kişinin, o yöndeki bir yolu takip etmesi ilk akla gelen manadır. Zira güney batıdaki bir yolu izleyen kimsenin, kuzeydeki bir mekana gideceği suretinde bir anlam -normal şartlar altında- zihinlere gelmez. Oysa Efendimiz seferinin amacı kuzeydeki bir yere gitmek olduğu halde, güneyde bulunan bir yolu kullanarak, muhatapların bu yolculuğun birincil anlamını algılamalarını hedeflemiş, ikincil anlamdan fiilen tevriye yapmıştır.

Fiilî olarak yapılan tevriyeye bir diğer örnek de; Hz. Peygamber'in (sas) Mekke'nin fethi öncesinde, düşmanın gönlüne büyük bir korku salan müthiş stratejisidir. Rivayete göre; Mekke'nin fethi sırasında Merru'z-Zahrân denilen mevkide ordu konakladığında, Rasûlullah (sas) ashabına ateş yakmalarını emretmiş ve on bin kişilik ordu on bin ateş yakmıştı. Müşriklerden orduyu gözlemek için gelenler de, Efendimiz'in (sas) bu tevriyesine kanmış olarak, asker sayısını, 'arafattaki hacılar sayısınca' zannetmişler ve büyük bir dehşete kapılmışlardı.⁵⁸⁷ Bir taktik zaferi olan bu olayda, Efendimiz'in (sas) her bir askere bir ateş yaktırması, düşmana, asker sayısının var olandan daha fazla olduğu izleniminin verilmesi için yapılmış bir uygulamadır. Bu uygulama ile düşman, her ateşin aşında birden çok kişi olduğunu düşünmüş, dolayısıyla asker sayısının "(hakikatte)olandan çok daha fazla olduğu" şeklinde anlamıştır. Çünkü örfen alışlagelmiş olan her ateşin başında 3-5 kişi bulunmasıdır. Oysa bunun hakikati her ateşin başında bir askerin yer almasıdır. Yani burada fiili olarak uzak/ikincil anlam kastedilmiş ve muhataba bu vehmettirilmiştir. Böyle bir tevriyeli uygulama sayesinde, düşmana büyük bir dehşet yaşatılmış, savaşa bile lüzum kalmaksızın şehir teslim alınmıştır. Bu olayda konumuzla ilgili olan kısım, ızhar edilen durumdan hakiki anlamın ötesinde yani her ateşin başında bir asker bulunmasının ötesinde, ikincil bir anlam yani her ateşin başında birkaç kişinin bulunduğu îhâm edilmiş olmasıdır, böylece fiilen bir tevriye gerçekleştirilmiş olmaktadır.

Son olarak; fiili tevriye olarak misal verilebilecek durumlardan bir olan, Ebû Talha ailesinin sergilediği büyük fedakarlığı anlatan ve Haşr Suresi 9. Ayetin sebeb-i nüzulü olan, îsâr olayını zikretmek istiyoruz. Rasûlullâh (sas) kendisine müracaat eden aç bir misafir için hane halkına haber gönderir. Onlardan, su haricinde evde bir şey bulunmadığı cevabını alınca, ensar arasında o kişiyi misafir edecek kimse olup

⁵⁸⁷ Muhammed b. Ömer b. Vâkîd es-Sehmî el-Vâkîdî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jons (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409h. 1989m.), 2/814.

olmadığını sorar. Bunun üzerine ensardan bir kişi, onu misafir etmeyi üstlenir. Şerhlerden Ebû Talha (ra) (v. 34/654-55) olduğunu öğrendiğimiz bu kişi, evinde sadece çocuklarına yetecek kadar yiyecek olduğu ortaya çıkınca hanımına yemeği hazırlayıp çocukları uyutmasını sonra da kandili kapatmasını söyledi. Eşi de dediklerini birebir yaptı. Sofrada Ebû Talha ve eşi yemek yiyor gibi yaptılar. Misafir de olan yemekten karnını doyurdu. Sabah olduğunda ise, Rasûlullâh (sas) onların yaptığı bu hareketin Cenâb-ı Hakk'ın çok hoşuna gittiğini ve Haşr Sûresinin 9. ayetini indirdiğini anlatmıştır.⁵⁸⁸ Bu rivayetteki durumda, Ebû Talha ve eşinin yemek yiyor gibi hareketler yapıp sesler çıkarmaları, hakiki anlamın ötesinde, ikincil bir mananın çıkarılmasını amaçlamaktadır. Hakikatte yemek yemedikleri halde, muhatabının yemek yediklerini zannedecek şekilde davranmaları, daha önce izah edildiği üzere fiili bir tevriyenin sergilendiğini göstermektedir.

Tevriye Kastı Olmayan İfadeyi Tevriyeli Anlamak / Yorumlamak

Yeterince misal getirdiğimiz tevriye için, özellikle görülmesi ve istidlal edilmesi gereken bir örnek daha mevcuttur. Rivayete göre; Süveyd b. Hanzala bir kabileyle birlikte, Rasûlullâh'ı (sas) ziyaret etmek niyetiyle yola çıktı. Yanında Vâil b. Hucr (v. 51/671) da vardı. Yolda bir düşmanı Vail'i yakaladı. İnsanlar yalan üzere yemin etmekten çekinerek sessiz kaldılar. Ancak Süveyd, Vâil'in kendi kardeşi olduğuna (aradıkları kişi olmadığına) dair yemin etti. O yemin edince düşmanları Vâil'i bıraktı. Peygamberimize (sas) geldiklerinde olayı anlattılar. O da *“Doğru söyledin; Müslüman Müslüman'ın kardeşidir!”* buyurdu.⁵⁸⁹ Bu rivayette Hz. Peygamber (sas) bizlere çok güzel bir yorumlama numunesi ortaya koymaktadır. Bizzat Efendimizden sadır olduğu için, bizlere de bir numune-i imtisal olarak bunu kullanma olanağı vermektedir. Bu açıdan, mütekellimin kastına ve niyetine bakmaksızın, mana ve makam olarak münasip düştüğü yerlerde nasların tevriyeye hamledilip iki ayrı surette yorunlanması mümkün ve meşru olmaktadır. Çünkü aslında Süveyd'in niyetinde tevriye yapmak gibi bir gaye söz konusu değildir. O bu yemini, sırf arkadaşını karşı karşıya olduğu sıkıntılı halden kurtarmak için yapmış, bunu yaparken de kelimenin uzak anlamlarını düşünmemiştir. Aynı şekilde muhatapları da kelimenin uzak anlamını hesaba

⁵⁸⁸ Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr" 9, no: 3798.

⁵⁸⁹ Ebû Dâvûd, "Eymân ve Nüzur", 7, no: 3256.; Ayrıca bkz: Murat Kayacan, "Tevriyeli Hadis ve Ayet Örnekleri" (18 Ekim 2012).

katmamışlar ve yakın anlamıyla algılayıp onu serbest bırakmışlardır. Oysa Peygamberimizin yaklaşımı, söylendiği anda zihinde olmayan/düşünülme- yen bir mana ile sözü tevil edip, bir Müslümanı yalan söylemiş olmak gibi ızdırap verici bir durumdan kurtarmak şeklinde olmuştur. Bu da bizler için, söyleyenin tevriye yapma niyeti olmadığı durumlarda da, belirli hikmetler ve hayırlara binaen, sözlerin tevriye ile yorumlanmasının caiz ve mümkün olduğunu hatta, yerine göre sevaba ve ecre vesile olabileceğini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla imkanlar ölçüsünde, tevriyenin nasların yorumlanmasında başvurulabilecek ilk vasıtalar arasında görülmesinin yolu açılmış olmaktadır. Netice itibariyle nasların anlamlandırılmasında ve yorumlanmasına bu bakış açısının oldukça genişlik ve iç tutarlılık açısından katkı sunacağı kanaatindeyiz.

4.1.3. Üslûb-i Hakîm

Bazı edebiyatçılar tarafından ta'rîz kabilinden sayılan⁵⁹⁰ üslûb-i hakîm; 'muhabatın daha münasip olduğunu göstermek için, hatibin sözünü, onun söylediği mecranın dışına hamletmesi⁵⁹¹ ya da soru soranın sorusunu, daha önemli olduğunu ya da daha evlâ olduğunu bildirmek için, asıl talebi dışına yönlendirmesi⁵⁹² suretiyle gerçekleştirilen edebi sanattır.

Yapılan tanımlamadan anlaşılacağı üzere, üslûb-i hakîm iki şekilde olabilmektedir. İlk olarak; söylenmiş olan sözün, daha uygun, menfaatli ya da daha yakışır bir durum için, maksadının ötesinde bir manaya hamledilmesi şeklinde gerçekleşir. Bu konuda hemen hemen bütün edebiyat eserlerinde zikredilen en meşhur misal, Haccâc ile Kaba'serî arasında geçen diyalogtur. Rivayete göre kendisini hicveden şâiri (لَأَجْمَلَنَّكَ عَلَى الْأَذْهَمِ) (seni kara (pranga)lara yükleyeceğim!) diyerek tehdit

eden Haccâc'a, şâir Kaba'serî şöyle yanıt vermiştir: (مَثَلُ الْأَمِيرِ يَحْمَلُ عَلَى الْأَذْهَمِ وَالْأَشْهَبِ)

(Senin gibi bir sultan, ya siyah (at)lara ya da beyaz (at)lara yükler!) İlk kelimeye atıf yaptığı sözcükle, o kelimenin ikinci anlamı üzerinden yürüdüğünü gösteren şâir bu yanıtıyla kendisine verilecek cezayı bir mükafata çevirmiştir. Devamında ikinci bir

⁵⁹⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat*, 229.

⁵⁹¹ Teftâzânî, *Meânî*, 117.

⁵⁹² Kazvînî, *Îzâh*, 76.

kayıt koyarak niyetini tekrar eden Haccâc (إِنَّهُ حَدِيدٌ) (o -demir gibi- keskindir) diye cevap vermiştir. Bu kaydı da üzerine münasip anlamlı bir kelimeyi ilave ederek mecrasının dışına hamleden şâir, cevâben (لَأَنْ يَكُونَ حَدِيدًا خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ بَلِيدًا) (keskin (zekalı) olması, kalın (kafalı) olmasından iyidir) diyerek mükafatın hangi vasıfta olacağına da işaret etmiştir.⁵⁹³

Kur'an-ı Kerim'den de buna örnek olarak Münâfıkûn Sûresi'nin 8. Ayeti misal verilmektedir: “Kendilerini üstün, müslümanları aşağı görerek târizde bulunan münafıkların, “Medine’ye dönersek hiç şüphesiz ki üstünler zayıf ve aşağı olanları oradan çıkaracaktır” şeklindeki sözlerine, “*Asıl üstünlük Allah’a, resulüne ve müminlere aittir, fakat münafıklar bunu bilmezler*” şeklinde karşılık verilmiştir”⁵⁹⁴

İkinci olarak ise üslûb-i hakîm; sorulan soruya doğrudan cevap vermek yerine, soran kişiye daha münasip ya da daha faydalı olacak bir bilgiyle/ifadeyle cevap vermek şeklinde olur. ‘Ne kadar maaş alıyorsun?’ diye soran kişiye ‘Hak ettiğimden daha fazlasını almıyorum’ demek; ‘Yaşın kaç?’ diye sorana ‘Bu işlere aklım eriyor’ şeklinde cevaplar vermek, üslûb-i hakîmdir.

Kur'an-ı Kerim'de de bu tür üslûb-i hakîm örnekleri görülebilmektedir. Örneğin

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحُجِّ...⁵⁹⁵

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...⁵⁹⁶

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ...⁵⁹⁷

Bu ayetlerde de hep cevap, asıl soruya değil, daha önemli olana ya da muhatap için daha münasip olana evrilerek verilmiştir. Bu da normal anlatımdan çok daha etkili bir tarz olan üslûb-i hakîm sanatı sayesinde gerçekleşmiştir.⁵⁹⁸

⁵⁹³ Kazvîni, *Îzâh*, 76; Tefâtâzânî, *Meânî*, 118; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 488.

⁵⁹⁴ İsmail Durmuş, “Üslûb-ı Hakîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/382.

⁵⁹⁵ “Bakara”, 189.

⁵⁹⁶ “Bakara”, 215.

⁵⁹⁷ “Bakara”, 219.

⁵⁹⁸ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 486.

Hadislere bakıldığında da üsûb-i hakîm örnekleri, rahatlıkla görülebilmektedir. Bunlar arasında yaygın olarak kullanılan bir rivayet şöyledir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: 'أَتَدْرُونَ مَا الْمُفْلِسُ؟' قَالُوا: الْمُفْلِسُ فِينَا مَنْ لَا دِرْهَمَ لَهُ وَلَا مَتَاعَ، فَقَالَ: 'إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أَهْلِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ، وَصِيَامٍ، وَزَكَاةٍ، وَيَأْتِي قَدْ شَتَمَ هَذَا، وَقَذَفَ هَذَا، وَأَكَلَ مَالَ هَذَا، وَسَفَكَ دَمَ هَذَا، وَضَرَبَ هَذَا، فَيُعْطَى هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ، وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ، فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ أُجِدَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ، ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ'.⁵⁹⁹

Efendimizin (sas) 'müflis' sözcüğünü muhatabının beklediği mecradan ayrı ve farklı olarak tarif etmesi hakîmâne üslûpla yapılmış bir söz sanatıdır.⁶⁰⁰

Aynı şekilde Cenâb-ı Peygamber'in (sas) zenginliği asıl mecrasından çıkararak tarif ettiği şu rivayet de güzel bir üslûb-i hakîm örneğidir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيْسَ الْغِنَى عَنْ كَثْرَةِ الْعَرَضِ، وَلَكِنَّ الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ.⁶⁰¹

Asıl zenginliğin mal çokluğu değil de, gönül tokluğu olduğunu⁶⁰² ifade etmesi açısından vurgulu bir anlatım olan bu ifadeler de, hem cevâmiu'l-kelim hem de üslûb-i hakîm olması yönüyle son derece belirgin bir söylemdir.

Üslûb-i hakîmin ikinci kısmı olan, soruya daha münasip bir yönüyle cevap vermek şeklinde olan kullanıma misal olarak da Efendimizin (sas) pek çok meşhur hadisi örnek gösterilmiştir: Kıyametin ne zaman kopacağını sorana, emanetin zayi edildiği vakti beklemesini söylediği⁶⁰³ ya da kıyamet için ne hazırladığını sorduğu⁶⁰⁴ veya ihramlının ne giyeceğini sorana, neleri giyemeyeceğini anlattığı⁶⁰⁵ rivayetler güzel birer misaldir.⁶⁰⁶

⁵⁹⁹ Müslim, Bir ve Sıla, 59, no: 6579.

⁶⁰⁰ Bulut, *Belâgat Terimleri*, 486.

⁶⁰¹ Buhârî, "Rikâk" 15, no: 6446.

⁶⁰² Erul, *Hadislerin Dili*, 188.

⁶⁰³ Buhârî, "İlim" 2, no: 59.

⁶⁰⁴ Buhârî, "Edeb" 95, no: 6167.

⁶⁰⁵ Buhârî, "İlim", 53, no: 134.

⁶⁰⁶ Muhammed Emin Görgün, "Arap Dili Belâgatinde el-Üslûbu'l-hakîm Sanatı ve Dînî-Edebî Metinlere Yansıması", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2022), 507-509.

Hiz. Peygamber'in (sas) yeri geldikçe, insanların neşelenmesi ve rahatlaması için, latifeler yaptığı malumdur. Bunlardan birinde de bu latife için üslûb-i hakîme örnek olabilecek bir cümle sarfetmiştir. Rivayete göre Suheyb (ra) gözünde şişlik ve iltihap olduğu bir sırada, Rasûlullâh'ı (sas) ziyaret eder. O anda ekmek ve hurma yemekte olan Efendimiz “*yaklaş ve ye!*” diyerek onu da davet eder. Suheyb de davete icabet ederek hurmadan yemeye başlar. Onun gözündeki şişliği farkederek Efendimiz ‘*hem gözün şiş, hem de hurma yiyorsun öyle mi?!*’” (أَتَأْكُلُ التَّمْرَ وَبِكَ رَمَدٌ) diye kendisine latife yapar. Gözün şiş olmasını, asıl makamından çıkarıp, bir yeme engeli gibi göstererek yapılan bu şaka, aslında sahip olduğu rahatsızlıktan dolayı kederli ve mahzun olan hastaya moral ve destek olacak mahiyette bir latifedir. Burada yapılan üslûb-i hakîmi anlayan muhatap da, aynı kıvrak zeka ile ikinci bir üslûb-i hakîm sanatı sergilemiş ve “ben şişlik olmayan diğer tarafımla yiyorum!” (إِنَّمَا أَكُلُ عَلَى شَيْءٍ الصَّحِيحِ لَيْسَ بِهِ رَمَدٌ) diyerek göz iltihabını yeme engeli olmaktan çıkarmıştır.

Münafık İçin 70 Defa İstiğfar

Hiz. Peygamber'in (sas) bu sanatı merhamet ve hayr amacıyla büyük bir ustalıkla kullandığını gösteren çok çarpıcı bir örnek daha mevcuttur. Şöyle ki; Tevbe Sûresi 80. ayet-i kerime nazil olmuştu:

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...⁶⁰⁸

Bu ayet-i kerimenin mefhumunun ilk etapta anlaşılacağı üzere ‘o müşrikler için mağfiret ve bağışlanma olmayacağı’ suretinde olduğu çok açıktır. Elbette bunu herkes gibi, fesahatin ve belâğatin zirvesini temsil eden Rasûlullâh (sas) de anlamış ve kavramıştır. Ancak kendisinin ümmeti için sergilediği merhamet ve rahmet, hükmün bu şekilde kalmasına müsaade etmemiş ve bu ifadeyi sevk mecrasından çevirerek⁶⁰⁹ ‘kendisinin muhayyer bırakıldığını’ söylemiştir. Bu olayın anlatıldığı rivayet ve Efendimizin ifadesi şöyledir:

⁶⁰⁷ İbn Mâce, “Tıb” 3, no: 3443; Neysâbü'rî, *Müstedrak*, 3/451, no: 5703.

⁶⁰⁸ “Tevbe” 80.

⁶⁰⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/296.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: لَمَّا تُؤَيِّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي، جَاءَ ابْنُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلَهُ أَنْ يُعْطِيَهُ قَمِيصَهُ يَكْفُرُ فِيهِ أَبَاهُ، فَأَعْطَاهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَيْهِ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ، فَقَامَ عُمَرُ فَأَخَذَ بِتُؤَبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ تُصَلِّيَ عَلَيْهِ، وَقَدْ نَهَاكَ رَبُّكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّمَا خَيْرِي اللَّهُ فَقَالَ: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ، إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً} [التوبة: 80]، وَسَأَزِيدُهُ عَلَى السَّبْعِينَ " قَالَ: إِنَّهُ مُنَافِقٌ، قَالَ: فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: {وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا، وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ} [التوبة: 84]⁶¹⁰

Ayet-i kerimede geçen 70 (yetmiş) lafzı arapların adeti üzere, kesretten kinaye olarak söylenen bir deyimdir.⁶¹¹ Bunun bilincinde olan Hz. Peygamber (sas) merhametinden ve o kişinin dahi bağışlanmasını arzu ettiğinden, burada kesretten kinaye olan ifadeyi, mecrasından çıkarmış ve hakikat anlamıyla hasr olarak anlayıp/yorumlayıp bir sınır gibi kabul etmiştir. Bu durumda da, bağışlanmak için bir sınır olarak gördüğü 70 barajını daha üst bir seviyeye çıkarma gayretine girmiş ve "وَسَأَزِيدُهُ عَلَى السَّبْعِينَ" diyerek bu anlayışını ortaya koymuştur. Edebi anlamda ustaca sergilenmiş tam bir üslûb-i hakîm sanatının birinci kısmına misal olan bu kullanımı, O'nun belâğatini ve üstün zekasını apaçık bir şekilde göstermiştir.

4.2. Hadisleri Hikmetle Anlama

Belâğat âlimleri kinayenin, tasrihten/açık konuşmaktan daha belîğ olduğu konusunda mutabakat içindedirler.⁶¹² Belîğ olmasının sebebi, kinayenin tasrihten daha fazla mana içermesi değil, kastedilen mananın verilmesinde daha fazla tekit ifade etmesidir.⁶¹³ Ayrıca 'kinayede lazımdan melzûma intikal edilmesi, bir şeyi deliliyle

⁶¹⁰ Buhârî, "Tefsir (Tevbe Sûresi) 12", no: 4670.

⁶¹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/294; Bünyamin Erul, "Hadis Yorumunun Sınırları", *İlahiyat Akademisi* 7-8 (2018), 1-24; Mehmet Dinçoğlu, "Hz. Peygamber'in günlük istiğfar sayılarıyla ilgili hadislerinin yorumunda hakikat-kinaye ikilemi", *İslami İlimler Dergisi* 8/8 (2013), 286-287.

⁶¹² Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 340; Teftâzânî, *Meânî*, 384; Kazvîni, *Îzâh*, 346.

⁶¹³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 340.

savunmak gibi görülmüş, bu yüzden kinayenin tasrihten daha belîğ olduğu söylenmiştir.⁶¹⁴

Daha önce de izah edildiği üzere, hakikat ve mecaz anlamlarının yanında edebiyatta kinaye sanatıyla gerçekleştirilen üçüncü bir anlama/anlatma olgusu mevcuttur. Çünkü kinayede asıl olan mecazi anlam olsa da, hakikat anlamını alma olasılığı, onu kullanma ve ona başvurma ihtimali hep vardır. Bu ihtimal, ya hatip tarafından ya da muhatap tarafından, muhtelif saiklerle, mecazi anlamın tercih edilmesine imkan vermektedir. Aynı şekilde dini metinlerde de, hakiki anlam baki ve mümkün olmakla birlikte, bazı incelikler, zenginlikler, güzellikler ve faydalar için, bu anlamı arkaplanda tutup, ikinci bir anlama yani mecazi anlama kapı aralamak, kadim geleneğimizde ve tasavvuf kültürümüzde rastlanabilen bir yaklaşımdır.

Bu doğrultuda hadis ilminde de bir çok konuda hadis metnlerinin kinayeli olarak anlaşıldığı vakidir. Bunun da tasavvuf eserlerinde olduğu gibi, hadis şerhlerinde, garîbü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs eserlerinde çok fazla sayıda misali mevcuttur.

Nasların zahirî ve lafzî yönlerini ihmal etmeden, gerek ferdî olarak gerekse ümmet olarak dine hizmet eden, dindarların yaşayış ve anlayışlarına katkı sunan üst bir anlayış olarak hikmetle anlama, Hz. Peygamber'den (sas) beri var olan bir anlayıştır. Gerek Vâil b. Hucr için yemin edilmesi olayında, gerekse de İbn Selûl'ün cenazesi olayında bunun yansımaları görülmüştür. Dolayısıyla hem bu yaklaşımdaki zenginlik ve genişlik, hem de sonuçta ortaya çıkan yarar ve semereler, dinin özünde var olan hikmetin, dindarların zihninde ve hayatında makes bulmasına vesile olmaktadır. Bunun göstergesi olması hasebiyle bu anlayışı örneklendirmek uygun olacaktır.

4.2.1. Hadisleri Hikmetle Anlama Örnekleri

Dini metinlerin belirli bir gayeye binaen, hakikat anlamının ötesinde başka manalarla yorumlanması suretiyle gerçekleşen hikmetle anlamanın ilim geleneğinde çok muhtelif misalleri görülebilmektedir.

Ayrıca Teftazânî, bazı muhakkik alimlerin söylediği “Naslar zahirleri üzerine anlaşılır, ancak bununla birlikte, naslarda, erbabına inkişaf olunan hakikatlere gizli

⁶¹⁴ Kazvînî, *Îzâh*, 346.

işaretler vardır.” cümlesinde kastedilen hakikat ile zahir mana arasının telif etmenin mümkün olduğunu ve hatta bunun imanın özü olan kemâl-i irfan olduğunu belirtmektedir.⁶¹⁵

Hikmetle anlama konusunda tasavvuf kaynaklarından hareketle yapılan bazı araştırmalardaki tespitlerin örnek gösterilmesi de mümkündür. Hikmetle anlama ismi kullanılmasa da, bu anlamının bizim kastettiğimiz yaklaşımın misallerinden olduğunda kuşku yoktur. Mesala, *Müm'min*, *Mü'min'in aynasıdır*, mealindeki rivayette ikinci Mü'min lafzını, Cenâb-ı Hakk'ın esmasından biri olan 'el-Mü'min' ismiyle ilintilendirilmesi⁶¹⁶ çok latif bir misaldir.⁶¹⁷

Biz burada bazı detaylarla iki örnek vermekle yetineceğiz:

4.2.1.1. Sineğin Kanadındaki Zehir ve Panzehir: 'Kibir ve Tevazu'

Ebû Hüreyre'den (ra) nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur:

إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي شَرَابٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ ثُمَّ لِيَنْزِعْهُ، فَإِنَّ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءً وَالْأُخْرَى شِفَاءً⁶¹⁸

Rivayet esasında gerek ashâbı kiram, gerekse sonraki ulema tarafından zahiri anlamıyla algılanmış ve bizzat fiiliyata dökülmüştür. Bir defasında yemeğinin içine sinek düşen Enes b. Mâlik, sineği parmağıyla yemeğin içine üç defa daldırmış ve besmele çekmiş, devamında da Rasûlüllâh'ın (sas) böyle yapmayı emrettiğini söylemiştir. Ayrıca zehirli olan kanadın hangisi olduğunu dahi tartışmışlardır.⁶¹⁹

Bu konudaki genel yaklaşımları ihtisar ederek anlatan ve meseleyi etraflıca özetleyen Münâvî'nin şu tespitleri dikkate değerdir: Taberânî bu rivayete (كله) ziyadesini yapmıştır. Bu ziyade ile mecaz olarak sineğin bir kısmının daldırılmasıyla yetinilmesi anlayışı giderilmiştir (yani hakikat anlamındadır). Bu emir, illetin

⁶¹⁵ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 106.

⁶¹⁶ Huriye Martı, “‘Mümin Mümin’in Aynasıdır’ Rivayeti Üzerine Bir İnceleme”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2009), 55-56.

⁶¹⁷ Orkhan Musakhanov, “İsmail Hakkı Bursevî'nin ‘Mü'min Mü'minin Aynasıdır’ Hadis-i Şerifi Üzerine Yazdığı Şerhin Tahlil ve Tahkiki: Zâhir ve Bâtın Anlamın Birleştiği ve Ayrıldığı Noktalara Dair Bir İnceleme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 23.

⁶¹⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-Halk" 17, no: 3320.

⁶¹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/250.

karşısında devâyı işaret eden irşâdi bir emirdir... Çünkü onun kanatlarından birinde - denilene göre sol kanadında...- zehir vardır. Yani zehirleyici bir etki/kuvvet vardır, ki buna ısırıldığı zamanda ortaya çıkan şişkinlik ve kaşıntı delalet eder. O da kendisinin silahı menzilesindedir....Bir şeye düştüğünde, öncelikle bu zehirle onu karşı koyar... Diğer kanadında ise -sağ kanadı olduğu söylenmiştir- şifa/deva/panzehir vardır. Allah Teâlâ'nın hikmetiyle hastalığı ve şifayı tek bir canlının cüzlerine yerleştirmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Örneğin akrep, iğnesi zehirdir ve o zehirin tedavisi yine kendisinin bir cüzüyle/parçasıyla yapılır. Bu rivayetin metninde hakikat anlamından ayrılıp, mecaza gitmek için zorunluluk yoktur. Oysa bazıları, bunu ruhani/manevi tıbbın unsurlarından biri olarak görmüş, rivayeti 'ahlakın ıslahı ve tabiatın/fitratın güçlendirilmesi, bozuk ahlakın atılması, güzel ahlakın bırakılması' anlamında yorumlamışlardır. Halbuki Türpüşti (veya Turpeşti) (v. 661/1363) şöyle der: "Sineğin kanatlarından birinde hastalık, diğerinde de şifa olduğunu gördük. Allah Teâlâ'nın bizim için yarattığı ilginç mahlukatta ve hayret verici fitratta bunun emsali ve dengi olan şeyler vardır. Onlardan biri arıdır: Karnından faydalı bir içecek çıkar, iğnesiyle de öldürücü zehir yayar. Bir diğeri akreptir: İğnesiyle zehir saçar, bedeniyle bu zehri iyi eder. Rivayette geldiği üzere, sineğin zehir olan kanadı öncelemesi, Allah Teâlâ canlılara tabiatlarına en uygun/münasip olanı ilham etmiş olduğu içindir."⁶²⁰

Görüldüğü üzere "rivayetin zahirini bırakıp mecazi anlamlar aramaya gerek olmadığını" söyleyen Münâvî, bu konuda yapılmış olan tasavvufi yorumlara işaret etmek için, hanefi alimlerden olan Türpüşti'nin kavillerini nakletmiştir. Yalnızca bu alıntıya itibar etmek isabetli olmayacağı için, onun bu rivayetin şerhi bağlamında yaptığı izahlara bizzat kendi eserinden bakmak daha uygun olacaktır. Türpüşti, rivayetin mecazi/manevi yorumu sadedinde şunları dile getirir: Buradaki zehirin ve şifanın tıbb-ı rûhanî anlamıyla algılanması caizdir. Hekimler bunun benzeri konularda beyanatta bulunmuşlardır. Bunun anlamı, kendisindeki bozuklukları çıkarmak, iyilikleri terbiye etmek ve ıslahı mümkün olanları onarmak suretiyle, ahlakı düzeltmek ve kişinin tabiatını kuvvetlendirmek, alışkanlıkları ve karakteri güzelleştirmektir. Çünkü ahlakın hastalıkları ve adetlerin bozuklukları dinlere zarar verir. Bedenin hastalıkları ise bünyeye zarar verir. Halbuki beden hastalıkları günahlara keffaret olur, ahlak rahatsızlıkları musibetleri getirir. Aynı şekilde iki kanattan birinde bulunan

⁶²⁰ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 1/453, no: 895.

“zehrin”, ‘kibir’ ve ‘şeriatın mübah kıldığını, sünnetin helal saydığını küçümseme’ anlamında olması da caizdir/mümkündür. Zira sünnet, akıcı kanı olmayan haşeratın içinde öldüğü şeyi mübah kılmıştır ve bu konuda ruhsat verilmiştir: Zira Rasûlullâh (sas) “Allah, ruhsatlarının alınmasından hoşlandığı gibi, azimetlerinin de alınmasından hoşlanır” buyurur. Sanki insan, şeriatın mübah kıldığı şeyden küçümseme ve kibir ile uzaklaşırsa bu, onun dini konusunda büyük bir bozukluk, nefsi konusunda ise büyükleme olur. Ya da sineğin içine düştüğü şeyi dökmeye sebep olur, bu ise Allah’ın helal kıldığını haram saymak ve Rasûlullâh’ın (sas) sünnetini küçümsemek, Allah’ın nimetine zayi etmektir. Bu yüzden Hz. Peygamber (sas), kişinin nefsinden küçümsemeyi gidirmek ve kibri öldürmek için, çanağa düşen sineğin daldırılmasını emretmiştir. Şu halde ilk olarak sineğin düşüşünde nefis için bir büyükleme olur. Şeriat ve sünnet itibariyle değil, ama kibir ve tabiat itibariyle bir de tiksinti olur. İşte bu insanı Allah’ın helal kıldığını haram saymaya ve Rasûlullâh’ın sünnetini küçümseme, Allah’ın nimetini zayi etme gibi durumlara götürür. Onu daldırdığında şeriatın mübah kıldığını mübah görme, sünnette izin verilen şeye rıza gösterme ve nefis-i emmâreye boyun eğdirme, kibir ve küçümseme gibi nefsi kirletecek şeylerin zararlarından dinini koruma, Hz. Peygamber’e uyma ve teslim olma konusunda sünneti yüceltme olur. Nasıl ki bazı ilaçların, fazla tüketilen ve bedende hastalığa sebep olan gıdaların olumsuz etkilerine karşı koyması gibi. Allah Teâlâ’nın yarattığı her şeyde, büyük hikmetler vardır. Bazıları bilinir, bazıları bilinmez. Allah Teâlâ, sineği, sivri sineği, örümceği, karıncayı örnek vermiştir. Müşrikler de bunları küçümseyerek ve Allah’ın oradaki hikmetlerini bilmeyerek pek çok şey söylemişlerdir... Bu doğrultuda, Hz. Peygamber’in (sas) yemeğin bozulmamasını, zayi edilmemesini, sinekten dolayı pis ya da kirli sayılmamasını istemiş olması ve onlara şeriatın necis saymadığı bir şeyden kaçınmamanın hoşluğuna örnek getirmiş olması da mümkündür. Aynı şekilde nefislerin bundan hoşlanmayacağını, tabiatın sakınacağını bilmiş ve bunu sağlık beklentisi, hastalık endişesi, bedenin zarar görmesi korkusu ve daldırmakla şifa bulma ümidi gibi hoşlanılan gerekçelere bağlamış olması da caizdir. Şayet daldırmadan atmayı emretmiş olsaydı, bazı izzet-i nefisler,

küçümsemeler ve kibirler yerilmez/kırılmaz, yemekler atılırdı. O daldırmayı emretti de yemeğin korunması, şifa bulunması ve şeriatın kaim olması ümid edildi.⁶²¹

Açıkça görüldüğü üzere alimler, rivayetin hakiki anlamının algılanmasının önünde bir mani olmamasından dolayı, zahir anlamı esas almışlar ve etraflıca bu rivayetin zahirinden çıkacak meseleleri tartışmışlardır. Buna ilaveten, bazı tasavvufi anlayış sahipleri, görünenin ötesinde bazı hikmetler aramışlar ve rivayetin manevi olarak ifade edebileceği anlamlara yol bulmuşlardır. İşte hikmetle anlama diye tabir ettiğimiz yaklaşımın en bariz misallerinden biri de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Şerhte de ifade edildiği üzere şârih '*Allah Teâlâ'nın yarattığı her şeyde, büyük hikmetler vardır. Bazıları bilinir, bazıları bilinmez.*' derken, arayışında olduğu hikmetlere atıfta bulunmuş, kendi takatince bu hikmetlerden bazılarını gün yüzüne çıkarmaya çalışmıştır. Burada yorumlamalar ifade edilirken '*mümkündür/caizdir*' gibi olasılık bildiren ve ihtimalleri sıralayan lafızlar kullanılması, bu rivayetin lafzının mutlak surette böyle anlaşılmasının gerekli olmadığına da işaret etmektedir. Zira şarihin ilk açıklamalarından rivayetin zahir anlamını ihmal ya da inkar etmediği net olarak görülmektedir.

4.2.1.2. İçinde Öldüğü Elbiseyle Diriltilmek

Hz. Peygamber'in dilinden çarpıcı bir örnek de O'nun 'إِنَّ الْمَيِّتَ يُبْعَثُ فِي ثِيَابِهِ الَّتِي

يَمُوتُ فِيهَا⁶²² sözüdür. Ebû Saîd el-Hudrî (ra) tarafından nakledilmiş olan hadis-i şerif, hakiki-mecazi anlama konusundaki yorumlama farklılıklarını ortaya koyan hoş bir misaldir. Ebû Saîd el-Hudrî, öleceğini hissettiğinde yeni bir elbise istemiş ve onu giydikten sonra yukarıdaki hadis-i şerifi işittiğini nakletmiştir.⁶²³ Rivayet esasında iki surette anlaşılmaya müsaittir. Bundan dolayı ilim geleneğimizde iki farklı anlama şekli ortaya çıkmıştır. Rivayetin sebep-i îradına göre, vefat edeceğini anlayan Ebû Saîd (ra) yeni bir kıyafet/elbise istemiş ve bunun gerekçesini de bu rivayeti zikrederek izah etmiştir. Bu da göstermektedir ki, Ebû Saîd (ra) bu rivayeti herhangi bir tevil ve

⁶²¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm b. Ya'kûb Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid (el-Meşhûr bi-Meânî'l-Âsâr)*, thk. Muhammed Hasen İsmâîl - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420h. 1999m.), 240; Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/250 vd.

⁶²² Ebû Dâvûd, "Cenâiz" 13-14, no: 3114.

⁶²³ Neysâbü'rî, *Müstedrak*, 1/490, no: 1260.

yorumlama yoluna gitmeden doğrudan hakikat anlamıyla anlamış⁶²⁴ ve bunun gereği olarak, kendisine yeni ve güzel bir kefen talep etmiştir. Aynı anlayışın nadir de olsa, sonraki dönemlerde de olası görüldüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.⁶²⁵

Öte yandan ikinci yaklaşıma göre; bu rivayetteki ‘تَوْبٌ’ (elbise) ifadesinin anlaşılmasında hikmet yoluyla bir anlama geliştirilmiş ve ‘amel’den kinaye olduğunu tercih eden görüş de ağırlıklı olarak dillendirilmiştir. Ulema ‘buradaki elbise, ölen kimsenin, ömrünün sonunda (yada sonuna kadar) yaptığı amelden kinayedir, ‘ameli ne ise – iyi veya kötü – ona göre diriltilecektir’ anlamına gelmektedir’ demişlerdir.⁶²⁶ Benzer şekilde bu kullanımın kinaye değil, istiare olduğu da iddia edilmiştir. Ancak her iki durumda da anlam açısından, kayda değer bir fark söz konusu olmaz. Bu şekilde bir anlayış geliştirenler, karîne-i mânia olarak; sahabenin anlayış bakımından çok farklı seviyelerde olduğunu, insanların kıyafetsiz olarak haşredileceğini söyleyen rivayetleri, kefenin toprağın hakkı olduğu ve mezarda çürüyeceğini delil göstermişlerdir. Neticede buradaki anlamın kinaye (ya da istiare) olarak anlamlandırılmasının daha isabetli olacağı vurgulanmıştır.⁶²⁷ Zira hakikat yaklaşımına göre bu ifadeler; tikel ve basit bir anlama geliştirildiğinde rivayetten çıkarılacak anlam, vefat zamanı geldiğinde iyi elbiseler giymekten öte, farklı bir mesaj iletmemektir. Ancak hikmetle anlama yaklaşımında, elbisenin ‘kişinin ömrü boyunca büründüğü ameller’ olduğu anlamı tercih edilirse, inananlar için ‘hayatları zarfında hep iyi ve hayırlı amellere yönelmek gerektiği’ gibi bir sonuç da ortaya çıkacağı aşikardır. İşte bu yorumla rivayetteki ‘elbise’den kinaye yapılarak daha vurgulu ve etkileyici bir anlama faaliyeti sergilenmiş olmaktadır.

4.2.2. Hadisleri Hikmetle Anlama Sorunları

⁶²⁴ Ebû Dâvûd, “Cenâiz” 18, no: 3114; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 152.

⁶²⁵ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Garîbü'l-Hadîs*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Garbâvî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1402h. 1982m.), 1/613.

⁶²⁶ Hattâbî, *Garîbü'l-Hadîs*, 1/613; Azîmâbâdî, *Avnû'l-Ma'bûd*, 8/266; Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh Zerkeşi, *el-İcâbe li-İrâdi ma'stedrakethü Âişe ale's-Sahâbe*, thk. Muhammed Bünyamin Erul (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425h/2004m.), 72-73.

⁶²⁷ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 6/279.

Hadislerin hikmetle anlaşılması noktasında gerek tasavvuf geleneğinde gerekse şerh geleneğinde var olan ilmi yaklaşımlardan başka; batınlık ve hurûfilik gibi, İslam dininin özüyle bağdaşmayan yaklaşımlar da ortaya çıkabilmektedir.

Batını anlam, nasların hakiki ve mecazi anlamından uzaklaşıp, indî ve kişisel çıkarımlarla ve şahsi menfaatlara zemin hazırlayacak şekilde, uzak bir anlam yüklenerek yorumlanmasını ifade eder.

Bu noktada şu açıklamalara kulak vermekte fayda mülâhaza ediyoruz:

Dil de aslında, hayatın kendisi gibi değişkendir. Onun değişkenliği de sözcükler üzerinden gerçekleşmektedir. Bu da sözcükler üzerinden, yerine göre anlam genişlemesi, anlam daralması, anlam kayması ya da yeni anlamlar yüklenmesi yoluyla gerçekleşir. Çünkü bu insanlar ile dil arasındaki etkileşimin tabii bir sonucudur. Aynı şekilde toplumun lisanı üzerine yapılan ilmi faaliyetler de bu gelişime ve dönüşüme katkı sunmaktadır. Sözcüklerin hakiki anlamın dışında yoğun olarak kullanılmasının bir vasıtası olarak kinâî anlama sık sık başvuran tasavvuf çevreleri de bu noktada önemli bir rol üstlenmiştir. Nâsların hakiki/zahiri manalarına ilave olarak, kinâî/bâtınî anlamlarına yoğunlaşan mutasavvıflar, dini literatürde özel anlamları olan kavramları muhtelif bağlam ve yorumlarla anlam genişlemesine maruz bırakıp farklı manalarda istihdam etmişlerdir. Yerine göre, cehennem ve yakan ateş anlamındaki nârın ‘aşk ve muhabbet ateşi ya da ayrılık ateşi’ manalarına yormaları, burada ilgili edebi sanatların, maksuda ermek için vasıta edinilmesiyle sağlanmıştır.⁶²⁸

Öte yandan buradaki uzak anlamın ölçüsü, mutlak surette bir sınıra bağlanmalıdır. Yoksa her mecazî/kinâî yorum, batını olarak nitelendirilebilir. Bunun olmaması ve hak ile batılın ayrılması için bir sınır/ölçü olmalıdır. Bu sınır da kanaatimizce; o ifadeye lügavi örfte yüklenen anlamlarla kısıtlıdır. Örfen öyle bir anlam yoksa; kişisel olarak ve indî bir şekilde, farklı bir anlam yüklenmesi onu batını yorum haline gelir.

İkinci olarak: yorumun genel hatları çerçevesinde islam geleneğinin sınırları içerisinde kalması ve İslam geleneğinin anlayış hudutlarını aşmaması da diğer bir ölçüdür. Bu ölçüler de genel kaideler olarak tespit edilmiş ve mecellenin ilk yüz maddesinde en çok başvurulanlar sıralanmıştır. Bu maddeler arasında anlamayla ilgili olanlar da önemli bir yer teşkil etmiştir.

⁶²⁸ Ahmet Gül, “Yorumun Literal Anlamını Aşması: Sufî Te’vilde Anlam Genişlemesi, Cennet Ve Nâr (Cehennem) Örneği”, Şarkiyat 12/3 (31 Ağustos 2020), 516.

Bu konuda Taşköprizâde tarafından sergilenen genel yaklaşım da özel olarak üzerinde düşünülmesi ve irdelenmesi gereken ifadeler içermektedir:

Ku'an-ı Kerim'in (yorumu) hakkında Tasavvufçuların tavrına gelince; o bir tefsir değildir. İbn Salah, *el-Fetâvâ*'da der ki: "İmam Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin şöyle dediğini tespit ettim: 'Ebû Abdirrahmân es-Sülemî *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eseri tasnif etti. Eğer bunun tefsir olduğuna inanmışsa, kafir olmuştur.' İbn Salâh şöyle devam eder: Ben de derim ki: Onlardan (mutasavvıflardan) kendisine güvenilen bir kimse, böyle bir şey söylemişse, bunu tefsir ya da kelimeyi şerh etme yoluyla söylememiş olduğu zannıyla hareket edilir. Zira eğer böyle olmuşsa, bâtınîlerin yolunu tutmuş olurlar. Bu (şekilde yorumlama), bâtınîlerden, Kur'ân'ın getirdiğinin nazirini (benzerini) ortaya koymak şeklinde ortaya çıkmıştır. Nazîr (benzer) nazîrle kavranır. Bununla birlikte keşke onlar, bu gibi konularda, yanıltma ve kafa karışıklığı olduğu için bu derece gevşeklik göstermeselerdi." Kanaatimce; Kur'an-ı Kerim'e inanmak, onun Allah Teâlâ'nın keliması olduğunu tasdik etmektir. Allah, onu Cebrail (as.) vasıtasıyla Rasûlü Muhammed'e (sav.) indirmiştir. O, Allah Teâlâ'nın ezelî sıfatına delalet eder. Arapça kaideleri çerçevesinde –Allah Teâlâ'nın murat ettiklerinden- onun delalet ettiği hiç kuşkusuz haktır. Sonra Allah Teâlâ'nın muradı üzerine bu delalet, kesinlikle kastedilen murattır. Nebvi şeriatın bütününden anlaşılan; Allah Teâlâ'nın Kur'an'dan muradının bu miktara hasredilemeyeceğidir. Çünkü hadislerle sabittir ki her ayetin bir zahir bir de bâtın anlamı vardır. Bu ikinci murat ise, herkes ona muttali olmadığı; hatta sadece, Allah tarafından kendisine ilim ve anlayış/fehim verilen kişilerin anlayabildiği için, bu anlamın doğruluğunun kriteri/ölçütü, Arapça kuralları doğrultusunda lafızlardan anlaşılan mananın ortadan kaldırılmaması, şer'î kaidelere aykırı olmaması, Kur'an'ın icazına muğayir olmaması, ve O'nda var olan naslarla çelişmemesidir. Eğer bu şartlar kendisinde bulunursa, (o anlayış) ta'n edilmez/yerilmez/tamamen reddedilmez. Aksi halde (o anlayış) kabul edilmekten çok uzaktır.⁶²⁹ Bu durum ayet-i kerimeler ve hadis-i şerifler söz konusu olduğunda ayrı bir ehemmiyet arzetymekte, batıl davalar için Allah Teâlâ'nın ya da Rasûlullah'ın sözlerinin hakikat anlamlarından mecaz anlama döndürölmesi caiz görölmemektedir.⁶³⁰

⁶²⁹ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 2/82.

⁶³⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/53.

5. SONUÇ

Çalışmamızın odak noktası çerçevesinde bakıldığında, edebi sanatlar cihetiyle ortaya çıkan anlama olgusunun, üç temel anlayış ekseninde ortaya çıktığı görülmektedir. Hakikat, mecaz ve kinaye olarak tasnif edilen bu üç anlayış, hadis metinlerinin yorumlanmasında ve anlaşılmasında takip edilebilecek üç ayrı yaklaşıma zemin hazırlamaktadır. Şahsi bakış açımız uyarınca yapılan tasnife göre; bu üç yaklaşımdan birincisi ve esası ‘hakikatle anlama’, ikincisi ‘marifetle anlama’ üçüncüsü de ‘hikmetle anlama’ diye isimlendirmeyi tercih ettiğimiz yaklaşımlardır. İslam ilim birikiminde, özü itibarıyla bu yaklaşımların hepsi de mevcuttur. Burada yapılan ise, var olan anlayışlardan benzer özelliktekileri taşıyanların kendi aralarında kategorize edilmesidir.

Kadim ilim geleneğimiz, tarihsel süreç içerisinde oluşturduğu anlama örfünü bir temel üzerine oturtmuş, çabalar ayrı olsa da hedefler aynı olmuştur. Anlama ve anlamlandırma özelinde, naslara yaklaşım konusunda sergilenen anlayışa bakıldığında, fıkhi bakış açısının ön plana çıktığı görülmektedir. Öte yandan ne tefsir-tasavvuf geleneği ne de hadis şerhi geleneği, geliştirdikleri meslekleri/yorumları nihai aşamada hüküm ortaya koymak gibi bir saikle yapmamışlardır. Nasların doğru olarak anlaşılabilmesi için sevk sebeplerini, siyakını, sibakını, nasihini mensuhunu, müphemini sarihini, umumunu, hususunu vb. birbirinden ayırma güdüsüyle hareket etmişlerdir. Dolayısıyla hüküm çıkarmayı da içine alan tüm anlama ve anlamlandırma eylemleri çerçevesinde, asırlar boyunca sayısız alimin katre katre katkılar sunmasıyla oluşmuş anlama usulü, geçmişte olduğu gibi günümüzde de nasların doğru ve tutarlı anlaşılması için en ideal yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zahir anlam üzerinde yoğunlaşan hakikatle anlama geleneği fıkıh gibi ilimlerde sarih hadislerin hakiki/lafzi anlamları üzerine kurulu bir anlama usulü olarak teşekkül etmiştir. Bu da onların anlama ve yorumlama konusunda hem tutarlı hem de makul ölçülerde hareket etmelerini sağlamıştır. Marifetle anlama geleneği ise hakiki anlamın istihdamının mümkün olmadığı yerlerde, kendilerince geliştirdikleri bir usul ile İslam dinin ruhuna uygun olarak yapılan ölçülü ve kısıtlı yorumlamalardır. Mecaz da kendi içinde bir kısıtlama mevcuttur. Zira mecazda aranan ‘alâka’ bu kısıtlamanın göstergesidir. Hikmetle anlama geleneğinde daha ziyade işari ve tasavvufi yorumlar kendini gösterdiği için, kısıtlayıcı ve bağlayıcı noktalar, marifet geleneğine göre daha

az olmaktadır. Öte yandan hikmet geleneğinde olduğu gibi marifet geleneği de anlayanın zihninde ve ilmi birikiminde var olan belirli bilgiler ve karinelerle şekillenmektedir. Örneğin, hüsn-i ta'lîl sanatının örnekleri üzerinde işaret edildiği gibi, bazı noktalarda bu anlayış esasında müslümanların dindarlık anlayışına ve Cenâb-ı Hakk'ın kulları üzerinde her zaman ve her yerde murakabede ve tasarrufta bulunduğunu anlama açısından önemli bir katkı sunmaktadır. Çünkü kişinin başına gelen bir olumsuzluğu/belayı, işlediği günahlarının bir neticesi; sahip olduğu nimetleri de, yaptığı hayırlarının semeresi olarak telakki etmesi; kişiyi günahlardan uzaklaşmaya, hayırları artırmaya götürecek ve dini değerlere daha bağlı kılacak bir anlayış tarzıdır.

Gerek edebi sanatlar bağlamında olsun gerekse normal iletişim sürecinde olsun, hatip-hitap ve muhatap döngüsü anlama faaliyeti açısından düşünüldüğünde asıl olan hep muhatap/anlayandır. Zira hatip hitabette, dilde ve ifade etmekte ne kadar maharetli ne kadar belîğ ve fasih olursa olsun, muhatabında doğru anlama kabiliyeti ya da edebi sanat malumatı yoksa, o anlam hep güdük ve kısır kalır. Aksi durum da mümkündür tabii, yani müttekellimin hiçbir edebi sanat kullanma kastı taşımadan lafzi/hakiki anlamı kastederek kurduğu bir cümlemin, mahir bir muhatap tarafından çok zengin anlamlar yüklenerak yorumlanması da olasıdır. Bunun en güzel örneklerini hikmetle anlama olarak tabir ettiğimiz tasavvufi anlama ekolünde bulmak mümkündür. Şu halde anlama-anlaşıma olayı daha ziyade muhatap üzerinde odaklanmakta ve muhatap tarafından şekillendirilmektedir.

Anlama konusunda ve özellikle de müteşabihler meselesinde tevriye sanatının bir can yeleği mesabesinde olduğu Zemahşeri'den yapılan alıntılarla gösterilmeye çalışılmıştı.

Oradaki açıklamadan anlaşıldığı üzere, müteşabihat gibi netameli konularda bile bu sanat bir kurtarıcı olarak görülmektedir. Hatta mecaz ve kinaye gibi fazladan bir tekellüf gerektiren yöntemlere başvurmamak yerine, her iki anlamı da işletebilecek bir üslup olduğu için, daha kolay ve mukni yorumlara ulaşılmasına imkan vermektedir. Zira özellikle müteşabih ifadeler, mecaz/kinaye gibi yollarla izah edildiğinde, ibarenin hakiki anlamı ihmal edilmiş, onun yerine mecazi anlamlar/anlayışlar ikame edilmiş olmaktadır. Bu ise hem itikadi ve ilmi anlamda tekellüflere hem de indî ve öznel anlayışlara kapı aralamaktadır. Dolayısıyla tevriye ile anlama imkanı olan ifadelerin izahında, tevriyenin; mecaz veya kinayeden öncelenmesi daha tercihe şayandır. Bu sayede hakiki anlamı ihmal edilen nasslar için, bu anlamı dini yönden izah etmek

ihtiyacı olmayacağı gibi, şahsi anlayışların ve batını tevillerin önüne geçilmiş olacağı kanaatindeyiz.

Peygamberimiz (sas) ümmetine her konuda örnek olduğu gibi, anlama ve yorumlama konusunda da örnek alınabilecek uygulamalarda bulunmuştur. Daha önce nakledildiği üzere; Süveyd b. Hanzala'nın sıkıntılı bir anda, yanındaki Vâil b. Hucr için, 'kendi kardeşi olduğuna' dair yemin etmesi olayında, Efendimiz (sas) *“Doğru söyledin; Müslüman Müslüman'ın kardeşidir!”* buyurmuştu. Süveyd'i yalan söylemiş olmak gibi olumsuz bir durumdan kurtaran Hz. Peygamber (sas) bizlere çok güzel bir yorumlama numunesi ortaya koymaktadır. Çünkü aslında Süveyd'in niyetinde tevriye yapmak gibi bir gaye söz konusu değildir. Aynı şekilde muhatapları da kelimenin uzak anlamını hesaba katmamışlar ve yakın anlamıyla algılayıp onu serbest bırakmışlardır. Peygamberimizin yaklaşımı, söylendiği anda zihinde olmayan/düşünülmeyen bir mana ile sözü tevil edip, daha uygun bir neticeye ulaşmayı gösteren müstesna bir misaldir. Bu da bizler için, söyleyenin tevriye, mecaz ya da kinaye gibi herhangi bir sanat yapma niyeti olmadığı durumlarda da, belirli hikmetler ve hayırlara binaen, ifadelerin edebi sanatlarla yorumlanabileceğinin caiz ve mümkün olduğunu hatta, yerine göre sevaba ve ecre vesile olabileceğini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla imkanlar ölçüsünde edebi sanatların nasların yorumlanmasında başvurulabilecek ilk vasıtalar arasında görülmesinin yolu açılmış olmaktadır. Netice itibariyle nasların anlamlandırılmasında ve yorumlanmasında bu bakış açısının oldukça genişlik ve iç tutarlılık açısından katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Üzerinde durulması gereken bir diğer nokta bireysel kanaatlerin ve kişisel tercihlerin, temel unsur olan anlama olgusunu olumlu ya da olumsuz yönde etkileyebilir olmasıdır. Zira her birey kendi anlayışı ve bakış açısı çerçevesinde hakikat anlamını mecaza, mecaz anlamını hakikate evirebilecek yorumlama yöntemi sergileyebilir. Bunun anlama ve yorumlama usulü açısından ortaya çıkarabileceği olumsuzlukların önlenmesi dini anlayışta bütünlüğün sağlanması için elzemdir. Bireyselliklerin ve tefrikanın önlenmesi gayesiyle geliştirilen anlama ilkeleri, öncelikle hakikat anlamı üzerinden hareket edilmesini, buna olanak kalmadığında mecaza gidilmesini, tevehhüm kabilinden olacak şahsi çıkarımlara ve yorumlara itibar edilmemesini, kişisel kullanımların değil örfün tesis ettiği anlamların makbul sayılmasını salık vermekte ve bu gibi ilkeler sayesinde, anlama usulünü belirli bir çerçeve dahilinde ve üst düzey bir tutarlılık içerisinde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla

fıkıh usulüne has ilkeler gibi görülmemesi gereken bu kaidelerin, doğru ve isabetli anlama usulünün temel taşları mesabesinde algılanması gerektiği görülmektedir.

Yine mecazda; alâka ve karîne sözün/lafzın dışında bir olgudur. Hakiki anlamla mecazi anlam arasındaki geçişkenliği sağlayan bir unsur olan alâkanın ve hakiki anlamın önünde engel teşkil eden karînenin tespiti akli çıkarımlara dayanmaktadır. Akli bir çıkarım olması, alâkayı ve karineyi belirli bir seviyenin ötesinde öznel bir zemine ait kılmaktadır. Yine sözü edilen kişisel çıkarımlar, belirli bir ölçüde alâkanın veya karinenin varlığında/yokluğunda ya da geçerliliğinde/geçersizliğinde anlayış farkı olabileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bir sözde mecazın varlığı/yokluğu ya da hangi alâkadan hareketle mecazi anlama gidildiği, hangi karineyle hakikat anlamının terkedildiği, her zaman genel-geçer bir durum olarak karşımıza çıkmaz. Durum böyle olunca da hem sözün mecaz içermesi, hem de alâka yahut karine, üzerinde tartışılabilir/söz söylenebilir/ihtilaf edilebilir bir hal almaktadır. Bu nedenle din dilinde kelimenin vaz edildiği ve üzerinde ittifak edilmiş olan anlamı olan hakiki anlamı -geçerli ve ulaşılabilir olduğu sürece- ihtilafli olabilecek ve indî çıkarımlar içerebilecek mecazi anlamlara müracaat edilmemesi usul ilkeleri arasında yer almıştır.

Çalışmamızda ulaştığımız diğer bir sonuç da; hangi tip anlama olursa olsun, anlamanın ve yorumlamanın temel şartı olarak, yapılan yorumun nihai nokta olmadığı ve yapılan yorumun şariin mutlak muradı olarak görülmemesi gerektiğidir. Çünkü böyle bir tavır; çoklukla subjektif argümanlar ile kişisel anlayışlar üzerine bina edilen ve değişmesi, dönüşmesi ya da çürütülmesi olası olan yorumların kutsanmasına yol açacak, çatışmalara, ayrışmalara sebep olacaktır.

Anlama faaliyetinin özünde zahiri/hakiki anlam vardır. Bir çekirdek ve asıl niteliğinde olan hakikatle anlamanın bir üst katmanı ise hakikate ulaşamadığı durumlarda zorunlu olarak müracaat edilen mecazi anlamdır. Bu anlam da zorunlu olarak karşımıza çıkar, ancak mecazî olarak gidilen anlam her zaman aynı neticeye götürmesi zorunlu değildir. Bazı hallerde farklı anlamlara ulaşıldığı da vakidir. Mecazdaki karînelerin ve alakaların kurgusunda bazı zamanlarda bireyselliğin, örfün ve birikimin önüne geçip daha etkin olması söz konusu olabildiği için bu durum kaçınılmazdır. Öte yandan hikmetle anlamada vaziyet biraz değişmektedir; ortaya konulacak tercih, doğrudan kişinin yaklaşımına göre şekillenmekte, diğer usul ilkelerine, bağlam ve hassasiyetlere riayet edildiğinde, anlayışa büyük bir zenginlik ve çeşitlilik katmaktadır. Ancak anlama faaliyetinde sözü edilen esaslar ve bağlantılar dikkate alınmadığında, suistimale açık, batınilik ve hurufilik gibi batıl yollara sapmaya

aday bir anlayış tarzı gün yüzüne çıkmaktadır. Dolayısıyla hikmetle anlama da zahir/hakikat anlamının sabitelerine bir kanadıyla bağlı kaldıktan sonra, diğer kanadıyla gösterilen çaba ve gayretlerin neticesi olarak beliren bir seçenek ve farlılık olarak kaldığı sürece makbul ve muteber olmuştur.

Üzerinde özellikle durulması gereken bir nokta olduğunu düşündüğümüz tespitlerimizden biri de edebi sanatlardaki hatip-hitap-muhatap ilişkisinin, sadece söze hasredilmemesi gerektiğidir. Edebi sanatlar söz ve kelam eksenli bir olgu olmakla birlikte, daha üst ve geniş bir bakış açısıyla, edebi sanatların fonksiyonunu temin edebilecek olan bazı durumlar da bu sanatların bir türü olarak görülmelidir. Zira hadislerde ve sünnette var olan bazı fiillerin, fiilî tevriye ya da fiilî hüsn-i ta'lîl gibi edebi sanatlar kategorisinde değerlendirilebileceğinin tatbikatı yapılmaya çalışıldı. İlgili başlık altında muhtelif örnekleri gösterilmiş olan bu durum, hadislerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında da çok farklı ve etkili bir bakış açısı sağlamaktadır. Yine bir fiilin böyle bir anlama biçimiyle yorumlanması da, hakikat anlamının ötesinde, muhataba çok farklı mesajlar ve duygular iletmekte, hatta yerine göre sözlü anlatımdan çok daha etkili bir hitabet gerçekleşmesini sağlamaktadır. Bu açıdan hadis rivayetlerinin sadece kavli olanları değil, fiili olanlarının da edebi gözlerle tetkik edilmesi büyük önem arz etmektedir.

Beliğ bir üslubun unsurlarından biri olarak, yeri geldikçe, önceden var olan deyimler, ata sözleri ve kalıplaşmış ifadeler de kullanılabilir. Dolayısıyla hadislerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında edebi ve kültürel birikim, dönemin edebi üslubu, sözlü geleneğin sözcükleri kullanım alışkanlıkları da dikkate alınmalıdır. Rivayetin şerhi/yorumu yapılırken de bu etmenlerin göz önünde bulundurulması, muhtemel anlamların öncelik sırasına göre serdedilmesi ve ister hakikat olsun, isterse mecaz-kinaye olsun ifadenin tek bir anlama hasredilmemesini gerektirmektedir.

Özellikle Hz. Peygamber'in (sav) cevâmiu'l-kelim özelliği dikkate alınırsa sık sık edebi sanatlara başvurusu, kısa ama öz konuşurken mecaz, kinaye ve benzeri edebi sanatlardan istifade etmesi son derece tabiidir. Daha önemlisi, var olan sanatların anlamada etkin olarak değerlendirilmesi, lafız ile mana arasındaki irtibatın sağlıklı, doğru ve tutarlı kurularak hadisin kurulan bu bağlantıya göre anlamlandırılmasıdır. Bu bağlantının kurulmasında kilit noktalardan biri ifadenin sevk gayesidir. Bu gaye, yerine göre gizli olsa da bir takım yardımcı argümanlardan hareketle tespit edilebilmektedir. Naslarda mecaz ya da kinaye söz konusu olduğunda, daima hakiki

anlamın amel edilebilir olma ihtimalinin öncelenmesi hükümsel bazda zorunludur. Çünkü bizzat Hz. Peygamber kendi ağzından çıkan her şeyin doğru olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bazı karineler bulunsa bile, yapılan edebi sanat ile neyin kastedildiği ancak kendi bağlamında net olarak anlaşılabilir. Şu durumda lafzın kinaye olduğuna dair net karineler mevcut olmadığı sürece hakiki anlamına göre hareket edilmesi bir tercihten öte, bir zorunluluk olarak görülmelidir. Ancak bazı durumlarda, mütekellim, hakikat kastettiği halde, lafzın, daha hayırlı ve daha münasip olan mecazi bir manaya yorulması da olasıdır. Fakat bunun suiistimal edilmemesi gerektiği izahtan varestedir. Zira ‘mânâ-i hakiki müteazzar olduktan mânâ-i mecâza gidilir’ şeklindeki ilke, mecazi anlamanın sadece, hakiki anlamı almaya imkan olmadığına söz konusu olabileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla özel ya da kişisel menfaatler için, indî anlayışlara destek olması için kullanılması, çarpıtılması ya da başkaca muhtelif gayelerle hakikat anlamının ihmal edilmesi, marifetle anlama ya da hikmetle anlama kabilinden görülebilecek bir yaklaşım değildir.

Esasında nasların tercümeden değil, asıl ibareden okunması ve anlamaya bu metnin esas alınması olmazsa olmaz bir ilkedir. Ancak yerine göre, tercümenin kullanılması kaçınılmaz hale gelir. Edebi sanatların geneli dikkate alındığında, herhangi bir sanatı içeren bir ifadenin tercümesi noktasında da özel bir itina ve dikkat gösterilmesi gerektiği görülmüştür. Mümkün olduğu takdirde tercümede de sanatın, tercüme edilen dile yansıtılması, anlam çokluğu varsa bütün anlamları ya da en azından çoğunu yansıtacak bir ibare kullanılması hedeflenmelidir. Mümkün olmayan hallerde, esas anlamın verilmesi ve ikincil anlama, uygun bir şekilde (şerh veya izah kabilinden katkılarla) işaret edilmesi isabetli olacaktır.

Anlamayla ilgili çabalar ekseninde yapılan çalışmadan şu kanaat hasıl olmuştur ki; kadim gelenekteki tecrübe ve deneyimlerden hareketle oluşmuş olan, köklü ve esas anlayış usulünün, özünü yitirmeden ve sınırlarını/kısıtlamalarını bozmadan sürdürülmesi gerektiği ön plana çıkmaktadır. Bunun bir devamı olarak İslam Dini’nin temel esaslarına mugayir olmadığı sürece, ifrat – tefrit eşikleri aşılmadıkça ve hakiki anlam ihmal edilmemek kaydıyla, mecazlı/kinayeli rivayetlerde, üzerinde çoğunluğun ittifak ettiği, asıl maksadın esas alınması da oldukça verimli olacaktır. Aynı şekilde, fıkhi hüküm istinbatını ilgili alana tevdi ederek, mecazi anlama olanak veren edebi sanat içeren rivayetlerin, hikmetle anlama çerçevesinde (işari/tasavvufi yorumlarda)

var olan ya da elde edilecek hikmetler odağında anlamlandırılmasının da ayrı bir ilmi zenginlik olduğu düşüncesindeyiz.

Netice itibarıyla her anlayış bir gaye doğrultusunda şekillenmekte ve gerçekleşmektedir. Şariin gerçek muradına ulaşmak, nasların maksadını tespit edip onu yaşantısına aktarmak, sahih ilmi birikimle ve dil, edebiyat, kültür ve tarih gibi yardımcı vasıtaların sağlıklı ve tutarlı olarak kullanılmasıyla sağlanabilecektir. Görebildiğimiz kadarıyla, en temel noktlalardan birisi, ilim geleneğimiz içerisinde farklı bakış açısı ve değişik yaklaşım usulüyle muhtelif anlama tarzları geliştirilmiştir. Ayrıca öznelliğe ve indiliğe düşmeyi engelleyici usul ilkeleri belirlenmiş ve bu ilkelere riayet edilmiştir. Günümüzde ve yakın geçmişimizde anlamayla ilgili olarak yaşanan pek çok tartışmanın kaynağı da, sözü edilen usulün hakkıyla kavranamaması ya da uygulanamaması gibi görülmektedir. Başka bir ifadeyle, anlama usulü sorunu olarak gösterilen durumun, anlama usulünü anlama sorunu olduğu düşüncesindeyiz. Eğer hakkıyla bu esaslara riayet edilirse, İslam ilim geleneğinin, parlak zihinlerle yeniden yeşereceğinde kuşku yoktur. Bu noktada önerimiz, kadim ilim birikimimizde, zihinlerde ve satırlarda var olan anlama ilkelerinin anlama usulü açısından daha belirgin ve belirleyici bir nitelik kazanması konusunda çalışmalar yapılmasıdır. Özellikle de edebi sanatlar konusunda, naslar üzerinden geliştirilen ifrat ve tefrit içeren anlamaların malzeme edindiği sanatlar hakkında tikel ve derinlikli araştırmalar yapılması da değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403h.
- Ağbal, Davut. "Üslûb-i Hakîm ve Kur'ân Belâğatındaki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 Eylül 2020), 1015-1040. <https://doi.org/10.33415/daad.743190>
- Ahatlı, Erdinç. "Hasâisü'n-Nebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (1. Baskı). 16/277-281. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Akdemir, Hikmet. *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Aktaş, Osman - Samar, Mahmut. "Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi". *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* Mart-2022/7 (15 Mart 2022), 151-174. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.6355320>
- Aktaş, Şerif - Gündüz, Osman. *Yazılı ve Sözlü Anlatım -Okuma-Dinleme-Konuşma-Yazma-*. Ankara: Akçağ Yayınları, 12. Baskı., 2009.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Heravî el-Mollâ. *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*. thk. Cemâl Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422h. 2001m.
- Ali Haydar Efendi, Hoca Emin. *Düraru'l-Hukkâm fi Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*. thk. Fehmî el-Hüseynî. Dâru'l-Cîl, 1411h. 1991m.
- Allân, İbrâhîm Mahmûd. *el-Bedî' fi'l-Kur'ân: Envâuh ve Vezâifuh*. Birleşik Arap Emirlikleri: Dâiratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm: Hukûmetü's-Şârika, 1. Baskı., 2002m.
- Antâkî, Mahmûd b. Abdillâh el-. *el-Alâka*, ts.
- Asım Efendi, Mütercim. *el-Okyânûsu'l-Basît*. Erişim 14 Mart 2022. <http://www.kamus.yek.gov.tr/>
- Atan, Abdullah Hikmet. *Mana ile hadis rivayeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1999. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=226603&tarama=mana+ile+rivaye>
- Atîk, Abdülaziz. *İlmü'l-Bedî'*. Beyrut: Dâru'n-Nehda, ts.
- Aydın, Osman. "Müşkilü'l-Hadis Ve Haberî Sıfatların Te'vili Noktasında Ehl-i Hadise Bir Reddiye". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (31 Mart 2022), 427-454. <https://doi.org/10.33415/daad.1033183>
- Ayhan, Mehmet. "Fütûhât-ı Mekkiyye'de Keşf Yoluyla Nakledilen Hadisler". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (15 Haziran 2015), 29-55.
- Ayhan, Mehmet. *İbn Arabî ve Hadis*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-. *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415h.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed el-. *el-Buhalâ' li'l-Hatîb el-Bağdâdî*. thk. Bisâm Abdülvehhâb el-Câbî. el-Ceffân ve'l-Câbî / Dâru İbn Hazm, 1421h. 2000m.
- Baltacı, Burhan. *Şâtibî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*. ; Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=149439&wYazarlar=burhan+balta>

- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması = Die Kultur der Ambiguität*. İstanbul: İletişim, 2. baskı., 2019.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şâfî'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu*. Ankara Üniversitesi, Doktora, 2006.
- Baytar, Yaşar Seracettin. "Hadislerde Beyân ve Bedî İlmiyle İlgili Edebî Sanatların Kullanıma Dair Örnekler". *İslami İlimler Dergisi* 17/1 (27 Mart 2022), 121-153.
- Belhî, Nizâmuddîn el-. *el-Fetâvâ el-Hindiyye*. Dâru'l-Fikr, 1310h.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer Şîrâzî el-. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Thk: Muhammed Abdurrahmân Mar'aşlı. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Baskı., 1418.
- Bezdevî, Ali b. Muhammed el-Hanefî el-. *Usûlü'l-Bezdevî - Kenzü'l-Vusûl İlâ Ma'rifeti'l-Usûl*. Karaçi: Matbaatü Câvîd Berîs, ts.
- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985m.
- Bilsin, Adem. "Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam Yazar: M. Akif Özdoğan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018)". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (31 Aralık 2019), 385-390.
- Bolelli, Nusreddin. *Belâgat: Kur'an Edebiyatı -Meânî-Beyân-Bedî'-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Muğîra el-. *el-Câmi'u'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâhi (sav) ve Sünenihî ve Eyyâmih*. Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1400h. 2000m.
- Bulut, Ali. *Bedî' İlmi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı., 2016.
- Bulut, Ali. *Belâgat: Meânî - Beyân - Bedî'*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Baskı., 2017.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı., 2015.
- Bulut, Ali. "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belagatin Rolü: 'Tevriye Sanatı Örneği'". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423h.
- Cârim, Ali el- - Emîn, Mustafâ. *el-Belâgatu'l-Vâzıha*. Dâru'l-Meârîf, ts.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414h. 1994m.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Belâgat-ı Osmâniyye*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Baskı., 2000.
- Coşkun, Selçuk. "Sünnet ve Geleneğin Döngüsel Yapısı Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2010), 7-24.
- Cürcânî, Abdülkâhir el-. *Delâilü'l-İ'câz: Sözdizimi ve Anlambilim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2015.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân el-. *Esrâru'l-Belâğa fi İlmi'l-Beyân*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Usulü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.

- Çakır, Mustafa. *Kur'an'da Tehekküm Üslubu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Çamur, Fatma Yüksel. “Güvenilir Ravi ‘Güvenilmez’ Rivayet: Bir Şaḥīḥu’l-Buḥārī Rivayetindeki Meçhul Bedevi Kadın Kıssasının Olgusal Gerçekliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (30 Kasım 2022), 557-605. <https://doi.org/10.33227/auifd.1091108>
- Çelikan, Serkan. *Mecelle'nin Külli Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı., 2021.
- Çolak, Abdullah. “Klasik Dönem İhya Çabaları Bağlamında Endülüslü İbn Hazm ve Usûl Anlayışı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (31 Aralık 2009), 173-194. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344086>
- Demir, Yunus. *Arap Edebiyatında Cinâs ve Hadislerde Kullanımı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Dinçer, Ferit. “Teşbih Sanatının Belâgati ve Kur'an İle Hadîste Örnekleri”. *İlahiyat* 4 (2020), 21-45.
- Dinçoğlu, Mehmet. “Hz. Peygamber'in günlük istiğfar sayılarıyla ilgili hadislerinin yorumunda hakikat-kinaye ikilemi”. *İslami İlimler Dergisi* 8/8 (2013), 271-293.
- Dölek, Adem. *Edebî Açından Hadislerde Teşbih ve Temsiller*. Erzurum: Ekev, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. El-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. Ishâk el-İsbehânî. *Târîhu İsbehân*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410h. 1990m.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahyâ el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404h. 1984m.
- Ece, Abdurrahman. “Hadislerde Tevriye Sanatının Kullanımı ve Konu Etrafındaki Tartışmalar”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2021), 217-251. <https://doi.org/10.51605/mesned.1011241>
- Edebiyat Bilgileri. “Söz Sanatları”. *Söz Sanatları*. Erişim 14 Ocak 2022. <http://www.edebiyatbilgileri.com/9/soz-sanatlari>
- Ekizer, Duran. *Sahîhayn'da Mecaz*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı., 2021.
- Eren, Cüneyt - Uzunoğlu, M. Vecih. *Belâgat: Arap Edebiyatında Edebi Sanatlar*. İstanbul: Sütun Yayınları, 2006m.
- Erul, Bünyamin. “Hadis Yorumunun Sınırları”. *İlahiyat Akademi* 7-8 (2018), 1-24.
- Erul, Bünyamin. *Hadislerin Dili : İlk Hadis Belgesi, Hemmâm'ın Sahifesi - Tertip, Terceme, Yorum-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Baskı., 2010.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Evsî, Abbâs Alî el-. *Esâlîb el-Mübâleğa fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Irak: Şebketu Ukah - Câmiatü Mîsân, ts.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *el-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrâî. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Feyrûzâbâdî, Meciduddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Muhammed Nâ'im el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

- Feyyâz, Muhammed Câbir. “et-Tevriye ve Huluvvu’l-Kur’âni’l-Kerîm minhâ”. *Mecelletu’l-Mecmei’l-İlmî el-İrâkî* 2 (1983), 232-279.
- Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Mecmûatü Rasâilî’l-İmâm el-Gazâlî*. Beyrut: Dâru’l-Fîkr, 1416h.
- Gökçe, Ferhat. “İbnu’l-Esîr’in En-Nihâye Fî Garîbî’l-Hadîs isimli Eserinde Allah’ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Te’villeri”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (01 Ekim 2017), 163-206.
- Gökkır, Bilal vd. *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.
- Görgün, Muhammed Emin. “Arap Dili Belâgatinde el-Üslûbu’l-hakîm Sanatı ve Dînî-Edebî Metinlere Yansıması”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2022), 495-514. <https://doi.org/10.52637/kiid.1182154>
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı., 2011.
- Gül, Ahmet. “Yorumun Literal Anlamını Aşması: Sufi Te’vilde Anlam Genişlemesi, Cennet Ve Nâr (Cehennem) Örneği”. *Şarkiyat* 12/3 (31 Ağustos 2020), 506-517. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.728047>
- Güler, İsmail (ed.). *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, Birinci basım., 2015.
- Gültekin, Ayşe (ed.). *Hadis Mezehep ve Meşrep*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı., 2020.
- Güneş, Firdevs. “Anlama Modelleri”. Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi. Erişim 18 Haziran 2022. https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/118928/mod_resource/content/0/Anlama%20Modelleri.pdf
- Gürbüz, Faruk. “Mecaz Kapsamındaki Anlamlar Ve Bu Anlamlar Arasındaki İnce Ayrıntılar”. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/2 (01 Aralık 2008), 197-212.
- Güven, Şahin. “Dil, Anlam ve Çokanlamlılık”. *Bilimname* 2013/2 (01 Haziran 2013).
- Hâdimî, Ebû Nuaym Ahmed el-. “Risâle: Fî Hakki’l-Elfâz el-Mecâziyye”. *Mecmûatu’r-Rasâil li-Ebî Saîd el-Hâdimî*. Matbaa-i Âmira, ts.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Sinân el-. *Sirru’l-Fesâha*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1402h. 1982m.
- Hamevî, İbn Hicce Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Ali b. Abdillâh el-. *Hizânetu’l-Edeb ve Gâyetu’l-Ereb*. thk. İsmâ Şuaytû. Beyrut: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, 2004m.
- Hamûd, Mus’ab Rızâ. *Nazariyyetü’l-Kinâye en-Nebeviyye - Usûlühâ, Alâkâtühâ ve Âsâruhâ*. Suriye: Dâru’l-Muktebes, 1. Baskı., 1439h. 2018m.
- Harîrî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Ali el-. *Makâmâtü’l-Harîrî*. Beyrut: Matbaatü’l-Meârif, 1873m.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-. *Cevâhiru’l-Belâğati fî’l-Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.
- Hâşimî, Muhammed Ali el-. *el-Menhelü’l-Azbü fî’d-Dirâseti’l-Edebiyye ve’l-İ’râb ve’l-Belâğâ ve’l-Arûz ve’l-Kavâfî*. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1426h. 2005m.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî el-. *Garîbü’l-Hadîs*. thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Garbâvî. Dimeşk: Dâru’l-Fîkr, 1402h. 1982m.

- Herarî, Muhammed El-Emîn b. Abdillâh b. Yûsuf b. Hasen el-Uramî el-Alevî el-. *Tefsîru Hadâiki'r-Ravh Ve'r-Reyhân fî Ravâbî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hâşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1421h. 2001m.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-. *Tühfetü'l-Mühtâc fî Şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1357h. 1983m.
- Hoşab, Fahri. "Hadîslerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Önemi ve Tokalaşmaya Dair Bir Hadîsin Tahlîli". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 71-86.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemrî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvattai mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî - Muhammed b. Abdilkebîr el-Bekrî. Mağrib: Vizâratü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387h.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Raddü'l-Muhtâr alâ Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412h. 1992m.
- İbn Allân, Muhammed Ali b. Allân b. İbrâhîm el-Bekrî. *Delîlü'l-Fâlihîn li-Turuki Rîyâzi's-Sâlihîn*. thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1425h. 2004m.
- İbn Atâillâh, Tâcüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm el-İskenderî. *Letâifâul-Minen*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 2006m.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osmân. *el-Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409h.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379h.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-Müvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411h. 1991m.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kuraşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Hasen Mahmûd. Dâru'l-Fikr, 1414h. 1994m.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rabî. *es-Sünen*. thk. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm. Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1400.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414h.
- İbn Ma'sûm, Sadruddîn Ali b. Ahmed b. Muhammed. *Envâru'r-Rabî' fî Envâi'l-Bedî'*. el-Mektebe eş-Şâmile ez-Zehbiyye, ts.
- İbn Melek, Abdüllatîf b. Abdilazîz b. Emînüddîn el-Hanefî. *Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriku'l-Envâr fî'l-Cem'i Beyne's-Sahîhayn li's-Sağânî*. thk. Eşref b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1415h. 1995m.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. thk. eş-Şeyh Zekerîyyâ Umeyrât. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419h. 1999m.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sîde ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996.

- İbnü'l-Arabî, el-Kâdî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr b. el-Arabî el-İşbîlî. *el-Mesâlik fî Şerhi Muvattai Mâlik*. thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî - Âişe bint el-Hüseyn es-Süleymânî. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428h. 20007m.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399h. 1979m.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed. *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedvî Tabâne. Kahire: Dâru'n-Nehda, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvehhâb es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr*. Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali. *et-Tevzîh li-Şerhi'l-Câmi'is-Sahîh*. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1429h. 2008m.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali. *Kavâid*. thk. Mustafa Mahmûd el-Ezherî. Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim li'l-Neşr ve't-Tevzî', 1431h. 2010m.
- İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu'cemü'l-Vesît*. Kâhire: Dâru'd-Da've, ts.
- İltuş, Cüveyriye. *Sûfî Menâkıbnâmelerinde Âyet ve Hadislerin İşârî Yorumları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı., 2020.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el- - Dâvûdî, Safvân Adnân ed-. *el-Müfradât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412h.
- İşleyen, Ahmet. "Hanefî Usûlünde Literal Yorum Örnekleri". *Dini Araştırmalar* 17/44 (16-06-2014) (16 Haziran 2014), 121-140. <https://doi.org/10.15745/da.94444>
- Kara, Mustafa. "İbn Atâullah el-İskenderî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (1. Baskı). 337-338. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Karadâvî, Yûsuf. "el-Belâğatu'n-Nebevîyye". *Mevkiu Simâhati's-Şeyh el-Karadâvî*. Erişim 09 Mayıs 2022. <https://www.al-qaradawi.net/content/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%84%D8%A7%D8%BA%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A8%D9%88%D9%8A%D8%A9>
- Karakaya, Mehmet Murat. "Kur'ân-ı Kerim'de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâye Ve Mecaz". *Diyanet İlmi Dergi* 55/2 (26 Haziran 2019), 229-257.
- Karakoç, Abdurrahim. *Yasaklı Rüyalar*. Ankara: Alperen Yayınları, 2000m.
- Kayacan, Murat. "Tevriyeli Hadis ve Ayet Örnekleri" (18 Ekim 2012). <https://www.muratkayacan.com/2014/09/teviriyeli-hadis-ve-ayet-ornekleri.html>
- Kazan, Ramazan. *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1. Baskı., 2013.
- Kazvînî, Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer. *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâga*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998m.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm b. Ya'kûb. *Bahru'l-Fevâid (el-Meşhûr bi-Meânî'l-Âsâr)*. thk. Muhammed Hasen İsmâîl - Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420h. 1999m.
- Kesgin, Salih. *Hadisleri Anlama Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım., 2019.
- Kesgin, Salih. "Rivayetlerin Sübûtunu Tespitte Anlamanın Etkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVIII/1 (2018), 93-130.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. Büyük Doğu Yayınları, ts.
- Kinar, Kadir. "Edebiyatda Tersinme/Üslûbu't-Tehekküm Sanatının Arap Dili ve Edebiyatında Bazı Örnekleri". *Bilimname* 2016/1 (24 Mart 2016), 9-26.

- Kirman, Aydın. “İki Gazellik Bir Hikâyeyi Duygu Unsurları Bakımından Okumak - Dehhânî'nin ‘Olur’ Ve ‘Eyledi’ Redifli Gazelleri-”. *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2/3 (2007), 349-375.
- Koca, Ferhat. “Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin (1858-1920) Fıkıh Usulüne Dair Bir Risalesi: Hakikat ve Mecaz”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (30 Aralık 2015), 149-175. <https://doi.org/10.14395/jdiv149>
- Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı. <http://lugatim.com/>, ts. Erişim 22 Şubat 2022.
- Kur'ân-ı Kerîm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Kûrânî, Ahmed b. İsmâîl b. Osmân el-. *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâzi Ehâdîsi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1429h. 2008m.
- Kutlu, Mustafa vd. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *el-Menhelü'l-Hadîs fî Şerhi'l-Hadîs*. Dâru'l-Medâr el-İslâmî, 2002m.
- Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *Fethu'l-Mün'im Şerhu Sahîhi Müslim*. Dâru's-Şurûk, 1423h. 2002m.
- Leknevî, Abdulhayy el-. *Tuhfetu'l-ahyâr bi-İhyâi Sünneti Seyyidi'l-Ebrâr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2018.
- Mağribî, el-Hüseyn b. Muhammed b. Saîd el-Lâîy el-. *el-Bedru't-Temâm Şerhu Bulûğî'l-Merâm*. thk. Ali b. Abdillâh ez-Zeben. Dâru'l-Hicr, 1428h. 2007m.
- Martı, Huriye. “‘Mümin Mümin’in Aynasıdır’ Rivayeti Üzerine Bir İnceleme”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2009), 39-63.
- Marulcu, Hasan Tevfik. “Kur'ân'da Edebî Bir Üslup Olarak Tehekküm Ve Müşâkele – Kelâm Açısından Bir Değerlendirme –”.
- Merkezu Nûn. *el-Belâgatü'l-Müeyyessa*. Cem'îyyetu'l-Meârif el-İslâmiyye es-Sekâfiyye, 1435h. 2014m.
- Mermer, Ahmet vd. *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 5. Baskı., 2010.
- Mermer, Ahmet - Koç Keskin, Neslihan. *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li'Ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Abdullatîf Muhammed Abdurrahmân. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426h/2005m.
- Mezâhirî, Ebu'l-Kelâlm Şefîk el-Kâsimî el-. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye el-Mahmûde*. ed. Müftî Muhammed Yûsuf Eltâulevî. Sehârenfûr/Hindistan: Mektebetü Zekerîyyâ Diyûbend, ts.
- Muhammed Abdülkerîm Hasen el-İshâkî. *Şerhu'l-Erbeîn en-Neveviyye li'l-Münâvî (29-35)*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvera, Yüksek Lisans Tezi, 1437h.
- Musakhanov, Orkhan. “İsmail Hakkı Bursevî'nin ‘Mü'min Mü'minin Aynasıdır’ Hadis-i Şerifi Üzerine Yazdığı Şerhin Tahlil ve Tahkiki: Zâhir ve Bâtın Anlamın Birleştiği ve Ayrıldığı Noktalara Dair Bir İnceleme”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 23.
- Musannifek, Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî. *Şerhu'l-Alâka*. Dâru Tıbbâti'l-Âmira, t.y.
- Muzhirî, el-Hüseyn b. Mahmûd b. el-Hasen Mazharuddîn ez-Zeydânî. *el-Mefâtîh fî Şerhi'l-Mesâbih*. thk. Nûruddîn Tâlib. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1433h. 2012m.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn el-. *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.

- Nâsîf, Mustafa. *Nazariyyetü'l-Ma'nâ fi'n-Nakdi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinan en-. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selam li'n-Neşr ve't-Tevzî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Muhyiddîn Dîb Müstû. Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1419h. 1998m.
- Nesefî, Ömer en-. *Metnu'l-Akâid*. Mecmûatu'l-Mütûn, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeraf en-. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392h.
- Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-. *el-Müstedrak ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411h. 1990m.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Kuraşî et-Teymî el-Bekrî en-. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kitâb ve'l-Vesâik el-Kavmiyye, 1423h.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *İlmu'd-Dilâle*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1427h. 2006m.
- Özaşar, Mehmet Emin. "Günümüz Zâhirî-Selefî Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu". *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*, 217-266.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenotik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Özçelik, Harun. "Hadislerde Lafız İhtilafına Farklı Yaklaşımlar ve Çözüm Metodları Üzerine". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (30 Haziran 2007), 179-201.
- Özdemir, Veysel. "Acelecî Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar". *Academic Knowledge* 2/1 (30 Haziran 2019), 1-15.
- Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları -Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003m.
- Râfî, Mustafa Sâdık b. Abdîrrezzâk er-. *I'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1425h. / 2005m.
- Recâizâde, Mahmûd Ekrem. *Ta'lim-i Edebiyât*. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1299.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâ b. Alî el-Bağdâdî er-. *Risâletü'l-Hudûd*. thk. İbrâhîm Sâmerrâî. Amman: Dâru'l-Fikr, ts.
- Sâmerrâî, Mehdi Sâlih es-. *el-Mecâz fi'l-Belâğati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Baskı., 1436h. 2015m.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâîl b. Salâh el-Emîr es-. *Sübülü's-Selâm*. Dâru'l-Hadîs, ts.
- Saraç, M. A. Yekta. *Eski Türk Edebiyatına Giriş*. ed. Abdülkâdir Gürer. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını, 2019.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*. İstanbul: 3F Yayınevi, 5. Baskı., 2007.
- Saraç, M. A. Yekta. "Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan'ın Edebî Sanatlar'ına Farklı Bir Yaklaşım". *İlmî Araştırmalar* 8 (1999), 293-299.
- Sehârenfûrî, eş-Şeyh Halîl Ahmed es-. *Bezlü'l-Mechûd fi Halli Süneni Ebi Dâvûd*. thk. Takiyyüddîn en-Nedvî. Hindistan: Merkezü's-Şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedvî li'l-Bühûs ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye, 1427h. 2006m.
- Sekkâkî, Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-. *Miftâhu'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407h. 1987m.

- Selçuk, Bahir. “Hakîkati İmhâ Hayâlî İnşâ: Redde Dayalı Hüsn-i Ta’lîl Sanatı Üzerine”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 31/1 (20 Ocak 2021), 61-77. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.822321>
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-Eimme es-. *Usûlü’s-Serahsî*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.
- Sindî, Ebü’l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî et-Tettevî es-. *Hâşiyetü’s-Sindî alâ Süneni’n-Nesâî*. Haleb: Mektebetü Matbûâtü’l-İslâmiyye, 1406h. 1986m.
- Soyupek, Hasan. “Teşbih Sanatının Hadislerdeki Yansıması”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7 (2007), 141-161. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3343855>
- Suyûtî, Ebü’l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Şerhu Süneni İbn Mâce*. Karaçi: Kadîmî Kutüb Hâne, ts.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb es-. *el-Menhelü’l-Azbü’l-Mevrûd Şerhu Süneni’l-İmâm Ebî Dâvûd*. Mısır: Matbaatü’l-İstikâme, 1351h.
- Sübkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Takiyyiddîn es-. *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*. Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411h. 1991m.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Câmiu’s-Sağîr fî Ehâdisi’l-Beşîr en-Nezîr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1428h. 2008m.
- Süyûtî, Celâllüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Kütü’l-Müteğazzî alâ Câmi’i’t-Tirmizî*. thk. Nâsir b. Muhammed b. Hâmid el-Garîbî. Mekke: Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, 1424h.
- Süyûtî, Celâllüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Şerhu Ukûdi’l-Cimân fî İlmi’l-Meânî ve’l-Beyân*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Celâllüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*. Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411h. 1990m.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs b. Osmân Ebû Abdillâh eş-. *Cimâ’u’l-İlm*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1405h.
- Şeker, Necmeddin. “Hadis Şerhçiliğinde Farklı Bir Gelenek ‘İşarî Yorum’”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (01 Haziran 2014), 115-149.
- Şenkîtî, Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed b. Ahmed eş-. *Şurûku Envâri’l-Minen el-Kübrâ el-İlâhiyye bi-Keşfi Esrâri’s-Sünen es-Suğrâ en-Nesâiyye*. Riyad: Metâbi’u’l-Humeydî, 1425h.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh. *Neylû’l-Evtâr*. thk. Isâmüddîn es-Sabâbetî. Mısır: Dâru’l-Hadîs, 1413h. 1993m.
- Tabâne, Bedvî. *Mu’cemü’l-Belâgati’l-Arabiyye*. Cidde & Riyad: Dâru’l-Menâra & Dâru’r-Rifâî, 1408h. 1988m.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *Mu’cemu’l-Evsad*. thk. Târik b. İvazullâh b. Muhammed - Abdülmühsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. Kahire: Dâru’l-Hameyn, ts.
- Tahâvî, Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-. *Şerhu Müşkili’l-âsâr*. thk. Şu’ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1415h. 1994m.
- Tâhirü’l-Mevlevî, Olgun. *Edebiyat Lügati*. thk. Kemâl Edip Kürkçüoğlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Tâî, Muhammed Ali İbrahim Hüseyin Ali et-. *el-İstâre fî’l-Hadîsi’n-Nebevî eş-Şerîf - Sahîhi’l-Buhârî*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1435h. 2014m.
- Tarlan, Ali Nihat. *Edebiyat Meseleleri*. İstanbul, 1981.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ b. Halîl. *Miftâhu’s-Seâde ve Misbâhu’s-Siyâde fî Mevzûâtü’l-Ulûm*. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1405h. 1985m.

- Tatar, Burhanettin. “Anlamanın Tabiatı ve Kur’an’ı Anlama”. *Eskiye* 27 (25 Kasım 2013), 123-129.
- Tatar, Burhanettin. *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Tatlı, Bekir. *Hadislerin Mana ile Rivayetini Tespit İmkânı*. Emin Yayınları, 2017.
- Tayfur, Sabğatullah. “Kur’ân’da Mezheb-i Kelâmî Üslûbu”. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 3/2 (29 Aralık 2019), 122-133.
- Teftazânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-. *Şerhu’l-Akâid en-Neseffiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü’l-Külliyât el-Ezheriyye, 1987m.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahrüddîn Ömer et-. *Muhtasaru’l-Meânî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali el-Kâdî Muhammed Hâmid et-. *Mevsûatu Keşşâfî İstılâhâtî’l-Funûn ve’l-Ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996m.
- Tîbî, Şerafüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-Kâşif an Hakâiki’s-Sünen (Şerhu’t-Tîbî alâ Mişkâtî’l-Mesâbîh)*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1417h. 1997m.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sûra b. Mûsâ et-. *el-Câmiu’l-Muhtasar mine’s-Süneni an Rasûlillâhi (sav) ve Ma’rifeti’s-Sahîh ve’l-Ma’lûl ve mâ aleyhi’l-Amel*. thk. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm. Riyad: Dâru’s-Selâm li’n-Neşri ve’t-Tevzî, 2000.
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-. *Sirâcü’l-Mülûk*. Mısır: Min Evâilî’l-Matbûât el-Arabiyye, 1289h. 1872m.
- Türçan, Zîşan. “Bazı Hanefî Usulcülerin Mana İle Rivayet Meselesine Yaklaşımları”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (01 Aralık 2011), 109-126.
- Türk Edebiyatı. “Türk Edebiyatı”. *Edebi Sanatlar-Söz Sanatları*. Erişim 14 Ocak 2022. <https://www.turkedebiyati.org/soz-sanatları/soz-sanatları.html>
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-. *Şerhu’l-Erbeîn en-Neveviyye*. Dâru’s-Sürayyâ li’n-Neşr, ts.
- Ünal, Yavuz. “Gelenek-Sünnet İlişkisi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (01 Mart 1999), 79-96. <https://doi.org/10.17120/omuifd.52328>
- Ünal, Yavuz. *Hadis Geleneğinde Metin Bilinci*. Samsun: Etüt Yayınları, 2008.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Ünal, Yavuz. *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu*. Samsun: Etüt Yayınları, 1999.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd es-Sehmî el-. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jons. Beyrut: Dâru’l-A’lemî, 1409h. 1989m.
- Vankulu, Mehmed b. Mustafâ. <http://www.kamus.yek.gov.tr/>, ts. Erişim 11 Mart 2022
- Vatvât, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Ensârî el-. *Guraru’l-Hasâisi’l-Vâziha ve Uraru’n-Negâiz el-Fâziha*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1429h. 2008m.
- Yetiş, Kazım. “Ta’lîm-i Edebiyyât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/514-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yıldız, Musa. “Müneccimbaşı Ahmed Dede’nin Risâle fi’l-Kinâye ve’t-Ta’rîz’i”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (01 Temmuz 2000), 43-68.

- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrazzâk el-Hüseynî el-Mürtezâ ez-. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mecmûatun mine'l-Muhakkikîn. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebûl-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407.
- Zencânî, Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr Şihâbüddîn ez-. *Tahrîcü'l-Furû' Ale'l-Usûl*. thk. Muhammed Edîb Sâlih. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1938h.
- Zerkâ, Ahmed b. eş-Şeyh Muhammed ez-. *Şerhu'l-Kavâid el-Fıkhiyye*. thk. Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ. Suriye: Dâru'l-Kalem, 1409h. 1989m.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkh*. Dâru'l-Kütübî, 1414h. 1994m.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh. *el-İcâbe li-İrâdi ma'stedrakethü Âişe ale's-Sahâbe*. thk. Muhammed Bünyamin Erul. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425h/2004m.
- Zeynuddîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülkâdir el-Hanefî er-Râzî. *Muhtâru's-Sihâh*. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1420h. 1999m.
- Zincîr, Muhammed Rif'at Ahmed. *Dirâsât fî'l-Belâgati'n-Nebeviyye eş-Şerîfe*. İmârât: Câizetü Dubey ed-Devliyye li'l-Kur'ân el-Kerîm, 1436h. 2015m.
- Antoloji.com. “Ayıp Şiiri - Abdurrahim Karakoç”. Erişim 23 Aralık 2022. <https://www.antoloji.com/ayip-siiri/>
- Antoloji.com. “Bayrak Şiiri - Arif Nihat Asya”. Erişim 21 Mart 2022. <https://www.antoloji.com/bayrak-6-siiri/>
- Antoloji.com. “Beni Candan Usandırdı Şiiri - Fuzuli”. Erişim 27 Mart 2022. <https://www.antoloji.com/beni-candan-usandirdi-3-siiri/>
- Antoloji.com. “Bir Bayrak Rüzgar Bekliyor! Şiiri - Arif Nihat Asya”. Erişim 14 Mayıs 2022. <https://www.antoloji.com/bir-bayrak-ruzgar-bekliyor-siiri/>
- Antoloji.com. “Çanakkale Şehitlerine Şiiri - Mehmet Akif Ersoy”. Erişim 27 Mart 2022. <https://www.antoloji.com/canakkale-sehitlerine-siiri/>
- “Diyanet Dergi | Diyanet - Aylık Dergi - Aile - Çocuk - İlmi Dergi - Bülten”. Erişim 02 Temmuz 2022. https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=19713#_ftnref143
- IENSTITU. “İroni Ne Demek? İroni Örnekleri Nelerdir?” Erişim 17 Ocak 2023. <https://www.ienstitu.com/blog/ironi-ne-demek>
- Antoloji.com. “Kıskanç Şiiri - Faruk Nafiz Çamlıbel”. Erişim 21 Mart 2022. <https://www.antoloji.com/kiskanc-2-siiri/>
- Antoloji.com. “Necid Çöllerinde Şiiri - Mehmet Akif Ersoy”. Erişim 21 Mart 2022. <https://www.antoloji.com/necid-collerinde-siiri/>
- Antoloji.com. “Senden bilirim yok bana bir fâide ey gül Şiiri - Osman Nevres”. Erişim 20 Mart 2022. <https://www.antoloji.com/send-bilirim-yok-bana-bir-faide-ey-gul-siiri/>
- Antoloji.com. “Seyyah Oldum Gezdim Gurbet İlleri 1 Şiiri - Karacaoğlan”. Erişim 01 Temmuz 2022. <https://www.antoloji.com/seyyah-oldum-gezdim-gurbet-illeri-1-siiri/>
- Antoloji.com. “Yağmur Şiiri - Nurullah Genç”. Erişim 27 Mart 2022. <https://www.antoloji.com/yagmur-59-siiri/>
- Onedio.com. <https://onedio.com/haber/tersten-okunusu-da-ayni-olan-60-iliginc-turkce-cumle-358931>, ts. Erişim 03 Şubat 2022.

ÖZ GEÇMİŞ

Salih ŞENGİZER, Kastamonu İmam Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlahiyat bölümünden 2004 yılında mezun oldu. 2007 yılında OMÜ SBE Temel İslam Bilimleri anabilim dalında yüksek lisansını tamamladı. Mezuniyetinden bu yana kamu personeli olarak görev yapan Salih Şengezer, iyi derecede Arapça bilmektedir (2022/1.YDS:85). Temel ilgi alanları, hadis, helal gıda, geleneksel tıp, yazma eserler... (2023).

İletişim Bilgileri

ORCID ID

Yayınlar:

1. *Peygamberimizin (sas) Dilinden Dualar*, Kartela (Kırk Hadis), DİB, Ankara 2009.
2. *Hz. Peygamber'in (sas) Duaları*, Hadislerle İslam, I-VII, DİB, Ankara 2012.
3. *Hz. Adem (as), Hadislerle İslam*, I-VII, DİB, Ankara, 2012.
4. *Hz. Yakup (as) ve Hz. Yusuf (as), Hadislerle İslam*, I-VII, DİB, Ankara 2012.
5. 17. ve 18. Cüzler, Hâfız: Lafzın Hâmili, Mananın Âmili, I-III, DİB, İzmir, 2018.
6. *Ey Müslüman Genç, Cami Evin Olsun!*, Cami ve Gençlik, DİB, Ankara, 2014.
7. VI. Hadis Meclisi: "Hadiste şerh geleneği", 28-29 Temmuz 2007, Gerede/Bolu Hadis Tetkikleri Dergisi, İstanbul, (Cilt/Sayı: V/2.) 2007.