

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM TEFSİRLERDE MECAZLA İLGİLİ AYETLERE
YAKLAŞIMLAR

Doktora Tezi

ABDUL RAHİM ALMOHAMAD ALMAHMOUD

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM TEFSİRLERDE MECAZLA İLGİLİ AYETLERE
YAKLAŞIMLAR

Doktora Tezi

ABDUL RAHİM ALMOHAMAD ALMAHMOUD

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. MESUT OKUMUŞ

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM TEFSİRLERDE MECAZLA İLGİLİ AYETLERE
YAKLAŞIMLAR

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı İmzası

- 1- Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Danışman)**
- 2- Prof. Dr. Halis ALBAYRAK**
- 3- Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ**
- 4- Doç. Dr. Harun ŞAHİN**
- 5- Doç. Dr. Davut ŞAHİN**

Tez Savunması Tarihi

30.09.2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mesut Okumuş'un danışmanlığında hazırladığım “Erken Dönem Tefsirlerde Mecazla İlgili Ayetlere Yaklaşımlar” (Ankara, 2022) adlı bütünleşik doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 20.06.2022

Abdul Rahim Almohamad Almahmoud

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	V
ÖNSÖZ	VIII
KISALTMALAR.....	X
GİRİŞ.....	1
A-KONU VE ÖNEMİ.....	1
B. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	5
C. KONUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR	6
BİRİNCİ BÖLÜM.....	10
1. TEFSİRİN TANIMI, DOĞUŞU VE TEDVİN AŞAMALARI.....	10
1.1. TEFSİRİN LÜGAT TERİM ANLAMI.....	10
1.1.1. <i>Tefsirin Lügat Tanımı</i>	10
1.1.2. <i>Tefsirin Terim Anlamı</i>	13
1.2. TEFSİRİN DOĞUŞU	16
1.2.1. <i>Peygamber Asrı Aşaması</i>	17
1.2.2. <i>Sahabe Asrı Aşaması</i>	20
1.2.3. <i>Tâbiin Asrı ve Tedvin Aşaması</i>	33
1.3. TEFSİR KELİMESİYLE İLGİLİ KAVRAM VE TERİMLER	53
1.3.1. <i>Te'vîl</i>	53
1.3.2. <i>Meânî'l-Kur'ân</i>	59
1.3.3. <i>Î'rabü'l-Kur'an</i>	62
1.3.4. <i>Garîbü'l-Kur'ân:</i>	63
1.3.5. <i>Müşkilü'l-Kur'ân:</i>	66
1.3.6. <i>Müteşâbihü'l-Kur'ân:</i>	67
İKİNCİ BÖLÜM	69
2. MECAZIN TANIMI, ÇEŞİTLERİ VE GELİŞİM AŞAMALARI.....	69
2.1. “HAKİKAT” KELİMESİNİN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ.....	69
2.1.1. <i>Hakikatin Lugat ve Terim Anlamı:</i>	69
2.1.2. <i>Hakikatin Çeşitleri:</i>	72
2.2. MECAZIN TANIMI VE TÜRLERİ.....	74
2.2.1. <i>Mecazın Dil ve Terim Anlamı</i>	74
2.2.2. <i>Mecazın Çeşitleri:</i>	79

2.3. MECAZ TERİMİNİN GELİŞİM AŞAMALARI	97
2.3.1. Birinci Aşama: Mecazın, Genişleme Bağlamında Lafzın Zahirinin Dışındaki Manada Kullanılması:	99
2.3.2. Kavramın Kullanılması ve Şöhret Kazanması, Ancak Kendisiyle Kavramsal Mananın Kastedilmemesi	108
2.3.3. Belâğat Âlimlerince Geniş Anlamıyla Mecaz Kavramının Kullanılması	115
2.3.4. Dördüncü Aşama: Mecaz Kavramının Kökleştirilmesi ve Temellerinin Yerleştirilmesi.....	127
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	135
3. İLK ÇAĞLARDA MECAZ.....	135
3.1. KUR'AN ÖNCESİ DÖNEMDE MECAZ	135
3.1.1. Lakî b. Ya 'mur el-Eyâdî'in Şiirlerinde Mecaz (ö.380).....	138
3.1.2. İmrüülkays 'ın Şiirlerinde Mecaz (ö. 540)	141
3.1.3. Nâbîga ez-Zübyânî'nin Şiirlerinde Mecaz (ö. 605)	147
3.1.4. Züheyr b. Ebî Selmâ 'nın Şiirlerinde Mecaz (ö. 609)	152
3.2. KUR'AN-I KERÎM'DE MECAZ	156
3.2.1. Kur'an-ı Kerim'de Aklî Mecaz:	168
3.2.2. Kur'an-ı Kerim'de Mecaz-ı Mürsel	173
3.2.3. Kur'an-ı Kerim'de İstiâre:	186
3.3. HZ. PEYGAMBERİN HADİS VE AÇIKLAMALARINDA MECAZ	201
3.4. TEFSİRDE ÖNE ÇIKAN SAHABE ARASINDA KULLANILAN MECAZLAR	218
3.4.1. Abdullah İbn Abbâs 'ın (ö. 68/687) Tefsirinde Mecaz	219
3.4.2. Abdullah İbn Mes'ûd'un (ö. 32/650) Tefsirinde Mecaz	232
3.4.3. Alî b. Ebî Tâlib'in (ö. 40/661) Tefsirinde Mecaz.....	238
3.4.4. Übey Bin Ka'b (ö. 30/648)Tefsirinde Mecaz.....	242
3.4.5. Hz. Âişe'nin (ö. 58 /678) Tefsirinde Mecaz	254
3.5. TABİİN VE TEBEÜT-TABİİN ÂLİMLERİNİN TEFSİRİNDE MECAZ ...	262
3.5.1. Saîd Bin Cübeyr'in (ö. 95/714) Tefsirinde Mecaz.....	262
3.5.2. Mücahid bin Cebr'in (ö. 103/722) Tefsirinde Mecaz.....	270
3.5.3. Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) Tefsirinde Mecaz.....	275
3.5.4. Katâde b. Diâme (ö. 118/736) Tefsirinde Mecaz	280
3.5.5. Mukatil bin Süleyman'ın (ö. 150/767) Tefsirinde Mecaz	287
3.5.6. Süfyân es-Sevrî'nin (ö:161/778) Tefsirinde Mecaz	291

SONUÇ	300
KAYNAKÇA.....	304



ÖNSÖZ

Bu araştırmada, Kur'ân-ı Kerîm'in Belâğatının en bariz özelliklerinden, manayı ifadede lafzı açıklığa kavuşturmak için gereken melekeyi kazandıran, duygu ve düşünceleri değişik yollarla ifade etme usul ve kaidelerini inceleyen beyân ilminin önemli esaslarından biri olan “mecaz” konusu ele alınmıştır. Mecaz, her dilde, özellikle de Kur'ân-ı Kerîm'in dili olan Arapçada önemli bir yere sahiptir.

Allah'ı Teâlâ, hangi millete bir peygamber gönderse, ona kavminin çok iyi olduğu sanat alanlarında mucizeler bahşetmiştir. Örneğin Hz. Musa'ya ilk iman edenler, sihirbazlardı. Diğer taraftan bu en uygun meydan okuma yöntemidir. Zira meydan okuyabilmek için toplumun iyi olduğu konularda bir şeyler ortaya koymak gerekir. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) gönderildiği Arap topluluğu, dil, belagat, fesahat ve beyan konusunda hayli ilerlemiş, kendini geliştirmiş bir toplumdur. Şiir konusunda kendini aşmış bir toplum olan Araplar, ayrıca belagat ve fesahat konusunda da oldukça yetenekliydi. Bu nedenle Allah'ı Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'i apaçık Arap diliyle indirdi. Kur'ân-ı Kerîm'de “*Biz onu, anlayasınız diye, Arapça bir Kuran olarak indirdik.*” (Yusuf, 2) buyrularak bu hususun altı çizildi. Kur'ân-ı Kerîm, yüksek anlam, belagat ve fesahat değeri nedeniyle karşısındaki edip ve dil erbabını çaresiz bırakmıştı. Allah'ı Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'e öyle bir ifade güzelliği, mana derinliği ve fesahat katmıştı ki kâfirlere “*Onu kendisi uydurmuştur*” diyorlar öyle mi? Hayır hayır; inanmıyorlar. Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler.” (Tur, 33-34) buyurarak yapabilirlerse bir benzerini getirmeleri için meydan okumuştur.

Bu meydan okuma karşısında çaresiz kalınca kâfirler, bu kez Allah'ı Teâlâ, “Yoksa “Kur'an'ı kendisi uydurdu” mu diyorlar? De ki: “*Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!*” (Hud, 13) buyurarak on sure getirmelerini istedi. Tabii ki bunu da yapamadılar. Bunun üzerine Allah'ı Teâlâ, “*Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!*” (Bakara, 23) buyurarak tek bir sure getirmeleri yönünde meydan okudu. Sonunda kâfirler, kendi çok iyi bildikleri dilde inmiş olmasına, ifade ve beyan güzelliğini kendi yöntemlerince koyulmuş olmasına rağmen Kur'ân-ı Kerîm karşısındaki acziyet ve çaresizliklerini itiraf etmek durumunda kaldılar. Kur'ân-ı Kerîm'in sahip olduğu icaz ve belagat, kâfirlerce kapalılık arz etmiyordu. Bilakis lafızlar, iman etmeden önce bile onlar üzerinde çok derin tesirler meydana getiriyordu. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerîm, kalplerine dokunuyor, içlerinde öyle duygu ve heyecan meydana

getiriyordu ki Kur'ân-ı Kerîm'in dil ve üslup bakımından bir mûcize olduğunu itiraf etmekten kaçamadılar.

Kur'ân-ı Kerîm, Arap milletinin akli, dini ve ictimai hayatında büyük değişiklikler meydana getirdi. Bunun en başlıca sebebi, Kur'ân-ı Kerîm'in insanların içlerinde büyük etkiler yaratan yüksek diliydi. İman etmeden önce bile Kur'ân-ı Kerîm'i işiten kâfiler bundan son derece etkilenirlerdi. Zira Kur'ân-ı Kerîm de çok iyi bildikleri Arapçanın nesir içindeki kafiyelerini taşıyordu. Bu bağlamda insan Arapçayı ne derece iyi bilirse, Kur'ân-ı Kerîm'i anlama yeteneği o derece iyi, ondan aldığı tat o nispette çok ve tesiri o düzeyde fazla olur.

Kur'ân-ı Kerîm'in sahip olduğu ifade ve üslup mucizesi, kâfirleri, söz konusu Kur'ân-ı Kerîm'in âlemlerin rabbi ve hâkimi olan Allah'ı Teâlâ tarafından indirildiğine iman etmeye sevk etti. Bunu inkâr edenler ise, söz konusu dil sanatının ustaları ve en bilginleri olmasına rağmen Kur'ân-ı Kerîm'e karşı bir benzerini getirme başarısı gösteremediler, çaresiz kaldılar. Oysa Kur'ân-ı Kerîm, onların dillerinde alışık olduğu üslup ve tarzda, günlük ifadelerinde kullandıkları kurallar çerçevesinde bir belagat ve fesahat değeri taşıyordu. Kur'ân-ı Kerîm'de aynı onların dilinde mevcut olan belagat ve fesahat tarzında idi. Fakat farklı olan şu idi ki Kur'ân-ı Kerîm üstün ve yüksekti, ifadeleri mana ve lafız olarak daha zengin ve açıktı. Bu nedenledir ki Kur'ân-ı Kerîm, Arapçanın bütün ilim ve sanatlarına dair yapılacak araştırmaların en önemli ve değerli kaynağı niteliğini taşımaktadır. Özellikle fesahat ve belagat ilmi konusunda yapılacak araştırmaların en temel referansıdır, hatta bunların doğuşu ve ortaya çıkışının temeli niteliğindedir.

Araştırmada karşılaştığım bütün zorluklar esnasında kolaylaştırıcı ve yardımcı tavsiyeleriyle yanımda olan; araştırma, öğrenme ve ilerlememe katkı sağlayan hocalarıma teşekkür ederim. Özelde her türlü yoğun mesaisine rağmen araştırma süreci boyunca desteğini ve himayesini esirgemeyen ve tezimin danışmanlığını yürüten muhterem hocam Prof. Dr. Mesut Okumuş'a teşekkürü bir borç bilirim. Bütün hayatım boyunca beni koşulsuz seven ve maddi-manevi destekte bulunan arkadaşlarıma; beni daima motive eden ve her zaman destekleyen aileme sonsuz teşekkür ederim.

Abdul Rahim ALMOHAMAD ALMAHMOUD

Ankara/2022

KISALTMALAR

A.g.e	: adı geçen eser
b.	: bin, İbn
Bk.	: bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
D.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
vd.	: Ve diğerkleri
ts.	: Tarihsiz
Ünv.	: Üniversite
vb.	: Ve benzerleri
v.dğr.	: Ve diğerkleri
nşr.	: neşreden
thk.	: Tahkik eden
ev.	: Çeviren
Yay.	: Yayınları/Yayıncılık/Yayınevi

GİRİŞ

A-KONU VE ÖNEMİ

Âlimler, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ifade ve lafızların incelemesine büyük önem vermişler, Arapçaya ve ifade yöntemlerine dair sahip oldukları bilgiler ışığında Kur'ân-ı Kerîm'in kelimelerini ve cümle anlamlarını inceden inceye irdelemişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili ne kadar konu varsa, hepsini derin araştırma ve incelemenin sonucu olarak ortaya koymuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm'in indiği ilk dönemlerde Kur'ân-ı Kerîm'in indiği ilk dönemler yapılan bu araştırma ve incelemeler sonucunda ortaya konan düşünce ve çıkarımlar, Arapçaya dair bilgi ve iyi niyet sebebiyle benzerlik ve yakınlık arz ediyordu. Fakat ilerleyen dönemlerde Kur'ân-ı Kerîm'in tefsir ve teviline dair fikri ve kelam olmak üzere bir takım farklılıklar ortaya çıktı. Bu farklılıklar, temelde bakış açısından ve mensup olunan ekolden ileri gelmiştir.

Buradan hareketle kimileri, Kur'ân-ı Kerîm'den kendi görüş ve inançları ile uyumlu sonuçlar ve çıkarımlar elde edebilmek için, bazı belagat ve fesahat yöntemlerinden istifade etmişlerdir. Mecaz, söz konusu kimselerin yanlış sonuca varmak için kullandıkları önemli yöntemlerden biri olmuştur. Bu olgu, hicri üçüncü asırda belirginlik kazanmış; sübjektif yaklaşımlarla istenilen anlamın çıkarılması için Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde mecazdan istifade edildiğinden mecaz, varlığı ve yokluğu, gerekliliği ve kullanım gerekçeleri açısından âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu nedenle mecaz, İslam öncesi ve sonrası Araplar arasında öne çıkan bir üslup olmasına ve Arapçayı tatma ve anlamlarını kavramanın önemli bir unsurunu oluşturmasına rağmen, araştırma ve inceleme konusu haline gelmiştir. Bu, birçok bilim adamını inkâr ve ispat savaşına girmeye teşvik etmiştir. Kur'an söyleminin dilindeki mecazın gerçeği hakkında daha fazla bilgi edinmek için farklı zamanlarda âlimlerin ve araştırmacıların bu alanda sundukları ışığında mecaz kavramını incelemeye ihtiyaç vardır.

Mecaz, Arapça bir lafzın delalet ettiği anlam demektir. Bu nedenle mecaz, uzun bir çeşitlilik ve değişim geçmişine sahiptir. Çünkü kelimelerin anlamları sabit olmayıp kullanıldığı yerlere göre değişir ki bu mecaz da böyledir. Mecaz, sadece bir terimdir. Terimler, özellikle ilmin tedvin edildiği dönemlerde, sanatın kendi konusunda ortaya çıkmakta genellikle geç kalır. Dilbilgisi, morfoloji, fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve diğerleri gibi dilbilim ve şeri ilimlerde durum böyledir. Yani önce konu, ardından konunun terimleri ortaya çıkar.

Bu değişimi göz önünde bulundurarak, bu çağlardaki insanların mecazlı ayetleri nasıl anladıklarını tespit etmek amacıyla ilk çağlarda mecaz kelimesinin anlamsal gelişiminin izini sürmeye karar verdim. Bu izi sürerken, bu ayetlerden bir kısmının tefsiriyle meşhur sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin tarafından nasıl tefsir edildiği üzerinde durulacaktır. Ayrıca bu terimin kristalize edilmesinde ve ayetlerin tefsirinde kendine özgü anlamı olan bir terim olarak tanımlanmasında dilbilimcilerin rolü de tespit edilecektir. Bu terimin ilk çağlardaki dil bilimci ve müfessirlere kadar izini sürmekle, bu terimin ve özelliklerinin nasıl belirginleştiği ve mecazın nasıl önemli Arap sanatlarından biri haline geldiği daha iyi anlaşılacaktır. Öyle ki bu sanat, Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinin tefsirinde etkili olup olmadığı âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur.

Araştırma bir giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde “tefsir” kelimesinin lügat ve terim anlamı tanımlandı, tefsir ilminin Kur’ân-ı Kerîm’in indiği çağdan tebe-i tâbiîn dönemine kadar geçirdiği aşamalardan bahsedildi. Ardından “tevil”, “meani’l-kur’ân” “i’râbü’l-kur’ân” “ğarîbi’l-kur’ân”, “müşkilü’l-kur’ân” ve “müteşabihi’l-kur’ân” gibi tefsir kavramıyla ilgili terimler üzerinde duruldu.

İkinci bölümde “hakikat” ile “mecaz” kelimelerinin tanımları yapılmış, bunların çeşitleri, mecaz kelimesinin gelişim aşamaları, bu terim ilk çağlarda doğuşundan bir dil ve belagat terimi olarak kristalleşmesine kadarki dönem ele alındı.

Üçüncü bölümde mecazın İslamiyet'ten önce Arapçadaki kullanımı ve tarzı örneklerle açıklanmış, bunun İslamiyet'ten önce Cahiliye devrinde belagat ve fesahat olarak kullanılıp kullanılmadığını ortaya koymak için Arapçadaki yerine işaret edilmiştir. “İslam hukuku metinlerinin anlaşılması için bu dili doğru bir şekilde kullanan bakmak gereklidir. Zira Kur’ân-ı Kerîm Arapça inmiştir, bu itibarla Araplar dilleri konusunda uzman ve yetkin olup şeriatı anlamak hususunda onların kullandığı dilin dışına çıkmak doğru olmaz. Eğer önceleri olmayıp sonradan bilinen bir şeyse, bu şeyin Arapların bilmediği ve kullanmadığı bir çerçevede kullanmak doğru olmaz. Meânî, lafız ve ifade tarzlarında bu böyledir.”¹ Ardından “Kur’ân-ı Kerîm’de Mecaz” konusu ele alınmış, âlimler arasında tartışma konusu olan mecazın Kur’ân-ı Kerîm’de olup olmadığı meselesi üzerinde durulmuştur. Ardından örnekler üzerinden Kur’ân-ı Kerîm’de geçen mecazlar incelenmiştir.

Arkasından Hz. Peygamber aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın hadislerinde geçen mecazlar ele alınarak bunun Hz. Peygamber tarafından nasıl kullanıldığı açıklanmış, Hz. Peygamberin mecaz içeren âyet-i kerîmelere dair tefsirlerine temas edilmiştir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın âyet-i kerîmeleri tefsir ederken mecaza nasıl başvurduğu açıklanmış ve bu minvaldeki bazı tefsirlerine atıfta bulunulmuştur. Daha sonra tefsiri ile meşhur olan sahabelerin, tabiin ve tebe-i tâbiîn devri âlimlerin, mecaz yöntemiyle Kur’ân-ı Kerîm’i nasıl tefsir ettikleri ve bu çağlarda Kur’ân-ı Kerîm’i nasıl anladıkları konusu ortaya konmuştur.

Araştırmanın sonunda ise konuya dair çalışmada elde edilen sonuçlara yer verilmiş, bu konuda bazı tavsiyelerde bulunulmuştur.

¹ Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk.

Muhyiddin Abdülhamîd, Mektebetü Muhammed Ali Sabih, Mısır, ts, 2/56.

İlk dönem müfessirlerinin mecazı kabul veya reddinde âyetlerin yorumlanmasındaki farklılığı tespit etmek. Tez başlığının içeriğine dair bir girişten sonra mecaz kelimesinin Cahiliye öneminden hicri dördüncü asrın başına kadar geçirdiği anlam değişimine değinilecektir. Bu tarihi evrim, kelimenin yalnızca belagat yönüyle sınırlı tutulacaktır. Gerekli olmadıkça lügavi yorumlara girilmeyecektir. Daha sonra önceki bölümün sağlaması sadedinde tatbikî bir değerlendirme yapılacaktır. Bu fasılda mecaz üslubu ile ilgili âyetleri örnek kabilinden zikredilecektir. Kur'ân'da mecaz içeren tüm âyetlerin bir araya getirilmesi gibi bir çaba güdülmeyecektir. İlgili âyetlerde mecazı reddeden müfessirlerin görüşlerine değinilecek, âyetlere getirdikleri yorumlar mecazı kabul eden müfessirlerinkiyle karşılaştırılacaktır. Bu bağlamda yalnızca hicrî dördüncü asrın başına kadar olan tefsir eserleri esas alınacak olup Taberî sonrası müfessirlere ancak konunun özüne taalluk etmeyen hususlarda yer verilecektir.

- 1) Mecazın ne olduğunu ve ehemmiyetini ortaya koymak
- 2) İlk dönem müfessirlerin mecaz konusundaki görüşlerini ortaya koymak
- 3) Sahabenin kendi dönemlerinde inen mecaz âyetlerini nasıl anladıklarını ortaya koyarak ihtilaflı hususları ortadan kaldırmak. Çünkü sahabe devri, bu nasları anlamak konusunda mihenk taşıdır. Allah'ı Teâlâ bu bağlamda, *“Eğer sizin gibi iman ederlerse doğruyu bulurlar”* (Bakara, 137) buyurmuştur.
- 4) Bazı tefsir bilginlerinin, mecazı, kendi görüş ve inanışlarına hizmet edecek şekilde bir çarpıtma aracı olarak kullandıklarını ortaya koymaktadır.
- 5) Sahabenin mecaz üslubu içeren âyetleri nasıl anladıklarını ortaya koyabilmek

Mecaz olgusu farklı düşünce yönelimlerinin tespitinde önemli bir etkindir. Çünkü ulemadan mecazı kabul edip tefsirde kullananlar olduğu gibi tamamen reddedenler de bulunmaktadır. Ayrıca her iki grubun arasında mecazı dar kapsamlı kabul edenler de vardır. Kur'ân âyetlerini farklı açılardan yorumlanmasında mecazı etkisi ortaya

çıkılmaktadır. Mecaz kavramının ilk üç asır içerisindeki gelişimine bakıldığında mecazın Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılıp kullanılmadığı yönünde bir hükme varılabilecek veya bu konuda yeni bir görüş sunulabilecektir. Tefsir kitaplarına bakıldığında kelime veya cümle anlamlarında müfessirlerin en çok ihtilafa düştükleri konuların başında mecaz gelmektedir. Bu husus ilk dönem tefsirlerde daha fazla göze çarpmaktadır. Bu açılarından çalışma önemlidir.

B. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmada açıklayıcı nitelikte kavram analizi yöntemi takip edilmiştir. Çalışma boyunca istikra (tümevarım) yöntemiyle genel bir takım ilkelerin tespitine çalışılmıştır. Bu bağlamda konuyla ilgili maddeler bir araya getirilip sıralanmış, mecaz lafzı ve manası, erken dönem dil bilgini ve müfessirlerin eserlerinden incelenmiştir. Ardından söz konusu âlimlerin mecaz lafzına dair görüşleri analiz edilmiş, ardından bu görüşler üzerinden mecaz kelimesinin anlamsal gelişimi ilk çağlardan itibaren ortaya konmuştur. Daha sonra mecazın çeşitleri, teorik bağlamda ele alınmış, akabinde Kur'ân-ı Kerîm'den örneklerle uygulamaları olarak incelenmiştir. Burada mecazın Kur'ân-ı Kerîm'de varlığını kabul edenlerle reddedenlerin görüşlerine temas edilmiş, araştırmaya hizmet edecek ve bu araştırmada hedeflenen sonuçları ortaya çıkaracak nitelikte bunların bir özeti geçilmiştir. Araştırmacı, konuyu ilmi ve usullere uygun olarak ortaya koymaya gayret göstermiş, âlimlerin görüşlerini karşılaştırmalı olarak vermiş tartışma noktalarına ve delillere atıfta bulunmuş ve tercihe şayan görüşleri gerekçeleri ile birlikte belirtmiştir. Bunun yanı sıra delil ve tercihler sunulurken görüşün sahiplerine ve ekollere işaret edilmiş, objektif bir yaklaşım ortaya koymaya çalışılmıştır. Araştırma, temel ve muteber kaynaklardan doğrulanarak oluşturulmuş, konuyla ilgili özel ve muasır eserlerden de istifade edilmiştir. Verilen ayet ve hadislerin tahriçleri yapılmış, meşhur olmayan kişilerin kısaca biyografileri verilmiştir.

Çalışmanın girişinde kelime ve terimlerin tanımları yapıldıktan sonra mecaz kelimesinin Cahiliye Devri'nden hicri üçüncü asra kadar geçirdiği anlamsal gelişme ve değişim ele alınacak, belagat açısından incelenecektir. Dilin diğer alanlarına temas edilmeyecektir. Daha sonra uygulamalı bölüme geçilerek önceki teorik bölüm desteklenecektir. Burada mecaz ile ilgili bazı âyet-i kerîmeler, örnek ve delil olarak gösterilecektir.

Araştırmanın problemini, aşağıdaki sorular oluşturmaktadır:

- 1) İhtilaf açısından ilk asırlardaki mecaz anlayışı ne düzeydedir?
- 2) Mecaz algısının geçirdiği evreler bakımından ilk çağlar ile üçüncü hicri çağ arasında büyük farklılıklar var mıdır?
- 3) Dilciler ile müfessirler arasında Kur'an nassının anlaşılmasındaki ittifaklı ve ihtilafli noktalar nelerdir?
- 4) Mecazı kabul veya reddedenlerin gerekçeleri nelerdir?
- 5) Dilbilimindeki mecaz kavramı edebiyatta olduğu gibi kelami konularda da kapsamı genişletilebilir mi? Özellikle müteşâbih ifadelere lügatçilerin mecaz anlayışı ile yaklaşılabilir mi?

C. KONUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

Müslüman âlimler tarafından ortaya konan eserler arasında Kur'ân'ın Belâğatı ve bunun tefsir ve Belâğat ilimleriyle ilişkisi üzerine yapılmış çok sayıda çalışma mevcuttur. Bu irtibatın başlangıcı, neredeyse Kur'ân'ı ele alan, onu inceleme ve anlamayı amaçlayan İslâmî ilimlerin telifine dayanmaktadır. Öyle ki tefsir eserleri Belâğatla işigâl ettikleri gibi Belâğat eserleri de Kur'ân âyetleriyle istişâh etmiştir. Bu husus Kur'ân Belâğatının tefsir ve Belâğat ilimlerinin kaynağı ve odak noktası olduğunu göstermektedir. Söz konusu irtibata verilen önem Kur'ân Belâğatı ve tefsiriyle âyetler ve onların Belâğat bilgisi arasındaki ilişkiyi ilk dönem çalışmalarındaki yaklaşım üzere ele alan günümüz

çalışmalarında da görülmektedir. Bu çalışmalar çoğunlukla Kur'ân'da mecâz konusu incelemekle beraber bunu mecâzın tanımı ve Kur'ân'daki mecâz çeşitleri üzerinden ele almışlardır.

Muhammed Hüseyin es-Sağîr'in *Mecâzü'l-Kur'ân hasâisuhu'l-fenniyye ve Belâğatuhu'l-arabiyye* isimli çalışması bu yöntemle kaleme alınmış bir eserdir. Yine çağdaş müelliflerden Abdülazîm el-Mat'anî Kur'ân'da mecâz konusunu kabul ve red açısından incelemiştir. Yazar, *el-Mecâz fi'l-Luga ve'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-İcâze ve'l-Men'* adlı eserinde Kur'ân'da mecâzı kabul eden ve reddeden ulemanın görüşlerini tartışmıştır.

Modern dönem çalışmalarında Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in *el-İtticâhü'l'aklî fi't-tefsîr dirâsetün fi kadiyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'Inde'l-Mu'tezile* adlı eserinde olduğu gibi mecâz konusunu Kur'ân tefsiriyle ilişkilendiren çalışmalar da mevcuttur. Ancak eserin isminden de anlaşılacağı üzere yazar bu konuyu tefsirlerin geneli üzerinden değil ilk dönem Mutezile tefsirlerindeki mecâz kullanımını esas almış, ilgili tefsirlerle o dönemde telif edilen meşhur bazı tefsirleri karşılaştırmakla yetinmiştir.

Kur'ân'da mecâz olgusunu ele alan çok sayıda çağdaş çalışma mevcut olmakla birlikte örnek olması açısından bunlardan sadece bir kısmını tanıtacağız. Abdalî Alî adlı araştırmacının *el-Mecâz ve Alâkatuhu bi'l-İ'câzi'l-Kur'âni* isimli yüksek lisans çalışması konuyu Kur'ân'ın dilsel i'câzı açısından incelemiş, mecâz olgusunu genel Belâğat çerçevesinde ele almıştır. Ancak yazar, eserinde mecâzı esas alan sahâbe ve tâbiûn tefsirine başvurmamıştır. Çalışmamız bu yönüyle söz konusu araştırmadan farklılık arz etmektedir.

Ayrıca Meserret Cemâl, *Dirâsât fi'l-Mecâz ve Cemâlihi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli doktora çalışmasında mecâz konusunu dil açısından inceleyip mecâz çeşitlerine göre âyetleri kategorize etmiş, söz konusu âyetlerden bir kısmını açıklamıştır. Ancak yazar, çalışmasında temel tefsir eserlerinden yararlanmamıştır. Biz kendi çalışmamızda bundan farklı olarak sahâbe ve tâbiûndan nakledilen âyetlerin mecâz anlamlarını aktardık.

Kur'ân'da mecâz meselesini ele alan modern çalışmalardan biri de Hasan Sarraoğlu tarafından *İslâmî Dönem (Sadru'l-İslâm) Arap Edebiyatında Mecaz Sanatı* başlığıyla hazırlanan yüksek lisans çalışmasıdır. Yazar bu eserinde Kur'ân ve hadislerde geçen mecâz çeşitlerini zikrederek bunlara örnekler vermekle yetinmiştir. Ancak bu çalışmada da mecâz kavramının teşekkülünde katkısı olan müfessirler ve dilcilerin görüşlerine yer verilmediği görülmektedir. Çalışmamız, mecâz kavramının gelişim aşamalarını, bunda katkısı olan ulemânın çabalarına yer vermesi yönüyle bu çalışmadan ayrılmaktadır.

Ayrıca Yahya Atak, *Kur'an-ı Kerim'de mecaz-ı mürseller* isimli yüksek lisans çalışmasında mecâz olgusunu kabul ve red açısından ele alarak Kur'ân'daki mecâz-ı mürsel çeşitlerini sıralamıştır. Ancak diğer mecâz çeşitlerine yer vermeyen bu çalışmanın aksine çalışmamızda ilk dönem tefsir eserlerinden yararlanarak tüm mecâz çeşitlerine örnekler verdik.

Yine Necat Akdeniz, *Kur'an-ı Kerim'de mecâz* adlı yüksek lisans çalışmasında ilk asırlarda dilciler, nahivciler ve tenkitçilerin mecâza bakış açılarına yer ver vermiş, ancak çalışmamızın aksine ilk iki asır tefsir eserlerinden yararlanmadığı görülmektedir.

Öte yandan Fetullah Yener, *Hicri VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinaye* isimli doktora çalışmasında kinâye ve mecâz terimlerinin ortaya çıkma sürecini ve ilk asırlardaki bilginlerin bu husustaki rollerini ele almış, mecâz ve kinayeye örnekler vermiştir. Ancak yazar Kur'ân'da mecâza örnek kabilinden yer vermiş, sahâbe ve tâbiûnun bu husustaki görüşlerine neredeyse yer vermemiştir.

Netice itibariyle yukarıda işaret ettiğimiz çalışmalar genel olarak mecâz kelimesinin lugavî ve ıstılahî anlamları ile mecâz çeşitlerine yer vermekle beraber bir kısmı bu terimin kavramlaşma aşamalarına ve Kur'ân'daki mecâz çeşitlerine de değinmiştir. Ancak bu çalışmalar, sahâbe ve tâbiûn başta olmak üzere ilk dönem müfessirlerin mecâzla ilgili görüşlerine neredeyse hiç yer vermemiş, mecâz konusunda bu görüşlerin etkisi hususunda tam bir usul sergileyememiştir. İlgili çalışmalar ilk dönem dil ve gramercilerinin

görüşlerine odaklanmıştır. Çalışmamız bunlardan farklı olarak ilk dönem müfessirlerin Kur'ân'da mecâz âyetleriyle ilgili yorumlarını incelemeye yönelmiş, bu yorumların mecâz teriminin kavramlaşmasındaki etkisini ele almıştır. Çalışmamızda istikrâ metoduyla birlikte kronolojik olarak Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiûn ve tebeü't-tâbiîn tefsirlerinde mecâz örnekleri araştırılıp incelenmiş, ilk dönemde Kur'ân'da mecâz âyetlerine yaklaşımın ortaya konabilmesi için örnekler verilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. Tefsirin Tanımı, Doğuşu ve Tedvin Aşamaları

1.1. TEFSİRİN LÜGAT TERİM ANLAMI

1.1.1. Tefsirin Lügat Tanımı

Lügat açısından tefsir: “Tef’îl” kalıbında mastardır. Bunun "الْفَسْر" kelimesinden mi yoksa "سَفَر" kelimesinin maklûb halimi mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.² Bazıları onun "الْفَسْر" kelimesinden türediğini söylemişlerdir. Buna göre tefsir kelimesinin manası şöyle olmaktadır:

- 1) İbâne (Açıklama): Denir ki (فَسْر) – (يَفْسِرُهُ) kesreli olarak ya da (يَفْسُرُهُ) dammeli olarak, (فَسْرًا) şeklinde gelmektedir. (فَسْرُهُ) kelimesi (أَبَانَهُ) yani “açıkladı” manasında olur.³
- 2) Saklı olanın ortaya çıkarılması anlamına gelir. Denir ki; Sorunlu lafızdan kastedileni ortaya çıkardı.⁴

² el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu 'l-Ayn*, thk. Dr. Mehdî el-MaHz. ûmî, Dr. İbrâhîm es-Sâmurâî, Dâru Mektebetü'l-Hilâl, VII/247; Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Dr. Muhammed Abdülazîz Besyûnî, Külliyyetü'l-Âdâb, Câmiatu Tantâ, Birinci Baskı, 1420/1999., I/10; Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâ'i'l-Kütüb, Birinci Baskı, 1376/1957. II/147.

³ Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, Üçüncü Baskı, 1414., V/55.

⁴ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lügâ*, thk. Muhammed İvâd Mür'ib, Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, Birinci Baskı, 2001., XII/283; Muhammed b. Muhammed Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon, Dâru'l-Hidâye, XIII/323.

- 3) Doktor suya baktı (التَّفْسِيرَة) gibi. (التَّفْسِيرَة): Hastalığı belirlemek ve doktorlarca, rengiyle hastanın hastalığını ortaya koymak için kullanılan idrar. Sonradan üretilmiş bir kelime olduğu⁵ da söylenmiştir.⁶
- 4) Hareket etmek: (فَسَّرْتُ الْفَرَسَ), yani “sıkışık atı koşturuyorum ki içindeki sıkışıklığı dışarı atsın” anlamındadır.⁷

Bütün bu anlamlar birbirine yakındır. Dolayısıyla “tefsir” kelimesi “açıklama, ortaya çıkarma ve izhar etme” anlamına delalet etmektedir.

Başkaları ise, “tefsir” kavramının “سَفَرٌ” kelimesinin maklub hali olduğunu, diğer bir ifadeyle harflerinin yerlerinin değiştirildiğini ve bunun da keşfetme, bulma ve bir şeyi sıyırıp ortaya çıkarma anlamında olduğu görüşündedirler. Denir ki; (سَفَرُ الْبَيْتِ وَغَيْرُهُ), (سَفَرٌ), yani “evi temizledi” anlamındadır. (المُسْفَرَةُ) kelimesi (المَكْنَسَةُ) yani süpürge manasındadır. Onun aslı ise keşif, yani ortaya çıkarmadır. (سَفَرَهُ) kelimesi, (كَشَطَهُ) yani üzerindeki sıyırıp ortaya çıkarmak manasındadır. (سَفَرَتِ الرِّيحُ الْعَيْمَ عَنْ وَجْهِ السَّمَاءِ سَفَرًا) cümlesi, “rüzgâr, gökyüzünün çehresinden bulutu izale etti, ayırdı” manasındadır. (انْسَفَرَ) kelimesi ise (تَفَرَّقَ) yani ayrılma, parçalanma anlamındadır.⁸ Kur’an’da “ağarmakta olan

⁵ Üretilmiş lafızlardan kasıt, delil olarak gösterilen fesahat asırlarından sonra doğmuş olanlardır.

⁶ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğat ve Sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dârü'l-İlmi Li'l-Melâyîn, Beyrut, Dördüncü Baskı, 1407/1987., II/781; Ahmed b. Fâris, *Mü'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dârü'l-Fikr, 1399/1979., IV/504; b. Manzûr. *Lisânü'l-Arab*, V/55; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, XIII/323.

⁷ Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *El-Keşfu ve'l-Beyân An Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Bir grup Araştırmacı, Dârü't-Tefsîr, Cidde, Suudi Arabistan, Birinci Baskı, 1436/2015, I/86; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîrü'l-Bahri'l-Mühîr* Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dârü'l-Fikr, Beyrut, Birinci Baskı, 1420, II/26; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II/147.

⁸ İbn Fâris, *Mü'cemu Mekâyisi'l-Lüğat*, III/82; b. Manzûr. *Lisânü'l-Arab*, IV/367.

sabaha and olsun ki”⁹ şeklinde geçmektedir. Ayetteki (أَسْفَرَ) kelimesi, “aydınlattı” manasındadır. Buna bağlı olarak (التفسير) kavramının aslı, (صَقَّ - صَقَّ) kelimelerindeki değişimde olduğu gibi (التفسير) şeklinde olur.¹⁰

Her hâlükârda tefsir kelimesinin lügat anlamı, ister (الْفَسْرُ) kökünden, ister de maktub olarak (السَّقْرُ) kökünden gelsin, aynıdır. Bu itibarla toplu manası şudur: Keşif ve ortaya çıkarmak. İkisini ayıran ise, (السَّقْرُ) kelimesi hissi şeylerin ortaya çıkarılması için kullanılırken (الْفَسْرُ) kelimesi akli mananın ortaya çıkarılması için kullanılmaktadır. Bu yüzden er-Râğib el-İsfahânî (ö. 502/1108) dedi ki: “ (الْفَسْرُ) ve (السَّقْرُ) kelimelerinin lafızları birbirine yakın olduğu gibi manaları da birbirine yakındır. Ancak (الْفَسْرُ) akledilen mananın ortaya çıkarılmasına yöneliktir. Buradan hareketle denilir ki: (لما ينبئ عنه البول) (تفسيره) yani “henüz idrarıyla ilgili bilgi alınmadı” denir ve su şişesi bununla adlandırılır. (السَّقْرُ) kelimesi ise gözle görülen nesneleri ortaya çıkarmak için kullanılır. Bu yüzden denilir ki: (سفرت المرأة عن وجهها) “kadın yüzünü açtı”, (أسفر الصبح) “sabah ortaya çıktı” ve (سفرت البيت) “evi süpürgeyle temizledim”.¹¹

Sonuç olarak, tefsir kelimesinin dildeki manası beyan, açıklama ve daha kolay ve rahat bir lafızla keşiftir. Bu yüzden Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1683), tefsirin dil manasının kapsayıcı manasıyla ilgili şöyle dedi: “Tefsir, asıl lafzından daha kolay ve daha rahat bir lafızla bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak ve ifade etmektir... Beyân ehli;

⁹ Müddesir: 34.

¹⁰ Muhammed b. Ya‘kûb el-Feyrûzâbâdî, *Besâirü Zevî't-Temyîz Fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Meclisü'l-A‘lâ Li’ş-Şüûni'l-İslâmiyye, Lecnetü İhyâ’i’t-Türâsi'l-İslâmî, Kahire, 1996., I/79

¹¹ Râğib el-İsfahânî, *Tefsîru er-Râğib el-İsfahânî*, I/10.

Tefsir, sözde bir karışıklık ve kapalılığın olması ve onu izale edecek ve açıklayacak bir ifadeyi kullanmaktır, demiştir.”¹²

1.1.2. Tefsirin Terim Anlamı

Tefsir kavramı pek çok şekilde tanımlanmış, onunla ilgili âlimlerin ifadeleri değişiklik içermiştir. İctihatlarının da sınırı yoktur. Bu itibarla her biri, ilminin ve anlayışının kendisini ulaştırdığı noktaya göre tanımını yapmıştır. Onlardan bazıları şöyledir:

- Ebû Hayyân’ın (ö. 745/1344) Tanımı: “Tefsir, Kur’an lafızlarını söyleme keyfiyetini, delaletlerini, kendi başlarına ve bileşik olarak hükümlerini, bileşik halde taşıdığı manaları ve bunların tamamlayıcılarını araştıran ilimdir.”¹³
- Bu tanım açık olmayıp Kur’an’ın, kendileri için nazil olduğu iki en önemli amacı açıkça ortaya koymamıştır. O ikisi: Hidayetlerin en açık olanı olan açık hidayet kitabı olması. Bir de anlama ve izahı kapsayan tefsir boyutuna işaret etmemiştir.
- Zerkeşî (ö. 794/1392) şöyle tanımlamaktadır: “Tefsir, Allah’ın, Peygamberi Muhammed’e (s.a.s.) indirdiği kitabının anlaşılması, manalarının açıklanması, hükümlerinin ve hikmetlerinin çıkarılmasının kendisiyle bilindiği ilimdir. Bu da dil ilmi, nahiv, sarf, beyân ilmi, fıkıh usulü ve kırââtların yardımıyla olmaktadır. Nüzul sebepleri ve nasih ve mensuhün bilinmesi için de bunlar gerekmektedir.”¹⁴

¹² Ebû'l-Bekâ Eyûb b. Mûsâ el-Kevefi, *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısrî, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, ts. s. 260.

¹³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Mühîr Fî et-Tefsîr*, I/26.

¹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I/13.

Ancak kendisi fehmetmeyi burada mutlak olarak kullanmış ve sınırlarını açıklamamıştır. Sünnetin de gerek söz gerek fiil ve gerekse takirde müfessir olduğunu açıklamadığı gibi bazı manaları da tekrar etmektedir. Zira nahiv, sarf, beyân ilminin tümü dil ilminin içindedir.

- Suyûtî (ö. 911/1505) şöyle tanımlamaktadır: “Tefsir, ayetlerin nüzulü, işleri, kıssaları, nüzul sebepleri, ardından Mekkî ve Medenî sıralaması, muhkem ve müteşabihleri, nasih ve mensuhları, has ve âmmaları, mutlak ve mukayyedleri, mücmel ve müfessirleri, helal ve haramları, vaatleri ve tehditleri, emir ve nehiyleri, ibretleri ve mesellerinin ilmidir.”¹⁵

Süyûtî’nin (ö. 911/1505), tefsirin tanımında, nüzul sebepleri ve Kur’an’ın furu‘ konularından olan Medenî, Mekkî, muhkem, müteşabih... vb. konuların tertibine odaklandığını mülâhaza ediyoruz. Bu tanım, delalet açısından Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve ez-Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) tanımından daha mütekâmil olmakla birlikte, tefsirin fehmetme ve beyanı kapsayan yönüne önem vermemiştir.

Yukarıda zikredilenlerin dışında başka tanımlar da bulunmaktadır. Onlar da ya tanımlanandan daha geniş ya da onu tam olarak kapsamayan bir yapıya sahiptir. Ancak o tanımlar tefsirin şu tanımı konusunda müttefiktirler: “O, beşer takati oranında Allah-u Teâlâ’nın muradına delalet etmesi bakımından Kur’an-ı Kerîm’in araştırıldığı bir ilimdir. Bu itibarla o, mananın anlaşılması ve muradın açıklanmasına dayanan her şeyi kapsamaktadır.”¹⁶

¹⁵ Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Amme Li’l-Kitâb, Baskı, 1394/1974., IV/194.

¹⁶ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân Fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Matbaâtu ‘Îsâ el-Bâbî el-halebî, Üçüncü Baskı, II/3; Muhammed es-seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Mektebetu

- İmam Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (ö. 1393/1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinin mukaddimesinde tanımladığı gibi: “Kısa veya geniş bir şekilde Kur’an’ın lafızlarının manalarının beyanını ve ondan istifade edileni araştıran ilmin adıdır.” Tefsirin konusu ise; manalarını ve ondan istinbat edileni araştırma açısından Kur’an’ın lafızlarıdır.”¹⁷

Bu tanımların, müfessirin görevi ve tefsirin sınırı olan şerh, beyan ve izahı belirlediğini mülâhaza ediyoruz. Ebû Hayyân (ö. 745/1344), ez-Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) ve benzerlerinin tanımları, Kur’an ilimlerinden bir kısmı tefsirin tanımına sokmuşlardır. Kur’an ilimlerinin çokluğundan ötürü bazılarında sınırlandırmak için değil örnek kabilinden varit olmuştur.

Araştırmacı, beyan, keşfetme, şerh ve izah olan dil anlamına dayanarak tefsirin terim manasının şöyle olduğu görüşündedir: Muhammed’e (s.a.s.) indirilen Allah’ın Kitabı’nın, manalarının beyanı, hükümlerinin ve hikmetlerinin çıkarılmasının kendisiyle anlaşıldığı ilimdir. Müfessir bu amaçla, Kur’an tefsirinin başka bir ilmi uygulamanın alanına dönüşmemesi için konuyu dağıtmaksızın, mümkün olan miktarın bilinmesine olanak sağlayan tefsir araçlarından yardım alır.

Bu da tefsire, dil ilmi, nahiv ilmi, sarf ilmi, belağat ilmi, fıkıh ilmi, hadis ilmi veya diğer ilimler şeklinde eşlik eden başka bilgiler yer alacak şekilde tefsirlerin çoğunda meydana gelen bir durumdur. Bu bilgiler, ayetlerin bazı faydaları ve onlardan istinbatta bulunma konusunda müellifin yöntemine göre bir amaca binaen zikredilir.

Vehbee, Kahire, I/14; Muhammed Farûk en-Nebhân, *el-Medhal İlâ Ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru Âlemi’l-Kur’ân, Halep, Birinci Baskı, 1422/2005., s. 68.

¹⁷ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dârü’t-Tûnisiyye, Tunus, 1984., I/11.

1.2. TEFSİRİN DOĞUŞU

Müslümanlar erken bir dönemden beri tefsir ilmine önem vermişlerdir. Hatta ortaya çıkışı, vahyin Peygamber'e (s.a.s.) nazil olmasıyla beraberdir. Bu itibarla O (s.a.s.), ümmetine vahyi ilk tefsir eden ve açıklayan kişi olup, Kur'an'daki icmalin beyanı, şerhe ve tafsilata ihtiyaç duyan yerlerin şerhi O'na isnad edilir. Allah-u Teâlâ buyurdu ki: *"İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik."*¹⁸ Sahabe de (r.a.) onu aldı. Ardından bu asrımız kadar peş peşe dönemler onları takip etti. Ancak tefsir, anlamadaki farklılık ve her asırdaki insanların ihtiyaçlarının yenilenmesinden ötürü müstakil bir ilim olarak o müteaddit dönemlerde tek bir yöntem üzerine cari değildi. Bu itibarla tefsir, sahip olduğu bu şeklini alacak şekilde bize ulaşana kadar pek çok aşamadan geçtikten sonra mevcut yapısına kavuştu.

Bu yüzden, tefsirin doğuşu ile ilgili tarihsel gelişimi bilmek gerekmektedir. Ancak bu aşamalar, aynı vakitte sıralı ve iç içe olduğundan, bir aşamayı diğerinden ayırmak zor olmaktadır. Bununla birlikte toplamda tefsir ilminin tarihsel aşamasını oluşturabilecek en bariz ana unsurları serdetmemiz mümkündür. Buna bağlı olarak aşamalar aşağıdaki gibi olacaktır:

Birincisi: Peygamber Asrı

İkincisi: Sahabe Asrı

¹⁸ Nahl: 44.

Bu iki aşama tefsirin doğuşunun başlangıcını temsil etmektedir. Bu ikisini, Tabiîn asrı aşaması ve tefsirin tedvini asrı aşamaları takip etmektedir. Bu iki aşama ise tefsirin tedvininin başlangıcını temsil etmektedir.¹⁹ Bunun açıklaması aşağıdaki şekildedir.

1.2.1. Peygamber Asrı Aşaması

Kur'an-ı Kerîm Arapların diliyle, onların ortamında ve onların belagat yöntemleri üzerine nazil oldu. Üslubu ve büyük i'cazıyla ön plana çıkmaktadır. Onun ayetlerinden tek bir tanesinin bir benzerini meydana getirememekle acizliklerini keşfettiklerinden, i'caz sahibi Kur'an'a iman ettiler.²⁰ Peygamber (s.a.s.), sahabelerin idrak edemediği Kur'an'ın bazı manalarını ortaya çıkardı. Zira Peygamber'in (s.a.s.) görevi salt tebliğ değildi. Bilakis Allah-u Teâlâ, bu tebliğle birlikte, Allah kelamının Müslümanlarca anlaşılması sorun olabilecek yerlerinin delaletini, manasını ve ondaki amacını açıklamasını da ona emretmişti. Şu ayette olduğu gibi: *“O Allah ki, ümmîlere kendi içlerinden, onlara ayetlerini okuyacak, onları her türlü günah kirlerinden temizleyip arındıracak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir peygamber göndermiştir. Oysa onlar, daha önce apaçık bir şaşkınlık ve sapıklık içindeydiler.”*²¹

Bu itibarla sahabe, Kur'an'ın anlaşılmasında aynı düzeyde olmayıp bu konuda farklılık arz ediyorlardı. Ebû Ubeyd (ö. 224/838), *el-Fezâil*'de Enes'ten (ö.93/711) şöyle rivayet etti: Ömer b. El-Hattâb (ö. 23/644), minberde şu ayeti okudu; (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا)²² ve dedi

¹⁹ Tabiîn asrı aşamasını, kronolojinin düzenliliğini dikkate alarak tabiîn asrında mecazin ele alınmasının başında zikredilecektir.

²⁰ Ahmed eş-Şerbâsî, *Kıssatü't-Tefsîr*, Dârü'l-kalem, Kahire, 1962., s.66

²¹ Cum'a; 20.

²² Abese: 31.

ki: Bu (فَاَكْهَةً) yani meyveyi bildik, peki (الْأَبُّ) ne demektir? Sonra kendi nefesine dönerek dedi ki: (Ey Ömer! Bu, gerçekten bunu anlamak zordur.)²³

İbn Haldûn (ö. 808/1406), şunu dediğinde mübalağa etmiştir: “Bilmelisin ki Kur’an Arap diliyle ve belagatlerinin yöntemleriyle nazil olmuştur. Bu yüzden hepsi kelimelerinin ve söz dizinlerinin manalarını anlıyorlardı ve biliyorlardı.”²⁴ Doğrusu, Kur’an-ı Azîm Arapların diliyle nazil olmuş olması, tüm Arapların onu anlamasını gerektirmemektedir. Zira Onların Kur’an’ı anlamaları sadece dili bilmeye dayanmamakta, bilakis Kitab’ın yüceliği ve azametiyle bağdaşan özel bir akli derece gerektirmektedir. Bu itibarla İbn Kuteybe (ö. 267/889) dedi ki: “Kur’an’daki garib ve müteşabihin tümünü bilme konusunda Araplar aynı düzeyde değillerdir. Bilakis bu konuda bazıları bazılarından üstündür.”²⁵

Bu itibarla Peygamber (s.a.s.) Kur’an-ı Kerîm’i aldıktan sonra, insanlara onun tefsiri ve açıklaması ve gizli kalan manalarının izharı için çalıştı. Nebevî tefsir ile kast edilen; “Kur’an’ın manalarının beyanı için Peygamber’den (s.a.s.) varit olan söz, fiil ve takrirlerdir.”²⁶

Buradan hareketle tefsirin, öncelikle Kur’an-ı Kerîm’in Peygamber’e (s.a.s.) nazil olmasıyla doğduğunu, ardından sahabenin de (r.a.) ondan aldığı söylenebilir. Zira onlar

²³ Kâsım b. Selam, *Fedâilü’l-Kur’ân*, thk. Mervân el-Atiyye, Muhsin Harabe, Vefâ Tekiyüddîn Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut, Birinci Baskı, 1415 / 1995., s. 375.

²⁴ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Tarihu İbn Haldun : Kitâbü’l-iber ve divanü’l-mübtade ve’l-haber fî eyyami’l-Arab ve’l-Acem ve’l-Berber ve men asarahum min zevi’s-sultani’l-ekber*, thk. Halîl Şehâde, Dârü’l-Fikr, Beyrut, İkinci Baskı, 1408 / 1988., I/553.

²⁵ Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Mesâil ve’l-Ecvibe*, thk. Mervân el-Atiyye, Muhsin Harâbe, Dâru İbn Kesîr Li’t-Tibâ’ah, Birinci Baskı, 1410 / 1990., s. 48.

²⁶ Hâlid b. Abdilazîz el-Bâtîlî, *et-Tefsîrû’n-Nebevî*, Dâru Künûzi İşbilyâ Li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Riyad, Suudi Arabistan, Birinci Baskı, 1432 / 2011., I/55.

onu Peygamber'in (s.a.s.) ağzından alıyor, öğreniyor ve doğrudan onunla amel ediyorlardı. İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/650) (r.a.) şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Peygamber'den (s.a.s.) Kur'an'ın on ayetini öğrendiğimizde, onda ne olduğunu bilene kadar onlardan sonra nazil olan on ayeti öğrenmezdik." Şerîk'e dendi ki: Amelle ilgili olan mı? Evet, dedi."²⁷

Ayetlerin manalarıyla ilgili bu şerh, bu aşamada tefsir adıyla bilinmiyor, sadece nebevî hadisler rivayet edildiği gibi rivayet ediliyordu. Hadisin ihtiva ettiği o tefsirsell rivayetler, Peygamber (s.a.s.) döneminde ilk başta tertip edilmemiş ve düzenli bir şekilde toplanmamıştı. Çünkü bu dönemde ilimler tedvin edilmemişti.²⁸

Peygamber (s.a.s.) Kur'an'ın tüm ayetlerini değil, Müslümanların tefsirine ihtiyaç duyduğunu tefsir etmekle yetinmiştir. Nitekim tümünü ayet ayet tefsir etmiş olsaydı, o veya daha fazlası bize aktarılırdı. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an'ın tümünü tefsir etmemesinin hikmeti, ayetlerini düşünceleri ve akıl sahiplerinin zikretmeleri için Kur'an'ın anlaşılmasında ümmete alanlar açmak istemesidir. Şayet O (s.a.s.) Kur'an'ın tümünü tefsir etmiş olsaydı, bu tefsir servetine bir alan kalmazdı. Ancak o, ilginç durumları bitmeyen, tilavetinin tekrar edilmesiyle tükenmeyen Kur'an'dır.²⁹

Hadis kitapları, Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen tefsire özel bâblar oluşturmuşlardır. Bu itibarla *Sahîh-i Buhârî*'de iki kitâb bulunmaktadır: *Kitâbü't-Tefsîr*,

²⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim En-Nisâburi, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1411/1990, I/743, No: 2047; Ahmed b. El-Huseyn El-beyhaki, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003. III/170, No: 5289.

²⁸ Mustâfâ Zeyd, *Dirâsâtün Fî't-Tefsîr*, Dar'ül-hamami: mısır, 1967 s. 12.

²⁹ ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Fî'l-Asri'l-Hadîs*, Mektebetu Vehbe, Kahire, I/137.

bunun peşinden de Kitâbu *Fezâili*'l-Kur'ân'ı zikretmiştir.³⁰ Aynı şekilde bazı tefsir âlimleri, Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen tefsiri toplamışlardır. Müttakilerin imamının, Kur'an-ı Kerim'den elde edilmiş fetvalarından bir kısmını serdeden İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi.³¹

“Peygamber (s.a.s.) ve sahabenin tefsirlerinden oluşan, aralarında merfû‘ ve mevkûf on bin küsur hadisin yer aldığı müsned bir kitabı topladım. Allah’a hamd olsun ki dört ciltte tamamlandı ve onu “*Kur'an'ın Tercümanı*” olarak adlandırdım”³² diyen es-Süyûtî (ö. 911/1505) de aynı şekilde hareket etti. Bu kitabı, maktû‘, mevkuf ve Mürsel hadisleri içermekte ve Kur'an'ın bütün ayetlerini kapsamamaktadır. Bu da sonraki aşamanın insanlarına, kendi rollerini ortaya çıkarmak ve tefsir ilminin gelişiminde bir adım ilerlemek için alan açmıştır.

1.2.2. Sahabe Asrı Aşaması

Sahabeden müfessirlerin öncülerinin taşıdığı bu aşama, sahabenin Peygamber'den (s.a.s.) aldıklarını koruyup tabiîne onları tebliğ etmiş olmalarından ötürü kendisinden önceki ve sonraki aşamayla bağlantılıdır. Bu aşamanın kilometre taşlarını ve en önemli özelliklerini ortaya çıkarmak için, onu aşağıdaki noktalarda araştıracağız:

1.2.2.1. Sahabenin Tefsirdeki Kaynakları

Bu aşamada sahabenin kaynakları: İlk olarak Kur'an-ı Kerim'dir. Zira Kur'an bir kısmını tefsir eder; bir yerde icmal bulunuyorsa, başka bir yerde detay verilmiştir. İkinci

³⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, thk. Komisyon, et-Teb'atü's-Sültâniyye ve Dâru Tûki'n-Necâti, Beyrut, Birinci Baskı, 1422., VI/17 ve 6/181.

³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-Muvakki'in An Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm, Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1411/1991., IV/205.

³² es-Süyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV/222. Kitaptan kastedilen ise: *ed-Dürrü'l-Mensûr Fî et-Tefsîr Bi'l-Me'sûr*. Basılmıştır.

Kaynak: Kur'an ayetlerinin tefsiri konusunda Peygamber'den (s.a.s.) ezberledikleridir.

Bu ikisi, sahabenin tefsirinin iki temel kaynaklarıdır.

Sahabenin bu aşamadaki kaynaklarından biri de, istinbat ve içtihatdır. Bazı sahabelerin, Kitap ve sünnet kaynaklarında ayetin tefsiriyle ilgili açıklayıcı bir şey bulmamaları halinde içtihatlarına dayandıkları bilinmektedir. Onlardan bazıları: Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) ve Abdullah b. Mes'ûd'dur (ö. 32/650) (r.a.).

Aynı şekilde sahabe, Arapların adetlerini bilme ve divanlarına başvurmaya, Arap dilinin konumlarını ve lehçelerini ve Kur'an'ın nüzulü esnasında Cezîretü'l-Arap'taki Ehl-i Kitab'ın durumlarını bilmeye da dayanmışlardır.³³

1.2.2.2. Sahabenin Önde Gelen Müfessirleri

Bu aşamada, sahabeden bir grup, Kur'an'ın tefsirinde ön plana çıkmışlardır. Suyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkân* adlı eserinde, sahabeden tefsirle meşhur olmuş on kişinin adını vermektedir. Onlar: Dört Halife, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Abdulah b. Ez-Zübeyr (r.a.).³⁴

Bunların dışında da sahabeden tefsirle ilgili konuşan başka kimseler de bulunmaktadır.³⁵ Ancak sahabeden dört kişi tefsirle meşhur olmuş ve başkalarına oranla onlardan daha fazla tefsir rivayet edilmiştir. Onlar, onlardan yapılan rivayet çokluğuna göre sıralı olarak şu dört kişidir:³⁶

³³ Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *İlmü't-Tefsîr*, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire, ts., s. 22.

³⁴ es-Süyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV/233.

³⁵ Hâcî Halife, onları *Keşfü'z-Zünûn An Esâmî'l-Kütûbi ve'l-Fünûn* adlı eserinde zikretmiştir. Hâcî Halife adıyla meşhur Mustâfâ b. Abdillâh, *Mektebetü'l-Müsennâ*, Bağdat, 1941., I/427.

³⁶ İbn Atiyye, Alî b. Ebî Tâlib, sonra da İbn Abbâs'ın tefsirde daha fazla rivayet sahibi olduğu görüşündedir. Ancak İbn Abbâs'tan aktarılan Alî'den daha fazladır, Bunu tefsiri olan *el-Muharrar el-Vecîz Fî Tefsîri'l-*

1) Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687)

Bu ümmetin âlimi ve denizi, Kur'an'ın tercümanı, müfessirlerin reisiydi. Peygamber (s.a.s.) ona dua ederek şöyle demiştir: “Allah'ım onu dinde fakih kıl.”³⁷

Sahabe arasında tefsiri en iyi bilen, Allah'ın kitabını en iyi anlayan kişiydi. Ona danışır, onun meclisinde oturur, ondan Kur'an ilimlerini almak için ona yakın olurlardı. Aynı şekilde Ömer (r.a.) da ona şahitlik etmiş ve şöyle demiştir: “Bu yaşlıların gencidir. Sorgulayan bir dili, akleden bir kalbi bulunmaktadır.”³⁸ Hakeza onunla ilgili şöyle demiştir: “Sen, çehre olarak gençlerimizin en parlak olanı, ahlakça en güzel olanı, Allah'ın Kitabı'nı anlamada en fakih olanlarısın.”³⁹

İbn Ömer de (ö. 73/693) (r.a.) ona şahitlik ederek şöyle dedi: “İbn Abbâs, Ümmet-i Muhammed'in, Muhammed'e nazil olanını en iyi bilen kişidir.”⁴⁰ Ali (ö. 40/661) (r.a.) tefsirinde onu överek şöyle demektedir: “O sanki ince bir örtüden gaybe bakmaktadır.”⁴¹

2) Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/650)

Kitâbi'l-Azîz adındaki tefsirinde söylemiştir. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1422., I/41: “Müfessirlerin öncüsü ve onlarca teyit edilen Alî b. Ebî Tâlib'tir. r.a., Ondan sonra Abdullah b. el-Abbâs (r.a.) gelmektedir. O, konuyu arındırdı, tamamladı ve peşine döştü. Mücâhid, Saîd b. Cübeyr ve onların dışındaki diğer alimler onu takip etti. Bu konuda ondan aktarılanlar, Alî b. Ebî Tâlib'den (r.a.) aktarılanlardan daha fazladır.

³⁷ Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, I/41, No: 143.

³⁸ Abdürrezzâk, *el-Müsannef*, IV/376, N: 8123; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Yayıncı: Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, İkinci Baskı, 1403., IX/265, No: 10620.

³⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, thk. İhsân Abbâs Dârü'r-Râid el-Arabî, Beyrut Birinci Baskı, 1970., s. 49.

⁴⁰ *Mesâilu Nâfi' b. el-Erzak an Abdillâh b. Abbâs Garîbü'l-Kur'ân Fî Şi'ri'l-Arab*, thk. Dr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, el-Cefân ve'l-Câbî li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri, Birinci baskı, 1993., s. 13.

⁴¹ Zerkeşî, *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I/8.

İbn Mes'ûd (r.a.), Peygamber'in (s.a.s.) hizmetçisiydi; ayakkabılarını giydirir ve onunla birlikte ve onun önünde yürürdü. Onun Peygamber'le olan bu bağı onu en iyi eğitilmiş ve edepli kimse yaptı. Bu yüzden onu, Allah'ın Kitabı'nı, muhkem ve müteşabihini, helal ve haramını en iyi bilen kişi saymışlardır. *el-İtkân* adlı eserde, tefsir konusunda ondan rivayet edilenlerin Alî'den rivayet edilenden daha fazla olduğu zikredilmektedir.⁴²

Alî (ö. 40/661) (r.a.) onu tezkiye etmiş ve onun ilminin genişliği ve bu alanda sağlam basması konusunda şahitlik etmiştir. Bununla ilgili olarak Alî'ye; "İbn Mes'ûd konusunda bize haber ver" dendiğinde, o da şöyle cevap vermiştir: Kur'an ve sünnetin ilimidir, sonrası yoktur. İlim olarak bu yeter."⁴³

İbn Mes'ûd (ö. 32/650) (r.a.) kendisiyle ilgili şöyle diyordu: "Kendisinden başka bir ilah olmayan Allah'a yemin olsun ki Allah'ın Kitabı'ndan inen her bir ayetin kiminle ilgili ve nerede indiğini biliyorum. Allah'ın Kitabı'nı benden daha iyi bilen birisi olduğunu ve ona ulaşılabilirliğini bilsem ona giderdim."⁴⁴

el-Buhârî (ö. 256/870), Mesrûk'un (ö. 63/682) şöyle dediğini rivayet etmiştir: Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın yanında anıldığında dedi ki: Peygamber'in (s.a.s.) şöyle dediğini duyduğumdan beri onu seviyorum: "Kur'an'ı dört kişiden alın: Abdullah b. Mes'ûd'dan başladı, Huzeyfe'nin azatlı kölesi Sâlim, Mu'âz b. Cebel ve Ubey b. Ka'b."⁴⁵

⁴² Süyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV/234.

⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/299.

⁴⁴ Taberî, *Tefsîru et-Taberî Câmi'ü'l-Beyân Fî Te'vîlü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, 2000., I/80.

⁴⁵ Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, V/36, No: 3808.

3) Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)

Dört Halife arasında kendisinden en fazla rivayet edilen kişi Alî'dir (ö. 40/661) (r.a.).es-Suyûtî (ö. 911/1505) dedi ki: "Bunun sebebi, diğerlerinin vefatının daha erken olmasıdır."⁴⁶ Ayrıca Alî (r.a.) Peygamberin (s.a.s.) evinde doğmuş, O'nun eli üzerinde yetişerek O'nun ilminden almıştır. Ardından da Peygamber (s.a.s.) onu kızı Fatimetü'z-Zehrâ ile evlendirmiştir.

Onun tefsirine kendisinin söylemediği ve onun bilmediği pek çok şey girmiştir. Şia'nın gulât olanları bunları ona nispet etmişlerdir. Alî'nin kendisi hutbe verirken şöyle demiştir: Bana sorun; Allah'a yemin olsun ki, her ne sorarsanız onunla ilgili size bilgi veririm. Bana sorun; Allah'a yemin olsun ki, her bir ayetin gece mi gündüz mü, ovada mı yoksa dağda mı nazil olduğunu bilirim."⁴⁷

Alî (r.a.), Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra bir hutbede ilminin miktarını şöyle dile getirmiştir: "... Bilakis, gizli bir bilgiyle birleştim, eğer onu izhar etseydim, derin kuyunun iplerinin gerilmesi gibi gerilirdiniz."⁴⁸

4) Ubey b. Ka'b (ö. 30/648)

Kur'an'ın ezberiyle meşhur, kıraatinin âlimlerinden biri ve Peygamber'in (s.a.s.) vahiy katiplerinden biridir. Müfessir sahabeden ve Peygamber (s.a.s.) döneminde

⁴⁶ Süyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV/233.

⁴⁷ Ebû Ömer b. Abdilber, *el-İstî'âb Fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Alî el-Becâvî, Dârü'l-Ceyl, Beyrut, Birinci Baskı, 1412 H., III/1107; Ebü'l-Hasan b. el-Esîr, *Üsüdü'l-Ğâbe Fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Alî Muavvad, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1415 /1994., III/108.

⁴⁸ Behâüddîn el-Begdâdî, *et-Tezkîretü'l-Hamdâniyye*, Dâru Sâdır, Beyrut, Birinci Baskı, 1417., I/91.

Kur'an'ı cem' edenlerden biriydi. Ömer (r.a.) onunla ilgili şöyle demiştir: “Ubey en iyi okuyanımdır.”⁴⁹

1.2.2.3. Sahabe Asrında Tefsirin Öne Çıkan Özellikleri

Sahabe asrı aşaması pek çok özellikleri taşımaktadır. Onları aşağıdaki gibi derlemek mümkündür:⁵⁰

- 1) Kur'an'ın tümü tefsir edilmemiştir. Bilakis anlaşılması zor olan, özellikle de Müslümanların ona duyduğu ciddi ihtiyaçtan ötürü hoşgörülü şeriatın hükümlerinin pratik uygulama alanındaki ahkâm ayetleriyle yetinilmiştir.
- 2) Tefsir azdı. Nitekim sahabe (r.a.) tafsilatına ve diğer cüz'i kısımlarının beyanına dalmaksızın ayet-i şeriflerin icmalî manasıyla yetiniyorlardı.
- 3) Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinden fikhî istinbatın az olması. Bu da, bu tür istinbatların yapılmasını gerektirecek şer'î ahkâmın fûru'unda mezhepsel ihtilafların ortaya çıkmamış olmasıyla birlikte aralarındaki fikir uyumundan kaynaklanıyordu.
- 4) Bu aşamada tefsir, hadislerden ayrı olmayacak şekilde hadis-i şerifin rivayet edilmesi gibi aktarılıyordu.
- 5) Bu aşamada tefsir, sonraki aşamada tefsirde ortaya çıkan israiliyattan neredeyse tamamen ayrı bir hâldeydi.
- 6) Dilsel mananın açıklanmasında lafızların kısaltılması. Bunda artış yapmak istediklerinde sadece nüzul sebeplerinde oluyordu.
- 7) Bu aşamada tefsir sözlü olarak alınır ve bu dönemde tedvin az olduğundan ezici çoğunlukla göğüslerde muhafaza edilirdi.

⁴⁹ el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, VI/187, No: 5005.

⁵⁰ ez-Zehebî, *İlmü't-Tefsîr*, s. 27, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I/73.

1.2.2.4. Bu Aşamadaki Tefsir Çalışmaları

Bu aşamada, tefsir konusunda sahih isnadla tam bir kitap şeklinde birinci asır sahabenin müfessirlerinden herhangi birinden bize bir şey ulaşmayacak derecede tefsir alanında tedvin az ve nadir olmasına rağmen, bu dönemde tefsirle ilgili tasnifin tohumlarının varlığını destekleyecek değişik işaretler varit olmuştur. Bu modern asırda araştırmacılar ve ilim talebeleri, rivayetlerin peşine düşmüş ve sahiplerine nispet ettikleri kitaplarda toplamak için çalışmışlardır. Bu dönemde müelliflerinin vefat tarihlerine göre tertip edilerek toplanan tefsirlerden bazıları şunlardır:

1) Ubey b. Ka'b'ın (r.a.) tefsiri (ö. 30/648)

Ubey b. Ka'b, Allah-u Teâlâ'nın Kitabını en iyi bilen sahabeden biriydi. Allah'ın Kitabının manalarıyla ilgili onun bilgisinin en önemli unsurlarından biri, onun Kadim Kitabın sırlarını ve onda varit olanları bilenlerden biri olması ve Resulullah'ın (s.a.s.) vahiy katiplerinden olmasıdır. Bu da zorunlu olarak onu nüzul sebepleri ve yerlerinin, Kur'an'ın önce ve sonra gelenin ve nasih ve mensuhunun bilinmesi konusunda büyük bir ilim sahibi yapıyor. Ayrıca manası kendisi için problem olan Kur'an'dan bir ayetin gelmesi ve onunla ilgili Allah'ın Resulüne (s.a.s.) sormaması düşünülemez. Bütün bunlardan ötürü Ubey b. Ka'b (ö. 30/648), kendilerinden sahih olanlara itimat edilen ve tefsirlerine dayananlardan tefsiri çok yapan kimselerden sayılmıştır. Buna rağmen tefsir konusunda Ubey b. Ka'b'tan bize bir kitap ulaşmamıştır. Ancak âlimler, tefsir kitaplarındaki rivayetlerinin peşine düşmüş ve onları toplamaya çalışmışlardır. Onlardan biri de Ahmed Müncî Hüseyin'in "*Ubey b. Ka'b ve Tefsîruhu li'l-Kur'âni'l-Kerîm*" başlığı altındaki eseridir. Bu kitabın aslı, 1989'da Mekke-i Mükەرreme'deki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde yüksek lisans derecesi için yapılan bir tezdır.

Yazar, eserinin toplamasında hadis kitaplarına, özellikle de *Sahîhayn*'a dayandığı gibi *Taberî Tefsirine* ve *Müsnedü'l-Heysem b. Küleyb* ve Sa'lebî'nin *al-Beyân* ve

Tefsîrû 'l-Keşf gibi bazı el yazmalarına ve tahkiki yapılan *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*'e (ö. 327 /938) dayanmıştır.⁵¹ Yazar, Ubey b. Ka'b'e ulaştıran yolları ortaya koymuştur. Onlardan sahih, hasen ve zayıf olanlar bulunmaktadır. Zehebî'nin (ö: 1398/1977) dediği gibi Ubey b. Ka'b'e (ö. 30/648) ulaştıran yolların en sahih olanı "Ebû Ca'fer er-Râzî'nin, Rebî' b. Enes'ten, onun Ebu'l-âliye'den, onun da Ubey'den yapılan rivayet yoludur. Bu sahih bir yoldur. Ubey'den, Ebû Câ'fer er-Râzî'nin bu isnadla Ubey'e ulaştırarak rivayet ettiği tefsir konusunda büyük bir nüsha varit olmuştur. İbn Cerîr ve Ebû Hâtim ondan çokça aktarımda bulunmuş, Hâkim *Müstedrek*'inde, İmam Ahmed de *Müsned*'inde ondan aktarmışlardır".⁵²

2) Abdullah b. Mes'ûd Tefsiri (ö. 32/650)

Kendisi, büyük bir konuma varana kadar ikametinde ve seferinde Peygamber'e (s.a.s.) eşlik etmiş, Allah da ona hıfzeden bir bellek vermiştir. Bu yüzden Peygamber (s.a.s.) dedi ki: "*Aranızda kalışım ne kadar olacaktır bilmiyorum. Bu itibarla benden sonra olanlara -Ebû Bekir ve Ömer uyun, Ammâr'ın yoluna tabi olun ve İbn Mes'ûd'un size aktardığını tasdik edin.*"⁵³ Yine Peygamber (s.a.s.) dedi ki: "*Kim Kur'an'ı nazil olduğu gibi tap taze dinlemek isterse, İbn Ümmi Abd'dan dinlesin.*"⁵⁴ Kendisiyle ilgili İbn Mes'ûd (ö. 32/650) (r.a.) dedi ki: "Peygamber'in (s.a.s.) ashâbı, Allah'ın Kitabını en

⁵¹ Ahmed Müncî Hüseyin, *Ubey b. Ka'b ve Tefsîruhu li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mekke-i Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mükemme, 1989., s. 12.

⁵² Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn*, 1/70.

⁵³ Ebu İsa Muhammed bin İsa ibni'd-Dahhak E-tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Beşşar Avad Ma'ruf, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, No: 3887; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001, V/385.

⁵⁴ b. Hanbel, *el-Müsned İmam Ahmed b. Hanbel*, No: 4255.

iyi bilenleri olduğumu biliyorlar, ancak ben en hayırlıları değilim.”⁵⁵ Yine dedi ki: “İnen her surenin ne ile ilgili nazil olduğunu biliyorum. Bir kimsenin Allah’ın Kitabını benden daha iyi bildiğini ve devenin veya binek hayvanların ona ulaşabildiğini bilirsem, ona gelirdim.”⁵⁶ Buradan hareketle İbn Mes‘ûd’un ilminin genişliğinin ve doğru tefsirdeki gücünün boyutunu idrak ediyoruz. Tefsir konusunda Kûfe medresesinin hocasıyken bu neden olmasın? Ancak Kur’an’ı Kerim’in tefsiriyle meşhur olmasına ve tefsiri çok yapanlar arasında bulunmasına rağmen, İbn Mes‘ûd’dan bize tefsir konusunda bir kitap ulaşmamıştır. Bilakis tefsirleri ve tefsir konusundaki görüşleri kitapların içinde dağını şekildedir. Buna bağlı olarak modern dönemde bazı ilim adamları, onun görüşlerini bir kitapta toplamaya başladılar. Bunlardan biri de araştırmacı Muhammed Ahmed İsevî’nin, *Tefsîr İbn Mes‘ûd, Cem‘un ve Tahkîkûn ve Dirâse* adındaki bir üniversite araştırmasında İbn Mes‘ûd’un tefsiriyle ilgili çalışmasıdır. Bu çalışma 1405 H. yılında iki cilt halinde basılmıştır.

Aynı şekilde araştırmacı Buhalîl Muhammed el-Bûkânûnî, *Nesrû’l-Vurûd fî Cem‘i Tefsîri İbn Mes‘ûd* adlı bir eseri vardır. Bu kitap www.alukah.net adlı sitede yayınlanmıştır. Müellif, kitabının mukaddimesinde, malzemelerinin toplanmasında Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *ed-Dürri’l-Mensûr* kitabına dayandığını söylüyor.⁵⁷

⁵⁵ el-Buhârî, *Sahîhü’l-Buhârî*, VI/187; Ebü’l-Hüseyn El-Kuşeyri En-Nisaburi Müslim b. El-Haccâc, *el-Müsnedü’s-Sahîhi’l-muhtasar mine’s-sünen bi-nakli’l-adl anî’l-adl an Rasulillah eş-şahir bi-Sahîhi Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Daru’l - fikr, Beyrut, ts., IV/1912; Taberî, *Câmi‘ü’l-Beyân Fî Te‘vîlü’l-Kur‘ân*, I/80.

⁵⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, II/342; b. el-Esîr, *Üsüdü’l-Ğâbe Fî Ma‘rifeti’s-Sahâbe*, III/259.

⁵⁷ Kitabın mukaddimesi, s. 4. Şöyle diyor: “Bu, sahâbi-i celîl İbn Mes‘ûd’un r.a. tefsirinden, bazı sözlerinden ve Peygamber’den s.a.s. rivayetlerinden mümkün olanını topladığım sayfalardır. Bu konuda İmam Celâlüddîn es-Suyûtî’nin *ed-Dürri’l-Mensûr* adlı tefsirine dayandım.

3) Hz. ÂîşeTefsiri (ö. 58 /678)

Âîşe (r.a.), müminlerin kadınlarına öğreten ve pek çok sahabenin dini konularda kendisine sorduğu âlim, müfessir ve muhaddis olmasını sağlayan sebepler vardır. Zira o, Sıddîk'in kızı olup onun evinde yetişti ve küçüklüğünden itibaren ondan Kur'an dinledi. Nübüvvet evi olan Allah'ın Resulünün (s.a.s.) evine geçtiğinde bu, onu daha fazla pekiştirdi. Zira Allah'ın Resul'ünden (s.a.s.) Kur'an'ı alma şerefini kendisine bahşetmesiyle Peygamber'e (s.a.s.) ayetlerin manalarını ve manalarını anlamayı soruyordu. Zeki olma, dilin fesahati ve Arap dilini bilme gibi öne çıktığı sıfatlar bu konuda ona yardım etti. Bunlar, müfessirin ihtiyaç duyduklarıdır.

Ondan rivayet edilen pek çok tefsir bulunup Dr. Abdullah Ebû's-Suûd Bedir tarafından “*Tefsîrû Ümmü'l-Mü'minîn Âîşe (r.a.)*” adıyla toplatılmıştır. Bu eserinde Âîşe (r.a.) tarafından rivayet edilmiş tefsirleri zikretmiştir. O, tefsirini *Sahîh-i Müslim, Muvattâ Mâlik, Musannef Abdurrezzâk, Tefsîrû't-Taberî, Sünenü't-Tirmizî, Nesâî, Ebû Dâvûd, Dâremî, Sünen Ahmed, Hâkim* ve diğerlerinden almıştır⁵⁸.

Aynı şekilde Dr. Su'ûd Abdullah el-Fenîsân, “*Merviyât Ümmi'l-Mü'minîn Âîşe bnt. Ebî Bekir (r.a.) fî't-Tefsîr*” adı altında, Âîşe'den (r.a.) tefsirle ilgili rivayet edilenleri toplamıştır. Bu eser, Riyad'taki Mektebetü't-Tevbe tarafından, 1992 yılında birinci baskı olarak yayınlanmıştır. Yazar, girişte, kitabının materyali konusunda Suyutî'nin *ed-Dürriir el-Mansûr* adlı kitabına, daha sonra rivayete dayanan tefsir kitaplarına, ardından da hadis kitaplarına, özellikle de *Sahîhayn*'e dayandığını belirtmektedir.⁵⁹

4) Abdullah b. Abbâs Tefsiri (ö. 68/687)

⁵⁸ Abdullah Ebû's-Suûd Bedir, *Tefsîrû Ümmü'l-Mü'minîn Âîşe*, Dâr al-alâm al-Kutub, al-Riyâd, Birinci Baskı, 1996.

⁵⁹ Bkz. Abdullah Ebû's-Suûd Bedir, *Tefsîrû Ümmü'l-Mü'minîn Âîşe*, s. 5.

Tefsirde Mekke medresesinin hocası olup, tefsir konusunda onun pek çok rivayeti bulunmaktadır. İbn Abbâs (r.a.), yaşça en küçükleri olmasına rağmen sahabenin en meşhur müfessirlerindendi. Kendisi sünnet, Arap dili, şiir ve içtihatla tefsire yöneliyordu. Ka'be'nin avlusunda oturuyordu ve insanlar etrafında toplanıp Kur'an'ın tefsirini ona soruyorlardı. O da diyordu ki: Bana Kur'an'ın garibiyle ilgili sorduğunuzda onu şiirde arayın, zira şiir Arapların divanıdır.⁶⁰ Tefsirinde, *el-İtkân*'da 190 meselesini aktaran Suyûtî (ö. 911/1505) gibi eskilerin kitaplarında çokça zikri geçen *Nâfi' b. el-Erzak'ın* meseleleriyle ilgili şiirle istişhadla bulunduğu varit olmuştur.⁶¹ Dr. Muhammed b. Ahmed ed-Dâlî, Suyûtî'nin zikrettiklerine ve aynı şekilde Dimeşk'teki Dârü'l-Kütübi'z-Zâhiriyye'de bulduğu bir el yazmasında varit olanlara dayanarak bu meseleleri toplamıştır. Meselelerinin sayısı 287'dir.⁶² İbn Abbâs'ın Nâfi' b. el-Erzak'ın meselelerine yönelik tefsiri için Arap şiirleriyle istişhada bulunması, kadim Arap şiiri ve Arap diline dayanarak Kur'an-ı Kerîm'in anlaşılması ve şerh edilmesine çalışması, âlimlerin dikkatini çekmede ilk kıvılcımdı.

Aynı şekilde dil âlimi Mecdüddîn el-Feyrûzâbâdî (ö. 817/1415) de topladığı ve İbn Abbâs'a (ö. 68/687) nispet ettiği "*Tenvîrû'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*" adlı kitabını telif etmiştir. El yazmasının aslı İstanbul'daki Hamidiye Kütüphanesinde bulunuyor. Bu mecmua, Mısır'daki Bolâk matbaasında pek çok defa basılmıştır. Bu tefsir, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) "*ed-Dürri'l-Mensûr*" kitabının hamişinde 1314 h. yılında Kahire'de basılmıştır.

⁶⁰ Enbârî, *İdâhü'l-Vakfî ve'l-İbtidâi*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân, Yayıncı: Matbû'ât Mücemma' el-Lügati'l-Arabiyye, Dimeşk, 1991., I/62.

⁶¹ es-Suyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I/149.

⁶² Bkz: *Mesâilu Nâfi' b. el-Erzak an Abdillâh b. Abbâs*, s. 8.

Ancak realite, bu kitapta İbn Abbâs’a nispet edilen pek çok hususun mevzu ve yalan olduğunu ispatlar yöndedir. Üzücü olan ise müfessirlerin çoğunluğu, ona nispet edilenin tehlikesine dikkatleri çekmeksizin aktarmalarıdır. Zira bu tefsirin rivayet yollarının çoğu sabit olmamıştır ve ona (r.a.) nispeti doğru değildir. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, Ebû Sâlih’ten yolu, Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî el-Horâsânî’nin yolu ve ikisinin dışındaki yollar gibi... Ayrıca Feyrûzâbâdî, eserinde bu görüşleri topladığı kaynakları zikretmediği gibi senedleri de zikretmemiştir. İbn Abbâs’ın sözleriyle de yetinmemiş, pek çok yerde kendinden elemelerde bulunmuştur. Beyhakî’nin (ö. 458/1066) senediyle Şâfiî’den (ö. 204/820) yaptığı şu rivayeti bunu göstermektedir: “İbn Abbâs’tan tefsir konusunda yaklaşık yüz hadis sabit olmuştur.”⁶³

Bu haber, -Şâfiî’de (ö:204/820) rivayeti sahihse- mevzu hadisleri yapanların, İbn Abbâs’a nispet edilen tefsirin bu derece fazla uydurmalarındaki cesaretin boyutunu bize göstermektedir. Bunun göstergesi olarak tefsirde İbn Abbâs’a nispet edilen sözler ve ondan rivayet edilenler arasındaki bir tezatı bulmandan daha açık bir şey olamaz.⁶⁴

Modern çağda ise, Abdülazîz b. Abdillâh el-Humeydî, İbn Abbâs’ın tefsirini “*Tefsîru İbn Abbâs ve Merviyyâtuhu fî’t-Tefsîr min Kütübi’s-Sünne*” başlığı altında toplamıştır. Bu çalışmanın aslı, Ümmü’l-kurâ Üniversitesinde 1401 yılında yapılan bir doktora tezi olup, Mekke’deki Merkezi’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî tarafından yayınlanmıştır. Yayımlama tarihi zikredilmemiştir. Müellif, kitabın malzemelerini *Sahihler*, *Muvattâ Mâlik*, *Müsned Ahmed*, *Müsned Ebî Dâvûd* ve *et-Tayâlisî*, *Musannefu Abdirrezzâk*, İbnü’l-Cârûd’un *el-Müntekâ’sı*, *Müsnedu’ş-Şâfiî*, *Müsnedu’l-Humeydî*’den toplamıştır. Bu çalışma tüm sünnet kitaplarını kapsamadığı gibi

⁶³ Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ el-Husrevcirdî Ebû Bekr, *Menâkibü’ş-Şâfiî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Mektebetu Dâri’t-Türâs, Kahire, Birinci Baskı, 1970., II/23.

⁶⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, I/62.

yayınlanan bu kitap, mukaddimesinde değindiği gibi topladığı bütün rivayetlere yer vermektedir.⁶⁵

O eserlerden biri de Râşid Abdülmün‘im er-Ricâl’in “*Tefsîru İbn Abbâs el-Müsemma Sahîfetu Alî b. Ebî Talha an İbn Abbâs fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*” adlı eseridir.⁶⁶ Bu eser, ilk defa Beyrut’taki Müessesetu’l-Kütübi’-Sekâfiyye 1991 yılında basmıştır. Bu çalışma, 143 h. yılında vefat eden Alî b. Ebî Talha’nın(ö: 143/760) kendisinden rivayet ettiği İbn Abbâs’ın tefsirini toplamaya özen gösteriyor. Araştırmacı, kitabının mukaddimesinde bu sahifeyi bulamadığını, onun hala da kayıplar arasında yer aldığını, araştırmasının malzemelerini tefsir, hadis, tarih ve diğer kaynakların içindekinin toplamından ibaret olduğunu dile getiriyor.⁶⁷

İbn Abbâs (ö. 68/687) tefsirine denir. Dr. Ahmed el-Umrânî’nin “*Medresetu Mekkete fî’t-Tefsîr, Cem’un ve Tahkîkûn ve Dirâsetün*” adlı çalışması bünyesinde topladığı çalışmadır. Bu çalışmasında, bu medresenin önde gelen âlimlerinden (İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714), Mücâhid (ö. 104/722), İkrime (ö. 105/723), Atâ (ö. 114/732) ve Tâvûs (ö. 106/724) rivayet tefsir naslarından rivayet edilenleri toplamıştır. Bu ansiklopedi sekiz ciltten oluşmaktadır. İbn Abbâs’ın tefsiri üç cilt halinde 2011 yılında Dârü’s-Selâm Basın, Yayın, Dağıtım ve Çeviri’den çıkmıştır.⁶⁸ Ansiklopedinin

⁶⁵ Abdülazîz b. Abdillâh el-Humeydî, *Tefsîru İbn Abbâs ve Merviyâtuhu fî’t-Tefsîr min Kütübi’s-Sünne*, Mekke-i Mükerrreme, Merkezu’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, D. T. S. 20.

⁶⁶ “*Âsâru’l-Muallimî*”de deniyor ki: “*Tefsîru İbn Abbâs el-Müsemma Sahîfetu Alî b. Ebî Talha an İbn Abbâs fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm* adlı esere ilim ehli müracaat ediyor ancak onu hüccet saymıyorlar.” Bkz: *Âsâru’l-Muallimî*, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî, thk. Düzenleyip tashih eden: Komisyon, Riyad, Dar ‘Âlem al-Fevâid, Birinci Baskı, 1434.XVII/659

⁶⁷ *Sahîfetu Alî b. Ebî Talha an İbn Abbâs* kitabının mukaddimesi: s. 6.

⁶⁸ Ahmed el-Umrânî, *Medresetu Mekkete fî’t-Tefsîr, Cem’un ve Tahkîkûn ve Dirâsetün*, Dârü’s-Selâm Basın, Yayın, Dağıtım ve Çeviri, 2011.

mukaddimesinde tefsir konusunda topladığı kaynağı şöyle zikretmiştir. “Üzerinde ilk çalıştığım kitap: Suyûtî’nin (ö. 911/1505) “*ed-Dürrü’l-mensûr fî’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*” adlı eseridir. Bu eser, müellifinin matbu, el yazması ve kayıp kitaplardan oluşan beş yüze yakın tefsir kaynağının çoğunu topladığı, açıklamaya ihtiyaç duymayan bir kitaptır. Bana, eski tefsir metnini aramak için keşfedilebilecek ve indekslenilecek kitapları göstermiştir. Ardından Taberî’nin (ö: 310/923) *Cami’ül-Beyan’ı, İbn Kesîr’in Tefsiri, Abdurrezzak el-San’ânî’nin Tefsiri, İbn Ebî Hâtim’in Tefsiri* ve diğerleri gibi meşhur tefsir kitaplarına geçtim. Bunlardan sonra ise tefsire özel bâbları bulundurmasından ötürü, Müsnedler, Müsannefler, Ricâl, Tabakât, Rekâik, Zühd ve diğerleri gibi hadis kitaplarına geçtim.⁶⁹

1.2.3. Tâbiin Asrı ve Tedvin Aşaması

1.2.3.1.Tâbiin Asrı Aşaması

Tâbiin, Kur’an tefsirini sahabeden almış, ezberlemiş, tefsir rivayetlerini onlardan nakl etmiş ve ona kendilerinin istinbat ettiklerini eklemişlerdir. Buna bağlı olarak değişik yerlerde tefsir medreseleri inşa edilmiştir. Hocaları sahabe, öğrencileri de tâbiindi. Bu aşamada tefsir genişlemeye başladı ve -daha sonra geleceği gibi- tedvinin ilk nüvesinin ortaya çıkmasıyla sona erdi. Bu aşamanın kilometre taşlarını açıklamak için onu aşağıdaki noktalarda araştıracağım:

1.2.3.2.Tâbiin Asrında Tefsir Kaynakları:

Bu müfessirler, Allah’ın Kitabı’nı anlama konusunda Kur’an’ın kendisinde bulunanlara, Allah Resulü’nden (s.a.v.) sahabenin rivayet ettiklerine, sahabenin kendi tefsirleriyle ilgili rivayet ettikleri, Kitap ehlinde kendi kitaplarında aktarılanlardan

⁶⁹ Mukaddimetu *Tefsiri İbn Abbâs*, s. 6.

aldıkları ve Allah'ın, içtihat ve teori yoluyla Allah-u Teâlâ'nın kitabında onlara açtıklarına dayanmışlardır.⁷⁰

1.2.3.3. Tefsir Medreselerinin Ortaya Çıkışı ve En Bariz Öncüleri

İslamî fetihler genişleyince ve sahabe, Rablerinin Kitabı'nı öğretecek ve manalarını açıklayacak şekilde memleketlere dağılınca tefsir medreseleri, sahabenin yerleştiği bölgelere göre şekillenmeye başladı. Bunun sonucu olarak üç medrese meşhur oldu. Onlar:

1- Mekke Medresesi: Bu medreseyi, Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) (r.a.) kurmuştur ve o, tefsir açısından sahabenin en meşhuru ve Kur'an tefsirini en çok yapan kişidir. Tâbiinden ashabıyla oturur ve onlara Allah'ın Kitabı'nı tefsir ederdi. Mekke Medresesinin en bariz öğrencilerinden bazıları şunlardır: Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714), Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722), İkrime Mevlâ bin Abbâs (ö. 105/723), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724) ve Atâ b. Ebî Rebâh'dır (ö. 114/732).⁷¹ Bunların hepsi mevâlîdendir. Her ne kadar dinledikleri kaynak bir ve aynı medreseden olmalarına rağmen onlar, İbn Abbâs'tan rivayet konusunda ihtilaf ediyorlardı. Mücâhid b. Cebr gibi bazıları ön plana çıkmış ve İbn Abbâs'tan rivayetinde onu öne almışlardı. Nitekim şöyle demiştir: “Fatîha'dan sonuna kadar her ayette onu durduruyor ve onunla ilgili soracak şekilde Mushafı İbn Abbâs'a arz ediyordum.”⁷² Bu itibarla İbn Kesîr, onu İbn Abbâs'ın en özel ashabından saymıştır.⁷³

⁷⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I/76.

⁷¹ Muhammed Alî el-Hasan, *el-Menâr fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, Birinci Baskı, 2000., s. 225.

⁷² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XI/77.

⁷³ İbn Kesîr *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'de şöyle demiştir : Tâbiin ve müfessirlerin imamlarından biridir. İbn Abbâs'ın ashabının en özellerinden biridir. Tefsirle ilgili döneminin en âlim olanıdır. Öyle ki şöyle dendi:

Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773), Katâde'den (ö. 118 /637) rivayetle şöyle demiştir: Tâbiinin en bilginleri dört kişidir: Atâ b. Ebî Rebbâh hac konusunda, Saîd b. Cübeyr tefsirde, İkrime, Peygamber'in (s.a.s.) sireti konusunda ve Hasan, helal ve haram konusunda en bilginleriydi.⁷⁴

Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye (ö. 728/1328), bu medresenin öncülerini överek şöyle demiştir: "Tefsire gelince, insanların bu konudaki en bilginleri Mekke ehlidir. Çünkü onlar, Mücâhid, Atâ b. Ebî Rebâh, İkrime Mevlâ bin Abbâs, Tâvûs, Ebu's_Şe'sâ, Saîd b. Cübeyr ve diğerleri gibi İbn Abbâs'ın ashabıdır...⁷⁵ Yine dedi ki: Doğru olan, Mücâhid (ö. 104/722) ve onun gibi selef imamlarının sözüdür. Çünkü onlar, özellikle Mücâhid, Kur'an'ın anlamlarını en iyi bilenlerdir. Çünkü o demiştir ki: Mushaf'ı İbn Abbâs'a arz ettim... Sevrî (ö. 161/778) demiştir ki: Tefsir sana Mücâhid'den gelirse o sana yeter. Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed (ö. 241/856), Buhârî (ö.256/870) ve benzeri imamlar onun tefsirine dayanıyorlar. *Buhârî de Sahîhi'nde* en çok onun tefsirinden nakilde bulunuyor.⁷⁶

2- Medine Medresesi: Bu medresenin başında Ubey b. Ka'b (ö. 30/648) (r.a.) bulunuyordu ve çokça tefsir yapıyordu. Bu medrese, önemli bir ilim merkeziydi, zira Medine, Peygamber'in (s.a.s.) hayatında İslam diyarıydı ve hilafetin de merkeziydi. Oranın Müslümanlar nezdinden önemli bir konumu vardı ve hala devam ediyor. Tâbiinin

Mücâhid, Atâ ve Tâvûs'tan başka İlimle Allah'ın rızasını isteyen kimse yoktu." İbn Kesîr *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî, Dâru Hicr, Birinci Baskı, 1418., XIII/6.

⁷⁴ Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, *teHz. İbi'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, Birinci Baskı, 1400., s. XX/272.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-Fetâvâ*, XIII/347.

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-Fetâvâ*, XIII/347; İbn Teymiyye, *Dekâiku't-Tefsîr*, thk. Dr. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynîd, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, Dımeşk, İkinci Baskı, 1404., III/144.

çoğu onun yanında yetişti. En meşhurları şunlardır: Ebu'l-Âliye Refî' b. Mihrân (ö. 93/711), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 117/735) ve Zeyd b. Eslem (ö. 136/753)⁷⁷

3- Kûfe Medresesi: Bu medreseyi kuran Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/650) (r.a.) olup çok tefsir yapan sahabeden biriydi. Halife Ömer b. el-Hattâb (r.a.), Ammâr b. Yâsir'i Kûfe'ye vali olarak atayınca onunla birlikte Abdullah b. Mes'ûd'u Irak'a göndermiştir. Irak'a muallim ve vezir olarak gelmiştir. Rey ve içtihatla istidlalde bulunma olgusu bu medresede yayılmıştır. En önemli öncüleri: Mesrûk b. el-Ecde', ki bu, İbn Mes'ûd'un en özel öğrencisiydi.⁷⁸ Alkame b. Kays, ki bu İbn Mes'ûd'u en iyi bilenleriydi.⁷⁹ Hasan el-Basrî, Katâde b. Di'âme es-Sedûsî ve diğerleridir.⁸⁰

Suyûtî (ö. 911/1505) dedi ki: Bunlar müfessirlerin öncüleridir ve sözlerinin çoğunu sahabeden almışlardır.⁸¹

⁷⁷ Muhammed Alî el-Hasan, *el-Menâr fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 226.

⁷⁸ “Sebt b. el-Cevzî” olarak bilinen Şemsüddîn Ebu'l-Muzaffer, *Mirâtu'z-Zemân fî Tevârîhi'l-E'yân*, thk. Bir grup muhakkik, Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, Dimeşk, Suriye, Birinci Baskı, 2013., VIII/237.

⁷⁹ İbnü'l-Medînî, *el-İlel*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, İkinci Baskı, 1980., s. 100.

⁸⁰ Ebu'l-Kâsım Ali b Hasan Ibn Asâkir , *Târihu Medineti Dimaşk*, thk . Ömer b . Garâme Amravi, Dâru'l-Fikr, Yıl: 1415. XIV/167; “Şa'bî dedi ki: Onları görmüşsün gibi sana kavimden bahsedeceğim: Şüreyh yargı konusunda en bilginleriydi ve Ubeyde, yargı ilminde Şüreyh'e denkti. Alkame ise, Abdullah b. Mes'ûd'un ilmi onda bitti, onu aşan olmadı. Mesrûk ise herkesten aldı.”. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Muhtasaru tarihi dimaşk li-ibn asâkir*. thk. Ruhiye en-Nehhas, Murad, Mutî' Riyâd Abdülhamid, Muhammed, Dârü'l-Fikr, Dimeşk, Birinci Baskı, 1984., XXIV/245;

⁸¹ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV/242.

1.2.3.4. Tâbiin Asrında Tefsirin Öne Çıkmasını Özellikleri⁸²

- 1) Ehl-i Kitaptan İslam'a girenlerin çokluğundan ötürü, pek çok isrâiliyât ve nasrâniyât (Hristiyanlık) tefsire girmesi.
- 2) Tefsirin bu dönemde isnadla alma ve rivayet etme şeklini korumaya devam etmesi. Bunun sonucu olarak her memleket kendi imamından alır hale geldi. Bu itibarla Mekkeliler İbn Abbâs'tan (ö. 68/687), Medineliler Ubey b. Ka'b'tan (ö. 30/651) , Iraklılar da İbn Mes'ûd'tan (ö. 32/650) (r.a.) aldılar.
- 3) Bu dönem mezhep ihtilafının ortaya çıkmasına ve sahabe arasında olanlarla ilgili olarak tefsir konusunda tâbiin arasında ihtilafın artmasına şahit oldu. Ama ahkâm konusundaki ihtilafları tefsirdeki ihtilaflarından daha fazlaydı.
- 4) Tâbiin, sahabe (r.a.) döneminde ortaya çıkışının tohumlarının görüldüğü tefsir medreselerinin ana kurucuları sayılmaktadır. Zira tâbiin dönemi ve sonrasındaki dönemlerde tefsir medreseleri şekillenmiş, ortaya çıkmış ve sınırları belli olmuştur.

Genel olarak tâbiin döneminde tefsir, sahabe döneminde olduğu halden daha fazla gelişmiş, bunun sonucu olarak Peygamber'e (s.a.s.) ve sahabenin sözlerine dayanan rivayet tefsiri toplanmıştır. Bunun şekillenmesine, tedvin döneminde tefsir aşaması olan sonraki aşamada katkıda bulunmuştur.

Bu dönemin bize ulaşan en önemli tefsirleri:

1) Saîd b. Cübeyr Tefsiri (ö. 95/714)

Ebû Abdillâh Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî el-Kûfî, tâbiinin büyüklerinden bir büyük ve fıkıh, hadis ve tefsirde önlerinde olan bir kimsedir. Kıraati İbn Abbas'tan (ö: 68/687) arz yöntemiyle aldı ve ondan tefsir dinledi. Her ne kadar kendi içtihadı bulunsa

⁸² Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirîn*, 1/97.

da rivayetlerinin çoğu ondandır. Âlim ve insanlara imam olana kadar kendini ilme verdi. Saîd, sahabeden geldiği sabit olan kıraatleri toplamış ve onları okumuştur. Kuşkusuz onun bu kıraatleri toplamış olması, Kur'an'ın manaları ve sırlarının bilinmesinde ona geniş davranma gücünü veriyordu".⁸³

Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) dedi ki: "Tefsiri dört kişiden alın: Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime ve Dehhâk. Katâde ise şöyle dedi: Tâbiinin en bilginleri dört kişidir: Atâ b. Ebî Rebbâh hac konusunda, Saîd b. Cübeyr tefsirde, İkrime, Peygamber'in (s.a.s.) sireti konusunda ve Hasan, helal ve haram konusunda en bilginleriydi".⁸⁴

Saîd b. Cübeyr'in (ö. 95/714) tâbiin döneminde Kur'an tefsirini ilk tedvin eden kişi olduğunu söylemek mümkündür.

Onun tefsiri, Atâ b. Dînâr (ö: 126/744) yoluyla bize ulaşmış, Atâ ise Saîd b. Cübeyr'den (ö. 95/714) bir şey işitmemiştir. Bilakis o, Abdülmelik b. Mervân'ın (ö: 86/705) divanında bulduğu sahife olup onu rivayet etmiştir".⁸⁵

İbn Hacer (ö. 773/1371), *TeHz. ibü't-TeHz. ib* adlı kitabında bunu zikretmiştir: "Diyor ki: Atâ b. Dînâr: Mısırlılarını sikatındandır, Saîd b. Cübeyr'den rivayet ettiği tefsiri sahifedir, Onun Saîd b. Cübeyr'den dinlediğine dair bir delalet yoktur. Ebû Hâtim (ö. 277/890) dedi ki: hadis için elverişlidir, ancak tefsiri divandan almıştır. 86 h. yılında vefat eden Abdülmelik b. Mervân Saîd b. Cübeyr'e kendisine Kur'an'ın tefsirini

⁸³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I/78.

⁸⁴ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV/241- 242.

⁸⁵ Zehebî o günlerin sayfalarıyla ilgili dedi ki: "Bu şeylere tashif girmektedir, özellikle o dönemde. Hatta henüz hareke ve noktalama oluşmamıştı." Bkz: Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmd b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî ö. 748 h., *Siyer A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şeyh Şuâyb el-Ernâvût danışmanlığında bir grup muhakkik, Yayıncı: Müessesetü'r-Risâle, Üçüncü Baskı, 1985., VI/331.

yazmasını istedi. Bunun üzerine Saîd bu tefsiri yazdı, Bunu da Atâ b. Dînâr divanda bulup aldı ve Saîd b. Cübeyr'den aktardı.

Bu, Saîd b. Cübeyr'in (r.a.) Kur'an'ın tefsirini bir kitapta topladığının delilidir. Atâ b. Dînâr da onu kitaptan / yazarlardan aldı".⁸⁶

"Buradan hareketle *Saîd b. Cübeyr'in tefsiri*, gerçekten önemli tefsirlerden biridir. Sahabeden sonraki dönemde ve tâbiin zamanında üstün başarı göstermiştir. Saîd b. Cübeyr, tâbiin müfessirleri arasında öne çıkan simalardan biriydi. Peygamber (s.a.s.) ve sahabeden hadislerin ve tefsir rivayetlerinin nakletmenin ve birçok talebe yetiştirmenin yanısıra, Kur'an-ı Kerim'in ilk tam tefsirini telif etmiştir. Bu, onu sonraki tabakatin tefsir naklinde onu odak noktası yapan şeydir ve o, bu itibarla tefsirde en bilgili olarak biliniyordu".⁸⁷

Modern dönemde araştırmacı Ahmed el-Umrânî "*Medresetu Mekkete fî't-Tefsîr, Cem'un ve Tahkîkûn ve Dirâsetün*" adlı çalışması bünyesinde Saîd b. Cübeyr'in rivayetlerini toplamıştır. Bu çalışmanın altıncı cildi, *Saîd b. Cübeyr'in Tefsiri* başlığını taşımaktadır.⁸⁸

2) Mücâhid'in Tefsiri (ö. 104/722)⁸⁹

Mücâhid b. Cebr Ebu'l-Haccâc, tâbiinden ve sikadandır. İbn Sa'd dedi ki: Sika, fakih, âlim ve hadisi çok olan biriydi. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) onunla ilgili dedi ki: "Mücâhid'ten sana tefsir geldiğinde o sana yeter, Allah ona rahmet etsin hafızası iyiydi",

⁸⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I/106.

⁸⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I/102-103.

⁸⁸ Ahmed el-Umrânî, *Medresetu Mekkete fî't-Tefsîr, Cem'un ve Tahkîkûn ve Dirâsetün*, Dârü's-Selâm Basın, Yayın, Dağıtım ve Çeviri, 2011., VI

⁸⁹ Bazısı, İmam Mücâhid'in bu tefsiri yazmadığını, sadece ondan gelen rivayetlerin toplandığı görüşündedir.

kendisiyle ilgili bu şekilde konuşmuştur. İbn Abbâs'tan en çok alan kişi olmasına rağmen, kendisi -Allah ona rahmet etsin- tefsirde İbn Abbâs'ın ashabı en az rivayeti bulunan kimseydi ve en sikat olanlarıydı. Bu yüzden Şâfiî (ö. 204/820), Buhârî (ö. 256/870) ve başkaları onun tefsirine dayanmışlardır. Fadl b. Meymûn (ö: 330/941), Mücâhid'in (ö: 104/722) şöyle dediğini rivayet etmiştir: İbn Abbâs'a Kur'an'ı üç defa arz şeklinde arz ettim; her ayette durdum, ne ile ilgili ve nasıl nazil olduğunu ona sordum. İbn Ebî Melike'nin (ö: 650/1165) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Mücâhid'in, yanında levhaları olduğu halde İbn Abbâs'a Kur'an'ın tefsirini sorduğunu gördüm. Bunun üzerine İbn Abbâs dedi ki: Yaz. Ona tüm tefsiri sordu. Katâde de dedi ki: Tefsirle kalanların en bilgini Mücâhid'tir.⁹⁰

Mücâhid'in tefsiri en eski tefsirlerden sayılmaktadır. Mücâhid bu tefsiri öğrencilerine yazdırmış ve Kahire'deki el-Mektebetü'l-Mısriyye'de bulunan bir el yazması yoluyla kâmil bir şekilde bize ulaşmıştır. Bunu Abdurrahmân et-Tâhir b. Muhammed es-Sûrtî tahkik ve ta'likini yapmış, İslamabad'taki Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye onu yayınlamış, İlk olarak da 1976 yılında Metâbi'u ed-Devhati'l-Hadîse'de basılmıştır. Kitabın muhakkiki, tahkikinde ve eksik ifadelerin tamamlanmasında, aynı şekilde el yazmasında bulunmayan tefsirle ilgili ziyadeler konusunda *Taberî'nin tefsirine* dayanmıştır.⁹¹ Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse tarafından 1989 yılında Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nebîl'in tahkikiyle bir nüsha da bulunmaktadır. Muhakkik, zikrettiğimiz aynı el yazmasına dayanmıştır.

Mücâhid'ten gelen tefsirin çoğu Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed b. Ubeyd el-Hemedânî, İbrâhîm'in rivayetlerinden, o, Âdem'den, o,

⁹⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I/79.

⁹¹ *Mukaddimetu Tefsîri Mücâhid*, I/60.

Verkâ'dan, o, İbn Ebî Necîh'ten, o da Mücâhid'ten şeklinde gelmiştir.⁹² Bazı kimseler bu tefsiri Âdem b. Ebî İyâs'a (ö: 220/836) nispet etmişlerdir. Zira isnadların tümü onun etrafında dönüyor.

Modern dönemde araştırmacı Ahmed el-Umrânî “*Medresetu Mekkete fî't-Tefsîr, Cem'un ve Tahkîkûn ve Dirâsetün*” adlı çalışması bünyesinde Mücâhid'in rivayetlerini toplamıştır. Bu çalışmanın dördüncü ve beşinci ciltleri *Mücâhid'in tefsirini* içermektedir.⁹³

3) Hasan el-Basrî Tefsiri (ö. 110/728):

Ebû Saîd, el-Hasan b. Ebî'l-Hasan Yesâr el-Basrî, Fesahet sahibi, takva ve zahid bir kimseydi. Vaazı aşılmaz, dinleyenlerin kalplerine etkisinin derecesine yaklaşılmazdı. Alî (ö: 40/661), İbn Ömer (ö: 73/693), Enes (ö: 93/711) ve sahabe ve tâbiinden pek çok kişiden rivayette bulunmuştur. Allah'ın Kitabı ve Resulünün sünnetini bilen biriydi ve pek çok kimse onun ilmine şahitlik etmiştir. Bu bağlamda Enes b. Mâlik dedi ki: Hasan'a sorun, zira o hıfzetti, biz ise unuttuk. Ebû Avâne (ö: 326/928), Katâde'den (ö: 118 /637) şöyle dediğini rivayet etti: Oturduğum her fakihte Hasan'ın faziletini üzerinde gördüm. İbn Sa'd dedi ki: Hasan kapsayıcı, âlim, üstün, fakih, sikat, emin olunan, âbid, haccını yapan, çok ilim sahibi, fasih, güzel ve yakışıklıydı.⁹⁴

Hasan el-Basrî'den rivayet edilen tam bir tefsir bize ulaşmamıştır. Ancak son dönemde araştırmacı Muhammed Abdürrahîm, *Tefsîru'l-Hasan el-Basrî* adı altında onun tefsirini topladı. Bu çalışmada onun hayatı, kültürü, nitelikleri, hocaları, öğrencileri... bone ilave olarak onun asrından bahsetti. Ardından hadis ve tefsir kitapları ve bu kabilden

⁹² *Mukaddimetu Tefsîri Mücâhid*, I/58.

⁹³ Ahmed el-Umrânî, *Medresetu Mekkete fî't-Tefsîr, Cem'un ve Tahkîkûn ve Dirâsetün*, IV/V

⁹⁴ ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I/93.

eserleri takip etti, böylece bunlarda yer alan Hasan el-Basrî'nin tefsirlerini topladı, belgeledi ve 1992 m. yılında Kahire'deki Dâru'l-Hadis tarafından iki cilt halinde yayınlanan mütekamil bir tefsir olarak düzenledi.

4) Katâde Tefsîri (ö. 118 /637)

O, Ebû'l-Hattâb, Katâde b. Diâme es-Sedûsî el-Ekmeh. O, Basra'nın muhaddisi olup Enes (ö: 93/711), Ebû't-Tufeyl (ö: 102/721), İbn Sîrîn (ö: 110/729), İkrime (ö: 105/723), Atâ b. Ebî Rabbâh (ö: 114/732) ve başkalarından rivayette bulunmuştur. Âmâ olmasına rağmen ilim sahibiydi. Hıfz ve ustalıkla meşhurdu. Muhammed b. Sîrîn dedi ki: Katâde insanların en iyi ezberleyenlerindendi. Bekir el-Müzenî (ö: 108/727) dedi ki: Yetiştığımız en iyi ezberleyen kimseye bakmak isteyen kimse Katâde'ye baksın. Hafızası güçlüydü ve Arap şiirlerinde geniş bir bilgiye sahipti. Arapların tarihi gören, neseplerini bilen ve Arap dilinde derinliğe sahip bir kimseydi. Tefsirdeki şöhreti buradan kaynaklanmaktadır.⁹⁵ Abdurrezzâk es-San'ânî (ö: 211/826) dedi ki: Muammer'in şöyle dediğini haber vermektedir: Katâde'nin (ö. 118 /637) şöyle dediğini duydum: Kulağımın duyduğu her şeyi kalbim kapsamıştır.⁹⁶ Ahmed b. Hanbel (ö: 241/856) dedi ki: Katâde tefsirin âlimiydi.⁹⁷ Muammer'in (ö: 210/825) şöyle dediğini duydum: Kur'an'daki her ayetle ilgili bir şey duydum.⁹⁸ Onun ilk döneme ait bir Kur'an-ı Kerîm tefsiri bulunmaktadır, ancak bu tefsir, pek çok erken tefsir gibi kaybolmuştur. Bazı ilim talebeleri, meşhur tefsir kitaplarından Katâde'nin rivayetlerini toplamaya çalışmışlardır.

⁹⁵ Umrânî, *Medresetu Mekketi fî't-Tefsîr, Cem'un ve Tahkîkûn ve Dirâsetün*, IV/V; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I/94.

⁹⁶ Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyer A'lâmi'n-Nübelâ*, V/276.

⁹⁷ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmd b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Yayıncı: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1998., I/123.

⁹⁸ Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, V/171.

Onlardan biri de Allah-u Teâlâ'nın Kitabının ayetlerinin tefsiriyle ilgili Katâde'den (r.ah.) varit olanları Dr. Abdullah Ebû's-Suûd Bedir tarafından, *Tefsîru Katâde Dirâseten li'l-Müfessiri ve Menhecu Tefsîrihi* adıyla yapılmıştır. Bu kitap, 1979 yılında Âlemu'l-Kütüb li'n-Neşr'den çıkmıştır.

Bu kitabının telifinde eski tefsir kitaplarında varit olanlara dayanmış ve bunu kitabının mukaddimesinde zikrederek şöyle demiştir: “Bu ansiklopedik kitapların n önemlileri, *Taberî Tefsiri* ve *Suyûtî Tefsiridir ed-Dürri'l-Mensûr*, *İbn Kesîr'in Tefsiri*, *Kurtubî'nin Tefsiri* ve başkalarıdır. Hakeza sünnet ve hadis kitaplarında, ricâl, tabakât, terâcim vb. kitaplarda da tefsirle ilgili rivayetlerden oluşan çok sayıda rivayet bulunmaktadır.

Yukarıda zikredilenler, tâbiinden bazı meşhur müfessirlerdir. Tefsirdeki sözlerinin çoğunu sahabeden almışlar, bunlardan geri kalanı ise onların salt içtihatlarıdır. Kuşkusuz onlar, zamanlarının sahabe zamanına yakın olmasından ötürü büyük bir ilim ve dakik bir anlayışa sahiptiler. Mecaz kısmında, tâbiinden tefsirle meşhur olanlar bahsinde tefsirlerinden bir kısmını zikredeceğiz.

1.2.3.5. Tefsirin Tedvin Dönemi

Bu aşama, ilimlerin tedvinin ortaya çıkmasıyla başladı. Zira tâbiin, değişik ilimlere büyük bir mirası buldular. Tefsir de hadiste yer alan bu bâblardan bir bâb olup Kur'an'ı sure sure tefsir eden özel bir telifle müstakil hale gelmemiştir. Ancak tefsir, bu aşamada bir adım ileriye gitti ve aşağıda gibi bir araya getirilebilecek aşamalardan geçti.⁹⁹

⁹⁹ Fehd b. Abdurrahmân er-Rûmî, *Buhûsün fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicih*, Mektebetü't-Tevbe, s. 33; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I/104.

Birinci Adım: Bu aşamada bazı tâbiin, değişik yerlerdeki hadisleri toplamaya çalıştı. Bunlarla birlikte Kur'an'ın tefsiri konusunda Peygamber'e (s.a.s.), sahabesine veya tâbiine isnad edilen hadisleri de topluyorlardı. Onlardan bazıları:¹⁰⁰

- Yezîd b. Hârûn (ö. 117 /735)
- Şu'be b. el-Hüccâc (ö. 160 /777)
- Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197 /812)
- Süfyân b. Uyeyne (ö. 198 /814)
- Abdurrezzâk b. Hümâm (ö. 211 /826)

Bunların hepsi hadis imamlarıydı. Bu itibarla tefsiri toplamaları, tefsire müstakil bir toplama değil, hadisin bâblarından bir bâb kabilindendi. Hepsi de onu Allah'ın resulüne (s.a.s.), sahabesine veya tâbiine isnad edilmiş bir şekilde naklettiler.

İkinci Adım: Tefsir hadisten ayrılarak kendi başına bir ilim oldu, Kur'an'ın bütün ayetleri için tefsir yapıldı ve Mushaf'ın sıralamasına uygun olarak tertip edildi. Onlardan bazıları:

- İbn Mâce (ö. 273 /887)
- İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310 /923)
- Ebû Bekir b. el-Münzir en-Nisâbü'rî (ö. 318 /930)
- İbn Ebî Hâtim (ö. 327 /938)

Bunların tefsiri Allah'ın resulüne (s.a.s.), sahabesine, tâbiine ve tebe-i tâbiine isnad edilmiştir. Ancak İbn Cerîr et-Taberî (ö: 310/923), görüşleri zikretmiş, değerlendirmiş ve

¹⁰⁰ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV/242.

onlar arasında tercihte bulunmuştur. İhtiyaç halinde irabı eklemiş, Kur'an ayetlerinden alınması mümkün olan ahkâmı istinbat etmiştir.¹⁰¹

Üçüncü Adım: Bu aşama, isnad yerine me'sûr olanı zikretmeyle sınırlı kaldı. Çok kimse tefsirde tasnifte bulundu; senedleri hazfederek onu kısalttılar, sözleri kesip naklettiler. Bunun sonucu olarak buradan kendisinden olmayan içine girdi, sahih, illetli olanla karıştı ve onda yer alan İsrâiliyâtı da naklettiler. Böylece tefsirde mevzûluk ve İsrâiliyât tehlikesi ortaya çıktı.¹⁰²

Dördüncü Adım: Tefsir, aşamaların en geniş ve en kapsamlısı olan bu aşamada, Abbâsî döneminden günümüze uzanan başka bir adım attı. Tefsirin tedvini, bu ümmetin selefinden nakledilen rivayetle sınırlıyken, bu geniş adımla bunu aşarak nakle dayalı tefsirin akla dayalı anlamayla karıştığı tefsir tedvinine geçti.

Bilahare tefsir ilerleyerek onunla ilgili yazılan kitaplar çeşitli yönelimlere yönelmiş, Kur'an-ı Kerim'in ifadelerinde bilimsel kavramlar ve doktrinel inançlar yerleşmiş, böylece Kur'an'ın tefsirinde Müslümanların felsefi ve bilimsel kültürünün etkileri ortaya çıkması gibi, tasavvuf ile fırka ve heva ehli grupların etkileri de onda belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır.¹⁰³

Tedvin Dönemindeki En Önemli Eserler:

1) Mükâtil b. Süleymân (ö. 150 /767)

Eb'u'l-Hasan Mükâtil b. Süleymân b. Beşîr velayetler el-Ezdî el-Horâsânî el-Mervezî. Aslı Belh'tendir, ardından Basra'ya taşınmış ve Bağdat'a girmiş ve orada hadis rivayet etmiştir. Allah'ın aziz Kitabını tefsir etmekle meşhurdur. Seleften Ahmed b.

¹⁰¹ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV/242.

¹⁰² Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV/242.

¹⁰³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I/108.

Hanbel (ö: 241/856) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) onu tefsirde ilim ve hüccet saydıkları meşhur bir tefsiri bulunmaktadır. Şâfiî'den değişik versiyonlarda şu sözü aktarılmıştır. "Tüm insanlar tefsirde Mükâtil b. Süleymân'a bağlıdır."¹⁰⁴

Esrem (ö: 261/875) dedi ki: Mükâtil b. Süleymân hakkında Ahmed'e sordum? O da bana dedi ki: Ne diyeyim? Tefsirde Mükâtil b. Süleymân'dan daha bilgili kimseyi görmedim.¹⁰⁵

O, zamanında tefsirde meşhur olanlardan biri olup tefsirde büyük bir kitap telif etmiş ve o kitabı bize ulaştırmıştır. Bu, Allah-u Teâlâ'nın Kitabı'nın şerh edildiği önemli tefsirlerden ve faydalı eski tefsirlerdendir. Bazıları onu Kur'an-ı Kerîm'in ilk tam tefsiri saymaktadırlar. Sadelik ve kolay olmakla ön plana çıkar ve onda Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri konusunda gerçekten büyük bir emek bulunmaktadır.¹⁰⁶ Aynı şekilde sebeb-i nüzullerin zikredilmesiyle de. Aynı şekilde müphem olan kelimelerin beyanı ve Kur'an ilimlerinin diğer konularına da özen göstermiştir. Ancak Mükâtil'in tefsirinin kendi tefsiri değil de bu kitapta tefsiri nakleden kişi olduğu görüşünde olanlar bulunmaktadır. Çünkü o, senedleri silmiştir. Bu kitapta kendi metodunu zikretmiş, kendilerinden tefsir rivayet edecekleri dile getirmiştir. Sonra akabinde senedsiz aktarmış ve görüşleri sahiplerine nispet etmemiştir. Kitabın mukaddimesine baktığında, bu kitapta sened zikri olmaksızın tefsirin kendisinden rivayet edildiği kimseleri bulursun.¹⁰⁷ Tefsire girdiğinde ise senedleri hafzetmiş ve ayetleri doğrudan zikretmiş, bu yüzden de bu rivayetlerin sahiplerini ayırt

¹⁰⁴ Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekir b. Halekân el-Bermekî el-İrbîlî, *Veḥyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., V/255.

¹⁰⁵ Bağdâdî, b. Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtü'l-Henâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut: ts., I/67.

¹⁰⁶ *Tefsîru Mükâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Şehâte, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Mısır, 2002., Muhakkikin Mukaddimesi: s. 1.

¹⁰⁷ *Tefsîru Mükâtil b. Süleymân*, s. 25-26.

edemeyiz. Bu tefsir, Dr. Abdullah Şehâte'nin (r.h.) tahkikiyle basılmıştır. Tahkikinde, tümü Mısır'daki Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye'deki Ma'hadu'l-Mahtûtât'ta bulunan altı nüshaya dayanmıştır.¹⁰⁸ Buna ek olarak Londra'daki İngiltere Müzesinde bulunan Mükâtil'in telifatından olan *Tefsîru'l-Hamsimiati Âyetin mine'l-Kur'ân* ve Kahire'deki Ma'hadu'l-Mahtûtât'ta kopyalanan *Kitâbü'l-Vucûh ve'n-Nezâir* şeklindeki iki el yazmasına dayanmıştır. *Mükâtil'in tefsiri*, Mısır'daki Dâru İhyâi't-Türasi'l-İslâmî'den 1423 h.-2002 m. yılında beş cilt halinde çıkmıştır.

2) Süfyân es-Sevrî'nin Tefsiri (ö. 161/778)

Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî. O, tebe-i tâbiinin önemli kişilerindendir¹⁰⁹. Süfyân es-Sevrî'nin ezberinin gücü ve güçlü hafızasının şaşılacak derecede iyi olduğu söylenmiştir. Bütün muhaddisler onu sikat bir ravi kabul etmişlerdir. Tefsirle ilgili ilminin genişliğinden ötürü dönemindeki müfessirlerin büyüklerinden sayılmıştır. İbn Hacer (ö: 852/1449) onunla ilgili şöyle demiştir: Sikat, hafız, fakih, âbid, imam, hüccettir.¹¹⁰ Amr b. Merra (ö. 118/763), Semmâk b. Harb (ö: 123/740) ve bunların dışındakilerden dinlemiştir. Ondan da: Ahmed b. Hanbel (ö: 241/856), Yahyâ b. Maîn (ö: 233/848) ve bunların dışındakiler dinlemiştir. Şu'be (ö. 160/777) ve Yahyâ b. Maîn dediler ki: Süfyân, hadiste müminlerin emiridir.¹¹¹ Onun tefsiri, *Tefsîru's-Sevrî* olarak bilinmektedir. Mukaddimesinden, bu tefsirin, öğrencisi Ebu Huzeyfe Mûsâ b. Mes'ûd el-Basrî'nin (ö. 220/835) rivayet ettiği görülmektedir. Sevrî, bu tefsirinde tüm ayetleri tefsir

¹⁰⁸ *Tefsîru Mükâtil b. Süleymân*, s. 1.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI/257-260; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 314; Zehebî, *et-Tezkire*, I/190-193.

¹¹⁰ İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Takrîbü't-TeHz. ib. thk.* Muhammed Avvâme, Halep, Dâru'r-Reşîd, 1486, s. 244.

¹¹¹ Hayrüddîn Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, ez-Zereklî ed-Dimeşkî ö. 1396, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, On Beşinci Baskı, Mayıs, 2002., III/104.

etmemiş, Osmân'ın Mushafı tertibine göre bazı ayetleri tefsir etmekle yetinmiştir. Aynı şekilde onun rey ile tefsirden kaçındığı ve ayetlerin beyanını, tâbiinden gelen rivayetler ve onların görüşlerine göre yapmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Süfyân es-Sevrî, tefsirinde Mekke müfessirlerinden gelen, özellikle de Mücâhid'ten rivayet edilen rivayetleri irat etmeye önem vermiş ve onlardan almaya davet ederek şöyle diyordu: "Tefsiri dört kişiden alın: Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Atâ ve İkrime."¹¹² Mücâhid'in (ö: 104/722) de şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Sana tefsir Mücâhid'ten gelirse o sana yeter."¹¹³ *Sevrî tefsirinde*, Arap dilinin latifelerine ve inceliklerine dayanarak lügat ve kıraat açısından ayetleri açıklamaya çalışmıştır. Aynı şekilde sebe-i nüzulleri, nâsih ve mensûhu ve ahkâma taalluk edenleri ele almıştır. Ancak o, cahiliye şiiriyle istişhadda bulunmamıştır. Onun tefsiri, tefsir ilminde ilk telifattan olduğundan tefsir ilminde önemli kaynaklardan sayılmaktadır.

Süfyân es-Sevrî'nin tefsiri, İmtiyâz Alî Arşî tarafından tahkik edildikten sonra Hindistan'daki Mektebetu Rıza Râmbûr tarafından ... yılında yayınlanmıştır. Ardından âlimlerden bir kurul, Hindistan'daki nüshaya dayanarak onun tahkikini ve tertibini yeniden yapmıştır. Bu nüshanın birinci baskısı, Beyrut'taki Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye tarafından 1983 m. yılında yapılmıştır.

3) Yahyâ b. Selâm b. Ebî Sa'lebî et-Teymî (ö. 200 /815)

Müfessir, fakih, hadis ve lugat âlimi. Yaklaşık yirmi tâbiine yetişti ve onlardan rivayet etti. Kûfe'de doğdu ve babasıyla Basra'ya intikal etti. Orada yetişti ve oraya nispet

¹¹² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân an Te 'vîli Âyi 'Kur 'Ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire, Birinci Baskı, 1422, s. I/91; İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulhalim b. Abdusselâm (v.728/1328), *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrût, Yay.: Dâru Meketebeti'l-Hayât, 1980., s. 44.

¹¹³ İbn Teymiyye, *Mukaddimetün fî Usûli't-Tefsîr*, s. 44.

edildi. Mısır'a yolculuk yaptı, oradan da Afrika'ya gitti ve oraya yerleşti.¹¹⁴ Ebû'l-Arab, *Tabakâtü'l-Kayravân*'da dedi ki: Müfessirdi, değişik ilimlerde değeri ve pek çok eseri bulunuyordu. Hafızlardandı ve Allah'ın seçilmiş kullarındandı.¹¹⁵ Eserleri arasında en fazla şöhret kazanan, “*Tefsîru Yahyâ*” adıyla bilinen tefsiridir. *Tefsîru Yahyâ*'nın büyük bir önemi bulunmakta ve ilk dönemlerin ilmini ve kültürünü toplayan ilmi ve belgesel bir ansiklopedi sayılmaktadır. O ilk tefsirlerdendir. Kur'an'ın tefsirinde Peygamber (s.a.s.), sahabe ve tâbiinden gelen rivayetlere dayanmaktadır. Aynı şekilde, kendilerinden ilim aldığı Basra âlimleri, nahivcileri, lügatçıları ve müfessirlerinden etkilendiğinden onun kitabında bazı i'raba ilgili meseleler varit olmuştur. O bununla Kur'an'ın kapsamlı tefsirine i'raba dahil eden ilklerden sayılmaktadır. Aynı şekilde tefsiri rivayet, tenkit ve görüşlerde seçmeye şamil olmakla da ön plana çıkmaktadır. Öyle ki Yahyâ, bu tefsirinde önce tefsir rivayetlerini nakletmekte sonra onları tenkit etmekte, ardından da onlar arasında tercihte bulunmaktadır. Tercihi de çoğunlukla lügat ve i'raba uygun olarak gelmektedir. Bu yöntem uymada Taberî'yi geçmiştir, ancak Taberî (ö: 310/923) bunu daha fazla genişletmiştir. *Yahyâ tefsirinde*, bazı mantık, felsefe, tıp, doğa ve uzay ilmini de ele almakta, Arap şiiriyle istiştatta bulunmadığı gibi kelami konulara da büyük bir önem vermemiştir.

Dr. Hind Çelebî, el-Mektebetü'l-Abdeliye, başkent Tunus'taki Mektebetu Hasan Hüsnî Abdulvahhâb ve Mektebetu Câmi'i'l-Kayravân şeklindeki üç kütüphanede

¹¹⁴ Şemsüddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. el-Cevzî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, II/373, Terceme no: 3848; Bkz. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II/371, Terceme no: 685.

¹¹⁵ Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyer A'lâmi'n-Nübelâ*, IX/397.

dağılmış olan el yazmasına dayanarak *Yahyâ b. Selâm'ın tefsirini* tahkik etmiştir.¹¹⁶ Bu tefsir, 2004 yılında Beyrut'taki Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye'den iki cilt halinde çıkmıştır.

4) Abdurrazzâk es-San'ânî Tefsiri (ö. 211/ 828)¹¹⁷

O muhaddis, hâfız ve fakihtir. Hadisi Ma'mer/Muammer b. Râşid ve Süfyân es-Sevrî'den işitmiştir. Ondan da Ahmed b. Hanbel (ö: 241/856), Yahyâ b. Maîn (ö: 233/848) ve tabakaları işitmiştir. *Abdurrazzâk'ın tefsiri*, tahrif ve tebdil olmaksızın bize ulaşan en eski tefsirlerden sayılmaktadır. O, basılmış tefsirlerden olup, onun üç tahkiki bulunmaktadır.¹¹⁸ O, salt rivayet kitabı olup içinde tefsirle ilgili müfessir hocaları anlamında ta'lik bulunmamaktadır. İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Mücâhid, İkrime, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne gibi tefsirle meşhur olan sahabe ve tâbiinin çoğundan rivayet edilmesine rağmen, rivayetlerinin çoğu Muammer'in Katâde'den gelen tarikidir. Hatta bu tefsirle ilgili konuşanlar, onu Katâde'nin tefsiri olduğunu sanmışlardır.¹¹⁹ Neredeyse

¹¹⁶ *Tefsîru Yahyâ b. Selâm et-Teymî el-Basrî el-Kayravânî*, (thk. Hind Çelebi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004., I/21.

¹¹⁷ Abdurrazzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'anî el-Himyerî el-Yemenî, Ebû Bekir, (211 h.) yılında vefat etmiştir. Tercemesi için bkz: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI/74; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, IX/563-580, Medâredî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I/306.

¹¹⁸ Mustafâ Müslüm Muhammed bu tefsiri tahkik etmiş ve Riyad'taki Mektebetu'r-Rüşd 1989. yılında yayınlamıştır. Ardından Abdülmü'tî Emîn Kal'acî tahkik etmiş ve Beyrut'taki Dârü'l-Ma'rife 1991 yılında yayınlamıştır. Ardından Mahmûd Muhammed Abduh tahkik etmiş ve Beyrut'taki Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1999 yılında yayınlamıştır.

¹¹⁹ Katâde'den rivayetler (656) rivayete varmaktadır. Hatta bu tefsirle ilgili konuşanlar, onu Katâde'nin tefsiri olduğunu sanmışlardır. Ancak bu doğru değildir.

Katâde'den bir rivayetin olmadığı bir sayfa yoktur.¹²⁰ aynı şekilde Hasan el-Basrî (ö: 110/728) ve Mücâhid'in (ö: 104/722) sözlerini de çokça aktarmıştır.¹²¹

Bu tefsirde bazen, ayetlerle ilgili bazı hadisleri ve bazı nebevi tefsirleri görüyoruz. *Abdurrazzâk'ın tefsiri*, bu dönemde tefsirin rengiyle ilgili genel bir resim vermektedir. Zira bu dönemde senedler nakilde esas oldukları gibi nakle dayalı tefsir de yaygınlandı. Aynı şekilde lugavî veya nahivsel tefsir yaygın değildi. Bu itibarla bu, tâbiinden sonraki bu nesilde selevin yolunu temsil etmektedir.

Abdurrazzâk'ın rivayet ilmindeki konumunun yanısıra tefsirinde zikrettiği bu görüşlere büyük bir ilmi değer katan güvenilir bir imamdır.

Aynı şekilde tedvin asrında Kur'an'ın tefsirini belagat açısından yapan, çoğu zaman benzer adlar taşıyan pek çok belagatle ilgili eser ortaya çıktı. Bu eserlerden en önemlilerinden bazıları, "Me'ânî'l-Kur'ân" diye adlandırılan bir grup eser bulunmaktadır.¹²²

- 1) *Me'ânî'l-Kur'ân*, Ebû Ca'fer er-Revâsî (ö. 170/786)
- 2) *Me'ânî'l-Kur'ân*, Yûnus b. Habîb en-Nahvî (ö. 182/798)
- 3) *Me'ânî'l-Kur'ân*, Alî b. Hamza el-Kesâî (ö. 189/805)
- 4) *Me'ânî'l-Kur'ân*, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/823)
- 5) *Me'ânî'l-Kur'ân*, Muhammed b. Ahmed b. Keysân (ö. 209/824)
- 6) *Me'ânî'l-Kur'ân*, Ahfeş, Saîd b. Mesade (ö. 215/830)

¹²⁰ Bkz. es-San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdurrazzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, (I/37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45).

¹²¹ Örneğin bkz: *Tefsîru Abdurrazzâk* 41, 42, 47, 57, 58, 62.

¹²² Enbârî, *Nüzhetü'l-Enbâ fî Tabakâtî'l-Üdebâ*, (thk. İbrâhîm es-Sâmîrî), Mektbetü'l-Menâr, Ürdün, Üçüncü Baskı, 1405 h., s. 51; İbnü'Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, (thk. İbrâhîm Ramazan), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, Lübnan, İkinci Baskı, 1997., s. 53.

- 7) *Me‘ânî’l-Kur’ân*, Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/899)
- 8) *Me‘ânî’l-Kur’ân*, Sa‘leb, Ahmed b. Yahyâ (ö. 291/904)
- 9) *Me‘ânî’l-Kur’ân*, Müfaddal b. Seleme el-Kûfî (ö. 308/921)

İbnü’n-Nedîm (ö. 384/994), “Garîbü’l-Kur’an” ile ilgili eserler zikretmiştir.¹²³ Ancak bunlar “Me‘ânî’l-Kur’ân” manasındadır. Zira bunların müellifleri arasında -daha sonra incelemesi geleceği gibi- ikisi arasında bir fark yoktur.¹²⁴

- 1) *Garîbü’l-Kur’an*, Ebû Feyd Mü’ric es-Sedûsî, (ö. 195/810)
- 2) *Garîbü’l-Kur’an*, Ebû Abdurrahmân el-Yezîdî, (ö. 202/818)
- 3) *Müşkilü’l-Kur’an*, Muhammed b. el-Müstenîr (Kutrub), (ö. 206/822)
- 4) *Garîbü’l-Kur’an*, Ebû Zeyd el-Belhî, (ö. 322/934)
- 5) *Garîbü’l-Kur’an*, Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Selâm, (ö. 224/838)
- 6) *Garîbü’l-Kur’an*, Muhammed b. Selam el-Cümhî, (ö. 232/845)
- 7) *Garîbü’l-Kur’an*, İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, (ö. 276/889)
- 8) *Garîbü’l-Kur’an*, Ebû Ca‘fer b. Rüstem et-Taberî, (ö. 304/916) yaklaşık olarak

Bu dönemde genel anlamıyla Mecâzü’l-Kur’an’la ilgili eser telif edenlerden biri, Ebû Ubeyde, Muammer b. el-Müsennâ el-Leysî (ö. 210/825) tarafından kaleme alınan *Mecâzü’l-Kur’ân* adlı eserdir. Bazı âlimler, bu eseri Garîbü’l-Kur’ân kabul etmişlerdir.¹²⁵

¹²³ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 54.

¹²⁴ Mecaz Kavramın ortaya çıkması ve gelişimi çalışması esnasında...

¹²⁵ Ebu Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer El-İşbili , *Fehrestu İbni Hayr el-İşbilî*, thk. Muhammed Fuâd Mnasûr, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1998, s. 112.. İbn Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshâk (v.385/995), *Kitâbü’l-Fihrist*, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, 1978., s. 54.

1.3.TEFSİR KELİMESİYLE İLGİLİ KAVRAM VE TERİMLER

Tefsir kelimesiyle ilgili başlıca kavram ve terimler şunlardır:

1.3.1. Te'vîl

Te'vîl kavramının dil anlamı: "تفعيل" kalıbında bir masdar olup mazi fiili rübâ'îdir. O da: "أَوَّل - يَوُول - تَأْوِيل" denir. Bu kelime dil sözlüklerinde iki yönlüdür. İlki: (الرجوع) yani dönüş, ikincisi ise (تفسير الكلام) yani sözün açıklanmasıdır.¹²⁶

Ancak er-Râğib el-İsfehânî (ö. 502/1108) tanımında daha geniş davranarak şöyle demiştir: “Te'vîl, (الأَوَّل) kelimesinden olup asla rücu‘ anlamımdadır. Bu anlamıyla, (الموئل) kelimesi, dönülen yer manasında olup ilim veya fiil her ne olursa olsun bir şeyi istenilen amaca döndürmektir. İlimle ilgili olarak: “*Oysa onun gerçek manasını ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir.*”¹²⁷ Fiilde ise, şairin şu sözündeki gibidir:

وَاللَّوْىَ قَبْلَ يَوْمِ الْبَيْنِ تَأْوِيلُ

*Kıyamet gününden önce niyetler de tefsir edilecektir.*¹²⁸

Allah- Teâlâ buyurdu ki: “*Onun tevilinden başka bir şey beklemiyorlar. Tevili geldiği gün.*”¹²⁹ Yani kastedilen amacının açıklanması. Yine Allah-u Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Bu daha hayırlı ve sonuç bakımından da daha güzeldir.*”¹³⁰ Yani mana

¹²⁶ İbn Fâris, *Mü'cemu Mekâyisi'l-Lügat*, I/158.

¹²⁷ Al-i İmrân: 7.

¹²⁸ Bu, şiirin sonudur, başı ise وَلِلْأَجْبَةِ أَيَّامٌ تَنْكَرُهَا... şeklindedir. Söyleyen: Abde b. et-Tayyib'tir. el-Müfeddaliyât, s. 136.

¹²⁹ A'râf: 53.

¹³⁰ Nisâ: 59.

ve tercüme açısından daha güzeldir. Ayrıca denildi ki: Sevap bakımından ahirette daha iyidir.”¹³¹

Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) (الأول) kelimesinin manasını (الرجوع) yani dönüş anlamında kullanmış, (التأويل) kelimesini ise: Bir şeyi, ilim veya fiil her ne olursa olsun kendisinden murat edilen amaca döndürme anlamında kullanmıştır. Yani: Lafzi tefsir veya tatbiki tefsirdir. Bu da tefsir edilen sözün kastettiğinin gerçekleşmesi ve vukuu bulması anlamındadır. Bu yüzden onun tanımı daha dakik ve daha oturaklıdır. Çünkü o, lafızların şerhi konusuna gerçek anlamda gerçekleşmesi ve vukuu bulmasını da eklemiştir.

Cevherî (ö. 393/1003) ise şöyle tanımlamıştır: “Te’vîl, bir şeyin dönüş yapacağı unsuru tefsir etmektir. (أَوَّلُهُ، وَتَأْوِيلُهُ، تَأْوِيلًا) dendiğinde bu, mana açısından dır.”¹³²

İbn Manzûr (ö. 711/1311) da şöyle demiştir: (الأول): rücu‘ demektir. (آل الشيء، - يؤول) ifadesi, o döndü anlamındadır. (أَوَّلُهُ، وَتَأْوِيلُهُ، تَأْوِيلًا) ifadesi ise, ondan döndüm anlamındadır. (أَوَّلُ الْكَلَامِ - تَأْوِيلُهُ) ifadesi ise tefsir etti anlamındadır.¹³³

Önceki âlimler bu minval üzere kullanmıştır. Bu yüzden Ebû Ubeyde (ö. 210/825) şöyle aktarmıştır: “Te’vîl: Tefsir” demektir.”¹³⁴

¹³¹ er-Râğıb el-İsfahânî Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, ö. 502/1108., *Mu'cemu Mufredatu Elfâzi'l-Kur'ân*, Thk. İbrâhîm Şemsüddîn, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004., s. 38.

¹³² Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğat ve Sihâhü'l-Arabiyye*, IV/1627.

¹³³ İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*, XI/32.

¹³⁴ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824), *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1954., I/86.

Zerkeşî (ö. 794/1392), bu manaları özetleyerek şöyle dedi: “Te’vil ise, dildeki aslı (الأول) kelimesindendir. (ما تأويل هذا الكلام؟) sözünden kasıt, “kendisinden kastedilende sonuç neye dönecektir?” anlamındadır. Aslı, (المال) kelimesinden olup, akıbet ve varılacak yer demektir. (وقد أولته فال) sözü, “sarf ettim, o da sarf oldu” demektir. Bu itibarla te’vil, ayetin, taşıdığı manalara sarf edilmesi anlamındadır.¹³⁵

Bu da sözün te’vilinin, konuşanın murat ettiğine dönüş anlamına gelmesi demektir. Bu da iki kısımdır:

Birincisi: Konuşanın amacının beyanı, ki bu da tefsirin kendisidir.

İkincisi: Sözün kendisine döndüğü varlık, yani konuşulananın his edilen bir vakıya dönüşmesidir.

Eğer haberse, onun te’vili haber verilenin vukuudur. Şöyle söyleyen kimse gibi: Muhammed geldi. Bu sözün te’vili, Muhammed’in kendisinin gelmesidir. Şayet talep olması, yani emir veya nehiy olması- halinde ise, bunun te’vili, bu talebin yapılmasıdır. Bu iki mana, Kur’an’da, sünnette, selefın tefsirinde ve dilde varit olan manalardır.¹³⁶

Te’vil, rivayetlerde geldiği şekliyle tefsir manasında da kullanılabilir. O rivayetlerden bazıları: Peygamber’in (s.a.s.) İbn Abbâs’la (ö: 68/687) (r.a.) ilgili sözüdür: “Allahım, onu dinde fakih kıl ve ona te’vili öğret.”¹³⁷ Yani Kur’an-ı Kerim’in tefsirini. et-Taber’i (ö: 310/923) dedi ki: Te’ville kastettiği, Allah-u Tâlâ’nın Peygamber’ine (s.a.s.) indirdiği Tenzîl’in zikrinin, yani Furkân’ın ayetlerinin manasının vardığı husustur. O da şu sözün masdarıdır: “أولت هذا القول تأويلاً” yani bu sözü te’vil ettim. Onun aslı da “آل

¹³⁵ Zerkeşî, *el-Burhân Fî Ulûmi’l-Kur’ân*, II/149.

¹³⁶ Müsaid b. Süleyman b. Nasır Et-Tayyar, *Mefhûmü’t-Tefsîr ve’t-Te’vîl ve’l-İstinbât ve’t-tedebbür ve’l-Müfessir*, Dar İbn’l Cevzi, ikinci Baskı, 1427, s. 92.

¹³⁷ Tahrici daha önce geçti, s. 8.

أول فلان”, yani “ona dönüş yapması” sözünden gelmektedir. Sonra dendi ki: “له كذا على كذا” yani “onu taşıdığı boyuta, kendisine merciinin te’vil kılındığı yöne taşınmasıdır.”¹³⁸

İmam eş-Şâfi’î’nin (ö. 204/820) şu sözü bunun gibidir: “Bu da Allah en iyi bilendir-Tenzil’de yani Kur’an’da apaçıktır ve te’vili gerektirmemektedir...”¹³⁹

İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) şöyle demiştir: “Tefsir ve te’vil mana birdir.”¹⁴⁰

Yukarıda geçenlerde amaç bir olduğundan, “te’vil” lafzının “tefsir” olarak kullanıldığına ve bunun kastedildiğine delalet bulunmaktadır. O da ortaya çıkardıktan ve belirledikten sonra mananın şerhi ve beyanıdır. er-Ragıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) bununla ilgili diyor ki: “Tefsirin, lafızların kelimelerine, gariplerine ve te’vile mahsus olduğu söylenebilir. Bu yüzden denir ki: Rüyanın tefsiri ve te’vili. Allah-u Teâlâ şöyle dedi: “*en güzel açıklamayı.*”¹⁴¹¹⁴²

Bu kullanım, fakih, müfessir ve dil âlimlerinden oluşan ümmetin önceki âlimleri nezdinde, üçüncü yeni bir kavram ortaya çıkana kadar te’vilin manasıyla ilgili yaygın olandı. Bu yüzden te’ville kastedilen, bu yeni kavramın ortaya çıkması sebebiyle sorun olmaya başladı. Buna bağlı olarak İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 456/1064) onu şöyle tanımladı:

¹³⁸ Müsnedü İbn Abbâs, *TeHz. İbü’l-Âsâr*, I/183.

¹³⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfi’î, *el-Ümm*, Dâru’l-marife, Beyrut, 1990., VII/337: Ebu Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Eş Şafii, *Tefsîrû’l-İmâm eş-Şâfi’î*, thk.Mecdi Bin Mansur Bin Seyyid Eş Şura, Darül Kütübil İlmiyye, I/263.

¹⁴⁰ Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *TeHz. İbu’l-luga*, Thk. Muhammed ‘Avad Mur’ib, Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Birinci Baskı, 2001., XII/283.

¹⁴¹ Furkân: 33.

¹⁴² el-İsfahânî, Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b, *el-Mufaddal er-Ragıb. el-Müfredât fî Garibi’lKur’an*. thk. Safvan Adnan Davudî, Dâru’l-Kalem, Beyrut, Birinci Baskı, 2009, s. 636.

“Lafzın, zahirinin gerektirdiğinden ve dilde kendisiyle ilgili konulan manadan başka bir manaya nakledilmesidir. Eğer onun nakledilmesi delille sahih olmuşsa ve nakli ta‘atin gereğiye o haktır. Ancak nakli bunun hilafınaysa atılır, ona iltifat edilmez ve bu naklin batıl olduğuna hükmedilir.”¹⁴³

Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) şöyle demiştir: “Te’vil: sözün, zahiri manasından taşıdığı yöne sarf edilmesidir.”¹⁴⁴

Cürcânî de (ö. 816/1413) bu şekilde tanımlamış ve ona bir örnek vererek şöyle demiştir: “Te’vil: sözün, zahiri manasından taşıdığı yöne sarf edilmesidir. Muhtemel olduğunu düşündüğü mana Kur’an ve sünnete uygunsa, Allah’ın şu ayetinde olduğu gibi: “Ölüden diriye çıkartır”,¹⁴⁵ bununla yumurtadan kuşun çıkartılmasını istemişse bu tefsirdir; onunla kafirden mümin veya cahilden âlim çıkarmayı istemişse, bu te’vildir.”¹⁴⁶

Bu yüzden İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Peygamber’in (s.a.s.) “Allah’ım onu dinde fakih kıl ve ona te’vili öğret” sözüyle ilgili olarak şöyle dedi: “ve ona te’vili öğret” sözü ile ilgili iki görüş bulunmaktadır: Biri: O, tefsirdir. İkincisi: O, te’vildir: zahiri olan mananın asli konumundan, ispatı için, olmaması durumunda zahiri mananın terk

¹⁴³ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usulî’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, ikinci Baskı, darul-afak, Beyrut, 1983., I/42.

¹⁴⁴ Bâcî, Ebu’l-Velîd Suleymân b. Hâlef b. Sa’d et-Tucîbî, *el-Hudûd fî’l-uşûl (el-İşâre fî uşûli’l-fıkh ile birlikte)*, Thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâ’il, Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003., s. 109.

¹⁴⁵ En‘âm: 95.

¹⁴⁶ Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, Thk. Düzenleyip tashih eden: Komisyon, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, Birinci Baskı, 1983., s. 50.

edilemeyeceği delile ihtiyaç duyulana nakledilmesidir. Bu itibarla o, (آل الشيء إلى كذا)

¹⁴⁷yani ona dönüştü ifadesinden gelmektedir.

Bu yeni kavramın ortaya çıkmasının sebebi -daha sonra geleceği gibi- karşıtı hakikat olan mecazı savunanların görüşünün ortaya çıkması olabilir. Bu itibarla mecaz: Dilin aslında kendisi için konulan manadan ayrı bir mananın istenmesidir.” Yeni kullanımda te’vil ise: lafzın zahiri manasından, kendisine delalet eden bir karineden ötürü tercih edilmeyen bir manaya sarf edilmesidir.”

Buradan hareketle; Mecazla ilgili her kullanım te’vildir. Zira o, lafzın zahirin delalet ettiğini, mecaz diye tanımladığı için terk eder. Bu yüzden İbn Hazm (ö: 456/1064) dedi ki: “... zikrettiğimizle şu anlaşılmıştır: Emrin vücup ve acillikten, mendupluk ve serbestliğe nakledilmesi, lafzın zahirinin gerektirdiğinden başka bir manaya nakledilmesi ile tek bir bâbtır. İşte bu bâb, kelam ve şiirde istiare ve mecaz olarak adlandırılır.”¹⁴⁸

Bu yüzden Mütakellimler Allah’ın sıfatları ile ilgili nasların lafızlarını, kendisine delalet eden gerçek manaları terk edip -kendi iddialarına göre- teşbihten kaçtıkları mecazi manalar şeklinde değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla onlarda te’vil ve mecaz, lafzın kendisi için konduğundan başka bir şeye sarf edilmesinin bünyesinde ele alınır.

Ancak -bu yeni manayla- mecazla te’vil arasında bir fark bulunmaktadır. O da mecazın kriteri bulunurken, te’vilin bir kriteri bulunmamaktadır. Mecazın kriteri dildir. Bu itibarla dilbilimciler ve mecazin varlığını kabul edenler, öncelikle hakiki ve kullanılan mana ile mananın taşındığı mecazi mana arasında bir bağlantının bulunması gerektiğini

¹⁴⁷ İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Garibü’l-hadis*, thk. Abdülmü’tî Emîn el-Kal’acî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, Birinci Baskı, I/37.

¹⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm Fî Usûli’l-Ahkâm*, III/136.

şart koştuıkları gibi, bunun sıhhati için hakiki mananın istenmesini engelleyen bir karinenin varlığını da şart koşmaktadırlar.

Te’vilin ise bir kriteri yoktur. Bu itibarla tevil eden kimse, te’vil ettiğı manaya delalet edecek bir delilin ve zahiri mananın istenmesini engelleyen bir karinenin varlığı olmaksızın te’vilde bulunur. Bu itibarla mecaz delalet açısından te’vilden daha hafiftir. Diğer bir ifadeyle mecaz, dilsel bir kullanımken, te’vil, mecazi manayı taşıyan nassın tahrif edilmesi amacıyla kullanılır. Çünkü Mütekellim âlimler mecazı te’vil dahil ettiler. Bu da ilk olarak mecaz bulunmaktaydı, sonra da onun üzerine tevil tertip edildi. Bu itibarla mecâzın bâbı daha önce ve daha genişti. Sonra te’vil, mecazı kullanmaya başladı ve ta’til anlayışı onu kullandı.

Bu yüzden kelâmî fırkaları ele alırken, mecaz ve te’vili bütün yönlerini konuşmak için müstakil bir başlık ayırdım. Burada amaç te’vil kavramının tefsir manasında kullanıldığını, sonra bazı müteahhir âlimler, lafzın, kendisi için konulan anlamdan alınıp başka bir anlamda kullanılması şeklindeki yeni bir kavramla tanımını yaptıklarını beyan etmektir. O da bununla, mecazı te’vile bağlamaya sevk ederek onu mecazla müşterek olmuş oluyor. Daha sonra zikredileceğı gibi Kelâmi fırkalar, olumsuz etkileri olduğu ortaya çıkan akidevi bir kavramsal bölümde onu kullandı.

1.3.2. Meânî’l-Kur’ân

İbn Abbâs (ö. 68/687), İbn Mes’ûd (ö. 32/650), Hz. Alî (ö. 40/661), ve Ubey (ö. 30/651) (r. a.) gibi bir kısım sahabe tefsirle ve Kur’an’ı anlamalarıyla meşhur olmuşlardır. Tefsir ilmi onlarla bariz olmaya ve zuhur etmeye başladı. Erken bir vakitte tefsir ilminin okulları, ilim halkaları ve âlimleri olmaya başladı. Onlara “tefsir ehli” adını vermişlerdir. Lugat âlimleri ikinci asırda Kur’an-ı Kerim’in manalarını açıklamak için eser vermeye başlayınca, kitaplarının adına Kur’an’ın tefsiri adını vermeyip sadece “Kur’an’ın tefsiri” manasıyla eşanlamlı olabilecek kavramlar kullandılar. O kavramların en meşhur olanı:

“Meânî'l-Kur'ân” kavramıdır. Daha sonra tefsir kitaplarında (أصحاب المعاني) yani mana ehli olarak bilinir hale geldiler. Bu kavramlar birtakım merhalelerden geçti. Onlar:

Birinci Merhale: Bu aşamada bu lafızlar, kavramsal yapıların barındırdığı kullanım iradesi olmaksızın farklılıklarına rağmen aynı manayı verdiği kabul edilmiştir. Onlarda garip, manaların keşfedilmesi, manalar ise garip olanın izah edilmedir. İki isimden amaç ise birdir.

Ferrâ (ö. 207/822), *Meânî'l-Kur'ân* adlı eserini: “*Kur'an'ın i'rabının müşkil olanının tefsiri ve manaları*”¹⁴⁹ sözüyle başlatarak tefsir kavramını ma'ânî (manalar) kavramıyla eşanlamlı kılmıştır. Hatta onu i'rapta müşkil olanla birleştirdi. Nahivsel araştırmalarının çoğu Arapçanın ilmi alanında idi. Bu yüzden ma'ânî ve tefsir, boyutunun üstüne çıkmıştır.¹⁵⁰

İşte bu, Kur'an'ın lafızlarının ve sözcüklerinin delaletinin beyanı konusunda dil ve nahiv boyutuyla sınırlı kalan Ebû Ubeyde (ö. 210/825), el-Ferrâ (ö. 207/823), onların tabakalarında olanlar ve onlardan sonra gelenlerle temsil edilen birinci aşamadır.

İkinci Aşama: Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Selâm (ö. 224/838), “*Ma'ânî'l-Kur'ân*” adlı kitabında aktarılmış ve selefin rivayetlerini ve tefsirlerini eklemiştir. O bununla, Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ve el-Ferrâ'nın (ö. 207/823) kitaplarında bulunan eksiklikleri aşmaya çalışmıştır.

Bunun ardından ez-Zeccâc (ö. 311/923) ve en-Nehhâs (ö. 338/950), “*Ma'ânî'l-Kur'ân*”la gelmiş ve selefin rivayetlerinin zikredilmesinde Ebû Ubeyd'in yöntemi

¹⁴⁹Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'an*, thk. Komisyon. Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't- Tercüme, Birinci Baskı, ts., I/1

¹⁵⁰Müsaîd b. Süleyman b. Nasır Et-Tayyar, *et-Tefsîrû'l-Lügavî Li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dar İbni'l Cevzi, Birinci Baskı, 1432, s. 284.

üzerine devam etmişlerdir. Ancak en-Nahhâs'ın (ö: 338/949) bunlarla ve i'rabın manalardan ayrılmasında ilgisi daha fazladır. Öyle ki, mukaddimesinde belirterek şöyle demiştir: “Bu kitapta, önceki imamlardan aktarılan manaların, garib kelimelerin, Kur'an ahkâmının, nasih ve mensuhun tefsirini amaçladım ve önemli oranda âlimin dil ile ilgili görüşünü, nazar ehlinin hatırladıklarını zikrediyorum ve kelimenin tasrifini ve türemiş hallerini açıklıyorum.”¹⁵¹

Nahhâs'ın *Meâni'l-Kur'an* adlı kitabı, tefsir, garib, Kur'an ahkâmının beyanı, ayetlerden nasih ve mensuhun zikrini içermekte, kelimelerin türemelerini açıklamakta ve bazı belagat vb. konuları zikretmektedir. Bu eser, dayandığı kaynaklardan sayılan *Taberî tefsiri* gibi zamanında tefsir kitaplarını kapsamaktadır.

Nahhâs, -daha sonra zikredileceği gibi- Kur'an'ın i'rabı için başka bir kitap telif etmiştir. Mukaddimesinde şöyle demektedir: “Bu, -inşallah-, Kur'an'ın i'rabı ve kendisindeki illeti açıklamaya ihtiyaç duyulan kıraatleri zikrettiğim bir kitaptır. Bu kitabı nahiv âlimlerinin ihtilafları, ihtiyaç duyulan manaları bazılarının caiz gördüğü, bazılarının da men ettiğini, manalardaki ziyadeleri ve onların şerhleri, cem'leri ve dilleri ve her bir dili ehliyle irtibatlandırmaktan arındırmıyorum.”¹⁵²

“*Ma'âni'l-Kur'an*” kitaplarının genel özelliği, müelliflerinin, seleften buna öncülük eden müfessirlerin görüşlerini şöyle zikrediyor olmalarıdır: “Tefsir ehli dedi ki” ve benzeri. Bu da, o müfessirlerden, dil yoluyla bir şeyin alınmasının mümkün olmadığını, dille ilgili olanların ise Kur'an'ın manaları olduğunu his ettiriyor.

¹⁵¹ Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'il, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûni, Mekke, Câmiatu Um- mu'l-Kurâ, 1988., I/42.

¹⁵² Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus el-Murâdî en-Nahvî. *İ'râbu'l-Kur'an*. Thk. Abdulmun'im Halil İbrahim, *İ'râbu'l-Kur'an*, Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1421, I/13.

O dil âlimlerinin ilmi uzmanlıkları, araştırmalarına egemen olmuştur. Ma'ânî'l-Kurân kitaplarının konularına baktığında, aralarındaki farklılıklarla birlikte çoğunluğunun nahivsel ve dilsel araştırmayla ilgili olduğunu ve onların nüzul sebeplerinden, ayetlerin kıssalarından ve müfessirlerin görüşlerinden hali olmadığını görürsün.¹⁵³

Birinci aşamadaki *Meânî'l-Kur'ân* kitaplarındaki tefsir oranını takip ettiğimizde, onun dilsel ve nahivsel araştırmadan fazlasıyla eksik olduğunu görürüz. Bu, *Meânî'l-Kur'ân* kitaplarında hâkim olan durumdur. İkinci aşamada ise, özellikle en-Nahhâs'ta, rivayetle tefsir oranının, dil âlimlerinden yapılan rivayetlerden daha fazladır.

Sonuç olarak, "*Meânî'l-Kur'an*" ifadesi bir kavram olup kendisiyle istenen şudur: Kur'an'da varit olan Arapça lafızların ve yöntemlerin dilsel beyanıdır. Bu da *Meânî'l-Kur'an*'ın, Kur'an'ın dilsel tefsiri olduğu demektir.¹⁵⁴

1.3.3. İ'rabü'l-Kur'an

Kur'an'ın i'rabı ilmi, el-Ferrâ (ö. 207/822), el-Ahfeş (ö. 215/830) ve ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) kitaplarının zahirinde olduğu gibi *Meânî'l-Kurân* telifi kapsamına giriyor. el-Ferrâ -daha önce geçtiği gibi- bunu belirterek dedi ki: "*Kur'an'ın i'rabının ve manalarının müşkil olanının tefsiri*".¹⁵⁵ ez-Zeccâc (ö. 311/923) dedi ki: "Bu, Kur'an'ın i'rabının ve manalarını konu edinen muhtasar bir kitaptır."¹⁵⁶

¹⁵³ Müsâid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyar, *et-Tefsîrû'l-Lügavî Li'l-Kür'âni'l-Kerîm*, s. 262.

¹⁵⁴ et-Tayyar, *et-Tefsîrû'l-Lügavî Li'l-Kür'âni'l-Kerîm*, s. 262.

¹⁵⁵ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I/1

¹⁵⁶ ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, Birinci Baskı, 1988., I/39.

el-Ahfeş (ö. 215/830) ise, onun kitabının mukaddimesi kayıptır ve kitabı nahiv ve i'rab kitabıdır. Bu kitabın *İ'râbü'l-Kur'ân* olarak adlandırılması, *Meânî'l-Kur'ân* olarak adlandırılmasından daha iyidir. Bu alanda basılan ilk kitap, en-Nahhâs Ebû Ca'fer'in "*İ'râbü'l-Kur'ân*" kitabıdır. Daha önce geçtiği gibi onun "*Ma'ânî'l-Kur'ân*" alanında bir kitabı bulunmakta ve o, ikisini ayıran ilk kişidir.¹⁵⁷

1.3.4. Garîbü'l-Kur'ân:

"Garîbü'l-Kur'ân" ile amaçlanan; garip bir mekânsal ortamdan gelmesi ya da atandığı anlamın dışında bir anlamda kullanılması nedeniyle belirli bir çevrede manaları gizli kalan ve özel kimseler yerine genele zor gelen lafızlardır.¹⁵⁸

Bu, Meânî'l-Kur'ân ilminin bir parçasıdır. Zira Meânî'l-Kur'ân ilmi öncelikle kelimelerin beyanına dayanır, sonra da Kur'an'ın kendisiyle nazil olduğu Arapların yöntemine önem vererek ayetle murat edilen manayı açıklar.¹⁵⁹

Garîbü'l-Kur'ân sahabe ve tabiîn asrında değil, tebe-i tabiîn döneminde ortaya çıkmıştır. Bazı araştırmacılar İbn Abbâs'a (ö. 68/687) (r.a.) Garîbü'l-Kur'ân ile ilgili bir

¹⁵⁷ Müsâid b. Süleyman b. Nasır Et-Tayyar, *Envâ'ü't-Tasnifi'l-Müta'allika Bi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dar İbni'l Cevzi, Üçüncü Baskı, 1434, s. 35.

¹⁵⁸ Abdü's-Semî', Imâd Ali, *et-Teysîr fî usûli ve 'ticâhü't-tefsîr*, İskenderiyye, Dâru'l-îmân, 2006., s. 87.

¹⁵⁹ Müsâid b. Süleyman b. Nasır Et-Tayyar, *Envâ'ü't-Tasnifi'l-Müta'allika Bi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 60.

kitabı nispet etmişlerdir,¹⁶⁰ ancak başkaları, o kitabın onun kendi eseri olmadığını, ondan sonra gelenlerin yaptığı bir eser olduğu görüşündedirler.¹⁶¹

Her hâlükârda İbn Abbâs'ın (r.a.) rivayetlerinin, “Garîbü'l-Kur'ân” alanında erken bir dönemde tedvine yol açtığı konusunda bir kuşku yoktur ve bu alanda telifte bulunun herkesin ilk kaynağıdır. “Garîbü'l-Kur'ân”, Kur'ân'ın mecazı ve garîbü'l-Kur'ân'ın tefsiri konularını kapsamaktadır. Bu da aşağıdaki gibidir:

1) Mecâzü'l-Kur'ân:

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005) ve diğerleri, Kur'an'ın garip kelimeleri (Garîbü'l-Kur'ân) alanında ilk eser yazan kimsenin Ebû Ubeyde Muammer b. el-Müsennâ (ö. 210/825) olduğunu ve Kitâbü'l-Mecâz'ı telif ettiğini dile getirdi. Bunu da İbn Abbâs'tan(ö: 68/687) almıştır. Nâfi' b. el-Ezrak (ö. 65/685) garîbü'l-Kur'an ile ilgili kendisine bazı şeyleri sorduğunda, ona onları tefsir etti ve Arap şiirinden beyitleri de buna şahit getirdi. O, bu konuda ilk rivayette bulunulanlardır ve bu bilinen bir haberdır.¹⁶²

Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) “*Mecâzü'l-Kur'ân*” adlı kitabı, garîbü'l-Kur'an kitapları arasında en meşhur olanları ve kendisinden sonra gelenlere en fazla etkisi olan kitaptır. Aynı şekilde şiir delillerini çok zikretmekle ön plana çıkmaktadır. Bu eseri,

¹⁶⁰ Fuat Sezgin, Atâ b. Ebî Rebbâh'ın düzenlemesiyle Âtîf Efendi Kütüphanesinde el yazması olarak bulunduğunu söylüyor. Bkz: Fuat Sezgin, *Tarîhu't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, Riyad, İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi-Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Sü'ûd el-İslâmiyye, 1991., I/67.

¹⁶¹ İbrahim Muhammed Ebu Sikkîn, *Dirâsâtü'l-Lügaviyye Fî Ümmehâti Kütübi'l-Lügah*, s. 39; Müsâid b. Süleyman b. Nasır Et-Tayyar, *et-Tefsîrû'l-Lügavî Li'l-Kür'âni'l-Kerîm*, s. 329.

¹⁶² Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil*, Thk, Muhammed es-Seyyid el-Vekil, Tanta: Dâru'l-beşîr, Birinci Baskı, 1987., s. 381.

dönemindeki âlimlerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Zira onlar açısından Kur'an'la alakalı bu türden telif biliniyor değildi. Bu da bu alanda telifte önceliğinin olduğunu hissettiriyor.¹⁶³

Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eseri başka isimlerle de adlandırılmıştır; onlar: *Meânî'l-Kur'ân* ve *Î'râbü'l-Kur'ân*. Görünen o ki bu adlar tek bir kitabın adıdır. O da Ebû Ubeyde'den olmayıp, orada bu ilmi konuları ifade etmiştir. Bu isimlerin en meşhurları: "*Mecâzü'l-Kur'ân*"dır. Mukaddimesinde bu isimlendirmeye ilgili Ebû Ubeyde'den bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak çok kullanımından ötürü kitabındaki bu isimlerin en meşhuru "*Mecâz*" lafzıdır.¹⁶⁴

Bu çalışmayla ilgili olduğundan müstakil bir bölümde Ebû Ubeyde'nin kitabıyla ilgili konuşulacaktır. O genel olarak Kur'an lafızlarının tefsirine önem vermektedir.¹⁶⁵

2) Garîbü'l-Kur'ân Tefsiri:

Bu türde telifte bulunan en bariz kişi İbn Kuteybe (ö. 276/889) olup *Garîbü'l-Kur'ân* kitabını telif etmiştir. Bu eseri, *Te'vilü Müşkilî'l-Kur'ân* adındaki kitabının tamamlayıcısı olmaktan ibarettir. Mukaddimesinde şöyle demektedir: Zikrettiklerinin tümünün ve bunların dışında bıraktıklarının aleyhinde delili zikrettim. Kitabın amaçladığım ilmi kapsamı için o, inkâr ettiklerine benzemektedir. Bu kitap uzamasın ve onun manasıyla sınırlı kalsın, okuyana da inşallah hafif gelsin diye garib için de ayrı bir kitap, yani *Müşkilü'l-Kur'ân* kitabını telif ettim."¹⁶⁶

¹⁶³ Tayyar, *Envâ'ü't-Tasnifi'l-Müta'allika Bi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 62.

¹⁶⁴ Tayyar, *et-Tefsîrû'l-Lügavî Li'l-Kür'âni'l-Kerîm*, s. 335.

¹⁶⁵ Bkz: "el-Mecâz" kavramının gelişimi aşamaları bölümü.s

¹⁶⁶ Ebu Muhammed Abdullah b . Muslim b . Kuteybe ed - Dineveri , *Te'vilu müşkilil - Kurân* , Thk Ibrahim Şemsuddîn . Daru l - kutubu ' l - ilmiyye , Beyrut , s . 28.

Bu da demektir ki İbn Kuteybe (ö. 267/889), Meânî'l-Kur'ân alanında *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserini telif etmiştir. Garîbü'l-Kur'ân için ise *Tefsîru Garîbü'l-Kur'ân* adındaki eserini telif etmiştir. Her ne kadar Garîbü'l-Kur'ân kitabında, Ma'ânî'l-Kur'ân ve i'rabından bir şeyler bulunuyor olsa bile, o gerçekten azdır. Bu itibarla dedi ki: “Bu kitabımızı te'lif etmemizdeki amacımız, kısaltıp tamamlamak, açıklayıp icmal etmek, kaba lafza delil zikretmemek, kullanılan harfe delaleti çoğaltmama ve kitabımızı nahiv, hadis ve senedlerle doldurmamaktır.” Ardından dedi ki: “Bu kitabımız, müfessirlerin ve dil âlimlerinin kitaplarından istinbat edilmiştir. Onda onların mezhebinden çıkmadık. Harfle ilgili dilde görüşlerin en iyisini ve ayetin kıssasına en çok benzeyenini seçtikten sonra, ondaki hiçbir konuda bizi onların anlamlarından başka görüşlerimizle mükellef kılmayın...”¹⁶⁷

1.3.5. Müşkilü'l-Kur'ân:

Onunla murat edilen: Bazı ayetler arasında karşıtlık, ihtilaf ve çelişki olduğu sanılan teşabühtür.¹⁶⁸ Müşkil ile kastedilen şudur: Anlamaktan yana kapalılık taşıyandır. İbn Kuteybe (ö. 267/889) bunu açıklayarak şöyle dedi: “Müşkil, müteşabih gibidir. Sorun olduğu için müşkil olarak adlandırılmıştır. Yani başkasının şekline girerek ona benzemekte ve onun şekildaş olmaktadır. Sonra -kapalılığı bu cihetten olmasa bile- kapalı olan için; müşkil denir.”¹⁶⁹

¹⁶⁷ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 3.

¹⁶⁸ Muhammed Ahmed Muhammed Ma'bed, *Nefehâtün min "Ulumi'l-Kur'ân*, Darü's - Selâm, Kahire, 2005., s. 68.

¹⁶⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkil'il-Kur'ân*, s. 68.

Bu bâbta onunla kastedilen ikinci türdür. Yani: kapalı ve saklı olma sebebi ne olursa olsun anlama konusunda kapalı olan ve kişiye saklı bulunandır. -İbn Kuteybe'in işaret ettiği gibi- müşkil için müteşabih kavramı da kullanılabilir.

Daha önce geçtiği gibi İbn Kuteybe (ö. 267/889) önceden onunla ilgili te'lifte bulunmuş ve onu: *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an* olarak adlandırmıştır. Bu kitabını, doğruluk boyutu kendilerine açık olmamış Kur'an'dan ayetlere yönelik itiraz edenlerin şüphelerini ret etmek için te'lif etmiştir. Böylece Allah'ın Kitabı'nı savunmak ve parlak deliller ve açık burhanlarla onun arkasından atmak istemiştir. Yöntemini ise mukaddimesinde zikrederek şöyle demiştir: “Bu kitabı, Kur'an'ın müşkilinin te'vilini içerecek, şerh ve izahta artışla onu tefsirden istinbat edecek ve Arapların diline vakıf bir imamın onunla ilgili bilmediğim herhangi bir sözünü aktaracak şekilde telif ettim.”¹⁷⁰

Seleften müfessirlerin görüşlerine dayanmış, onunla ilgili onların bir görüşünü bulmaması halinde Arapların diline ve şiirine dayanmıştır. Kapalılık konusunu da tekil kelimelerin manalarında ve müşkil yöntemlerde ele almıştır. Müşkil, tekil veya sözcük şeklindeki lafız olarak manası kapalı olanı kapsamaktadır. İbn Kuteybe'nin (ö. 267/889) kitabı ve mecaz kavramının netleşmesindeki rolüyle ilgili daha fazla izahat gelecektir.¹⁷¹

1.3.6. Müteşâbihü'l-Kur'an:

Müteşabih iki tür için kullanılır:

Birincisi: Muhkeme karşılık gelen müteşabih. Bu da mananın anlaşılmasından ötürü bazı insanlarda oluşan durumdur. Onun dışındaki kimse onun âlimi olmaktadır.

¹⁷⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkil'il-Kur'an*, s. 23.

¹⁷¹ Bkz: Mecaz kavramının gelişimi bölümü, s. 49.

Dolayısıyla bu durumda olan kimse için o müteşabih, onu bilen kimse için ise muhkemdir. Müşkilü'l-Kur'ân'da geçtiği gibi bu nisbi müteşabihtir.

İkincisi: Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde oluşan, Allah'ın ilmini kendisinde tuttuğu lafzi müteşabihtir. Bu itibarla muhkem: İnsanlardan bazılarının, bazı manalarını anlamamasıyla birlikte genel olarak insanların bildiğidir. O, bu ikinci manasıyla tefsirden değildir. Zira tefsir, insanlarca malum olan manaların beyanıyla irtibatlı olup insanların bazılarına gizli olduğundan onlar için müteşabih olur.¹⁷²



¹⁷² Tayyar, *Envâ'ü't-Tasnifi'l-Müta'allika Bi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 80.

İKİNCİ BÖLÜM

2. Mecazın Tanımı, Çeşitleri Ve Gelişim Aşamaları

2.1. “HAKİKAT” KELİMESİNİN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ

Söz ya hakikat olur ya da mecaz olur. Hakikat ve mecaz, sözde, belagat konularından iki konu olmadan önce ifadenin araçlarından biri olarak var olduğunu görüyoruz. Bunu açıklamadan önce ikisinin tanımı ve türlerini aşağıdaki şekilde açıklamakla başlayacağım:

2.1.1. Hakikatin Lugat ve Terim Anlamı:

Hakikatin dildeki temeli "حَقَّقَ" kelimesi olup birkaç manada kullanılıyor. En önemlileri şunlardır:

- 1) Vücup manası: İbn Fâris (ö. 395/1004) dedi ki: "الحَقِيقَةُ" kelimesi, "حَقَّ الشَّيْءُ" yani “bir şey hak oldu” sözünden gelmekte ve vacip oldu manasındadır. Gerçekleşen şeyin türemiş olan ise muhkemdir. Dersin ki: (ثَوْبٌ مُحَقَّقٌ النَّسْجُ أَيُ مُحْكَمُهُ), yani “dokuması sağlam olan elbise” anlamındadır.¹⁷³
- 2) Sıdk (doğruluk) manası: Denir ki: (أَحَقَّهُ) yani onu (حَقَّ) yaptı. (حَقَّهُ) ve (حَقَّقَهُ) yani (صَدَّقَهُ) tasdik etti. el-Ezherî (ö: 370/981) dedi ki: “حَقَّقَ الرَّجُلُ” ifadesi, “adam bu şey hak olandır” demiş olur. “صَدَّقَ” yani “doğru söyledi” demen gibidir.¹⁷⁴

¹⁷³ İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî, *es-Sâhibî Fî Fıkhi'l-Lügati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Sünenü'l-Arab Fi Kelâmihâ*, thk. Muhammed Ali Beydûn, byy: y.y, 1997., s. 149.

¹⁷⁴ el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *TeHz. ibü'l-luga*, Thk. Muhammed 'Avad Mur'ib, Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Birinci Baskı, 2001., III/242.

3) Sebat manası: İbn Manzûr (ö. 711/1311) dedi ki: “حَقُّ الْأَمْرِ يَحِقُّ وَيَحَقُّ حَقًّا وَحَقُوقًا” sözünü, “صَارَ حَقًّا وَثَبَّتَ” yani “hak ve sabit oldu” manasındadır. Kur’an’da şöyle geçiyor: “Üzerlerine (azab) sözü hak olanlar derler ki”¹⁷⁵ yani sabit oldu.¹⁷⁶

Hakikat: "فعيلة" vezninden olup sonundaki (التاء) vasıflıktan sarfî isme nakledilmesi içindir. "فعليل" vezni, aslında "الفاعل" manasına da gelebildiği gibi, "المفعول" manasına da gelebilir. İlk duruma göre hakikatin manası “الثَّابِتَةُ” yani sabit olan, ikinci duruma göre ise “الْمُثَبَّتَةُ” yani sabit olunan manasındadır.¹⁷⁷

İşte bu, "حَقَّقَ" kelimesinin aslıdır. Manası ve türemesi ise dil ehli nezdinde varit olduğu gibi, -daha önce geçtiği gibi- vücup, sıdk ve sebat etrafında olmaktadır.

Hakikatin belagat âlimlerinin ıstılahındaki tanımını ise şöyledir:

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), hakikati -müfred ile cümle arasını ayırdıktan sonra- hakikati müfred üzerinden şöyle tanımlamıştır: “Her kelimenin, onu belirleyen belirlemesinde (vâzi’in vaz’ında), ya da yerleştirilmesinde, onunla ilgili başkasına dayanmayacak şekilde kendisiyle konduğu anlamın istenmesi, hakikattir.”¹⁷⁸

Şer’î hakikat ve örfî hakikatin, hakikatin tanımından çıkması gerektiği konusunda kendisine itiraz edildi. Çünkü o ikisi, vâzi’in vaz’ında onun için belirlenenin aynısını sağlamamaktadır. Bilakis başkasını sağlamaktadır. Bu itibarla mecazın tanımına

¹⁷⁵ Kasas: 63.

¹⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, X/49.

¹⁷⁷ Ebü’l-Bekâ Eyûb b. Mûsâ el-Kevefî, *el-Külliyât*, s. 363; Abdülmüteâl es-Sa’dî, *Büğyetü’l-İdâh Li Telhîsi’l-Miftâh Fî Ulûmi’l-Belâğah*, Mektebetü’l-Âdâb, On Yedinci Baskı, 1426 / 2005., III/461.

¹⁷⁸ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü’l-Belâğa*, Thk. Abdülhamîd Hendâvî Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 2001., s. 350.

girmektedirler. Ancak eğer vâzi'in vaz'ında sözüyle, daha önce var olan vâzi' kastediyorsa, ona bir itiraz olmaz.¹⁷⁹

Ardından es-Sekâkî (ö. 626/1229) ve diğerleri onun tanımını daha açık yaparak şöyle tanımladılar: Kendisiyle konuşmanın yapıldığı ıstılahta kendisi için konulduğu manada kullanılan kelimedir.” Bu itibarla örneğin aslan lafzı, yırtıcı hayvanla ilgili kullanıldığında, kendisinin, konuştuğu manada kullanılmasından ötürü hakikat olur.¹⁸⁰

Burada "المستعملة" yani “kullanılan” ifadesi, kullanılmayandan korunmak içindir. Zira kelime, kullanılmadan önce hakikat diye adlandırılmaz. "فيما وُضعت له" yani “kendisi için konmuş olanda” sözüyle de iki şeye karşı koruma içindir. Biri, yanlışlıkla kendisi için konmuş olandan başkasında kullanılmış olan. İkincisi ise; mecazın iki kısmından biridir. O da ister konuşmanın kendisiyle yapıldığı ıstılahta olsun, ister de başkasında olsun kendisi için konmamış olanda kullanılmış olan. Aslan lafzının cesur adam için kullanılmasında olduğu gibi. "في اصطلاح به التخاطب" yani “konuşmanın kendisiyle yapıldığı ıstılahta” sözüyle mecazın diğer kısmına karşı koruma içindir. O da kendisi için konmuş olanda kullanılmakla birlikte, kullanım esnasında konuşmanın kendisiyle gerçekleştiği o ıstılahta değildir. "الصلاة" lafzı gibi; muhatap onu, duada şeriatın örfüne göre mecazen onu kullanmaktadır, her ne kadar dilsel bir hakikat olsa bile.¹⁸¹

¹⁷⁹ Bkz: Sirâceddîn el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebu Züneyd, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1988, I/223; Şihâbuddîn ahmed b.idris el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed ve Ali Muhammed, y.y., Mektebetü Nezzâr, 1995., II/783.

¹⁸⁰ Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 89-90; Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî es-Sekâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, Thk. Naîm Zerzûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, İkinci Baskı, 1987., s. 358.

¹⁸¹ Bkz: Ahmed b. Ali Behaüddin es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdühmaid Hindâvî, el-Mektebetü'l Asriyye , Beyrut , Birinci Baskı, 2003, II/121; Abdülmüteâl es-Sa'dî, *Büğyetü'l-Îzâh Li Telhîsi'l-Miftâh Fî Ulûmi'-Belâğat*, III/456.

2.1.2. Hakikatin Çeşitleri:

Hakikat, belagat âlimleri nezdinde konma açısından üç türe ayrılır:

- 1) **Dilsel Hakikat:** -Ki o asıldır-, O, dil olarak kendisi için vazedildiği manada kullanılan lafızlardır. Aslan lafzının yırtıcı hayvan için, eşek lafzının anıran hayvan için ve dâbbe lafzının yeryüzünde yürüyen her şey için kullanılmasında olduğu gibi.¹⁸²
- 2) **Şer‘î Hakikat:** O da özel anlamlarına delalet etmek için Şâri‘in koyduğu lafızlardır. Namaz, zekât, oruç, hac ve benzerleri gibi.¹⁸³
- 3) **Örfî Hakikat:** O da genel ve özel şeklindedir.

Genel Örfî Hakikat: Bu, dilsel adlandırılmasının dışında kullanılması baskın olan lafızlardır. Dâbbe lafzının dört ayaklı olanlar için kullanılması veya özel olarak eşek, ya da bazı ülkelerde at için kullanılması gibi.

Özel Örfî Hakikat: Bu, bazı grupların kendi ıstılahları gibi kullandıkları lafızlardır. Fiil ve fail lafızlarının nahiv âlimlerince kullanılması, cevher ve araz lafızlarının Mütekellimlerce, sebep ve vetid lafızlarının Aruzcularca kullanılması gibi.¹⁸⁴

Dilsel hakikatin asıl olduğu -işaret ettiğim gibi-, şer‘î ve örfî hakikatin her iki türü ise dilin yeni anlamlara taşınmasıdır. İkisi dilsel hakikatin fer‘îdir.

¹⁸² Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî es-Sekâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, Thk. Naîm Zerzûr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, İkinci Baskı, 1987., s. 359; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tirâz Li Esrâri'l-Belagat ve Ulûmi Hakâiki'l-İ‘câz*, el-Mektebetü'l-Unsuriyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1423, I/309.

¹⁸³ Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tirâz Li Esrâri'l-Belagat ve Ulûmi Hakâiki'l-İ‘câz*, I/32; bdurrahman b.Hasan el-Meydanî, *el-Belâğatü'l-arabiyye: üsûsüha ve ulûmuha ve funûnuha*, Dimeşk: Darü'l-kalem –ed-Darü’ş-şâmiyye, Beyrut, 1996., II/218.

¹⁸⁴ Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta‘rîfât*, s. 149.



2.2. MECAZIN TANIMI VE TÜRLERİ

2.2.1. Mecazın Dil ve Terim Anlamı

Lügatta mecaz: “جَازَ الشَّيْءُ يَجُوزُهُ” yani “bir şeyi geçti, geçiyor, bir şeyi geçme” manasında olup (مَفْعَل) kalıbı üzerinedir.¹⁸⁵ Dersin ki: “جَزْتُ الطَّرِيقَ جَوَازاً وَمَجَازاً وَجُوزاً” yani onda yürüdüm, gittim. el-Halîl (ö. 175/791) dedi ki: “Masdar olarak (المجازة) da kullanılmaktadır.¹⁸⁶

İbn Fâris (ö. 395/1004), (جَوَزَ) fiilinin iki aslı bulunduğunu söylemektedir.: “Biri: Bir şeyi kesmek... Diğer asıl ise; “جَزْتُ الْمَوْضِعَ” yani “onda yürüdüm.” (أَجَزْتُهُ) ifadesi “arkada bıraktım, geçtim manasında, (أَجَزْتُهُ) ifadesi “uyguladım, gerçekleştirdim” anlamına da gelebilmektedir.¹⁸⁷

Cevherî (ö. 393/1003), (جَوَزَ) lafzı bağlamında konuşurken şöyle dedi: (جَزْتُ الْمَوْضِعَ) ifadesi, “onda yürüdüm, geçtim...” manasındadır. (الاجتياز) ifadesi “yürümek, geçmek” manasında, (جَاوَزْتُ الشَّيْءَ إِلَى غَيْرِهِ وَتَجَاوَزْتُهُ) ifadesi de (جَزْتُهُ) manasında, yani “onu geçtim” manasındadır. (تَجَوَّزَ فِي كَلَامِهِ) ifadesi ise “mecazla konuştu” manasındadır. (جَلَّ) (فَلَانٌ ذَلِكَ الْأَمْرَ مَجَازاً إِلَى حَاجَتِهِ), sözü de “Filan kişi, o işi ihtiyacı için bir yol edindi, yaptı” manasındadır.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğâ*, s. 395.

¹⁸⁶ Halîl, *el-Ayn*, ج و ز Bâbı, VI/164-165.

¹⁸⁷ Ahmed b. Fâris, *Mu‘Cemü Mekâyisi'l-Luga*, I/494.

¹⁸⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, III/870.

Zemahşerî (ö. 538/1144) dedi ki: ("قطعوا جـوز الفلاة"), yani "geniş boş araziye geçti", (وجـزت المكان وأجـزته، وجـاوزته وتجاوزته), yani "gecenin ortasını geçti", (مضى جـوز الليل وهو الوسط) ifadeleri ise "bir şeyi geçme, aşma" manasındadır. İmrü'l-Kays şöyle demiştir.¹⁸⁹

فلما أجزنا ساحة الحي وانتحى بنا بطن خبت ذي جفاف عتقل

*Kabilenin sahasını geçtiğimizde dayandı zorlu kumlara sahip sağlam yere
vardığımızda*

(أعانك الله على إجازة الصراط) yani "Allah sana Sırat köprüsünde yardım etsin" denir. (عبرنا مجازة النهر) ifadesinde de (مجاز القوم ومجازتهم) ifadesinde "köprü" manasındadır. (خذ جوازك، وخذوا أجوزتكم) yani "pasaportunuzu / pasaportlarınızı alınız" manasında, bir şeye maruz kalmaması için yolcunun belgesidir.¹⁹⁰

Buraya kadar zikredilenlerden, mecazın ya masdar ya da ismü'l-mekân olduğunu mülahaza ediyoruz:

Şayet masdar olursa geçme ve aşma manasında oluyor. Masdar-ı mîmî olup (مَفْعَل) kalıbından ve (جاز) fiilinden gelmekte, aslı (مَجُوز)'dur; Fetha vâv harfinden alınıp cîm harfine verilmiş, sonra vâv harfî, fiildeki i'lâlîne dayanılarak kalb ile ta'lîl olup elif harfine dönüşmüştür. Böylece kelime (مجاز) halini almıştır. el-Cevherî'nin (ö: 393/1003) yukarıdaki sözünün buna işaret ettiği gibi asıl mekânını geçip başkası için aşan kelime bununla adlandırılmıştır. el-Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) de bunu tercih etmiştir.¹⁹¹

¹⁸⁹ *Dîvânü İmrü'l-Kays*, Düzenleyen: Abdurrahma^n el-Müstâvî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, İkinci Baskı, 2004., s. 39.

¹⁹⁰ Ebü'l-Kâsim mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî Cârullâh ö. 538 H. *Esâsü'l-Belâga*, Thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, Birinci Baskı, 1998., I/155-156.

¹⁹¹ Hatîb olarak bilinen Celâlüddîn el-Kazvînî, *el-İdâh Fî Ulûmi'l-Belâğat*, Thk. Muhammed Abdülmünim Hafâcî, Dârü'l-Ceyl, Beyrut, Üçüncü Baskı , I/115.

Şayet mekândan alınmışsa, geçme ve aşma manasında oluyor. Şu sözleri gibi: “جَعَلْتُ كَذَا مَجَازًا إِلَى حَاجَتِي” yani “ihtiyacım için şunu mecaz kıldım”, yani “ona bir yol.” O kelime, (جازالمكان) kelimesinden gelip “geçmek ve onda yürümek” manasındadır. Teaddî (aşma) manasında değildir. Böylece mecaz lafzı ism-u mekân olmuş olur.¹⁹² Bu yüzden el-Halîl (ö. 175/791) dedi ki: ve el-Mecâz masdar ve konumdur.”¹⁹³

Bermâvî (ö. 831/1428) buna işaret ederek "مفعّل" kalıbının masdar, mekân ve zaman olduğunu ifade etmiş ve demiştir ki: “Mecaz, ıstılahi manada ya birincisinden ya da ikincisinden alınmıştır. İlk ikisinden farklı olarak üçüncüsüyle alakası olmadığından üçüncüsünden değildir. Zira, eğer masdar olursa o, karışıklıktan ötürü masdardan faile geçilmiştir; "عادل" manasındaki "عَدْلٌ" kelimesi gibi. Eğer onun mekânı için olursa, bu durumda mahal, hal olarak adlandırılmış olur.”¹⁹⁴

Dil sözlüklerinde varit olan bu tanımlara binaen, dil açısından mecazın tanımı konusunda âlimlerin ittifak ettiklerini anlıyoruz. Ki o da onlara göre “geçme ve bir mekândan diğerine ya da bir halden diğerine intikal etmektir. Veyahut bu intikalin kendisinde gerçekleştiği konumdur.

Belagat âlimlerinin ıstılahında mecaz ise: Doğrusu bu, daha özel olmasının dışında dilsel anlamdan pek fazla farklılık arz etmiyor. Çünkü mecazın dilsel anlamı - daha önce geçtiği gibi- genel olarak intikal ve dönüşüme delalet etmektedir. Belagat âlimlerinin ıstılahında mecaz ise, dilsel anlamdan daha özel olup belagat ile ilgili bir amaç için lafızların bir manadan diğerine nakledilmesine delalet etmektedir. Nitekim,

¹⁹² Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 804.

¹⁹³ Halîl, *el-Ayn*, VI/165.

¹⁹⁴ el-Bermâvî, *el-Fevâidü's-Seniyye Fî Şerhi'l-Elfiyye*, Thk. Abdullah Ramazan Mûsâ, Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslâmiyye, el-Cîze, Mısır, Mektebetü Dâri'n-Nesîha'da Özle Baskı, el-Medine el-Münevvere, Suudi Arabistan, Birinci Baskı, 2015., II/848.

belagatçılar, onu, sözün tadını ve tatlılığını artıran şeylerden biri olarak kabul ederler ki, böylece söz, kalplerde daha güzel ve daha etkili görünür.

İbn Cinnî (ö. 392/1002), *el-Hasâis* adlı eserinde onu şöyle tanımlamıştır: Mecaz, amaçlanandan farklı bir şekilde kullanılan lafızdır. Aslan ve eşek lafızlarında, hayvan ya da cesur ve aptal kastedilmesi gibi.¹⁹⁵

İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), *el-Meselü's-Sâir Fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir* adlı eserinde dilsel anlamından hareketle şöyle tanımlamıştır: “Mecaz ise, dilin aslında kendisi için konulan dışındaki mananın istenilmesidir. O, (جاز من هذا الموضع إلى هذا) (الموضع), yani “bu yerden bu yere geçme” sözünden alınmıştır. Öyleyse mecaz, (المزار) gibi, geçilen mekânın bir ismidir. Aslı ise, bir mekândan başkasına intikaldir. Bu da lafızların nakledilmesi için kullanılır olmuştur. Şu sözümüz gibi: Zeyd Aslandır. Halbuki Zeyd insandır, aslan ise bilinen hayvandır. Bununla biz insanlıktan aslanlığa geçmiş, yani aralarındaki bağdan ötürü bundan geçmiş olduk. O bağ ise cesaret sıfatıdır.¹⁹⁶

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) ise onun tanımında şöyle demektedir: “Lafzın, asıl konumundan onu geçirmeleri veya o, ilk olarak konulduğu yeri geçmesi manasında, dilin gerektirdiğinden saparsa, mecaz olarak nitelendirilir.”¹⁹⁷ Ardından hakikatin karşısındaki mecazı, nitelenenin müfred olması durumunda mecazın tanımını vererek şöyle demektedir: “Her kelimenin, onun için vaki olanla istenilendir.” Ya da istersen şöyle derisin: “Her kelimenin, vâzi'in vaz'ında, ya da yerleştirilmesinde, onunla ilgili

¹⁹⁵ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, ö. 392 H., *el-Hasâis*, Thk. Abdülhakîm b. Muhammed, el-Mektebetü't-Tevkîfiyye, c. 1, s. 5.

¹⁹⁶ İbnü'l-Esîr el-Mevsilî olarak bilinen Ebü'l-Feth Diyâüddîn Nasrullah b. Muhammed b. Abdülkerîm, ö. 630 H., *el-Meselü's-Sâir Fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Matbaa'tu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1939., c. 1, s.58.

¹⁹⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 395.

başkasına dayanmayacak şekilde kendisiyle konduğu anlamın istenmesi, hakikattir... Mecaz ise, ikinci ve birinci arasındaki bir mülahazadan ötürü her kelimenin konumlandırının konumlandırmasında kendisiyle konulanın dışında bir anlamın istenmesidir, o da mecazdır.”¹⁹⁸

Bu, dakik manasıyla mecazın ilk tanımıdır. Ancak bu tanımdan, mecazın, müfred kelimeye mahsus olduğu anlaşılmaktadır. O şunu da söylemektedir: İstersen şöyle de diyebilirsin: Konumlandırının konumunda bulunduğu konumu, onda yeni bir konum başlatmaksızın geçtiği konumla, konumlandırının konumunda, konulduğu aslı arasındaki bir mülahazadan ötürü kendisi için olmayan bir konuma geçen her kelime mecazdır.”¹⁹⁹

Bu tanım ve genişletilmiş şerh, mecazı müfred kelimeye mahsur kılmakta, terimler sözlüğündeki gibi kalıpları değinmemiştir.²⁰⁰ Öyle ki, terimler sözlüğü, kalıpları da kapsayacak şekilde tanımın dairesini genişletmiştir. Bu, mecazı müfred ve sözcükte olduğu görüşünde olan el-Hatîb el-Kazvînî’nin zikrettiğidir. Şöyle dedi: “Konuşma ıstılahında, istenmediğine dair karineyle birlikte doğru olabilecek bir yönle kendisi için konulanın dışında kullanılan kelimedir. Yanlış ve yazının dışarıda tutulması için bir alakanın bulunması gerekir.”²⁰¹ el-Kazvînî’nin (ö: 682/1283), mecazla ilgili bu tanımında durumu mutlak olarak görmediğini, bu geçiş için karine ve alakanın zikredilmesini şart olarak zikrettiğini mülahaza ediyoruz. Bu, el-Cürcânî’nin mecazla ilgili yaptığı tanımında zikretmediği bir unsurdur. Ardından el-Kazvînî (ö. 739/1338), başka bir yerde, fikri

¹⁹⁸ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 350.

¹⁹⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 351.

²⁰⁰ Muhammed, Ahmed Kâsım, *Ulûmi'l-Belâğa el-Bedî‘ ve'l-Beyân ve'l-Meânî*, el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, Lübnan, Birinci Baskı, 2003., s. 185.

²⁰¹ Hatîb olarak bilinen Celâlüddîn el-Kazvînî. *et-Telhîsü Fî Ulûmi'l-Belâgat*, Düzenleyen: Abdurrahmân el-Berkûkî, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Birinci Baskı, 1904., s. 294.

düzeyle lafız arasında veya lafızla delalet edilen arasında bulunan bir ilişkinin olduğu mürekkebe (sözcük) mecazın tanımını vererek şöyle demektedir: “Teşbihte mübalağa için asli manasının temsili teşbihine benzetmede kullanılan mürekkep lafızdır.”²⁰²

Bu tanım, mürekkebe mecazın, istiârenin dışında bir şeyde kullanılmamasını gerektirmektedir. Halbuki kıyas, inşâî mana kastedilen haber cümleleri gibi başkasında bunun cari olmasını engellememektedir. Buna bağlı olarak mürekkebe mecazın tanımını şöyle olur: “Asli mananın istenmesini engelleyen bir karineyle birlikte hakiki ve mecazi mana arasındaki alakadan ötürü, kendisi için belirlenenin dışında kullanılan mürekkebe lafızdır.”²⁰³

Bu itibarla bu alakadan ötürü bakımından mecaz iki türlüdür: Alakası benzer mürekkebe mecaz, istiâre olarak da adlandırılır. Alakası benzer olmayan mürekkebe mecaz, mecaz-ı mürsel olarak da adlandırılır. Bunun açıklaması aşağıdaki şekildedir:

2.2.2. Mecazın Çeşitleri:

İmam Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö: 471/1078) bu alandaki çabaları, ondan sonra gelenlerin kavramlarını ve mecaza yönelik taksimatlarını bina ettikleri esastır. Zira kendisi mecazı iki kısma ayırmaktadır: Lugavî mecaz ve mana ve aklî mecaz.²⁰⁴ Bu şekilde bir taksimat Abdülkâhir'den önce bilinmiyordu. Ardından belagat âlimleri birbirini takip etti ve eserlerini pek çok taksimatla doldurdular, ruhunu kaybettiler ve ona dikkate değer bir şey eklemediler.

Bilahare es-Sekâkî (ö. 626/1229) ve ondan sonra gelenler, Abdülkâhir'in taksimatını aldılar ve mecazı, isnadda gerçekleşen aklî mecaz ile istiâreler ve mecaz-ı mürselin

²⁰² Abdülmüteâl es-Sa'dî, *Büğyetü'l-İdah Li Telhîsi'l-Miftah Fî Ulûmi'l-Belagat*, III/512.

²⁰³ Hâmid Avnî, *el-Minhâcû'l-Vadih Li'l-Belaga*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, V/137.

²⁰⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, s. 408.

bünyesine girdiği dilsel ifadeye has lugavî mecaz şeklinde tasnif ettiler. Bu da aşağıdaki şekildedir:

1) Akli Meczaz:

Konuşanın hükmünün hilafına bir fayda sağlayan söz olarak tanımlanmıştır. Yerleştirme aracılığıyla değil, ihtilaftan istifade etmek için onda bir nevi te'vil bulunmaktadır.²⁰⁵ Diğer bir ifadeyle, fiilin veya manasının, te'vil yoluyla sahip olduğundan farklı olarak onu yapana isnad edilmesidir.²⁰⁶

Hükmî mecaz, isnadî mecaz ve “ispatta mecaz” olarak adlandırılır. Akli mecaz için, kendisi için olanın istendiğine engel olan bir karinenin bulunması gerekir²⁰⁷ ve sadece terkipte (cümlede) olur. Örneği: Bahar bakliyatı filizlendirdi, doktor hastayı iyileştirdi, halife Ka'be'yi giydirdi, komutan askeri yendi, vezir saray yaptı.²⁰⁸

Sekâkî (ö. 626/1229) dedi ki: Bilmelisin ki hükmî mecaz Allah'ın kelimasında çokça vakidir. Allah-u Teâlâ dedi ki: “Ticaretleri kar etmedi”²⁰⁹, “Onlara O'nun ayetleri okunduğunda imanlarını arttırır”²¹⁰ ..., “Ve yer ağırlıklarını çıkardığı zaman.”²¹¹ Akıl açısından bütün bunlarda fiiller, ona olması gerekenden başkasına isnad edilmiştir. Onlardaki akli hükmün asli mekânından zail olmasını gördüğün gibi. Zira asli mekânı, kazancın ticaret erbabına isnad edilmesi, iman artmasının ayetleri bilmeye isnad

²⁰⁵ Sekâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, s. 208.

²⁰⁶ Kazvînî, *el-İdâh Fî Ulûmi'l-Belâğat*, I/82.

²⁰⁷ Kazvînî, *el-İdâh Fî Ulûmi'l-Belâğat*, I/94.

²⁰⁸ Celâlüddîn es-Süyûtî, *Mü'terekü'l-Akrân Fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, Birinci Baskı, 1988., I/186, es-Suyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, III/120.

²⁰⁹ Bakara: 16.

²¹⁰ Enfâl: 2.

²¹¹ Zilzâl: 2.

edilmesi, ..., yerin ağırlıklarının çıkarılmasının yerin yaratıcısına isnad edilmesidir.²¹² Bu yüzden onu şöyle tanımlamıştır: Hükmi mecazın tanımı, Kendisiyle ifade edilen hükmün, akıldaki konumundan bir nevi te'vil için çıkarılan her cümledir.²¹³

Aklî Mecazın İlişkileri:

Akli mecazın tanımındaki “fiilin veya onun manasında olanın işleyene isnadı” şeklindeki sözünde geçen (الملايس), alaka-ilişki demektir. Fiilin pek çok ilişkisi vardır. Bu itibarla onun faille ilişkisi vardır, çünkü fiil ondan vaki olmaktadır. Onun mef'ûlle de ilişkisi vardır, çünkü fiil onun üzerinde gerçekleşir. Fiilin masdarla ilişkisi vardır, çünkü o olayın aslıdır. Fiilin zaman ve mekânla ilişkisi vardır, çünkü o ikisinde gerçekleşir. Fiilin sebeple de ilişkisi vardır, çünkü ondan kaynaklanıyor. Bu ilişkiler -her ne kadar aklî mecazın tüm ilişkileri olmasa da- bu ilişkilerin en meşhur olanlarıdır:²¹⁴

1. Faillik: O: Mefûle bina edilen fiilin faile isnad edilmesidir. Bu da şu sözün gibidir: (ماء مغمور) yani batırılan su, (سيل مفعم) yani dopdolu sel. Halbuki su (مغمور) değil, (غامر) yani batıran olur. Sel de (مفعم) -Ayn harfinin fethasıyla- dopdolu değil, (مفعم) -ayn harfinin kesresiyle- olur. Çünkü su, (الغمر) yani batmanın faili, sel ise (الإفعام) yani doluluğun failidir. Burada ismü'l-mef'ûl, ismü'l-fâil manasındadır. O aklî mecaz olup ilişkisi failliktir.

²¹² Sekâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, s. 397.

²¹³ Sekâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, s. 401.

²¹⁴ Behâüddîn es-Sübki, *Arûsü'l-Efrâh Fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, I/140; Hasan İsmâîl Abdürrezzâk, *el-Belâğatü's-Sâfiye fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, Kahire, Mısır, Altıncı Baskı, 2006., s. 100; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belagat Fî'l-Ma'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Thk. Yûsuf es-Sümeylî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ts. s. 255; Muhammed Ahmed Kasım *Ulûmü'l-Belâğat, el-Bedî', ve'l-Beyân, ve'l-Ma'ânî*, s. 292.

2. Mef'ûllük: O: Faile bina edilen fiilin mef'ûlün bihe (nesneye) isnad edilmesidir.

Bu Allah-u Teâlâ'nın şu ayetindeki gibi: “Artık o zaman iyiliklerinin tartısı ağır basan, artık o, hoşnut olacağı bir hayat içinde olacaktır.”²¹⁵ Yaşam razı olunandır, razı olan değil. Çünkü razı olan hayatın sahibi olan kimsedir. Zira asıl olan, (رضى الإنسان عيشته) yani “insan yaşamından razı oldu” şeklinde olup (العيشة) burada fail değil, mef'ûlün bih'tir. Dolayısıyla ismü'l-fâ'il burada ismü'l-mef'ûl manasındadır. Bu itibarla ismü'fa'ilin, aklî mecaz yoluyla ismü'l-mef'ûlün zamirine isnad edilmesidir. Aralarındaki ilişki ise mefûllüktür.

3. Masdarlık: O; fiilin masdarına isnad edilmesidir. Şu sözlerindeki gibi: “شعرٌ” (الجد) “جَدَّ جَدُّهُ”. Zira şiirin sahibi şiir değil, şairdir. Yine şu sözlerindeki gibi: “جَدَّ جَدُّهُ” (الجد) ifadesini, (الجد) ifadesinin kendisine isnad ettiklerinde. Bunlarda asıl olan: (شعرٌ شَاعِرٌ) onun sahibi, (جد), ceddin sahibi, şeklindedir. Şairin şu sözü gibi:²¹⁶

سَيَذْكُرُنِي قَوْمِي إِذَا جَدَّ جَدُّهُمْ وَفِي اللَّيْلَةِ الظَّلَمَاءُ يُفْتَقَدُ الْبَدْرُ

*Kavmim beni hatırlayacak çabalarında ciddileştiklerinde ve kapkaranlık
gecede dolunay kaybedilir*

Beyitteki mecaz, (جَدَّ جَدُّهُمْ) ifadesidir. Öyle ki “جَدَّ” fiilinin gerçek failine isnad edilmemiş, masdar olan “جَدُّهُمْ” ifadesine isnad edilmiştir. Bu da mana olarak masdar olanı, mecaz olarak lafzen fail yapmaktadır. Bundan, fiilin, hakiki isnaddan men eden bir karineyle birlikte, bir ilişkiden ötürü ona ait olmayana isnad edildiği görülür. Burada aklî bir mecaz bulunmakta, ilişkisi de “masdarsaldır.”

4. Zamansal: O, fiilin zamanına isnad edilmesidir. Şu sözlerinde olduğu gibi: “نهاره” yani “صائم، وليله قائم” yani “gündüzünde oruçlu, gecesinde namazdadır.” Burada oruçlu olan

²¹⁵ Kâri'â: 6-7.

²¹⁶ Beyit, Ebû Firâs b. Hamdân'ın *Divanı*'ndadır. s. 157.

adam olmasına rağmen, oruç gündüze, namaz da geceye isnad edilmiştir. Aynı şekilde gece kıyama kalkan da yine adamdır. Ancak onlar olayı, içinde vukuu bulduğu için, aklî mecaz yoluyla zamana isnad etmişlerdir. İlişki de zamansaldır.

5. Mekânsal: O da fiilin, mekânına isnad edilmesidir. Örneklerinden biri şu sözleridir: “طريق سائر ونهر جار” yani “yürüyen yol ve akan nehir.” Burada yürüyüş yola isnad edilmiş, halbuki yol yürümüyor, sadece insanlar onda yürürler. Yürümenin yola isnad edilmesi aklî bir mecazdır, ilişkisi de mekânsaldır.

6. Sebepsel: O da fiilin sebebine isnad edilmesidir. Bu ilişkiye örneklerinden biri, şu sözleridir: “محببتك جاءت بي إليك” yani, “muhabbetin beni sana getirdi.” Muhabbet seni getirmedi, sadece sen bu muhabbet sebebiyle geldin. Dolayısıyla gelmenin muhabbete isnad edilmesi aklî bir mecazdır, ilişkisi de sebepseldir.

2) Dilsel Mecaz:

Dilsel mecaz, tahkik yoluyla bir kelimenin, konuşmanın kendisiyle olduğu ıstılahta o mananın istenmesine mâni olan bir karineyle birlikte gerçek anlamı dışında başka bir anlamda kullanılmasıdır.²¹⁷

Şu sözün gibi: “Atan/fırlatan bir aslan gördüm.” Aslan lafzı yırtıcı hayvan için konmuşken, cesaret olan aralarındaki kapsayıcı ilişkiden ötürü başkası için kullanılmıştır; o da cesur adamdır. Yırtıcı hayvan olan asıl manasının kastedilmesini ortadan kaldıran bir karinenin varlığıyla birlikte, ki o da “يرمي” yani “atma-fırlatma” kelimesidir. Zira yırtıcı hayvan atmaz, atan cesur adamdır.²¹⁸

²¹⁷ Alî b. Muhamme el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 203.

²¹⁸ Muhammed el-Emîn eş-Şenkîti, *Rihletü'l-Hacc İlâ Beytüllahi'l-Haram*, Dâru Atâati'l-İlmi, Riyad – Dâru İbn Hazm, Beyrut, Beşinci Baskı, 1441/2019., Birincisi Daru İbn Hazm'a aittir, s. 199.

Dilsel mecaz, müfred ve mürekkebe olmak üzere iki kısma ayrılır.²¹⁹

Müfred mecaza gelince o: İkinci ile birinci arasındaki bir mülâhazadan ötürü konumlandırmanın konumunu belirlediğinin dışında bir şeyin istendiği her kelimedir. İstersen şöyle de diyebilirsin: Herhangi bir yeni konum başlatmaksızın, vazedenin onun için belirlediği asıl anlam ile kendisine geçilen anlam arasındaki bir mülâhazadan ötürü, vazedenin kendisi için belirlediği konumdan, kendisi için olmayan bir konuma geçirdiğini her kelimedir.²²⁰

Müfred mecaz mecâz-ı mürsel ile istiâre şeklinde ikiye ayrılır: İkisindeki sınırlandırmanın kanıtı, -tanımda geçtiği gibi- dilsel mecazın bir ilişkiye sahip olması gerektiğidir. O ilişki de iki durumdan birisidir; ya benzer, ya da başkasıdır. Eğer ilişkisi benzer ise o istiâredir. Eğer ilişkisi benzer değilse o mecâz-ı mürseldir.²²¹ Buna binaen müfred mecaz için taksimat yapılmıştır. İlki Mecâz-ı Mürseldir.

Mecâz-ı Mürsel, asıl mana ile mecazi mana arasındaki ilişkinin benzer olmadığı mecazdır. Benzerlik ilişkisi olmadığından ya da çeşitli ilişkileri bulunduğu mürsel olarak adlandırılmıştır. İlişkisi de siyak aracılığıyla çıkarılır.²²²

²¹⁹ es-Sekâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, s. 362; Abdülazîz Atîk, *İlmü'l-Beyân*, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, Lübnan, 1982., s. 143; Abdurrahmân b. Hasan el-Meydânî, *el-Belagatü'l-Arabiyye*, Dârü'l-Kalem, Dimeşk, ed-Dârü's-Şâmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1996., II/224.

²²⁰ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, s. 352; es-Sekâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, s. 361.

²²¹ Abdülmüteâl es-Sa'dî, *Büçyetü'l-İdâh Li Telhîsi'l-Miftâh Fî Ulûmi'l-Belâgat*, III/462.

²²² İbrâhîm b. Muhammed b. Arapşâh Üsâmüddîn el-Hanefî, *el-Etval Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, Thk ve Ta'lik: Abdülhamîd Hendâvî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, II/236, *İlmü'l-Beyân*, Abdülazîz Atîk, s. 143.

Mürsel mecazın pek çok ilişkisi bulunmaktadır ve aşağıdaki şekilde taksim etmek mümkündür:²²³

Gâî (Amaçsal) İlişki: Bünyesinde aşağıdakiler yer alır:

a. Sebebiyet: O, kendisinden nakledilen bir şeyin sebep ve başkasında etkili olmasıdır. Bu da şayet sebep kelimesi zikredilip ondan sebep olunan kastedilmişse. Örneğin: "رَعَيْنَا الْغَيْثَ" yani "yağmura özen gösterdik" ifadesinde "الْغَيْثَ" kelimesinden kast edilen bitkilere dir. Yağmur söylenmiş ama istenen ise bitkilere dir. Çünkü, ona sebep olan mecâz-ı mürsel olup ilişkisi lafzidir. O: "رَعَيْتَ" yani "özen gösterdim" ifadesidir. Onun gibi, şu sözlerindeki elin nimette kullanılmasıdır: "كَثُرَتْ أَيْدِيهِ لَدَيَّ" yani "nimetleri bende çoğaldı."

b. Müsebbebiyet: O da bir şeyin mürsel mecaz olarak sebep olunanın adıyla adlandırılmasıdır. İlişkisi müsebbebiyettir. Şu sözleri gibi: "أَمَطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا" yani "gök bitki yağdırdı." Burada "نَبَاتَ" kelimesinden kastedilen yağmurdur. Yağmur müsebbebinin adıyla mürsel mecaz olarak adlandırılmış, ilişkisi müsebbebiyettir.

c. Araçsal: O da bir şeyin, kendisinin aracı olma ilişkisinden ötürü mürsel mecaz olarak aracının adıyla adlandırılmasıdır. A'sâ Bâhile'nin şu sözü gibi:²²⁴

إِنِّي أَتَنَتِي لِسَانٍ لَا أُسَرُّ بِهَا مِنْ عَفْوٍ لَا عَجَبٌ فِيهَا وَلَا سَخَرُ

Bana sevinmediğim bir dil geldi Yukarıdan, bunda ne ilginçlik var ne de alay

²²³ Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belagat Fî'l-Ma'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Thk.

Yûsuf es-Sümeylî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ts., s. 252; Abdülaîz Atîk, *İlmü'l-Beyân*, s. 158.

²²⁴ Beyit, basitten olup A'sâ Bâhile'ye nispet edilir, el-Kâmil Fî'l-Lügat ve'l-Edeb, IV/55.

El-A‘şâ, “اللسان” kelimesini kullanmış ve kardeşinin taziyesi için gelen haberi kastetmiştir. Çünkü bu haber dilden sadır olmuş, o da mecaz-ı mürsel yoluyla konuşmanın aletidir, ilişkisi de aletseldir.

d. Zorunluluk: O, bir şeyin var olması için başka bir şeyin onunla birlikte olmasının gerekli olmasıdır. Örneğin: “ملأت الشمس المكان” yani “güneş yeri doldurdu” ifadesinde güneşten kastedilen ışıktır. Güneş, mürsel mecaz olup ilişkisi (el-melzûmiye) zorunluluktur. Çünkü güneş olduğunda ışık olur. Karine ise “ملأت” kelimesidir.

e. Gereklilik: O, bir şeyin, başka bir şeyin varlığı halinde var olması gerektirir. Örneğin: “طلع الضوء” yani “ışık doğdu” ifadesindeki “الضوء” kelimesinden kastedilen güneştir. Bu itibarla ışık mecaz-ı mürsel olup ilişkisi (el-Lâzimiyye) gerekliliktir. Çünkü güneş varlığında o da var oluyor. Burada dikkate alınan özel gerekliliktir ki o da ayrılmazlıktır.

2. Niceliksel İlişki: Bünyesinde şunlar yer alır:

a. Küllilik/Bütünlük: O, bir parçanın, ilişkisi küllilik olan mürsel mecaz olarak bütünü adıyla adlandırılmasıdır. Allah-u Teâlâ’nın şu ayeti gibi: “*Parmaklarını kulaklarına tıkıyorlar.*”²²⁵ Çünkü parmaklardan kastedilen onun bir parçası olan parmak uçlarıdır. Böylece parmak uçları parmak olarak adlandırılmıştır ki o da onun bütünü olup ilişkisi küllilik olan mecaz-ı mürseldir.

b. Cüz’iyet/Parçacılık: O, zikredilenin başka bir şeyin bünyesinde olması veya onun bir parçası olmasıdır. Bu da parçanın zikredilip ondan bütünü kastedilmesi durumunda olur. Örneğin: “نشر الحاكم عيونه في المدينة” yani “yönetici casuslarını şehre dağıttı” ifadesinde “العيون” kelimesi, casuslar anlamında olup ilişkisi, (الجزئية) yani

²²⁵ Bakara: 19.

parçacılık olan mecaz-ı mürseldir. Çünkü her bir göz, casusunun bir parçasıdır. Karine ise imkânsızlıktır.

c. Umumiyyet: O, bir şeyin çok şeye şamil olması, genel olanın zikredilip özel olanın murat edilmesidir. Örneğin Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti: “*Yoksa insanlara haset mi ediyorlar?*” Burada insanlardan kastedilen Peygamber'dir (s.a.s.). İnsanlar ise, ilişkisi umumiyyet olan mecaz-ı mürseldir. Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti de bunun gibidir: “*İnsanların kendilerine söylediği kimseler*”. Zira insanlardan kastedilen bir kimsedir. O da Nuaym b. Mes'ûd el-Eşce'î'dir.

d. Hususiyet: O, lafzın bir şeye has olması, has olan zikredilip genel olanın murat edilmesidir. Şahıs isminin kabile için kullanılması gibi. Örneğin: Rabî'a ve Kureş.

3. Mekânsal İlişki: Bünyesinde şunlar yer alır:

a. Başkasının yerine geçme: O, bir mahalin lafzının zikredilmesi ve onda bulunan durumun istenmesi halinde, ona başkasının hulul etmesidir. el-Haccâc'ın Irak halkına yaptığı meşhur hutbesindeki şu sözü bu kabildendir: “Müminlerin emiri, Allah ömrünü uzatsın, oklarının kılıfı ellerinde dağıldı ve çubukları kırıldı. Bu yüzden beni de sopa olarak daha acı ve katılık olarak daha sert gördüğünden beni size gönderdi.” Buradaki mecaz, “کنانته” kelimesindedir. “کنانة” kelimesi dil olarak okların konduğu kap demektir. Kap ise dağılmaz, bilakis onun içinde olan dağılır. Mahal olan “کنانة” kelimesinin söylenmesi, ama ondaki hal olan “السهام” kelimesinin murat edilmiş olması, ilişkisi “mahalli” olan mecaz-ı mürseldir.

b. Başkasında hall olmak: O, bir önceki ilişkinin tersi olarak bir şeyin başkasına hulul etmesidir. Bu da hal lafzının zikredilmesi ve aralarındaki gereklilikten ötürü mahallin istenmesi durumunda olur. Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi: “*Yüzleri ağaranlar*”

ise Allah'ın rahmetindedirler. Onlar orada temellidirler.”²²⁶ Rahmetin cennetteki hal olmasından ötürü ayette cennet rahmet olarak adlandırılmıştır.

c. Komşuluk: O, bir şeyin başka bir şeye komşu olması demektir. Duvar ve sütun kelimeleri gibi. Yani o ikisinin yakınında oturan kimse. Bu itibarla duvar ve sütun, komşuluk ilişkisinden ötürü iki mecaz-ı mürseldirler.²²⁷

4. Zamansal İlişki: Bünyesinde aşağıdakiler yer alır:

a. Mazilik (Olmuş olması itibariyle): O, maziye bakmaktır., Yani bir şeyi daha önce olduğu isimle adlandırmaktır. Şu sözün bu türdendir: “İnsanlardan bir kısmı buğday yerken, onlardan bir kısmı ise darı ve arpa yer.” Halbuki sen, buğday, darı ve arpayla, aslında buğday, darı veya arpa olan “ekmeği” kastediyorsun. Burada mecaz-ı mürselin ilişkisi, “olmuş olması itibariyle”dir.

b. Gelecek Olma (Olacak durum itibariyle): Bir şeyi, varacak olan duruma göre adlandırmaktır. Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi: “*Ben (rüyada) şarap sıkıldığımı gördüm.*”²²⁸ İçkinin adı, varacağı halden ötürü mecaz-ı mürsel olarak üzüm ve diğerleri gibi sıkılarak suyu çıkarılana verilmiştir. Çünkü üzüm ve diğerlerinden sıkılarak çıkarılanın varacağı hal içkidir.

Uygulamaları, Kur'an-ı Kerim'deki bu tasnifata uygun olarak gelecektir.

Mecâz-ı Mürselin Çeşitleri

²²⁶ Âl-i İmrân: 107.

²²⁷ Belagât âlimleri, lüzumiyet veya melzumiyet ilişkisinden biriyle bu mahallik ilişkiden vaz geçmenin imkân dahilinde olmasından ötürü onu görmezden gelmişlerdir. Bkz: Muhammed Ahmed Kasım *Ulûmü'l-Belâğat, el-Bedi', ve'l-Beyân, ve'l-Ma'ânî*, s. 228.

²²⁸ Yûsuf: 36.

Mecâz-ı mürsel, meydana gelmesi bakımından müfred mecâz-ı mürsel ve mürekkebe mecâz-ı mürsel olarak iki kısma ayrılır. Müfred olanı -daha önce geçtiği gibi- müfred olan lafızda meydana gelir.

Mürekkebe mecâz-ı mürsel ise: Benzer olmayan bir ilişkiden ötürü, belirlenmiş olan (vaz'î) manasının murat edildiğini engelleyen bir karineyle birlikte, kendisi için belirlenmiş olan mananın dışında kullanılan sözdür.²²⁹ Özlem, üzüntüyü ortaya çıkarma gibi bazı amaçlar için, inşa yapıları ve tersinde kullanılan haber bildiren mürekkebe yapılarında meydana gelir.²³⁰ Şairin şu sözünde olduğu gibi:

جَنِيبٌ وَجُثْمَانِي بِمَكَّةَ مُوثِقٌ

هَوَايَ مَعَ الرِّكَبِ الْيَمَانِيِّ مُصْعِدٌ

Arzum Yemenlilerin kfilesiyle uzaktadır

binekten, bedenim Mekke'de

bağlıyken

Bu beyitin bütün kelimeleri lugavîdir. Mürekkebe manası ise bedeni Mekke'de bağliyken arzusunun Yemenlilerin kfilesiyle birlikte binekten uzakta haber verme şeklindedir. Ancak şair, habersel manayı söylemekle birlikte inşâî manayı murat etmiştir. O da bedeninin Mekke'de bağli olması ve arzusunun Yemen'de bulunmasından ötürü başına gelene özlem duyma ve üzülmeye ile nedensellik ilişkisinin olduğu mecaz-ı mürekkebin inşasıdır. Çünkü bedeninin Mekke'de bağli olması ve arzusunun Yemen'de olması şeklindeki haber vermesi, üzülmeye sebepdir. Zikredilen haber mecazdı, zira açık olduğu gibi o ne haberin faydası ne de faydasının gereğini murat etmemiş.²³¹

²²⁹ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâge*, s. 274.

²³⁰ Beyit, Ca'fer b. Ulbe el-Hârisî'ye aitt olup ona ait bir hümâsîdendir. *el-Hümâsetu* bi Şerhi Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî. Değerlendirme: İbrâhîm Şemsüddîn, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, Birinci Baskı, 2003., s. 40.

²³¹ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâge*, s. 274.

İkincisi: İstiâre ve Çeşitleri:

İbn Raşık (ö: 456/1064) dedi ki: “İstiâre, mecaz türlerinin en iyisi ve bedî‘ bâblarının ilki olup. şiirin süsünde ondan daha ilginç yoktur. O, konumunda meydana gelmesi ve mekanına inmesi durumunda sözün güzelliklerindendir.”²³² Bu yüzden değişik boyutlardan ötürü taksimatı müteaddit olmuştur. En meşhurları aşağıdakilerdir.²³³

1. Tasrihî ve Meknî (Kinayeli) İstiâre: Bu, iki taraftan zikredilen boyutuyladır.²³⁴

Tasrihî istiâre:²³⁵ Sözün içinde sadece kendisine benzetilenin lafzı zikredilir. Buna bağlı olarak tasrihî istiâre şudur: MaHz. ûf olan müşebbeh için istiare edilen müşebbeh bihi’nin lafzıdır. Şu sözde olduğu gibi: “Atını ileri süren bir aslan gördüm.” Bununla kastettiğin, cesur adamdır. Bu itibarla aslan lafzı, müşebbeh için istiâre edilen müşebbeh bihi’nin lafzıdır.²³⁶

Meknî istiâre ise:²³⁷ Sözün içinde sadece müşebbehin lafzı zikredilir ve gereklerinden bir şeyi bırakacak şekilde müşebbeh bihi hazfedilir. Buradan hareketle meknî istiâre şudur: “Hazf edilmekle birlikte gerekliklerinden ve özelliklerinden bir şeyi

²³² İbn Raşık el-Kayrevânî, *el-Umdetu fî Mehâsini’ş-Şi’ri ve Âdâbhi*, Thk. Muhyiddin Abdülhamîd, Dârü’l-Ceyl, Beşinci Baskı, 1981., I/268.

²³³ Bkz: Taksîmatü’l-İstiâre fî *el-Külliyât*, s. 10.

²³⁴ Hasan İsmâîl Abdürrezzâk, *el-Belâğatü’s-Sâfiye fî’l-Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî‘*, el-Mektbetü’l-Ezheriyye Li’t-Türâs, Kahire, Mısır, Altıncı Baskı, 2006., s. 51; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-Belâğâ*, s. 260.

²³⁵ Tasrihiyye olarak adlandırılmış zira müşebbehü bihi’ye delalet eden ve müşebbehin kastedildiği lafzı açıkça ortaya koymuştur. Tahkikiyye olarak da adlandırılır.

²³⁶ Ahmed Avnî, *el-Menhecü’l-Vâdih Li’l-Belagah*, III/251.

²³⁷ Meknî olarak adlandırılmış, zira müşebbehün bihi’nin lafzı gizli olup onun gereklerinden olan bir şeyin zikredilmesiyle yetinilmiştir. Bu yüzden onda, müşebbehin dışında teşbihin rükünleri zikredilmemiştir. Aynı zamanda kinaye ile istiâre olarak da adlandırılır. Çünkü ondaki müsteâr lafız maHz. ûf olup onun sıfatlarından bir sıfatla onun yerine kinaye edilmiştir.

ortaya koyarak, kendisine delalet eden müşebbehin kendisi için istiâre edilmiş müşebbeh bihi'nin lafzıdır.”²³⁸ Ebû Züeyb el-Hezelî'nin şu sözünde olduğu gibi:²³⁹

الْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا

Ölüm pençelerini geçirdiğinde

Fayda vermeyen tüm nazarlıklara sarıldın

Burada ölüm, her birisinde öldürme ortak noktasıyla yırtıcı hayvana benzetilmiş, ölüm için yırtıcı hayvan istiare etmiş ve onu hafz etmiştir. Onu da asli kinayeli istiâre yoluyla onun gereklerinden olan (pençelerle) sembolize etmiştir. Onun karinesi de “pençe/tırnak” lafzıdır. Ardından ölümü yırtıcı hayvan suretinde tasvir ederek vehim oluştu, böylece ona pençe suretini icat etmiştir. Ardından pençelerin sureti gibi olan sureti için (pençeleme) lafzını kullandı, böylece (pençeler) lafzı (hayalî) istiâre şeklinde oluşmuş oldu. Zira kendisi için pençeler lafzının istiâre edildiği husus, gerçek pençelerin suretine benzeyen vehmî bir surettir. Karinesi ise onun ölüme izafe edilmesidir. (Hayali istiârenin) kinayelinin karinesi olmasına nazaran da o, ondan ayrılmaz bir gerekliliğidir. Çünkü o, karinesiz bir istiâredir.²⁴⁰

2- Asli ve Tebe'îye (tabi olan) İstiâre: Bu, kendisine benzetilenin lafzı itibariyledir.²⁴¹

Aslî İstiâre: Bu, ster “aslan” gibi somut bir varlığın adı, ister de “öldürme” gibi manevi bir isim olsun müştak olmayan bir cinsin isminin bulunduğu müsteâr lafzıdır.

²³⁸ Hasan ismâîl, *el-Belâğatü's-Sâfiye*, s. 50; Ahmed Avnî, *el-Menhecü'l-Vâdih Li'l-Belagah*, I/120.

²³⁹ Beyit kamilindendir, *Ebû Züeyb'in divanındaki*, İmâdetü Şüûni'l-Mektebât, Câmîatü'r-Riyâd, 1980., s. 57.

²⁴⁰ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâge*, s. 261.

²⁴¹ Bu, tasrihi istiâreye tabi olur. Bknz: Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Mü'terakü'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, Birinci Baskı, 1988., I/211.

Somut varlığı adının istiâresi, şu sözün gibidir: "رأيت أسداً يداعب أقرانه" “Akranlarıyla oynayan bir aslan gördüm.” Bununla kastın cesur bir adamdır.

Tebe‘iye (tabi olan) İstiâre ise: Kendisindeki müsteâr lafzın bir fiil, müştak bir isim veya bir harf olan istiâredir. Fiildeki istiâreye örnek Allah-u Teâlâ’nın şu ayetidir: “Ölümünden sonra yeri diriltir.”²⁴² Yerin tezyinini, hayır ve fayda bakımından bitkilerin diriltilmesine benzetmiştir. Ardından tezyin için diriltme ifadesi istiâre edilmiştir. Böylece diriltme tezyin manasında olmuş, asli ve tebe‘iye istiâresi yoluyla da diriltmeden, tezyin eder manasında “diriltir” manası türetilmiştir.

3. Müreşşah (Seçilmiş), Mücerred (Soyut) ve Mutlak İstiâre: Uygunluk açısından:²⁴³

Müreşşah (Seçilmiş) şudur: Kendisiyle birlikte, kendisinden istiâre edilene -yani teşbihin kendisiyle yapılane- uygun olanın zikredilmesidir. Uygun olan ister nahivsel ister manevi bir sıfat olsun. Şu sözünde olduğu gibi: “Keskin dişli ve kabarmış bir yele sahip bir aslana selam verdim.” Burada aslan cesaretli adam için istiâre edilmiştir. Ardından kendisinden istiâre edilen, istiâre için seçilerek kendisine uygun olan dişlerin keskinliği ve yelenin kabarıklığıyla nitelendirilmiştir. Ya da yaklaşık olarak uygun olandı. Allah-u Teâlâ’nın şu ayetinde olduğu gibi: “Bu kimseler hidayete karşılık sapıklığı satın almışlardır. Ancak yaptıkları alışveriş bir kazanç sağlamamıştır.”²⁴⁴ Satın alma “seçme için” istiâre edilmiş ve ondan “seçtiler” anlamındaki “satın aldılar” ifadesi türetilmiştir.

²⁴² Rûm: 50.

²⁴³ Bu, tasrihi istiâreye tabi olur, Bknz: Yahyâ b. Hamzâ, *et-Tirâz li Esrâri'l-Belâğah*, I/133.; Bahaüddîn es-Sübki, *Arûsü'l-Efrâh*, II/175; Ebü'l-Bekâ, *el-Etval Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, I/90.

²⁴⁴ Bakara: 16.

Ardından kendisinden istiâre edilene uygun olanla dallandırılmıştır. O da istiâre için seçilerek kârın ve ticaretin olumsuz yapılmasıdır.

Mücerred (soyut) olan ise şudur: “Kendisine istiâre edilene uygun olanın kendisiyle birlikte zikredilmesidir.” Uygun olan ister nahivsel ister manevî bir sıfat olsun. Konuşanın şu sözünde olduğu gibi: «لا تتفكّهُوا بأعراض الناس، فشرّ الخلق الغيبة» “İnsanların ırzlarını eğlence haline getirmeyin. Zira yaratılışın en kötüsü gıybettir.” “Eğlenmeyin/eğlence haline getirmeyin” ifadesi tasrihi ve tebe‘iyye bir istiâredir. Onda, bazı nefislerin hepsine meyletme ihtimali ortak noktasıyla “ırzlar hakkında konuşma”, “eğlenmeye” benzetilmiştir. Ardından “eğlenme”den ırzlar hakkında konuşma manasında eğlenme türetilmiştir. Asıl olan mananın istenmesine mâni olan karine lafzî olup “insanların ırzları” ifadesidir.

Onunla birlikte “ırzlarla ilgili konuşma” olan benzetilene uygun olan da zikredilmiştir. O da “yaratılışın en kötüsü gıybettir” ifadesidir. Bu sebeple istiârenin “mücerred” olduğu söylenir.

Mutlak olan ise: Kendisiyle birlikte iki tarafın da uygunluklarına uygun olan bir şeyin zikredilmemesidir. Şu sözünde olduğu gibi: “رأيت بحراً يشرح القرآن الكريم” “Kur’an-ı Kerîm’i şerh eden bir deniz gördüm.” Bununla sen, geniş ilim sahibi bir âlimi kastediyorsun. Böylece “deniz” âlim için istiâre edilmiştir. “Kur’an-ı Kerîm’i şerh ediyor” ifadesi ise istiârenin karinesidir. İki taraftan biriyle uygun olana bağlı olmaktan bağımsız olduğu için mutlak olarak adlandırılmıştır.

Seçme ve soyutlama, Züheyr b. Ebî Seleme’nin sözünde bir araya gelmiştir.²⁴⁵

لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَدَّفٍ لَهُ لَيْدٌ أَطْفَأُ لَهُ أَمْ تُقْلَمُ

²⁴⁵ *Divānu Züheyr b. Ebî Selmâ*, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut, Lübnan, 2005., s. 69. Cahiliye döneminde mecaz konusu ele alındığında bu konuya değinilecektir.

*Bende tam silahlı ileri atılmaya hazır bir aslan var yelesi olan ve tırnakları
kesilmemiş*

Burada aslan, yiğitlik konusundaki benzerliklerinden ötürü cesur adam için istiâre edilmiştir. Burada kendisi için istiâre edilen: hissi olarak gerçek bir adamdır.²⁴⁶ Belagat âlimleri, terşih ve tecridin bir araya gelmesini mutlak istiâre kabilinden saymışlardır. Çünkü terşih ve tecrîd, sanki sen terşih ve tecritte bulunmamışsın gibi bir araya geldiğinde zıtlaşır ve bunun neticesinde ayrılır.

4- Mutabık (Vifâkî) ve İnâdî İstiâre: Bu da iki taraf açısndandır:²⁴⁷

Vifâkî olan, kendisinden istiâre edilen ile kendisi için istiâre olunanın iki tarafın bir araya gelebilmesidir. Aralarındaki uyumdan ötürü bu şekilde adlandırılmıştır. Şöyle demen gibi: "فلان أحيته الموعظة" "Nasihat ona hayat verdi." Yani ona hidayet verdi. Burada iki taraf arasında meydana gelen menfaatler ortak noktasıyla doğru yolu gösterme manasındaki "hidayet", bir şeyin diri yapılması anlamında "ihya"ya benzetilmiştir.

Teşbihin unutulmaya başlanmasının ve benzeyenin, kendisine benzetilen in öğelerinden bir öğe olduğu iddiasının ardından hidayet için ihya lafzı istiâre edilmiştir. Akabinde masdar için masdarın istiâre edilmesine tabi olarak "hidayet için ihya etti" istiâre edilmiştir. Hayat ve hidayet tek bir şeyde toplanmaları mümkün olanlardandır. Bu itibarla ihyanın hidayetle ilgili istiâresi vifâkî (mutabık)dır.

İnâdî olan ise: İki tarafının tek bir şeyde bir araya gelmesinin mümkün olmayandır. İki tarafının birbirine karşıt olmasından ötürü bu adla adlandırılmıştır. Şu sözünde

²⁴⁶ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa*, s. 267; Abdülmuteâl es- Saîdî, *Bugyetü'l-Îdâh li Telhîsi'l-Miftâh*, III/475.

²⁴⁷ Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Ulûmü'l-Belâğati'l-Beyân*, s. 266; Hâmid Avnî, *el-Minhâcü'l-Vâdih li'l-Belâğa*, s. III/237.

olmayanının adının var olan için faydasızca istiâre edilmesi gibi: "رأيت ميتا يتحدث" "Konuşan bir ölü gördüm", yani bir cahili. İkisi arasındaki faydasızlık orta noktasından ötürü cehalet ölüme benzetilmiştir. Ardından masdar için masdarın istiâre edilmesine tabi olarak "ölü" ifadesi istiâre edilmiştir Cehalet ve ölüm tek bir şeyde toplanmaları mümkün olanlardan değildir. Çünkü ölü olan cehaletle nitelendirilmez. Öyleyse bu, inâdî bir (mutabık)dır. Bunun gibi, "kalıcı eserlerde olmayan için var olanın adının" istiâre edilmesidir. Zira açıktır ki bir şeyde varlık ile yokluk bir araya gelemez.

Înâdî istiâreden biri de tehekkümî (alaycı) ve temlîhî (uyumlu) istiâredir. İkisi, alay ve istiHz. a için veya uyum ve zerafet için zıtlığın ikisinde uyum konumuna gelenlerdir. Örneğin: "Onları acıklı bir azapla müjdele."²⁴⁸ ayeti müjde için istiâre edilmiştir. O, müjde cinsine dahil edilerek zıddıyla uyarmak için sevinilen haber olması, onlarla dalga geçmek ve küçük düşürmektir.

5- Müfred (Kelime) ve Mürekkeb (Cümle) Şeklindeki İstiâre:²⁴⁹

Müfred istiâre: Bu, lugavî mecaz kısımlarından ikinci türdür ve müfred mürsel mecazın bir parçasıdır. Bu, asli mana ile lafzın kendisiyle ona delalet için kullanıldığı mecazi mana arasında ilişkisinin benzer olandır.²⁵⁰ Lafzın, kendisinden menkul mana ile kendisinde kullanılan mana arasında, aslî mananın istenmesinden alıkoyan bir karinenin varlığıyla birlikte, (benzerlik) ilişkisi için kendisi için belirlenenin dışında kullanılmasıdır.²⁵¹ Bütün bu zikredilen istiârenin türlerindendir.

²⁴⁸ Ali İmran: 21.

²⁴⁹ Abdurrahman el-Meydanî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, II/235.

²⁵⁰ Behâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsî'l-Miftâh*, II/129; Abdurrahman el-Meydanî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, II/224.

²⁵¹ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâga*, s. 258.

Temsilî istiâreyle mürekkebe mecaz ise şudur: Vaz'î mananın istenmesinden alıkoyan bir karinenin varlığıyla birlikte, benzerlik ilişkisi için kendisi için belirlenenin dışında kullanılan terkîp (sözcük)tür. Öyle ki benzeyen ile kendisine benzetilenin her biri çeşitlilikten koparılan bir durum olmaktadır. Bu da iki durum veya diğer durumlardan koparılan iki şekilden birine benzemesi olup ardından, teşbihte mübalağa olarak benzeyenin, kendisine benzetilenin şekline girmesidir. Bu, temsilî istiâre olarak adlandırılır.²⁵²

Tereddütlü olana bir işle ilgili şöyle demesi gibi: *إنى أراك تقدم رجلاً وتأخر أخرى* Ben seni bir adım ileri bir adım atıyorsun görüyorum. İleri, geri, adım ve diğeri, bütün bunlar lugavî gerçekliklerdir. Zira bunların her birisiyle murat edilen mana, hakiki lugavî manasıdır. Ancak bir adımın ileri diğeri geri atılmasından hasıl olan halin toplamı, başka bir manada kullanılmıştır. O da aralarında hasıl olan benzerlikten ötürü, temsilî istiâre kabilinden mürekkebe mecaz olarak fiile girişmekle ondan geri durmak arasındaki tereddüttür.²⁵³

Bu, yaygın misallerde çokça varit olmaktadır. Belagat âlimlerinin dikkatini çekmekte ve imkânsız olması halinin dışında ondan yüz çevirip başkasına gitmezler. Bu gerek müfred gerekse mürekkebe olarak mecaz türlerinin en etkili olanıdır. Zira onun yapısı, kendisindeki benzerlik boyutunun değişik şeylerden koparılan bir durum olduğu temsil benzerliğidir.²⁵⁴

²⁵² Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâga*, s. 275.

²⁵³ Terkipte istiâre, mürekkebe yapılar arasında teşbihin oluşmasından ötürü temsilî olarak adlandırılmıştır. Nitekim temsilî istiârenin kullanımının yaygınlık kazanması durumunda “mesel” olarak adlandırılır. Bu yüzden yaygın mesellerin tümü temsilî istiâre kabilindendir. Bkz: Muhammedü'l-Emîn eş-Şenkîti, *Rihletü'l-Hacc ilâ Beytillâhi'l-Haram*, s. 198; Hasan İsmâîl, *el-Belâgetü's-Sâfiye*, s. 352.

²⁵⁴ es-Suyûtî, *Mü'terakü'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, I/214.

Mecazın türleriyle ilgili örneklendirme Kur'an-ı Kerim'de uygulamalı bir bölümde gelecektir. Buradaki amaç türlerini açıklamak ve onu tanımlamaktır. Şu ana kadar yazılan kâfi gelmektedir.

2.3. MECAZ TERİMİNİN GELİŞİM AŞAMALARI

Mecazın doğuşunu araştırdığımızda göstergelerinin belirgin olmadığı işaretlerle başladığını ancak zamanın geçmesi ve araştırmaların birbirini takip etmesiyle birlikte özelliklerinin belirlendiğini ve belirgin bir hal aldığını görüyoruz. Kavramın gelişim aşamalarını anlatmaya başlamadan önce, mecaz kavramının ilk ortaya çıkışı konusundaki ihtilafa işaret etmek gerekmektedir. Bazı âlimler kavramsal manasıyla mecaz kavramın Belâğat âlimleri nezdinde ilk ortaya çıkışını belirlemişlerdir. Ancak bunun tayininde ihtilaf etmişlerdir. Bu da aşağıdaki şekilde verilmiştir:

Birinci Görüş: Mecaz kavramının ilk ortaya çıkışı ilk üç asrın bitiminden sonraydı. Bu İbn Teymiyye'nin (ö: 728/1328) görüşüdür. Şöyle demektedir: “Hakikat ve mecaz, lafızlarla ilgili sonradan ortaya çıkan hususlardandır. Her halükârda bu şekildeki taksim, üç asrın bitiminden sonra meydana gelen yeni bir kavram olup ne sahabe ne de güzellikle onlara tabi olanlar ve ne de Mâlik (ö: 179/795), es-Sevrî (ö: 161/778), el-Evzâ'î (ö: 157/774), Ebû Hanîfe (ö: 150/767) ve eş-Şâfiî (ö. 204/820) gibi ilimle meşhur imamlardan biri onunla ilgili konuşmuştur. Hatta dilde imam olan el-Halîl (ö. 170/786), Sibeveyhî (ö. 180/796), Ebû Amr b. el-Ulâ (ö. 154/770) gibileri bile onu dile getirmemişlerdir. “Mecaz” lafzı olarak ilk konuşan olarak bilinen kişi, kendi kitabında Ebû Ubeyde Muammer b. el-Müsennâ'dır (ö. 210/825). Ancak mecazdan, hakikatin bölünmesini değil, ayetin mecazından kastı, ayetin tefsir edilmesidir.²⁵⁵

²⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-Fetâvâ*, Mecemma'ü'l-Melik Fahd Li Tibâati'l-Mushafü's-Şerîf, Medine-i Münevvere, Suudi Arabistan, 1995., VII/88.

İkinci Görüş: Mecaz kavramının ilk ortaya çıkışı ikinci asırdır, tam olarak ise Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) "*el-Mecâz Fî'l-Kur'ân*" adlı eserini yazdığı dönemdir. Bu, eş-Şîrâzî'nin (ö: 476/1083) görüşü olup şöyle demiştir: "Mecaz, hakikatten mecaz olduğunu açıkça belirttikleri birkaç yönle bilinir, dil âlimleri de bunu açıklamıştır. Ebû Ubeyde, "*el-Mecâz Fî'l-Kur'ân*" adlı kitabını tasnif etmiş ve ondaki bütün mecazı açıklamıştır...²⁵⁶"

İki görüşün mecaz kavramını ilk kullananın Ebû Ubeyde (ö. 210/825) olduğu ve bunun üçüncü asrın başında olduğu konusunda ittifak ettiklerini mülâhaza ediyoruz. Ancak bazıları, onun bu kavramı kullanmasının, belagat âlimlerince kullanılan kavramsal manasında olmadığı, mecaz kavramının dakik manasıyla kullanılmasının fırkaların ortaya çıkmasıyla başladığı görüşündedirler. eş-Şîrâzî (ö: 476/1083) ise onun, hakikatin karşısında kullanmasının kavramsal manasıyla olduğu görüşündedir.

Araştırmacı, tarihi açıdan bunun kesinliğinin sağlıklı olmaması gibi, kavramların doğası ve i'rab, binâ, mübteda, haber vb. usûlü'l-fıkıh ve kaidelerinin kavramalarının dilsel görüntüleri açısından da sağlıklı olmadığı görüşündedir. Bu mecazın hali olup "lafız soyut bir kavramdır; kavramların da özellikle tedvin asrında, çoğunlukla ilmin konusunun kendisinden daha geç ortaya çıkmaktadır."²⁵⁷ Kadim dil âlimleri, sahabe, tabiîn ve onlardan sonra gelenlerin zihinlerinin berraklığı ve dillerinde bozulma olmamasından ötürü adını koymaya ve detaylı kurallarına ihtiyaç olmaksızın bu kavramaların mahiyetini kullandıkları bilinen bir şeydir. Ancak diller değişince ve anlayışlar bulanıklaşınca, sonradan gelenler, tüm ilimleri zapturapt altına almak için bu kaideleri ve kavramları belirlemek zorunda kaldılar. Bu da belirli bir sene veya vakitte tamamlanmamıştır. Bu

²⁵⁶ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkhi*, Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, 1424., s. 8.

²⁵⁷ Abdülazîm el-Mat'anî, *el-Mecâzu Fî'l-Lügati ve'l-Kur'âni Beyne'l-İcâzeti ve'l-Men'i Arzün ve Tahlîlün ve Nakdün*, Mektebetu Vehbe, Birinci Baskı, 1985., s. II/647.

itibarla ilimlerin yazılması ve kökleştirilmesi için ilimlerin her birinin âlimlerini sevk eden sebepleri bulunmaktaydı.

Bu ilimlerden biri de mecazın en bariz konularından biri sayıldığı belagatti. Bu itibarla mecaz kavramının ortaya çıkışı için belirli bir vakti kesinleştiremeyiz. Çünkü kavramsal manası yerleşene kadar birtakım aşamalar yoluyla gelişmiştir. Buna binaen bu kavramın netlik kazandığı aşamaları ve kaideleri, kısımları ve konuları olacak şekilde göstergeleri belirlenmiş bir kavram olana kadar asırlar boyu gelişimini zikredeceğiz. Bu gelişimin, dilin ortaya çıkmasından bu yana devam ettiğini ve nihayetinde belagat âlimleri nezdinde dakik manası yerleşene kadar asırların iç içe geçişini göreceğiz.

Ancak ben burada iki görüşün tartışmasına girmek istemiyorum, zira konunun tartışılması müstakil bir başlıkta gelecektir.²⁵⁸ Ancak mecaz kavramı, -ister dil ister de Kur'an araştırmalarında olsun- değişik aşamalardan geçmiştir. Bu da âlimler göstergelerini belirleme imkânı bulana kadar, öncekilerin araştırmalarında belirsiz işaretler şeklinde başlaması ve ortaya çıkmasından bu yana olmuştur. Her ne kadar bu aşamaları açık bir şekilde birbirinden ayırmak güç olsa da biz, âlimlerin bu belagâtsal yöntemi ele alma yöntemine bağlı olarak mecaz kavramının özelliklerini belirlemeye çalışacağız ve bu aşamaların her birinde mecaza değinen veya bu kavramın gelişmesi ve netleşmesinde net bir etkisi olan en meşhur kimseleri zikretmekle yetineceğiz. Bu aşamaları, aşağıdaki şekilde dört temel aşamaya ayırmak mümkündür.

2.3.1. Birinci Aşama: Mecazın, Genişleme Bağlamında Lafzın Zahirinin

Dışındaki Manada Kullanılması:

Mecaz metinleriyle ilgili çalışma, kavramsal çalışmadan önceydi. Hatta kavramsal çalışmanın ilkleri, şurada veya burada dağınık parçalar şeklindeki dil çalışmaları

²⁵⁸ Bkz: Kur'an-ı Kerim'de mecazın varlığı konusunda inkâr edenlerle ispat edenler arasındaki ihtilaf başlığı.

gölgesinde ortaya çıkmıştır. Zira dil ilminin doğuşu Belâğat ilminin doğuşundan önce olmuştur. Bu doğuşun arkasında dilin dâhileri ve Arapçanın yiğitleri olup mecaz kavramının da içinde yer aldığı Belâğat yöntemlerini araştırıyor ve takip ediyorlardı. Ekilen, filizlenip büyüyen, sonra gelişip olgunlaşan tohum olarak kabul edilen ilk belirtileri, ismi olmaksızın önce hakikati, konusu ve kullanılması olarak bilinen erken bir döneme aitti. Dolayısıyla mecaz, lafzın veya dilsel bileşenlerin zihne ilk gelen belirlenmiş manadan, durum ve karinelerin delalet ettiği başka bir manaya aktarmaktır.

Bu aktarma, dil âlimleri tarafından eskiden bilinen bir durum olduğundan ona önem verip Kur'an'ın tefsiri ve ayetlerinin manalarının doğru anlaşılmasındaki konumunu ve tehlikesini idrak ettiler. Ancak kavram, sonradan gelen Belâğatçilerde olduğu şekliyle netleşip alametleri açık bir hal alana kadar aşamalardan geçmiştir. Doğuş aşaması olan bu aşamada, dilsel çalışmalarında mecazın yöntemine değinen ilk kimseler olmaları hasebiyle ilk dönem dil âlimleri nezdinde kavramın ilk ortaya çıkışını arz edeceğim:

1) Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 170/786)

Mecaz kavramı, daha sonra bilinen anlamıyla ilk dönem dil âlimlerince belirlenmemiştir. Ancak “mecaz” kavramı, Halîl b. Ahmed'in “*Mu‘cemü'l-Lügat*” adlı kitap gibi dil kitaplarında mevcuttu. Ancak tefsirinde şöyle demekle yetinmiştir: “Mecaz ise; kaynak ve konum/belirlenen yerdir.”²⁵⁹ Bu manada Belâğatsal ıstılaha yakın kılacak hiçbir şey yoktur ama örnekleri, dilin kullanımında genişliğe bir örnek sayılmaktadır. Sözünde ise, lügat tanımında geçtiği gibi mecazın ya masdardan ya da mekândan alındığına işaret bulunmaktadır.

Halîl'in mecazla ilgili kullandığı naslardan bazıları şunlardır: (البائض) yani yumurtlayan, ki o erildir. Eğer biri; “eril yumurtlamaz” derse, denilir ki: O yumurtada bir

²⁵⁹ el-Halîl, *el-Ayn*, VI/165.

sebeptir, bu yüzden bu, baba manasıyla vâlîde kıyasla onu yumurtlayan kılmıştır, Aynı şekilde yumurtlayan da. Çünkü doğan babadandır ve onun mezhebinde doğan ve yumurta tek bir şeydir.²⁶⁰

Onun öğrencisi Sîbeveyhi (ö. 180/796), mecazi kullanımla kullanılan bazı naslar aktarmıştır. En belirgin örneklerden biri, onun -yani el-Halîl'in- Kur'an-ı Kerîm'de akıl sahibi olmayı akıl sahibi kişinin durumuna indirmesindeki yönlendirmesidir. Sîbeveyhi (ö. 180/796), ondan, şöyle dediğini aktarmıştır: “Onların her biri bir yörüngede akıp gitmektedirler”²⁶¹, “Onları bana secde ederlerken gördüm”²⁶² ve “Ey karıncalar, yuvalarınıza girin”²⁶³ ayetleri ile ilgili hocası el-Halîl'in, secdeyle zikretmesi, karıncanın insanlardan bahsetmesi gibi kendilerinden de bahsetmesi onu o konuma sevk etmesinden ötürü bunları akleden ve işiten derecesinde sanmıştır. Hakeza “Onların her biri bir yörüngede akıp gitmektedirler” ayetinde de durum aynıdır, zira o, onun itaatine verilmiş ve kimsenin: ‘Şu tufanlara bize yağmur yağdırıldı’ söylemeye hakkı bulunmamaktadır. Aynı şekilde kimsenin onlardan herhangi birisine ibadet etme hakkı da bulunmamaktadır. Mahlukattan akleden ve varlıkları gören kimsenin konumunda olarak var edilmiştir.”²⁶⁴

el-Halîl (ö. 170/786), bu anlam aktarması ve te'ville kaçınılmaz olarak istiâre ile söylemenin yolunu açanlardır. Çünkü akletmeyi, insanlar gibi akleden kimselere benzetmiş, ardından benzetilen hafzedilmiş ve yıldızların örneğinde secde, karıncanın

²⁶⁰ el-Halîl, *el-Ayn*, VI/69.

²⁶¹ Enbiyâ: 33.

²⁶² Yûsuf: 4.

²⁶³ Neml: 18.

²⁶⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, Üçüncü Baskı, 1408, II/47.

örneğinde konuşma ve gezegenlerin örneğinde de yüzme şeklindeki bazı gereksinimlerle onu sembolize etmiştir.

2) Ebû Zeyd el-Kureşî (ö. 170/787)

Ebû Zeyd, mecaz lafzını zikretmiş ve ona lafız ve manasıyla değinmiştir. Çünkü o pek çok nassı zahiri manasından alıkoymuştur. Ancak bunu da Arapların sözünde genişletme bağlamında yapmıştır. Bunlardan biri şu sözüdür: “Bir şey, onun cinsinden olmadığı ve nispet edilmediği halde, insanlar, aralarındaki şeyin yakınlığını bilsinler diye başka bir şeye yaklaşabilir. Kur’an’da, Arapların sözünden olan muhtelif lafız ve manaların mecazı bulunmaktadır. İmrü’l-Kays b. Hacer el-Kindî’nin şu sözü bu kabildendir:

قِفَا فَاَسْأَلَا الْأَطْلَالَ عَنْ أُمِّ مَالِكٍ وَهَلْ تُخْبِرُ الْأَطْلَالَ غَيْرَ التَّهْلَاكِ

Durup tepelere Mâlik’in annesini sorun

Tepeler helak olmaktan başka bir şeyi haber verir mi?

Soru sorulduğunda tepelerin cevap vermeyeceği bilinen bir şeydir. Dolayısıyla manası ‘durun ve tepelerin ehline sorun’ şeklindedir. Allah-u Teâlâ dedi ki: “*İçinde bulunduğumuz kasabaya ve beraber geldiğimiz kervana da sor*”,²⁶⁵ yani kasaba ehline.”²⁶⁶

“... وقد يداني الشيء الشيء” sözü, mecaz-ı teşbih olarak, hakeza mecaz-ı mürsel olarak tefsir edilebilir. Her ne kadar birincisi üzerindeki delaleti daha zahir ve daha güçlü olsa bile. Aynı şekilde fiille olan bağlantıları bakımından hakiki fail ile mecazi fail arasındaki

²⁶⁵ Yûsuf: 82.

²⁶⁶ Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemhertu Eş‘âri’l-Arab*, Thk. Alî Muhammed el-Becâdî, Nahdatü Mısır Li’t-Tibâati, s. 12.

benzerlikten ötürü mecaz-ı aklî'ye de delaleti mümkündür.²⁶⁷ O bu sözünde, açık bir işaretle ıstılahi manasıyla hakikatin karşıtı olan mecaza işaret etmektedir. Bu yüzden “الصلاة” kelimesini dua, “السر” kelimesini, nikah ve “النور” kelimesini de hidayet olarak alıp mecazın ıstılahi manasına uyan mecazi tefsirlerle tefsir etmiştir.”²⁶⁸

3) Sîbeveyhi (ö. 180/796)

Sîbeyveyhi ise, her ne kadar hocası el-Halîl'in vefatından sonra çok yaşamamış olsa bile ondan daha fazla mecazla ilgilenmiştir. Kitabında açık mecazi te'ville te'vil ettiği pek çok örnek zikretmiş ve bazı lafızların zahirine göre değerlendirilemeyeceğini, zahirine göre değerlendirilmesi halinde mananın doğru olamayacağını idrak ettiğini hissettiren, karineyle konuşma hususuna ortam sağlamıştır. Bunu da genişleme veya sözün kısaltılması olarak saymıştır. Buna binaen fiilin, lafzının kullanılıp manasının murat edilemeyebileceğini fark etmiştir. Hatta bunun için ayrı bir başlık oluşturarak şöyle dedi: “Sözde, îcâzda ve kısaltmada genişlemelerinden ötürü fiilin manada değil, lafızda kullanılması bâbı.”²⁶⁹ Ardından şöyle dedi: “Sözde genişleme ve kısaltmayla ilgili örneklerden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir: “*İçinde bulunduğumuz kasabaya ve beraber geldiğimiz kervana da sor*”.”²⁷⁰ İsteddiği ise kasaba ehli olup kısaltmada bulunmuştur.” Şayet burada olsaydı ehilde işleyeceği gibi fiil, kasabada amil olmuştur.

271

²⁶⁷ Mat'ânî, *el-Mecâzu Fî'l-Lügati ve'l-Kur'ânî Beyne'l-Îcâzeti ve'l-Men'i Arzûn ve Tahlîlün ve Nakdün*, s. II/648.

²⁶⁸ Mat'ânî, *el-Mecâzu Fî'l-Lügati ve'l-Kur'ânî Beyne'l-Îcâzeti ve'l-Men'i*, s. I/158.

²⁶⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I/211.

²⁷⁰ Yûsuf: 82.

²⁷¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I/212.

Bunun gibi genişlemeye bir örnek de Allah Azzeve celle'nin şu ayetidir: “*İnkâr edenlerin örneği, bağırıp haykırmadan başka bir şeyi duymayan varlığa seslenen birinin örneği gibidir*”²⁷² Burada kendisiyle çağırılana benzetilmişlerdir; mana ise şudur: sizin ve inkar edenlerin örneği, bağırın ve duymayıp da kendisiyle bağırılan kimsenin örneği gibidir. Ancak muhatabın manayı bilmesinden ötürü, sözün genişliği ve îcâzı bağlamında gelmiştir. Bunun bir benzeri de şu ayettir: “*Hayır gece ve gündüzün hileleri*”.²⁷³ Manası ise, hayır gündüz ve gece sizin hileleriniz şeklindedir.”²⁷⁴ Söyledikleri şu söz de bunun gibidir: ‘Filanın çocukları, onları yol çiğniyor’ sözünden kasıt, ‘yoldaki insanlar onları çiğniyor’ şeklindedir.²⁷⁵

Bazı yerlerde Sîbeveyhi'nin sözün genişliğinden bahsettiğinde onunla birlikte mecaz lafzını da zikrettiğini görüyoruz. Nitekim şöyle diyor: “Sözün genişliğinde caizdir” ve bunu şu beytinde görüyoruz:

تَرْتَعُ مَا رَتَعَتْ حَتَّى إِذَا أَكْرَتْ فَأَيُّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارُ

Onu riayet ettiğini hatırlayana kadar tadını çıkar

Bu sadece bir ilerleyiş ve bir dönüştür

Onun ilerleyiş ve dönüş yapmıştır, bu da sözün genişliği konusunda caizdir. Şu sözün gibi: Gündüzünde oruçlu, gecende namaz kılsın”²⁷⁶

Sözün genişliğine yordduğu, mecazın var olduğu başka örnekler de zikretmiştir. Ona odaklandığımızda Sîbeveyhi'nin bu yöntemleri ve benzerlerini, îcâz (özlü anlatım), hazf

²⁷² Bakara: 171.

²⁷³ Sebe: 33.

²⁷⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I/212.

²⁷⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I/213.

²⁷⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I/337.

(silme) ve ihtisar (kısaltma) sözün genişliğine yordugunu idrak ederiz. Aslı ise müzâfın takdir edilmesi (var olduğunu sayma) şeklindedir. Bu takdirle, Sîbeveyhi (ö. 180/796) nezdindeki bu yöntemler, sonradan gelen âlimlerin sözünden anlaşılan aklî mecazın manasından çıkmış oluyor. Zira ona göre aklî mecaz sözdeki genişlik ve müzafın hafzedilmesi şeklinde yorumlanmaktadır.²⁷⁷

4) Ebû Zekerîyyâ Yahyâ el-Ferrâ (ö. 207/822)

Sîbeveyhi'nin (ö: 180/796) “*el-Kitâb*” adlı eserini yazdığı dönemde, mecaz ilminin kurulmasında hatırı sayılır çabaları olan iki âlim onun muasııydı. Onlar da “*Ma‘ânî'l-Kur‘ân*” adlı kitabında el-Ferrâ ve “*Mecâzü'l-Kur‘ân*” adlı kitabında da Ebû Ubeyde'dir.

Ebû Ubeyde (ö. 210/825), bu kavrama bakışında Sîbeveyhi'yle pek fazla ihtilafı olmamış, ondan müstakil bir kavram olarak bahsetmemiştir. el-Ferrâ (ö. 207/823), mecazı (لفظ التوسع) genişleme lafzı şeklinde adlandırmıştır.

Ferrâ, fiilin failinin dışındakine isnad edilmesi konusundaki ihlali ifade etmek için “التجوز” yani ihlal etme kelimesine değinmeyip “الاتساع” yani genişlik lafzını kullanmış ve bu adlandırma altında değişik örnekler serdetmiştir. Örneğin Allah-u Teâlâ'nın “*Hayır gece ve gündüzün hileleri*”²⁷⁸ ayetiyle ilgili şöyle demiştir: “Hile gece veya gündüz için değildir. Bilakis mana: ‘Sizin gece ve gündüzdeki hileleriniz’ şeklindedir. Fiilin gece ve gündüze izafe edilmesi caiz olabilir ki böylece iki fail gibi olmuş olurlar. Zira Araplar, gündüzün oruçlu, gecen namazlı der, sonra fiili gece ve gündüze izafe etmiştir. Manada ise o insanlar içindir. Şu sözün gibi: “نَامَ لَيْلًا وَعَزَمَ الْأَمْرُ” yani gecen uyudu ve iş azmetti. Hâlbuki aslında “عَزَمَهُ الْقَوْمُ” yani halk ona azmetti manasındadır. Bu da manası bilinip

²⁷⁷ el-Kazvînî, *el-Îdâh Fî Ulûmi'l-Belâğat*, I/105.

²⁷⁸ Sebe: 33.

Arapların geniş olduğu hususlardandır.²⁷⁹ Ferrâ, delaletin açık olduğu konusunda ısrar ediyor ki bu, manası bilinenlerdendir.²⁸⁰

Bu örnekleri takip eden kimse, bu yöntemlerin sözdeki genişleme cihetiyle geldiğini ve Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve el-Ferrâ'nın (ö. 207/823), mecazın şekillerinden verdikleri örneklere bu vermediklerini görecektir. Bilakis onu genişleme olarak cari olan saymışlardır. Her ne kadar el-Ferrâ, -onu belirtmemekle birlikte- akıl sahiplerinin fiillerinin cansız varlıklara isnadının isnadda ihlalden sayıldığının farkına vardığında mecazın bazı kelimelerini açığa çıkarsa bile...²⁸¹ Bu yüzden Allah-u Teâlâ'nın “yıkılmak

²⁷⁹ el-Ferrâ, *Ma'ânî'l-Kur'ân*, II/363. ez-Zemahşerî de, Sîbevehi'nin sözdeki genişletme yaptığı Allah-u Teâlâ'nın Hayır, gece ve gündüzün hileleri ayetiyle ilgili zikretmiş ve şöyle demiştir: “Manası, gece veya gündüzün hilesi, sizin gece ve gündüzdeki hileleriniz manasındadır. Zarf olan kelimdeyi mef'ûlün bih nesne konumuna koyacak ve المکر kelimesini ona izafe edecek şekilde genişlemeye gitmiştir. Ya da mecazi isnad kabilinden gece ve gündüzlerini iki hilebaz olarak kullanmıştır. Bkz: *el-Keşşâf An Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl, Tefsîrû'z-Zemahşerî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, Üçüncü Baskı, 1407 H., III/585.*

²⁸⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî Fî't-Tefsîr, Dirâsetün Fî Kadiyyeti'l-Mecâzi Fî'l-Kur'ânî'l-Kerîmi İnde'l-Mu'tezile*, el-Merkezü's-Sekâfiyyî'l-Arabî, ed-Dârü'l-Beyzâ, Üçüncü Baskı, 1996., s. 104.

²⁸¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî Fî't-Tefsîr*, s. 74. Burada bazı Belâğat âlimlerinin sözdeki genişleme, icâz ve ihtisarı mecazdan saymadıklarına işaret etmek gerekir. Bu itibarla, Abdülkâdir el-Cürcânî, Sîbeveyhi ve onun yolunda giden Arap dili âlimleri gibi mecazı genişlik ve hazf olarak değerlendirenlere karşı çıkmış ve şöyle demiştir. “Bunun örneği, şu ayette olduğu gibi, müzafün ileyhinin, müzafın i'rabını almasıdır: Kasabaya sor. Asıl olan, “واسئل أهل القرية” yani kasaba ehline sor şeklindedir. Aslında قرية kelimesi için gereken ve gerçek olan hareke cer'dir, ondaki nasb ise mecazdır...” Ardından dedi ki: “Mecazın bundaki boyutu hazfetmektir, denmesi gerekmemektedir. Çünkü hazf, herhangi bir hükmün değiştirilmesinden soyutlandığında, hazften sonra kalan mecaz olarak adlandırılmaz... Zira o, sözün kalanında hükmün değiştirilmesine sevk etmemiştir. Mecazın manası eğer; ‘bir şeyle onun konumunu ve aslını aşmak, ihlal etmek’ olursa, hazf, salt onunla bu niteliği kazanmaz. Çünkü zikretmenin terk edilmesi ve kelimenin sözden sakıt edilmesi, onu aslından nakletmek olmuyor. Nakil, konuşmanın bünyesine giren hususta tasavvur edilebilir.” Bkz.: Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 417.

istiyor”²⁸² ayetiyle ilgili dedi ki: “Deniliyor ki: Duvar nasıl yıkılmak ister?” Bu da Arapların kelimelerinden olup derler ki: Duvar düşmek istiyor. Bunun benzeri Allah’ın şu ayetidir: “*Mûsa’dan öfke sakinleşince.*”²⁸³ Halbuki kızgınlık sakin olmaz, sakin olan onun sahibidir.²⁸⁴ Aynı şekilde el-Ferrâ, ona bu kavramı kullanmamış olsa bile, bilinen kavramsal manasıyla istiâreye değinen ilk kişi sayılmakta²⁸⁵ ve şöyle demektedir. “Eğer bana gelirsene sana elbiselerini giydiririm, bunun manası: Seni kesinlikle cezalandırırım demektir. Arapçanın mezheplerini bilmeyen bunu inkâr edebilir.”²⁸⁶ Kur’an’daki mecazi terkiplerle ilgili bütün bu analizlerde, Ferrâ’nın mananın keşfedilmesi ve Kur’anî terkinin, şiir ve Arapların kelimelerinde yaygın olan dilin terkipleriyle uyum içinde olduğunun beyanı aşamasında durduğu ve bu terkiplerin üzerinde geldiği Belâğatsal yöntemler için tanımlar belirlemeye çalışmadığı açıktır.

“Buradan hareketle Arapların dilinin genişlemesi, dil, nahiv, edebiyatçı, eleştiri ve usul âlimlerinin ilk öncüleri nezdinde yayılmış bir tabir olduğu bizce anlaşılmış oluyor. Bu itibarla Sîbeveyhi (ö. 180/796), Ferrâ (ö. 207/822) ve diğerleri, “genişleme” kavramından, Araplardan nakledilen ve Kur’an-ı Kerîm’de varit olanlardan zihinlerinin dikkatini çeken bazı mecazi yöntemleri kendisiyle tefsir ettikleri bir ta’lîli (gerekçelendirmeyi) edinmişlerdir. Genişleme, dilsel, nahivsel, edebi ve eleştirisel çalışmalarda mecazın kendisinden doğduğu çekirdektir. Belâğat bütün bölümleriyle

²⁸² Kehf: 77.

²⁸³ A’râf: 154.

²⁸⁴ Ferrâ, *Ma’ânî’l-Kur’ân*, II/155.

²⁸⁵ Bkz: Abdülkâdir Hüseyin, *Eserü’n-Necât Fî’l-Bahsi’l-Belâğî*, Dâru Garîb Li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr, Kahire, 1998., 160.

²⁸⁶ el-Ferrâ, *Ma’ânî’l-Kur’ân*, I/239.

müstakil bir ilim haline gelince, ilk öncülerin kullandığı genişleme kavramı ortadan kalktı ve onun yerini mecaz kavramı ve diğer Belâğatsal ilimler aldı.²⁸⁷

Bununla birlikte bu aşama, mecazın lafız ve kullanım olarak doğmasının ilk çekirdeği sayılmaktadır. Ardından mecaz kavramının daha çok kullanıldığı ve daha fazla şöhret bulduğu, öncüsü Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ile başlayan bir aşama gelmektedir. Bu da aşağıdaki şekildedir:

2.3.2. Kavramın Kullanılması ve Şöhret Kazanması, Ancak Kendisiyle

Kavramsal Mananın Kastedilmemesi

Bundan sonra “Kur’an’da mecaz” kavramının kullanıldığı ve onda meşhur olduğu başka bir aşama geldi. Bununla dilde caiz olanı veya ayetin manasının ifade edileni kastetmişlerdir. Bu da Belâgat âlimleri açısından kavramsal mana değildir. Ancak bu aşamada Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ve -müteahhir olsa bile- el-Müberred’de (ö. 286/899) ortaya çıkan ve şöhret kazanan, mecazın kullanımında yönteminin ve yolunun Ebû Ubeyde’nin yolundan çıkmadığıdır.

1) Ebû Ubeyde Muammer b. el-Müsennâ (ö. 210/825)

Her ne kadar onunla, dakik manasıyla kavramsal mecaz kastedilmiyor olsa bile, mecaz kavramının yayılması -tartışmasız bir şekilde- Ebû Ubeyde’ye atfedilir. Kendisi mecazın doğmasında büyük etkisi olan değişik şekilleri ele almış, baktığı nasların başkasını götürdüğü gibi bu da onu mecazi te’vile götürmüş ve onun murat edilmeyen bir zahirin olduğunu görüp “*Mecâzü’l-Kur’ân*” adlı kitabında ondan murat edileni

²⁸⁷ el-Mat’ânî, *el-Mecâzu Fî’l-Lügati ve’l-Kur’âni Beyne’l-İcâzeti ve’l-Men’i Arzün ve Tahlîlün ve Nakdün*, II/665.

açıklamak için onu te'vil etmiştir. Bu kitap, bu isimle yazılan ilk eser sayılmakta ve Ebû Ubeyde Muammer b. el-Müsennâ el-Leysi'nin (ö. 210/825) öncülüğündendir.

O, aslında Belâğat ve beyan kitabı değil, dil ve kelimelerin tefsirinin kitabıdır. Kitabının “*Garîbü'l-Kur'ân*” olarak da adlandırılıyor olması bunu göstermektedir. Bu yüzden İbn Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179), “*Garîbü'l-Kur'ân* ve manalarını bir araya getiren ilk kikap, Ebû Ubeyde Muammer b. el-Müsennâ (ö. 210/825) kitabıdır ve o “*mecaz* kitabıdır” demiştir. Bu şekilde söylemesi, garîb ile mecazın ona göre eşanlamlı olmasından ötürüdür.²⁸⁸

Zebîdî (ö: 379/989), Mervân b. el-Hakem'in (ö: 85/705) şöyle dediğini aktarmaktadır: “Ebû Hâtîm'e, kendisine ‘*el-Mecâz...*’ denilen Ebû Ubeyde'nin ‘*Garîbü'l-Kur'ân*’ını sordum.”²⁸⁹

Bu iki metinde, Ebû Ubeyde'nin “*Mecâzü'l-Kur'ân*” adındaki kitabının kavramsal mecazla alakasının olmadığı delilidir. Kelimeyle, kelamın yönü, alındığı yer veya ayetin anlamını ifade eden şeyi kastediyor. Bunun delili ise, Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) kelimeyi tüm kelam çeşitleri, hatta Kur'an'ın bazı surelerinin başladığı harflere için bile kullandığını görürsün. Bunun örneklerinden biri, Yûnus Suresinin başındaki (الر)²⁹⁰ ile ilgili sakın olduğunu söylemesidir. Çünkü o, mecazları hece harfleri mecazı olan surelerin açılışındaki gibi olan harflerdir. Manadaki konumlarının mecazı, surelerin başlangıcının mecazı gibidir.”²⁹¹

²⁸⁸ B. Hayr el-İşbîlî, *Fehrestu İbni Hayr el-İşbîlî*, s. 112.

²⁸⁹ Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah b. mezhac ez-Zebîdî el-İşbîlî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lügaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dârü'l-Ma'ârif, İkinci Baskı, s. 176.

²⁹⁰ Yûnus: 1.

²⁹¹ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I/272.

Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) mecazı kullanmasının örneklerinden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir “er-Rahmân”, bunun mecazı rahmet sahibi, “er-Rahîm ’in”²⁹² mecazı ise er-râhim'dir.²⁹³ Böylece o, mecaz lafzıyla onunla bilindiği kastedilen lafzın manasının sınırından çıkmamıştır. Bununla birlikte burada sadece bir örneği zikretmekle iktifa edeceğiz. Böylece Ebû Ubeyde (ö. 210/825), Allah-u Tâlâ'nın şu ayetinde; “*ikisi, itaatkâr olarak geldik dediler*”²⁹⁴ ayetiyle ilgili bunun, fiilin takdirinin, insanların fiiline benzetildiği ölümlerin ve hayvanların mecazıdır diyor.

Allah-u Teâlâ'nın “*yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse*”²⁹⁵ ayetiyle ilgili olarak dedi ki: “Karın sahibinin hacetiyle ilgili bir kinayedir. “الغائط” kelimesi, vadiden daha büyük, eğimli geniş bir alan demektir.”²⁹⁶

Bu itibarla o, kinayeyle manayı vermekten çıkmamış oldu sadece. Böylece o, Belâğat ehlinin onda gördüğünü görmedi. Şayet öyle olmuş olsaydı ona işaret eder ve onu açıklardı.

Ona göre mecazın delaleti, belirleme olmaksızın lafızdan kastedileni aşmaz. Oadaki mecaz boyutu Allah-u Teâlâ'nın şu ayetindeki gibidir: “*Göğü üzerlerine bolca gönderdik.*”²⁹⁷ Dedi ki: Göğün buradaki mecazı yağmurdur. Denilir ki: ‘Biz hala gökteyiz’. Yani biz hala yağmur altındayız anlamındadır. ‘Biz hala göğe basıyoruz’ ifadesinden kasıt da ‘biz hala yağmura basıyoruz’ anlamındadır.²⁹⁸ Allah-u Teâlâ'nın

²⁹² el-Fâtiha: 1.

²⁹³ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I/21.

²⁹⁴

²⁹⁵ Nisâ: 43.

²⁹⁶ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I/128.

²⁹⁷ En'âm: 6.

²⁹⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I/186.

“İkisi dedi ki itaat ederek geldik” ayetiyle ilgili: “bunun, fiilinin takdirinin, insanların fiiline benzetildiği ölümlerin ve hayvanların mecazıdır”²⁹⁹ diyor ve şerh ve tafsilata girmeksizin genel manayı vermekle yetiniyor.

Yukarıda anlatılanlardan Ebû Ubeyde (ö. 210/825) açısından mecâzü'l-Kur'ân'ın manasının, Kur'an'ın, ifadelerinde takip ettiği yol olduğunu görürüz. Bu mana, Belâğat âlimlerinin mecaz kavramı için belirledikleri manadan daha geniştir.³⁰⁰ Yani o, mecaz lafzını Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinden kastedilen tefsir ve beyan için bir yol edinmiştir.

Bu, onun mecazı, kavramsal manasıyla kullanmadığı anlamına gelmez. Bilakis onun “*Mecâzü'l-Kur'ân*” adlı kitabının içeriğinin toplamı, açıkladığımız gibi, kavramsal manasıyla bazı mecaz türlerini de kapsamaktadır.³⁰¹ Aynı şekilde “*en-Nekâis Beyne Cerîr ve el-Ferazdak*” adlı kitapta da Ebû Ubeyde (ö. 210/825), Cerîr'in (ö: 110/728) şu sözüne ta'likte bulunarak diyor ki:

لا قوم أكرم من تميم إذ غدت عوذ النساء يستن كالآجال

Temîm'den daha cömert bir kavim yoktur, olduğunda

Kadınların çocuklarına içirilir eceller gibi.

“عوذ النساء” ifadesi, kendileriyle birlikte çocukları bulunan kadınlar demektir. Asıl ise, Yanlarında yavruları bulunan develer anlamında olup, Araplar onu kadınlar için kullanmıştır. Bu da müsteardandır. Araplar bunu çokça yapabiliyorlar.³⁰² Yani bu beyitte bu yöntem (istiâre) adıyla adlandırılır. Burada istiâre demek: Doğrudur, zira kendileriyle

²⁹⁹ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I/196.

³⁰⁰ Bkz: Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân'ın mukaddimesi*, Mukaddime / 19.

³⁰¹ Mustâfâ es-Sâvî Cuveynî, *Menâhicü't-Tefîr*, Münşe'etü'l-Ma'ârif, 1971., s. 77.

³⁰² Müberred, *el-Kâmil Fî'l-Lügati ve'l-Edebi*, s. I/125. IV/104.

birlikte çocukları bulunan kadınlar, kendileriyle birlikte yavruları bulunan develere benzetilmişlerdir. Eğer Ebû Ubeyde (ö. 210/825) mezkûr kitabında hakikatin bir parçası olan mecazdan bir şey aktarmamışsa, burada hakikatin bir parçası olanın kastedildiği mecazı ortaya koymuştur. Çünkü istiâre, mecaz türlerinin en açık olanıdır.³⁰³ Diğer bir ifadeyle her ne kadar Mecâzü'l-Kur'ân adlı kitabı için kullandığı adlandırmayla, kendisinden sonra gelen âlimler nezdinde meşhur olan kavramsal mecazı kastetmemiş olsa bile, kendisi değişik türleriyle bu Belâğat üslubunu biliyordu. Yine her ne kadar mecaz lafzı ile kullanımı arasında bağlantı kurmamış olsa bile, pek şahid için yaptığı tahlili kavrama uygundu.

2) Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/899)

Bu aşamaya İmam el-Müberred giriyor olmakla birlikte, genellikle analiz ve beyanın eşlik ettiği mecaz örneklerini çok zikretmekle, el-Müberred (ö. 286/899) bu mecaz için bir adlandırma dile getirmemektedir. Bu itibarla kendisi, kendisinden öncekilerden farklı olmaksızın, mecaz naslarını ele alma yönteminde (mecaz) kelimesini pek az kullanır; kullandığında da Ebû Ubeyde'den (ö. 210/825) farklı kullanmaz. Bununla birlikte el-Müberred'in örnekleriyle ilgili çalışması, bu mecazın adlandırılması ve kriterlerinin belirlenmesinde sonradan gelenlerin dayandığı usullerden bir usuldü. Zira o “el-mecâz” kavramını pek az kullanır, kullandığında da Ebû Ubeyde'den farklı bir şekilde kullanmaz. Bunun örneklerinden biri, ele aldığı şu ayettir: “*Ve dediler ki: “Bu Kur'an iki kentin birinden, büyük bir adama indirilmeli değil miydi?”*”³⁰⁴ Bunun Arapçadaki mecazı, ‘iki kasabadan iki büyük adamdan birine’ şeklindedir. İki kasaba: Mekke ve Taif, iki

³⁰³el-Mat'ânî, *el-Mecâzu Fî'l-Lügati ve'l-Kur'âni Beyne'l-İcâzeti ve'l-Men'i Arzûn ve Tahlîlün ve Nakdün*, II/712 - 713.

³⁰⁴ Zühurf: 31.

adam ise: Urve b. Mes'ûd, diğeriye el-Velîd b. el-Müğîre b. Abdillâh b. Abdillâh b. Ömer b. MaHz. ûm'dur.³⁰⁵

Onda mecazın delaletsel manası, Ebû Ubeyde'deki (ö. 210/825) manası gibidir. Bu itibarla o, iki kasabayla ve iki adamla kastedilen mecazı, sanki ayetin lafızlarıyla kastedilenin tefsir ve beyanı demektir.

Müberred (ö. 286/899) nezdinde mecazın şekillerinden biri şu sözüdür: "Nahiv âlimlerinin mecazında belki de hata ettikleri Kur'an'dan ayetler zikrediyoruz. Allah-u Teâlâ buyurdu ki: *"İşte bu şeytan, ancak kendi dostlarını korkutur."*³⁰⁶ Bu ayetin mecazı, birinci mef'ûlün hazfedilmesidir. Manası da: Sizi dostlarından korkutuyor şeklindedir. Kur'an'da *"Sizden kim aya şahitse oruç tutsun."*³⁰⁷ Ayı kimse kaybetmez. Ayetin mecazı: 'Sizden kim ikamet yerinde Ramazan ayında şahit olursa onun orucunu tutsun' şeklindedir. Bunun takdiri ise *"Sizden kim şahit olursa"* yani, Ramazan ayında şahit olan kimse onun orucunu tutsun. Zarfları nasb etmiş, mef'ûlün bihi'yi nasb etmemiştir.³⁰⁸

Müberred (ö. 286/899), bazı Kur'an ayetlerini, mecaz-ı mürsel adının veya ilişkisinin farkına varmaksızın mecaz-ı mürsel kapsamına dâhil ederek mecazi bir tefsirle tefsir etmiştir. Onlardan biri, *"ve kasabaya sor"* ayet-i kerimesi ile ilgili yorumunda şöyle diyor: "Nasp oldu, çünkü (واسأل أهل القرية) yani kasaba ahalisine sor şeklindeydi. 'Yol onlara basıyor' diyoruz, ama 'yol ehli'ni kast ediyoruz. Burada 'أهل' kelimesi hazfedildiğinden 'الطريق' kelimesi merfû' olmuştur.³⁰⁹ Şu (إني أراني أعصر خمرا) yani *"Ben*

³⁰⁵ Muhammed b. Yezîd el-Müberred, Ebû'l-Abbâs, ö. 285 H., *el-Kâmil Fî'l-Lügati ve'l-Edebi*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, Üçüncü Baskı, 1997., II/79.

³⁰⁶ Âl-i İmrân: 175.

³⁰⁷ Bakara: 185.

³⁰⁸ Müberred, *el-Kâmil Fî'l-Lügati ve'l-Edebi*, IV/104.

³⁰⁹ Müberred, *el-Kâmil Fî'l-Lügati ve'l-Edebi*, s. I/125. IV/104.

rüyada kendimi şarap sıkıyor gördüm” ayetini de: “Ben beni üzüm sıkığımı ve bu hale dönüştüğün şeklinde gördüm” diye yorumlamıştır.³¹⁰

Müberred’in (ö. 286/899), “*Mâ İttefeka Lafzehu ve İhtelefe Ma’nâhu Fî’l-Kur’ân*”, yani “Kur’an’da lafzı aynı manası değişik olanlar” adında bir kitabı bulunmaktadır. Onda söylediklerinden biri şudur: Kur’an’da kısaltmalar bulunmaktadır. Zira Arapların sözünün mecazı, geri kalanda ilga edilene dair bir delil kalıyorsa kelamın çoğunu hazfetmektir. Onlardan biri de şu ayettir: “*İçinde bulunduğumuz kasabaya ve beraber geldiğimiz kervana da sor.*”³¹¹ Kasaba ve kervan sorulmayacağına ve cevap vermeyeceklerine göre istenilen, ikisinden başkası olduğu yani insanlar anlaşıldı.³¹²

Yukarıdakilere binaen, bu dönemin âlimlerinin, eserlerinde Kur’an’ın garibini, dilsel anlamlarını ve anlamlarının açıklanması ile ilgili düzenli araştırmaya önem verdikleri sonucunu çıkarıyoruz. Her ne kadar dilsel mananın izahı için olmazsa olmaz olan genel çerçevesiyle bazı belâğî işaretler varit olsa bile Kur’an’ın mecazı, kavramsal manası için doğrudan bir amaç olmamıştı. Çünkü Belâğat dil ilminin bir parçasıdır.³¹³

Bu dönem, tümü Kuran lafzının seyri, dildeki çağrışımları ve tamamen Arapça bir kavram olarak başlangıcından bahseden yüzlerce eserle, dil ve Kur’ânî mecaz konusunda açık sınıflandırma hareketiyle ön plana çıktı. Bu itibarla başlıkları şu kalıplardaydı: “Kur’an’ın manaları”, “Kur’an’ın garîb kelimeleri”, “Kur’an’ın mecazı.” Onların bunlarla ilgili belâğî kullanımları söz konusu değildi, bu yüzden “mecaz”la ma’ânî ve

³¹⁰ Müberred, *el-Kâmil Fî’l-Lügati ve’l-Edebi*, III/69.

³¹¹ Yûsuf: 82.

³¹² Kazvîni’nin *el-İdâh Fî Ulûmü’l-Belâğat* adlı kitabında ondan aktarılmıştır.

³¹³ Bkz: Mahmûd Alî es-Sagîr, *Mecâzü’l-Kur’ân Hasâisuhü’l-Fenniyye ve Belâğatuhü’l-Arabiyye*, Dârü’l-Müerrihi’l-Arabî, Beyrut, Birinci Baskı, 1999., s. 17.

beyan âlimleri nezdinde kavramsal kalıbı amaçlamadılar. Daha ziyade bahsi geçen anlamda toplamda bu kalıpların içine girmektedir.

2.3.3. Belâğat Âlimlerince Geniş Anlamıyla Mecaz Kavramının Kullanılması

Bu aşama, sonraki Belâğat âlimleri açısından istikrar bulmuş olan mecazın kavramsal yapısı netleşmemiş olsa bile mecaz kavramının ortaya çıkması için ışığın başlangıcı sayılmaktadır. Ancak onların, tüm beyan şekillerine ve lafzın yakın aslı manasından uzak tali bir manaya intikaline delalette kavramı geniş anlamıyla kullanmaları, kavramın netleşmesinde bir adım sayılmaktadır. Bu aşama, el-Câhız (ö. 255/868), İbn Kuteybe (ö. 267/889), İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/909) ve Ebû Hilâl el-Askerî'yle temsil edildi.

1) Câhız, Amr b. Bahr (ö. 255/868)

Câhız, Kur'anî mecazdan bahsettiğinde ona geniş anlamıyla bakar, bazende herhangi bir adlandırma türüne başvurmaksızın sadece lafzın nakledilme sebebini açıklar. Bu itibarla Allah-u Teâlâ'nın, *“İşte onlara, ceza günü sunulacak konukluk budur”*³¹⁴ ayetiyle ilgili dedi ki: “Azap (نَزْلًا) yani konukluk, ziyafet olmaz, ancak onlara nimet yerine azap kalkınca onun adıyla adlandırıldı.”³¹⁵ Başka bazı durumlarda şahid kısmındakini analiz ettiği Belâğatsal yöntemle herhangi bir isim vermektedir, ancak bu adlandırma, kendisinden sonra gelenlerdeki Belâğat kavramlarıyla tam anlamıyla uyum içinde değil, daha çok kendi aralarında uyuşmaktadır. Allah-u Teâlâ'nın *“Gerçekten, yetimlerin mallarını zulmederek yiyenler, karınlarına ancak ateş doldurmuş olurlar.*

³¹⁴ Vâkı'a: 56.

³¹⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1423., I/142.

Onlar, ılğın bir ateşre gireceklerdir”³¹⁶ ayetinde, bu mecaz ve teşbih kabilinden sayılmaktadır.³¹⁷

Onun benzeri Allah-u Teâlâ’nın şu ayetidir: “*Haram yerler*”.³¹⁸ el-Câhız’a (ö. 255/868) göre, eğer o mallarla nebiz içseler, kaftanlar giyseler, hayvanlara binseler ve ondan bir dirhemi dahi yemek için harcamasalar bile bu onlara söylenebilir. Ayetin devamında, “*karınlarına ateş yemiş olurlar ve bunlar alevli bir ateşin içine atılacaklardır*” deniyor. Bu da başka bir mecazdır...³¹⁹

Aynı şekilde o, şairin şu sözünü açıklarken istiâreyi zikredip onu tanımlamıştır:

وطفقت سحابة تغشاها تبكي على عراضها عيناها

Bir bulut onu kaplamaya başladı

gözleri bulutu üzerine ağıladı

Dedi ki: “(طفقت) kelimesi, iki gözü bulutu üzerine ağlamaya başladı, (عيناها) kelimesi yani onun iki gözü burada bulut için kullanılmış ve yağmuru, istiâre yoluyla ve bir şeyi, onun yerine geçmesi halinde onun adıyla adlandırma yapmıştır.”³²⁰

Bu örneklerden anlaşılıyor ki el-Câhız’ın (ö. 255/868) mecazdan murat ettiği istiâre olup mecazı, hakikatin mukabili olarak zikretmiştir. Bu itibarla şöyle demiştir: “Onu aslan yedi, dediklerinde, bilinen yemeği ifade etmişlerdir. Eğer ‘onu aslanlar yedi’ derlerse bununla ön dişlerle ısırma, sokma ve ısırmayı kastetmiş olurlar. Allah Azzeve celle dedi ki: “*Biriniz ölü kardeşinin etini yemeyi sever mi?*”³²¹ Başka bir bağlamda derler

³¹⁶ Nisa: 10.

³¹⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, İkinci Baskı, 1424., V/12.

³¹⁸ Mâide: 42.

³¹⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, V/13.

³²⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, I/153.

³²¹ Hucurât: 12.

ki: Filan kişi insanları yiyor. Her ne kadar onların yemeğinden bir şey yememiş olsa bile.

Ve... Aynı şekilde Dehmân en-Nehrî'nin şu sözü:

سَأَلْتَنِي عَنْ أَنْاسٍ أَكَلُوا شَرِبَ الدَّهْرَ عَلَيْهِمْ وَأَكَل

O bana sordu yiyen insanları zaman üzerlerine içti ve yedi

Bunun hepsi muhtelifdir ve onun hepsi mecazdır.”³²²

Onun, sözü yönlendirme, alındığı yeri ve tefsirini kastetmek için mecazı, mecaz naslar için kullandığını da müşahede ediyoruz. Öyle ki şöyle dedi: “Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edildi ki: “*Halanız hurma ağacına hürmet gösterin.*”³²³ Bu söz, doğru manalı olup, sadece kelamın mecazını bilmeyen onu ayıplar.”³²⁴

Aynı şekilde el-Câhız (ö. 255/868), kinaye adını da mecazi naslar için kullanır. Onlardan biri onun şu sözüdür: “Zina eden ve zinayla kazanç sağlayan kimseyle ilgili kinaye yapmak istediklerinde, kinaye olarak: ‘قحبت’ yani ağzının suyu aktı’ derlerdi.”³²⁵

Bunlara binaen, bazı araştırmacılar el-Câhız'ın (ö. 255/868), Kur'an'da mecazı hakikatin mukabili manasıyla kullanan ilk kişi olduğu görüşünde olsalar bile, öyle ki ona göre mecazın, genişleme bağlamında lafzın kendisi için belirlenenin dışında kullanılması sonucuna varmıştır. Güvenilir dil âlimlerinden, işitenin anlamasını dile getirenler

³²² el-Câhız, *el-Hayevân*, V/14.

³²³ Ebû Ya‘lâ, *el-Müsneid*, I/353, No: 455; Ebü’ş-Şeyh el-Esbahânî, *Emsâlü'l-Hadîs*, s. 309, No: 263; ve Ali'nin r.a. hadisinden, lafzı: “Halanız hurma ağacına ikramda bulunun...”, el-Heytemî, *Mecme'ü'z-Zevâid ve Menba'ü'l-Fevâid*, V/89 adlı eserinde dedi ki: Ebû Ya‘lâ onu rivayet etti ve ondaki Mesrûr b. Saîd et-Temîmî zayıftır.”

³²⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, I/139.

³²⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, I/221.

vardır.³²⁶ Kendisi mecazla, Ebû Ubeyde'de (ö. 210/825) olduğu gibi tefsiri kastetmemiştir. Ancak biz, en azından adlandırma açısından kalan Belâğat ilimlerinin mecazla iç içe girdiğini mülâhaza ediyoruz. Bu itibarla el-Câhız (ö. 255/868), istiâre, teşbih, temsil ve mecaz gibi tüm Belâğat ilimlerini için mecaz olarak ifade ediyor. Bu da mecaz adını verdiği çoğunluk Belâğatî kullanımlarında açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Bunun sebebi de iki hususa dayanıyor:

Birincisi: Arapça beyanın türlerini ve dallarını asla döndürme, bu da onlarda: geniş manasıyla mecazdır.

İkincisi: el-Câhız (ö. 255/868) asrında mefhumları ve delaletleri bakımından bu kavramlardan murat edilenin bağımsız oluşlarının netleşmemiş olmasıdır.³²⁷

2) İbn Kuteybe (ö. 267/889)

İbn Kuteybe, hocası el-Câhız'dan (ö. 255/868) istifade ederek mecaz kavramı araştırması konusunda öndeydi. Bunu da “*Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*” adlı kitabında belirterek şöyle demiştir: Arapların konuşmada mecazları bulunmaktadır. Bunun manası: Sözü söyleme yolları ve alındığı yerdir. Bunun içinde de: Temsil, kalb, takdim, te'hîr, hazf, tekrar, ihfâ, izhâr, ta'rîz, ifsâh, kinâye, îzâh,... pek çok şeyle birlikte inşallah mecaz başlıklarında göreceksin.”³²⁸

³²⁶ eş-Şerîf er-Rîdâ, *Telhîsü'l-Beyân Fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Abdülganî Hasan, Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, Birinci Baskı, 1955., s. 11.

³²⁷ Bkz: es-Sagîr, *Mecâzü'l-Kur'ân Hasâisuhü'l-Fenniyye ve Belâğatuhü'l-Arabiyye*, s. 17.

³²⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 22.

Aynı şekilde Arapların mecazı kullanma kriterlerine işaret ederek istiâre bâbında şöyle dedi: “Araplar bir kelimeyi, eğer onunla adlandırılan diğerinden kaynaklanıyorsa, ona bitişikse veya benzerlerse ödünç alıp başka bir kelimenin yerine koyarlar.”³²⁹

İstiâre olduğunu belirttiği mecazı zikrederek şöyle demiştir. “İstiâreden biri: “Yüzleri ağaranlar ise, artık onlar Allah'ın rahmeti içindedirler, içinde temelli kalacaklardır”³³⁰ ayeti olup, yani onun cenneti anlamında olup onu rahmet olarak adlandırmıştır. Çünkü onların oraya girmesi O'nun rahmetiyledir.”³³¹

Bunlardan biri de şu sözüdür: Allah Azzeve celle'nin Kitabındaki istiâreden biri şu ayettir: “Ayağın üstünden (örtünün) açılacağı gün”³³², yani durumun zorluğundan dolayı. Katâde (ö. 118 /637) aynı şekilde söyledi. İbrâhîm; azametli bir durumdan ötürü dedi. Bunun aslı ise; kişi acısını ve onda gayretli olmayı gerektiren büyük bir işe girdiğinde, bacağına paçalarını yukarı kaldırır. Bu yüzden bacak, zorluğun yerine ödünç alınmıştır.”³³³

İbn Kuteybe (ö. 267/889) hakikaten, Belâğatçılara göre kavramsal anlamda Kur'an'dan mecaz istinbat etme konusunda bir içtihat ekolüne sahip olmakla birlikte, müstakıl bir çalışmayı temsil etmemiştir. Bu kitabında ‘mecazla ilgili görüş bâbı’ şeklinde

³²⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 88.

³³⁰ Âl-i İmrân: 107.

³³¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 95.

³³² Kalem: 42.

³³³ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 89.

adlandırdığı mecaza has bir bâb oluşturmuştur.³³⁴ Onu buna iten ise kelimcilerin te'vilidir. Zira te'vilcilerin yanlısının çoğu te'vildeki mecaz cihetiyleydi.³³⁵

İbn Kuteybe (ö. 267/889), bazı ayetleri zikredip onları, mecaza karşı çıkıp hakikati kabul edenlerin görüşü doğrultusunda şerh etmiştir. Bunu, onların görüşlerini toptan ve detaylı olarak ret ederek mecaz dairesine dönmek için yapmıştır. Bu görüşün doğruluğu için, Arapların günlük hayatlarında kullandıkları dolaşımdaki lafızlar ve mecazın dışında bir şeyle te'vili mümkün olmayan ifadeleriyle istişhadda bulunmuştur.³³⁶

Bununla ilgili şu sözü de bulunmaktadır: “Eğer mecaz yalan olsaydı ve hayvanların dışındakilere nispet edilen her davranış batıl olsaydı, sözümüzün çoğu fasit olurdu. Çünkü biz diyoruz ki: ‘Bakla yetiştii’, ‘ağaç uzadı’, ‘meyve olgunlaştı’, ‘dağ durdu’ ve ‘fiyatı ucuzladı’. Sen diyorsun ki: ‘كان الله’; ‘كان’ kelimesi bu ifadede ‘meydana geldi’, Allah her şeyden öncedir manasındadır. Allah Azzeve celle dedi ki: “*Onda (kasabada) yıkılmak isteyen bir duvar buldular, hemen onu inşa etti.*”³³⁷ Bunu inkâr edene desek: Yıkılmak üzere olan bir duvar gördüğünde ne dersin? Şunu demekten başka bir çaresi yoktur: Yıkılmaya doğrudur ya da yıkılmak üzereydi ya da yıkılmaya yakındı. Eğer bunu yaparsa onu fail durumuna getirmiş olur. Arap olmayanların dilinde, bu lafızların benzerinin dışında bir şeyde bu manaya ulaştığını sanmıyorum.³³⁸

³³⁴ Bkz: İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 69.

³³⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 23. Bu kitabını telif etme sebebiyle ilgili olarak şöyle dedi: “...iftiracıların ayıpladığı taraftan onu ayıpladıkları konusunda Allah-u Teâlâ, onlarla ilgili bir şey aktarmadı ve bize onunla ilgili ivayetlerin hiçbiri ulaşmadı. Bu itibarla Allah'ın Kitabını temizlemek ve onun peşinden parlak deliller ve açık delilleri göstermek istedim, ki insanlara yanlışlarını ortaya çıkarayım diye bu kitabı yazdım.”

³³⁶ Bkz örneğin: İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 17, s. 69, s. 85.

³³⁷ Kehf: 77.

³³⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 85.

İbn Kuteybe'nin (ö. 267/889), mecaz ile yalanın arasının ayırt edilmesinin zarureti açıkça dile getirdiğini mülâhaza ediyoruz. Çünkü yalan ile doğrunun ölçüsü, gerçeğin ölçüsü ve uygunluğudur. Mecaz ise, gerçekte hakikatin kutsallığını mutlaka ihlal etmeyen bir dil sapmasıdır. İbn Kuteybe'nin istiâredeki nasları, bu tek Belâğatçının dahiliğine bakmaya çağırıyor. Buradan hareketle o, mecazdan istinbat edilen gerçek delaletlere inanmıştı. Nitekim mecaz mutlak hakikatin zıttı değil, bilakis onu gerçekleştirmenin başka bir yoludur ve mecaz yalan değildir.

Bunun gibi Allah-u Teâlâ'nın “*İman edenler ve salih amellerde bulunanlar ise, Rahman (olan Allah), onlar için bir sevgi kılacaktır.*”³³⁹ ayetiyle ilgili dedi ki: “Yani insanların kalbinde bir sevgi.”³⁴⁰ Dolayısıyla o, onların te'vil ettikleri gibi olmadığı, bilakis kulların kalplerinde bir sevgi oluşturmayı istediği görüşündedir. Sen de görüyorsun ki ihlaslı çalışkan kimsenin iyi ve kötü kimseye sevdireldiğini, heybetli olduğunu ve güzellekle zikredildiğini görüyorsun.

Bunun gibi Allah-u Teâlâ'nın “*Gözümün önünde yetiştirilmen için, kendimden sana bir sevgi yönelttim*”.³⁴¹ ayetiyle ilgili dedi ki: “yani benden görülecek şekilde ve benim sendeki sevgimle terbiye edilmen için.”³⁴² Dolayısıyla bu konuda, her ne kadar onu seviyor olmakla birlikte seni sevilen kıldığını demek istememektedir. Sadece onu kalplere sevdirdiğini ve nefislere yakınlaştırdığını, bunun da onun Firavun'dan kurtulmasının sebebi olduğunu, öyle ki erkek çocukların öldürüldüğü yılda onu kurtardığını ifade etmek istemiştir.

³³⁹ Meryem: 96.

³⁴⁰ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 276.

³⁴¹ Tâhâ: 39.

³⁴² İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 278.

İbn Kuteybe (ö. 267/889), mecazla ilgili konuşmuş ve kavramın onda yerleştiği olduğu ve anlamının ondan sonra gelenlerde sabitleştiği görünmektedir. Dedi ki: “Bir topluluk Allah’ın sözü ve kelamıyla ilgili: onun hakiki anlamda söz ve kelam olmadığı, onun sadece manalar için var olduğu görüşünde olup Kur’an’ın çoğunu mecaza aktarmışlardır.”³⁴³ İşte bu hakikat ile mecaz arasındaki bir ayırımdır.

İbn Kuteybe (ö. 267/889) mecaz konusunda, sanki daha önce yerleşmiş bir ilimmiş gibi kavramsal sınırlarının en uzak noktasına gitmiştir. Bunun örneklerinden biri, normal doğasıyla delil gösterdiği şu ayettir: “*Uykunuzu ise, bir dinlenme yaptık.*”,³⁴⁴ “yani bedenleriniz için bir rahatlık. “السَّبْتُ” kelimesinin asıl manası, uzanmaktır.”³⁴⁵ Bu itibarla ‘sebat’ kelimesinin burada uyku olmadığı, ancak onun rahatlık olduğu görüşünü taşıdığını mülâhaza ediyoruz. Yani uykuyu bedenleriniz için bir rahatlık kıldık. Ardından şöyle dedi: “Bunun gibi, ‘يوم السبت’ denilmiştir. Zira halk cuma gününde toplandı ve cumartesi günü ondan boşa çıktılar. Bu yüzden İsrail oğullarına: ‘Bugünde dinlenin, bir şey yapmayın’ denildi. Buna bağlı olarak ‘يوم السبت’ olarak adlandırıldı, yani dinlenme günü. “السَّبْتُ” kelimesinin asıl manası uzanmaktır, uzanan istirahat etmiş olur. Bu kelimden olarak denildi ki: رجل مسبوت, yani uzanmış adam. Yine denilir ki: ‘سبَّت المرأة شعرها’ yani ‘kadın saçlarını örgüden çıkarıp serbest bıraktı’ manasındadır. Ardından, uyku sübât olarak adlandırılmış, çünkü uzanmakla olmaktadır. Bunun gibileri çok olup, onları mecaz başlığında göreceksin.”³⁴⁶

Bu semantik zevkle İbn Kuteybe (ö. 267/889), Kur’an’ın mecazını anladı; bu itibarla, ilki değilse bile, Kur’an’da mecazın kökleşmesine katkıda bulunanlardan biri

³⁴³ İbn Kuteybe, *Te’vilü’l-Müşkili’l-Kur’ân*, s. 71.

³⁴⁴ Nebe’: 9.

³⁴⁵ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 508.

³⁴⁶ İbn Kuteybe, *Te’vilü’l-Müşkili’l-Kur’ân*, s. 54.

olmaya layıktır. “*Te ’vilü ’l-Müşkili ’l-Kur ’ân*” kitabını düşündüğümüzde, mecaza tahsis edilmiş en güzel Belâğatsal konulardan sayılan Kur’an’daki mecaza tahsis ettiği onlarca yer buluruz. İşte burada, aşağıdaki şekilde mecaz kavramının geliştirilmesinde en belirgin zahiri başarılarına atıfta bulunacağım:

- Kendisi, erken bir dönemden bu yana, Kur’an’da mecazın varlığı ile ilgili karalama konusuna dikkat çekmiş, onu tartışmış ve Araplarda ve Kur’an-ı Kerim’de mecaz yöntemlerini karalayanlara karşılık vermiştir.³⁴⁷
- O, mecazı hakikate bir parça yapmıştır, çünkü o, kelimayı hakikat ve mecaz diye ayırmıştır.³⁴⁸
- O, mecazla ilgili konuşmuş ve mecaz kavramının onda geniş manasıyla olduğu görülüyor.³⁴⁹
- Belâğatın çeşitleri ve ona delalet için konmuş olan kavramlar tamamlanmamıştır. Ancak sonraki âlimlerin kavramlarına yakındı.³⁵⁰
- Mecazın çoğunun istiâre bağlamında meydana geldiği görüşündedir.³⁵¹

İbn Kuteybe'nin (ö. 267/889) mecaz teriminin kökleşmesine katkıda bulunan ve bunu ilk yapan âlimlerden biri olduğu hususunda hiçbir kuşku yoktur.

3) İbnü'l-Mü'tezz (ö. 296/909)

İbnü'l-Mü'tezz'in mecaza bakışı istiârenin türü şeklindeydi ve onu bedî' olarak değerlendirdi. *el-Bedî'* adlı kitabında ilk ele aldığı hususu mecazdı, zira ismini açıkça

³⁴⁷ Kitabını telif etmesinin nedeniyle ilgili bkz: İbn Kuteybe, *Te ’vilü ’l-Müşkili ’l-Kur ’ân*, s. 23,

³⁴⁸ İbn Kuteybe, *Te ’vilü ’l-Müşkili ’l-Kur ’ân*, s. 71.

³⁴⁹ İbn Kuteybe, *Te ’vilü ’l-Müşkili ’l-Kur ’ân* s. 71.

³⁵⁰ Bkz. İbn Kuteybe, *Te ’vilü ’l-Müşkili ’l-Kur ’ân*, s. 17.

³⁵¹ İbn Kuteybe, *Te ’vilü ’l-Müşkili ’l-Kur ’ân*, s. 87.

söylemiş, defaten onu tekrarlamış, ona önem verdiğini izhar etmiş ve kitabının mukaddimesinde onun tanımını vererek şöyle demiştir: “Bedî‘ sözden biri Allah-u Teâlâ’nın şu ayetidir: “*Şüphesiz o, Bizim katımızda olan Ana Kitap’tadır; çok yücedir, hüküm ve hikmet doludur.*”³⁵² ... -Bu söze şöyle diyerek yorumda bulunmuştur: “Bilakis o, kelimenin kendisiyle bilinmediği bir şeyin, bilinen bir şeyle mecazıdır, ümmü’l-kitâb, cenâhü’z-züll ve kişinin şöyle demesi gibi: “Düşünce amelin beynidir.”³⁵³ el-Bedî adlı eserinde zikrettiği on yedi ilmin tümün başında ele almış ve onun bâblarının ilki yapmış ve Kur’an-ı Kerim’den pek çok ayeti istiâre bâbında örnek olarak vererek şöyle demiştir: “Allah-u Teâlâ dedi ki: “*Sana Kitabı indiren O’dur. O’ndan, Kitabın anası olan bir kısım ayetler muhkem’dir*”,³⁵⁴ “*İkisine de şefkatle, tevazu ile kol kanat ger*”,³⁵⁵ “*Saçım başım ağardı*”,³⁵⁶ “*ya da kısır günün azabı gelene değin*”,³⁵⁷ “*Gece de onlar için bir ayeettir. Gündüzü ondan sıyrıp çıkarırız..*”³⁵⁸ Ardından içinde istiârenin bulunduğu bir takım hadis, sahabe sözleri ve başkalarını zikretmiştir.³⁵⁹ İbnü’l-Mü‘tezz (ö. 296/909), zikrettiği örneklerde, bizim manayı zahiri manaya değil de mecaza taşımamıza sevk eden sebebi açıklamak için, kendisinden istiâre edilen ve isitâre olunan arasındaki manayı zahirine taşımamızı haklı çıkaracak ilişkiyi açıklayacak şekilde şerh ve tafsilata başvurmuştur. İbnü’l-Mü‘tezz’in bazı örnekleri incelendiğinde, onun bu önemli Belâğat yönteminin idrakinde olduğunu ve aynı şekilde kendisi için Belâğatın esası olarak kabul ettiği ve onun

³⁵²

³⁵³ İbnü’l-Mü‘tez, *el-Bedî‘ Fî’l-Bedî‘*, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, Thk. İrfân Matarcî, Beyrut, Birinci Baskı, 2012., s. 11.

³⁵⁴ Âl-i İmrân: 7.

³⁵⁵ İsrâ: 24.

³⁵⁶ Meryem: 4.

³⁵⁷ Hac: 55.

³⁵⁸ Yâsîn: 37.

³⁵⁹ İbnü’l-Mü‘tez, *el-Bedî‘ Fî’l-Bedî‘*, s. 15.

için kavramsal bir tanımlı belirlemeye çalıştığı mecaz şartının farkında olduğunu teyit edebiliriz. Ancak mecaz türleri karıştırmış ve hepsini istiâreden saymıştır. İstiâre kavramı şöhret bulmuş ve ondan sonraki âlimlerin eserleri tedavüle girene kadar, istiârenin tanımında onun yolunda giden kendisinden sonra gelen tüm âlimler onun bu deneyiminden faydalanmışlardır. Ebû Hilâl el-Askerî (ö: 395/1005), İbn Raşîk (ö: 456/1064), Kûdâme b. Ca‘fer (ö: 337/948) gibi. Kûdâme b. Ca‘fer’in serdettiği istiâre örneklerinin çoğunu, İbnü’l-Mü‘tezz’in (ö. 296/909) el-Bedî‘ adlı eserinden almıştır.

4) Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005)

Ebû Hilâl el-Askerî, mecaza geniş manasıyla değinmiş ve onun için Kur’an-ı Kerim’de Kur’ani istiâreler türlerinden bakmış ve bu konudaki görüşünü açıkça belirterek şöyle demiştir: “Her bir mecazın ve istiârenin hakikatinin bulunması gerekir. O, dilde manaya delaletin aslıdır.”³⁶⁰

Onun, mecazı hakikatin bir parçası haline getirdiğini ve istiâre ile mecaz arasında bir fark görmediğini mülâhaza ediyoruz. Bu yöntemdeki uygulamaları Kur’an’ın istiâreleriydi. Bu itibarla Allah-u Teâlâ’nın “*Onların yaptıkları bütün amellerine yöneldik ve onları dağılmış zerreciklere çevirdik.*”³⁶¹ Şu ayetile ilgili ise şöyle dedi: “Bunun hakikati ‘kastettik’, ancak ‘قدمنا’ yani yönelmek daha etkilidir. Zira o, onların onunla ilgili ötelemelerine delalet etmektedir, sonra geldi ve onlardan lüzumsuz olanı öğrendi ve onları ona göre mükâfatlandırdı. İki arasında mana ise, inkarın şiddetindeki adalettir. Çünkü fasit olanın iptaline kast etmek adalettir. O’nun “هَبَاءٌ مَنْثُورٌ” tabiri, ‘dağılmış zerrecikler’ anlamındadır.”³⁶²

³⁶⁰ el-Askerî, *es-Sanâ‘atayn el-Kitâbetu ve’s-Şi‘ru*, el-Mektebetü’l-Unsuriyye, Beyrut, 1419., s. 270.

³⁶¹ Furkân: 23.

³⁶² el-Askerî, *es-Sanâ‘atayn*, s. 271.

Ayrıca Ebû Hilâl (ö: 395/1005), Arapların tek bir kelimenin kullanımına genişlettikleri ve onu hakiki manasından mecaz manasına aktardıkları, bilahare mecazi kullanımın hakikat gibi olduğu görüşündedir. Bununla ilgili dedi ki: “Konuşan kimseyi, Belâğatlı olduğu olarak adlandırmamız genişlemedir, hakikati ise onun sözünün Belâğatlı olduğudur. Aynı şöyle demen gibidir: Falan kişi sağlamdır / hikmetlidir, sen ise davranışlarını sağlam/hikmetli olmasını kast ediyorsun. Allah-u Teâlâ “*üstün bir hikmettir.*”³⁶³ buyurarak Belâğatı hekim olan kişinin değil, hikmetin sıfatı yapmıştır. Ancak kullanım çokluğu, konuşan kimseyi hakikat gibi Belâğatlı yapmıştır. Aynı şekilde (المزادة) yani su veya yiyecek kabının hakikat olarak (راويّة) yani su veren için kullanmasıdır. Şu sözün gibi: Raviye, deve veya onun gibi su veya yiyecek kabını taşıyana isim olmuştur.”³⁶⁴

O, istiâre ile diğerleri arasında bir ayırımında bulunmaksızın, lafızların gerçek yerleri dışında kullanım örneklerini ele almıştır. Ancak en büyük pay mecaza düşmüş ve şöyle demiştir: “Onunla ilgili Arapların kelimasında aktarılan gelen ise şu sözleri gibidir: Bu işin başı ve yüzüdür. Bu iş, diğerlerinin yanında kolaydır. Ayrıca diyorlar ki: Bu savaşın kanadı ve kalbidir. Bunlar, topluluğun başları, kafaları ve gözleridir... Bu, sözün sırtı ve karnı vardır. Araplarda kafalar, kabileler, baldırlar, karınlar...”³⁶⁵

Genel olarak bu aşama mecaza geniş anlamıyla değinmiş ve Kur’an-ı Kerim’deki mecaza, Kur’ani istiâre türleriyle bakmışlardır. Bu dönemdeki âlimlerin bu dile getirdikleri, mecazın konuları ve kavramın netleşmesindeki gelişim adımlarından belirgin adımlar sayılmakta, özenlerine ve bâblarının ayrıştırılması konusundaki heveslerini ortaya koymaktadır.

³⁶³ Kamer: 5.

³⁶⁴ el-Askerî, *es-Sanâ’at*, s. 6.

³⁶⁵ el-Askerî, *es-Sanâ’at*, s. 275.

2.3.4. Dördüncü Aşama: Mecaz Kavramının Kökleştirilmesi ve Temellerinin Yerleştirilmesi.

Önceki aşamada geçen konular, dar bir çerçevede mecaz kavramının gelişimin başlangıçları sayılabilir. Ancak bazı bu kavramla ilgili vizyonun bazı parametreleri belirlenebilir. Ardından eş-Şerîf er-Rıza (ö: 406/1016) ve Abdülkâdir el-Cürcânî’ce (ö: 471/1078) temsil edilen kökleştirme, kaide ve kavramların yerleşmesi aşaması gelmektedir. Tabi bu, diğer Belâğat âlimlerini görmezden gelme ve bilerek haklarını inkâr etme anlamına gelmemektedir. Ancak şu anda ele almakta olduğumuz bu âlimler nezdindeki “mecâzü’l-Kur’ân” konusundaki genişleme nihayete varmış, mecazî kavram yerleşmiş ve diğerleri nezdindeki işaret ve ihtisar sınırlarının üstüne çıkmıştır. Bu yüzden belirli sınırlar ve Belâğatî işaretler dahilinde, kavramın netleşmesi ve gelişimi konusunda onların katkılarını zikretmekle yetineceğim

1) Şerîf er-Rızâ (ö. 406/1016)

Şerîf er-Rızâ’nın, mecaz konularının gelişinde büyük etkisi bulunmaktadır. Arapların Belâğatı, Kur’an ilimleri ve dil konularında derin bilgi sahibiydi. Emirü’l-Mü’minîn İmam Alî’a (a.s.) ait büyük bir miktarda hutbe, hikmet/hüküm ve mektupları güzel bir şekilde seçmesi ve onu “*Nehcü’l-Belâğah*” olarak adlandırması, onun Belâğat ilminde ilk öncülüğünün ve çeşitli boyutlarındaki tümevarımsal uygulamasının delidir.

“*Telhîsü’l-Beyân fî Mecâzâtî’l-Kur’ân*” adındaki kitabı Kur’an’daki dilsel mecaz ve değişik örnekleriyle doludur. Kur’an’ın mecazî konularını ele alma yöntemi, Kur’an’ı sırasına göre okuması şeklindedir. Mecazî gömesi halinde teorik ve uygulama olarak üzerinde durur. Böylece dilsel derinliği ve Belâğatsal tadından hareketle keşfetme, yaratıcılık ve beyin fırtınası esasına dayanarak mecazî serdeder, onu şerh eder, ona delil getirir ve onu tartışır.

“*Telhîsü'l-Beyân*” adlı eseri Kur'an'ın mecazı konusunda benzersiz bir öncü sayılmaktadır. Bu yüzden, sure sure, ayet ayet Kur'an'daki mecaz ve istiârelerin takibini yapan tek bir amaç için telif edilmiş ilk kitaptır. Bu amaç için benzerinin telif edilmediği bu kitabın ilmi değeri bundan kaynaklanmaktadır. Bu da eş-Şerîf er-Rızâ'nın, sadece mecaz için telif edilen eserlerin ilki sayılan Kur'an'ın mecazı ve istiâreleri konusunda müstakil bir telifi oluşturmada ilk adımı attığını göstermektedir.

İstiâreye dair bazı örnekler şunlardır:

Allah-u Teâlâ'nın “*İşte bunlar, hidayet yerine sapıklığı satın almışlardır; fakat bu alışverişleri bir yarar sağlamamış, hidayeti de bulmamışlardır*”³⁶⁶ ayetiyle ilgili şöyle dedi: “Bu istiâredir. Mana ise, sapkınlığı doğrulukla/hidayetle, küfrü de imanla değiştirdiler. Bu yüzden bu alışverişleri zarara uğradı ve ticaretleri kar etmedi. Allah-u Teâlâ, sözün başında onların amelleri için, sistemin özlerinin telifi ve sözün azaları arasında bağ olarak satın alma lafzıyla ticaret adını kullanmıştır.”³⁶⁷

Allah-u Teâlâ'nın “*İnsanlardan kimi, Allah'a bir ucundan ibadet eder, eğer kendisine bir hayır dokunursa, bununla tatmin bulur ve eğer kendisine bir fitne isabet edecek olursa yüzü üstü döner*”³⁶⁸ ayetiyle ilgili şöyle dedi: “Bu istiâredir. Bununla murat edilen -Allah en iyi bilendir- ayağı hakta sabit olmamış Din konusunda sıkıntı yaşayan, hakta sabitkadem olamayan zayıf inançlı olan ve onun zorluğuna dayanmayan kimsenin sıfatı, bu yüzden de karşılaştığı ve peşinden gittiği bir kuşkuyla bulaştı, onun

³⁶⁶ Bakara: 16.

³⁶⁷ eş-Şerîf er-Rızâ, *Telhîsü'l-Beyân Fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, s. 30.

³⁶⁸ Hacc: 11.

için dinini terk etti hali, uçurumun kenarında duran, en ufak bir müdahaleyle ayağının kayacak ve en zayıf iticiyle düşecek olan kimsenin durumuna benzetilmiştir.³⁶⁹

Şerîf, Allah-u Teâlâ'nın: “Gözümün önünde yetişesin diye”³⁷⁰ ile ilgili zikrettiği mecaz-ı mürsellerle ilgili şöyle dedi: “Bununla murat edilen -Allah en iyi bilendir- seni koruyacak ve görecektir şekilde eğitilmiştir. Yoksa burada Allah-u Teâlâ'nın görüşünden kaybolan bir şey yoktur. Ancak bu söz, korumanın ciddiyetiyle ilgili özen, aşırı koruma ve verimliliği sağlar. Koruyucu çoğunlukla özenini bizzat kendisi sürdürüyor olduğuna göre, Allah-u Teâlâ koruma ve bekçiliğin zikri yerine göz ismini mecaz ve istiâre yoluyla getirdi.³⁷¹ İşte bu, sebebin sebep olan olarak söylenmesi kabilinden mecaz-ı mürselden sayılanlardır.³⁷²

Kur'an'ın mecazında zikredilenlerden daha açık olanı, boyun eğmenin ve parçalanmanın, Allah-u Teâlâ'nın şu ayetinde dağa nispet edilmesidir: “*Şayet Biz bu Kur'an'ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, andolsun onun Allah korkusundan saygıyla boyun büküp parçalandığını görecektin. İşte biz, belki düşünürler diye, insanlara böyle örnekler veririz*”³⁷³ Bununla ilgili dedi ki: “Bu söz bir mecazdır. Manası ise, eğer dağ Kur'an'ı kavlıyor olsaydı ve beyanı bilseydi, onu işitmede boyun eğer, azametinden, suçlarının ağırlığından ve etkilerinin kabalığından ötürü parçalanırdı. Bu yüzden insan

³⁶⁹ eş-Şerîf er-Rızâ, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 192.

³⁷⁰ Tâhâ: 39.

³⁷¹ eş-Şerîf er-Rızâ, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 176.

³⁷² Sıddîk Hân el-Kannevcî, *Fethü'l-Beyân Fî Mekâsidi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî, el-Mektebetü'l-Unsuriyye Li't-Tibâ'ah ve'n-Neşr, Saydâ – Beyrut, 1992., s. VIII/230.

³⁷³ Haşr: 21.

ondan daha fazla buna layıktır, zira o, onun musibetlerinin bilincinde olan ve acılarını bilen kimsedir.”³⁷⁴

Yukarıda geçenlerden er-Rıza’nın (ö: 406/1016) zikrettiğinin çoğu, kullanımda hakikate karşılık gelenden ibarettir. Onlarda istiâre ise mecazi bir kullanım olması ve dilin aslının hilafına olması bakımından mecazdır. Bu yüzden “*Telhîsü’l-Beyân*” adlı eseri mecaz konularıyla doludur ve kendisi onu kökleştiren ve temellerini atan âlimlerden biridir. Onun önceliği ise, bu Belâğatsal yöntemde ilk müstakil bir kitap ve Kur’an mecazıyla ilgili bir yapı oluşturmastır.

2) Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078)

Abdülkâhir el-Cürcânî gelip “*Delâilü’l-İ’câz*” ve “*Esrârü’l-Belâğa*” adlı iki eserinde mecaz konularına ışık tuttu ve Kur’an’ın mecazla ilgili uygulamada beyan teorisyeniydi. Öyle ki mecaz kavramı, kavramın mefhumuyla ilgili dakik kavramsal manasıyla onun eliyle ilmi olgunluk aşamasına varmıştır.

O, mecazı akli ve lügavi olarak taksim eden ilk kişi olup³⁷⁵ şöyle demiştir: “Bilmelisin ki mecaz iki türdür: Dil yoluyla mecaz ve mana ve makul yoluyla mecaz.” Şu sözümüz gibi mecazla tekil kelimeyi nitelendirdiğimizde: el nimet konusunda mecazdır, aslan da insanda mecazdır. Bilinen yediyle olmayan her şeyi, dil yoluyla cari olan şeklinde icra ettiğimiz bir yargıydı. Çünkü biz, konuşan kimsenin lafızla, dilde başlangıçta kendisi için vaki olan aslını ya teşbih olarak ya da kendisine aktardığı ile kendisinden aktarılan arasında bir bağlantı ve karışıklıkla onun dışındaki üzerine vaki

³⁷⁴ eş-Şerîf er-Rızâ, *Telhîsü’l-Beyân*, s. 312.

³⁷⁵ ZikrîTevfîk el-Hâşimî, *ez-Zamehşerî, el-Mecâz Fî Esâsü’l-Belâğa*, Yüksek Lisans Tezi, Câmia’tu Bağdâd, 2005., s. 31.

kılma vardığını istedik. Sözdeki cümleyi mecaz olarak nitelendirmek istediğimizde dil açısından değil makullük açısından mecaz olur.³⁷⁶

Bu ayırım, Abdülkâhir'den önce açık değildi. Nitekim toplamda mecazın beyanın şekillerini kapsadığını ve eş-Şerîf er-Rızâ'da (ö: 406/1016) olduğu gibi o istiâre ve mecazla tahsisi yapılabildiğini gördük. Bu ayırımdan, Abdülkâhir'in dilsel mecazın tekil lafzın delalet ettiğiyle sınırlı kaldığı, akli mecazın ise cümlede meydana geldiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla dilsel mecazın kendisinde olduğu tekil lafzın, konumda kendisiyle başlanan bir aslının ve maksadının bulunması gerekiyor. Bu lafzın ikincisi üzerinde cari olması, sadece başkasından bir şeye nakil kabilindendir.³⁷⁷

Ancak bu nakil rastgele olmamaktadır. Bu yüzden Abdülkâhir, zahir olan mananın istenmesini engelleyecek mutlaka bir karinenin varlığı gerekmektedir. Bunu da (mülâhaza) olarak ifade ederek şöyle demiştir: “Mecazın aslından nakledilen lafza verilmesi için bir şart gerektiğini bilmen gerekir, o da naklinin, kendisiyle birlikte aslın dikkate alınmasını ortadan kaldırmayacak bir boyutta vaki olmasıdır. Mülâhazanın manası, isim, kendisiyle onu hakikat yapanlar arasındaki bir sebeple mecaz olduğunu söylediğin için vukuu buluyor.”³⁷⁸ Ayrıca şunu dedi: “Bilmelisin ki cümleye mecaz olduğu yönünde hüküm vermek iki durumdan biriyle mümkündür: Ya fiilin kendisi için ispat edildiği şeyin, muhakkikler ve geçersiz sayanlardan kimsenin, onun için ispat edilen mananın varlığında bir etkisinin olmasının sahih olduğunu iddia etmediği bir şeydir. Bu da kişinin şu sözü gibidir: Senin sevgin benimle sana geldi... Ya da konuşanın inancında, sadece kadir olanla fiili sabit olacağının ve onun, müşriklerin ölmenin zamanın fiiliyle sabit olduğu şeklinde söyleyip sandıkları gibi fasit inançlara inanmayan birilerinden

³⁷⁶ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 408.

³⁷⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 366.

³⁷⁸ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 395.

olduğunun bilinmiş olmasıdır. Bu itibarla şu sözünü işittiğimizde: Ceylanın manası, lafız naklolur, bundan kastı, onu naklettiğidir. Nakil de mecazın asıllarından önemli bir asıldır...”³⁷⁹

İmam el-Cürcânî’nin dilsel mecaza yordduğu örneklerden biri Allah-u Teâlâ’nın şu ayetidir: “*onunla toprağa hayat veririz*”³⁸⁰ Nitekim Allah-u Teâlâ, hayatın adını, teşbih ve temsil olarak hayat olmayan üzerine icra etmiş, ardından ondan ıstikakta bulunmuştur. Bu takddire göre o, “أحيى” yani ‘diriltti’ fiilidir. Dilin kendisi, hayatın ölümün zıttı olan sıfat için ad olmasını gerektirmiştir. İsim aşıldığında, başkası üzerinde icra edilir. Zira konu dille alakalıdır.”³⁸¹

Akli mecaz yordduğu örneklerden biri Allah-u Teâlâ’nın: “*Rabbinin izniyle meyvesini her zaman verir*”³⁸² ve “*Allah’ın âyetleri kendilerine okunduğu zaman imanlarını artıranlardır*”³⁸³ ayetleridir. Allah-u Teâlâ tüm bunlarda, makule bakıldığında sebebin manasına göre kendisine ait bir fiilin olamayacağı varlıklar için fiili ortaya koymuştur.³⁸⁴

Başka bir yerde de akli mecazı överek şöyle demiştir: “Bu türden olan mecaz, zorluğuna rağmen Belâğatin hazinelerinden bir hazinedir. Bilgili şair ve belagat sahibi yazarın yaratıcılık ve iyilikteki malzemesi ve beyan yollarının genişlemesidir. Aynı şekilde sözü hazır ve yapılmış bir şekilde getirmesi, onu hedeften uzağa, anlamalara da yakın yerleştirmesi içindir. Kişinin şöyle demesi seni yanıltmasın: “Işık beni seni

³⁷⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğâ*, s. 388.

³⁸⁰ Fâtır: 9.

³⁸¹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğâ*, s. 373.

³⁸² İbrâhîm: 25.

³⁸³ Enfâl: 2.

³⁸⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğâ*, s. 386.

karşılamaya getirdi, şefkat beni, seni görmeye getirdi, senin ülkenin bana bir insan üzerinde bir hak verdi ve buna benzer olanlar, genişliği ve şöhretinden ötürü, durumu sorun oluşturmayan hakikatin mecrasında olanları görebileceklerindendir. Ancak asla böyle değildir, bilakis bilgili şair ve belagat sahibi yazarın dışındakine, bilmediğin bir yeniliği ve ilginç nadideyi sana getirene kadar benzerinin olamayacağı derecede dakik ve latif olur.³⁸⁵

Mecaz kavramının geliştirilmesinde Abdülkâhir el-Cürcânî'nin en belirgin katkıları aşağıdaki şekildedir:

- Mecazın tanımında öne geçtiği gibi, mecaz kavramının dakik kavramsal anlamıyla açıklamasını yapan ilk kişiydi.
- Aynı zamanda o, mecazı akli ve lügavi olarak taksim eden ilk kişi sayılmakta, ikisinin arasını tanımlar, kullanım ve iradede ayırdığı gibi mecazın türleri konusunda da öncülük etmiştir.
- Hakiki manadan mecazi manaya naklin gerçekleşmesi için aralarında, (mülâhaza) olarak ifade ettiği bir alakanın bulunması gerektiğini fark etmiştir.
- Dakikliklerinden biri, mecazın istiâreden daha genel olduğunu açıklamıştır. Çünkü o, onun dışında bir şey değildir. Bu yüzden şöyle dedi: "Her istiâre mecazdır, ama her mecaz istiâre değildir."³⁸⁶

İmam Abdülkâhir'in kavradığı mecazın dakik idraki, kelimeleri ve özelliklerini birbirinden ayırt etmesi, mecazi kavramın incelikleri konusunda Belâğat anlayışının ulaştığı en belirgin durumlardan biridir. Uygulama bölümünde, Kur'ani mecazla ilgili

³⁸⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fehr, Matba'atü'l-Medenî, Kahire, Dârü'l-Medenî, Cidde, Üçüncü Baskı, 1992., I/295.

³⁸⁶ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğ*, s. 398.

görüşlerine dair uygulamalı örnekler gelecektir. Burada Abdülkâhir el-Cürcânî'nin mecaz kavramının ve konularının geliştirilmesindeki rolüne ve onda bunun yerleştiğine, bu yüzden de özellikle mecaz konularında muhakkiklerin sonuncusu ve Belâğat âlimlerinin direği olduğuna değinmiş olmamız yeterlidir.

Bu yüzden pek çok kişi, mecaz konularının düzenlenmesiyle ilgili çabalarından ötürü İmam Abdülkâhir'i övmüştür. Bu bağlamda Yahyâ b. Hamza (ö. 745/1344) dedi ki: “Bilmelisin ki akli isnadi mecazla ilgili dile getirdiklerimiz, büyük âlim Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö: 471/1078) belirlediği ve saf düşüncesiyle ortaya çıkardıklarıdır. Akabinde bu ilmin ehli olan ez-Zamehşerî (ö: 538/1144), İbnü'l-Hatîb er-Razî (ö: 406/1016) ve bunların dışındaki büyük âlimler ona tabi oldular.”³⁸⁷

³⁸⁷ Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tirâz Li Esrâri'l-Belâğat ve Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*, s. III/143.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İlk Çağlarda Mecaz

3.1. KUR'AN ÖNCESİ DÖNEMDE MECAZ

Kaide ve kanunları olan bir bilim olarak mecazın tek seferde böyle olmadığı, daha sonraki belagat âlimleri nezdinde -yukarıda bahsedildiği gibi- kavramsal anlamına kavuşana kadar aşamalardan geçtiği bilinmektedir. Ancak mecaz üslubu, şiir ve nesir olarak Arap kelimasında biliniyor ve kullanılıyordu. O asırda şairin dile hâkimiyetinin ve amaçladığı anlamın alıcısının zihninde duysal şekiller oluşturma kabiliyetinin boyutunu yansıtabilecek şekilde işletilmesi gerekiyordu. Aynı şekilde Arap lügatinde mecazın, lafzın darlığından kurtulmaya yönelik, vicdanın etkilenmesiyle manalarda genişleme yoluna gitme ve lafızların bundaki sıklığından hareketle kullanımı cahiliye dönemine uzanan köklere sahip asil bir sanat olduğu bir sır değildir. Bu da Arap diline lügavî bir güç ve yeni bir beyan katmaktadır. Onda sanatsal bir tasvir, bir kullanım derinliği, sözlü bir derinlik, kelamın işlerinde değişim ve en etkili yönleriyle anlamların bir birleşimi bulunmaktadır.³⁸⁸

Arap şairler mecazı, dildeki saklı büyük aktif enerjilerden biri olarak, dillerini, sınırlı sözlük çerçevesinden ve belirlenmiş sabit yasalarından sınırsız hayatî dünyasına başlatmanın bir vesilesi edinmişlerdir. Ki dil, olayların gelişimi, mizaç ve dönemlerin değişimi ve zaman, amaç ve zevklerin dönüşümünden ötürü genişlemektedir. Bu yüzden İbn Reşîk (ö:456/1064) şöyle demiştir: “Araplar mecazı çoklukla kullanmaktadırlar ve onu dillerinin gururlarından biri saymaktadırlar. Zira o, dilin fesahati ve belagatin başıdır.

³⁸⁸ Muahmmmed Hüseyin es-Sağır, *Usûlü'l-Beyâni'l-Arabî fî Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Müerrihi'l-Arabî, 1999., s. 42.

Onunla dilleri diğer dillerden ayrılmıştır. Bu yüzden mecaz, pek çok kelimada hakikatten daha etkili ve kalpler ve kulaklarda daha güzel bir konuma sahiptir.³⁸⁹

Araplar, temiz fitratlarıyla beyanın imamlarıydılar. Lugavî mecazı, dillerinde cari olan ve sözlerinde tekrarlanan sanatsal yöntemler olarak bildiler. Böylelikle kalplerinin sakladığı bedî'î manayı ve etkileyici imgeyi ifade eder. Bu itibarla onlarda dil, kalbi çarpan bir canlı, akıcılığı berrak ve elverişli, yaşam deneyimleri ise boldur. Bu yüzden onların sözlerinde mecaz, kaideleri belirlenmeden ve kavramalar ile bölümleri yazılmadan önce edebî bir sanat olarak çokça kullanılmıştır.³⁹⁰

1. 1. 3. Nesirde Mecaz:

Mecaz ve telkin yöntemi sadece şairlerle sınırlı kalmayıp, Arapların dilinde genel bir sıfattı. Arap kişi, toplumsal hayatın işlerinde işletilmesi için günlük dilinde belagatî yöntemlerine başvuruyordu. Çünkü bu belagatî sanatlarının özellikle de mecazın şiir ve nesirde kullanılması, hakikatin kullanımının sağlayamadığı estetik ve beyanî imgeler ortaya çıkarma konusunda pek çok olanak sağlamaktadır. Emsal, hitabet ve tavsiyeler gibi nesir alanlarındaki kullanımı çoğalmıştır.

Onların nesirlerindeki mecazdan biri Eksem b. Sayfî'nin (ö. 9 H.) şu sözüdür. “Aklın direği yumuşak huyluluk, bütün işlerin birleşimi sabır ve işlerin en hayırlısı ise bağışlamaktır.”³⁹¹

Aklı, dayandığı ve yıkılmaktan onu koruyan bir sütuna ihtiyaç duyan tavana benzetilmiştir. Benzeyen zikredilmiş, kendisine benzetilen ise hafz edilmiş, kinayeli istiâre yoluyla onun gereklerinden olan bir şey bırakılmıştır.

³⁸⁹ Ebu'l-Hasan b. Reşîk, *el-Umdetu fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbhi*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dârü'l-Ceyl, Beşinci Baskı, 1981., I/265.

³⁹⁰ Muhammed Alî es-Sağîr, *Mecâzü'l-Kur'ân -Hasâisuhu'l-Fenniyye ve Belgatuhu'l-Arabiyye*, s. 89.

³⁹¹ İbn Ebî'd-Dünyâ olarak bilinen Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Hilm*, Thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1413, s. 29.

Onların nesirlerindeki mecazlardan biri şudur: “Falan kişinin tadı hoş, kazancı ise (الطَّعْمَة) -kesre ile- çirkindir.” (الحرفة) kalıbı üzerine gelmiş, rızık elde edilen boyuttur.³⁹² Diğer bir sözleri de şudur: “تأبل فلان”, yani kişinin cinsel teması/nikahı bırakıp kadınlara yaklaşmamasıdır.³⁹³ Diğer mecaz ise şudur: “هو أصهب السَّيَال” ifadesi olup,³⁹⁴ (düşman için kullanılıp, kızıllığı bol olan manasındadır). Bu durum onların sözlerinde çoktur. Zemahşerî (ö. 538/1144), “*Esâsü’l-Belâğah*” adlı eserinde, Arapların sözlerindeki mecazı çokça zikretmiştir. Bu yüzdeen Ebû Hayyân (ö. 745/1344) demiştir ki: “Arapların sözündeki mecaz, Yebrîn’in kumundan ve Filistin nehrinden daha fazladır.”³⁹⁵

Arapların nesirdeki kullanımlarından biri, Ebû Hilâl el-Askerî’nin (ö: 395/1005) dile getirdiği şu husuttur: Arapların sözünde onunla (yani istiâre ile) ilgili varit olanlardan biri şu sözleridir: “Bu işin başı ve yüzüdür”, “Bu iş, başkasının yanında (başkasına oranla) kolaydır.” Aynı şekilde diyorlar ki: “Bu, savaşın kanadı ve kalbidir”, “Onların kavmin başları, kafatasları ve gözleridirler”, “Falan, falanın sırtı, kavminin lisani, dişi ve pazısıdır”, “Bu, açığı ve gizlisi olan bir sözdür”... Ayrıca derler ki: Yer bitki çıkardığında “yer güldü.”. Çünkü gülme boşukları doldurduğu gibi yer de bitkilerin güzelliğini ortaya çıkarır...³⁹⁶

2. 1. 4. Şiirdeki Mecaz:

Mecaz, değişik renkleriyle cahiliye şairlerini bir hayli etkilemiştir. Çünkü cahiliye şairi, dakik tasviri, yaratıcılık ve sınırsız anlamların yaratıcılığını kışkırtmasından ötürü

³⁹² Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğah*, I/604.

³⁹³ Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğah*, I/18.

³⁹⁴ Şerefüddin el-Hüseyn b. Abdullah et-Tibî, *Fütühü’l-Gayb Fî’l-Keşfi an Kinâi’r-Reyb*, Thk. İyâd Muhammed el-Gavc Birinci Baskı, 2013., XVI/520.

³⁹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhît fî’t-Tefsîr*, I/578.

³⁹⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sinâ’ateyn*, s. 275.

mecaz kullanmanın önemini idrak ettiğinden, mecazlı ifadenin kelimeleri arasındaki bağlantı ve ilişkiyi bulmaya çalışarak, şairin amaçladığı harika beyanî imgenin hayalini kurabilmiştir. Bu itibarla cahiliye dönemi şairleri, yurtlarını, savaşlarını, atlarını ve sevdiklerini nitelendirmelerinde ve övgü, hiciv, dikte etme ve ağıtlarda çokça teşbih, mecaz ve kinaye gibi beyan şekillerinin türlerini kullanmışlardır. Bilahare, örnek kabilinden ve bunlarla sınırlı olmamak üzere cahiliye şiirinden bize ulaşan en eskisinden başlayarak İslamiyet döneminin hemen öncesine kadar değişik dönemlerdeki cahiliye asrının bazı şairleri nezdinde bu belagatî üslubu takip etmeye çalışacağız. Onlardan bazıları şunlardır:

3.1.1. Lakîb b. Ya'mur el-Eyâdî'nin Şiirlerinde Mecaz (ö.380)

Lakîb, eski bir cahiliye şairiydi. O süreçte şiir, milattan önce tarihte kök salmıştı. Ancak bize az bir kısmı ulaşmıştır. Ravilerin önüne gelen eski kasideler arasında Lakîb b. Ya'mur el-Eyâdî'nin kasidesidir. O, cahiliye asrının eski şiirlerindendir. Onda, şiirdeki üslup yapısının gelişim aşamalarının, imge ve terkipte hissedilir bir gelişmeye tanık olduğunu düşündürür bir şekilde mecazlar, kinayeler ve teşbihlerin yan yana duruşlarını görüyoruz.³⁹⁷

İbnü's-Şeceri (ö: 542/1148), Kisra'nın Divanı'nda bir yazar olduğunu ve şiirlerin sahibinin zamanında insanların elinde, Kisra'nın onlarla savaşmaya yönelik niyetin konusunda uyarmak için kavmine yazdığı kasidenin dışında bir şiirinin olmadığını belirtmiştir. Bu yüzden onlara meşhur Ayniyesiyle yazmıştır.”³⁹⁸

يا دارَ عمرةٍ من محتَلِّها الجرعا هاجتْ لي الهمَّ والأحزانَ والوجعا
تامتْ فؤادي بذاتِ الجزعِ خربةً مرّتْ تريذُ بذاتِ العذبةِ البيعا

³⁹⁷ Bû Âfiye Muhammed Abdürrezzâk, *Kîmyâu'l-Mecâz Beyne'l-Hitâbi'l-Kur'ânî ve'l-İnsânî*, Müessesetu Hüseyin Re'sû'l-Cebeli li't-Tevzî' ve'n-Neşr, Cezayir, Birinci Baskı, 1440, s. 68.

³⁹⁸ İbnü's- Şeceri Hibetullah b. Alî, *Muhtârâtü Şuarâi'l-Arab*, Şerh eden: Mahmûd Hasan Zenâtî, Matba'atu'l-İ'timâd, Mısır, Birinci Baskı, 1925., I/1; Bknz: Ebû'l-Hilâl el-Askerî, el-Evâil, s. 95.

بمَقَلَّتِي خَاذِلِ أَدْمَاءَ طَاعَ لَهَا نَبْتُ الرِّيَاضِ تَرْجِي وَسَطُهُ ذِرْعَا
وَوَاضِحِ أَشْنَبِ الْأَنْيَابِ ذِي أَشْرِ كَالْأَقْحَوَانِ إِذَا مَا نَوْرُهُ لَمَعَا
جَرَّتْ لَمَّا بَيْنَنَا حَبْلَ الشَّمُوسِ فَلَا يَأْسًا مُبِينَا أَرَى مِنْهَا وَلَا طَمَعَا

Ey Amre'nin diyarı işgalcisinin dozu Hücum etti bana keder, hüznün ve acılar

hücum etti

Kalbim vadinin dönüşünde güzel bir gence boyun eğdi geçti tatlı suyu satın almak

istiyor

Yalnız ceylanın iki gözü bembeyaz ona boyun eğdi bahçelerin bitkileri,

yumuşakça sürersin ortasını yabani inek yavrusunu

Açıktır beyaz dişlerdeki incelik kenarında Papatya gibi, aydınlattığında parlar

Oluştur aramızda güneş ışıltısının bağı Açık ümitsizlik görmüyorum ondan ne de

istek

Lakî'tin bu Ayniyesinde mecazın türlerinden biri şu sözüdür:

أَبْلَغُ إِيَادَاً وَخَلَّلَ فِي سَرَائِهِمْ أَيْ أَرَى الرَّأْيَ إِنَّ لَمْ أُعْصَ قَدْ نَصَعَا

İyâd'a bildir ve aralarına gir Benim bir fikrim var, karşı çıkılmazsam nasihat

etmiş olarak

Birinci bölümde, “أَبْلَغُ إِيَادَاً” ifadesiyle mecaz-ı mürseli kullanmış, zira has ismi kullanmış ve bununla geneli kastetmiş, “İyâd'a bildir” derken İyâd oğullarını kastetmiştir. Bu mecaz-ı mürseldir, ilişkisi de hususiyettir. Çünkü o, haberin tek bir şahsa değil, fert fert tüm kabilesine ulaştırılmasını istiyor. Aynı şekilde “خَلَّلَ” ifadesi, kinayeli istiâredir. Zira kavmi yapışık parmaklara benzetmiş ve haberi nakledenden, bu haberi onların arasında yaymasını istemiştir. Sanki o, onlardan her birine ulaştırmak için onu parmakların arasına sokmuyormuş. İkinci parçada ise görüşü somutlaştırmak için görüşü

nasihat ile nitelendirmiş, zira onu, açık bir rengi olan maddi bir şey yapmıştır. Bu da onlara düşüncenin açık olduğunu, netlikte açık olduğunu ve onlara düşenin kendisine itaat etmeleri ve karşı çıkmamaları gerektiğini kinayeli istiâre yoluyla yapmıştır. Aynı şekilde şu sözünde de mevcuttur:

وتَلْبَسُونَ ثِيَابَ الْأَمْنِ ضَاحِيَةً لَا تَجْمَعُونَ وَهَذَا اللَّيْثُ قَدْ جَمَعَ

Güvenlik elbiseleri giyiyorsun sabahtan siz toplamıyorsunuz, bu aslan ise topladı

(Aslan) şeklindeki ifadesi açık istiâredir. Çünkü her birindeki girişkenlik, cesaret ve ihtişam ortak noktasından hareketle düşmanı aslana benzetmiştir. Ardından da tasrîhî istiâre yoluyla kendisine teşbih edilenin lafzını açıkça ortaya koyuyor. Karine ise durumdur. Bununla kavmini düşmanla karşılaşmaya hazırlamak istemiştir.

وَقَلِّدُوا أَمْرَكُمْ - اللَّهُ دَرَجَتُكُمْ - رَحْبَ الدِّرَاعِ بِأَمْرِ الْحَرْبِ مُضْطَلِعًا

Allah iyiliğinizi versin- işinizi boğazınıza bağlayınız

Burada “İşinizi boğazınıza bağlayınız” ifadesi kinayeli bir istiâredir. Zira işi savaş saymıştır. Komutan ise burada gerdanlık gibidir. Ardından gerdanlıktan bir fiil türetilmiştir. O da “قَلِّدُوا” yani “boynunuza bağlayın”dır. Savaşı koruma ve savunmada komutanın rolüne vurguda bulunmak için komutana nispetle savaşın komutanlığını gerdanlık gibi yapmıştır. Nitekim insanların gerdanlıklarını korudukları bilinen bir durumdur. Bunda somutlaştırma bulunmaktadır, çünkü iş manevidir. Gerdanlık ise hissedilen maddi bir şeydir. Böylece o, kavmine güçlü ve savaş işlerini ve sanatlarıyla ilgili ve sürdüren bir komutan seçmelerini tavsiye etmektedir. Nihayette ise onları uyarıyor ve tembihliyor; şu sözüyle de kalkmalarını istiyor:

لَقَدْ بَدَّلْتُ لَكُمْ نُصْحِي بِلَا دَخَلٍ فَاسْتَبِقُوا إِنَّ خَيْرَ الْعِلْمِ مَا نَفَعَا

*Kuşkusuz size nasihatimi sundum, bir fayda olmadan Bu yüzden uyanın, zira ilmin
en hayırlısı faydalı olandır.*

“Uyanın” ifadesinden kasıt nasihat ve irşattır. Uyanmaktan amaç ise -burada-
gaflete karşı uyanık olmaktır. Bununla beyânî şekil tasrîhî ve tebeî (bağımlı) bir istiâredir.
Çünkü fiili yapma gücü ortak noktasıyla dikkatli olmayı uyanık olmaya benzetmiştir.
Uyanık olmaktan, “dikkatli olun” ifadesine delalet etmek için “uyanık olun” ifadesini
türetmiştir. Kendisine benzetileni tasrîhî istiâre yoluyla açıkça ortaya koymuştur. Karine
ise haldir. Lakît b. Ya‘mur’un kavmine gönderdiği mektubu bu şekildeydi. O, aynı
zamanda bizim için de onun döneminde ve ondan önceki dönemde değerli şiirin şekline
bize gösteren bir mektuptur. Mecazın, türleriyle onun şiirinde yer aldığını görüyoruz.

3.1.2. İmruülkays’ın Şiirlerinde Mecaz (ö. 540)

Peygamber’in gönderilmesinden önceki döneme geldiğimizde, Arap şiirinin
zirveye vardığını görüyoruz. Kur’an’ın kabulü, manalarının anlaşılması ve ona icabet
etmek için İlâhi sebeplerle hazır hale getirilmişti. Süreci düşündüğümüzde onun mecazi
bir mukaddime ve açılış olduğu açıkça anlaşılacaktır. İmruülkays diyor ki:³⁹⁹

كأني أنادي أو أكلّم أخرسا	ألمّا على الربع القديم بعسّسا
وجدت مقيلاً عندهم ومعرّسا	فلو أنّ أهل الدار فيها كعهدنا
ليالي حلّ الحَيّ غولاً فآلّسا	فلا تُنكروني إنني أنا ذاكّم
من الليل إلا أن أكبّ فأنّسا	فإمّا ترّيني لا أغمض ساعة
أحاذر أن يرتدّ دائي فأنكّسا	تأوّبني دائي القديم فغلّسا

Asas (bir dağ adı)’daki eski yerde durun Sanki ben bir ahrese (sağır)

sesleniyorum veya konuşuyorum

³⁹⁹ Abdurrahmân el-Mastâvî, *Dîvânu İmruülkays*, Dârü'l-Ma‘rife, Beyrut, İkinci Baskı, 2004., s. 111.

*Eğer ondaki yerin ehli ahdimiz olduğu gibi görseydim öğle uykusuna yattığını
onlarda ve ilk istirahat gününde*

*Beni inkâr etmeyin çünkü ben bildiğiniz o kişiyim Gecelerim mahalleye indi Gavlı
ve Elas'da*

Beni görüsün kapatmıyor gözümü bir saat Geceleyin, sadece eğilir uyuklarım

*Geri geldi eski derdim alaca karanlıkta Uyarıyorum geri gelmesinden derdimin,
iyileşmesinin ardından*

Talel somutlaşmaktadır ki o da insani bir özelliktir. Onun cevabı geri döndürme olanağı bulunmaktadır. Talel cahiliye şairinin hafıza, acı, nostalji ve umut arasında bir duygu ağı haline gelmesi için dilin hayatın karmaşıklığını karmaşıklaştırdığı ve onda her yoldan mecazi anlaşmazlıkları ördüğü psikolojik bir deneyimdir. Talel salt bir sembol olmayıp bilakis onu aşan, hayatın ve zamanın hafızası için bir indirgeme dengesi olmaktadır. O girdiği her beyanda mecazın sihridir, sihir de beyandan oluşur.⁴⁰⁰

Burada şiirlerinde mecazın yerleşme boyutuna bir şahit olarak İmruülkays'a ait bazı beyitler serdedeceğim. Aklî mecazla ilgili zikrettiklerinden biri şu sözüdür:⁴⁰¹

وَقَوْفًا بِهَا صَحْبِي عَلَى مَطِيئِهِمْ يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسَى وَتَجَمَّلْ

*Ashabım bineklerini üzerimde durdurdular diyorlar ki üzüntü helak etmesin,
güzel ol*

İkinci parçada, helak olma fiili üzüntüye isnad edildiğinden aklî mecaz bulunmaktadır. Üzüntü veya hüzn insanı öldürmez. İnsanı öldüren, bu hüzn ve depresyondan kaynaklanan etkilere. Bu itibarla mecaz aklîdir, ilişkisi ise sebebidir.

⁴⁰⁰ Bû Âfiye Muhammed Abdürrezzâk, *Kîmyâu'l-Mecâz Beyne'l-Hitâbi'l-Kur'ânî ve'l-İnsânî*, s. 72.

⁴⁰¹ Dîvânu İmruülkays, s. 24.

Şu sözü de bu türdendir:⁴⁰²

أَغْرَكَ مِنِّي أَنَّ حَبَّكَ قَاتِلِي وَأَنَّكَ مَهْمَا تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعَلُ

*Seni şaşırttı mı senin sevginin benim katilim oluşu ve sen her ne emredersen
kalbe, yapar*

Birinci parçada öldürme sevgiye isnad edilmiş. Sevgi ise insanı öldürmez. İnsanı öldüren, sevginin yol açtığı hastalıktır. Böylece o, burada psikolojik durumunu ifade ediyor. Duygularını kışkırttı ve ona sempati duymamızı ve onu hissetmemizi sağladı.

İkinci parçada ise mecaz-ı mürsel bulunmaktadır. Kalbiyle kendisini ifade etmiştir. Çünkü bağlam sevgi bağlamıdır. (Kalp) ifadesini kullanmış ve onunla bütün zatını kastetmiştir. Bu da parçanın söylenip tümün murat edilmesidir. İlişki ise cüzîdir.⁴⁰³

Şu sözü de bu kapsamdadır:

وَأِنْ كُنْتُ قَدْ سَاءْتُ مِنِّي خَلِيفَةً فَسَلِّيْ ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكَ تَنْسَلُ

*Kötülük yaptıysa sana benden bir kimse elbisemi (kalbimi) elbisenden (kalbinden)
ayır, ayrılırsın.*

Burada elbiseyi zikretmiş, ki o da yeridir, bununla da kalbi kast etmiştir. Sanki o, ondaki durumdur. Karine ise “سلي” yani “ayır” ifadesidir. “السل” ifadesi, bir şeyi yumuşakça ayırmaktır. O, komşu olanla ilgili olarak komşuyla ifade etti. Yani eğer ahlakımdan bir şey kötü olursa, elbiselerimi elbiselerinden çıkar, yani beni ayır ve beni kopar. Böylece resim, hayal gücümüzü harekete geçiren ve bizi kendisiyle birlikte etkileyen şairin hünerini akla getiren harika ve ahenkli olarak görünür oldu.

⁴⁰² Dîvânü İmruülkays, s. 33.

⁴⁰³ Abdurrahmân b. Hasan el-Meydânî, *el-Belağatü'l-Arabiyye*, II/285.

İstiâre konusunda ise, İmruülkays, istiârede bulunan ilk kişidir.⁴⁰⁴ Kalite açısından başkalarını aşacak derecede şiirlerinde istiâreyi çokça kullanırdı. Bu, fitrî gücün dışında bir güce delalet eden bir buluştur. İstiâre onun şiirinde, başkasının şiirinden daha fazla, suyu daha temiz, içişi daha lezzetlidir. İmruülkays'ın en meşhur istiareleri şu iki beyittedir:⁴⁰⁵

وَلَيْلِ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْحَى سُدُولُهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لِيَبْتَلِي
فَقُلْتُ لَهُ لِمَا تَمَطَّى بِضُلْبِهِ وَأَرْدَفَ أَعْجَارًا وَنَاءَ بَكَكُلِّ

*Ve gece denizin dalgası gibi giysisini örttü üzerime dertlerin çeşitleriyle beni
sınamak için*

Ona dedim arkasıyla uzandığında tabi kıldı cismin arkalarını ağırlaştı göğüsle

Gece için onu örten örtüleri, onunla uzanan sırtı, takip eden cismin arkasını ve ağırlaşan göğsünü istiâre etmiştir. O, geceyi uzun boylu bir şahsın şekliyle örneklendirmekle yetinmemiş, ona uzanan sırtını da istiâre etmiştir. Zira boyunu uzatan her sırt sahibi onu uzatır ve ona, birbirinin peşinden gelen nesnelerin arkasını oluşturarak bunda mübalağaya gitti. Ardından onu sabahlayanın kalbine ağırlık yapan olarak nitelemek istedi. Bunun için göğsü daralan (ağırlık yapan) ifadesini istiâre etti. Bu bedî' tafsilatın dinleyicinin kalbinde bırakacağı büyük etki ve⁴⁰⁶ güzel rahatlık gizli değildir.

⁴⁰⁴ Hasan b. Alî ed-Dabî, İbn Vekî' olarak meşhur, *el-Münsifü'lî's-Sâriki ve 'l-Mesrûki minhu*, thk. Ömer Halife b. İdrîs, Câmiatu Kâr Yûnûs, Bingâzî, Birinci Baskı, 1994., s. 154.

⁴⁰⁵ Dîvânu İmruülkays, s. 48.

⁴⁰⁶ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâge fî'l-Ma'ânî, ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, s. 274; Kontrol ve Denetim: Dr. Yûsuf es-Sümeily, *el-Mektebetü'-Asriyye*, Beyrut, ts., s. 258; Sa'leb olarak bilinen Ahmed Yahyâ, *Kavâidü's-Şii'r*, thk. Ramazan Abdüttevâb, *Mektebetü'l-Hancî*, Kahire, İkinci Baskı, 1995., s. 53; Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, s. 282; İbnü'l-Mu'rez, *el-Bedî'u fî'l-Bedî'*, s. 81.

Bu nedenle edebiyatçılar, atasözü gibi cari olana kadar bu ikisini tartışmışlardır ve bu iki beyittin yer almadığı bir beyan kitabını nadiren bulursun.⁴⁰⁷

İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/909) şöyle demiştir: Bunların hepsi istiâredendir. Çünkü gecenin ne sırtı ne de arkası vardır.⁴⁰⁸

Şu sözü temsîlî istiâredendir.⁴⁰⁹

وَمَا ذَرَفْتُ عَيْنَاكَ إِلَّا لِتَضْرِبِي بِسَهْمَيْكَ فِي أَعْشَارِ قَلْبٍ مُّقْتَلٍ

Ağlamadı iki gözün ancak beni vurmak için iki okunla kalbin parçasını zelil olan

İbn Reşîk dedi ki: İstiârenin türlerinden biri temsildir. O, bazıları nezdinde benzerliktir. Ve bazılarına göre bu, içinde bir işaretin olduğu bir şeyi bir şeyle temsil etmenin bulunduğu benzerliktir. Onu ilk icat eden İmru'l-Kays'ın sözü gibi. Ondan daha tatlısı gelmemiştir... Bu itibarla onun iki gözünü kumardaki okuma, yani yedinci oka benzetti. Onun yedi pay ve üç payı olan üçüncü oku bulunmakta, böylece kalbinin tüm on parçasını, iki gözüne benzettiği iki ok için kılmıştır. Kalbini develerin onda bir parçalarına benzetmiş, böylece onun istiâre ve temsil yön tamamlanmış oldu.⁴¹⁰

“*Hazânetü'l-Edeb*” adlı eserde şöyle denmektedir: “Onun iki gözünü iki ok, kendi kalbini ise develerin parçalarına benzetmiştir. Bunun manası şudur: Yaralayan kişinin parçaları yaralaması gibi sadece beni kalbimden yaralaman için ağladım. Böylece onun

⁴⁰⁷ Mustafâ Sâdık er-Rifâ'î, *Târihu Âdâbi'l-Arab*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, III/155.

⁴⁰⁸ İbnü'l-Mu'rez, *el-Bedî'u fi'l-Bedî*, s. 81.

⁴⁰⁹ Dîvânu İmru'ülkays, s. 34.

⁴¹⁰ Ebu'l-Hasan b. Reşîk, *el-Umdetu fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihi*, I/277.

istiâre ve temsil yön tamamlanmış oldu. Temsîlin istiâre ve teşbihin türlerinden bir tür olduğu bahsi daha önce geçmişti.⁴¹¹

Şu sözü de istiâredendir:⁴¹²

فَقُلْتُ لَهَا: سِيرِي، وَأَرْخِي زِمَامَهُ وَلَا تُبْعِدْنِي مِنْ جَنَّاكَ الْمُعَلَّلِ

Dedim ki ona yürü ve yularını bırak Uzak tutma beni tekrarlanan meyvelerinden

Sevgilisini ağaca ve ona olan sevgisini meyvelere (الجنى) benzetmiştir. Tasrîhî istiâre yoluyla benzeyeni (sevgi) hazfetmiş, kendisine benzetileni (meyveler) ise açıklamıştır.

Şu sözü de istiâredendir:

فَبَاتَ عَلَيْهِ سَرْجُهُ وَلِجَامُهُ وَبَاتَ بَعِينِي قَائِمًا غَيْرَ مَرْسَلٍ

*Üzerinde duruyor atın eyeri ve yuları Gözümde ayakta durmaya devam etti,
bırakılmadı*

Şair burada iki istiâreyi kullanmıştır. Birincisi şu sözündedir: “Eyeri üzerinde kaldı.” Öyle ki atını yatağa benzetmiş ve kendisine benzetilen olan “yatağı” hazfetmiş, onun gereklerinden bir gereklilik olan “بات” (gece kaldı-kaldı) ifadesini, kinayeli istiâre yoluyla bırakmıştır. Türü ise, iki tarafın uyumundan, benzeyen ile kendisine benzetilen arasındaki uyumdan ötürü “uyumluluktur.” İkinci parçada ise şair, gözünü eve benzetmiştir. Kinayeli istiâre yoluyla kendisine benzetilen olan “evi” hazf etmiş ve ona delalet eden olan “geceledi-kaldı” ifadesini bırakmıştır. Uyumluluk açısından ise o, müreşşeh (seçilen) istiâredir. Çünkü o, kendisine benzetilenle ile, yani kendisinden istiâre

⁴¹¹ İbn Hücetü'l-Hamevî, *Hazânetü'l-Edeb ve Gâyetü'l-Erib*, Thk. Usâm Şekyû, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, Dâru'l-Bihâr, Beyrut, Son Baskı, 2004., I/300.

⁴¹² Dîvânu İmruülkays, s. 29.

edilenle birlikte olmuştur. Şair, bu türden mecazı manayı vurgulamak ve onu açıklık ve güzellik bakımından artırmak için kullanmıştır.

3.1.3. Nâbîga ez-Zübyânî'nin Şiirlerinde Mecaz (ö. 605)

Kur'an öncesi dönemde yaşaması ve şairlerin kendisine gelerek onun iyi ile kötü şiiri birbirinden ayırmasını arz ettiklerinden, Nâbîga ez-Zübyânî için Ukâz çarşısında kurulan kırmızı kubbe, en iyi şiirin seçildiği belirli ölçülerin var olduğunun açık göstergesidir. Bu da Arapların cahiliye döneminde belagatı bildiklerinin delaletidir. Ancak karmaşıklık ve karmaşadan uzak basit ve fitrî belagattir.⁴¹³

İşte bu Nâbîga ez-Zübyânî, diyar ve harabelere söylemi yöneltmeyi reddeden dilin gerçeklerini aşan bir başlangıçta memleketleri sorgular. Bu, terkinin (sözcüklerin) öğeleri arasındaki ilişkilerin sürekliliğinde sözlüğün sınırındır. Ancak mecaz aşaması, şaire gerçekler görüldüğü gibi realitenin zahiri boyutlarını ifade eden sadece üst bir delaleti yapmak istiyor. Araziler, diyarlar, harabeler ve resimler sabah akşam sevgilinin geçişine şahit değiller mi? Harabeler kişinin çocukluğunun şahidi değil mi? Yaşanılan yer ağlama, ferahlık ve mutluluğun konumu değil mi? Bu resimler, günün birinde ilk öpme, tebessüm, selamlaşma ve selamın yeri değil miydi? O, dilsel gerçekliğin onu taşımasının mümkün olmadığı realitenin gerçeklerinden olan hissi ve duygusal gerçeklerdir. Bu itibarla sadece mecazın kimyasıyla içini ve dışını bir araya getirebileceğimiz tahayyülden bir parça olmaktadır.⁴¹⁴ Nabîga'nın şu sözü mecazdandır:⁴¹⁵

فَبْتُ كَأَنِّي سَأُورِثُنِي ضَيْلَةً مِنْ الرُّقْشِ فِي أَنْيَابِهَا السَّمُّ نَاقِعٌ

⁴¹³ Abdülmuteâl es- Saidî, *el-Belâğatü'l-Âliye*, İlmü'l-Ma'ânî, s. 35.

⁴¹⁴ Bû Âfiye Muhammed Abdürrezzâk, *Kîmyâu'l-Mecâz Beyne'l-Hitâbi'l-Kur'ânî ve'l-İnsânî*, s. 74.

⁴¹⁵ Tavîlden bir beyittir. O, *Nabîga ez-Zübyânî'nin divanındadır*. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, *Dâru'l-Maârif*, Kahire, İkinci Baskı, s. 33.

*Geceledim, sanki ben çevreledi bir yılan siyah benekli, dişlerinde öldürücü (ıslak)
zehir bulunmaktadır*

“Zehir öldürücüdür/ıslaktır” sözünde, öldürmenin/ıslanmanın isnadı, zehirin zamirine yapılması, hakiki olmayan mecâzî isnaddır. Çünkü zehir hakikatte ıslatmayı yapmaz, sadece ama ıslatmanın onunla yaptığı şeydir. Bir diğer anlatımla, zahir ıslak olan değil, su ve vb.’de ıslatılmış olmaktadır. Bu itibarla “öldürücü/ıslak olan ifadede aklî bir mecaz bulunmakta, ilişkisi de mef’ûliyettir.”⁴¹⁶

Nu‘mân b. el-Münzir’i övdüğü şu sözü de mecazdandır:⁴¹⁷

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَ سُورَةً تَرَى كُلَّ مَلِكٍ دُونَهَا يَتَذَبَذَّبُ
فَإِنَّكَ شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبُ إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُمْ كَوْكَبُ

*Görmüyor musun Allah sana verdi bir kale Görmüyor musun her kralın onsuz
tereddüüt ettiğini*

Sen güneşsin krallar yıldız Doğduğunda görünmez onlardan bir yıldız

Burada mecaz “السورة” ifadesindedir. O da sadece bir yapıdır.⁴¹⁸ Ardından dedi ki: “يَتَذَبَذَّبُ” (التذبذب) ise elbisenin sarkan kısmında olur ve sallanır. Ardından onu güneşe, onları ise yıldızlara benzetmiştir.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Abdülazîz Atîk, *İlmü’l-Beyân*, s. 153.

⁴¹⁷ Beyit, tavildendir. *Nâbiga ez-Zübyânî’nin Divanında* olduğu gibi, s. 74.

⁴¹⁸ Hemzelemeyenlerin dilinde سورة adlandırılmış, çünkü onun mecazı bir konumun mecazı yapmaktadır. Ardından başka bir konuma yükselir, yapının kalesinin mecazı gibi. Nâbiga’nın sözünde olduğu gibi: “Allah sana verdi bir kale görmüyor musun?” Yani kralların konumundan daha yüksek yüceldiğin bir şeref makamını sana verdi. سورة kelimesinin mecaz oluşu, onun hemzeli yapanların dili içindir. Onu Kur’an’dan koparmıştır. Çünkü o, onu şu sözlerinden kılar: أَسَارْتُ سُورًا مِنْهُ, yani bıraktım ve faziletli yaptım. Bknz: es-Sahrâvî, *el-İbâne fî’l-Lügati’l-Arabiyye*, III/237.

⁴¹⁹ İbn Fâris, es-Sâhibî fî Fıkhî’l-Lügati ve Süneni’l-Arabi fî Kelâmihi, s. 204.

el-Hîre Kralı en-Nu‘mân b. el-Münzir’i övdüğü kasidedeki şu sözü de mecaz-ı mürseldendir.⁴²⁰

فَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي وَإِنْ خَلْتُ أَنَّ الْمُتَتَايَ عَنْكَ وَاسِعٌ
Sen gece gibisin ki onu idrak ettim Ayrılısam da sensiz ayrılık geniştir.

Krala hitap kâfi ile sesleniyor, ki ona askerlerinin nüfuzu yoluyla gücünü kastediyor. Zira o, kendi şahsıyla Nâbiga’ya ulaşamaz, eğer ondan kaçmak istese. Bu da sebebi söyleyip, sebep olunanın kastedilmesidir. Bu da mecaz-ı mürseldir. Bunun anlamı, çok olan askerlerini kullandığın gücün, idrak ettiğim gece gibidir. Bu ise hazf ile yapılmış mecazdır.⁴²¹

Şu sözü de mecazdandır:⁴²²

حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيْبَةً وَلَيْسَ وَرَاءَ اللَّهِ لِلْمَرءِ مَذْهَبٌ
*Yemin ettim, bırakmadım senin için bir kuşku Yoktur Allah’ın ardından kişi için
bir yol*

“Allah’ın ardından” sözünde, “ardından” ifadesini “onsuz” veya “dışında” analında kullanmıştır. Bu ise mecazdır. Çünkü arka, sırtı nispet edilen yön demektir. Bu itibarla mana şu olur: “Allah celle celâluhu’nun ardından yoktur.”⁴²³ Şu sözü bu türdendir:⁴²⁴

وَالطَّاعِنُ الطَّعْنَةَ يَوْمَ الْوَعَى يَنْهَلُ مِنْهَا الْأَسَدُ النَّاهِلُ
Savaş gününde yermeyle yeren Susuzluğunu gideriyor ondan susamış aslan

⁴²⁰ Beyit, tavildendir. Nâbiga ez-Zübyânî’nin Divanında olduğu gibi, s. 38.

⁴²¹ Abdurrahmân b. Hasan el-Meydânî, el-Belağatü’l-Arabiyye, II/23.

⁴²² Beyit, tavildendir. Nâbiga ez-Zübyânî’nin Divanında olduğu gibi, s. 72.

⁴²³ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, V/8 ve XXII/329; Muhammed Ali Taha ed-Dürre, Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Kerîm ve İ’râbuhu ve Beyânuhu, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, Birinci Baskı, 2009., II/339.

⁴²⁴ Beyit, es-Serî’indendir, Nâbiga ez-Zübyânî’nin Divanında olduğu gibi.

Yani susamış olan aslan ondan içiyor. Aslan ise içmez. Bu, sadece mecaz ve genişleme açısından dır.⁴²⁵

Nâbîga'da istiâre ise, el-Âmidî şöyle demiştir: “Nâbîga'nın şu sözü güzel istiâredendir.”⁴²⁶

علوت معداً نائلاً ونكاية فأنت لغيث الحمد أول رائد
Yükseldin hazırlayarak eren kişi ve sinirlenerek Sen övgü himmeti için ilk
öncüsün⁴²⁷

İstiârenin mübalağa ile bir arada olanlardan biri şu sözüdür:⁴²⁸

وَأَنْتَ رَبِيعٌ يَنْعُشُ النَّاسَ سَيِّئُهُ وَسَيْفٌ أَعِيرَتْهُ الْمَنْيَةُ قَاطِعٌ
Ve sen baharsın insanları canlandırır ve kılıcsın ödünç aldı ölüm onu,
kesici olarak

O, övüleni istiâre şeklinde bitkiler ve hayvanlar onunla canlandığı için bahar olarak adlandırdı. Ayrıca akranlar onunla öldüğü için onu kılıç olarak adlandırdı. Her bir istiârenin bünyesinde tam bir mübalağa bulunmaktadır. Onlardan birincisi, baharın ihyası cömert olanın ihyasından daha kapsamlı olduğundan tahkik üzerine caridir. Bu yüzden tahkik üzerine cari olan mümkün bir mübalağa olarak cömert olanı bahar yapmıştır. İkincisi ise, birincisinden daha etkilidir. Öyle ki onu, kesici olarak ölümün ödünç aldığı kılıç yapmıştır. Şayet tersi olup da ölüm için onu istiâre etmiş olsaydı bu belîğ bir ifade

⁴²⁵ Ebu'l-Alâ' Ahmed b. Abdullah el-Me'ârî, *el-Lâmi' el-Azîzî Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, thk. Muhammed Saîd el-Mevlevî, Merkezu'l-melik Faysal li'l-buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-islâmiyye, Birinci Baskı, 2008., s. 952.

⁴²⁶ Beyit, tavildendir. *Nâbîga ez-Zübyânî'nin Divanında* olduğu gibi, s. 140.

⁴²⁷ Ebü'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr el-Âmidî, *el-Muvâzene Beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Behterî*, Thk. es-Seyyid Ahmed Sakr – Abdullah el-Mihrâb, Dâru'l-Me'ârif, Dördüncü Baskı, Mektebetü'l-Hancî, Birinci Baskı, 1994., III/86.

⁴²⁸ Beyit, tavildendir. *Nâbîga ez-Zübyânî'nin Divanında* olduğu gibi, s. 38.

olurdu. Ancak ilki daha etkindir. Bu itibarla bu beyitte müblağa ve tekmîl (tamamlama) bir araya gelmiştir. O, beyitin sadrını bitirdikten sonra ve kendisini, methettiği kimseyi salt cömertlikle methetmiş olarak görünce ve medhin tamamlanmadığını anlayınca, onu cesaretle tamamladı. Böylece beyitte mübalağayla bitişik tekmîl de oluşmuş oldu.⁴²⁹

İslam'da ondan başkasının söylemediği o beyitle ilgili İbn Atiyye dedi ki: “Nâbiga onu İslam için istiâre etmiş⁴³⁰ ve demiştir ki:⁴³¹

الْحَمْدُ لِلَّهِ إِذْ لَمْ يَأْتِنِي أَجَلِي حَتَّى لَبِثْتُ مِنَ الْإِسْلَامِ سِرْبَالًا

Hamd olsun Allah'a gelmedi bana ecelim Ta ki giydim İslam'dan bir elbise

Böylece Lebîd İslam'ın giysisini⁴³², kinayeli istiâre yoluyla istiâre etmiştir.

⁴²⁹ Abdülazîm b. el-Vâhid el-Udvânî, *Tehrîrû't-Tahbîr fî Sinâ'ati's-Şi'ri ve'n-Nesr*, thk. Dr. Hafnî Muhammed Şeref, Yayıncı: el-Cümhuriyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttehide, el-Meclisü'l-E'lâ li's-Şuûni'il-İslâmiyye, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, s. 604; Ahmed b. Abdülvahhâb, Şihâbüddîn en-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Erib fî Fünûni'l-Edeb*, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire, Birinci Baskı, 1423, VII/175.

⁴³⁰ Tefsîr İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, yayıncı: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1422, I/351.

⁴³¹ İbn Ebî'd-Dünyâ olarak bilinen Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-İşrâf fî Menâzili'l-Eşrâf*, Thk. Dr. Necm Abdurrahmân Halef, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, Suudi Arabistan, Birinci Baskı, 1411-1990, s. 110; Beyhakî, *Şu'abu'l-Îmân*, Thk. Abdülalî Abdülhamîd Hamid, ed-Dâru's-Selefiye, Bumbâyi, Hindistan, Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad, ed-Dâru's-Selefiye, Bumbâyi, Hindistan ile yardımlaşarak, Birinci Baskı, 2003., VI/287; Onun divanında bulamadım. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'sında Kirde b. Nefâse'ye nispet edilmiştir. Thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut, Birinci Baskı, 1968., s. 628.

⁴³² EbEu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîr fî't-Tefsîr*, 2/639; Muhammedü'l-Emîn el-Alevî el-Herevî, *Tefsîru Hadâiki'r-Rûhi ve'r-Reyhân fî Revâbi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kontrol ve Takip: Dr. Hâşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, Birinci Baskı, 2001., IV/54.

3.1.4. Zühayr b. Ebî Selmâ'nın Şiirlerinde Mecaz (ö. 609)

Şairler, Ukâz çarşısında Zühayr b. Ebî Selmâ'ya akın eder, aralarında hüküm vermesi için şiirlerini onun önünde söyler, şiirlerindeki teşbih ve mecaz yöntemleriyle övünürlerdi. Seçicilik ve inceliği ile tanınan Zühayr, şiiri arıtma ve arındırma konusunda örnek teşkil etmiş ve Havliyât olarak bilinen kasideleri bulunmaktadır. Onun dört ayda kaside yazdığı, dört ayda arındırdığı ve dört ayda da kabilesinin ^bilginlerine arz ettiği söylenmiştir. Bu yüzden Ömer b. el-Hattâb (r.a.), onu kendi sınıfının bütün ustalarına öncelerdi.⁴³³

Aklî mecazla ilgili kendisinden gelen mecazlardan biri aşağıdaki sözüdür:⁴³⁴

أخي ثقة لا تُهلك الحمز ماله ولكنّه قد يُهلك المال نائله

Kardeşim güvenilirdir, helak etmez içki onun malını Ancak helak olabilir mal vermekle

“الثقة” harfî burada çokluk manasındadır. Aksi takdirde beyit metih için olmaz. (الثقة) kelimesi (وثق) fiilinden gelmekte, (وعد)’den gelen (العدة) gibi. Helak etmenin içkiye isnad edilmesi aklî mecazdır. Aynı şekilde onun (النائل)’e yani vermeye isnad edilmesi de. Amaç onun cömertlikle nitelendirilmesidir.⁴³⁵ Şu sözü de mecazdandır:⁴³⁶

وما الحرب إلا ما علمتم، وذقتُم وما هو عنها بالحديث المُرجم

Savaş değildir sizin bildiğinizden ve tattığınızdan başka O değildir hakkında zannî konuşmak

⁴³³ İbn Hücetü'l-Hamevî, *Hazânetü'l-Edeb ve Gâyetü'l-Ereb*, II/31.

⁴³⁴ Divânu Zühayr b. Ebî Selmâ, s. 54.

⁴³⁵ Muhyiddîn b. Ahmed Mustafâ Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, Beyrut, Dördüncü Baskı, 1415, VI/662.

⁴³⁶ Divânu Zühayr b. Ebî Selmâ, s. 68.

(الرجم) iftira ve hakarettir. Zanla iftira etti, onunla onu suçladı, yani onunla ona attı. Çokça kullanıldığından (الترجم-الرجم) ifadeleri zan manasında kullanarak şöyle demişlerdir: Şunu (رجماً) söylemiştir, yan zan olarak. (حديث مرجم) ise Züheyr'in dediği gibi zan edilen manasındadır.⁴³⁷

İbnü'l-Mu'tez'in Züheyr b. Ebî Selma'ya uzun ve yenilenen savaşı nitelerken bahsettiği mecazlar arasında şunları söylüyor:⁴³⁸

إِذَا لَقِيتَ حَرْبَ عَوَانٍ مُضِرَّةً ضُرُوسٌ تَهْرُ النَّاسَ أَنْيَابَهَا عَصْلُ

*Şiddetlendiğinde savaş ilk olmayan savaş zarar vericidir Isırıyor tiksindiriyor
insanları dişleri eğriyor*

O, savaşı dölleyen ve başka bir savaşı doğuran dişiye benzetiyor. Sanki bu savaş, rahminden başka bir savaş çıkacak kadar neredeyse sönecektir. O, savaşı doğurgan kadına benzetirken kinayeli istiâreye dayanmıştır.⁴³⁹ Aynı şekilde insanları darmadağın eden kırıp geçen bir vahşi yaratılmış gibi savaşı dişlere benzettiğinde de bunu yapmıştır.⁴⁴⁰

Lügâvî mecazdan biri şu sözüdür:⁴⁴¹

لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَدِّفٍ لَهُ لِبَدٌ أَطْفَارُهُ لَمْ تُقَلِّمِ

*Bende tam silahlı ileri atılmaya hazır bir aslan var yelesi olan ve tırnakları
kesilmemiş*

⁴³⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğa*, I/341.

⁴³⁸ Divânu Züheyr b. Ebî Selmâ, s. 49.

⁴³⁹ İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'u fi'l-Bedî'*, s. 82.

⁴⁴⁰ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğa*, II/176; Mevhûb b. Ahmed, İbn el-Cevâlikî, *Şerhu Edebü'l-Kâtib*,

Tkadim: Mustafâ Sâdık er-Râfî'î, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts., s. 267.

⁴⁴¹ Divânu Züheyr b. Ebî Selmâ, s. 69.

Bu lügâvî bir mecaz olup, ilişkisi benzerliktir. O, terşîh ve tecridin bir araya geldiği mutlak istiâredendir. Zira yiğitlik konusundaki benzerliklerinden ötürü cesur adam için aslanı istiâre etmiştir. Burada kendisi için istiâre edilen: Hissî olan gerçek adam lafzıdır.⁴⁴²

Aynı şekilde Züheyr, Arapların efendilerinden iki efendiyi nitelendirirken cömertlik ve insani yüceliklerini meth etmek için istiâreye başvuruyor. O ikisi: Herem b. Sinân ve el-Hâris b. Avf'tır. Bu ikisi Dâhis ve el-Gabrâ savaşlarını durduranlardır. Diyor ki:⁴⁴³

يَمِينًا لِنَعْمَ السَّيِّدَانِ وَجِدْتُمَا عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ سَحِيلٍ وَمُبْرَمٍ
تَذَارَكْتُمَا عَبَسَا وَذُبْيَانٌ بَعْدَمَا تَفَانَوْا وَدَقُّوا بَيْنَهُمْ عِطْرَ مَنْشَمٍ

*Yemin olsun iki öncü ne güzeldirler bulundular Her hâlükârda tek bir kuvvetten ve
iki kuvvetten*

*Düzelttiniz Abes'i ve Zübyan'ı, ardından yok olmalarının, Menşim'in
kokusunu üzerlerine sürmelerinin*

Amaç, Herem b. Sinân ve el-Hâris b. Avf'ın her durumda iki öncü olduklarıdır. Zira onlara herhangi bir durum arz edildiğinde taşınması kolay olur. Zor bir durum meydana geldiğinde ona sabreder, şiddeti ve zorluğuna tahammül ederler. İkisi zor ve kolay işlere tahammül için var olmuşlardır. Kendileri için istiâre yapılan: İki öncü, kendisinden istiâre edilen: Kolay ve zor işlerdeki halleridir. İstiâre burada aslî tasîhîdir. Zira kendisiyle teşbih edilenin lafzı açık bir şekilde söylenmiştir. İstiâre, bu iki adamın cömertliğini ortaya çıkarmamada rolünü yerine getirmiştir. Çünkü ikisi, Abes ve Zübyân kabileleri arasında

⁴⁴² Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâge*, s. 267; Abdülmuteâl es- Saîdî, *Bugyetü'l-İdâh li Telhîsi'l-Miftâh fî Ulûmi'l-Belâğa*, Mektebetü'l-Âdâb, On Yedinci Baskı, 2005., III/475.

⁴⁴³ Divânu Züheyr b. Ebî Selmâ, s. 66.

güvenlik ve selametın hâkim olması için mallarının çoğunu harcadılar.⁴⁴⁴ Şu sözü de istiâredendir:⁴⁴⁵

سَمِيتُ تَكَايِفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعِشْ ثَمَانِينَ حَوْلًا لَا أَبَا لَكَ يَسَامُ

Usandım hayatın sorumluluklarından, kim yaşarsa Seksen sene, ne ilginçtir!

Usanır

“Hayatın sorumlulukları” ifadesi, kinayeli bir istiâredir. Zira hayatı sorumluluğu olan insan şeklinde tasvir etmiştir. Tasvirin estetiğinin sırrı: Somutlaştırmadır (Teşhîs). Yaşlı insanın yorgunluğun ve bıkkınlığının boyutunu gösterir.⁴⁴⁶

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005) dedi ki: “Öncekilerin şiirlerinde istiâre ise:⁴⁴⁷

صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ وَعُرِّيَ أَفْرَاسُ الصِّبَا وَرَوَّاجِلُهُ

Uyandı kalp Selmâ ile ilgili ve kısalttı batılını ve budandı çocuğun atları ve

binekleri

Bunda istiâre bulunmaktadır. Çünkü aşka olan ilgiyi, yetişkinliğe engel olanın yokluğu ortak noktasıyla mezkûr manayla uyanmaya benzetmiştir.⁴⁴⁸ Ardından kendisine benzetilen istiâre edilmiş ve ondan, teselli manasında uyanma türetilmiştir.⁴⁴⁹ Şu da onun gibidir:⁴⁵⁰

⁴⁴⁴ Dürre, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve İ'râbuhu ve Beyânuhu*, I/485 ve V/254.

⁴⁴⁵ Divânu Züheyr b. Ebî Selmâ, s. 70.

⁴⁴⁶ Abdürrahîm b. Abdürrahmân el-Abbâsî, *Me'âhidu't-Tensis alâ Şevâhidi't-Telhîs*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, ts., II/112.

⁴⁴⁷ Divânu Züheyr b. Ebî Selmâ, s. 51.

⁴⁴⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, s. 282.

⁴⁴⁹ Hâmid Avnî, *el-Minhâcu'l-Vâdih li'l-Belâğa*, III/276.

⁴⁵⁰ Divânu Züheyr b. Ebî Selmâ, s. 70.

وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عَرْضِهِ يَفْرُهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ السَّيِّئَ يُسْتَمِ

*Kim yaparsa iyiliği onurunu korumak için Onu korur ve kim de sövmekten
sakınmazsa kendisine sövülür*

Burada: Kim yaparsa iyiliği onurunu korumak için” sözü, kinayeli istiâredir. Çünkü iyiliği bir ırzı/onuru koruyan bir engel olarak tasvir etmiştir. Tasvirin estetiğinin sırrı ise; tecsîm (somutlaştırma)’dır.⁴⁵¹

3.2. KUR’AN-I KERÎM’DE MECAZ⁴⁵²

Bu bölümde, daha önce bahsi geçen mecaz ve türlerinin tasnifine göre, mecaz türleri ve tüm dalları için Kur’an uygulamalarına değineceğim.⁴⁵³ Bu araştırma Kur’an’daki mecaz ayetlerini tamamen zikretmeye elverişli olmadığından, Kur’an’da mecazın var olduğu görüşünde olanlara bir destek için her bir türü için örnekler vermekle ve bunlardaki mecazın şeklini açıklamakla yetineceğim. Kur’an-ı Kerîm’de mecazın türleri hakkında konuşmadan önce, Kur’an-ı Kerim’de mecazın varlığı konusuna değinmemiz gerekiyor. Zira âlimler bu konu hakkında reddeden, kabul eden ve ikisi arasında bulunan aşağıdaki gibi üç gruba ayrılmışlardır:

Dilde ve Kur’an-ı Kerim’de hakikatlerin meydana gelmesi konusunda ihtilaf yoktur. O da konusu üzerinde kalan, kendisinde takdim veya te’hirin bulunmadığı her

⁴⁵¹ Serhân Abdüsselâm Ebû’n-Necâ, *Kutûfün min Simâri’l-Edebi fî’l-Câhiliyyeti ve Sadri’l-İslâm, Dirâsâtün Şâmile fî’l-Lugah ve’l-Edeb ve’t-Târih ve’l-İctimâ’*, Câmiatü’l-Ezher, Külliyyetü’l-Lugati’l-Arabiyye, 1970., s. 310.

⁴⁵² Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir İlminde Te’vilin yeri ve önemi*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1975, s. 151-158

⁴⁵³ Mecaz türleri ve tanımları için bkz: s. 27.

lafızdır.⁴⁵⁴ Ancak lugatta mecazın meydana gelmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Buradan hareketle Kur'an-ı Kerim'de meydana gelmesi konusunda da ihtilaf etmişlerdir.⁴⁵⁵ Eski ve yeni olarak âlimler ve uzmanlar bu konuya uzunca değinmişler ve üstüne eklenecek veya yeni bir şey olmayacak derecede bu konuda eserler yazılmıştır.⁴⁵⁶ Bu yüzden görüşleri, en meşhur delilleri ve tartışmalarını zikredeceğim, ardından da tercihte bulunup bunun sebebini aşağıdaki şekilde açıklayacağım:

Birinci Görüş: Lugatta ve Kur'an'da mutlak olarak mecaz bulunmaktadır. Bu, lügat ve belagat âlimleri,⁴⁵⁷ fukaha ve usûl âlimleri ve diğerlerinden⁴⁵⁸ cumhur âlimlerin görüşüdür. Zikrettikleri delillerin en önemlileri şunlardır:

Birinci Delil: Mecaz, cahiliye döneminden başlayarak, vahyin nüzulü döneminde Peygamber'in (s.a.s.) sözünde ve tefsirinde, ardından sahabenin tefsiri ve tâbiinin

⁴⁵⁴ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, III/120.

⁴⁵⁵ Hadiste mecazın var olması konusu ise Kur'an'da var olmasına bağlıdır. Hadiste bu konudaki ihtilaf pek meşhur değildir. İsnevî *Nihâyetu's-Sevl* adlı eserinde dedi ki (s. 128): "Kur'an'da bu caizse hadiste de caizdir. Zira o daha önceliklidir ve bir fark olduğunu dile getiren yoktur. Bu konuda hadisteki ihtilaf meşhur değildir."

⁴⁵⁶ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, III/120'de dedi ki: "İmam İzzüddîn b. Abdisselâm onunla ilgili ayrı bir tasnifte bulunmuştur. Ben de *Mecâzü'l-Fürsân ilâ Mecâzi'l-Kur'an*" adlı kitapta ona ayrı bir telifte bulunmuştur."

⁴⁵⁷ Lügat kitaplarında mecazın kullanılması meşhurdur. Bu da Sibeveyhi, Zeyd er-Rekkâşî, ve Ferrâ'da olduğu gibi onun caiz oluşundan çok vaki olmasının delilidir. Kavramla ve gelişim aşamalarıyla ilgili söz daha önce geçti, s. 38.

⁴⁵⁸ Bkz: Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Kurtubî el-Bâcî el-Endelüsî, *el-İşâretu fî Usûli'l-Fıkhi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, Birinci Baskı, 1424, s.159; Râzî, *el-Mahsûl, Dirâsetün ve Tahkikün*: Dr. Taha Câbir Feyyâz el-Alevânî, Yayıncı: Müessesetü'r-Risâle, Üçüncü baskı, 1997., I/321.

tefsirinde şiir ve nesir olarak dilde varlığı sabittir.⁴⁵⁹ Bütün bunları müstakil bölümler şeklinde ele alarak orada mecazi manaları taşıyan metinlerini zikrettim⁴⁶⁰.

Bilahare mecaz kavramının gelişim aşamalarını açıklamak için ayrı bir bölüm tahsis ettim ve müteahhir âlimler nezdinde ıstilahî manasıyla oluşana dek ortaya çıkma aşamalarını açıkladım. Bu itibarla mecazın konuşmada genişlik bağlamında kullanıldığı birinci aşama, Halîl (ö. 170/786) ve öğrencisi Sîbeveyhi (ö. 180/796), aynı şekilde Rekkâşî (ö. 170/786), Ferrâ (ö. 207/823) ve onlarla muasır olanların dönemi idi. İkinci Aşama: Mecaz kavramı kullanılmış ancak bununla ıstilahî mana kast edilmemiştir. Bu dönem de Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ki o, mecaz kavramının yayılması ve ön kazanmasını kendisine atfedildiği ilk kişidir, ardından Müberred (ö. 286/899) ve başkalarının dönemidir. Ardından Üçüncü Aşama: Câhız (ö. 255 h.) ve onun asrında olanların döneminde bu kavram geniş anlamıyla kullanılmıştır. Akabinde de İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve onun muasırları döneminde kavramın kökleştirilmesi ve kurulması aşaması başlamıştır.⁴⁶¹

Bu, mecazın kullanımının kadim olduğuna delalet etmektedir. Sadece kavramın lafzı gecikmiş ve bu aşamalardan geçmiştir.

İkinci Delil: Hakikatten mecaza yönelmeye sevk eden sebepler bulunmaktadır. O sebeplerden bazıları şunlardır: Ta'zim, şu sözünde olduğu gibi: Yüce meclise selam olsun. Hakikatin zikr edilmesinin tahkir edilmesi. Allah-u Teâlâ'nın şu ayetinde olduğu gibi: “Veya biriniz abdest bozmaktan (*def-i hacetten*) gelirse”.⁴⁶² Ayette geçen (الغائط)

⁴⁵⁹ İbn Ukeyl, *el-Vadih fî Usûli'l-Fıkhi*, thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Yayıncı: Müessesetü'r-Risâle Basım ve Dağıtım, Beyrut, Lübnan, Birinci Baskı, 1999., IV/42.

⁴⁶⁰ Bkz: Cahiliye Döneminde Mecaz, s. 64 ve Hadis, Sahabe ve Tâbiin Tefsirinde Mecaz, s. 96 ve sonrası.

⁴⁶¹ Bkz: Mecaz Kavramının Gelişim Aşamaları, s. 34.

⁴⁶² Maide: 6.

kelimesi yerdeki alçak yerdir. Bu lafız, çirkin olanı zikretmekten kaçınmak için insandan çıkan için mecaz olarak istiâre edilmiştir.⁴⁶³

İkinci Görüş: Mutlak olarak mecazın vaki olmamasıdır. Bu görüş Ebû İshâk el-İsfirâyînî (ö. 418/1027), Ebû Alî el-Fârisî (ö: 377/987),⁴⁶⁴ İbn Teymiye (ö.728/1328) ve İbnü'l-Kayyim'e (ö.751/1350)⁴⁶⁵ nispet edilmiştir.

Mecaz görüşü, aslı olmayan mübtedi' ve yeni bir görüş olduğu, Halîl b. Ahmed , Sîbeveyhi, Ebû Amr b. el-Ulâ gibi ilk dönem dil imamları bu konuda konuşmadıkları ve bize ulaşan kitaplarında ve sözlerinde bu kavrama, hatta lafzın hakikat ve mecaz şeklinde taksim edilmesiyle ilgili en ufak bir işaret bulunmadığını delil göstermişlerdir. Aynı şekilde bu şekilde taksim, fukaha ve usûlcular nezdinde de yoktur. Bu itibarla Şâfiî (r.h.) (ö:204/820) usûl ilmiyle ilgili ilk konuşan kişidir ve bu ilimdeki en önemli kitapları bize ulaşmıştır ki o da *er-Risâle*'dir, Bu kitabında bu taksimata dair en ufak bir işaret bulunmamaktadır. Hakeza Mâlik, Ebû Hanîfe, Sevrî, Evzâ'î ve öteki imamların birinden de bu taksim aktarılmamıştır.⁴⁶⁶

⁴⁶³ Râzî, *el-Mahsûl*, I/334; Karrâfî, *Nefâisü 'l-Usû fî Şerhi 'l-Mahsûl*, II/865.

⁴⁶⁴ Bu ikisinden Tâcüddîn es-Sübki, Takiyüddîn es-Sübki ve çocuğu Tâcüddîn'in *el-İbhâc fî Şerhi 'l-Minhâc*'ta aktarmıştır. Yayıncı: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995., I/296. Ardından dedi ki: Üstadla ilgili zan, ondan bunun doğru olmadığıdır. İbnü's-Salah'ın yazdığının ta'likte, Üstat'tan aktarıldığı gibi Ebû'l-Kâsım b. Kecc, Ebû Alî el-Fârisî'nin inkâr ettiğini aktarmıştır.

⁴⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü 'l-Fetâvâ*, VII/88; İbn Teymiyye, *el-Îmân*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Ammân, Ürdün, Beşinci Baskı, 1996, s.74, İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü 's-Savâiki Al' 'l-Cehmiyye ve 'l-Muattile*, thk. Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadîs, Kahire, Mısır, Birinci Baskı, 2001., s. 286.

⁴⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü 'l-Fetâvâ*, VII/88; İbn Teymiyye, *el-Îmân*, s.74; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü 's-Savâik*, s. 286.

Bu delile şöyle cevap verilmiştir: Lügat ehli ve zikrettikleriniz mecaz kavramını, belagat âlimlerinin kullandığı ıstılahî manasıyla kullanmamışlardır. Bu da -daha önce geçtiği gibi- tartışmasız bir konudur. Ancak onların kavramı bilmemeleri zorunlu olarak kavramın delalet ettiğini bilmemeleri veya reddetmeleri anlamına gelmez. Cahiliyedekiler ve sahabe -örneğin- nahiv, sarf, arûz kavramlarını bilmiyorlardı. Ancak akıl sahibi bir kimse, onların bunları yapmadıklarını ve kurallarını uygulamadıklarını iddia edemez. Aynı şekilde mecazında onlardan biri olduğu ilimlerdeki diğer kavramlar da bu kabildendir.

Buradan hareketle mecazın lügat ve Kur'an'daki varlığı sabittir⁴⁶⁷ ve İbn Kudâme'nin (ö: 620/1223) işaret ettiği gibi onun inkârı inattandır.⁴⁶⁸ Bu yüzden Tâcüddîn es-Sübkî (ö: 771/1370), bu görüşün Ebû İshâk'a (ö. 418/1027) nispet edilmesini kuşkuyla karşılamış ve şöyle demiştir: Üstat konusundaki zan, onun doğru olmadığıdır.”⁴⁶⁹

Üçüncü Görüş: Mecazın Kur'an'da bulunmaması, Kur'an dışındakilerde ise bulunmasıdır. Bu Dâvûd ez-Zâhirî (ö: 270/884) ve oğlu Muhammed (ö: 297/909),⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Bkz: Cevap birinci görüştedir.

⁴⁶⁸ Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravdetü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir* adlı eserinde şöyle demiştir. Müessesetü'r-Reyyân, Basım, Yayın ve Dağıtım, İkinci Baskı, 1423, I/207: “Bunu men eden inat etmiştir, Kim de kabul edip dese ki: “Bunu mecaz olarak adlandırmıyorum”, bu da ifadedeki bir tartışmadır, bununla ilgili tartışmanın bir faydası yoktur.”

⁴⁶⁹ Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, I/296.

⁴⁷⁰ Dâvûd ez-Zâhirî'den bütün bunlar aktarılmıştır. İbn Hazm ez-Zâhirî'ye gelince, herkese muhalefet eden bir görüşle tek olarak Kur'an'da mecazın olduğunu, ancak kelimenin asli konumundan başka bir manaya aktarılmasıyla ilgili bir delilin bulunmasını şart koşmuştur. Bu delil de ya nadır ya da icmadır ya da hissin zaruretidir. Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, IV/28.

Şâfiîlerden İbnü'l-Kâs (ö: 335/946)⁴⁷¹ ve Mâlikîlerden İbn Huveyz Mendâd'ın (ö: 390/1000)⁴⁷² görüşüdür. En önemlilerinin şunlar olan bazı deliller zikretmişlerdir:

Birinci Delil: Mecaz yalandır, dolayısıyla Kur'an'da varlığı söz konusu olamaz. Bir kimsenin ahmak olan birine (ahmak) ve cesur olana (aslan) demesinin reddedilmesi mümkündür. Allah'ın Kitabı'ndan bir şeyin reddedilmesi caiz değildir.⁴⁷³

İbn Kuteybe (ö. 267/889), bu görüşün sahiplerine karşı koyan ilklere aittir. “*Te'vilü Müşkil'il-Kur'ân*” adlı kitabında şöyle demiştir: “Şayet mecaz yalan ve canlı olmayana nispet edilen her fiil batıl olsaydı, sözümüzün çoğu fasit olurdu. Çünkü biz diyoruz ki: Bakliyat filizlendi, ağaç uzadı, meyve yetişti, dağ dikildi, fiyat ucuzladı... Yine diyoruz ki: Allah idi, (كان) de (حدث) yani olay, meydana gelme anlamındadır. Allah ise her şeyden öncedir. Allah Azzeve celle dedi ki: “*Orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar buldular.*”⁴⁷⁴ Bunu inkâr eden kimseye, yıkılmak üzere olarak gördüğün bir duvarla ilgili nasıl dersin? Desek, şöyle demekten başka çaresi olmaz: Yıkılmak üzere, yıkılmaya yakın. Eğer bunu yaparsa onu özne yapmış olur. Arap olmayanların dillerinde bu tür lafızların dışında herhangi bir şeyde bu manaya yetişeceğini sanmıyorum.⁴⁷⁵

İbn Kuteybe (ö. 267/889), mecazla yalan arasında ayırım yapılmasının zarureti açık bir şekilde dile getirmektedir. Çünkü yalan ve doğruluğun ölçüsü, vakıa ve

⁴⁷¹ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II/255.

⁴⁷² Tâcüddîn es-Sübkî, *Ref'ü'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Alî Muhammed Muavvad, Âdil Abdülmevcûd, Âlemü'l-Kütüb, Lübnan, Birinci Baskı, 1999., s. 411.

⁴⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, IV/29; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, Dimeşk, ts., I/48.

⁴⁷⁴ Kehf: 77.

⁴⁷⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 85.

uyumunun ölçüsüdür. O dilde sapmadır. Vakıada hakikatin saygınlığına halel getirmesi zorunlu değildir.⁴⁷⁶

Delillerine iki yönüyle cevap verilmiştir: Biri: Mecaz, hakikati olmayan batıla verilebildiği gibi, kendi yerinden alınması mümkün olan lafza da verilebilen müşterek bir isimdir. Kur'an ilkinden münezzehtir, ikincisi ise, kendisinde bir eksiklik olduğuna delalet eden bir şey yoktur. Bu itibarla onda bulunduğunu söylemekte yanlış bir şey yoktur.⁴⁷⁷

İkinci yön ise: Mecaza olumsuzla/inkâr varabilir, Ku'ran'dan herhangi bir şeyin olumsuzlanması/inkâr edilmesi caiz değildir şeklindeki sözleri vehimdir. Zira mecazın yalan olması, inkârla ispatın aynı yönde varit olması halinde gerekmektedir. Tezattın şartı yönün birleşmesidir. Bu da hakikat ve mecazdakine aykırıdır. Çünkü olumsuzluk hakikate varit olduğu gibi olumluluk mecaza varit olabilmektedir. Bu yüzden biri: 'Kılıç taşıyan bir aslan gördüm' dese, o kimse, sadece kılıç taşıyan cesur bir adamı kast etmiştir. Dolayısıyla burada görmenin ispatı, aslan kelimesinin mecazi manasına yönelmiştir. Kim de inkâr ederek: 'Sen kılıç taşıyan bir aslanı değil, bilakis kılıç taşıyan cesur bir adamı gördün' dese, onun inkârı lafzın hakikatine yönelmiş olur. Dolayısıyla o, birincinin ispatladığı şeyi inkâr etmiş olmaz, çünkü inkârın doğruluğundan ispatın yalanlanması gerekmez. Çünkü ikisi birbirleriyle çelişmezler, ancak inkâr ve ispat aynı tarafa yönelirse çelişki oluşur. Şu sözümüzde olduğu gibi: O gerçekte bir aslandır, gerçekte bir aslan değildir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Bkz: İbn Kuteybe'nin Mecaz Kavramının Gelişimindeki Rolü, s. 49.

⁴⁷⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Thk. Muhammed Abdüşşâfi, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1413 h., s. 84.

⁴⁷⁸ Kâdî Ebû Ye'lâ, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkhi*, thk. Ahmed el-Mübârekî, İkinci Baskı, 1990., II/701; İbn Ukayl, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkhi*, IV/39.

İkinci Delil: Konuşmacı, hakikat kendisine daraltılmadıkça ve bundan aciz kalmadıkça hakikatten mecaza yönünü çevirmez. Dolayısıyla zaruret için ve amacına ulaşmak için mecazlardan istiâre yapar. Bu da Allah-u Teâlâ ilgili olması imkânsızdır.⁴⁷⁹

Buna şöyle cevap verilmiştir: Mecaz mutlak bir yoldur, yani geçilmesi zaruri olmayan bir yoldur. Bu yüzden amacını hakikatle ifade etmeye muktedir olan fesahat sahibi dil ehlinin ne ihtiyaç ne de zaruret olmaksızın onu mecazla ifade etmekten yüz çevirdiğini görüyoruz. Aynı şekilde mecazda, hakikatte olmayan güzel imgeler, zarif üslup, ifadenin güzelliği, nefislerin teşviki ve zihinlerin keskinleşmesi bulunmaktadır

Abdulazîz el-Buhârî (ö: 730/1330) dedi ki: ‘İnsanların mecazları onaylamaları, hakikatleri onaylamalarından daha çok ortaya çıkmıştır. Bununla "o zaruridir" demelerinin fasit olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunun delili de Kur'an'ın fesahat makamlarının en yükseğinde ve belagat mertebelerinin en üst derecesinde oluşudur ve onda mecaz bulunmaktadır ve bu, onun bedî'lerinin gariplerinden ve belagatinin acayıplerinden sayılmıştır...' Ardından bazı örnekler zikretmiştir.⁴⁸⁰

Tercih Edilen:

Cumhurun, zikrettikleri delillerle ilgili söyledikleri ve son iki görüşün delillerini tartışmaları ve onlara cevap vermeleridir. Daha önce işaret edildiği gibi dilde mecaz vakidir ve onun inkârı inattandır. Bu yüzden âlimler, -et-Tâc es-Sübki'de (ö: 771/1370) geçtiği gibi- bunun Ebû Alî el-Fârîsî (ö: 377/987) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) nispetini kuşku bulmuşlardır. Şevkânî (ö:1250/1834) bu görüşle ilgili şöyle demiştir: “Her hâlükârda: Bu görüş def edilmesiyle ilgili uğraşmak ve reddetmek için uzatmaya gerek yoktur. Zira Arap dilinde mecazın oluşu ve bolluğu, sancağın üzerindeki

⁴⁷⁹ İbn Ukayl, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkhi*, IV/36.

⁴⁸⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî*, Basım Tarihi Yok, II/42.

ateşten daha meşhurdur ve gündüzün güneşinden daha açıktır.” Ardından dedi ki: İsferyâni’nin dediği bu görüşü, Ebû Alî el-Fârisî’nin de savunduğu söylenmiştir. Ancak ben Ebû Alî gibi birisinin bunu söyleyebileceğini sanmıyorum. Çünkü o, apaçık, zahir ve aşikâr olan bunun gibi bir hususun, onun gibi birisine saklı kalamayacak derecede Arap dili imamıdır.”⁴⁸¹

Kur’an’daki varlığını inkâr edenlere de şu denir: Mecaz, Arapların dilinde var olduğu gibi, o, Aziz Kitap’ta da Zahirîye gibi hakikatle mecazı ayırt etmeyen kimselerin dışındakilere gizli kalmayacak derecede pek çok defa vakidir. Bu, insafın reddettiği, anlayışın inkâr ettiği ve aklın kabul etmediği bir donuklukta donup kaldıkları ilk meseleleri değildir.⁴⁸²

Kur’an-ı Kerîm’de mecazın varit olduğuna dair örneklerle gelince onlarla ilgili ayrı bir bölüm açtım ki o araştırmanın amacıdır.⁴⁸³ Çünkü Kur’an’da mecazın varit olduğunu söylememek, onun güzelliğinin bir parçasını düşürür. Suyûtî (ö. 911/1505) dedi ki: “Eğer Kur’an’dan mecaz sakıt olursa ondan güzelliğin parçası sakıt olmuş olur. Bu itibarla belagat âlimleri, mecazın hakikatten daha fazla etkili olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Eğer Kur’an’ın mecazdan hali olması gerekirse, onun hazf, te’kid, kıssaların kinaye yapılması ve başka hususlardan hali olması gerekir.”⁴⁸⁴

İnsaf kabilinden, mecazı inkâr edenlerin dile getirdiği en bariz şüpheyi ele alacağım. O da şudur: Allah kendisini eli, yüzü ve gözü olan, yanında olma, üstünde olma vb. şeklinde nitelendirmiştir. İnsanların bu konuda iki mezhebi bulunmaktadır: Birincisi:

⁴⁸¹ Şevkânî, *İrşâdü’l-Fühûl ilâ Tahkiki’l-Hakki min İlmi’l-Usûl*, thk. Ahmed Acvu İnâye, Dımeşk, Kefr Batnâ, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Birinci Baskı, 1419 h., I/67.

⁴⁸² Şevkânî, *İrşâdü’l-Fühûl*, I/67.

⁴⁸³ Bkz: Gelecek olan Kur’an-ı Kerim’de Mecaz Bölümü

⁴⁸⁴ Suyûtî, *Mu’terekü’l-Akrân fi İ’câzi’l-Kur’ân*, I/186.

Bu sıfatlarda mecaz kullanılır ve te'vili yapılarak el, kudret ve nimetle, yüz zatla, göz riayetle vb. şekilde te'vil edilir. İkincisi: Bu sıfatlar sabit olarak kabul edilir ve Allah'ın bizim ellerimiz gibi eli, gözlerimiz gibi gözü, inme hareketi ve intikal ve benzeri olduğu söylenir. Birincisinde Mu'tezile, ikincisinde de Haşeviyye ve Müşebbihe, onlardan her biri sakıncalı bir duruma sevk etmektedir.

Bu şüpheyi dile getirenlerin en öne çıkanları: İbn Teymiyye (ö: 728/1328) ve öğrencisi İbnü'l-Kayyim'dir (ö: 751/1350). İbnü'l-Kayyim bunu özetleyerek şöyle demiştir: “Değerlendirmede bulunanlar, diri, işiten, gören, bilen, güç yetiren, mülkiyet vb. ile ilgili Allah'a ve kullara verilen isimler konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Mütakellimden bir grup dedi ki: O isimler kulda hakikat, Rab'da ise mecazdır. Bu Cehmiyenin gulat olanlarının görüşüdür. Bu görüşlerin en çirkini ve fasitlik açısından en şiddetli olanıdır. İkincisi: Birinci görüşün karşıtı; Rab'da hakikat, kulda ise mecazdır. Bu Ebü'l-Abbâs en-Nâşî'nin (ö: 293/906) görüşüdür. Üçüncüsü: O, her ikisinde de hakikattir. Bu ehl-i sünnetin görüşüdür ve doğru olan budur. İkisindeki hakikatin farklılığı, ikisinin her ikisinde hakikat olmaktan çıkarmaz. Ondan, Allah-u Teâlâ'nın celâline yakışanı, kula da yakışanı bulunmaktadır.⁴⁸⁵

İbnü'l-Kayyim (ö: 751/1350) bu şekilde zikretmiş ve üçüncü görüşü ehl-i sünnete nispet etmiştir. O da Allah'ı, O'nun kendisini nitelendirdiği veya Resul'ünün O'nu nitelendirdiği şekilde, herhangi bir tevil veya benzetme olmaksızın nitelendirmektir. Çünkü tevil, onun nazarında ta'tile sevk eder. Bundan da ta'til meydana geldiğinden bunula mecazı inkâr sonucuna varmıştır. İşte bu, inkâr edenlerin gösterdikleri en güçlü delildir.

⁴⁸⁵ İbnü'l-Kayyim, *Fâidetün Celîle fî Kavâidi'l-Esmâi'l-Hüsnâ*, (thk. Abdurrezzâk b. Abdülmuhsin el-Bedr),

Yayıncı: Garrâs, Kuveyt, Birinci Baskı, 2003., s. 32.

Ancak bu selefin mezhebi midir ve bazı isim ve sıfatların tevîl edilmesi sakıncalı olan maHz. urun meydana gelmesine sevk eder mi? Meczâî tevîl ta‘tîle sevk eder mi?

Burada kısaca bu sorulara cevap vereceğim. İmam Gazzâlî (ö: 505/1111), selefin mezhebi, müteşabih ayet ve hadislerin cisimsel ve azasal olarak değil, manevi tefsir şeklinde tefsir edilmesi ve onlar üstte oluşu yön olarak değil rütbe olarak, Allah’a nispetle el, el veya bir uzuv olmadığı şeklinde tefsir edilmiştir. O, ‘emir elini şehrin üzerine bıraktı’ ifadesinde olduğu gibidir. Nüzul ise -selef nezdinde- hissî değil, manevi nüzuldür.

Bu da İbnü’l-Kayyim’in zikrettiğine aykırı durmaktadır: Gazzâlî’nin ‘*İlcâmü’l-Avâm*’ adlı kitabındaki bazı söylediklerinin bir kısmı şunlardır: “Allah-u Teâlâ’nın şu ayetinde üst lafzı işitildiğinde: “*O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir.*”⁴⁸⁶ Bilinmelidir ki (الْفوق) kelimesi iki mana arasında müşterektir: Onlardan biri: Birinin daha yüksek, diğerinin daha alçakta olduğu bir cismin diğer bir cisme nispet edilmesidir... Rütbe üstünlüğü için de kullanılabilir. Bu manayla denilir ki: Halife sultanın üstünde, sultan da vezirin üstündedir. Bu itibarla mümin, birincisinin murat edilmediği ve bunun Allah-u Teâlâ ile ilgili imkânsız olduğuna inanır...⁴⁸⁷

Bu kitap, Gazzâlî’nin (ö: 505/1111), ömrünün sonunda telif ettiklerindendir ve içinde sıfatlar, tevilleri ve onun selefin mezhebi olduğunun belirtilmesine rağmen İbn Teymiyye’nin (ö: 728/1328) kendisi onu övmüştür.⁴⁸⁸

İbnü’l-Kayyim’e (ö: 751/1350), selefin mezhebi konusunda muhalefet edenlerden biri de Sa‘düddîn et-Teftâzânî’dir (ö: 792/1390). “*Şerhü’l-Mekâsid*” adlı eserinde, kendisinde ihtilaf edilen sıfatlar bahsinde der ki: “Onlardan biri de şeriatın zahiriliği ile

⁴⁸⁶ En‘âm: 7/18.

⁴⁸⁷ Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*, Dâru’l-Minhâc, Birinci Baskı, 2017., s. 7.

⁴⁸⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû‘ü’l-Fetâvâ*, IV/72.

ilgili varit olan ve onun hakiki manalarına taşınamayanlardır. Allah-u Teâlâ'nın şu ayetindeki istivâ gibi: Rahmân arşın üstüne istivâ etti: “*Rahman (olan Allah) arşa istiva etmiştir.*”...⁴⁸⁹ Şeyhten rivayet edilen, her birisinin zaid sıfat oldukları yönündedir. Şeyhinde görüşlerinden biri olan cumhurun görüşü ise onun mecazlardan olduğudur. Bu itibarla istivâ, istilâ anlamında kullanılan bir mecazdır ya da Allah-u Teâlâ'nın azameti için bir benzetme ve tasvirdir. El, kudrete dair, yüz varlığa, göz ise görmeye dair bir mecazdır.”⁴⁹⁰

Teftâzânî'nin söylediği, Gazzâlî'nin söyledikleridir. İkisi de lügattaki zahirlik gibi şariat için de zahir olduğu görüşündedirler. Bu itibarla manasına açıkça delalet eden mecazda, zahire aykırı kullanma, yönünü değiştirme veya tevil yoktur.

Şevkânî (ö: 1250/1834), tevilin girdiği hususun iki kısma ayrıldığını söylemektedir: Birincisi: Fer'î olanların çoğu, bunda da bir hilaf yoktur. İkincisi ise: Akâid, dinlerin usûlları, Allah azzeve celle'nin sıfatları şeklindeki usûldur. Bu kısım ile ilgili üç görüş şeklinde ihtilaf etmişlerdir:⁴⁹¹

Birincisi: Onda teville mahal olmayıp zahirine göre icra edilir ve ondan herhangi bir şey tevil edilmez. Bu Müşebbihe'nin görüşüdür.

İkincisi: Onun bir tevili vardır ancak biz, itikadımızı teşbih ve ta'tilden tenzih etmekle birlikte kendimizi ondan alıkoyuyoruz. Allah-u teâlâ'nın şu ayetinden ötürü: “*Onun tevilini sadece Allah bilir.*”⁴⁹² Şevkânî dedi ki: Bu, açık yol ve tevilini sadece Allah'ın bildikleri konusunda tevilin hevalarına/boşluklarına düşmekten yana selamette

⁴⁸⁹ Taha: 5.

⁴⁹⁰ Mes'ûd b. Ömer Sa'düddîn et-Teftezânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998., IV/174.

⁴⁹¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II/32.

⁴⁹² Âl-i İmrân: 7.

olan yöntemdir. Bundan men eden delilin varit olmadığı farz edilirse, tabi olmak isteyen ve onların yolundan gitmeyi seven kimse için öncü ve örnek olarak selef-i salih kâfidir. Halbuki o Kitap ve sünnette mevcutsa nasıl olacaktır?⁴⁹³

Üçüncü Mezhep: O müevveldir. İbn Burhân dedi ki: Bu mezheplerden birincisi batıldır. Son ikisi ise sahabeden menkuldür. Bu üçüncü mezhep Alî, İbn Abbâs, İbn Mes'ûd ve Ümmü Seleme'den nakledilmiştir.

Öyleyse ve zikredilenlere binaen, çoğu ulemanın icmaıyla mecaz Kur'an-ı Kerim'de vakidir. Şimdi, sınırlandırma amacıyla değil de örnekleme kabilinden Kur'an-ı Kerim'deki mecazın çeşitleri üzerinde duracağım. O da aşağıdaki gibidir:

3.2.1. Kur'an-ı Kerim'de Aklî Mecaz:

Aklî mecazın tanımı ve ilişkisi daha önce geçti. Burada Kur'an-ı Kerim'deki uygulamalarını zikredeceğim.⁴⁹⁴

1- Faillik: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁴⁹⁵ “*Kur'an okuduğun zaman seninle ahirete inanmayanlar arasında görünmez bir perde kıldık.*”⁴⁹⁶ Burada ‘mestûr’, ‘sâtir’ yani örten manasındadır. Çünkü örtü mestur değil, sâtir manasındadır. Dolayısıyla ismü'l-mef'ûl burada ismü'l-fâil manasındadır. Bu ise aklî mecazdır, ilişkisi ise failliktir.⁴⁹⁷

⁴⁹³ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II/33.

⁴⁹⁴ Bkz: Aklî Mecazın Tanımı ve Türleri, s. 27.

⁴⁹⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Dercü'd-Dürrer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver*, thk. Velid v. Ahmed b. Sâlih ve Diğerleri, Mecelletü'l-Hikme, Britanya, Birinci Baskı, 2008., II/40.

⁴⁹⁶ İsrâ: 45.

⁴⁹⁷ Hasan İsmâîl, *el-Belagatü's-Sâfiye*, s. 101.

O örneklerden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir: “Şüphesiz O'nun va'di gerçekleşecektir.”⁴⁹⁸ Yani gelecektir. Dolayısıyla ismü'l-mef'ûl olan (ماتى) burada ismü'l-fâil yani (آت) manasındadır. İsmü'l-mef'ûl, aklî mecaz yoluyla ismü'l-fâilin zamirine isnad edilmiştir, ilişkisi ise failliktir.

O örneklerden bir diğeri ise Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁴⁹⁹ “Kur'an okuduğun zaman seninle ahirete inanmayanlar arasında görünmez bir perde kıldık.”⁵⁰⁰ Burada ‘mestûr’, ‘sâtir’ yani örten manasındadır. Çünkü örtü mestur değil, sâtir manasındadır. Dolayısıyla ismü'l-mef'ûl burada ismü'l-fâil manasındadır. Bu ise aklî mecazdır, ilişkisi ise failliktir.

2- Mef'ûllük: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁰¹ “İşte, kimin tartıları ağır basarsa, artık o, hoşnut olunan bir hayat içindedir.”⁵⁰² Yaşam, razı olan değil, razı olunandır. Çünkü razı olan yaşamın sahibidir. Zira asıl olan, insanın yaşamından razı olmasıdır. Dolayısıyla (العيشة) burada mef'ûldür, fâil değil. İsmü'l-fâil burada ismü'l-mef'ûl manasındadır. Bu da İsmü'l-fâil, aklî mecaz yoluyla ismü'l-mef'ûlün zamirine isnad edilmiştir, ilişkisi ise mef'ûllüktür.⁵⁰³

Diğer bir örnek, Allah-u Tâlâ'nın şu ayetidir:⁵⁰⁴ “Fıskırıp çıkan bir sudan yaratıldı.”⁵⁰⁵ Fâil kalıbında gelmiş olan (دافق), suya isnad edilmiştir ki o da (مدفوق)'tur.

⁴⁹⁸ Meryem: 61.

⁴⁹⁹ en-Nazmü 'l-Belâgî Beyne 'n-Nazariye ve 't-Tatbîk, s. 148.

⁵⁰⁰ İsrâ: 45.

⁵⁰¹ Ebû Ubeyd, Mecâzü 'l-Kur'ân, II/268.

⁵⁰² Kâria: 6-7.

⁵⁰³ Bahaüddîn es-Sübkî, Arûsü 'l-Efrâh, I/142.

⁵⁰⁴ Ahmed Mustafâ el-Merâgî, Ulûmü 'l-Belâgati 'l-Beyân, s. 291.

⁵⁰⁵ Târik: 6.

Bir diğerk örnek ise Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir: “Onları güvenli bir harem'de yerleşik kılmadık mı?”⁵⁰⁶ Harem, emin olan değil emin olunandır. Bu itibarla emn (güvenlik) hareme isnad edilmiştir. Hâlbuki onun hakkı harem ehline isnad edilmesidir. (لَمَن) ifadesi burada (مَأْمُون) manasında olup, sanki ismü'l-fâil, ismü'l-mef'ûlün zamirine isnad edilmiştir, Bu da aklî mecazdır, ilişkisi ise mef'ûllüktür.

3- Masdarlık: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁰⁷ “Artık sur'a tek bir üfürölüşle üfürüldüğünde.”⁵⁰⁸ Burada fiil (نَفَخَ) olup bina-ı meçhul (edilgen) şeklindedir ve gerçek nâib-i fâiline isnad edilmemiş, masdarı olan “نَفْخَة” kelimesine isnad edilmiştir. Yani masdarlık ilişkisinden ötürü kendisine ait olmayana isnad edilmiştir. Bu da aklî mecazdır, ilişkisi masdarlıktır.⁵⁰⁹

4- Zamansal: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵¹⁰ “gündüzü de aydınlatıcı.”⁵¹¹ Gündüz görmez, onda gören ise insandır. Görmenin gündüze isnad edilmesi aklî mecazdır, ilişkisi zamansaldır.⁵¹²

Diğerk bir örnek Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁵¹³ “Hayır, (işiniz) gece, gündüz hilekârlıktı.”⁵¹⁴ Burada hile gece ve gündüze isnad edilmiştir ki ikisi, kendilerinden hile sadır olmaz, bilakis o ikisinde hile vaki olur. Bu da aklî mecazdır, ilişkisi zamansaldır.

⁵⁰⁶ Kasas: 57.

⁵⁰⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esâsü'l-Belâğ*, II/290.

⁵⁰⁸ el-Hakke: 13.

⁵⁰⁹ Bahaüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-Efrâh*, I/142; Abdülazîz Atîk, *İlmü'l-Beyân*, s. 154.

⁵¹⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît fî Tefsîr*, VII/20.

⁵¹¹ Yûnus: 67.

⁵¹² Bahaüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-Efrâh*, I/142.

⁵¹³ Hasan İsmâil Abdurrazzâk, *en-Nazmü'l-Belâğî Beyne'n-Nazariye ve't-Tatbîk*, Dâru't-Tibâati'l-Muhammediye, Kahire, Mısır, Birinci Baskı, 1983., s. 151.

⁵¹⁴ Sebe: 33.

Zemahşerî, Allah-u Teâlâ'nın şu ayetiyle ilgili dedi ki: “*Hayır, (işiniz) gece, gündüz hilekârlıktır*” ki Sibeveyhi (ö: 180/796) onu sözde genişlik olarak sayarak şöyle demiştir: “Gece ve gündüzün hilekârlığının manası: Sizin gece ve gündüzdeki hileniz manasındadır. Dolayısıyla zarfta genişlik yapıp mef’ûlü bih (nesne) konumunda icra edilmiş ve hile ona izafe edilmiştir. Ya da geceleri ve gündüzleri mecâzî isnâd kabilinden iki hilekâr yapılmıştır.”⁵¹⁵

Diğer bir örnek Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁵¹⁶ “*çocukların saçlarını ağartan bir günde.*”⁵¹⁷ Burada güne, mecâzî isnad olarak yaşlılık fiili isnad edilmiştir. Çünkü yaşlılık fiili o günde meydana gelir.

5- Mekânsal: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵¹⁸ “*nehirleri de altlarından akar yaptık. Ama günahları nedeniyle onları yıkıma uğrattık ve arkalarından başka nesiller (inşa edip) var ettik.*”⁵¹⁹ Nehirler, suyun aktığı yerin adıdır. Aslında nehirler akmaz, ondaki sular akar. Dolayısıyla akışın nehirlere isnad edilmesi aklî mecazdır, ilişkisi mekânsaldır.

Diğer bir örnek Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁵²⁰ “*Ve yer ağırlıklarını (dışa) çıkardığı zaman.*”⁵²¹ Burada ağırlıklar yere isnad edilmiştir. Çünkü orası çıkarmanın yeridir. Hakiki fail ise Allah-u Teâlâ'dır. Bu da aklî mecazdır, ilişkisi mekânsaldır.

⁵¹⁵ Zemahşerî, *Tefsîrü 'z-Zemahşerî*, III/585.

⁵¹⁶ Ahmed Mustafâ el-Merâgî, *Ulûmü 'l-Belâğati 'l-Beyân*, s. 294.

⁵¹⁷ Müzemmil: 17.

⁵¹⁸ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü 'l-Belâğa*, s. 255.

⁵¹⁹ Enâm: 6.

⁵²⁰ *en-Nazmü 'l-Belâgî Beyne 'n-Nazariye ve 't-Tatbîk*, s. 153.

⁵²¹ Zilzâl: 2.

Diğer bir örnek ise Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁵²² “*Nihayet yeryüzü (o bitkilerle) bütün zinet ve güzelliklerini alıp süslendiğinde.*”⁵²³ Burada alma hakikati üzerinedir, yer de hakikati üzerinedir. Ancak mecaz, alma fiilinin yere isnad edilmesi cihetiyledir.

6- Sebebiyet: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵²⁴ “*Gerçek şu ki, Firavun yeryüzünde (Mısır'da) büyülenmiş ve oranın halkını birtakım fırkalara ayırıp bölmüştü; onlardan bir bölümünü güçten düşürüyor, erkek çocuklarını boğazlayıp kadınlarını diri bırakıyordu. Çünkü o, bozgunculardandı.*”⁵²⁵ Burada boğazlama Firavun'a isnad edilmiştir ve o işin hakiki faili değil, sadece boğazlamayı emredendir. Dolayısıyla o, o işte sebeptir. Bu yüzden isnad aklî mecazdır, ilişkisi sebepseldir.

Diğer bir örnek Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁵²⁶ “*Ancak onlara bir uyarıcı-korkutucu geldiğinde (bu,) nefretlerinden başka bir şeyi artırmadı.*”⁵²⁷ Burada nefretin artışı, o işin hakiki faili olmadığı halde uyarıcıya isnad edilmiştir. Bu yüzden isnad aklî mecazdır, ilişkisi sebepseldir.

Diğer bir örnek ise Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir: “*İkisinden elbiselerini soyarak.*”⁵²⁸ Burada Allah'ın fiili olan soyma İblis'e -Allah ona lanet etsin- nispet edilmiştir. Zerkeşî (ö. 794/1392) dedi ki: Çünkü onun sebebi ağacın yenmesidir. Onun

⁵²² Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâzu li Esrâri'l-Belaga*, III/142.

⁵²³ Yûnus: 24.

⁵²⁴ Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâzu li Esrâri'l-Belaga*, III/142.

⁵²⁵ Kasas: 4.

⁵²⁶ *en-Nazmü 'l-Belâgî Beyne'n-Nazariye ve't-Tatbîk*, s. 153.

⁵²⁷ Fâtır: 42.

⁵²⁸ A'râf: 27.

yenmesi, İblis'in vesvesesi ve ikisine nasihat edenlerden olduğuna dair yemin etmesidir.⁵²⁹

Diğer bir örnek ise Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir: "*O'nun ayetleri okunduğunda imanlarını arttırır.*"⁵³⁰ Burada artırma, sebep olduklarından ayetlere nispet edilmiştir.

Diğer bir örnek ise Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁵³¹ "*Firavun dedi ki: 'Ey Haman, bana yüksek bir kule bina et; belki o sebeplere ulaşabilirim,*"⁵³² Kulenin yapımının Firavun'un veziri olan Haman'a isnad edilmesiaklî mecadır, ilişkisi sebepseldir. Zira Hâman kuleyi kendisi yapmamış, bilakis işçileri inşa etmiştir. Ancak Haman inşaada sebep olunca fiil ona isnad edilmiştir.

Diğer bir örnek ise Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁵³³ "*Allah'ın nimetini inkâra değiştirenleri ve kavimlerini 'yıkım ve azab' yurduna konduranları görmedin mi?*"⁵³⁴ Burada Allah'ın fiilinden olan kondurmanın onların büyüklerine nispet edilmiştir. Çünkü onun sebebi küfürleridir ve küfürlerinin sebebi büyüklerinin onları küfrü emretmeleridir.

3.2.2. Kur'an-ı Kerim'de Mecaz-ı Mürsel

Mecaz-ı mürselin tanımı daha önce geçti.⁵³⁵ O, lügavî mecazın türlerinden biridir.⁵³⁶ Mecaz-ı mürsel ya müfred (kelime) ya da mürekkeb (cümle) şeklindedir. Önce

⁵²⁹ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II/257.

⁵³⁰ Enfâl: 2.

⁵³¹ Abdülazîz Atîk, *İlmü'l-Beyân*, s. 147.

⁵³² Mümin: 36.

⁵³³ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II/257.

⁵³⁴ İbrâhîm: 28.

⁵³⁵ Mecaz-ı mürselin tanımı, s. 30. Müfred lügavî mecazla kastedilen budur. Mürekkeb (cümle) şeklindeki mecaz-ı mürsele örnek gelecektir.

⁵³⁶ Bkz: Lügavî Mecazın Tanımı ve Çeşitleri için, s. 29.

Kur'an'ı Kerim'de müfred mecaz-ı mürselin uygulamalarını zikredeceğim. Onun pek çok ilişkisi bulunmaktadır. Aşağıdaki şekilde örneklendirmek mümkündür:

1- Gâî İlişki: Bu başlığın altında şunlar yer almaktadır:

A. Sebebiyet: Allah-u Teâlâ:⁵³⁷ “Öyleyse sizden kim bu aya şahid olursa (erişirse) artık onu tutsun.”⁵³⁸ Burada mecaz, ay (الشهر)’dir. Ay da müşahade edilmez, müşahade edilen, ayın ilk gecesinde ortaya çıkan hilaldir. Hilal da ayın varlığının sebebidir.⁵³⁹

Allah-u Teâlâ’nın şu ayeti gibi:⁵⁴⁰ “Yoksulluk-endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin”.⁵⁴¹ Burada (أملق) kelimesi, kendisinde mali bir varlık olan, yani harcayan kimse demektir. Allah-u Teâlâ’nın “من إملاق” ifadesi, kinâye konumunda kullanılmıştır. Çünkü onun malı elinden çıktığında fakirlik ona musallat olur. Bu yüzden sebep lafzı, sebep olunanın yerinde kullanılmıştır. O da mecaz-ı mürseldir, ilişkisi sebepseldir.⁵⁴²

Diğer bir örnek Allah-u Teâlâ’nın şu ayetidir:⁵⁴³ “Öyleyse kim size saldırırsa, onun saldırdığı gibi siz de ona saldırın.”⁵⁴⁴ Saldırının mükafatı saldırı olarak adlandırılmış, çünkü o, saldırıdan kaynaklı müsebbiptir.⁵⁴⁵

Diğer bir örnek Allah-u Teâlâ’nın şu ayetidir: “Andolsun, biz sizden mücahid olanlarla sabredenleri bilinceye (belli edip ortaya çıkarıncaya) kadar, deneyeceğiz ve

⁵³⁷ Müberrid, *el-Kâmil fî'l-Lügati ve'l-Edeb*, s. IV/104.

⁵³⁸ Bakara: 185.

⁵³⁹ Abdülazîz Atîk, *İlmu'l-Beyân*, s. 158.

⁵⁴⁰ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XXVI/406.

⁵⁴¹ En'âm: 151.

⁵⁴² Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, III/274.

⁵⁴³ Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâzu li Esrâri'l-Belaga*, III/142.

⁵⁴⁴ Bakara: 194.

⁵⁴⁵ Abdülmüteâl es-Sa'îdî, *Büğyatü'l-Îdâh*, III/467.

haberlerinizi sinayacağız.”⁵⁴⁶ Burada Allah Azzeve celle tanıma ve ilmi, mecaz-ı mürsel yoluyla tanımanın sebebi olan deneme olarak ifade etmiştir. Zira Allah azze ve celle’nin ilmi ezeldir ve O, her şeyi bilendir. İlmiyle ilgili denemeye ihtiyacı yoktur. Buna bağlı olarak mana şöyle olur: Hakikatiniz ortaya çıkana kadar sizi deniyoruz, böylece Allah’ın ilmi, vaki olan bilinene taalluk etmiş olur. Öyleyse ibtilâyı (deneme) sarf etmiş ve bu denemeden kaynaklı hakikatinizin ortaya çıkmasını murat etmiştir.⁵⁴⁷

B- Müsebbebiyetlik: Allah-u Teâlâ’nın şu ayeti gibi:⁵⁴⁸ “*ve sizin için gökten rızık indiriyor.*”⁵⁴⁹ Burada mecaz, (رِزْقًا) kelimesindedir. Rızık ise gökten inmez, ancak oradan inen, yiyeceğimizin ve rızıkımızın kendisinden olduğu bitkilerin ondan neşet ettiği yağmurdur. Dolayısıyla rızık yağmurdan kaynaklanır. Bu da mecaz-ı mürseldir, ilişkisi müsebbbiyettir.

Örneklerinden biri Allah-u Teâlâ’nın şu ayetidir:⁵⁵⁰ “*Gerçekten, yetimlerin mallarını zulmederek yiyenler, karınlarına ancak ateş doldurmuş olurlar. Onlar, çılgın bir ateşe gireceklerdir.*”⁵⁵¹ Ayet-i Kerimede mecaz, “نارا” yani ateş lafzındadır. Yani ateşin sebep olunmadığının ceza olmasıdır. Bu durumda sebep olunan “ateş”, ve onunla “mal” murat edilmiştir. Bu da mecaz-ı mürseldir ve ilişkisi müsebbbiyetliktir.

⁵⁴⁶ Muhammed: 31.

⁵⁴⁷ Abdülmüteâl es-Sa‘îdî, *Büğyatü’l-Îdâh*, III/467.

⁵⁴⁸ Ahmed Mustafâ el-Merâgî, *Ulûmü’l-Belâğati’l-Beyân*, s. 250.

⁵⁴⁹ Mümin: 13.

⁵⁵⁰ Abdülazîz Atîk, *İlmu’l-Beyân*, s. 159.

⁵⁵¹ Nisâ: 10.

Örneklerinden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁵⁵² “*Onlara karşı yapabildiğiniz kadar bir güç hazırlayın.*”⁵⁵³ Yani, onlara karşı yapabildiğiniz kadar silah hazırlayın, çünkü o silahlar, güç, kendine güven ve savaş için güç verir. Bu itibarla güç, silahtan kaynaklı müsebbebiyettir, ilişkisi de burada müsebbebiyetliktir.

C- Âliyet: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁵⁴ “*Sonra gelecekler arasında bana bir doğruluk dili (lisan-ı sıdk) ver.*”⁵⁵⁵ Yani başkası nezdinde güzel bir anılma ve övgü oluşsun. Böylece söz, mecâz-ı mürsel olarak kendisiyle hasıl olan aletiyile adlandırılmıştır, ki o da dildir. İlişkisi de aletseldir.⁵⁵⁶

Örneklerinden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁵⁵⁷ “*Öyleyse onu insanların gözlerinin önüne getirin.*”⁵⁵⁸ Yani onların görebileceği bir yerde. Gözler, görme aletidir. Dolayısıyla “gözler” kelimesindedir, zira o söylenmiş ve ondan kaynaklanan murat edilmiştir, o da görmedir. Bu da mecaz-ı mürseldir, ilişkisi aletseldir.

D- Melzûmiye ve Lâzimiye: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁵⁹ “*Cennet ehli seslendi.*”⁵⁶⁰ Yani, sesleniyor. Burada, vukuu bulmanın gerçekleşmesi için gelecek için

⁵⁵² Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fî İ'râbi'l-Kur'ân*, Dâru'r-Reşid, Dımeşk, Müessesetü'l-İmân, Beyrut, Üçüncü Baskı, 1995., V/257.

⁵⁵³ Enfâl: 60.

⁵⁵⁴ Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-Efrâh*, II/139.

⁵⁵⁵ Şuarâ: 84.

⁵⁵⁶ Ebû'l-Bekâ, *el-Etval Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, I/85.

⁵⁵⁷ Abdülazîz Atîk, *İlmu'l-Beyân*, s. 164.

⁵⁵⁸ Enbiyâ: 61.

⁵⁵⁹ *el-Eslü'l-Câmi' li İdâhi'd-Düreri'l-Manzûme fî Seleki Cem'i'-Cevâmi'i*, I/86.

⁵⁶⁰ Bakara: 19.

mazi fiil kullanılmıştır. Muhakkik el-Benâni dedi ki: Böylece mecaz olur ve ilişkisi, geçmişte bir şeyin vukuu gerçekleşmiş olmasını gerektirdiğinden melzûmiyettir.

Örneklerinden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁵⁶¹ “*Yahudi hahamları ile Hristiyan rahiplerinin birçoğu, insanların mallarını haksız yere yerler.*”⁵⁶² Almayı, yeme olarak ifade etmek mecâz-ı mürseldir. İlişki de lazimiyet ve melzûmiyettir. Zira yeme, denildiği gibi almak içingerekli olunandır (melzûm). Mecaz-ı mürsel olarak mallardan kastın yenen yiyecekler olmasının murat edilmesi caizdir.

2- Kemmiyet İlişkisi:

A- Küllilik: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁶³ “*Parmaklarını kulaklarına tıkarlar.*”⁵⁶⁴ Bu ayet-i kerimede mecaz konumunda olan kelime “parmaklarını” ifadesidir. Bu şekilde söylenmiş ve parmak uçları kastedilmiştir. Çünkü insan, parmağının tümünü kulağına tıkamaz. Bu türden mecazın tümü, bütünü söylenmesi ve parçanın kastedilmesidir. O da mecaz-ı mürseldir, ilişkisi “külliliktir.” Burada bundan amaç, parmaklarını kulaklarına tıkma deliliyle hakkı işitmemede ısrarda mübalağadır.⁵⁶⁵

Örneklerinden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁵⁶⁶ “*Kalplerinde olmayanı ağızlarıyla söylüyorlar.*”⁵⁶⁷ Bu itibarla insan ağızıyla değil, diliyle konuşur. Böylece ağızların diller yerine kullanılması mecaz-ı mürseldir, ilişkisi külliliktir.

⁵⁶¹ Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fî İ'râbi'l-Kur'ân*, V/329.

⁵⁶² Tevbe: 34.

⁵⁶³ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Dercü'd-Dürrer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver*, II/40.

⁵⁶⁴ Bakara: 19.

⁵⁶⁵ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa*, s. 253.

⁵⁶⁶ Abdülazîz Atîk, *İlmu'l-Beyân*, s. 153.

⁵⁶⁷ Âl-i İmrân: 167.

B- Cüz'iyet: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁶⁸ “*mümin kölenin azat edilmesi*”⁵⁶⁹

Yani, mümin veya mümine bir kölenin azat edilmesi. Bu da kölenin bir kısmı olan boynunun söylenmesi ve tümün murat edilmesidir. Bu şekilde söylenmesinin mecazsal faydası, bir yönüyle ifadede îcâzdır. Çünkü boyun, erkek ve kadında bütünü birazı oluyor. Kölelere işaret, boyunlarından zincirleniyorlardı. Azat edildiklerinde bu zincirlerden azat olurlar.⁵⁷⁰

Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁷¹ “*Öylece annen üzülmesin, sevinsin diye seni ona döndürdük.*”⁵⁷² “تقر عينها”: yani sakinleşmesidir. Buradaki mecaz lafzı “onun gözü” ifadesidir. Sakinleşen ise sadece gözün kendisi değil, nefis ve cisimdir. Bu mecaz-ı mürseldir, ilişkisi cüz'iliştir.

Örneklerden biri, Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁷³ “*O kulaktır diyorlar.*”⁵⁷⁴ ayeti mecaz-ı mürseldir. Çünkü kulaktan kastedilen budur. Böylece o, sanki şahsın hepsidir. Bu da mübalağa için parça adının bütün için kullanılması kabilindendir. İlişki ise cüzilik olarak adlandırılır.

⁵⁶⁸ Safiüddîn Muhammed b. Abdürrahîm b. Muhammed el-Ermevî el-Hindî eş-Şâfiî, *el-Fâiku fî usûli'l-Fıkhi*, thk. Mahmûd Nassâr, Yayıncı: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 2005., I/107.

⁵⁶⁹ Nisâ: 92.

⁵⁷⁰ Abdurrahmân el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, II/276.

⁵⁷¹ Abdülazîz Atîk, *İlmu'l-Beyân*, s. 159.

⁵⁷² Taha: 40.

⁵⁷³ Abdülazîz Atîk, *İlmu'l-Beyân*, s. 159.

⁵⁷⁴ Taha: 40.

Örneklerden biri, Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁷⁵ “Biz, her insanın kuşunu (işlediklerini, yaptıklarını) kendi boynuna doladık.”⁵⁷⁶ Boynu mecaz yoluyla zikretmiştir, çünkü gerdanlık, boyunduruk, zincir vb. için insan için gerekli olan yerdir.

Örneklerden biri, Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁷⁷ “Birazı hariç gece kalk.”⁵⁷⁸ Burada kalkmaktan (kıyam) kasıt namazdır. Kıyam da namazın rükünlerinden bir rükündür. Namaz, bütünün, parçanın adıyla adlandırılması kabilinden onunla adlandırılmıştır. Bu da mecazdır ve ilişkisi cüzi’lidir.

C- Umumilik: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁷⁹ “İnsanları kısıkanıyorlar.”⁵⁸⁰ Yani Peygamber’i (s.a.s.). Burada insanlar ifadesi mecaz-ı mürseldir, ilişkisi de umumiliktir. Şu ayette bunun gibidir: “İnsanların onlara dediği kimseler.”⁵⁸¹ Bu ayette insanlar ifadesinde murat edilen bir kişidir, o da Naîm b. Mes‘ûd el-Eşce‘î’dir.

Şu ayette buna örnektir:⁵⁸² “Şairler ise; gerçekten onlara azgınlar uyar.”⁵⁸³ Burada ayet şairlerin genelini kastetmemiştir, zira ondan sonra istisna gelmiştir.

⁵⁷⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Dercü'd-Dürer fî Tefsîri 'l-Âyi ve 's-Sûver*, II/40.

⁵⁷⁶ İsrâ: 13.

⁵⁷⁷ Mahmûd Sâfî, *el-Cedvelu fî İ'râbi 'l-Kur'ân*, XV/132..

⁵⁷⁸ Müzzemmil: 2.

⁵⁷⁹ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü 'l-Belâğa*, s. 254.

⁵⁸⁰ Nisâ: 40.

⁵⁸¹ Âl-i İmrân: 173.

⁵⁸² *Ulûmü 'l-Belâğati 'l-Bedî' ve 'l-Beyân ve 'l-Meânî*, s. 225.

⁵⁸³ Şuarâ: 224.

D- Hususilik: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁸⁴ “*İnsanları kıskanıyorlar.*”⁵⁸⁵

Ayet, ‘düşman’ lafzını kullanmış ve (فاحذرهم) kelimesinde olduğu gibi ona dönen zamir topluluk zamiri kullanılması deliyle düşmanları murat etmiştir.

3- Mekânsal İlişki:

A- Mahallilik (Bulunulan Yer): Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁸⁶ “*O zaman da meclisini/kulübünü çağırın.*”⁵⁸⁷ Burada mecaz “meclis7kulüp” kelimesidir. Biz biliyoruz ki kulüp toplanma yeridir. Ancak ayet-i kerimede maksat, onun aşireti ve yardımcılarında o mekânda bulunanlardır. Bu da mecaz-ı mürseldir, ona yerin adı verilmiş ve hal murat edilmiştir. İlişki de mahallilik, yani içinde bulunulan yerdir.⁵⁸⁸

Örneklerden biri, Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁸⁹ “*ve ağızlarıyla söylüyorlar*”⁵⁹⁰ Yani dilleriyle. Zira söz genel olarak sadece onunla olur.

Örneklerden bir diğeri ise, Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁹¹ “*ve ey gök sen de tut!*” denildi)⁵⁹² Hakikat: Ey göğün yağmuru dur! şeklindedir. Bunda ilişki ya mahalliliktir, çünkü onda toplanan bulutlardan ötürü onun yeridir ya da sebebiyettir, zira su yağmurun sebebidir.

⁵⁸⁴ *Ulümü'l-Belâğati'l-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Meânî*, s. 225.

⁵⁸⁵ *Münafikûn*: 4.

⁵⁸⁶ *Semîn el-Halebî, Umdetü'l-Huffâz, fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Bâsil uyûn es-Sûd, Yayıncı: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1996., IV/158.

⁵⁸⁷ *Alak*: 17.

⁵⁸⁸ *Ebû'l-Bekâ, el-Etval Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, I/85.

⁵⁸⁹ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa*, s. 254.

⁵⁹⁰ *Âl-i İmrân*: 167.

⁵⁹¹ Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Binâ'uhu*, IV/367.

⁵⁹² *Hûd*: 44.

B- İçinde Bulunulan Durum: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁹³ “*O zaman da meclisini/kulübünü çağırısın.*”⁵⁹⁴ Burada (rahmet)’ten murat edilen, rahmetin yerleştiği cennettir. Böylece onlar, Allah’ın rahmetinin yerleştiği cennettedirler. Dolayısıyla burada mecaz-ı mürsel bulunmakta, ilişkisi de (Hallik)’tir.⁵⁹⁵

Örneklerden bir diğeri ise, Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁵⁹⁶ “*İyiler şüphesiz nimet içindedirler.*”⁵⁹⁷ Burada mecaz “نعيم” kelimesindedir. Nimet ise insan onun içinde yer alamaz, zira o manevi hallerden bir bir haldir. İnsan sadece onun mekânına yer edinir. Dolayısıyla “naîm”, mecaz-ı mürsel olarak kendi konumunda kullanılmış ve onunla mahal murat edilmiştir. İlişkisi de halliktir (durumsallık).

Örneklerden biri, Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁵⁹⁸ “*Her mescitte ziynetlerinizi alınız.*”⁵⁹⁹ yani elbiselerinizi. Ziynetin onların için yerleşmesinden ötürü. Dolayısıyla ziynet hal, libas ise onun mahallidir. Şu söz de onun gibidir: ‘Görünüp kaybolan bir beyazlık görüyorum’ ve ‘yükselen ve alçalan bir hareket görüyorum.’

Örneklerden bir diğeri ise, Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶⁰⁰ “*Gerçekten biz seni apaçık bir dalalette görüyoruz.*”⁶⁰¹ Dalaletin insanın yerine kullanılması mecaz-ı mürsel olup hal söylenmiş ve mahal murat edilmiştir. Dolayısıyla ilişkisi halliktir. Bunun faydası

⁵⁹³ Sem‘ânî, *Kavâti‘u l-Edille fi l-Usûl*, thk. Muhammed eş-Şâfiî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, Birinci Baskı, 1418 h., I/285.

⁵⁹⁴ Âl-i İmrân: 107.

⁵⁹⁵ Ebû’l-Bekâ, *el-Etval Şerhu Telhîsi Miiftâhi l-Ulûm*, I/85.

⁵⁹⁶ Abdülazîz Atîk, *İlmu l-Beyân*, s. 163.

⁵⁹⁷ İnfitâr: 13.

⁵⁹⁸ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü l-Belâğa*, s. 254.

⁵⁹⁹ A‘râf: 31.

⁶⁰⁰ Muhyiddîn Dervîş, *İ râbü l-Kur‘ân ve Binâ uhu*, III/376.

⁶⁰¹ A‘râf: 60.

ise karanlıklarında yerleşmiş ve oradan sarsılmazmış gibi dalaletteki vasfında mübalağa ve abartılmasıdır. Mübalağada, cümleyi (إِنَّ) ile başlatmış ve haberinin başına (اللام) getirilerek artışa gitmişlerdir.

4- Zamansal İlişki:

A- Mazilik (Olmuş Olan İtibariyle): Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁶⁰² “*Yetimlere mallarını verin*”.⁶⁰³ Çünkü onlar, mallarının kendilerine verilmesinin emredildiği vakit, yetim değil ergen yaşıdıkları. Mazi zamanda geçmiş olan yetimliklerine bakılarak, mecaz-ı mürsel olarak onlara ‘yetimler’ adı verilmiştir. İlişkisi, mazi zamanda geçmiş olan vasıftan itibariyledir.⁶⁰⁴

Örneklerden bir diğeri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶⁰⁵ “*Kendilerini kocalarına nikahlamalarına engel çıkarmayın*.”⁶⁰⁶ (Kocaları) sözü, eğer bununla boşanmış olanlar murat edilmişse olmuş olan itibariyle mecazdır. Yok eğer bununla onlarla evlenmek isteyenler murat edilmişse, olacak olan itibariyle mecazdır.

⁶⁰² Keyâ el-Herâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Mûsâ Muhammed Alî ve İzzet Abd Atiyye, Yayıncı: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, İkinci Baskı, 1405 h, II/310.

⁶⁰³ Nisâ: 2.

⁶⁰⁴ Muhammed el-Emîn eş-Şenkîti, *Rihletü'l-hacci İlâ Beytillâhi'l-Haram*, s. 204.

⁶⁰⁵ Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Yayıncı: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dimeşk, Beyrut, Birinci Baskı, 1414 h, I/280.

⁶⁰⁶ Bakara: 232.

Örneklerden bir diğeri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶⁰⁷ “*ve dağlar sarsılır; dağlar, yumuşak kum yığını haline gelir.*”⁶⁰⁸ ‘kum yığını’ olması, dağıtılmadan önce olmuş olan itibariyledir. Dolayısıyla toplu halde ve dağılmış olması arasında bir terslik yoktur.

Örneklerden bir diğeri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶⁰⁹ “*Rabbine suçlu olarak gelen bilsin ki, cehennem onun içindir. Orada ne ölür, ne yaşar*”.⁶¹⁰ Geçmişte dünyada içinde bulunduğu günahattan ötürü onu mücrim olarak adlandırmıştır.

B- Müstakbeliye (Olacak Olan İtibariyle): Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁶¹¹ “*Ben (rüyada) şarap sıktığımı gördüm.*”⁶¹² İçki ismi üzüm veya meyve suyundan olan diğerlerine, mecaz-ı mürsel olarak verilmiştir. İlişkisi ise olacak olan itibariyledir. Çünkü üzüm veya meyve suyu gibi zikredilenlerin varacağı hal, içki olmasıdır.⁶¹³

Örneklerden bir diğeri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶¹⁴ “*ve ancak bir nankör facir doğururlar.*”⁶¹⁵ Dünyaya gelen çocuk doğduğunda facir veya kâfir olmaz. Ancak o, çocukluktan sonra bu şekilde olabilir. Facir yeni doğan adı kullanılmış ve facir olan adam murat edilmiştir. İlişki, olacak olan itibariyledir.

⁶⁰⁷ Tefsîrû'l-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, thk. Alî Abdülbârî Atiyye, Yayıncı: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1415 h., XV/120.

⁶⁰⁸ Müzzemmil: 14.

⁶⁰⁹ Abdülmüteâl es-Sa'îdî, *Büğyatü'l-İdâh*, III/470.

⁶¹⁰ Taha: 74.

⁶¹¹ Hattâbî, *Garîbü'l-Hadîs*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Garbâvî, Hadislerini tahriç eden: Abdülkayyûm Abd Rabbi'n-Nebî, Yayıncı: Dâru'l-Fikr, Dimeşk, Yayın tarihi, 1982., II/85.

⁶¹² Yûsuf: 36.

⁶¹³ Ebû'l-Bekâ, *el-Etval Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, I/85.

⁶¹⁴ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa*, s. 254.

⁶¹⁵ Nûh: 27.

Örneklerden bir diğeri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶¹⁶ “*Ey iman edenler, öldürülenler hakkında size kısas yazıldı (farz kılındı). Özgüre karşı özgür, köleye karşı köle ve dişiye karşı dişi.*”⁶¹⁷ Burada kısas, ki o ceza ve mükafatta eşitliktir, ayet-i kerime nazil olmadan önce öldürülene farz kılınmamış, sadece onun nüzulünden sonra öldürülecek olana farz kılınmıştır. Bu itibarla mecaz, “öldürülenler” kelimesinde, yani ayetin nüzulünden sonra öldürülecek olanlarla ilgilidir. Öldürülenlerin söylenip kısas ayetinin nüzulünden sonra öldürülecek olanların istenmesi mecaz-ı mürseldir. İlişkisi de olacak olan itibariyledir.

Örneklerden bir diğeri ise Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶¹⁸ “*Onlara denizde kuru bir yol aç.*”⁶¹⁹ (يَبْسًا) yani kuru sözüdür. Çünkü Allah-u Teâlâ'nın hitap ettiği vakitte kuru değildi. Ancak bu, olacak olan itibariyledir.

Mürekkeb (Cümle) Mecaz-ı Mürsel ise: İnşa anlamındaki ve tersi için kullanılan haberi mürekkeb yapılarda bazı amaçlar için meydana gelir. Onlardan biri; hasret ve üzüntüyü izhar etme: Bunun örneklerinden biri, Allah-u Teâlâ'nın İmrân'ın hanımının söylediği ile ilgilidir: “*Rabbim onu dişi olarak doğurdum.*”⁶²⁰ Nitekim bu sözle haber ve gereğinin faydası varit olmamıştır. Çünkü Allah her şeyi en iyi bilendir. Ondan sonraki ayette dediği gibi: “*Allah, doğurduğunu en iyi bilendir.*”⁶²¹ Siğâ haber niteliğinde

⁶¹⁶ Abdülazîz Atîk, *İlmu'l-Beyân*, s. 159.

⁶¹⁷ Bakara: 178.

⁶¹⁸ Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Binâ'uhu*, VI/227.

⁶¹⁹ Taha: 77.

⁶²⁰ Âl-i İmrân: 36.

⁶²¹ Âl-i İmrân : 36.

söylenmiş, ancak onunla, mescitlerin hizmetine elverişli bir erkek doğurmadığı konusunda özlem ve üzüntüsünün inşasını murat etmiştir.⁶²²

İnşa manasında haberi mürekkep yapılardan biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶²³ “*Sadece Allah'ın rızasını istemek için infak ediyorsunuz*”⁶²⁴ yani ‘infak etmeyin’⁶²⁵ Bu itibarla ‘Sadece Allah'ın rızasını istemek için infak ediyorsunuz’ hal cümlesi olup emir için kullanılan haberdir.

Onun örneklerinden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶²⁶ “*Anneler de çocuklarını iki tam yıl emzirirler.*”⁶²⁷ Sığa, “emzirirler” kelimesinde haberi olup, mecazî olarak terğibî veya ilzamî emirle ilgili kullanılmıştır. İlişki müsebbebiyedir. Çünkü fiili emzirme, çocuklarının durumu konusunda mümin kadınların Allah'ın emrine itaat etmenin müsebbebidir. İşte bu, o kadınlardan beklenendir. Müsebbeb söylenmiş ve sebebi murat edilmiştir. Haberin bu türden yerlerde kullanılması emrin inşa edilmesinden daha etkilidir. Zira zaruret veya çok şiddetli bir ihtiyaç olmaksızın çocuklarını emzirmeyi bırakmaları, Rablerine iman etmiş, çocuklarına karşı acıma ve şefkat sahibi annelerin şanından değildir.⁶²⁸

Haberî manalarda kullanılan inşaî mürekkep yapılardan biri, ölüm, kabul ve kınama gibi istifhamın mecazî manalara çıkarılması gibi, Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir: “*Rabbi*

⁶²² Muhammed el-Emîn eş-Şenkîti, *Rihletü 'l-hacci İlâ Beytillâhi 'l-Haram*, s. 199.

⁶²³ Abdurrahmân el-Meydânî, *el-Belâğatü 'l-Arabiyye*, II/292.

⁶²⁴ Bakara: 272.

⁶²⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi 'l-Kur'ân*, II/291.

⁶²⁶ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli 'l-Ahkâm*, II/10.

⁶²⁷ Bakara: 233.

⁶²⁸ Abdurrahmân el-Meydânî, *el-Belâğatü 'l-Arabiyye*, II/292.

konusunda İbrahim’le tartışanı görmedin mi?”⁶²⁹ Bu, taaccüp (şaşknlık) için kullanılan mecazi istifhamdır.

Bunlardan bir diğeri, emir veya nehyin söylenip mecaz olarak ihbarın murat edilmesidir. Bu da Allah-u Teâlâ’nın şu ayetindeki gibidir:⁶³⁰ “*De ki: Kim sapıklık içinde ise, Rahman olan Allah ona imkân tanısın (tanır.)*”⁶³¹ “Rahman olan Allah ona imkân tanısın” cümlesi emir sigası olup onunla Allah’ın sünnetiyle ilgili ihbar murat edilmiştir. Burada emir sigası öncelikle dua manasıyla kullanılmıştır. Dua da haber manasında kullanılır. Yani: Allah ona imkân sunar. Bu mecazda etkili bir îcâz ve Peygamber’in dalalette olan kimseye, Allah’ın onda sünnetini icra etmesi için beddua etmesine, cezanın acele ettirilmesi konusunda onun aleyhinde dua edilmemesine dair bir uyarı bulunmaktadır.

Onun örneklerinden biri, Allah-u Teâlâ’nın şu ayetidir:⁶³² “*Kazandıklarının bir karşılığı olarak az gülüp çok ağlasınlar.*”⁶³³ Yani: Onlar, dünyalarında bugün az gülüyorlar, ancak onlar dünya hayatında kazandıkları günahlarının karşılığı olarak ahiretlerinde çok ağlayacaklardır. Bu ihbâr, (gülsünler) – (ağlasınlar) şeklinde mürekkeb mecaz-ı mürsel şeklinde emir sigasıyla gelmiştir.

3.2.3. Kur’an-ı Kerim’de İstiâre:

Kur’an’ın istiâresi güzelliğın zirvesinde, kemalin son aşamasında olup ifadede belirsizlik veya karmaşıklık yoktur. O, harika ifadelerin inceliklerinin barındırdığı

⁶²⁹ Bakara: 258.

⁶³⁰ Abdurrahmân el-Meydânî, *el-Belagatü’l-Arabiyye*, II/292.

⁶³¹ Meryem: 75.

⁶³² Abdurrahmân el-Meydânî, *el-Belagatü’l-Arabiyye*, II/292.

⁶³³ Tevbe: 82.

mevcut hakikatlere delalet eder sadece. İstiârenin tanımı ve türleri daha önce ele alındı.⁶³⁴

Burada ise Kur'an-ı Kerim'deki uygulamalarını zikredeceğim:

1-Tasrîhî ve Kinayeli İstiâre:

Tasrîhî İstiâre: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁶³⁵ “*İnsanları karanlıktan aydınlığa çıkarman için onu sana indirdiğimiz kitaptır.*”⁶³⁶ Burada ayet-i kerimede “karanlıklar ve aydınlık” kelimelerinde iki lügavî mecaz bulunmaktadır. İlkiyle “dalaleti”, ikincisiyle “hidayet ve iman” kastetmiştir. Sahiplerinin hidayete ermemelerinde aralarındaki benzerlik ilişkisinden ötürü “karanlıklar” dalalet için istiâre edilmiştir. Aynı şekilde hidayet konusunda aralarındaki benzerlik ilişkisinden ötürü “aydınlık” hidayet ve iman için istiâre edilmiştir. Her iki mecazda hakiki mananın istendiğini engelleyen karine, sözün siyakından anlaşılan hal karinesidir. Bu itibarla, mübalağa olarak müşebbeh bih'in müşebbeh'in kendisi olduğu iddiasıyla müşebbehin (benzetilen) lafzının hazf edildiği ve onun yerine, onun makamına kaim olması için kendisine benzetilenin (müşebbeh bih) lafzının istiâre edildiği bir teşbih içermiştir. Bu mecazda müşebbeh bih açıkça dile getirildiği için “tasrîhî istiâre” şeklinde adlandırılmıştır.⁶³⁷

Onun örneklerinden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁶³⁸ “*Ve nefes almaya başladığı zaman, sabaha.*”⁶³⁹ Nefes, açılma ve kapanma şeklinde kalbi açan özel bir rüzgâr olunca bu esinti, istiâre yoluyla nefese benzetilmiş ve sabah ona kıyasla nefes alan yapılmıştır. İstiâreden sonrasının aydınlığa dair kinaye olması caizdir. Kinayeli ve hayali

⁶³⁴ Bkz: İstiârenin tanımı ve türleri, s. 36.

⁶³⁵ en-Nüketu fî İ'câzi'l-Kur'ân, s. 36.

⁶³⁶ İbrâhîm: 1.

⁶³⁷ Abdülazîz Atîk, İlmu'l-Beyân, s. 177.

⁶³⁸ Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, III/435.

⁶³⁹ Tekvîr: 18.

olması da caizdir. O da hayal yoluyla mecaz şeklinde sabahın, yürüyen ve uzun bir mesafeden gelen ve ona, rüzgarının esmesiyle murat edilen solunumunun belirlenmesiyle olur.⁶⁴⁰

İbn Ebî'l-Esba (ö: 654/1256) bu ayetle ilgili dedi ki: “Kulak, istiâre konusunda Allah-u Teâlâ'nın (*Ve nefes almaya başladığı zaman, sabaha*” ayeti gibisini duymamıştır.”⁶⁴¹

2-Kinayeli İstiâre: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁶⁴² “*Onlara acıyarak alçakgönüllülük kanadını ger.*”⁶⁴³ Boyun eğme ortak noktasıyla alçakgönüllülük kuşa benzetilmiş ve kuş, alçakgönüllülük için istiâre edilmiştir. Ardından o hazf edilmiş ve onun gereklerinden olan bir şeyle simgelenmiştir, ki o da kinayeli istiâre yoluyla kanattır. Kanatın alçakgönüllülük için tespit edilmesi hayalî istiâredir. O da kinayelinin karinesidir. Muhatap için kuş müsteâr yapmaktadır. Yani: Çocuğun ebeveynine karşı muamelesini. Asıl olan ise: ‘İkisine alçakgönüllülükle kanatlarını ser.’ Onun benzeri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir: “*Ve mü'minlerden, sana tabi olanlara kanatlarını ger.*”⁶⁴⁴

Onun bir örneği Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir: “*Allah'a verdikleri sözü bozarlar,*”⁶⁴⁵ *el-Keşşâf*'ta dedi ki: İstiâre yoluyla ahdin ip olarak adlandırmalarından hareketle ahdin geçersiz kılınmasıyla ilgili (النقض) yani vetoyu kullanmak, iki taraf

⁶⁴⁰ Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fî İ'râbi'l-Kur'ân*, XV/257.

⁶⁴¹ İbn Ebî'l-Esba, *Tahrîru't-Tahyîr fî Sinâ'ati's-Şi'ri ve'n-Nesr*, thk. Dr. Hafnî Muhammed Şeref, Yayıncı: el-Cumuriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttehide, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Lecnetu İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, ts., s. 99.

⁶⁴² Ahmed Mustafâ el-Merâgî, *Ulûmü'l-Belâğati'l-Beyân*, s. 271.

⁶⁴³ İsrâ: 24.

⁶⁴⁴ Şuarâ: 215.

⁶⁴⁵ Bakara: 27.

arasındaki bağı kanıtlamasından ötürü mümkündür. Bu, müstear olan şeyin zikredilmesi konusunda suskun olmaları sonra onu benzerlerinden bir şey zikrederek sembolize etmek ardından o sembolle onun yeri konusunda tembihte bulunmak belagatin sırlarından ve inceliklerindendir. Şu sözün bunu gibidir: Akranını parçalayan cesur, insanların ondan su içtikleri âlim. Cesur ve âlimin aslan ve deniz oldukları konusunda uyarmıştım.⁶⁴⁶

Onun örneklerinden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶⁴⁷ “*O gün cehenneme diyeceğiz: 'Doldun mu?' O da: 'Daha fazlası var mı?' diyecek.*”⁶⁴⁸ Bu, en mükemmel ve en bedî‘ hayali istiâre türlerindendir. Öyle ki cehennem, açgözlü, yutağı geniş ve karnı basık, bulduğunu yiyen, bulamadığını da isteyen bir varlığa benzetilmiştir. Bu, teşbihin en dakik ve en zarif olanlarından. Zemahşerî (ö: 538/1144) dedi ki: “Cehennemin sorusu ve cevabı, mananın kalpte tasviri ve yer etmesini amaçlayan hayal bağlamındadır...” Ardından dedi ki: “Bunda iki mana bulunmaktadır: İlki: Allah-u Teâlâ'nın, “*Cehennemi dolduracağım*”⁶⁴⁹ ayetine binaen, onu kapsayacak bir şey olmayana ve dolmasına ekleme yapılmayacak derecede genişliğine ve etrafının birbirinden uzaklığıyla birlikte o dolar. İkincisi: Ona her kim girerse girsin o genişliğe sahiptir ve onda daha fazlası için bir yer bulunmaktadır.⁶⁵⁰

⁶⁴⁶ *Tefsîru 'z-Zemahşerî*, I/119.

⁶⁴⁷ İbn Vehb el-Kâtib, Hafnî Muhammed Şeref, *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*, Mektebetü'ş-Şebâb, Kahire, Matbaatü'r-Risâle, yayın Yılı, 1969., s. 116.

⁶⁴⁸ Kâf: 30.

⁶⁴⁹ A'râf: 18.

⁶⁵⁰ *Tefsîrü 'z-Zemahşerî*, IV/388.

Hayali istiâreden diğerk bir örnek Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶⁵¹ “*Bizi doğru yola ilet.*”⁶⁵² Yani hak dini ve İslam dini. Bu, istenene ulaşma ve kolaylık ortak noktasıyla yol ve istikamet istiâre edilmiş aklî bir durumdur.⁶⁵³

3-Aslî ve Tabi İstiâre:⁶⁵⁴

1- Aslî İstiâre: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁶⁵⁵ “*Onların her vâdide başıboş dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmedin mi?*”⁶⁵⁶ Ayetteki “bir vadide” ifadesi cins isimdir. İlimler ve amaçladıkları şiirsel manalardan amaçlar için vadiler istiare etmiştir. Yollar veya onun yerine geçecek olan her neyse istiâre edilmeyip vadileri istiâreye tahsis etmiştir. Çünkü şiirin anlamları düşünce ve vizyonla çıkarılır. Düşünce ve vizyon ise o ikisinde gizli ve kapalıdır. Bu yüzden onun için vadilerin istiâre edilmesi daha benzer ve daha uygundur.⁶⁵⁷

Bunun örneklerinden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶⁵⁸ “*İnsanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için.*”⁶⁵⁹ Ayet-i kerimede, her birisinde hidayetin bulunmaması ortak noktasından hareketle karanlıklar, dalalet için istiâre edilmiştir. Bu da

⁶⁵¹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü 'l-Belâga*, s. 65.

⁶⁵² Fatiha: 6.

⁶⁵³ Muhammed Akîle, *ez-Ziyâde ve 'l-İhsân fî Ulûmi 'l-Kur'ân*, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsat, Câmîatu's-Şârîka, Birleşik Arap Emirlikleri, Birinci Baskı, 1427 h., V/484.

⁶⁵⁴ Bu iki tür aslidir. Tabi olan ise örneklerde geleceğı gibi tasrihi veya kinayeli olabilirler.

⁶⁵⁵ Suyûtî, *Mu'terekü 'l-Akrân fî İ'câzi 'l-Kur'ân*, I/211.

⁶⁵⁶ Şuarâ: 225.

⁶⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi 'l-Kâtib ve's-Şâir*, thk. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne, Yayıncı: Dâru Nahdati Mısır Basım, yayın ve Dağıtım, el-Fecâle, Kahire, ts., II/77.

⁶⁵⁸ Ebu'l-Hasan ez-Ramânî, *en-Nüketu fî İ'câzi 'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlûl Selâm, Yayıncı: Dâru'l-Me'ârif, Mısır, Üçüncü Baskı, 1976., s. 92..

⁶⁵⁹ İbrâhîm: 1.

aslî tasrîhî istiâre şeklinde adlandırılmıştır. Bu istiâre, hidayet ve dalaleti aydınlık ve karanlık olarak imkânsız kılmıştır. Böylece gizli makul manalar, göz onu görüyormuş ve el ona dokunuyormuş gibi hissedilir, canlı ve hareketli bir surette ortaya çıkar.⁶⁶⁰

Bunun örneklerinden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶⁶¹ “*Onlara acıyarak alçakgönüllülük kanadını ger.*”⁶⁶² Alçakgönüllülük kuşa benzetilmiştir. -Kinayeli aslî istiâre yoluyla- kuş olan müşebbeh bih'in lafzı, alçakgönüllülük olan müşebbeh için istiâre edilmiş, ardından kuş hazf edilmiş ve gereklerinden bir şey olan kanat ona sembol yapılmıştır.⁶⁶³

2- Tabi İstiâre: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁶⁶⁴ “*Musa'nın öfkesi geçince levhaları aldı. Onların içinde yazılanlarda Rablerinden korkanlar için hidayet ve rahmet vardı.*”⁶⁶⁵ Bu ayet-i kerime tasrîhî istiâredir. Bu da müşebbeh bih'in lafzı açıkça dile getirildiği içindir. İcrasında ise denir ki: Her ikisinde sakinleşme ortak noktasından hareketle Musâ'dan kızgınlığın geçmesi “sükuta” benzetilmiştir. Ardından “sükût” olan müşebbeh bih'e delalet eden lafız, müşebbeh olan “öfkenin bitmesi” için istiâre

⁶⁶⁰ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa*, s. 264.

⁶⁶¹ Ebu'l-Hasan er-Ramânî, *en-Nüketu fî İ'câzi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlûl Selâm), Yayıncı: Dâru'l-Me'ârif, Mısır, Üçüncü Baskı, 1976., s. 92..

⁶⁶² İbrâhîm: 1.

⁶⁶³ *Ulûmü'l-Belâğati'l-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Meânî*, s. 204.

⁶⁶⁴ Bakillânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Yayıncı: Dâru'l-Meârif, Mısır, Beşinci Baskı, 1997., s. 266.

⁶⁶⁵ A'râf: 154.

edilmiştir. Ardından kızgınlığın geçmesi manasındaki “sükuttan”, “bitti” manasında “sükût etti” fiili isticak etmiştir. Bu yüzden o tabidir, çünkü o müştak olanlardandır.⁶⁶⁶

Örneklerden biri Allah-u Teâlâ’nın şu ayeti gibi:⁶⁶⁷ “Ölümünden sonra yeri diriltir.”⁶⁶⁸ yerin bitkilerle süslendirilmesini, güzellik ve fayda konusunda diriltmeye benzetmiştir. Ardından süslendirme için diriltme istiâre edilerek diriltme süslendirme manasında olmuştur. Ardından tabi tasrîhî istiâre yoluyla diriltmeden şu manayla türetilmiştir: “süsler” manasında “diriltir.”⁶⁶⁹

Örneklerden biri Allah-u Teâlâ’nın şu ayeti gibi:⁶⁷⁰ “Derler ki: "Eyvah bize! Bizi uyuduğumuz yerden kim diriltti? Bu Rahman'ın vaad ettiğidir. Demek ki peygamberler doğru söylemişler.”⁶⁷¹ Burada ölüm, ihtiyarî fiillerin ortaya çıkmamasından ötürü uykuya benzetilmiştir. Ardından uyku lafzı ölüm için istiâre edilmiş, böylece uyku, ölüm manasına dönüşmüştür. Ardından “الرقاد” yani uyku kelimesinden bu manada “markad” kelimesi, tabi tasrihi istiâre yoluyla ölüm yeri manasında türetilmiştir, ki orası da kabirdir.⁶⁷²

⁶⁶⁶ “Kızgınlığın” insana benzetilmesi caizdir. Ardından “insan” olan müşebbeh bih hazfedilir ve onun gereklerinden biri olan “sakinleşti” ile onu simgeledi. Böylece “kızgınlık”ta kinayeli istiâre olmuş olur. Bkz: Abdülazîz Atîk, *İlmu’l-Beyân*, s. 183.

⁶⁶⁷ Bakillânî, *İ’câzî’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Yayıncı: Dârü’l-Meârif, Mısır, Beşinci Baskı, 1997 m., s. 266.

⁶⁶⁸ Rûm: 50.

⁶⁶⁹ Hasan İsmâîl, *el-Belagatü’s-Sâfiye*, s. 46.

⁶⁷⁰ Ramânî, *en-Nüketu fî İ’câzî’l-Kur’ân*, s. 93.

⁶⁷¹ Yâsîn: 52.

⁶⁷² Hasan İsmâîl, *el-Belagatü’s-Sâfiye*, s. 46.

Örneklerden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁶⁷³ “*Onların üzerine horluk ve yoksulluk yazıldı.*”⁶⁷⁴ Burada (الضرب) -ki o, bir şeyi dik yapmak manasındadır- soyut unsurlar olduğundan horluk ve yoksulluk işlerinden değil, çadırların işlerindendir. Bu da (الضرب) kelimesinden, ona uygun olan mana olan “hüküm” olduğuna delalet etmektedir. Bu durumda mana şöyle olur: Onlara horluk ve yoksullukla hüküm verdi” şeklinde olur.⁶⁷⁵

Örneklerden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi: “*Gece de kendileri için bir ayettir. Gündüzü ondan sıyrıp yüzeriz, hemen artık karanlıkta kalıvermişlerdir.*”⁶⁷⁶ Ayet-i kerimede, koyun vb'den derinin yüzülmesi anlamında olan “السلخ” kelimesi, her ikisinde gizli olan bir şeyin ortaya çıkması ortak noktasından hareketle kâinattan gündüzün ışığının azar azar izale edilmesi konusunda istiâre edilmiştir. Cildin yüzülmesiyle koyunun eti ortaya çıkar, güneşin batmasıyla asıl olan karanlık ortaya çıkar. Işık ise sonradan onun üzerine çıkar, ışığıyla onu örter. Bu sanatsal ifade, tabi tasrîh istiâredendir.

Onun örneklerinden biri de Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶⁷⁷ “*Su kabardığında biz sizi akıp giden gemide taşıdık.*”⁶⁷⁸ Her ikisinde de sınırı aşma ortak noktasıyla suyun çokluğu, aşırılıkla haddi aşan çokluğa benzetmiştir. Ardından tuğyan (aşırılık) çokluk için istiâre edilmiş ve ondan, “tabi istiâre” şeklinde “sınırı aşacak derecede çok” manasında

⁶⁷³ *Tefsîru Ebî's-Suûd, İrşâdu'l-Akli ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Ebû's-Suûd el-İmâdî, thk. Muhammed Mustafâ, Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, Beirut, I/107

⁶⁷⁴ Bakara: 61.

⁶⁷⁵ Hasan İsmâîl, *el-Belagatü's-Sâfiye*, s. 49.

⁶⁷⁶ Yâsîn: 37.

⁶⁷⁷ Hâmid Avnî, *el-Minhâcu'l-Vâdih li'l-Vâdih*, I/118.

⁶⁷⁸ Hâkka: 11.

“طغى” kelimesi ondan türetilmiştir. Karine ise, sudan aşırılığın sadır olmasının imkânsız oluşudur. Zira o, insanın yaptıklarındandır.

Onun örneklerinden biri de Allah-u Teâlâ’nın şu ayetidir:⁶⁷⁹ “*O gün onları birbirleri içinde dalgalar halde bırakırız.*”⁶⁸⁰ Çokluklarından ve bazılarının bazılarıyla iç içe girmelerinden ötürü onları, denizin birbirini döven dalgalarına benzetmiştir. Bu karışma için (يموج) ifadesi istiâre edilmiştir. Bu yüzden onda tabî istiâre bulunmaktadır, çünkü his edileni, his edilene benzetmiştir. Zira dalganın aslı, suların hareket ettirilmesidir. Bu itibarla, istiâre edilen ile kendisi için istiâre edilenin harekette müşterek olmasından ötürü Ye’cûc ve Me’cûc’un hareketi için ya da tüm mahlukatın hareketi için istiâre edilmiştir. Bu da kinayeli tabi istiâredir.

4-Müreşşeh, Mücerred ve Mutlak İstiâre:

1- Müreşşeh İstiâre: Allah-u Teâlâ’nın şu ayetindeki gibi:⁶⁸¹ “*Bu kimseler hidayete karşılık sapıklığı satın almışlardır. Ancak yaptıkları alışveriş bir kazanç sağlamamış, kendileri de doğru yolu bulamamışlardır.*”⁶⁸² Bu ayette “satın aldılar” lafzında tasrîh istiâre bulunmaktadır. Zira hepsinde faydanın en iyisi ortak noktasından hareketle “satın alma”, “tercih etme” için istiâre edilmiştir. Asıl mananın murat edilmesini engelleyen karine ise lafzidir ve o da “dalalet” ifadesidir. Bu istiâre, müşebbeh bih olan “satın alma” ifadesine uyan bir şeyin zikredilmiş olduğunu görüyoruz. Bu şey de “yaptıkları alışveriş bir kazanç sağlamamış” ifadesidir. Bu yüzden müreşşeh istiâre diye adlandırılmıştır.

⁶⁷⁹ Muhammed el-Emîn el-Herârî, *Tefsîru Hadâiki’r-Rûhi ve’r-Reyhânî Revâbî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru Tûki’n-Necât, Beyrut, Birinci Baskı, 2001., XVII/56.

⁶⁸⁰ Kehf: 99.

⁶⁸¹ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, III/435.

⁶⁸² Bakara: 16.

Allah-u Teâlâ'nın şu ayetindeki gibi:⁶⁸³ “*Rüzgarları rahmeti öncesinde müjdeci olarak gönderen O'dur.*”⁶⁸⁴ Yağmur yağdıran rüzgârlar, yürüyen ve yürümesinde önünde rahmet, bereket ve paklık olan kimseye benzetilmiştir. İstiâre, “müjde olarak” sözüyle tercih edilmiş ve güç kazanmıştır. Zira o, müşebbeh bih'in manasını güçlendiriyor. Bu itibarla istiâre, kendisinde müşebbeh bih'in manası olanla güçlendirilmişse o müreşşeh, yani güçlendirilmiş olandır.⁶⁸⁵

Örneklerinden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶⁸⁶ “*Sen kabirde olanlara işittirecek değilsin.*”⁶⁸⁷ Küfürde ısrarcı olanları ölümlere benzetmiş ve ona kabirlerin zikri seçilmiştir. İstiârenin terşihi, kendisinden istiâre edilene (müsteâr minhu) uyumlu olanla bitişik olmasıdır. Allah-u Teâlâ, kalbi mühürleneni, kabul etmeye güç yetirememesi konusunda ölümlere benzetmiştir. Kabirdekiler işitmedikleri ve icabet etmedikleri gibi, kâfirler de işitmezler ve hakkı kabul etmezler.

2- Mücerret İstiâre: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁶⁸⁸ “*Allah da onlara açlık ve korku gömleği giydirdi,*”⁶⁸⁹ Libas, örtme ve kapsama ilişkisiyle açlık için istiâre edilmiştir. Libas vücudu kapsadığı gibi, kendisi için istiâre edilenle uyumlu olanı getirdi ki o da açlık ve korku lafzıyla tatmadır.

⁶⁸³ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 95.

⁶⁸⁴ A'râf: 57.

⁶⁸⁵ Ebû Zehrâ, *Zehretü't-Tefâsîr*, Yayınevi: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, X/5292.

⁶⁸⁶ Muhammed el-Emîn el-Herârî, *Tefsîru Hadâiki'r-Rûhi ve'r-Reyhânî Revâbî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Tûki'n-Necât, XXIII/433.

⁶⁸⁷ Fâtır: 22.

⁶⁸⁸ Muhammed Akîle, *ez-Ziyâdeu ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, V/485.

⁶⁸⁹ Nahl: 112.

3- Mutlak İstiâre: Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti gibi:⁶⁹⁰ “*Su kabardığında biz sizi akıp giden gemide taşıdık.*”⁶⁹¹ Her ikisinde de sınırı aşma ortak noktasıyla “fazlalığı”, “الطغيان” yani aşırılığa benzetmiştir. Ardından tuğyan (aşırılık) ifadesinden, tasrîhî istiâre yoluyla ‘arttı’ manasında “طغى” kelimesi ondan türetilmiştir. Asıl mananın istenmesini engelleyen karine ise, lafzidir, o da “su”dur. Bu istiâre, karinesinin tamamlanmasının ardından, müşebbeh bih ve müşebbeh ile uyumlu olandan hâlî olduğunu gördük. Bu yüzden “mutlak” istiâre diye adlandırılır.

Örneklerinden biri Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁶⁹² “*Hayır, biz hakkı batılın üstüne fırlatırız, o da onun beynini darmadağın eder.*”⁶⁹³ Fırlatma, hakkın batılın üzerine çıkması için istiâre edilmiş ve darmadağın eden hakla, batılın götürülmesi ve yok edilmesi için istiâre edilmiş ve kendisinden istiâre edilenle de kendisi için istiâre olanla da uyumlu değildir.⁶⁹⁴

4- Vifâkî (Uyumlu) ve İnâdî (Aksi) İstiâre:

Vifâkiye, kendisinden istiâre edilenle de kendisi için istiâre olan iki tarafının tek bir şeyde bir araya gelmesinin mümkün olduğu istiâredir. Allah-u Teâlâ'nın şu ayetinde olduğu gibi: “*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürümesini sağlayan bir ışık verdiğimiz kimse karanlıkların içinde kalıp da oradan çıkamayan kimse gibi olur mu! İşte kâfirlere yaptıkları böyle süslü gösterildi.*”⁶⁹⁵ Bu ayette istiâre, hakka hidayeti

⁶⁹⁰ Muhammed Akîle, *ez-Ziyâdeu ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, V/485.

⁶⁹¹ Hakka: 11.

⁶⁹² *Tefsîru'n-Nesefî*, thk. ve Hadis Tahrîci: Yûsuf Alî Bedevî, Kontrol ve Takdim: Muhyiddîn Dîb Mîstû, Yayıncı: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, Beyrut, Birinci Baskı, 1998., II/398.

⁶⁹³ Enbiyâ: 18.

⁶⁹⁴ Muhammed Akîle, *ez-Ziyâdeu ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, V/485.

⁶⁹⁵ En'âm: 122.

bulan ve ona iman eden insan için “dirilttik” kelimesinde gelmiştir. Hayatın, hidayet olan mecazî manaya uygun hayatla birlikte asıl manasıyla tek bir şahısta toplandığı malumdur. İki mana arasında uyumluluk bulunmaktadır.⁶⁹⁶

Alaycılığı sağlayan inâdî mecazlardan biri de Yüce Allah'ın şu ayetidir:⁶⁹⁷ “*Onları acıklı bir azapla müjdele.*”⁶⁹⁸ Müjdeleme ve uyarı arasında tezattı, ikisi arasında uyumluluk konumuna getirmiş, ardından uyarıyı müjdelemeye benzetmiştir. Benzerlik yönü ise, müşebbehte tenzîlî olmakla birlikte her birinde nefse mutluluğu sokmasıdır. Ardından, teşbih ve iddianın unutulmasından sonra müjdeleme adı uyarı için istiâre edilmiş, sonra da alaycı istiâre yoluyla (البشارة) yani müjdelemeden “أنذر” yani uyarı manasında “بشر” ifadesi, türetilmiştir. O da inâdîdir. Çünkü müjdeleme ve uyarı tek bir şeyde bir araya gelemeyen unsurlardandır.⁶⁹⁹

Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti de onun gibidir:⁷⁰⁰ “*Artık onlara Cehennem yolunu gösterin.*”⁷⁰¹ Yumuşaklıkla delalet edilen “hidayet” ile bir şeyin başlarından zor ve şiddetle tutma arasında uygunluk derecesine getirmiştir. Ardından müşebbeh'te tenzîlî olsa bile, hepsinde bulunan hayır ortak noktasından hareketle şiddetli almayı hidayete benzetmiştir. Daha sonra “hidayet” lafzı zor ve şiddetle almak için istiâre edilmiştir. Ondandır da ‘onlara yolu gösterin’ anlamındaki “اهدوهم” kelimesi, onları şiddetle güçle çekin

⁶⁹⁶ Abdurrahmân el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, II/261.

⁶⁹⁷ Râgıb el-Esfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 575.

⁶⁹⁸ Âl-i İmrân: 21.

⁶⁹⁹ Hâmid Avnî, *el-Minhâcu'l-Vâdih li'l-Vâdih*, I/118.

⁷⁰⁰ Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâzu li Esrâri'l-Belâga*, I/128.

⁷⁰¹ Sâffât: 23.

manasında, alaycı istiâre yoluyla iştikak edilmiştir. o da yumuşaklık ve şiddetin tek bir şeyde toplanması mümkün olmadığından inâdîdîdir. İşte bu şekilde.⁷⁰²

Allah-u Teâlâ'nın şu ayeti de bunun örneklerindendir:⁷⁰³ “*Sen, gerçekte yumuşak huylu, akli başında (reşid bir adam)sın.*”⁷⁰⁴ Bu da inâdî istiâredir. Ki o, alay ve gülünç hale düşürmeyi sağlamaktadır. Allah'ın şu ayeti gibidir: “*Tat bakalım! Hani sen güçlüydün, şerefliydin!*”⁷⁰⁵

Uyumluluk ve inâdîlik Allah-u Teâlâ'nın şu ayetinde bir araya gelmiştir:⁷⁰⁶ “*Ölü iken kendisini dirilttiğimiz.*”⁷⁰⁷ “Ölü” kelimesindeki istiâre inâdîdir. Çünkü o, ondaki mevcut dalalette olanı ölüye benzetmiştir. Dalalet ile ölüm bir araya gelemmez. Çünkü dalalet, şartı hayat olan küfürdür. Mana ise, yani dalaletteydi, ona hidayet verdik. İhyâ, istenene ulaştırın manasındaki hidayet için bir şeyi diri yapmaktan gelmektedir. İhyâ ve hidayet, bir şeyde bir araya gelebilecek unsurlardandır.⁷⁰⁸

5- Müfred (Kelime) ve Mürekkebe İstiâre (Cümle):

Müfred lafızda istiâre, uygulamaları, tüm zikredilenlerdir. İşte onlar, müfreddeki (kelimedeki) istiâredir. Mürekkebe istiâre ise temsîlî istiâredir.⁷⁰⁹ Kurân-ı Kerim'deki uygulamalarından biri, Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir. “*Elini boynunda bağlanmış olarak*

⁷⁰² Hâmid Avnî, *el-Minhâcu'l-Vâdih li'l-Vâdih*, V/111.

⁷⁰³ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Dercü'd-Dürer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver*, II/41.

⁷⁰⁴ Hûd: 87.

⁷⁰⁵ Duhân: 49.

⁷⁰⁶ Bahaüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-Efrâh*, I/142.

⁷⁰⁷ En'âm: 122.

⁷⁰⁸ Hâmid Avnî, *el-Minhâcu'l-Vâdih li'l-Vâdih*, III/237.

⁷⁰⁹ Abdurrahmân el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, II/265.

kılma, büsbütün de açık tutma. Sonra kınanır, hasret (pişmanlık) içinde kalakalırsın.”⁷¹⁰

Zamehşerî (ö: 538/1144), belagat açısından bu ayetin değerlendirmesinde şöyle dedi: Bu, cimrinin men edilmesi ve müsrife verilmesi için bir örneklemdir ve israfla cimrilik arası olan iktisatlı olmayı emretmiştir.⁷¹¹

“Örnektir” sözü, şu demektir: temsîlî istiâredir. Zira infak etmekten kaçınan cimrinin durumunu, herhangi bir şeyde tasarrufta bulunmaya gücü yetmeyen eli boynuna bağlı olanın haline benzetmiştir. Malını telef edip dağıtan müsrifin halini elini tamamen açanın haline benzetmiştir. Bu kimsenin elinde bir şey kalmaz, ihtiyaç halinde kendisine fayda sağlayacak bir şey depolamaz. Bu iki örnekle iki durumun ortasını bulmak, savurganlık ve tutumluluk arasında bir orta yol olan tasarruf sonucuna varmak gibi değerli bir sonuca varmak istiyor. İstiârede eli uzatmak ile tutmak mana açısından uyumluluk olmuştur. Çünkü eli bağlamak onu tutmaktır, onu zincirlemek ise bağlamaktan daha etkilidir.⁷¹²

Bunun örneklerinden biri, Allah-u Teâlâ’nın şu ayetidir:⁷¹³ “*Onlardan seni dinleyecekler vardır. Ama hiç duymayan -sağırlara -üstelik hiç akılları ermiyorsa sen mi duyuracaksın?*”⁷¹⁴ Hidayete ermeme konusunda onları sağır ve körlere benzetmiş, hatta onlar daha büyük yanlışlar. Zira gözler kör olmaz, göğüslerdeki kalpler kör olur. Çünkü akıllı sağır, delalet için fizyonomiden yardım almış olabilir, Kalbinde sezgisi olan kör adam zanda bulunabilir ve düşünebilir. Müşebbeh bih mürekkeb olarak gelmiştir, çünkü

⁷¹⁰ İsrâ: 29.

⁷¹¹ Zamehşerî, *Tefsîru’z-Zamehşerî*, II/662.

⁷¹² Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fi İ’râbi’l-Kur’ân*, VIII/47; *Tefsîru Hadâiki’r-Rûhi ve’r-Reyhânî Revâbi Ulûmi’l-Kur’ân*, XVI/101.

⁷¹³ Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fi İ’râbi’l-Kur’ân*, VI/134.

⁷¹⁴ Yûnus: 42

müşebbeh de mürekkebtir. Eğer teşbihe başvurmuş olsaydı sanatsal etki zayıflar ve istiârede mülâhaza ettiğimiz değeri olmazdı. Çünkü istiâre, her ne kadar müşahedeye mebni olsa bile, onun terkibi bizi teşbihi unutmaya sek ediyor ve yeni bir şekli tahayyül etmemize çağırıyor. O da ayetteki gibi lafız açınsındandır.

Bunun örneklerinden biri, Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁷¹⁵ “Allah'ın ipine sımsıkı sarılın.”⁷¹⁶ Temsîlî istiâre Allah'ın ipine sarılmak ifadesindedir. Bu itibarla Allah'a güvenme ve O'nun himayesine dayanmayı, yüksek bir yerden, sarkan güvenilir bir ipi tutan kimsenin haline benzetmiştir. O da onun kopması ve çürümesinden emindir. Burada ipten murat ettiği Kur'ân-ı Kerim'dir. Din olduğu da söylenmiştir.⁷¹⁷

Zemahşerî (ö: 538/1144) dedi ki: Onun ipine sarıldım şeklindeki sözleri, onunla görünmek ve onun himayesine güvenmesinden ötürü, yüksek bir yerden sarkan kimsenin kesilmeyeceğinden emin olduğu güvenilir bir ipe tutunmasıyla temsil (örneklem) olması caiz olduğu gibi ip, onun ahdi için ve ahde olan güveninden ötürü tutunma için istiâre olması veya kendisine uygun olanla ipin istiâresi için öneri olması da caizdir. Mana ise: Allah'tan yardım isteme ve ona güvenmenize binaen toplanın, ondan ayrılmayın...⁷¹⁸

Denildi ki: Ayette müteradif (eş anlamlı) iki istiâre bulunmaktadır. Bu itibarla, ahdi için ipin istiâre edilmesi aslî tasrîhîdir: tahkiki veya hayalî. Karine ise: izafedir. Ahde güvenmesi ve ona sarılması için tutunmanın (i'tisâm) istiâre edilmesi ise tabî, tasrîhî ve tahkîkîdir. Karine ise, ikinci istiâreye bitişik olmasıdır. Şu sözüyle murat edilen de budur: “İpin, onun ahdi için, sarılma ise ahde olan güveni için istiâredir.” Ya ipteki istiâre hayali veya tahkik yoluyla olur ve sarılma da ona terşih olur. Karine ise: İpin Allah'a izafe

⁷¹⁵ Suyûtî, *Mu'terekü'l-Akrân fî I'câzi'l-Kur'ân*, I/211.

⁷¹⁶ Âl-i İmrân: 103.

⁷¹⁷ Muhyiddîn Dervîş, *I'râbü'l-Kur'ân*, II/12.

⁷¹⁸ Zemahşerî, *Tefsîru'z-Zamehşerî*, I/394.

edilmesidir. Ya da ipteki istiâre kinayeli, sarılmadaki (i'tisâm) istiâre ise hayali olacak şekilde müstakil olmayan iki istiâre olur. Çünkü kinayeli, hayali olanını gerektirir.⁷¹⁹

Bunun örneklerinden biri, Allah-u Teâlâ'nın şu ayetidir:⁷²⁰ “*İsterse onların tuzakları dağları yerinden oynatacak olsun.*”⁷²¹ (dağları yerinden oynatacak olsun) sözüyle, ağırlaşması ve şiddetinden dolayı, ona düşkün olmaları ve amacına ulaşmalarından ötürü tuzaklarına benzetmiştir. Şeriatını, ayetlerini, Peygamber'ine indirdiği yüce değerler ve açık delilleri de hedeflerine ulaşmak isteyen müminlerin nefislerinde kök salma ve yerleşme konusunda dağlara benzetmiştir. Bu istiârelerin kalitелisi ve en güzelidir ve ihtişamı artmaktadır. Dağları yerinden oynatmak için hazırlanan tuzağın sadır olması, yerin altındakilerden sadır olmasında bir fayda olmadığı gibi, güçleri de yoktur. Onlar hareketlerinde ve hafifliklerinde havaya benzerler. Nitekim bundan önce dedi ki: “*Kalpleri ise bomboştur.*”⁷²² Boş hava ve suçların meşgul etmediği boşluk, bu yüzden kalp onunla nitelendirildi. Bu yüzden denildi ki: Kalp, korkak ve onda ne güç ne de cesaret yoksa kalp boştur.

3.3. HZ. PEYGAMBERİN HADİS VE AÇIKLAMALARINDA MECAZ

Sadece kavminin diliyle bir elçi göndermesi, Allah'ın sünnetlerindendir. “*Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın.*”⁷²³ Yani kendisine indirileni onları açıklaması ve şerh etmesi için; Allah-u Teâlâ, bu ümmete Muhammed'i (s.a.s.), Arap kavminin diliyle göndermiştir. Bu itibarla Allah-u Teâlâ dedi ki: “*Onu Ruhu'l-emin indirdi. Uyarıcılardan olman için, senin kalbinin üzerine*

⁷¹⁹ Tîbî, *Futûhu'l-Gaybi fî'l-Keşfi an Kanâ'i'r-Raybi*, IV/203.

⁷²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, II/77.

⁷²¹ İbrâhîm: 46.

⁷²² İbrâhîm: 43.

⁷²³ İbrâhîm: 4.

(indirmiştir). *Açık bir Arap dili ile.*”⁷²⁴ ve Allah-u Teâlâ dedi ki: “*Biz, akıl erdiresiniz diye, onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik*”⁷²⁵ Kur'an'ın başkalarının diliyle değil onların diliyle, sözlerindeki teşbih, hakikat, mecaz, kinaye, mücmel, müfessal vb. sözlerinin diğer özellikleriyle indirilmesiyle müşerref olmuşlardır.

Kuşkusuz Peygamber (s.a.s) Arapların en fasih olanıydı. Fesahat ve belagat eğer son noktayı isterse, Allah'ın Kitabı'ndan sonra cevâmi'ü'l-kelim olanın sözünde bu mevcuttur. Bu itibarla o, açık dilin ve doğru konuşmanın, etkili hikmet, doğru kelime ve ebedi mucizenin sahibidir. Bu fesahat, sadece O'nu Resullerin sonuncusu olması için hazırlayan Allah'ın muvaffak kılmasıyla meydana gelmiştir. Fasih Araplar arasında doğmuş ve yetişmiş, onların dilini öğrenmiş ve onların işlerini en iyi şekilde yaptı. Böylece onun hadisleri Arapça beyanın zirvesine ulaşarak en iyi şekilde belagatî yöntemleri içerdi.⁷²⁶

Cahiz (ö: 255/868) , Peygamber'in (s.a.s.) sözünü nitelendirirken şöyle dedi: “Bu, Allah'ın ona sevgi verdiği ve onu kabulle kapsadığı, ona asalet ve tatlılığı, iyi anlatma ve sözün azlığı arasında birleştirdiği, onu tekrar etmeye ihtiyaç duymadığı ve dinleyicinin onu tekrar etme ihtiyacının bulunmadığı sözdür... İnsanlar, onun sözünden (s.a.s.) fayda bakımından daha kapsayıcı, lafız olarak daha doğru olan, ağırlıkça daha adil, yöntem olarak daha güzel, istek olarak daha cömert, konum olarak daha güzel çıkış olarak daha kolay, manasını daha fasih ortaya koyan ve içeriğini daha net ortaya koyan bir söz duymamıştır.”⁷²⁷

⁷²⁴ Şuarâ: 193-195.

⁷²⁵ Yûsuf: 2.

⁷²⁶ Bkz: Mustafâ Sâdik er-Râfi'î, *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, Sekizinci Baskı, 2005., s. 194.

⁷²⁷ Râfi'î, *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, s. 194.

Râfî'î (ö: 1356/1937) dedi ki: “Kureyş, Arapların dil açısından en fasih olanı, dili en temiz ve beyanda en tatlı olanlarıydı. Arap bölgelerine gelen kötü lehçelerden uzak durdukları için dilleri bununla selamette olmuştur. Bu insanlar, amcaları, ailesi ve aşiretiyle Peygamber'in (s.a.s.) kavmiydi. Kendisi beyan yollarını aldı, öyle ki kendisinden önce duyulmayan ve daha önceki sözlerinde bulunmayan pek çok lafzı aktarmıştır. O, belagatinin güzelliğinde, delaletinin gücü, bir araya getirmedeki ve dizgisindeki dilsel alışkanlığı bakımından onun gibi birisinde oluşmamış beyanın güzelliklerinden sayılıyor. Hepsî, Arap beyanında bir örnek ve ebedî bir miras olmuştur...”⁷²⁸

Bu yüzden O'nun (s.a.s.) hadisi ve tefsiri, en üst düzeyde Arapça belagat yöntemlerini ihtiva etmektedir. Nebevî hadislerin kapsadığı belagat yöntemlerinden biri de hadis-i şeriflerde çokça bulunan mecazdır. Amacı izah etmek için onlardan bir grubu zikredeceğim.⁷²⁹

1- Mecazdan biri Peygamber'in (s.a.s.), Allah-u Teâlâ'nın şu ayetini tefsirinde bulunur: “*Fecirde beyaz iplikle siyah iplik size belli olana kadar yiyin ve için*”⁷³⁰ Siyah ihal (Başa bağlanan ip) ve beyaz ikale alıp yastığımın altına koydum. Gece bakmaya başladım ancak benim için açıklık kazanmadı. Bunun üzerine Resulüllah'a (s.a.s.) gündüz

⁷²⁸ Râfî'î, *Î'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, s. 214.

⁷²⁹ İmamlar, hadislerdeki mecazı zikretmiş, hatta Şerîf er-Rıza (406 h.) ona mahsus müstakil bir kaleme almış ve onu “*el-Mecâzât en-Nebeviyye*” veya “*Mecâzâtü'l-Âsâr en-Nebeviyye*” diye adlandırmıştır. Çağdaş çalışmalara gelince, onlar sayılamayacak kadar çoktur. Onlardan bazıları: Mustafâ Abdurrezzâk Alî'nin “*el-Mecâz fî'l-Hadîsi'n-Nebevî*”, Halîl Muhammed Eyyûb'un “*Lugatü't-Teşbîh ve'l-Mecâz fî'l-Hadîsi'n-Nebevî Dirasetün fî's-Sahîhayn*” ve Hüsâmüddîn Akâne'nin “*el-Hakîke ve'l-Mecâz fî'l-Kitâb ve's-Sünne*” şeklindeki çalışmaları ve başkalarıdır.

⁷³⁰ Bakara: 187.

gidip bunu ona arz ettim. Bunun üzerine dedi ki: O sadece gecenin karanlığı ve gündüzün beyazlığıdır.⁷³¹

Bu itibarla beyaz iblik: Gündüzün beyazlığı, siyah iplik ise gecenin karanlığıdır. Burada iplik: dakikliği ve gizliliğinden ötürü istiâre edilmiştir.⁷³² Semânî dedi ki: Mecazdan bir de istiâredir. Çünkü Araplar bir şeyi, aralarındaki yakınlığın türü için istiâre eder. Allah-u Teâlâ dedi ki: “*Fecirde beyaz iplikle siyah iplik size belli olunca*”, burada istiâre (الخيطة) iplik lafzındadır.⁷³³

Cessâs (ö: 370/981) dedi ki: Zira ip, hakikat olarak bilinen ipin adıdır. Bu itibarla o, gecenin siyahlığı ve gündüzün beyazlığı konusunda mecaz ve istiâredir. Bunun Kureyş’in ve ayetin nüzulü vaktinde Peygamber’in (s.a.s.) huzurunda olanlardan onunla muhatap olanların dilinde yaygın olması mümkündür. Adî b. Hâtim ve bunun kendileri için sorun olduğu kimseler bu dili biliyor değillerdi. Zira Arapların tümü diğer dilleri biliyor değillerdir. Bununla birlikte bunu ip için hakiki manada isim, gündüzün beyazlığı ve gecenin siyahlığı için de mecaz olarak bilmeleri de mümkündür, ancak onları lafzı hakikat üzerine almışlardır. Bu itibarla Peygamber’e (s.a.s.) sorduklarında, Allah-u teâlâ’nın onunla ilgili muradını onlara bildirdi. Bundan sonra Allah-u Teâlâ (fecirden) ifadesini indirdi. Böylece ihtimal zail oldu ve lafızdan anlaşılan gecenin siyahlığı ve gündüzün beyazlığı olmuştur.⁷³⁴

⁷³¹ Buhârî, *Sahîhi*’nde aktardı, 3/28, no: 1916; Müslim, *Sahîhi*’nde aktardı II/766, no: 1090.

⁷³² Bettâl ez-Zekî, *en-Nazm el-Müsta’zeb fî Tefsîri Garibi el-Fâzi’l-Mühezzeb*, Dirâsetün Tahkikiyyetün: Dr. Abüdhafiz Sâlim, el-Mektebetü’t-Ticâriyye, Mekketü’l-Mükerreme, 1988., I/173. Bunun teşbih olduğu da söylenmiştir. Zira ipin fecirle açıklanması, onu teşbihe istiâre olmaktan çıkarmıştır. Bkz: İbrâhîm b. Muhammed b. Arîşâh, *el-Etval Şerhu Telhîsi Miftâhi’l-Ulûm*, II/267.

⁷³³ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille fî’l-Uşûl*, I/286.

⁷³⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I/277.

2- Mecazdan biri Peygamber'in (s.a.s.), Allah-u Teâlâ'nın şu ayetini tefsirinde yer almaktadır: “*Yapabildiğiniz kadar onlara kuvvet hazırlayın*”⁷³⁵ Bununla ilgili Peygamber (s.a.s.) dedi ki: “*Kuvvet atıcılıktır, kuvvet atıcılıktır, kuvvet atıcılıktır.*”⁷³⁶

Kuvvet, mecaz olarak etki sahibi bir şeyin etkisinin etkisine denir. Aynı şekilde tesir şiddetinin sebebine de denir. Bu itibarla düşmanı vurduğu ordunun gücü şiddet olduğu gibi, burada kuvveti silahı ve malzemesidir. Bu itibarla o iki açıdan mecaz-ı mürseldir: Kılıçlar, mızraklar, yaylar ve oklar önceki dönemlerde kuvvet edinilmiştir, tanklar, toplar, uçaklar, füzeler dönemimizde orduların edindiği kuvvettir. Bu itibarla hadistekinin İbn Aşûr'un dediği gibi tefsir edilir.⁷³⁷

Burada mecaz-ı mürselin ilişkisi müsebbebiyedir. “*Kuvvet olarak*” sözü ise: yani: onlara yapabildiğiniz kadar silahlar hazırlayın. Çünkü o, kendine güç ve güven, savaşma imkânı verir. Bu itibarla kuvvet burada, silahtan müsebbeptir, dolayısıyla ilişki müsebbebiyedir.⁷³⁸

3- Mecazdan biri Peygamber'in (s.a.s.), hadis-i kudsi ile ilgili şu sözüdür: “*Allah-u Teâlâ diyor ki: O bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir zira yaklaşıyorum, o bana bir zira yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. O bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak giderim.*”⁷³⁹

⁷³⁵ Enfâl: 60.

⁷³⁶ Müslim, *Sahîhi* 'nde, III/1522, no: 1917. Ukbe b. Âmir'in (r.a.) hadisinden.

⁷³⁷ İbn Aşûr, *et-Tehrîr ve 't-Tenvîr*, X/55.

⁷³⁸ Ahmed Mustafâ el-Merâgî, *Ulûmü'l-Belâğati'l-Beyân*, s. 250; Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fî İ'râbi'l-Kur'ân*, V/257.

⁷³⁹ Buhârî, *Sahîhi* 'nde aktardı, IX/121, no: 7405; Müslim, *Sahîhi* 'nde, IV/2061, no: 2675, Ebû Hüreyre'nin (r.a.) hadisinden.

Bu hadis, Mutezile'nin olumsuz yaklaşığı ve hadis ehlinin bu tür metinleri rivayet etmelerinden ötürü eleştirdiği hususlardan biridir. Dediler ki: Çünkü bu, Allah-u Teâlâ'nın, maddi yakınlık, yürüme, hızlı yürüme konusunda kullarına benzetilmesini ima ediyor. Bu da uluhiyetin kemaline yakışmaz.

İmamlar onlara cevap vermişlerdir. Onların ilklerinden bir de İbn Kuteybe (ö. 267/889) olup şöyle demiştir: “Bu temsil ve teşbihtir. Sadece bunun murat etmiştir: Kim bana ta‘at için acele ederse, ona, onun gelmesinden daha hızlı olarak sevapla gelirim. Bunu da yürüme ve hızlı yürüme olarak kinaye yapmıştır. şöyle denilmesi gibi: Falan kişi dalalet ve kaybetmenin yeridir: yani hızlı yürüyüş. Buradan onun bu yürüyüşü yaptığı değil, onun dalalete doğru hız yaptığı murat ediliyor. Böylece bırakma ile hız yapmayı kinaye etmiştir.”⁷⁴⁰

Hâzin (ö: 741/1341) dedi ki: “Bunlar sıfat hadisleridir ve zahirinin murat edilmiş olması imkânsızdır. Bu itibarla mutlaka tevil edilmesi gerekiyor. Buna bağlı olarak karış, zirâ‘, kulaç, yürüme, hızlı yürüme istiâre ve mecaz oluyor ve kulun Allah-u Teâlâ'ya yakın olmasından murat zikir, ta‘at ve salih amelle yakınlıktır...”⁷⁴¹

İbn hacr (ö: 852/1449) dedi ki: “İbn Battâl dedi ki: Allah'ın Sübhanehu kuluna yaklaşması, kulun O'na yaklaşması ve O'nun gelme hızlı koşmayla nitelendirilmesi, bütün bunlar hakikat ve mecaz olma ihtimalini taşıyor. Hakikate yorumlanması, mesafelerin geçilmesi ve cisimlerin yakınlaşmasını gerektiriyor. Bunun Allah-u Teâlâ hakkında olması imkânsızdır. Bu durumda hakikat imkânsız hale gelince, Arapların sözündeki şöhretinden ötürü mecaz olması gerekiyor. Böylece kulun karış, zirâ‘ olarak

⁷⁴⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dînverî, *Te‘vîlu Muhtelevi'l-Hadis*, Tashih: Muhammed Ali şâhîn, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1415 h. I/92.

⁷⁴¹ *Tefsîru'l -Hâzin*, (*Bâbü't-Te‘vîfi Meâni't-Tenzîl*), Yûsuf Abdullah el-Kardâvî, Daru'ş-şürûk, Birinci Baskı, 2000., s. 179.

O'na yakın olması ve O'na gelmesi ve yürümesi, bunların manası, ta'at olarak, farzlarını ve nafilelerini yapmakla O'na yakın olmasıdır. O'nun Sübhanehu kuluna yakın olması, gelmesi ve yürümesi ise ta'ati üzerine ispatı ve rahmetine yakın olmasıdır. Bu durumda 'ona koşar adımlarla geldim' ifadesinin manası 'sevabım ona hızlı bir şekilde geldi' demektir.⁷⁴²

Bu kabilden tevil, hadisi mecaza götürür ve din de olumsuz olarak daralmaz. Ancak bunun makbul ve zorlama dayatma olmayacak şekilde olması gerekir. Ayrıca sarih aklın, şeriatın sahihinin, ilmi kesinliğin ve vakıanın vurguladığı bir engelin bulunması anlamında tevili ve hakikatten mecaza çıkmayı gerektiren ve hakiki mananın murat edilmesini engelleyen bir hususun bulunması gerekiyor.⁷⁴³

4- Meczazdan biri Peygamber'in (s.a.s.), hadis-i kudsi ile ilgili şu sözüdür: *"Şüphesiz Allah, ilmi insanlardan çekip almakla değil, alimlerin ruhlarını kabzetmek suretiyle kaldıracaktır. Nihayet hiçbir alim bırakmayınca insanlar kendilerine cahil birtakım kimseleri öncüler edinirler. Bunlara (soru) sorulur, onlar da ilimsiz fetva verirler de hem kendileri saparlar hem halkı saptırırlar."*⁷⁴⁴

Peygamber (s.a.s.) ilmin alınmasını açıklamış, ondaki ilim olan müsebbebi zikretmiş ve âlimler olan sebebini murat etmiştir. Bu da mecaz-ı mürseldir. Bunda, Peygamber'in (s.a.s.) mecazın manasını idrak ettiğini ve bizzat kendisinin bunu yaptığının delilidir.⁷⁴⁵

⁷⁴² İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XIII/513.

⁷⁴³ Yûsuf Abdullah el-Kardâvî, *Keyfe Nete 'âmelu Ma'a's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Daru'ş-Şürûk, Birinci Baskı, 2000., s. 179.

⁷⁴⁴ Buhârî, *Sahîhit*'nde, I/31, No: 100; Müslim, *Sahîhi*'nde, (8/60), Türkiye Baskısı, no: 2673, Abdullah b. Amr'ın (r.a.) hadisinden.

⁷⁴⁵ Bû Âfiye Muhammed Abdurrezzâk, *Kîmyâi'l-Mecâz*, s. 103.

Bedrüddîn el-Aynî (ö: 855/1451) dedi ki: “ (İlmin kaldırılması) sözünde mecâzî isnâd bulunmaktadır. Muradı ise: Onu taşıyanların ölümü ve âlimlerin alınmasıdır. Amaç, hafızların göğüslerinden ve âlimlerin kalplerinden yok edilmesi değildir. Buna dair deli ise Buhârî’nin rivayet ettiği hadistir” ve bu hadisi zikretti.⁷⁴⁶

5- Mecazdan biri Peygamber’in (s.a.s.), Uhud Dağı ile ilgili şu sözüdür: “*Bu, bizi seven ve bizim de onu sevdiğimiz bir dağdır.*”⁷⁴⁷ Bu mecazdır, zira hakikatte sevmez. İbn Abdilber dedi ki: “Âlimlerin çoğu onu mecaza yoruyorlar. Onlara göre bundaki mana, Allah-u Teâlâ’nın şu ayetindeki mana gibidir: “Köye sor”, yani köy ehline sor.”⁷⁴⁸

Kâdî İyâd (ö: 544/1149) dedi ki: “O, mecazın diğer bir türüdür. Yani: Biz onu seviyor ve onu görmekle seviniyoruz. Eğer o, akledenlerden olsaydı o da bizi severdi, sözün uyumu ve lafızların benzerliği yoluyla.”⁷⁴⁹

İbnü’l-Esîr (ö: 630/1233) dedi ki: “Bu mecaza yorulur. O, orada bulunanları sevdiğimiz, bizim de orada olanları sevdiğimiz bir dağdır, ki onlar Ensar’dır. Mecaz-ı sarîh olması da mümkündür; yani, biz dağın bizzat kendisini seviyoruz, çünkü o, sevdiğimiz kimselerin toprağındadır.”⁷⁵⁰

⁷⁴⁶ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, ts., II/83.

⁷⁴⁷ Buhârî, *Sahîhit*’nde, IV/35, No: 2889; Müslim, *Sahîhi*’nde, (II/993), no: 1365, Enes’in (r.a.) hadisinden.

⁷⁴⁸ Yûsuf b. Abduilah b. Abdilber, *el-istizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Alî Muavvad, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Byrut, Birinci Baskı, 2000., VIII/231.

⁷⁴⁹ İyâd b. Mûsâ, Ebû’l-Fadl, *İkmâlü’l-Mû’lim bi Fevâidi Müslim*, (thk. Dr. Yahyâ İsmâîl), Yayıncı: Dâru’l-Vefâ Basım, Yayın ve Dağıtım, Mısır, Birinci Baskı, 1998., IV/485.

⁷⁵⁰ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâyetu fî Garîbi’l-Hadîs ve’l-Eser*, thk. Tâhir ez-Zâvî ve mahmûd et-Tannâcî, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, 1399 h., I/327; Duran Ekizer, *Belagat Açısından Buhârî ve Müslim’de Mecaz içeren hadisler*. Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016, s.157

Ebû Abdillâh el-Yavurnî (ö: 917/1512) dedi ki: Mecaz görüşünde olanlar, -ki onlar lûgat ve tefsir ehlinin cumhurudurlar- bunda iki görüş sahibidirler:

Birincisi: O, sevgiyi Uhud’a nispet etti ve o Ensar’ı kast ediyor. Arapların dediği gibi: Elbisem sana feda olsun. Bununla da elbisenin kapsadığı zatın kendisini kastediyorlar. Sîbeveyhi’den Arapların şöyle dediği hikâye edilmiştir: Yemâme geldi. Halbuki Yemâme gelmez, gelen oranın ehlidir.

Diğer görüş ise: Mananın şu şekilde olmasıdır: Eğer dağ sevilen kimselerden olsaydı bu dağı severdik. Arapların dediği gibi: Evlerimiz bakışıyor. Yani: Eğer o evlerin gözleri olsaydı bazıları bazılarına bakacaktı. Bunun değerlendirilmesi, bu itibarladır...”⁷⁵¹

Sanki bu bu cansız Uhud Dağı, istiârenin sihriyle kalbi sevgi duygusuyla atan bir insana dönüştü. Bu itibarla istiâre, hareket ve işler şeklinde canlı varlıklardan sadır olan her şeyin sadır olduğu somut şahıslar ve canlı varlıklar suretinde gözlere onu göstermekle manevi halleri somut hale getirir.

6- Mecazdan biri Peygamber’in (s.a.s.) şu sözüdür: “*Ey Enceşe, daha sakın sür, şişeler-cam bardaklar kırılmasın.*”⁷⁵²

Bu da mecazdır, çünkü kadınlar hakikatte cam şişeler değiller. Zira şişelerin aslı cevherler/maddeler olup kadınların konusu manasında kullanılmıştır. Peygamber (s.a.s.) burada onu Enceşe’ye, şiir ve şarkılar söyleyip develeri coşturarak ve hareketlendirerek kadınları hörgüçlerinde götürüyordu, bu yüzden de kadınlar sallanıyor ve orada ciddi

⁷⁵¹ Muhammed b. Abdülhak el-Bakrîni, *el-İktidâb fî Garîbi'l-Muvattâ ve I'râbihi ale'l-Ebvâb*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn, Mektebetü'l-ubeykân, Birinci Baskı, 2001., II/415.

⁷⁵² Buhârî, *Sahîhi*'nde, VIII/35, No: 6149; Müslim, *Sahîhi*'nde, IV/1811, no: 2323, Enes'in (r.a.) hadisinden.

sıkıntılar yaşıyorlardı.⁷⁵³ Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.) ona, mecaz-ı mürsel yoluyla “şişelere yumuşak ol” demiştir. Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö: 510/1116) dedi ki: “Peygamber’in (s.a.s.) sözünün hak olduğu bilinmektedir. Ancak o hakikat değildir, çünkü şişeler kadınlardan başka bir şeydir.”⁷⁵⁴

Zubîdî (ö: 1205/1790) dedi ki: “Ve Araplar kadını mecaz olarak cam şişe/bardak olarak adlandırırlar. Bu manada olarak “Yavaş ol, şişelere (kadınlara) yumuşak ol.” İradelerinin zayıflığı ve ahde devam etmelerindeki azlıktan ötürü onları ona benzetmiştir. Şişeler camdan olup çabuk kırılırlar, zorlamaya gelmezler. Bu yüzden Enceşe’ye, işittiklerine dikkat kesilmeleri ve bunun kalplerine yerleşmesi endişesiyle marş ve şarkısını terk etmesini emreder.”⁷⁵⁵

7- Mecazdan biri Peygamber’in (s.a.s.) şu sözüdür: “*Kadın, kabındaki kendisine yetmesi için kız kardeşinin talakını istemesin.*”⁷⁵⁶

Bu mecazdır, çünkü kadın burada hakikatte tabağa meyletmemektedir.⁷⁵⁷ Kirmânî (ö: 786/1384) dedi ki: Yabancı kadın, kocanın, kendisini nikahlaması ve boşanmış kadına verilen nafakasının ve muaşeretinin kendisine ait olması için eşini boşamasını istemekten men edilmiştir. Bunu da mecazi olarak tabaktakiyle yetinme olarak ifade etmiştir...⁷⁵⁸

⁷⁵³ Râfî’î, *Î’câzu’l-Kur’ân ve’l-Belâğatü’n-Nebeviyye*, s. 224.

⁷⁵⁴ Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî Usûli’l-Fıkhi*, thk. Müfîd Ebû Amşe, Merkezü’l-Buhûsi’l-İlmî ve İhyâ’i’t-Turâsi’l-İslâmî, Birinci Baskı, 1406 h., I/86.

⁷⁵⁵ Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XIII/408.

⁷⁵⁶ Buhârî, *Sahîhi*’nde, III/69, No: 2140; Müslim, *Sahîhi*’nde, IV/1029, no: 1408, Ebû Hüreyre’nin (r.a.) hadisinden.

⁷⁵⁷ Zamehşerî, *Esâsü’l-Belaga*, II/139.

⁷⁵⁸ Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibu’d-Derâri fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, İkinci Baskı, 1401 h., X/26.

İbn Dakîk el-İd (ö: 702/1302) dedi ki: “Onda mecazi ifadeler kullanılmış, nikah akdiyle kadının talakını, dolmasından sonra tabağın boşalması derecesinde saymıştır.”⁷⁵⁹

8- Mecazdan biri Peygamber’in (s.a.s.) şu sözüdür: “*Bana en erken yetişecek olanınız eli en uzun olanınızdır.*”⁷⁶⁰

Bu mecaz olup, murat edilen hakiki anlamda elin uzunluğu değil, bilakis hayır ve sadakadaki elin uzunluğudur. Zira el, mecaz olarak nimet manasında kullanılabilir. Böylece uzunluğun zikri mecaz için terşih olmuş olur.⁷⁶¹ Aişe dedi ki: “Hangileri en uzun el sahibidir diye boy ölçüşüyordular. Aramızda eli en uzun olan Zeynep'ti, çünkü o eliyle çalışıyordu ve sadaka veriyordu.” Zeyneb bnt. Cahş kadınlarından O'na ilk yetişen kişiydi, çünkü o, en çok sadaka verenleriydi.⁷⁶² Bu itibarla bu, mecaz-ı mürseldir, ilişkisi sebebiyedir.⁷⁶³

Beyhakî (ö: 458/1066) dedi ki: “Ve onda, sözü zahiri ve hakikati üzerine taşıyan, konuşanın kastı mecaz olsa bile kınanmayacağı hususu bulunur. Çünkü Peygamber’in

⁷⁵⁹ İbn Dakîk el-İd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediye, II/141.

⁷⁶⁰ Müslim, *Sahîhi* 'nde, IV/1097, no: 2452, Aişe'nin (r.a.) hadisinden.

⁷⁶¹ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 302.

⁷⁶² Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, Birinci Baskı, 1994., III/258; Keyâ el-Herâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Mûsâ Muhammed Alî ve İzzet Abd Atiyye, Yayıncı: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, İkinci Baskı, 1405 h., IV/256; Duran Ekizer, *Belagat Açısından Buhari ve Müslim'de Mecaz içeren hadisler* .Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016, s.112

⁷⁶³ Muhammed b. İsmâîl es-San'ânî, *et-Tenvîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, (thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm), Mektebetu Dâri's-Selâm, Riyad, Birinci Baskı, 2011., V/48.

(s.a.s.) hanımları elin uzunluğunu hakiki manada değerlendirmişler, O da bunu reddetmemiştir.”⁷⁶⁴

Hâfız İbn Hacer (ö. 773/1371) dedi ki: “Onda, karine olmaksızın müşterek lafzın hakikat ve mecaz arasında kullanılmasının mümkün olduğu hususu bulunmaktadır. O da “en uzun olanınız” lafzıdır, eğer herhangi bir sakınca yoksa.”⁷⁶⁵

9- Mecazdan biri Peygamber’in (s.a.s.) şu sözüdür: “*Şüphesiz beyanın bir kısmı bir sihirdir.*”⁷⁶⁶

Bu da mecazdır, zira beyan hakikatte sihir değildir. Bu itibarla kalplerde etkili olan ve akılları cezbeden sözü, kapsadığı akıcılık, delaletin uyumu, pek çok manayı sağlaması ve mecazına teşvik etme ve korkutmanın (terğîb ve terhîb) vukuu bulması vb.’den ötürü sihre benzetmiştir.⁷⁶⁷

İbn Abdilber (ö: 463/1071) dedi ki: “Bunda beyanın övülmesi, belagatin fazileti ve ehlinin fesahatiden işitilene şaşırma konusunda delil bulunduğu gibi, mecaz ve güzel istiâre bulunmaktadır. Çünkü beyan, hakikatte sihir değildir.”⁷⁶⁸

10- Mecazdan biri Peygamber’in (s.a.s.) şu sözüdür: “*Size düşen benim sünnetim ve benden sonraki halifelerin sünnetidir... Onlara azı dişlerinizle sarılın*”⁷⁶⁹

⁷⁶⁴ Beyhakî, *Delâilü’n-Nübüvve*, thk. Abülmü’tî Kal‘acî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Dâru’r-Reyyân li’t-Türâs, Birinci Baskı, 1988., VI/373.

⁷⁶⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut, 1379 h., III/288.

⁷⁶⁶ Buhârî, *Sahîhit*’nde, VII/19, No: 5146, İbn Ömer’in (r.a.) hadisinden.

⁷⁶⁷ Muhammed b. İsmâîl es-San‘ânî, *Sübülü’s-Selâm*, Yayıncı: Dâru’l-Hadîs, I/403.

⁷⁶⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, III/585.

⁷⁶⁹ Tirmizî *Sünen*’inde aktardı, IV/408, No: 2676, İryâd b. Sâriye’nin (r.a.) hadisinden. Tirmizî dedi ki: “Hasen sahih hadistir.”

Bu mecazdır, çünkü sünnet hakikatte dişlerle ısırılmaz. Mütarrizî (ö: 610/1213) dedi ki: “İlimde dişiyle ısırma, onu iyi şekilde yapması hali için mecazdır. (النَّاجِد) ergenlik dişidir, çünkü onun aklı tamamlandığında çıkar... ve hadisi zikretti.”⁷⁷⁰

İbn Hacer el-Heytemî (ö: 974/1566) dedi ki: Her iki görüşte mana şudur: Dişlerin kenarlarıyla tutmak şeklinde dağılıp ufalanmasına karşı korumaya karşılık ağzın tümüyle dişleyin. O da belagatli mecazdır, çünkü onda makul olanın his edilene benzetilmesi bulunmaktadır. Onlardan biri: “*O'nun nurunun misali, içinde چراغ bulunan bir kandil gibidir*”.⁷⁷¹ Çünkü Allah-u Teâlâ'nın nuru hissedilen değil, makuldür. Ya da gerekliliği konusunda sünneti sıkı ve ciddiyetle tutma ile ilgili kinayedir...⁷⁷²

11- Mecazdan biri Peygamber'in (s.a.s.) şu sözüdür: “*Dınarı iki dinarla, dirhemi iki dirhemle, sa'ı iki sa'la satmayın...*”⁷⁷³

Mahallin ismini hal için kullanılarak sa' ile içinde olanını murat etmiştir. Çünkü faiz sa'ın kendisinde cari olmaz.⁷⁷⁴ Serahsî (ö: 483/1046) dedi ki: Sa'dan murat edilen tartılandır, bu mecazdır.”⁷⁷⁵

⁷⁷⁰ Nâsır b. Abdüsseyyid, Ebû'l-Feth, Burhanüddîn el-Havarzimî el-Mütarrizî, *el-Müğrib fî Tertîbi'l-Mü'rib*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, s. 319.

⁷⁷¹ Nur: 35.

⁷⁷² İbn Hacer, el-Heytemî, *el-Fethu'l-Mübîn bi Şerhi'l-Erba'in*, (Değerlendirme: Ahmed Câsim Muhammed el-Muhammed ve Başkaları), Dâru'l-Minhâc, Cidde, Suud-i Arabistan, Bîrnci Baskı, 2008., s. 475.

⁷⁷³ Ahmed, *Müsned*, X/124, No: 5885; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Vasît, XIII/196, No: 13906, İbn Ömer'in (r.a.) hadisinden. Heysemî *Mecmeu'z-Zevâid*'de 4/113 dedi ki: “Ahmed rivayet etti, Taberânî onu *el-Kebîr*'de benzer şekilde rivayet etti. Onda Ebû Cenâb bulunmaktadır ve o sikadır, ancak müdellistir.

⁷⁷⁴ Zeyle'î, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzü'd-Dekâik ve Hâşiyetu's-Çelebî*, el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, Bûlâk, Kahire, Bîrnci Baskı, 1313 h., 4/86.

⁷⁷⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, Asıllarını tahkik eden: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Lecnetu İhyâ'i'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniye, Haydarâbâd, Hindistan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., I/171.

12- Mecazdan biri Peygamber'in (s.a.s.) şu sözüdür: *"Müşriklerin ateşiyle aydınlanmayın"*⁷⁷⁶

"Ateş" görüş ve meşveret için istiâre edilmiştir. Yani, müşriklerin görüşüyle yol tutmayın onlarla meşverette de bulunmayın. Zira müşriklerin görüşü akılla idrak edilebilen manevi bir durumdur. Ateşle temsil edilmesi, onu hissedilen ve korkutucu bir şekilde ortaya çıkarmaktır. Onda müşriklerin görüşü, ona dokunan veya onu tutan her şeyi yakan bir ateş gibi görünür. Bu şeklin etkisinin gücü ve güzelliğinin sırrı, istiârenin nesnesine raci'dir. Mana âleminde idrak edilenlerin âlemine düşünceyle intikal eden bu nesne mübalağadır.

13- Mecazdan biri Peygamber'in (s.a.s.) şu sözüdür: *"Şairin söylediği en doğru söz, Lebîd'in şu sözüdür: Allah'tan başka her şey batıldır."*⁷⁷⁷

Bu beyti kelime olarak adlandırmış. Bu durumda "kelime" mecaz-ı mürseldir, ilişkisi cüz'idir. Çünkü parça olan "kelimeyle" ifade etmiş ve bütün olan sözü murat etmiştir.⁷⁷⁸ Kastallânî (ö: 923/1517) dedi ki: "Kelimenin söz için söylenmesi nahiv âlimleri nezdinde muhtemel mecazdır, mütekillimin nezdinde ise kullanılmaktadır. O da bir şeyi genişleme bağlamında parçasının adıyla adlandırmaktır."⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, II/269, No: 1454, İmam Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256 h.), *et-Târihu'l-Kebîr*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî, Yayıncı: el-Mütemeyyiz Basım, Yayın ve Dağıtım, Riyad, Birinci Baskı, 2019.

⁷⁷⁷ Buhârî, *Sahîhi*'nde, V/42, No: 3841; Müslim, *Sahîhi*'nde, IV/1768 No: 2256, Ebû Hüreyre'nin (r.a.) hadisinden.

⁷⁷⁸ Ebû Hafs Sirâcüddîn en-Nu'mânî, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, Birinci Baskı, 1998., I/577.

⁷⁷⁹ Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Ebû'l-Abbâs, *Şerhü'l-Kastallânî (İrşâdu's-Sârî)*, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Mısır, Yedinci Baskı, 1323 h., VI/177.

14- Meczazdan biri Peygamber'in (s.a.s.) şu sözüdür: “*Cennet kılıçların gölgesi altındadır.*”⁷⁸⁰

Burada o mecazdır. Zira kimse genişliği yerle gök arasında olan cennetin, hakiki anlamda kılıcın gölgesi altında olmasını anlamaz. Bundan anlaşılabilecek olan, Allah yolunda cihadın -ki sembolü kılıçtır- varacağı yer cennettir. Dolayısıyla varacağı yer itibariyle mecazdır.⁷⁸¹

İbn Dakîk el-‘İd (ö: 702/1302) dedi ki: Mübalağa ve mecaz-ı hasen bağlamındadır. Bir şeyin gölgesi onun ayrılmazı olduğuna göre cennetin sevabı ve hak edilmesini cihattan kaynaklı, kılıcın kullanılması ise bunun gereği kılmıştır, gölge gerektiği gibi.⁷⁸²

İbnü'l-Attâr (ö: 724/1324) dedi ki: O, mübalağa ve mecaz-ı hasen bağlamındadır. Böylece muzafın hazf edilmesiyle birlikte teşbîm bağlamında olur. Gölge, ayakta olan bir şeyin gereği ise, cennetin sevabı ve hak edilmesini cihattan kaynaklı, kılıçların kullanılmasını ise bunun gereği kılmıştır, gölge gerektiği gibi.⁷⁸³

15- Meczazdan biri Peygamber'in (s.a.s.) şu sözüdür: “*Atın alnına kıyâmet gününe kadar hayır bağlanmıştır.*”⁷⁸⁴

⁷⁸⁰ Buhârî, *Sahîhit*'nde, IV/22, No: 2818; Müslim, *Sahîhi*'nde, III/1362 No: 1742, Abdullah b. Evfâ'nın (r.a.) hadisinden.

⁷⁸¹ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhâr*, VII/16.

⁷⁸² *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdetu'l-Ahkâm*, II/300.

⁷⁸³ İbnü'l-Attâr, *el-Udde fî Şerhi'l-Umde fî Ahâdisi'l-Ahkâm*, Değerlendirme: Nizâm Ya'kûbî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye Basım, yayın ve Dağıtım, Beyrut, Lübnan, Birinci Baskı, 1427 h., III/1675.

⁷⁸⁴ Buhârî, *Sahîhit*'nde, IV/28, No: 2849; Müslim, *Sahîhi*'nde, III/1492 No: 1871, Abdullah b. Ömer'in (r.a.) hadisinden.

Alından zatı kinaye etmiştir. Bu itibarla o parçayla bütünü ifade ettiğinden mecaz-ı mürseldir. Sadece Cihadın onunla meydana gelmesinden ötürü değerliydi.⁷⁸⁵ Herevî (ö: 481/1088) dedi ki: Alınla zatın kinaye edilebilir. Denilir ki: Falan kişi değerli alınlıdır. Yani zatı değerlidir. Bu da cüzle bütünü ifade ettiğinden mecaz-ı mürseldir. İlişkisi Külli ve cüz'îdir.⁷⁸⁶

Hadisi, Ebû Hilâl el-Askerî (ö: 395/1005), Peygamber'in (s.a.s) sözünde istiâre örneklerinde zikretmiştir.⁷⁸⁷

Genellikle ipin iki ucunda vb. olan ve birini diğeriyle bağlayan düğümü, tuttuğumuz düğüm için istiâre etmiştir. Bağlantılarını hissedilmeyen hayır için sağlamlaştırdı. Ancak somutlaşarak, maddi ve hissedilir bir hal şeklinde göründü. Onun gereği ve onunla yapışık olana kadar atın alnının kıllarının özellikleriyle birlikte kuvvetli bir şekilde iç içe girdi. Bu, Tîbî'nin (ö: 743/1342) zikrettiğidir: Ecir ve ganimet olarak tefsir edilen hayır, kinayeli istiâre olması mümkündür. İnsanlara görünmesi ve bakışının bir gereği olması için yüksek bir yerde at ile bağlanmış hissedilir bir şeyin ortaya çıkması ve gerekliliği için ona teşbih etmiştir. Bu yüzden hayır müşebbeh bih'in gereğine nispet etmiş ve alnı, istiâre için arındırarak zikretmiştir.⁷⁸⁸

⁷⁸⁵ Zeynüddîn Muhammed b. Zeynülabîdîn el-Menâvî, *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr*, Mektbetü'l-imâm eş-Şâfi, Riyad, Üçüncü Baskı, 1988., I/537.

⁷⁸⁶ Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Etyûbî, *Şehu Sünen-i İbn Mâce "Mürşidu Zevî'l-Hucâ ve'l-Hâceti İlâ Süneni İbn Mâce"*, Kontrol: Hâşim Muhammed Alî Hüseyin Mehdî, Dâru'l-Minhâc, Suudi Arabistan, Cidde, Birinci Baskı, 2017., XVI/245.

⁷⁸⁷ *Es-Sina 'ateyn el-Kinâyetu ve'-Şi'r*, s. 277.

⁷⁸⁸ Tîbî, *Şerhu'l-Mişkâtî'l-Kâşif an Hakâiki's-Süneni*, thk. Abdülhamîd Hendâvî, Mektebetu Nezzâr Mustafâ el-Bâz, Mekketü'l-Mükerrreme, Riyad, Birinci Baskı, 1417, VIII/2667.

16- Meczazdan biri Peygamber'in (s.a.s.) şu sözüdür: *"Rüyada Cebrail'in başımın yanında, Mikail'in bacaklarımın yanında olduğunu ve birinin arkadaşına şöyle dediğini gördüm: ona bir örnek ver. Bunun üzerine dedi ki: İşit, kulağın duydu. Akıllan, kalbin akıllandı..."*⁷⁸⁹

Burada, *"İşit, kulağın duydu. Akıllan, kalbin akıllandı..."* ifadeleri mecazdır. Çünkü 'işitti' fiili kulağa isnad edilmiş, 'akletti' fiili de kalbe isnadî mecaz olarak isnad edilmiştir. Hakikat olarak sadece kişiden sadır olurlar. Bu itibarla ikisinin rolü, fiilin onunla gerçekleştiği aletin rolüdür. Bu ilişki için bu isnad sahihtir. Fiile alet olanı, uygunluk ve mübalağa yoluyla fail yapmıştır. Sözü zahirinden alıkoyan karine, işitmenin sadece iki kulaktan, akletmenin de sadece kalpten olması şeklindeki fiillerin, sahiplerinden değil de sadece kendilerinden sadır olmasının imkânsızlığıdır.⁷⁹⁰

17- Meczazdan biri Peygamber'in (s.a.s.) şu sözüdür: *"Tandır şiddetlendi."*⁷⁹¹

(الوطيس) -ki o tandırdır- savaşın şiddeti için istiâre etmiştir.⁷⁹²

Zemahşerî (ö: 538/1144) dedi ki: *"Tandır şiddetlendi ifadesi, savaşın şiddeti konusunda mecazdır."*⁷⁹³

Bu itibarla hadisleri anlamada mecaz kapısını kapatmak ve metnin aslî, lâfzî manasında durmak, birçok çağdaş aydını sünneti anlamaktan, hatta İslam'ı anlamaktan

⁷⁸⁹ Tirmizî *Süneni*'nde aktarmıştır. IV/540, No: 2860, Câbir'den (r.a.) ve dedi ki: " Bu hadis, bu şeklin dışında da Peygamber'den (s.a.s), daha sahih bir senedle rivayet edilmiştir. Bu mürsel bir hadistir..."

⁷⁹⁰ Fevziye bnt. Abdullah el-Usaymî, *el-Vucûhü'l-Beyâniyye fî'l-Kissati'n-Nebeviyye ve Esrâruhâ'd-Dakîka*, Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1420, s. 20.

⁷⁹¹ Müslim, *Sahîhi* 'nde aktarıyor: III/1398, No: 1775, el-Abbâs b. Abdulmuttalib (r.a.) hadisinden.

⁷⁹² Se'âlibî, *Fıkhü'l-Lugati ve Sirru'l-Arabiyye*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, İhyâ'u't-Türasî'l-Arabî, Birinci Baskı, 1422 h., s. 272.

⁷⁹³ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belaga*, II/342.

alıkoymakta, mecazda aç gözlülüklerini doyuracak ve kültürlerini uygun olanını bulacakları sözün zahirini aldıklarında sıhhati konusunda onları şüpheyeye maruz bırakmaktadır. Bununla dilin mantığından da dinin kurallarından da çıkarmazlar.⁷⁹⁴

3.4.TEFSİRDE ÖNE ÇIKAN SAHABE ARASINDA KULLANILAN MECAZLAR

Önceden bahsedildiği gibi sahabeden birçoğu bazı ayetlerin tefsirini yapmıştır. Onlardan tefsirle en çok uğraşan ve önde olanlar İbn Abbâs (ö. 68/687), İbn Mes'ûd (ö. 32/650), Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Ubey b. Ka'b (ö. 30/648) ve Âişe (ö. 58 /678) gibi isimlerdir. Kuran tefsirinde izledikleri yol; –mecaz terimini kullanmasalar da- “mecazi tevil”dir. Bu giriş, terimi kullanmak için yapılmıştır. Önceki bölümde bahsedildiği gibi bu kural sadece mecazda değil bütün ilim ve sanat alanların gelişmesi için gereklidir.⁷⁹⁵

Mecazi tevil: Bir sözcüğün gerçek anlamından başka anlamda kullanılmasıdır. Bu yöntem I. yy'den beri kullanılmaktadır. Bu metot, sahabe ve alimler tarafından Kuran tefsiri sırasında çok kullanılmıştır. Bu yüzden bu tevilin büyük bir kısmı onların emekleri sonucu ortaya çıkmıştır. Nitekim Kurani lafızlardaki tevillerin çoğunda onların ittifak ettiklerini görüyoruz. Bu terimlerin mecazi tanımları hakkında ihtilaf etseler de bazı terimler ayetteki yerine göre gerçek manada kullanılmaz. Örneğin; “*Bize doğru yolu göster*”⁷⁹⁶ ayetinde “الصِّرَاطُ” kelimesinin tevilinde ittifak etmişler ancak onun anlamında ihtilaf etmişlerdir. Ancak bütün anlamlar aynı kapıya yani Allah'a ve peygambere itaat etmeye çıkmaktadır. “Sırat” kelimesiyle kastedilen İbn Abbâs'a göre İslam yolu⁷⁹⁷, İbn

⁷⁹⁴ Kardâvî, *Keyfe Nete 'âmelu Ma 'a's-Sünneti'n-Nebeviyye*, s. 165.

⁷⁹⁵ Bkz. Merahilü tetavvur mustalahi'l mecaz. S. 38.

⁷⁹⁶ Fatıha 6.

⁷⁹⁷ Ebü'l-Leys Semerkandî, *Tefsiru's- Semerkandi (Bahru'l-Ulum)*, (XVIII/1).

Mes'ûd'a⁷⁹⁸ ve Hz. Ali'ye⁷⁹⁹ göre Kuran'dır. Bunun yanında bu kelimenin tevilde ittifak ettiklerini görüyoruz. Çünkü Arapçada sırat kelimesiyle “yer” anlamına gelen “yol” kastedilmektedir.

Kelimeyi gerçek anlamından çıkardılar ve tevilde ihtilaf ettiler⁸⁰⁰.

Bu sahabelerin tefsir yöntemlerini, ayetleri nasıl anladıklarını ve asıl manadan mecaz anlama nasıl taşıdıklarını anlamak adına mecaz anlam taşıyan bazı ayetlerin tefsirlerini inceleyeceğiz.

3.4.1. Abdullah İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) Tefsirinde Mecaz

İbn Abbâs küçük yaşına rağmen sahabenin en meşhur müfessirlerinden biridir. Hicretten üç sene önce doğmuştur. Peygamberimize olan akrabalık bağından dolayı küçüklüğünden itibaren yanından ayrılmamıştır. Peygamberimizin (s.a.v) eşi Hz. Meymune'nin akrabasıdır. Aynı zamanda Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer gibi önder sahabilere yakın ve küçüklüğünde şahit olmadığı veya anlamadığı olayları onlardan öğrenmiştir. Onun ilminin genişliğini ve ferasetini herkes biliyordu. Ona; umman, Hibrü'l-ümme, Tercümânü'l-Kur'ân gibi lakaplar verilmiştir. İbn Mes'ûd (ö. 32/650) , “*müfessirlerin en hayırlısı İbn Abbâs'tır*” demiştir.⁸⁰¹

⁷⁹⁸ Sa'Lebî, *El-Keşf ve'l-beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân (et-Tefsîrû'l-kebîr, Tefsîrû's-Sa'lebi)*, s. XII/208.

⁷⁹⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, s. I/173.

⁸⁰⁰ Muhammed Ali Tâhâ ed-Dürre, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm ve i'râbühü ve beyânüh*, Darü İbn Kesir, Dimaşk / Beyrut, Birinci Baskı, 2009., I/25.

⁸⁰¹ Ahmet bin Hanbel, *Fedailü's-sahabe*, thk. Veliyullah Muhammed Abbas, müessesetü'r-risale, Beyrut, Birinci baskı, 1983., II/845, sayı: 1556.

İbn Abbâs bu ümmetin bilginidir.⁸⁰² Nasıl olmasın ki Rasulullah'ın (s.a.v), “Allah'ım, dinde mütehasıs kıl!” tarzındaki duasına nail olmuştur.⁸⁰³

İbn Abbâs (ö. 68/687) tefsir ve *garibü'l- Kuran*'i açıklamak için şiir yazarak sahabenin önüne geçmiştir. İnsanlar İbn Abbâs'a Kâbe'de toplanıp ona Kuran tefsiri ile ilgili sorular sorduklarında, “Garibü'l Kuran hakkında sorunuz varsa onu şiirde arayın. Çünkü şiir Arapların divanıdır” derdi.⁸⁰⁴

Bir gün Nafi' b. Ezrak (ö. 65/685) – Haricilerin Ezarika kolunun başıdır- ve Necde b. Uveymir(ö: 72/691) –Haricilerin başka bir kolunun başkanıdır- ona, “biz sana Allah'ın kitabından bize açıklaman ve bize delil olarak da Araplardan örnek getirmen için bir şey sormak istiyoruz. Çünkü Allah, Kuran'ı apaçık bir Arapçayla indirdi” dediler. İbn Abbâs, “bana istediğinizi sorun” dedi. Nafi' b. Ezrak garibü'l Kuran'dan bazı kelime ve cümleleri sormaya başladı. İbn Abbâs (ö. 68/687) onları açıklıyordu. Sonra Nafi' ona, “peki Araplar bunu biliyor mu” dedi. İbn Abbâs, “evet” dedi ve bahsettiği tefsirin doğruluğuna delil olarak eski şiirleri okudu. Nafi' b. El-Ezrak'ın sorduğu meseleler iki yüzü geçmiştir. İmam Celâleddîn es-Süyûtî (ö: 911/1505) bu meselelerden yüz doksan tanesini ve Abdullah b. Abbas'ın o meselelere yaptığı açıklamaları *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde rivayet etmiştir.⁸⁰⁵

Abdullah b. Abbas'ın Nafi' b. Ezrak'a (ö. 65/685) yaptığı açıklamalarda Arap şiirini kullanması, tefsir konusunda alimleri, eski Arap şiirini önemseyerek anlamaya, açıklamaya ve kullanmaya iten ilk kıvılcımdı. Onun bazı Kuran ayetlerini mecazla

⁸⁰² Ahmet bin Hanbel, *Fedailü's-sahabe*, II/953.

⁸⁰³ Buhari, *Sahih-i Buhari*, I/41, sayı: 143.

⁸⁰⁴ Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Şamda Arap Dili Akademisi yayınları , 1971., I/62.

⁸⁰⁵ es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, II/68.

açıkladığı bilinir. Burada da mecaz yöntemiyle tevil ettiği bazı ayetlerden örnekler göstereceğiz:

“*Bize doğru yolu göster*”⁸⁰⁶

Taberî (ö. 310 /923), bu ayeti İbn Abbâs’tan istihraç etmiş ve “*sırat*” kelimesini “İslam” olarak tevil etmiştir.⁸⁰⁷

“*Sırat*” kelimesi Arapçada yer anlamına gelen “yol” şeklinde kullanılır. Oysaki Araplar “*sırat*” kelimesini “iyi veya kötü işlerin hepsi” için kullanır. Yani doğru işlerin doğruluğunu, yanlış işlerin yanlışlığını göstermek için kullanılır.

Cürcani (ö: 741/1078), “*Bize doğru yolu göster*” ayetinde her kapalı istiarede, ona bağlı biçimde hayal gücüne dayanan “istiâre-i tahyîliyye” adı verilen bir istiare türü daha teşekkül eden İstiare-i tahyiliyye sanatının kullanıldığını ve “sırat” kelimesiyle “dinin⁸⁰⁸” kastedildiğini söylemiştir.⁸⁰⁹ “Sırat” kelimesinden kasıt “düz yoldur.”⁸¹⁰ Bu yüzden hak yolu, yanlış ve eğrisi olmayan dosdoğru bir dine benzetmiştir. Çünkü İslam dini düz ve kolay bir dindir. Bu akli bir konu olduğundan kapsamlı ve kolay anlamının verilebilmesi için “yol” ve “istikamet” kelimeleriyle istiare yapılmıştır.⁸¹¹

“*Elbiseni tertemiz tut*”⁸¹²

⁸⁰⁶ Fatiha, 6.

⁸⁰⁷ et-Taberî, *Câmi ‘u ‘l-Beyân ‘an Te ‘vîli Âyi ‘l-‘Kur ‘ân*, I/75, sayı: 180.

⁸⁰⁸ ed-Dürre, *Tefsîrü ‘l-‘Kur ‘âni ‘l-Kerîm ve i ‘râbühû ve beyânüh*, I/25.

⁸⁰⁹ Abdü’l-Kahir el-Cürcani, *Esraru ‘l-Belağa*, s.65.

⁸¹⁰ Bahâeddin Sübkî, *Arusü ‘l-Efrah*, II/144.

⁸¹¹ Semîn el-Halebî, *Umdetü ‘l-Huffâz, fî Tefsîri Eşrefi ‘l-Elfâz*, 3/356; Akîle, *ez-Ziyâde ve ‘l-İhsân fî Ulûmi ‘l-Kur ‘ân*, V/484.

⁸¹² Müddessir, 4

İbn Kesir tefsirinde İbn Abbâs’a (ö. 68/687) bir adamın “*Elbiseni tertemiz tut*” ayetini sorduğunu rivayet etmiştir. İbn Abbâs o adama, “günah kıyafetlerini giyme” dedi ve “Ğaylan İbn Seleme es-Sekafi’nin

فَإِنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ لَا تَوْبَ فَاجِرٍ لِبَسْتُ وَلَا مِنْ عَذْرَةٍ أَتَفَنُّعُ

“*Ben Allah’a şükür ki ne günah elbisesini giyerim ne de hain kılığına girerim*” dediğini duymadın mı?” diye eklemiştir. Bu ayetle ilgili İbn Cüreyc, Ata’dan, o da İbn Abbâs’tan aldığı rivayette Arapların deyimiyle “temiz kıyafet” olarak anlaşıldığını belirtmiştir. Bu isnatla başka bir rivayete göre “*kıyafetlerini günahlardan temizle*” manasındadır. es-Sevrî bir adamdan, onun Ata’dan, onun da İbn Abbâs’tan aldığı rivayette “günahlardan temizle” şeklinde geçmiştir.⁸¹³

“Elbise” kelimesi burada gerçek anlamıyla kullanılmamıştır. Çünkü gerçek anlamı “giyilen kıyafet”tir, fakat İbn Abbâs mecazi anlamını kullanmıştır. İbn Kesir (ö: 774/1373), Arapların kelimeleri gerçek anlamından başka anlamlarda da kullandığını belirtmiştir. “Nitekim Araplarda bir adam Allah’a verdiği sözde durmadığında ona, “kıyafetlerini kirletti”; sözünü tutup iyilik yaptığında da, “kıyafetlerini temizledi” denirdi” diye söylemiş ve “müşrikler temiz değillerdi, bu yüzden Allah peygamberine kendini ve kıyafetlerini temizlemeyi emretti” diyerek İbn Zeyd’in sözünü ilave etmiştir. İbn Zeyd’in sözünde gerçek anlam ifade edilmiştir. Taberî’nin (ö. 310 /923) tercihi de bu yöndedir. Daha sonra İbn Kesir, “bu ayet, bütün bu anlamlarla beraber kalp temizliğini de kapsar. Çünkü Araplar kalbe kıyafet anlamını verir” dedi.⁸¹⁴

⁸¹³ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame, daru tayyibe li'nneşr ve't-tevzi', Üçüncü Baskı, 1420/1999, VIII/262.

⁸¹⁴ İbn Kesir, *Tefsîru Kurani'l-azim*, VIII/263.

İbn Arabî'nin (ö: 638/1240) rivayetine göre bu ayetin mecazi anlamını kullananlar daha çoktur. Alimler bu ayetin tevîlinde iki görüş belirtmiştir: Onlardan biri, “kıyafet” kelimesini kullanarak “nefsini temizle” anlamını verenler; diğeri de, “kıyafet” kelimesini kullanarak giyilenleri kasteden görüştür. Yani gerçek anlam kullanılır. Dolayısıyla ilk görüşe göre ayette daha çok mecazi kıyafetler kastedilir.⁸¹⁵

*“Ey rabbimiz!” diyecekler, “Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin.”*⁸¹⁶

İbn Ebû Hâtîm (ö: 327/938), İbn Abbâs'tan (ö. 68/687) bu ayetle ilgili, “Allah sizi yaratmadan önce ölüydünüz, bu ilk ölüm sayılır. Sonra sizi yarattı bu da ilk hayattır. Daha sonra sizi tekrar öldürdü, kabirlere koydu, bu ikinci ölümdür. En sonunda da sizi kıyamet gününde tekrar diriltmesi de ikinci hayattır. Böylelikle iki ölüm ve iki hayat olmuş olur” dediğini rivayet etmiştir. Nitekim Allah *“Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz”*.⁸¹⁷ Ayetinde de aynı anlam vardır.⁸¹⁸ buyurmuştur.

Bu mecazi bir tefsirdir. Mecaz-ı mürsel vardır. Çünkü iki ölümden kastedilen şey, insanın yaratılmadan önceki ölümü ve yaratıldıktan sonraki ecelleriyle gelen ölümüdür. İki hayattan kastedilen şey ise, ilk yaratılış ve yeniden diriliştir. Bunu da Allah, *“Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz”* ayetinde, onların

⁸¹⁵ Ebû Bekir İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kuran*, thk. Muhammed Abdulkadir ata, Daru'l-kütüb'il-ilmîye, Beyrut-Lübnan, Üçüncü Baskı, 2003., IV/340.

⁸¹⁶ Ğafîr, 11

⁸¹⁷ Bakara, 28

⁸¹⁸ İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, X/3265, sayı:18425.

yaratılmalarını “ölüm” olarak isimlendirmede mecaz kullanarak açıklamıştır. Çünkü onlar yaratılmadan önce yoklardı.⁸¹⁹

Zemahşerî (ö.538/1144) bunu en belîğ şekilde izah etmiştir, “öyleyse onları ölü olarak yaratmaya nasıl öldürmek denir” diye sorarsan şöyle cevap veririm, “sineğin bedenini küçülten, filin bedenini büyüten Allah her şeye kadirdir. Bu cümle hakikat olduğu gibi ilk cümle de doğrudur. Senin kazma işi yapan bir işçiye: çukurun üst kısmını daralt ve alt kısmını genişlet diyerek bir tasvir yaptığında ortada ne darlık ne de genişlik vardır. Ancak belli özelliklere göre istediğin şekilde yapmasını istersin. Bu cümle yapılan eşyanın hem küçük hem büyük olma ihtimali ile doğrulanır. Çünkü ikisinin de olma ihtimali eşittir. Böylece eşyayı yapan kişi geniş veya dar özelliklerden birini seçmeden önce o ikisini ortaya koyma ihtimali eşittir. Seçtikten sonra ise eşyayı bütün diğer olasılıklardan uzaklaştırmış olur.”⁸²⁰

*“Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı yapışın”*⁸²¹

İbn Abbâs’tan (ö. 68/687) rivayet edildiğine göre o bu ayeti; “Allah’ın dinine sımsıkı yapışın” şeklinde tefsir etmiştir.⁸²²

Bu ayette istiare vardır. “İp” kelimesinden kasıt “Kuran ve sünnet”tir. Yalnızca benzetilenle yapılan, benzetilen unsurun açık olarak zikredildiği istiare şeklinde gelerek zayıf bir varlığın daha güçlü bir varlıkla ifadesi olan istiâre-i musarraha yoluyla mecaz yapılmıştır. Bu varsayım Allah’a izafe edilmiştir. İkisinin de amacı sevap kazanmaktır.

⁸¹⁹ Muhyiddin Dervîş, *İ’râbü’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, 8/465; Mahmut safi, *el-Cetvelü fi İ’rabi’l-Kuran*, XII/228.

⁸²⁰ Zemahşerî, *Tefsiru’z-Zemahşeri*, IV/154.

⁸²¹ Ali İmran, 103.

⁸²² es-Sa‘lebi, *El-Keşfu ve’l-Beyân An Tefsîri’l-Kur’ân*, IX/80.

Çünkü ipin kovayla su çekme vb.⁸²³ işlevleri olduğu gibi din de bu tarz işlevlerin hepsini kapsar.

“Biz bu yöneldiğin kableyi özellikle resule uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt edelim (bilelim) diye belirledik”⁸²⁴

İbn Abbâs, ayetteki *أَلَّا لِنَعْلَمَ* “ayırt edelim, bilelim” ifadesinden kasıt “görelim” manasının kastedildiğini söylemiştir. Ayrıca, “bu görmek sadece varlıkla alakalıdır ve bilgi görmekten daha kapsamlıdır. Çünkü hem varlıkla hem yoklukla ilişkilidir⁸²⁵” demiştir.

“Bilgi” kelimesini “görmek” şeklinde açıklamıştır. Eğer “bilelim” olarak gerçek manasıyla kullanılırsa “Allah’ın ilminin olmadığı” anlamı çıkar. Bu yüzden ehlisünnet imamları bu vb ayetleri tevil ederken akla gelen ilk gerçek anlamına rağmen onu bırakıp mecaz anlamlarını almışlardır. Akli delillere ve şer’i naslara ters oluşundan dolayı bu tarz ifadeler gerçek anlamıyla yani Allah’ı kastederek kullanılmaz.⁸²⁶

Alimler, bu konuda dikkatli olunması gerektiğini söylemişlerdir. Er-Razi *أَلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ* ayetiyle alakalı birden fazla mesele olduğunu söylemiş, “Allah ‘ın bir şeyi yapma sebebi olarak başka bir şeyi ortaya çıkarmak için söylemesi Allah’ın bu bilgiyi gerçekleşmeden önce bilmediğini ve bilmek için yarattığını düşündürür. Bu da Allah’ın alim (ilminin ezeli ve ebedi olması) sıfatına ters düşer.” *“Sizi deneyeceğiz ki, içinizden cihad edenleri, zorluklara göğüs gerenleri ortaya çıkaralım*

⁸²³ Bedreddin Bin ahmed aynî, *‘Umdetü’l-kârî fî şerhi Şaḥîḥi’l-Buḥârî*, XXV/23.

⁸²⁴ Bakara, 143.

⁸²⁵ İbn Kesir, *Tefsiru Kurani’l-azim*, VI/263.

⁸²⁶ Ebû Tâlib el-mekkî, *Ḳütü’l-kulûb fî mu’âmeleti’l-maḥbûb ve vaşfi tarîki’l-mürîd ilâ maḳâmi’t-tevhîd*, thk.

Asım İbrahim el-Kiyali, *Daru’l-Kütübü’l-İlmiye*, Beyrut/Lübnan, Üçüncü Baskı, 2005., s. I/220.

(bilelim)”⁸²⁷ ayetinde benzer şekilde bir durum söz konusudur. Alimler, bununla ilgili birden fazla görüş belirtmişlerdir. Er-Razi اَلَّا لِتَعْلَمَ “ayırt edelim, bilelim” kelimesini “görelim” manasıyla almıştır. Araplar عَلَّمَ (bilmek) kelimesini “görmek” yerine, “görmek” kelimesini de “bilmek” yerine kullanırlar. Örneğin اَلَمْ تَرَ كَيْفَ “görmedin mi”⁸²⁸ ayetindeki رَأَى (görmek) kelimesi: “gördün, bildin, izledin” anlamlarında kullanılır ve bunların hepsi birbirinin yerine geçebilir.⁸²⁹

Er-Razi(ö: 313/925), bu kelimeyle alakalı başka görüşler de aktarmıştır ancak, alimlerin hepsi kelimenin gerçek anlamından başka bir anlamın tercih edilmesi gerektiği konusunda görüş birliği içindedirler. Örneğin İbn Abbâs (ö. 68/687) عَلَّمَ (bilmek) kelimesine “görmek” anlamını verir. Burada gerçek anlamı bu şekilde tevil etmesinin sebebi kelimelerin birbirinden farklı ve birbirinin yerine kullanılabilir olmasındandır. Taberî (ö. 310 /923), bu ayette تَعْلَمَ (bilelim) kelimesindeki özenin “Allah’ın kendisinin bilmesi” değil, “alimlerin, Evliyaullahın bilmesi” anlamını çıkarır. Böylece alimler ve Evliyaullah, insanların bir konuda doğru söyleyip söylemediğini ayırt edebilir.⁸³⁰

Müfessirler, bazı ayetlerde gerçek anlam yerine mecaz anlam kullanılmasının gerekli olduğunu ve bu yüzden de Araplardaki yaygın kullanımların tercih edilmesi gerektiğini savunurlar. Arapların kullandığı farklı kelimeler mecaz kelimelerden ne kadar çok tercih edilirse Allah’ın istediği anlama daha yakın anlam ya da tam istenilen anlam elde edilebilir. Aşağıdaki ayette buna bir örnek vardır:

⁸²⁷ Muhammed, 31.

⁸²⁸ İbrahim, 24; Fecr, 6; Fil, 1.

⁸²⁹ Fahreddin Er-Râzî, *Tefsiru’r-Razi*, IV/90.

⁸³⁰ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, III/162.

“Kalplerinde bir hastalık vardır, Allah da onlardaki hastalığı arttırmıştır”⁸³¹

Taberî (ö. 310 /923) bu ayette, İbn Abbâs’tan (ö. 68/687), “مَرَضٌ (hastalık) kelimesiyle “şüphe”⁸³² kastedilir” rivayetini almıştır. Böylece فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا “Allah da onlardaki hastalığı arttırmıştır” ayeti: “Allah onların şüphelerini⁸³³ artırdı” şeklinde rivayet etmiştir. İbn Ebû Hâtim de (ö: 327/938), İbn Abbâs’tan, hastalık kelimesiyle “nifak” anlamının kastedildiğini rivayet etmiştir.⁸³⁴

Ayette geçen “hastalık” kelimesinin tefsirinde gerçek anlam yerine mecaz anlam kullanılmıştır. Bu bağlamda Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö: 182/798), “bu bedendeki değil, dindeki hastalıktır⁸³⁵” şeklinde açıklama yapmıştır. Bu manadan hareketle Zerkeşi de, “فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” ayetinde kastedilen münafıklardır” demiş, “sağlık ve hastalık bedenlerde olur. Bundan dolayı burada mecazi olarak itikat kastedilmiştir⁸³⁶” diye de eklemiştir.

Bazı alimlerin, ayetteki “hastalık” kelimesini tefsir ederken gerçek anlamını tercih ettiği bilinse de bu zayıf bir görüştür. Buna karşılık Alusi (ö: 1270/1854), bu ayetle ilgili farklı anlamlarla ilgili detaylı bilgi vererek bu ayeti tefsir ederken mecazi anlamı tercih etmenin doğru olduğu görüşündedir. Buna bağlı olarak, İbn Mes‘ûd (ö. 32/650), İbn Abbâs, Mücâhid (ö. 104/722) ve Katade (ö: 118/736) gibi selef-i salihin alimlerinin ayetteki “hastalık” kelimesini tefsir ederken mecaz anlamını aldıklarını aktarmıştır. Ayrıca, “Münafıkların kalplerinin cehennemin en derinine gitmelerine sebep olacak ve

⁸³¹ Bakara, 10.

⁸³² et-Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-‘Kur’ân*, I/280, sayı: 322.

⁸³³ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-‘Kur’ân*, I/282, sayı:330.

⁸³⁴ İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrü’l-‘Kur’âni’l-‘azîm*, I/43, sayı:111.

⁸³⁵ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-‘Kur’ân*, I/280.

⁸³⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-Muhît*, V/529.

kendilerini tüm hayırlardan engelleyecek pisliklerle dolu olduğu şüphesizdir. Bundan dolayı bazılarına göre “hastalık” kelimesinin gerçek anlamı olan “karanlık” anlamının verilmesinde problem görülmemiştir. Çünkü münafıkların kalpleri zaten kendi inkârları ve kötü amelleri sebebiyle kararmıştır. Nitekim Allah Teâlâ, “*Allah bir kimseye ıstık vermezse onun aydınlıktan asla nasibi yoktur*”⁸³⁷ buyurdu demiştir.

Açıklamasının devamında, “böylece Allah İslam’ın tam bir güç elde etmesi ve Müslümanların hakim bir düzene sahip olmasıyla münafıkları ve kafirleri mağlup ederek onların kalbine büyük bir sıkıntı vermiştir. Fakat burada söz konusu “acı” ibaresi mutlak anlamda olup hakiki hastalığı değil, tabiat ve karakterlerinde yer eden kötülüğü ifade etmektedir. Diğer taraftan ayette sözü edilen münafıklar, kalp hastası insanlar değildir. Dolayısıyla ayet, derin anlamlar içerdiğinde, lafızların taşıdığı temel ve gizli anlamlara uygun olarak bunu hem mecazi hem de hakiki anlamına hamletmek mümkün olur. Bu bağlamda ayeti kerimenin, her iki anlamı da ihtiva ediyor olması muhtemeldir. Ayet-i Kerime’de yer alan karinenin, bundan mecaz anlamı çıkarmaya engel teşkil edebilmesi için açıkça belirtilip ihtimale mahal bırakılmaması gerekir.

Onların kalp hastası olduklarını söylemek mantıksız bir iddia olur. Çünkü onların kalpleri hasta olsaydı bedenleri de hasta olurdu. Böylece daha erken ölürlerd. Bu duruma peygamberimizin hadislerini ve tıbbi delil gösterebiliriz. Nitekim doktorlar kalbin anatomisini inceledikten sonra kalbin üzerinde kalın bir madde oluşup kalbi kaplarsa insanın ölümünün daha hızlı gerçekleşeceğini belirtmişlerdir. Ancak bu madde kalbi kaplamasa da o maddenin kalpte bulunmasının hastalık oluşturduğunu da eklemişlerdir. Dolayısıyla “hastalık” kelimesi için mecaz olan “korkaklık gibi” anlamlar kullanmak daha doğru olacaktır. Korkaklık da münafıkların kalplerinde peygamber ve müminlerin yaptıklarını gördükten sonra oluşan bir durumdur. Ayette مَرَضٌ kelimesinin tenvinli yani

⁸³⁷ Nur, 40.

nekra olarak bulunması bu hastalığın bedeni değil kalbi bir hastalık olduğunun işaretidir.⁸³⁸ demiştir.

“Onlar, bu günlerine ulaşacaklarını unuttukları ve âyetlerimizi bile bile inkâr ettikleri gibi biz de bugün onları unuturuz”⁸³⁹

Taberî (ö. 310 /923), bu ayetin tefsiriyle ilgili İbn Abbâs’ın (ö. 68/687); “onlar ahiret günü için salih amel yapmayı bıraktıkları gibi biz de onlara merhamet etmeyi bıraktık” rivayetini almıştır.⁸⁴⁰

İbn Abbâs, ayetteki “unutmak” kelimesini “terk etmek” anlamıyla tevil etmiştir. Yani bu, “bir şeyi unutan kişi unuttuğu şeye karşı nasıl ilgisiz ve umursamazca davranıyorsa biz de cehennemde onlara karşı kayıtsız kalacağız” şeklinde tefsir etmiştir. Burada “unutmak” kelimesi benzetme yapmak için kullanılmıştır. “Unutmak” kelimesi çoğunlukla terk etmek anlamında kullanılır. Dolayısıyla “terk etmek” ifadesinin istiare veya mecaz-ı mürselle⁸⁴¹ tefsir edilmesi doğru olur. Buna bağlı olarak, “kâfirlerin cehennemde bırakılmasının “unutmak” olarak anlamlandırılması mecaz bir kullanımdır. Çünkü Allah hiçbir şeyi unutmaz”⁸⁴²

⁸³⁸ Şihabuddin Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiril-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Thk.

Ali Abdalbârî, Darul-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, 1415. I/151.

⁸³⁹ A'raf, 51.

⁸⁴⁰ et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, XII/476, sayı:14758.

⁸⁴¹ el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiril-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, IV/366.

⁸⁴² Sıddık Hasan Han, *Yakâzatü üli'l-i'tibâr mim mâ verede fî zikri'n-nâr ve aşhâbi'n-nâr*, thk. Ahmed Hicazi es-Sefa, mektebetü atîf- daru'l ensar-Kahire, birinci baskı, 1394, s.70.

Kuran’da bunun gibi istiareler çoktur. Çünkü gayp alemindeki durumları insanlara ancak dünyadaki benzer durumları kullanarak anlatmak mümkün olabilir.⁸⁴³

“O büyük korku ve dehşet günü gelip...”⁸⁴⁴

Taberî (ö. 310 /923), bu ayetin tefsiriyle ilgili olarak İbn Abbâs’tan, “zor bir savaş günü”⁸⁴⁵ rivayetini yapmıştır. Bu konu Meseil-ü Nafi b. Ezrak’ta geçmiştir: Nafi b. Ezrak, İbn Abbâs’a gelerek kendisine Allah Teâlâ’nın يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ayeti hakkında açıklama yapmasını istedi. İbn Abbâs, “zor bir savaş günüdür” dedi. Nafi, Araplarda bunun gibi bir kullanım var mıdır diye sordu. İbn Abbâs,

اسلم عصام انه شر باق وقامت الحرب بنا على ساقٍ

Ey İsam, bu savaş geriye kalanlara zordur, Müslüman ol..

Zira bizler çok çetin bir savaş içerisindeyiz

Şiirini okuyarak bu kelimenin Araplarda kullanıldığına delil getirdi. قد قامت الحرب sözü de “çok çetin bir savaş içerisindeyiz” anlamına gelir.⁸⁴⁶

İbn Kuteybe (ö. 267/889), “Kuran’daki istiarelerden biri يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ayetindedir. Yani burada o günün ağırlığından kaynaklı bir durum kastediliyor” demiştir. Katade (ö: 118/736) ve İbrahim ise dehşetli bir durumun söz konusu olduğunu belirtmişlerdir. Bunun üzerine, “bu kullanımın aslı, bir kişinin, dehşetli ve zor bir duruma düştüğünde o durumu başarılı bir şekilde atlatmak için bol çaba ve gayret göstermesi ve zorluk çekmesi gerekir” şeklinde açıklama yapmışlardır. Açıklamalarının devamında,

⁸⁴³ Siddık Hasan Han, *Fethu’l-Beyân fî Maḳāşidi’l-Ḳur’ân*, IV/370.

⁸⁴⁴ Kalem, 42.

⁸⁴⁵ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Ḳur’ân*, XXIII/554.

⁸⁴⁶ Meseilü Nafi’ b. Ezrak, *Garibu’l-Ḳur’ân fî Şi’ri’l-Arap*, s.147.

شمر عن ساقه (Ayaklarını o ağır durum için sıvadı) deyiminin zorluk durumunu izah etmek için kullanıldığını belirtmişlerdir.⁸⁴⁷ (Bu deyim Arapçada ساق (ayak) kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu kullanım Türkçe 'deki “bir işe başlamak için kolları sıvamak” deyimiyile aynı anlamdadır.

Sa'lebi (ö: 427/1035), burada istiare vardır diyerek, “Araplarda bir kişi dehşetli ve zor bir duruma düştüğünde ve o durumu başarılı bir şekilde atlatmak için bol çaba, gayret göstermesi ve zorluk çekmesi gerektiğinde ona, “ayaklarını bu işe sıvadı” derler” beyanını eklemiştir.⁸⁴⁸

“O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır”⁸⁴⁹

İbn Abbâs'tan (ö. 68/687) “kürsü” kelimesinin “ilim” olduğu rivayet edilmiştir.⁸⁵⁰ Taberî (ö. 310 /923), İbn Ebu Hatim gibi müfessirler, İbn Abbâs'ın “O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır” ayeti hakkında, “onun kürsüsü ilmidir” dediğini rivayet etmişlerdir. Ayrıca İbn Abbâs'ın, “Onları korumak kendisine zor gelmez”⁸⁵¹ ayetini okuyup, “ayetin bu kısmını bilmiyor musun” diye söylediğini belirtmişlerdir.

Buna göre “kürsü” kelimesi “ilim” anlamına gelir. Çünkü yerler kullanım amacına göre isimlendirilir. Kürsü de alimin ilmini verirken kullandığı bir yer olduğu için bu mecaz kullanılmıştır.⁸⁵² Bilindiği gibi onlar güvenilir kimselerdir: Onlar yerin direğidir ve dayanılan temeldir. Zemahşeri (ö:538/1144), “kürsü” kelimesini “mülk ve ilim” olarak

⁸⁴⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s.89.

⁸⁴⁸ es-Sa'lebi, *El-Keşfu ve'l-Beyân An Tefsîri'l-Kur'an*, X/18.

⁸⁴⁹ Bakara, 255.

⁸⁵⁰ Râgıb el-isfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, s. 706.

⁸⁵¹ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, V/397, sayı: 5788; İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, II/490, sayı: 2599, bkz. es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Menşûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, II/16.

⁸⁵² el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîril-Kur'âni'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesânî*, II/11.

açıklamıştır. Çünkü melik ve alimin yeri kürsüdür. Bu bağlamda alimlere de aynı kökten gelen “الكراسي” de denmektedir.⁸⁵³

Darimi (ö: 255/868), Ibn Ebu Hatim (ö. 327/938) ve diğerleri, İbn Abbâs’ın (ö. 68/687), “kürsü ayakların konduğu yerdir. Arşın tam anlamını ise sadece Allah bilebilir” dediğini rivayet etmişlerdir.⁸⁵⁴

İbn Abbâs’ın kürsü hakkındaki görüşü en doğru görüştür. Buna delil olarak sahih hadisler vardır. Bunlardan biri Ebu Zer şu rivayetidir; Efendimize, “*ya Rasulallah, sana indirilen en yüce söz nedir*” diye sordum. *Rasulullah, “ayetel kürsi” dedi ve “ey Ebu Zer, kürsünün yedi kat semaya olan üstünlüğü boş bir arazinin, küçük bir halkaya olan üstünlüğü gibidir”* diye ekledi.” (Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965) bu hadisi sahih kabul etmiştir. Ahmed b. Hüseyin Beyhakî (ö. 458/1066)-*el-Esmâ’ ve’s-şifât* adlı eserinde sahih olduğunu söyledi ve isnadını da sahih kabul etti).⁸⁵⁵ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Said İbn Mansur tefsirinde* bu hadisi Mücahid’den sahih bir senetle rivayet etmiştir.⁸⁵⁶

3.4.2. Abdullah İbn Mes‘ûd’un (ö. 32/650) Tefsirinde Mecaz

Abdullah İbn Mes‘ûd nübüvvet medresesinde yetişmiş, halis ırmağından içmiştir. Sahabe içinde Allah’ın kitabını en iyi bilenlerinden biridir. Muhkem ve müteşabih

⁸⁵³ Abdülkâhir el-Cürcânî, *esrârü’l-Belâğa*, II/130.

⁸⁵⁴ Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Nağzü’l-İmâm Ebî Sa’îd ‘Osman b. Sa’îd ‘ale’l-Merisiyyi’l-Cehmiyyi’l-‘anîd fîme’fterâ ‘alellâhi mine’t-tevhîd*, tah. Rashid bin Hassan Al-Almai, Al-Rushd Kütüphanesi, Riyad Birinci Baskı, 1998., I/400; İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, II/491, sayı: 2601.

⁸⁵⁵ İbn Hibbân, el-Müsnedü’s-şâhîh, II/76, sayı:361; Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-şifât*, II/299, sayı: 861.

⁸⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bari*, XIII/411.

ayetleri, helal ve haramları, kıssaları ve örnekleri en iyi bilen sahabidir. Kuran'ı hakkıyla okumuş, hükümleriyle amel etmiş, helallere uyup haramlarından sakınmıştır.

Sahabeden Kuran'ı en iyi ezberleyenlerdendir. Bunun için Rasulullah (s.a.v) Kuran'ı ondan dinlemeyi severdi. *Sahîhayn*'da Abdullah İbn Mes'ûd (ö. 32/650) şu rivayeti aktarmıştır: “*Rasulullah (s.a.v) bana Kuran oku*” dedi. Ben, “*bu Kuran sana inmişken onu sana ben mi okuyayım*” dedim. O da, “*onu başkasından dinlemeyi severim*” buyurdu. Ben de Nisa suresini (Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit tuttuğumuz zaman halleri nice olacak!)⁸⁵⁷ ayetine kadar okudum. Rasulullah(s.a.v), “*dur*” dedi. O sırada gözlerinden yaşlar akıyordu”⁸⁵⁸

İbn Mes'ûd (ö. 32/650) Allah'ın kitabını anlamaya karşı çok istekli ve meraklıydı. Ayetlerinin anlamlarına vakıftı. Üstelik ayetlerin sebep-i nüzüllerini çok iyi bilirdi. Meysere b. Mesrûk'un (ö. 21/642 yılı civarı), İbn Mes'ûd'un, “kendinden başka ilah olmayan Allah'a yemin olsun ki, hiçbir ayet inmemiştir ki sebep-i nüzülünü, nerde indiğini bilmeyeyim. Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen olduğunu bilsem yanına giderdim.”⁸⁵⁹ dediğini nakletmesi bunun delilidir.

İbn Mes'ûd, tefsirde İbn Abbâs'tan (ö. 68/687) sonra en çok rivayeti olan sahabidir.⁸⁶⁰ O bazı ayetleri İbn Abbâs gibi mecaz kullanarak tevil etmiştir. En açık tevili:

“*Bizi dosdoğru yola ilet*”⁸⁶¹

⁸⁵⁷ Nisa, 41.

⁸⁵⁸ Buhari, *Sahih-i Buhari*, VI/45, sayı: 4582; Müslim, *El-câmiu's-sahih*, II/195, sayı:800.

⁸⁵⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I/80, sayı: 83.

⁸⁶⁰ Bkz. Merahilu neşeti't tefsir merhaleti's sahabe, s. 7.

⁸⁶¹ Fatiha, 6.

Taberî (ö. 310 /923), bu ayetin tefsiri hakkında İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd'dan, "bu ayette "sırat" kelimesi "İslam'dır" dediğini rivayet etmiştir.⁸⁶²

*"Ey rabbimiz!" diyecekler, "Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin"*⁸⁶³

İbn Ebû Hâtım (ö: 327/938), bu ayetin tefsiri hakkında İbn Mes'ûd'un , "onlar babalarının bel kemiklerinde ölüydüler. Sonra Allah onları oradan çıkardı ve onlara hayat verdi. Sonra onları tekrar öldürdü ve ölümden sonra tekrar diriltecek" dediğini rivayet etmiştir.⁸⁶⁴

*"Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır"*⁸⁶⁵

Taberî (ö. 310 /923), bu ayetteki مَرَضٌ (bozukluk) kelimesinin tefsiri hakkında İbn Mes'ûd'un (ö. 32/650) ve sahabeden birkaç kişinin, "onların kalplerinde şüphe vardır"⁸⁶⁶ dediğini rivayet etmiştir.

Ayetteki "bozukluk" kelimesine İbn Abbâs'ın tefsirinde geçtiği gibi mecazi anlam vermek, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Mücahid, Katade ve selef-i salihin alimlerinin çoğundan rivayettir.⁸⁶⁷

⁸⁶² et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I/175, sayı: 182.

⁸⁶³ Gafir, 11.

⁸⁶⁴ İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, X/3264, sayı: 18424.

⁸⁶⁵ Bakara, 10.

⁸⁶⁶ et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I/280, sayı:324.

⁸⁶⁷ el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîril-Kur'ânî'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesânî*, I/151.

“Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah’ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz?”

868

Taberî (ö. 310 /923), bu ayetin tefsiri hakkında İbn Mes‘ûd’un, “onlar babalarının bel kemiklerinde spermdiler” dediğini rivayet etmiştir...⁸⁶⁹ Burada gerçek anlam yerine başka bir anlamın tercih edildiği nettir. Dilbilimciler bunu mecaz olarak adlandırırlar. Buradaki mecaz çeşidi ise açık istiaredir.

*“Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı yapışın”*⁸⁷⁰

Taberî (ö. 310 /923), bu ayetin tefsiri hakkında İbn Mes‘ûd’un, “bu ayetten kasıt “cemaat”tır”⁸⁷¹ dediğini rivayet etmiştir. Aynı zamanda İbn Mes‘ûd’un ayetteki “ip” kelimesiyle kastedilenin “Kuran” olduğunu söylediği rivayet edilmiştir.⁸⁷²

İbn Abbâs’ın (ö. 68/687) “ip” kelimesini “din” olarak tevil ettiği önceden söylenmişti. Bütün bu teviller mecazdır. Bütün tevillerin anlamları birbirine yakın ve benzerdir, aynı zamanda da istiaredir. Nitekim Kuran “ipe” benzetilmiştir. Ayette benzetilen ip, benzeyen ise Kuran’dır. Fakat burada sadece benzetilen -ip kelimesi kullanılarak açık istiare yapılmıştır. Her ikisi de her durumda kurtulmayı temsil etmektedir.⁸⁷³

*“Hamdedenler, dünyada yolcu gibi yaşayanlar...”*⁸⁷⁴

⁸⁶⁸ Bakara, 28.

⁸⁶⁹ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Şur’ân*, I/424.

⁸⁷⁰ Ali imran, 103.

⁸⁷¹ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Şur’ân*, VII/71, sayı: 7562.

⁸⁷² İbnü’l-Münzir en-Nisâbü’rî, *et-Tefsîr*, I/319, sayı: 772.

⁸⁷³ ed-Dürre, *Tefsîrü’l-Şur’âni’l-Kerîm ve i’râbü’hu ve beyânüh*, II/190.

⁸⁷⁴ Tevbe, 112.

Devlebi (ö: 310/923), Zir B. Hubeyş'ten (ö: 81/700), İbn Mes'ûd'a (ö. 32/650), “ey Ebu Abdurrahman السَّائِحُونَ nedir diye sordum. O da, “oruç tutanlardır dedi.” dediğini rivayet etti.⁸⁷⁵

Ebu Ca'fer en-Nehhas (ö: 338/949), “seyahat etmenin aslı yeryüzünde gezmektir. Bu yüzden akan suya “gezen” denmektedir. Gezen bir kişi nasıl ki yemek yemez, su içmez ve eşiyle cinsel birliktelik yaşamazsa oruç tutan kişi de böyledir. Bu yüzden oruç tutanlara “gezenler” (السَّائِحُونَ) denmiştir” dedi.⁸⁷⁶ Bu da bir istiare türüdür. Çünkü oruç insanı seyahatte olduğu gibi şehvetlerinden alıkoymaktadır. Aynı zamanda oruç nefis terbiyesinin bir türüdür. Kişi farklı ve uzak ülkeleri ziyaret edip onların durumlarına vakıf olduğu gibi oruç yoluyla da mülk ve melekut alemindeki hallerin çoğuna şahitlik eder. Bu yüzden nefis terbiyesi yapan kişi bir makamdan başka bir makama, bilgi ve irfan şehirleri arasında manevi olarak yolculuk yapar.⁸⁷⁷

“mâbedde durmuş namaz kılarken melekler ona şöyle seslendiler...”⁸⁷⁸

Taberî (ö. 310 /923), bu ayetin İbn Mes'ûd'un kıraatında olduğu gibi, “O mâbedde durmuş namaz kılarken Cibril ona şöyle seslendi...” şeklinde almıştır.⁸⁷⁹

Ayetteki çoğul ifade, Cibril'i yüceltmek için ya da Cibril adı altında bütün meleklerle atfedilerek kullanılmıştır.⁸⁸⁰ Sa'lebi, “Arapçada birine çoğul olarak hitap etmek gibi bir kullanım vardır. Örneğin, Araplar, “Fılan kişi gemilere bindi” derler. Fakat

⁸⁷⁵ Ebu Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammad Er-Râzi Ed-Dulâbi, *el-küna ve'l esma*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Faryâbî, İbn Hazm, Beyrut, Birinci baskı, 2000., I/243, sayı:434.

⁸⁷⁶ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, III/258.

⁸⁷⁷ el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiril-Kur'ânî'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesânî*, VI/31.

⁸⁷⁸ Ali İmran, 39.

⁸⁷⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, VI/364, sayı: 6945.

⁸⁸⁰ el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiril-Kur'ânî'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesânî*, II/140.

aslında bu kişi tek bir gemiye binmiştir ya da “bu haberi insanlardan duydum” derken tek bir kişiden duymuş demektir. Buna örnek olarak ayette “*Birtakım insanlar onlara: ...dediler*” örneğini vererek açıklamıştır.⁸⁸¹

Fakat Şevkani (ö: 1250/1834), ayetteki çoğul ifadeyi açıklarken çoğul kullanımı kastederek, “bütün melekler ona seslendi” anlamını vermiştir. Devamında, “Fark edildiği üzere burada gerçek anlam daha önceliklidir. Fiilin çoğul kullanılması öznenin – melekler- çoğul olmasından dolayıdır. Burada mecaz kullanıma dair bir ipucu görmeden mecaz yapamayız” demiştir.⁸⁸²

“*İnsanlar arasında öyleleri vardır ki... başkalarını Allah yolundan saptırmak ve o âyetleri alay konusu etmek için eğlendirici sözler kullanırlar*”⁸⁸³

Hakim (ö: 405/1012), Saîd b. Cübeyr’den (ö. 95/714), o da İbn Mes’ûd’dan (ö. 32/650) *لَهُوَ الْحَدِيثُ* وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (eğlendirici sözler) ifadesini, “vallahî onunla, şarkı gibi boş bir söz kastedilmiştir” dediğini nakletmiştir.⁸⁸⁴

İbn Mes’ûd, *لَهُوَ الْحَدِيثُ اشْتَرَاءً* (eğlendirici sözler satın almak) ifadesini “müzik ve şarkı” olarak tevil etmiştir. “Satın almak” ifadesi burada açık istiareyle yapılmıştır. Ayette kastedilen anlamı “Kuran yerine şarkıları koymak”tır.⁸⁸⁵

“...*Kazıklı Firavun*”⁸⁸⁶

⁸⁸¹ es-Sa‘lebî, *El-Keşfu ve ‘l-Beyân An Tefsîri ‘l-Kur‘ân*, III/60.

⁸⁸² Şevkânî, *Fethu ‘l-Kadîr el-Câmi ‘ Beyne Fenneyi ‘r-Rivâye ve ‘d-Dirâye min ‘İlmi ‘t-Tefsîr*, I/386.

⁸⁸³ Lokman, 6.

⁸⁸⁴ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, II/445, sayı: 3542. “Bu hadisin isnadı sahihtir. Fakat rivayet edilmedi.” Dedi.

⁸⁸⁵ el-Âlûsî, *Ruhu‘l-Meânî fî Tefsîril-Kur‘ânî‘l-Azim ve’s-Sebi‘l-Mesânî*, 67/11.

⁸⁸⁶ fecir, 10.

İbn Mes‘ûd, “الأوتاد” kelimesiyle kastedilen Firavun’un askerleridir. Binanın, çakılan direklerle desteklendiği gibi Firavun da askeri gücü kullanarak hâkimiyetini ve otoritesini sağlamlaştırmaktadır⁸⁸⁷ demiştir.

Alusi (ö: 1270/1854), “askeri gücü olan Firavun kastedilmiştir. “Kazıklar” kelimesi kullanılarak açık istiare yapılmıştır. Ya da “kazıklar” kelimesinden askerlerin savaşta kullandıkları “mızrak” kastedilir.” Diye belirtmiştir. Aynı zamanda, mecaz-ı mürsel kullanıldığını başkalarından rivayet etmiştir.⁸⁸⁸

3.4.3. Alî b. Ebî Tâlib’in (ö. 40/661) Tefsirinde Mecaz

Önceden de bahsedildiği gibi İmam Ali Hulefa-i Raşidin’den tefsir konusunda en çok rivayet alınan kişidir. Bunun nedenleri arasında ise, diğer halifelerin erken vefat etmesi,⁸⁸⁹ Hz. Ali’nin Efendimizin (s.a.v) evinde yetişmesi, onun ilminden son derece faydalanması ve Efendimizin Hz. Ali’yle kızı Hz. Fatıma’yı evlendirmesidir.

Birçok ravi onun tefsirinden nakilde bulunmuştur. İbn Mes‘ûd (ö. 32/650) ve İbn Abbâs’ın (ö. 68/687) tefsirindeki gibi Hz. Alî’nin (ö. 40/661) tefsirinde de mecazi tevil kullanıldığı ve ifadelerin gerçek anlamı yerine mecaz anlamlarının tercih edildiği açıktır. En açık örneklerinden birkaçı aşağıda verilmiştir:

“Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin”⁸⁹⁰

⁸⁸⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-bahrü’l-muhît*, IX/141.

⁸⁸⁸ el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiril-Kur'âni'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesânî*, XII/164.

⁸⁸⁹ Suyuti, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, IV/233.

⁸⁹⁰ Bakara, 185.

Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), bu ayetin tefsirinde, Ramazan ayında yolculuğa çıkan kişinin, oruç tutmasının zorunlu olduğunu söylemiştir. Çünkü onun, Ramazan ayının hilalini mukim iken gördüğünü belirtmiştir.⁸⁹¹

Ayetteki “ay” kelimesiyle -30 güne tekabül eden süreçtir- “o ayın girmesi” kastedilmiştir. Burada bütünün ismini parçaya vermek, yani mecaz-ı mürsel vardır. Yani “ay” kelimesiyle bütünün ismi verilerek ondan bir bölüm kastedilmiştir.⁸⁹² Ayette شهد kelimesiyle iki anlam anlaşılır. Biri, bir şeyin tamamını görmek; diğeri ise bir şeyin başını görmektir. Ayetin siyakına bağlı olarak bu ifadeyle “o ayın başlama alameti olan hilali görmek” anlamı çıkmaktadır. Burada oruç ibadeti ayın ilk gününü yani hilali görmekle birlikte mukim olanlara farz kılınmıştır. Burada “ay” kelimesini gerçek anlamıyla almak yani “hilali görmek” değil de “otuz günün” anlaşılması imkânsızdır. Eğer gerçek anlamıyla alınırsa otuz gün sonra -Ramazan ayı geçtikten sonra- oruç tutma emri verilmiş olur.⁸⁹³

Hz. Alî (ö. 40/661), tefsirinde; kişi yola çıkmadan önce Ramazan ayına yetişir de yolcu olursa tüm ayda oruç tutmasının gerekli olduğunu söylemiştir. Çünkü biz daha önceden Ramazan ayı hilalini gören kişiye orucun farz olduğunu ve tüm ayı oruçlu geçirmesi gerektiğine delil olan ayeti açıkladık. Diğer müçtehitler ise bu ayet hakkında, Allah’ın “*Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin*” buyurduğunu belirtmişler; “mana olarak, “kim bu ayın hilalini görürse tüm ayı oruçlu geçirsin” ayeti hem mukim hem de seferi olan kişiyi kasteder. Ancak ayetin devamında; “*Kim de hasta*

⁸⁹¹ Abdurrahman ibn Marwan ibn Abdurrahman el-Ensari, Ebu el-Mutref el-Kanaze’i , *Tefsiru’l-muvatta*, daru’n nevadir, vakıflar ve islami işler bakanlığı tarafından finanse edilmiştir. Katar, Birici baskı: 2008., I/288.

⁸⁹² Sıddık Hasan Han, *Fethu’l-Beyân fî Maķāşidi’l-Ķur’ân*, I/368.

⁸⁹³ İmad Ali Abdi’s-Semi’, *et-Teyisir fî usuli ve’t-ticahati et-tefsir*, darü’l iman, İskenderiye, 2006., s.80.

veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar” buyrulması bu hüküm hakkında müçtehitlerin, “⁸⁹⁴ ayetin bu kısmı ilk kısmına nazaran hasta ve yolcu için özelleştirilmiştir. Yani genel hüküm sınırlandırılıp bir kayda bağlanarak umum tahsis edilmiştir. Böylelikle “kişi hilali gördükten sonra yolcu olsa bile orucunu bozabilir” hükmü vermesine delil olmuştur.⁸⁹⁵

“Bizi dosdoğru yola ilet”⁸⁹⁶

Taberî (ö. 310 /923), bu ayet hakkında Alî b. Ebî Tâlib’den (ö. 40/661), “sırat-ı müstakim ifadesi, Allah’ın zikrettiği kitabıdır” rivayetini almıştır.⁸⁹⁷

“Sırat” kelimesi kullanılarak “Kur’an” kastedilmiş ve istiare yapılmıştır. Çünkü “sırat”ın gerçek anlamı “düz yol”dur. Bu ayetin tefsirinde İbn Abbâs (ö. 68/687) bu anlamı almıştır.

Ebu Hilal el-Askeri (ö: 395/1005) “Hadiste ve Sahabe Sözlerinde İstiare” başlığıyla Hz. Ali’nin kullandığı mecaz ifadelerden bahsetmiştir.⁸⁹⁸ Hz. Ali’nin (ö. 40/661) istiare yoluyla kullandığı ifadelerden bazıları aşağıda verilmiştir:

- “Yolculuk bir toplumun terazisidir.” Bu söz, bir insanı veya toplumu tanımanın yolunun yolculuk olduğu anlamına gelir. Bir insan veya bir toplum kendini ancak yolculukta belli eder. Örneğin; yolda su veya yiyecek azalmış olsa kişi, arkadaşına karşı bencil olup olmadığını ortaya koyar.

⁸⁹⁴ Bakara, 184.

⁸⁹⁵ Fahreddin Er-Râzî, *Tefsiru’r-Razi*, V/256.

⁸⁹⁶ Fatiha, 6.

⁸⁹⁷ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I/173, sayı: 176.

⁸⁹⁸ Ebû Hilâl askerî, *Kitâbü’ş-Şimâ’ateyn*, s.277.

Abdülkahir el-Cürani (ö: 471/1078) bu örneği istiareyi açıklarken kullanmıştır.⁸⁹⁹

- “İslam’ın hâkimiyet çerçevesi genişledi ya, kim ne isterse onu seçmekte serbesttir.”

“İslam’ın çerçevesi” diyerek istiare yapmıştır. İslam’ın uygulandığı memleketler anlamında “çerçeve” kelimesini kullanmıştır. Hz. Ali bu sözünde, İslam sanki somut bir şey ve memleketleri kendisiyle sarıyor gibi bir benzetme yapmıştır. Oysa burada “İslam’ın çerçevesi” ifadesiyle İslam’ın uygulama alanlarının genişlemesini, İslam devletine pek çok memleketin katılmasını ve İslam devletinin hakim olmasını kastetmiştir.⁹⁰⁰

- “İlim bir kilittir onun anahtarı soru sormaktır.”

İbn el-Mu’ttez (ö: 296/909) istiare örneklerinden bahsederken, “Hz. Ali ’nin, “ilim bir kilittir. Onun anahtarı soru sormaktır” sözünü almıştır “burada Türkçe ‘den kaynaklı bir durum vardır. Hz. Ali’nin sözünün orijinalinde العلم قفل و مفتاحه المسألة “soru sormak” anlamında المسألة kelimesi kullanılırken İbn el-Mu’ttez ilettiği rivayette المسألة kelimesi yerine السؤال ibaresini almıştır. Yani İbn el-Mu’ttez bu sözü العلم قفل و مفتاحه السؤال⁹⁰¹ şeklinde almıştır. Türkçe’de bu iki ifade de “soru sormak” anlamındadır. Bundan dolayı iki sözün anlamı de aynı olmaktadır.

⁸⁹⁹ Abdülkahir el-Cürani, *esrarü’l Belağa*, s.29.

⁹⁰⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde El-Mursi, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hindavi, Darü'l kütübi'l ilmiye-Beyrut, ilk baskı, 2000., VI/286.

⁹⁰¹ İbnü'l mutez, *El bedi'u fi'l bedi'*, s.78.

- Hz. Ali (ö:40/661), İbn Abbâs'ı (ö. 68/687) Haricilere gönderdiğinde, “onlardan (İslam’a) dönmede istekli olana destek ol ve onların korkularının düğümünü çöz” demiştir.⁹⁰²

Ebu'l Abbas el-Müberred, Alî b. Ebî Tâlib'in Muaviye'ye cevap olarak gönderdiği mektupta istiarelere dikkat çekmiştir. Hz. Ali'nin mektuba, “Bismillahirrahmanirrahim. Ali bin Ebi Talib'ten Muaviye bin Sahr'a; gönderdiğin mektupta basireti olmadığı için hidayete eremeyen, doğru yolu gösterecek bir lideri olmadığı için hevasının peşinden giden bir kişinin sözleri vardı” diyerek başladı. Ebu'l Abbas bunları aktararak açıkladı:⁹⁰³ “Basireti olmadığı için hidayete eremeyen” sözüyle, onu yönlendiren ve ona doğru yolu gösterecek bir liderin yokluğu gösterecek bir liderin yokluğu kastedilmiştir. Bu onun başıboş olması demektir. Ayrıca Araplar önde olan şeyler için de “boyun” derler. Allah'ın, arzularının peşinde giden kimse... ayetini örnek verilebilir. ⁹⁰⁴وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ Aklın hakikate yönlendiren yanını göze benzetmiştir. Bu manayı vermek için “görmek” kelimesiyle istiare yapılmıştır. يَهْدِيه kelimesinde açık istiaarenin olduğu görülmektedir. “Heva” kelimesinin soyut bir şey olmasına rağmen onu, emredilen, itaat eden ve emri yerine getiren somut bir varlığa benzetmiştir. Burada müşebbeh bih kullanılmamıştır. Burada “emri yerine getirmek” fiilinden yalnızca benzeyenle yapılan istiare-i mekniyye yaparak “emri yerine getiren” kelimesini türetmiştir.

3.4.4. Übey Bin Ka'b (ö. 30/648)Tefsirinde Mecaz

Übey bin Ka'b, Efendimiz Medine'ye geldiğinde vahiy kâtipliği yapanların ilklerindendi. Anlaşmaları ve mektupları yazmış, Kuran'ın toplanmasında pay sahibidir.

⁹⁰² Üsâme bin münkız, *el-Bedî' fî naḳdi' ş-şî'r*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî – Hâmid Abdülmecîd, Beyrut 1987., s.41.

⁹⁰³ El-kamil, 1/330.

⁹⁰⁴ Muhammed, 47/14.

Rasulullah onu ilmiyle övmüştür. Peygamberimiz bir defasında ona, “Kuran’da en yüce ayet hangisidir” diye sordu. Übey bin Ka'b, “en yüce ayet ayetel kürsi’dir” diye cevap verdi. Bu cevap üzerine Rasulullah onun göğsüne nişan koyuyormuş gibi vurdu ve ona, “*ey Ebu'l Münzir! Allah seni ilminle yüceltsin, Onun katındaki derecenı yükseltsin*” diye dua etti. Bu onun ilminin ve Kuran’ı anlayışının genişliğine delildir. Übey b. Ka‘b (ö. 30/648)Ka‘b, Kuran ile ilgili alanlarda ilim ve anlayış sahibi olmasaydı Rasulullah’ın onayladığı bu cevabı veremezdi. Übey b. Ka‘b, Hazrec kabilesinden ikinci akabe biatına gelenler arasındaydı. Rasulullah onun için “ensarın efendisi” demiştir.⁹⁰⁵ Bu yüzden Hz. Ebu Bekir, halifeliği döneminde Kuran’ın toplatılması sırasında kurulan ekip arasına seçmiştir.⁹⁰⁶

Ömer bin Hattab, onunla ilminin genişliğinden dolayı istişare etmiştir. İbn Sa’d, Abdullah bin Dinar el-Eslemi’den, o da babasından, “Hz. Ömer, hilafet döneminde zorlandığı bir durum olduğunda şura meclisine ve de Ensar’dan Muaz bin Cebel, Übey bin Ka‘b ve Zeyd bin Sabit’e soruyordu” dediğini istihraç etti.⁹⁰⁷ Hz. Ömer, el-Cabiye’de verdiği hutbede, “ kim Kuran hakkında bir şey merak ederse Übey bin Ka‘b’a sorsun”

⁹⁰⁵Nüreddin el-Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, II/230.

⁹⁰⁶ İbn Ebû Dâvûd, *kitâbü’l-mesâhif*, nşr. A. Jeffery, Kahire, 1936., s.15.

⁹⁰⁷ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*, II/351.

dedi.⁹⁰⁸ Hz. Ömer ona “Müslümanların efendisi” derdi.⁹⁰⁹ Hz. Ömer, Übey’i sever, onunla saygılı şekilde konuşur ve bir sorusu olduğunda hüküm istemek için ona giderdi.⁹¹⁰

Hz. Ömer, Übey bin Ka’b’dan belalar ve bazı anlaşılması zor meseleler hakkında hüküm istediğini⁹¹¹ söylemiştir. Aynı zamanda İbn Abbâs (ö. 68/687), Übey b. Ka’b’ı (ö. 30/648) derin ilim sahibi olarak gördüğünü ifade ederek, “...Birgün Übey bin Ka’b’a çok soru sordum. Çünkü o Medine’de nazil olan Kuran ayetleriyle alakalı derin ilim sahibiydi” diye belirtmiştir.⁹¹² Ebu Eyyüb el-Ensari, Amr, Enes bin Malik, Sehl bin Sa’d, Ebu Musa el-Eşari, İbn Abbâs, Ebu Hüreyre ve diğerlerinin de bu şekilde pek çok rivayeti vardır.⁹¹³

İbn sa’d (ö: 230/845) el-Müsevvir bin Muhrime’den (ö:64/683) aldığı senette,” Rasulullah’ın ashabında, ilmiyle meşhur olan sahabiler altı tanedir. Onlar: Hz. Ömer, Hz. Osman, Ali Muaz bin Cebel, Übey bin Ka’b ve Zeyd bin Sabit’tir demiştir.”⁹¹⁴

⁹⁰⁸ Abdülkâdir b. Ahmed b. Bedrân, *TeHz. İbu Târihi İbn Asâkir*, 1/323; ez-Zehebî, *siyeru a ‘lâmi’n-nübelâ*, 1/394. İmam Kurtubi, Ömer bin Hattab’ın Şam’da Cabiye denilen bir şehirde hutbe verdiği rivayet edildiğini söylemiştir. Aynı zamanda, kim Kuran hakkında bir şey öğrenmek isterse Übey bin Ka’b’ı gitsin, kim feraiz hakkında bir şey öğrenmek isterse Zeyd bin Sabit’e, kim fıkıh hakkında bir şey öğrenmek isterse Muaz bin Cebel’e, kim ticaret hakkında bir şey öğrenmek isterse bana gelsin. Allah beni hazinedar ve paylaştırıcı kılmıştır.

⁹⁰⁹ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*, III/499; Abdülkâdir b. Ahmed b. Bedrân, *TeHz. İbu târihi ibn asâkir*, II/329.

⁹¹⁰ ez-Zehebî, *siyeru a ‘lâmi’n-nübelâ*, I/400.

⁹¹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *El-isâbe*, I/26.

⁹¹² İbn sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*, II/371.

⁹¹³ Abdülkâdir b. Ahmed b. Bedrân, *TeHz. İbu târihi ibn asâkir*, I/322.

⁹¹⁴ İbn sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*, II/351.

Ebu'l Aliye, Abdurrahman bin Habib Ebu Abdurrahman ed-Sülemi, Abdullah bin Ayyaş ve diğer tabiundan olan alimler onun kıymetini, değerini bilmiş, ondan kıraat ve birçok ilim almışlardır.⁹¹⁵ Ebu İdris el-Havlani, Abdullah bin el-Haris bin Nevfel, Zer İbnü'l Hubeyş, Ebu Osman el-Hindi, Abdurrahman bin Ebu Leyla, Ubeyd bin Umeyr bin Katade ve diğer alimler de ondan pek çok konuda rivayette bulunmuşlardır.⁹¹⁶

Übey b. Ka'b, Kuran'ın mübin ayetlerini tefsir ederken pek çok mecaz kullanmıştır. Mushafında yaptığı tefsirlerin çoğu bulunmaktaydı. Onlara ders verirken bazen kendisi bazen de sahabeden bazılarına okuturdu. Onun kıraatı şaz kıraatlardan biri olarak tanınmıştır. Alimler, onun şaz kıraatların sadece genelini tefsir olarak alırlar. Aşağıda bu tefsirlerden bazıları vardır;

*“Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler”*⁹¹⁷

“Kur' ” un kelime anlamı hem temizlik hem de hayızdır. Übey b. Ka'b (ö. 30/648), “kur' ” kelimesiyle kadınların, “hayz”ına verilen bir isim olduğunu “hayız hali” yani “kadının kan görmesi” anlamının kastedildiğini söylemiştir. Bu durumda kadınlar temiz olmazlar. Burada bir şeyi isimlendirmek için kendisinde bulundurduğu özelliklerden birini almak suretiyle mecaz-ı mürsel yapmıştır. Yani doğrudan söylemek yerine bir özelliğini söyleyerek aktarmıştır.⁹¹⁸

*“Ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman toprağa yönelin (teyemmüm edin) ”*⁹¹⁹

⁹¹⁵ Zehebi, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, s.32; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, s.31.

⁹¹⁶ Abdülkâdir b. Ahmed b. Bedrân, *TeHz. İbu târihi ibn asâkir*, I/322.

⁹¹⁷ Bakara, 228.

⁹¹⁸ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, I/270.

⁹¹⁹ Nisa, 43.

İbn Ebu Hatim (ö. 327/938), Übey b. Ka'b'den aldığı rivayette, “kadınlara dokunmak” ifadesiyle “cima”⁹²⁰ kastedildiğini belirtmiştir. İbn Abbâs, Hz. Ali, Mücahid, Tavus, el-Hasan, Ubeyd bin Umeyr, Said bin Cübeyr, Katade ve Mukatil bin Hayyan da bu şekilde tefsir etmişlerdir.⁹²¹

Bu mecazi tefsirdir. لمس kelimesi “bir şeye elle dokunmak” manasındadır. Fakat bu ayette mecaz olan cima’ kelimesi tahsis edilmiştir. Müfessirler, bahsedilen لمس kelimesi hakkında farklı görüşler belirtmişlerdir. Bu kelime hakkında er-Razi iki görüşten bahsetmiştir: birincisi, İbn Abbâs (ö. 68/687), el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Mücâhid (ö. 104/722), Katade (ö. 118/736), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714) ve Ebu Hanife’nin (ö. 150/767) görüşü olan “dokunmak kelimesinden kasıt cima’dır” çıkarımıdır. Ayette kadına dokunduktan sonra temizlik emredilmiştir. Fakat normal şekilde dokunmak temizliği gerektirmez. İkinci görüş ise, İbn Mes’ûd, İbn Amr, eş-Şa’bi, en-Nah’i ve İmam Şafii’nin⁹²² görüşü olan, “dokunmak manasından kastedilen tenin tene değmesidir” hükmüdür. Buradan hareketle “dokunmak ve cima’ ikisi de aynı sonucu doğurur. Yani hem tenin tene değmesi manasındaki dokunmak hem de cima’ temizliği gerektirir” hükmünü vermişlerdir. Übey bin Ka’b, İmam Şafii’nin görüşünü tercih etmiştir. Çünkü “dokunmadan kasıt cima’dır” diyen ilk görüş sadece mecaza göre hüküm vermiştir. Aslolan bu kelimenin gerçek anlamını almaktır. “Dokunmak” kelimesiyle bütün dokunma türleri kastedilmiştir.⁹²³ Böylelikle her türlü dokunma temizlik gerektirmiştir.

Hanefiler, bu ayetin elle dokunmayı kapsamadığını, çünkü bu anlamda kadına dokunmanın hades-i asgar olan abdestsizlik gibi bir sonuç doğurmadığını ifade

⁹²⁰ İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, Sayı: 3235.

⁹²¹ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, I/205.

⁹²² Fahreddin Er-Râzî, *Tefsîru'r-Razi*, X/89.

⁹²³ Fahreddin Er-Râzî, *Tefsîru'r-Razi*, X/89.

etmişlerdir. “Çünkü buradaki mecaz ifadede kadınla cinsel ilişki yaşamak üzerine icma vardır. Bu icmaya göre cünüp olanlara teyemmüm ile temizlik hükmü verilmiştir. Bu konuya Kuran’da başka yerde değinilmediği için bu kelimeyi gerçek anlamıyla almak uygun değildir.” Dokunmayla cima’ nın kastedildiğini söyleyen görüşe göre ise cünüp olan kişinin teyemmüm ile temizlenmesi caiz görülmemiştir. Bu durumda söz konusu ifade nasıl gerçek anlamıyla alınabilir? Fakat “dokunmak kelimesiyle cima’nın kastedildiğini söyleyen ilk görüşe göre teyemmüm caizdir. Bu hüküm Hz. Ali, İbn Abbâs, el-Hasan, Mücahid ve Katade’ye (ö: 118/736) aittir.⁹²⁴

“İman edenlerin Allah katında değerli bir yeri bulunduğunu müjdele”⁹²⁵

Ebu Abdullah el-Hâkim (ö: 405/1012), *“İman edenlerin Allah katında değerli bir yeri bulunduğunu müjdele”* ayeti hakkında Übey b. Ka’b’ın (ö. 30/648) isnadıyla birlikte istihraç etmiş, “Allah katında önceden yaptıkları salih amelleri vardır” demiştir.⁹²⁶ Burada istiare vardır. Örneğin; Araplardaki, “Onun bende bir eli varsa senin de bende bir ayağın var⁹²⁷” deyimini inceleyelim: burada ”eli var” derken yapılan bir iyilik kastedilir. “Ayağın var” derken ise yapılan daha büyük ve değerli görülen bir iyilik kastedilir. “Kadem” kelimesiyle kastedilen gerçek bir ayaktır. Burada “ayak” kelimesi kullanılarak mecaz-ı mürsel yoluyla “öncülük etme” kastedilmiştir. Çünkü ayak, iyilik yapma ve salih amel işlemede önemli bir araçtır. “Öncülük etmek” ten kasıt “fazilet ve şeref sahibi” olmaktır. Yüksek makamlardaki manevi ilerleyiş mecazdır. Dolayısıyla bu ayette iki mecaz

⁹²⁴ Ebü’l-Usr pezdevî, Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Uşûli’l-Pezdevî*, II/49.

⁹²⁵ Yunus, 2.

⁹²⁶ El-Hakim En-Nisâburi, *el-Mustedrek ale’s-Sahihayn*, II/338; “Sahih isnadla geldiğini söylemiştir.” Ayrıca Zehebi, “Suyuti’nin, tefsirine almıştır” demiştir. IV/342.

⁹²⁷ Ebü’l-kâsım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *ğarâ’ibü’t-tefsîr ve ‘acâ’ibü’t-te’vîl*, Cidde, Daru’l-Kible,ts, I/472.

vardır.⁹²⁸ Bu ayet hakkında Ebu Ubeyde (ö: 210/825), “buradaki mecaz, onların Allah katında öncülük etmeleri (salih amelleri) kastedilerek, onun hem cahiliyede hem de İslam’da ayağı (öncülüğü) vardır denir.”⁹²⁹

“...apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça...”⁹³⁰

Übey b. Ka’b’tan (ö. 30/648), “kadının kocasının ailesine eziyet vermesi apaçık hayâsızlıktır” dediği rivayet edilmiştir.⁹³¹ İkrime ve İbn Abbâs⁹³² bu ayete aynı anlamı vermişlerdir. مُبَيَّنَةٌ kelimesiyle kastedilen, kadının davranışını gören kişinin onun büyük bir hayasızlık olduğunu apaçık söylemesidir. Burada تَبَيَّن (apaçıklık) sıfatı alimlere göre, bu davranışın kadından kaynaklı olduğunu göstermek için istiare yapılmıştır. “Apaçıklık” sıfatı akli mecaz yoluyla “hayâsızlık” kelimesine atfedilmiştir. Onu gösteren işaretler ise birinin onu dillendirmesi veya görmesidir. “Apaçıklık” anlamı durumlardaki kastedilen şeye göre verilir.⁹³³

“Meryem oğlu İsâ Mesîh ancak Allah’ın elçisidir, Allah’ın Meryem’e ulaştırdığı kelimesidir ve O’ndan bir ruhtur”⁹³⁴

Taberî (ö. 310 /923), Ebi’l Aliye’den, o da Übey b. Ka’b’tan “*Rabbin Âdemoğullarından -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu*”⁹³⁵ ayetini rivayet ettiğinde, Allah zürriyetlerini onların

⁹²⁸ el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîril-Kur'ânî'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesânî*, VI/60.

⁹²⁹ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I/273.

⁹³⁰ Talak, 1.

⁹³¹ İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, Sayı: 2615.

⁹³² Ahmed b. El-Huseyn El-beyhaki, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, VII/708

⁹³³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII/300.

⁹³⁴ Nisa, 171.

⁹³⁵ A'raf, 172.

sırtlarından aldı. Sonra onları ruh olarak yaratıp beden giydirdi. Daha sonra da onları şahitlik yapmak için konuşturdu. İsa'nın (a.s) ruhu o sözleşmeye şahit tutulan ruhlardan biriydi. Bu ruhu Hz. Meryem'e gönderdi ve ruh Hz. Meryem'in ağzına girdi. Sonunda hamile kaldı. Bu İsa'nın (a.s) ruhudur.⁹³⁶ Burada Hz. İsa'ya "kelime" ismini vermek mecazdır.

Hız. İsa'nın yaratılışı babası olmadan gerçekleşince ona mecaz olarak "kelime" ismi verildi.⁹³⁷ Ayette istiare vardır. Çünkü "ruh" kelimesiyle "insanları diriltten vahiy" ve "hakikati apaçık bir şekilde göstermek" kastedilir. Dolayısıyla Allah, Hz. İsa'ya ümmetinin hayatını ve dinin devamını sağladığı için "ruh" ismini vermiştir.⁹³⁸

"Mûsâ'yı da, "Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve Allah'ın onlara yaşattığı (güzel ve zor) günleri hatırlat!" diye mucizelerimizle göndermiştik" ⁹³⁹

Ahmed (ö: 241/856), bu ayetin isnadını Übey b. Ka'b'tan (ö. 30/648), o da Rasulullah'tan almıştır. Allah Teâlâ, bu ayette *"Allah'ın günlerini hatırlat"* diyerek mecazi olarak "Allah'ın nimetlerini hatırlat" demektedir. Arapların eski günlerini yani tarihi olayları hatırlatmıştır.⁹⁴⁰ Burada "günler" kelimesi, tarihlerindeki ses getiren olaylar ve zorluklar anlamını taşır⁹⁴¹. Allah Teâlâ, *"Allah'ın günlerini*

⁹³⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, IX/421..

⁹³⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II/18; Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsirü'l Münir*, II/230.

⁹³⁸ Ca'fer Şerefüddin, *El-Mevsuatü'l-Kur'aniyye*, tah. Abdul Aziz bin Othman Al-Tuwajizi, Darü't-Takrib Beyne'l-Mezahibi'l-İslamiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1420, V/51.

⁹³⁹ İbrahim, 50.

⁹⁴⁰ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-Sahîh*, V/122; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, XVI/522; Bağavi tefsirine almıştır. III/26.

⁹⁴¹ Zemahşeri, *esâsü'l-Belâğa*, II/392.

hatırlat” ifadesiyle insanları, günlerin kendisinden değil o günlerin getirdiği zorluk ve imtihanlarla uyarmak istemiştir.⁹⁴²

“İnsanlardan birini görürsen de ki: Ben, çok esirgeyici olan Allah’a adakta bulundum; artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım” ⁹⁴³

Übey b. Ka‘b, *“Allah’a adakta bulundum –“oruç” kelimesi kullanılarak ifade edilmiştir- ifadesini susma orucu olarak tefsir etmiştir.”*⁹⁴⁴ İbn Abbâs (ö. 68/687) ve ed-Dahhak (ö: 102/720) “oruç” kelimesine aynı anlamı vermiştir. Enes Bin Malik (ö:93/709) ise, oruç kelimesine hem gerçek olan “oruç tutma” hem de mecaz olan “susma” anlamını vermiştir. Çünkü Hz. Meryem’in dönemindeki şeriatte oruç, yememe ve konuşmama amacıyla tutulurdu. Susma orucuyla mecaz anlam kastedilir. Onun delili ise, *“ artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım”*⁹⁴⁵ ayetidir.

“Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali...” ⁹⁴⁶

Übey b. Ka‘b (ö. 30/648), *“Allah göklerdeki ve yerdeki ı ışık gibidir”* rivayetini nakletmiştir. “Bu ayette Allah, müminin kalbindeki Kuran ve imanı kastetmektedir” diye belirtmiştir. “Allah göklerin ve yerin nurudur” ayetinde Allah, kendi nuruyla başlamış sonra müminin nuru olan imanından bahsetmiştir. “Onun nûrunun misali“ ifadesinden müminin nuru kastedildiğini söylemiştir. Yahyâ B. Ebû Kesîr ve Übey b. Ka‘b bu ayeti,

⁹⁴² *Külliyat*, s. 983.

⁹⁴³ Meryem, 26.

⁹⁴⁴ Ebû'l-Ferec ibnü'l-cevzî, V/225; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, XI/97.

⁹⁴⁵ Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs fî Cevahiri'l Kamus*, XXXII/528.

⁹⁴⁶ Nur, 35.

“Allah’a iman edenlerin nuru” olarak tefsir ettiğini söylemiştir. “Çünkü iman edenler, kalplerinde imanın ve Kuran’ın nurunu taşımaktadırlar.”⁹⁴⁷

Araplarda “nur” kelimesi, “gözle görülen ışık” anlamına gelmektedir. Onu, “uzakta görülen ve parlayan şeyler” için mecaz olarak kullanırlar⁹⁴⁸. Dolayısıyla Allah için “Nur” kelimesi mecaz olarak da kullanılabilir. Örneğin Araplar, “Zeyd adalettir” ifadesinden mecaz olarak “Zeyd adildir” demek istemektedir. Bazı alimler bu kullanımı tercih etmiştir. Bu ayeti “*Allah göklere ve yere nur veren, ışık verendir*” manasıyla alırlar. Burada fiili yapana fiilin adını verme yoluyla mecaz yapılmıştır. Yani bir eylemin gerçekleşmesine sebep olan kişiyi o eylemle vasıflandırmaktır. Örneğin, Araplarda, yönetmekte çok başarılı lidere “toplumun nuru” denir. Çünkü o toplum, her konuda o kişinin izinden gider. Burada “nur” kelimesiyle “yolu aydınlatan veya aydın kişi” kastedilir. Böylelikle burada mecaz veya istiare yapılmış olur. Nitekim liderin ışık gibi yol gösterme özelliği ona isim olarak verilmiştir. Nur, kendisini göstermekle birlikte başkasını da gösterir. Lider de hem kendini ortaya koyar hem de yol göstermek suretiyle ışık gibi bir etki oluşturur. Gazzali (ö: 505/1111), mecaz-ı mürsel yaparak Allah’a nur sıfatının mutlak anlamıyla verildiğini söylemiştir.⁹⁴⁹

Ayetin مَثَلُ نُورِهِ ifadesiyle kastedilenin “Kuran” olduğu söylenmektedir. Bu haliyle benzetilen şeyin durumuna uygun olarak sadece bir ögenin değişik yönleri ve özelliklerinin benzetme konusu yapılarak istiare edilmesi şeklinde olan istiare-i

⁹⁴⁷ İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Sayı: 539; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XVIII/136.

⁹⁴⁸ Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîrû'l-Vasîf li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, 1985., X/127.

⁹⁴⁹ Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, VII/386.

temsiliyye yapılmıştır. Müslümanların Kuran'ı dinlemeleri, okumaları ve ayetleri hakkında düşünmeleri kastedilir.⁹⁵⁰

“Yahut dalga, üstünde yine dalga, onun üstünde de bulutla (kara bulut gibi bir dalga ile) kaplı büyük bir denizdeki karanlıklar gibidir; “birbiri üzerinde karanlıklar! Neredeyse elini çıkarsa onu göremeyecek. Allah bir kimseye ı ışık vermezse onun aydınlıktan asla nasibi yoktur”⁹⁵¹

İmam Taberî (ö. 310 /923), ona Ebu'l Aliye, ona da Ubey bin Ka'b, *أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لَّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ* ifadesiyle, “ burada kâfirlere başka bir örnek verilmiştir. Yani, kâfir beş kat karanlığın içindedir. Bu karanlıklardan kastedilen kâfirin sözü, ameli, girişi, çıkışı ve kıyamet günündeki varış yeridir. O da karanlık olan ateştir”⁹⁵² demiştir.

İbn Aşur (ö: 1393/1973) bu ayetteki mecazları belirlemede önde gelen alimlerdenidir. Bu ayetin tefsiri için, “Bu şaşırtıcı benzetmeyi, birden fazla parçaya ayırarak farklı teşbih ve istiareler çıkarılabilir. Çünkü kâfirlerin amelleri, susuz kalan insanın su olmadan suyu var zannetmesine sebep olan serap gibidir. Yani göz yanıltmasıdır. Nitekim kâfir de amelinden fayda beklemek konusunda susayan insana benzer. “Susuz olan kişi” ifadesiyle açık istiare yapılmıştır. Kâfirin hesap gününde yaşadığı hayal kırıklığı serap gören kişinin su zannettiği yere ulaşınca uğradığı hayal kırıklığı gibidir. Onun yaşadığı şok, Allah'ın askerleri olan melekler tarafından alınıp cehenneme atılması, suya ulaştığını zanneden kişinin su içmek için eğildiğinde su

⁹⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XVIII/247.

⁹⁵¹ Nur, 40.

⁹⁵² et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XVIII/151; İbnu Ebî Hatîm, *Teşîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, Sayı: 689; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001., XII/284; İbn Kesir, *Teşîru Kurani'l-azim*, III/296.

olmadığı gerçeğiyle karşı karşıya kalan kişinin şokuna benzer. Üstelik vardığı yerde onu hemen yakalayıp tutuklamayı bekleyen azap melekleri vardır. Burada istiare-i mekniyye vardır⁹⁵³ demiştir.

“Elbiseni tertemiz tut” ⁹⁵⁴

Übey b. Ka‘b (ö. 30/648), “kıyafetine ihanet, zulüm ve günah kirlerini bulaştırma. Bilakis sen temizliğini koru”⁹⁵⁵ manasını vermiştir.

Bazı müfessirler bu ayette “kıyafeti temizle” emrini gerçek anlamıyla almışlardır. Elbiselerin necasetten arınması gerektiğini belirtmişlerdir. Çoğu alim, “temizlik” kelimesinden istiare yaparak amel, nefis ve namus temizliğini kasteder. Übey bin Ka‘b da böyle açıklamıştır.⁹⁵⁶

“Yoğun bulutlardan sağnak şeklinde yoğun sular indirdik” ⁹⁵⁷

Übey b. Ka‘b, “yoğun bulutlardan” kelimesiyle “gökler”⁹⁵⁸in kastedildiğini söylemiştir. Bu da mecazi bir anlamdır. Burada müsebbibü’l-esbab olan Allah’ın yarattığı nedensellik ilkesinden kaynaklı olarak böyle bir mecaz kullanılmıştır. Çünkü yağmur, gerçekte bulutlardan ve mecaz olarak göklerden gelmektedir. Yani bu ayet, “Biz suyla dolu olan bulutlardan sağnak şeklinde yoğun olarak yağmur indirdik” manasındadır.⁹⁵⁹

⁹⁵³ *et-Tahrîr Ve’t-Tenvîr*, XVIII/254.

⁹⁵⁴ Müddessir, 4.

⁹⁵⁵ *Bagavi tefsirine* almıştır. IV/413.

⁹⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *mefâtihu’l-gayb*, XXX/698; Ali b. Muhammed hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl*, IV/362.

⁹⁵⁷ Nebe, 78/14.

⁹⁵⁸ Bkz. *Zâdü’l-mesîr fi’l-ilmî’t-tefsîr*, 9/6; el-câmi‘ li-ahkâmi’l-kur’ân, XIX/174.

⁹⁵⁹ *Ruhu’l beyan*, X/297.

3.4.5. Hz. Âişe'nin (ö. 58 /678) Tefsirinde Mecaz⁹⁶⁰

Hz. Aişe'nin üstün zekâya, yüksek arapça bilgisine ve temiz bir fitrata sahip olması, Kuran'ı duyduğunda onu doğru bir şekilde anlamaya ve tefsir etmeye yatkın olmasını sağlamıştır. Özellikle Hz. Ebu Bekir'in evinde Kuran'ı dinleyerek yetiştiği için bu melekelerle sahip olmuştur. Sonra Kuran'ı kaynağından –Rasulullah'tan- almaya başlamıştır. Ayetler indiği anda Peygamberimizden duymuş ve ayetlerin anlamlarını sormuştur. Hz. Âişe (ö. 58 /678) *“Bir gün gelecek, yer başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek”* ⁹⁶¹ ayeti için, *“bu ayet hakkında Rasulullah'a ilk soruyu soran kişi benim”* dediği aktarılmıştır. Hz. Aişe, *“ya Rasulallah o gün insanlar nerede olacak diye sorduğumda, sıratla olacaklar diye cevap verdi”* demiştir.⁹⁶²

Hz. Aişe, Peygamberimize bazı ayetler hakkında kendi anladıklarını sorar ona kontrol ettirirdi. Hz. Aişe'den , *“Ya Rasulallah Kuran'da en ağır ayeti biliyorum dedim. Peygamberimiz, hangi ayet olduğunu sordu. Ben, “Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür”* ⁹⁶³ *ayetini söyledim. O da, ey Aişe, müminin başına gelen her şey hatta bir diken batması bile kötü bir amelini siler. Bu musibetlerin onun yaptıklarına karşılık olarak dünyada verildiğini biliyor musun, dedi. Ben, Allah “hesabı kolay bir şekilde*

⁹⁶⁰ Efendimizin üçüncü eşi ve ümmühet-i'l-mümininden biridir. Peygamberimiz ondan başka bekar bir kadınla evlenmemiştir. Peygamberimizden sonra ilk halife Hz. Ebu Bekir bin Ebi Kuhafe'nin kızıdır. Peygamberimiz onunla Bedir Savaşı'ndan sonra H. 2. Yılın Şevval ayında evlenmiştir. Uhud Savaşı'nda yaralılara su vermeye çıkan kadınlardandı. (Bkz. İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-şahîh*, VI/168-182; *et-Tabakat*, İbn Sa'd, 8/106-118; Buhari, *Sahih-i Buhari*, Kitabü'l-cihad ve's-siyer, gazvü'n-nisa kıtalühünne mea'r-ricel, VI/91).

⁹⁶¹ İbrahim, 48.

⁹⁶² İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-şahîh*, VI/35.

⁹⁶³ Nisa, 123.

görülebilecektir; ”⁹⁶⁴ demiyor mu diye sordum. Bana, “ey Aişe, işte bu kıyamet gününde Allah’ın önünde durulur, hesabı tartışılan (yani amelleri herkesin önünde sergilenen) kimseler azabı tadacaktır” dedi ”⁹⁶⁵ rivayetini bize aktarmıştır.

Öyleyse Rasulullah, Hz. Aişe’ye bazı ayetleri açıklarken mecazi anlamlar kullanmıştır. Dolayısıyla Hz. Âişe (ö. 58 /678) bu edebi üslubun Arapların gündelik hayatlarında kullandıkları gibi Kuran’da da kullanılabilir olduğunu anlamıştır. Peygamberimiz de bu yöntemi hadislerinde hep kullanmıştır. Hz. Aişe , “Bir gün peygamberimizin eşleri peygamberimizin yanında toplanmıştı. Ben, “ya Rasulullah, senden sonra ilk ölecek olan hangimizdir” diye sordum. Peygamberimiz, eli uzun olan buyurdu. Biz hangimizin elinin uzun olduğunu ölçmek için bir kamış parçası aldık. Efendimizden sonra ilk Sevde binti Zem’a vefat etti. O da çok sadaka veren biriydi. Biz, bundan sonra Efendimizin “eli uzun” ifadesinden “çok sadaka veren ”⁹⁶⁶ manasını kastettiğini anladık” rivayetini yapmıştır. Dolayısıyla Peygamberimiz burada gerçek anlam değil mecaz anlam kullanmıştır.

Hz. Âişe (ö. 58 /678) , “ya Rasulullah, bir vadiye gitsen, karşına biri yenmiş biri hiç yenmemiş iki ağaç çıksa sen hayvan sürüne hangisinden yedirirsin diye sordum. O, yenmemiş olandan yedirirdim diye cevap verdi.” rivayetini yaptı. Hz. Aişe burada Efendimizin ondan başka bekâr bir hanımla evlenmediğini kastetmiştir.⁹⁶⁷

⁹⁶⁴ İnşikak, 8.

⁹⁶⁵ Müslim, *El-câmiu’s-sahîh*, Sayı.2574; ebû dâvûd es-sicistânî, *es-Sünen*, tah. Abdurrahman Muhammed Osman, daru’l fikr, Beyrut, Üçüncü Baskı, 1979, Sayı. 3093; İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-şahîh*, II/248.

⁹⁶⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *fethu’l-bârî*, III/288.

⁹⁶⁷ Buhari, *Sahih-i Buhari*, V/1953.

O bu rivayetinde istiare-i temsiliyyeyi kullanmıştır. Peygamberimiz de onun sorusundan ne kastettiğini bilerek onu onaylamış ve aynı yöntemle cevap vermiştir.

Hiz. Âişe (ö. 58 /678), sahabe-i kiram arasında ilmi ve anlayışının keskinliğiyle, bilgisinin derinliğine, kelime ve cümlelerin inceliklerine üstün vuküfiyetiyle meşhurdur. Sahabe anlamakta zorlandıkları bazı ayetlerin anlamlarını ona soruyorlardı. Örneğin, Urve bin As, Hiz. Aîşe'ye , *“Safâ ile Merve Allah'ın nişanelerindendir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur”*⁹⁶⁸ ayeti hakkında “hiç kimse tavaf yapmazsa bir sakıncası olmadığını düşünüyorum” deyip görüşünü sordu. Hiz. Aîşe, eğer senin dediğin gibi olsaydı ayet, “....Bir kimsenin bu iki tepe arasında sa'y etmemesinde bir günah yoktur” şeklinde olurdu. Bu ayet, Ensar'dan bir grup hakkında indirildi. Onlar (Müslüman olmazdan önce) ihrama girdikleri zaman Menat putuna tapmak niyetiyle ihrama girerlerdi ve (safa ile Merve tepeleri üstünde başka putlar bulunduğu için) safâ ile Merve arasında sa'y etmeyi kendilerine mübah saymazlardı. Ensar, Müslümanlığı kabul ettikten sonra Veda haccında Resul-i Ekrem (s.a.v.)'in refakatinde Mekke'ye geldikleri zaman Safa ile Merve arasında sa'y etme işinin günah olup olmadığını Resul-i Ekrem (s.a.v.)'e sordular. Bunun üzerine anılan ayet indirildi. Ayetteki ifade tarzı sorulan soruya göre buyurulmuştur. Çünkü soru sahipleri sa'yın günah olup olmadığını sormuşlardı. Ayet de bunun günah olmadığını bildirmiştir.⁹⁶⁹

Hiz. Âişe (ö. 58 /678), Cemel Vak'ası'nda iyi niyetini bildirmek, fitne için değil barış için yola çıktığını anlatmak ve Hiz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmaları gerektiğini açıklamak münasebetiyle verdiği meşhur hutbesinde teşbih, mecaz, istiare ve

⁹⁶⁸ Bakara, 158.

⁹⁶⁹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî eş-şafîi, *meâlimü't-tenzîl*, thk. abdürrezzak el-mehdi, ihyâ'ü't tûras el arabi, Beyrut, Birinci Baskı, 1420., I/192.

kinaye gibi belağat sanatlarını çokça kullanmıştır: “Ey insanlar, sessiz olunuz. Size karşı hem annelik hem de öğüt verme görevi benim üzerimdedir. Beni itham eden kimse bilsin ki Allah’a isyan etmiştir. Peygamberimiz benim kucağımda vefat etti. Ayrıca ben onun cennetteki eşlerinden biriyim. Allah beni ona özel kıldı (sakladı) ve başkasıyla evlendirmede. Benim vesilemle aranızdaki münafıkları müminlerden ayırdı. el-Ebva’nın toprağını size kolaylaştırdı. Ayrıca babam Kuran’da bahsedilen ikinin ikincisi, Allah da onların üçüncüsüydü⁹⁷⁰ (Sevr Mağarası kastedilmiştir). -Başka bir rivayette- Babam ilk Müslüman olanların dördüncüsüdür.⁹⁷¹ O “Sıddık” olarak isimlendirilen ilk sahabidir. Rasulullah ondan razı olarak vefat etti. Ona, ümmetin yükünü yükledi. Peygamberimizden sonra dinin ipi (düzeni) sarsıldı. Babam ipin iki tarafını da tuttu. Münafıkların dinde açtıkları delikleri kapattı. İrtidatın suyunu kuruttu. Yahudilerin yaktığı fitne ateşini söndürdü. Siz ise o gün sadece saldırıyı ve savaş habercisini bekliyordunuz. Babam ise o yarığı kapattı. O günlerin ağırlığından o yatağa düşene kadar ter döktü. Gelene verdi, ihtiyaç sahiplerine yardım etti. Susuz olanın susuzluğunu giderdi. Nifakın başını bastırırken ve müşriklere savaş açmışken Allah onu aldı. Onun sayesinde itaate geldiniz.⁹⁷² Ondan sonra sizin başınıza her ihtiyacınızı gideren biri (Hz. Ömer) geçmiştir. Onda tüm şehri kaplayacak kadar sabır vardı. O cahillerin eziyetine katlanıp İslam’ın hâkimiyeti için gece gündüz çalışarak Peygamberimizin ve Hz. Ebu Bekir’in yolunu takip etmiştir. Böylece fitne topluluklarını parçalamıştır. Kuran’ı topladığı gibi İslam’a uzanan fitnenin kollarını koparıp atarak dinin dağınıklığını toparladı.

⁹⁷⁰ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, nşr: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1404 h., IV/216.

⁹⁷¹ Ez-Zemahşerî, *el-Fâ'ik fî Garîbi'l-Hadîş*, tah. Ali Muhammed el-Bicâvî – Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, daru'l ma'rife, İkinci Baskı, Trsz, II/161

⁹⁷² İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV/216.

Ben bir günah işlemedim. Ne eşimden ne babamdan bir fitne alıp size getirmedim.⁹⁷³ Ben görev başındayken kanı dökülen imamın kanının bedelini istemeye geldim. Kim isteğimize adaletli bir çözüm sunarsa kabul ederiz ve döneriz. Kim de isteğimize adaletsiz bir çözüm sunarsa onu reddedip savaşıyoruz. Belki yenileceğiz ama en güzel akıbet müttakilerindir.⁹⁷⁴ Sözümü dürüstlük ve adaletle söyleyip uyardım. Vebal benden gitti. Allah’tan Muhammed’e salat etmesini ve ümmete en hayırlı halifelerle yönetilmesini niyaz ederim.⁹⁷⁵”

Hiz. Âişe’nin (ö. 58 /678), hutbesinde belîğ üslupları çok kullandığını görüyoruz. Kullandığı üsluplar mecazın bütün türleridir. Burada çok kıymetli ve değerli bir metaa kendini benzetti. Sonra benzetilen şeyi gizleyerek onun özelliklerinden birini istiare-i mekniyye ile kendisi için kullandı. Bu istiare, Hiz. Âişe’nin değer ve kıymetini gösterir. Peygamberimiz onunla evlenene kadar babasının evinde Allah onu peygamberi için koruyup gözettiler. Hiz. Âişe (ö. 58 /678) de kendinde bulunan iffeti hissediyordu.

Hiz. Âişe’nin, “Allah beni ona özel kıldı (sakladı) ve başkasıyla evlendirmedii” sözünde mecaz vardır. Burada evliliğin bir parçası olan بضع (cima) kelimesini bütünü olan evlilik için kullanmıştır. Bu mecaz evlilikte cimanın önemini ve o ilişki olmadan evliliğin gerçekleşmeyeceğini göstermesi açısından önemlidir. Bu mecazdaki ifadenin gerçek anlamını kullanmaktan daha güzeldir. Ebu Reşik bu görüşü destekleyerek, “birçok yerde mecaz anlam kullanmak, gerçek anlamı kullanmaktan daha belîğ ve kalpler için daha etkilidir” demiştir.⁹⁷⁶

⁹⁷³ İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-Ferîd*, IV/216.

⁹⁷⁴ Ez-Zemahşerî, *el-Fâ’ik fî ġarîbi’l-ġadîs*, II/161

⁹⁷⁵ İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-Ferîd*, IV/216.

⁹⁷⁶ İbn Reşik el-Kayrevânî, *el-’Umde fî meġâsini’ş-şî’r ve âdâbih ve naġdih*, tah. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut, 1981., I/184.

Hiz. AîŖe'nin babasının üŖtün ahlakını anlatırken kullandığı teŖbih apaçıktır. “Ona, ümmetin yükünü yükledi” cümlesinde lider olmanın zorluklarını ipe benzetmiştir. “İp” kelimesini gizleyerek onun özelliklerinin birinden bahsederek istiare-i mekniyye yapmıştır. Bu istiare yoluyla Hiz. Ebu Bekir'in Peygamberimizden devraldığı sorumluluğı göstermiş oldu. Şüphesiz ki onun boynundaki sorumluluğunun çok ağır olduğu ve Hiz. Ebu Bekir'in İslam'ın düzenini ve Müslümanları korumak için ağır mesuliyetler yüklendiğı anlamını taşır. Aynı zamanda bu istiare onun, Müslümanların başına geçtiğinde ve onların işlerini yönetme görevini aldığında kazandığı şeref ve fazileti bize aktarmaktadır.

Hutbedeki diğeri bir mecaz ise “Münafıkların dinde açtıkları delikleri kapattı” cümlesindedir.⁹⁷⁷ Burada nifakı, İslam elbisesinde açılan bir yırtığa benzetmiş ama “elbise” kelimesini kullanmamıştır. Bu istiareyle o zamandaki İslam devletinde Ridde Savaşları nedeniyle açılan büyük gediğı kastetmiştir. Ayrıca istiare o dönemdeki Müslümanların arasında yaşanan kararsızlık ve belirsizlik durumunun vahametini de izah eder. Hiz. Ebu Bekir'in ümmetin ayağı kalkması, güçlenmesi ve itikadının sağlamlaşması için sarf ettiği çabayı anlatır. Çünkü bu iş çok çetindi. Bunların hepsi, savaş açmadan ve fedakârlık yapmadan bitmedi. Bu istiare, anlamı tasvir ederek okuyucunun kolayca anlamasını sağlamıştır.

Konuşmasının devamındaki “nifakın başı” ifadesinde de istiare vardır. Nifakı insan vücuduna benzetip “insan” kelimesini kullanmadan istiare-i mekniyye ile insanın bir uzvuna işaret etmiştir. Bu teŖbihte Hiz. Âişe (ö. 58 /678), babasının nifakın kökünü kuruttuğunu, onun eliyle İslam'a zarar veren bu başkaldırıları ortaya çıkaran mihrakları

⁹⁷⁷ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV/215.

bozguna uğratarak bütün başkaldıranları bertaraf ettiğini kastetmiştir. Dolayısıyla bu teşbihler bize, Hz. Ebu Bekir'in İslam'ı korumak için gücü ve kararlılığını gösterir.

Hutbede Hz. Aîşe'nin kullandığı bir başka istiare ise “ip” kelimesidir. Babasının lider karakterini anlatmak için onu “ip” kelimesiyle tasvir etmiştir. Bu tasvir, Hz. Ebu Bekir'in sürecin gereği olarak gösterdiği otoritesini ve hâkimiyetini anlatır. O halka kanat gererek bütün ihtiyaçlarını gidermiştir. Hz. Ebu Bekir'in böyle zor bir dönemde halife olarak seçilmesi halk için bir kurtuluş ipi olmuştur.

Ömer b. el-Hattâb ile ilgili konuşmasında da istiare vardır. Hz. Ömer'i anlatırken onun hakkında övücü ifadeler kullanmıştır. “Onda tüm şehri kaplayacak kadar sabır vardır” derken burada Hz. Ömer'in sabrını uçsuz bucaksız çölle kaplı olan şehre benzetmiştir. Fakat burada müşebbeh bihi gizleyip الابتن kelimesini kullanarak onun bir özelliğinden bahsetmiştir. Bu şekilde istiare-i mekniyye yapmıştır. Bu istiareyle onun göğsünün genişliğini, sabrının çokluğunu, direncini ve tavizsiz oluşunu kastetmiştir. Bu istiareyle ümmü'l müminin, Ömer b. el-Hattab'ın mizacını bir şeye benzeterek dinleyenlerin Hz. Ömer'i ucu bucağı görünmeyen ve herkesin sığabildiği bir şehir olarak hayal etmelerini sağlamıştır. Çünkü istiarenin mantığı, anlatmak istediğimiz şeyin bilinen özelliklerine farklı ve başka şekilde bakmamızı sağlamaktır.⁹⁷⁸

Böylece Hz. Âişe (ö. 58 /678), Hz. Ömer'in fitnecilerin sonunu nasıl bitirdiğini, “fitne topluluklarını parçalamıştır” sözüyle ifade etmiştir. Burada fitneyi, kumpas kurmak için toplanan bir gruba benzetmiştir. Burada “grup” kelimesini kullanmayıp “toplanmak ve bir araya gelmek” kelimelerini kullanarak yani yalnızca benzeyenle yapılan istiare-i mekniyye yapmıştır. Bu istiare, kumpasın ne kadar tehlikeli ve riskli bir durum olduğunu

⁹⁷⁸ Muhammed Muhammed Ebu Musa, *et-Tasviru'l Beyanî, Dirasetü't-Tahliliyye li-Mes'eleti'l-Beyân*, Mektebetu Vehbe, 1980., s. 182.

açıklamıştır. Bu istiareyle, fitnenin şiddeti ve her yere yayılmasını, fitne ateşinin söndürülmesini ve oluşumu parçalamanın çok zor olduğunu kastetmiştir. Ömer bin el Hattab'ın bu büyük fitnenin ateşini söndürecek kadar dirayetli olduğunu ifade etmektedir.

Bundan sonra Hz. Âişe (ö. 58 /678), bahsettiğimiz teşbihi yeni bir teşbihle desteklemiştir: “Kuran’ı topladığı gibi İslam’a uzanan fitnenin kollarını koparıp atarak dinin dağınıklığını toparladı.” Bu istiareyle fitneyi, kolları olan bir bedene benzetmiştir. İstiare-i mekniyye yoluyla “beden” kelimesini gizleyerek ondan bir parça olan “kollar” kelimesini kullanmıştır. Bu istiareyle, fitneyi, her yere uzanabilen güçlü kollara sahip ve İslam’a zarar vermek için oyunlar çeviren bir kişiye benzetmiştir. Ayrıca Kuran’ı toplama fikrinin amacı bu fitneleri durdurmak ve bitirmektir. Böylelikle Müslümanların imanı güçlenecek ve İslam’ın temelleri sağlam kalacaktır. Aynen amaçlandığı gibi Hz. Ömer döneminde Kuran’ın bir mushafta toplanmasıyla fitne ateşi söndürülmüştür. Dolayısıyla Hz. Aişe bu istiaresiyle fitnenin bitirilmesinde Hz. Ömer’in rolünün önemine işaret etmektedir. Nitekim Hz. Ebu Bekir’e bu fikri o vermiş ama Hz. Ebu Bekir başta bu fikri reddetmiştir. Sonra da bazı nedenlerden dolayı bu fikrin ehemmiyetini anlayıp uygulamaya geçmeye karar vermiştir.

Hz. Aişe’nin hutbesinde bu tarz istiareler çoktur. Hz. Aişe, en yüce ahlakın dürüst olmak, insanların kişiyi dürüst olarak tanınması, emanete sahip çıkmak, sıra-i rahim yapmak; komşuyu, arkadaşı ziyaret etmek, işçiye parasını alın teri kurumadan vermek, zayıfı korumak ve bir şey istendiğinde azarlamadan vermek olduğunu söylemiştir. Fakat yüce ahlakın başı hayâdır.⁹⁷⁹

⁹⁷⁹ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *şuabü’l-îmân*, tah. ebu hacir Muhammed es-said bin besyuni zağlul, daru’l kütübi’l ilmiyye, Beyrut-Lübnan, Birinci Baskı, 2000., XII/633.

Bir diğ er sözü ise, “Nik  h köleliktir. Herkes kızını kiminle nik  hlad  ğ  na dikkat etsin” şeklindedir.

Onun bu sözleri Rasulullah’ın, “*Kadınlara iyi davranın. Onlar sizin yardımcılarınızdır*”, yani esiriniz gibidir, hadisiyle uyumludur.⁹⁸⁰

Onun, “Kadın adet halindeyken ona   nden ve arkadan yaklaşmak haram k  l  nm     r” rivayeti de vardır. Burada “  nden ve arkadan” ifadesiyle kadının fer  i ve makat   kastedilir. Hadisin manasında bu ikisinden biri (yani makat) hayız olmadığı dönemde de haramdır. Ancak hay  zken her ikisi de haram k  l  nm     r. Zemah    eri bu rivayetten mecaz bölümünde bahsetmi    r.⁹⁸¹

3.5. TAB    N VE TEBE  T-TAB    N   L  MLER  N  N TEFS  R  NDE MECAZ

3.5.1. Sa  d Bin Cübeyr’in (  . 95/714) Tefsirinde Mecaz⁹⁸²

Sa  d bin Cübeyr, tabi  n alimlerinin önde gelenlerindendir. O, sahabeden ve en çok da tefsir imam   olan   bn Abb  s’tan rivayet alm     r.   bn Abb  s (  . 68/687), Kufe halkından fetva almak için soru sormaya gelenler olunca onlara, “sizin i  inizde   bn   mm  ’d-Dehma yok mu” diyerek Sa  d bin Cübeyr’i⁹⁸³ kastederek onun ilmine dikkat

⁹⁸⁰   bn Abd  rabb  h, *el-  kd  ’l-Fer  d*, VII/89.

⁹⁸¹ Zemah    er  , *Es  s  ’l-bel  ga*, thk. Muhammed basil uyuni’s suud, daru’l kütübi’l ilmiyye, Beyrut-Lübnan, Birinci Baskı, 1998., I/123.

⁹⁸² Tam adı: Sa  d bin Cübeyr bin Hi    am el-Esed   el-Val  ’dir. Kufelilerin önde gelenlerinden ve tabi  n büyüklerinden. Babasından ve sahabeden, en çok da alim, müfessir, zahid, müttaki, hak söylemekte cesur olan   bn Abbas’tan rivayetler alm     r. O Emevilere kar     çıkm    r. H. 95 yılında Haccac onu tutuklayıp idam etmi    r. (bkz. Buhari, *tarih  ’l kebir* III/461; Eb            eş-       , *Tabak  t  ’l-F  kah  *, s.82; Y  suf b. Abdurrahman el-Mizz  , *TeHz. ib  ’l kemal f   esmai’r rical*, X/358).

⁹⁸³ el-Mizz  , *Teh    b  ’l-Kem  l f   esm  ’i’r-ric  l*, X/358.

çekmektedir. Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714), ayetleri tefsir ederken bazen mecazi tevîl kullanmıştır. Aşağıdaki ayetler Said bin Cübeyr'in kullandığı mecazlara örnektir:

“Bizi dosdoğru yola ilet; ”⁹⁸⁴

Saîd b. Cübeyr, bu ayette “sırat” kelimesiyle “cennet yolu”nun⁹⁸⁵ kastedildiğini rivayet etmiştir. Bu ifade istiareidir. Yukarıda geçtiği üzere İbn Abbâs ve İbn Mes‘ûd (ö. 32/650) bu ayeti, “İslam” olarak tefsir etmişlerdir. Hz. Alî (ö. 40/661) ise bu ayeti, “Kuran” olarak tefsir etmiştir. Sözü edilen bu tefsirlerde istiare yapıldığı görülmüştür.

“Artık siz beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, bana nankörlük etmeyin!”⁹⁸⁶

Bu ayetin tefsirini Ata bin Dinar (ö. 126/744), Said bin Cübeyr'den “bana itaat ederek beni anın, ben de sizi bağışlayarak⁹⁸⁷ sizi anarım” şeklinde rivayet etmiştir. Bu tefsir Saîd b. Cübeyr'in (ö. 95/714) kullandığı mecazlardan biridir. Çünkü Allah unutkan ve ihmalkâr değildir, Allah'ın bir hatırlatıcıya ihtiyacı yoktur. Nitekim Allah tüm bu eksikliklerden münezzeh ve mukaddestir. Arapların hitabetinde mecazın çok kullanıldığı görülür.⁹⁸⁸ İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), İbn Cübeyr'in (ö. 95/714) yaptığı tefsirden bahsederken, mecazı en belîğ ve en bedii şekilde kullandığını söylemiştir. Bu ayetin

⁹⁸⁴ Fatiha, 6.

⁹⁸⁵ el-Begavî, *meâlimü't-tenzîl*, I/29.

⁹⁸⁶ Bakara, 152.

⁹⁸⁷ Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *ez-zühed ve'r rekaik*, (Nuaym bin Hamad'ın kendi kitabında aktardığı rivayet, El-mervezi'nin ez- İbn mübarek'ten aldığı rivayetten daha fazla), thk.: Habibu'r rahman el azami, Darü'l Kütüb el İlmiyye, s. 326, et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, II/37.

⁹⁸⁸ Hassan bin Ali el-Fayoumi el-kaheri, *Fethu'l karibi'l mucibi ala't-terğib ve't-terhib lil-Münzirî*, Tah. Muhammed İshak Muhammed El İbrahim, Dar Ül Salam, Riyad, Birinci Baskı, 2018., VII/388.

gerçek anlamıyla alınması imkânsızdır. Allah'ın “*bilin ki Allah kendisine saygılı olanların yanındadır*”⁹⁸⁹ ayetinde de benzer şekilde bir kullanım vardır. Burada ortam birlikteliği değil manevi bir birliktelik kastedilmiştir.⁹⁹⁰

“*Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin*”⁹⁹¹

Abd bin Hamid (ö: 249/863), bu ayetin tefsirini Saîd b. Cübeyr'den (ö. 95/714) almıştır. Kişinin mukim iken Ramazan'ın ilk gününe denk gelirse oruç tutması gerektiğini söylemiştir.⁹⁹² Bu ayetin tefsiri Hammad'dan, o da Said bin Cübeyr'den, seferi olan kişinin yoldayken orucunu bozması ruhsattır, fakat oruçlu olması daha faziletlidir⁹⁹³ şeklinde rivayet edilmiştir. Bu ayette mecaz-ı mürsel vardır. Bunun açıklamasını Hz. Ali'nin tefsiri bölümünde yapmıştık.

“*Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz. Sizin kendinizi sıkıntıya sokmakta olduğunuzu Allah bilmiş, tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır. Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah'ın sizin için yazdığını isteyin. Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için...*”⁹⁹⁴

Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714), الرفث kelimesini “cima” olarak tefsir etmiştir. “*Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz*” ayetini, onlar sizin için huzur vesilesidir,

⁹⁸⁹ Bakara, 194.

⁹⁹⁰ Siraceddin Ebu Hafs El-Ensari Ömer b. Ali İbn Ahmed El-Ensari İbn Mülakkin, *El-muin Ala Tefehumu'l-erbain*, thk. Dıgış bin Şebib Al-Ajmi, Ehl-i Athar Kütüphanesi, Kuveyt Birinci Baskı, 2012., s.252.

⁹⁹¹ Bakara, 185.

⁹⁹² Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, I/458. İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, I/312.

⁹⁹³ Taberî, *Câmi'ul Beyân*, II/153. el-Begavî, *meâlimü't-tenzîl*, I/220.

⁹⁹⁴ Bakara, 187.

siz de onlar için huzur vesilesisiniz⁹⁹⁵ şeklinde açıklamıştır. Said bin Cübeyr, “Allah’ın sizin için yazdığını isteyin” ayetinin kastettiği şeyin “çocuk” olduğunu söylemiştir.⁹⁹⁶

“Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur”⁹⁹⁷

Bu ayet, Salim’den, o da Said bin Cübeyr’den alınmış ve الرفث kelimesi “cima”⁹⁹⁸ şeklinde rivayet edilmiştir. Bu ayetteki الفسوق kelimesinin tefsiri Salim’den, o da Said bin Cübeyr’den, “günah” olarak rivayet edilmiştir.⁹⁹⁹

Said bin Cübeyr’in tefsirinde الرفث kelimesini “cima” olarak tefsir ettiğini görüyoruz. Bu da mecaz-ı mürseldir. Çünkü yerine göre bu mecaza işaret ediliyor.¹⁰⁰⁰ “Onlar sizin için elbisedir” ayetinde tekil olarak kıyafetten bahsedildiğinden dolayı istiare-i bedia vardır. لباس kelimesi mastar gibi muamele görür. Bu kelimenin Arapça mastar çekimi: لا بست ملابس و لباسا şeklindedir.¹⁰⁰¹

Fakat Zemahşeri’ye göre الرفث kelimesi “tahrik” anlamındadır. “Arapçadaki النيك kelimesinin “cima” ile kinaye yapıldığı gibi burada da ondan kinaye olarak bahsedilmiştir” demiştir. Burada bu ifadeleri Zemahşeri mecaz olarak kabul etmemiştir.

⁹⁹⁵ İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, I/315; ibnü'l-cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, I/174; İbn Kesir, *Tefsîru Kurani'l-azim*, I/388.

⁹⁹⁶ İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, I/317; İbn Kesir, *Tefsîru Kurani'l-azim*, I/390.

⁹⁹⁷ Bakara, 197.

⁹⁹⁸ Taberî, *Câmi'ul Beyân*, II/266; İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, I/346; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, II/407; İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, I/420.

⁹⁹⁹ Taberî, *Câmi'ul Beyân*, II/169; İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, I/347; el-Begavî, *meâlimü't-tenzîl*, I/251; İbn Kesir, *Tefsîru Kurani'l-azim*, I/420.

¹⁰⁰⁰ Nesefî Necmeddin, *Talibetü't-talebe fî'l-istilâhâtî'l-fikhiyye*, s.29.

¹⁰⁰¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *El-bahrü'l-muhîr fî't tefsîr*, II/212.

Çünkü bu kelimenin yerine başka bir kelime kullanılsa bile aynı manaya geldiğini belirtmiştir.¹⁰⁰²

Fudayl bin Merzuk(ö: 160/777) “*Fecrin beyaz ipi siyah ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için...*” ayetinin tefsirini, Cabir bin el-Ca’fi’ye sordum. Bana, Said bin Cübeyr, “şafağın kırmızı olması demektir” dedi diyerek rivayet etmiştir.¹⁰⁰³

Bu mecazdır. Çünkü “ip” kelimesinin gerçek anlamı, kıyafet dikmek için kullanılan alettir. Burada gecenin karanlığını ve gündüzün aydınlığını göstermek için yapılan bir tür istiaredir.¹⁰⁰⁴

“*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın*”¹⁰⁰⁵

Bu ayetin tefsiri İbn Ebi es-Saib’dan, o da Saîd b. Cübeyr’dan (ö. 95/714), “Kendinizi kendi ellerinizle Allah yolunda infak etmeyi bırakarak tehlikeye atmayın” şeklinde rivayet edilmiştir.¹⁰⁰⁶ Burada parça-bütün ilişkisi vardır. Mecaz-ı mürsel yoluyla “eller” kelimesi ile parça kullanılarak “nefisler” yani bütün kastedilmiştir. Başka bir görüşe göre, insanların çoğu günahları elleri ile yaparak kazandığı “eller” kelimesiyle gerçek anlamın kastedildiğini belirtilmiştir. İnsanların yaptığı bütün fiillerin hepsine

¹⁰⁰² Muḥammad ibn Abī Bakr Damāmīnī, *masabih al-jamī sharh al-bukharī*, darül- nevâder,suriye, Birici Baskı, 2009., IV/339.

¹⁰⁰³Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Muşanneffî l-eḥâdiṣ ve l-âṣâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyad, Birinci baskı, 1409h, I/323.

¹⁰⁰⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü l-Kur’ân*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, I/277.

¹⁰⁰⁵ Bakara 195.

¹⁰⁰⁶ Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-MaHz. ûmî, *Tefsiru mücahid*, thk. M. Abdüsselâm Ebü'n-Nîl, daru'l fikri'l islami el hadise. Mısır, Birinci Baskı, 1989., S.224; İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû l-Kur’âni l- ‘azîm*, I/331; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü l-mesîr fî ilmi t-Tefsîr*, I/184; İbn Kesir, *Tefsiru Kurani l-azim*, I/404.

kinaye olarak rivayet edilmiştir. İlk görüşte “eller” kelimesiyle mecaz-ı akli yapılmış; ikinci görüşte ise gerçek anlamı alınmıştır.¹⁰⁰⁷

“O’nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır” ¹⁰⁰⁸

Bu ayetin tefsiri, Süfyan bin Ca’fer’den, o da Saîd b. Cübeyr’den (ö. 95/714), “Allah’ın ilmi”¹⁰⁰⁹ şeklinde rivayet edilmiştir. Yukarıda geçtiği gibi bu ayetin tefsiri, “İbn Abbâs’ın Tefsirinde Mecaz” başlığı altında ele alınmıştır. Buna göre “kürsü” kelimesi mecaz olarak “ilim” anlamına gelmektedir. Yani burada “ilim” kelimesine öğrenildiği yerin adı verilmiştir. Çünkü kürsü alimin oturduğu ve oradan ilim verdiği yerdir.¹⁰¹⁰

“Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; ” ¹⁰¹¹

Bu ayetin tefsiri Saîd b. Cübeyr’den (ö. 95/714), “evlilik çağına gelince” ifadesiyle “ihtilam çağı” yani “ergenlik çağı” olarak rivayet edilmiştir.¹⁰¹² Bu ifadeye mecazi bir tefsir yapılmıştır. Çünkü “yetim” ismi buluş çağından önceki döneme gönderme yapılmıştır. Dolayısıyla mecaz-ı mürsel yapılmıştır.¹⁰¹³

¹⁰⁰⁷ İbn Âşûr, *Et-Tahrîr Ve’t-Tenvîr*, 1/616.

¹⁰⁰⁸ Bakara 255

¹⁰⁰⁹ Süfyan Es-Sevri, *Tefsiru’s-Sevri*, tah. İmtiyâz Alî /âlimlerden bir kurul, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, birinci baskısı, 1983., s.71; İbn Kesir, *Tefsiru Kurani’l-azim*, I/549.

¹⁰¹⁰ el-Âlûsî, *Ruhu’l-Meânî fî Tefsiril-Kur’ânî’l-Azim ve’s-Sebi’l-Mesânî*, II/11.

¹⁰¹¹ Nisa 6.

¹⁰¹² İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, III/865; el-Begavî, *meâlimü’t-tenzîl*, II/10; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, V/37.

¹⁰¹³ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II/310.

“Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); ” ¹⁰¹⁴

Bu ayetin tefsiri Saîd b. Cübeyr’den (ö. 95/714) rivayet edilmiştir. “ya da kadınlara dokunursanız” ifadesi “cima” anlamında geçmiştir.¹⁰¹⁵ Bu ayetle ilgili gerekli açıklama “Übey bin Ka’b’ın Tefsirinde Mecaz” başlığı altında yapılmıştır.

“Şayet onlar Tevrat’ı, İncil’i ve rableri tarafından onlara indirileni doğru dürüst uygulamış olsalardı göğün ve yerin türlü türlü nimetlerinden yararlanırlardı” ¹⁰¹⁶

Bu ayeti Said bin Cübeyr, “onlara indirileni doğru dürüst uygulamış olsalardı göğün ve yerin türlü türlü nimetlerinden yararlanırlardı” ayeti hakkında, “Allah onlara gökten bol yağmur ve yerden (ayaklarının altından) faydalanmaları için nimetler vermiştir” olarak tefsir etmiştir.¹⁰¹⁷

Bu tefsirde ayete geniş bir anlam vermek için istiare ve mübalağa kullanılmıştır. Örneğin, Arapçada, filan kişiye “başından ayağına kadar hayra (nimetlere, bolluğa, berekete) gömüldü” denir. Örnekte kişinin nasıl bir bolluğun içinde olduğunu anlatmak için “başından ayağına kadar” ifadesi kullanılmıştır.¹⁰¹⁸

“Hiç körle gören bir olur mu? ” ¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁴ Nisa, 43.

¹⁰¹⁵ İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l- 'azîm*, III/961.

¹⁰¹⁶ Maide, 66.

¹⁰¹⁷ İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l- 'azîm*, IV/1171; İbn Kesir, *Tefsîru Kurani'l-azim*, II/607.

¹⁰¹⁸ Tefsîr İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, II/217.

¹⁰¹⁹ Ra'd, 16.

Saîd b. Cübeyr'den (ö. 95/714), الأعمى “kör” ifadesini “dalalette olan kişi”, البصير ifadesini “hidayete eren kişi”¹⁰²⁰ olarak tefsir etmiştir. Bu iki teşbih, dalalette olan ve hidayet yoluna girmiş olan kişiler için belîğ bir teşbihtir. Bu kullanımda benzeyen gizlenip benzetilen açıkça söylendiği için açık istiare vardır.¹⁰²¹

“Onlar Allah’ı umursamadılar, O da onları rahmetinden mahrum bıraktı. Gerçek şu ki münafıklar günaha batmış kimselerdir” ¹⁰²²

İbn Ebû Hâtim (ö: 327/938), Saîd b. Cübeyr'den (ö. 95/714) bu ayetle alakalı, “Allah kullarından kimseyi unutmaz ancak burada kıyamet gününde rahmetini esirgeyecektir”¹⁰²³ şeklindeki rivayetini almıştır. “Unutmak” kelimesinin gerçek anlamının Allah için kullanılması imkansız olduğundan mecazi bir anlam tercih edilmiştir. Fakat bu kullanım insanlar için uygundur. Çünkü insanların unutkan olması fitri bir özelliktir. Burada Allah için mecaz, insan için hem gerçek hem de mecaz anlam kullanılır. Bu sebeple burada mecaz-ı mürsel kullanılmıştır.¹⁰²⁴

“İnkâr edenler ise, kıyamet kendilerine ansızın gelinceye veya sonu olmayan günün azabı kendilerini yakalayınca kadar Kur'an hakkında hep şüphe içinde kalacaklardır” ¹⁰²⁵

¹⁰²⁰ Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-Tefsîr*, Dâru'l Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009., III/31.

¹⁰²¹ Ebu Hayyan, IV/134.

¹⁰²² İbn Âşûr, *Et-Tahrîr Ve't-Tenvîr*, XXIV/177; Muhyeddin derviş, *İ'rabü'l-Kur'an ve Beyanuhu*, Darü İbn Kesir, Dimaşk / Beyrut, 2014., III/120.

¹⁰²³ Suyuti, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV/233.

¹⁰²⁴ Sıddîk Hân el-Kannevcî, *Fethü'l-Beyân Fî Mekâsidi'l-Kur'ân*, V/339; Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, V/451.

¹⁰²⁵ Hacc, 55.

Ebu's Saib (ö: 350/ 961) şu rivayeti bize ulaştırmıştır: Ebu İdris'in (ö: 80/700), onun da Saîd b. Cübeyr'den (ö. 95/714) aldığı rivayette, “*sonu olmayan günün azabı*” ifadesini “Bedir günü”¹⁰²⁶ olarak tefsir ettiğini söylemiştir. Burada “sonu olmayan gün” ifadesiyle Bedir günündeki çetin savaş kastedilmiştir. عَقِيم (kısır) kelimesiyle de çokça insanın öldürülmesi sonucunda çocukları ölen kadınların sanki hiç çocuk doğurmamış gibi oldukları anlatılmıştır. Burada çocuğu ölen kadınların kısır olarak gösterilmesinden kaynaklı olarak fiili veya fiilimsiyi bir ilgiyle söz sahibine göre gerçek olmayan fâiline isnat etmek anlamına gelen akli mecaz ve ek kelime veya tamlamadan oluşan müfred mecaz vardır. Araplarda savaşçılara “savaşın çocukları” denir. Onlar savaşta öldükleri takdirde o savaş günü, “kısır” olarak adlandırılır. Bundan dolayı hem doğuran hem de kısır olarak gösterilen savaş olduğu için kinaye yoluyla istiare yapılmıştır.¹⁰²⁷

3.5.2. Mücahid bin Cebr'in (ö. 103/722) Tefsirinde Mecaz¹⁰²⁸

Mücahid bin Cebr, fıkıh konusunda İslam'ın önde gelen abid, zahid ve müttaki alimlerindendir. İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) arkadaşı aynı zamanda ondan az ama sahih

¹⁰²⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, XVII/193; İbn Kesir, *Tefsiru Kurani'l-azim*, IX/134.

¹⁰²⁷ Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IX/167; Mahmûd Sâfî, *el-Cedvelu fî İ'râbi'l-Kur'an*, IX/134.

¹⁰²⁸ Ona İbn Cübeyr de denir. Ancak İbn Cebr ismi daha doğrudur. Tam adı, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-MaHz. ûmî'dir. Es-Saib Ebi's Saib el-MaHz. umî'nin kölesi veya onun oğlu Abdullah bin es-Sâib el-MaHz. ûmî'in kölesi yahut da kays es-Saib el-MaHz. ûmî'nin kölesi olarak bilinir. Başta tefsir olmak üzere hadis ve fıkıh gibi alanlarda Abdullah b. Ömer ve İbn Abbas'tan rivayet almıştır. Hamid b. Kays ve Eyyub b. Es-Sahteyani ondan rivayet almışlardır. Abdullah b. Abbas'ın önünde Kur'an'ı otuz defa hatmetti. Hasif İmam Mücahid'le ilgili, o tefsiri en iyi bilen alimlerden dedi. Yahya el-Kattan, Mücahid'in Mürsel hadislerini Ata'nın Mürsel hadislerinden daha çok sevdiğini belirtmiştir. İmam Mücahid Yahya bin Main ve Ebu Zer'a için güvenilir bir kaynak olmuştur. bkz. Et-Tabakat el-Kübra, VI/19. el-Mizzî, *TeHz. ibü'l kemal fî esmai'r rical*, 27/228. Ed-Davudi, *Tabakatü'l müfessirin*, II/305.

rivayetler alan bir alimdir.¹⁰²⁹ Kendi döneminde tefsir alanında ilmi en geniş alimlerden biri olarak bilinir.

İmam Mücahid, sahabenin en büyükleri arasında yetişmiştir. İbn Abbâs, İbn Ömer, Cabir bin Abdullah, Ebi Said el-Hudri, Ebu Hüreyre, Rafi' bin Hudeyc gibi büyük sahabi efendilerimizden direkt, Hz. Aişe'den ise Mürsel olarak hadis rivayet etmiştir. Çünkü ondan direkt duymamıştır. Ata, Tâvûs b. Keysân , İkrime el-Berberî ve diğer tabiin alimlerinin büyükleri ise İmam Mücahid'den rivayet almışlardır.¹⁰³⁰

İmam Mücâhid (ö. 104/722), İbn Abbâs'ın yanında uzun bir süre eğitim görmüştür. Ondan rivayet ve dirayet tefsiri hakkında sağlam bilgiler almıştır. İmam Buhari (ö: 256/870) ona güvenmiş ve *Sahih'inde* İmam Mücahid'den pek çok rivayet bulundurmıştır. Buhari, Kuran'ın tefsiri hakkında da ondan çok rivayet almıştır. Bütün bunlar alimlerin katında İmam Mücahid'in adaletini ve kıymetini göstermektedir.¹⁰³¹ Aynı şekilde Allah'ın kitabını anlama ve onu tefsir etmede söz sahibidir. Eban bin Salih, İmam Mücahid'in ilmini ve tefsire hakimiyetini anlatmak için, "İbn Abbâs'a üç kez Kuran okudum. Her ayette durup nüzül sebebini ve şeklini ona soruyordum"¹⁰³² rivayetini aktarmaktadır. Ebu Naim, Mücahid'in, "Kuran'ı İbn Abbâs'a otuz kere okudum" dediğini aktarmaktadır.¹⁰³³

İbn Ebu Müleyke (ö. 117/735), "Mücahid'i ayetlerin tefsiri hakkında elinde kağıtlarıyla beraber İbn Abbâs'a soru sorarken gördüm. İbn Abbâs ona anlattıklarını

¹⁰²⁹ İbn Teymiyye, *mecmu'ul fetava*, XIII/347.

¹⁰³⁰ el-Mizzî, *teHz. ibü'l kemal fi esmai'r rical*, XXVII, 228.

¹⁰³¹ İbn Teymiyye, *Deķā'ıku't-tefsîr*, III/144.

¹⁰³² Ahmet bin Hanbel, *Fedailü's-sahabe*, II/958. Sayı:1866.

¹⁰³³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-aşfiyâ*, III/280.

yazdırdı” demiş ve İmam Mücahid’in ise, “tüm sorularım bitene kadar yazacağım” dediğini rivayet etmiştir.¹⁰³⁴

Kendi dönemindeki alimler onun Kuran’ı tefsir etmedeki bilgisinden dolayı yüksek bir yere sahip olduğu konusunda hemfikirdirler. Es-Sevri ise, “bir ayetin tefsirini Mücahid’den öğrenirsen bu sana yeterlidir” demiştir.¹⁰³⁵ Bu yüzden İmam ez-Zehebî, İmam Mücahid’in hayatını anlattığı eserinin sonunda, “İslam alimleri Mücahid’in imam olduğunu ve ondan sağlam rivayetlerin alınmasının güvenilir olduğunu belirtmişlerdir¹⁰³⁶” demiştir.

İmam Mücâhid (ö. 104/722), hocası İbn Abbâs’ın (ö. 68/687) izinden giderek mecazi tevîl kullanmıştır. Kelimeleri gerçek anlamından çıkararak mecaz anlamını almıştır. Alimler, en bariz ve güvenilir örnekleri tabii alimlerinden almışlardır, o isimlerin başında İmam Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722) gelmektedir. Aşağıda bazı örnekler verilmiştir:

“Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da...” ¹⁰³⁷

¹⁰³⁴ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I/90. Sayı:107.

¹⁰³⁵ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I/91. Sayı:109.

¹⁰³⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî,, daru’l marife, Beyrut-Lübnan, Birinci Baskı, 1382, III/440.

¹⁰³⁷ Nisa, 4/43.

İbn Ebû Hâtîm (ö: 327/938), İmam Mücahid'in "ya da kadınlara dokunup da..." ifadesiyle ilgili "cima" anlamını verdiğini söylemiştir.¹⁰³⁸ Bu ayetin tefsiri "Said bin Cübeyr'in Tefsirinde Mecaz" başlığı altında incelenmiştir.

"Onlar, bu günlerine ulaşacaklarını unuttukları ve âyetlerimizi bile bile inkâr ettikleri gibi biz de bugün onları unuturuz" ¹⁰³⁹

Mücâhid (ö. 104/722) tefsirinde, فَالْيَوْمَ نَنْسِيهِمْ "biz de bugün onları unuturuz" ifadesi için "ateşte bırakırız" manasını vermiştir. كَمَا نَسُوا "unuttukları gibi" ifadesine ise "bugün için amel etmeyi bıraktıkları gibi" anlamını çıkarmıştır.¹⁰⁴⁰ Dolayısıyla bu ayette "unutmak" kelimesine "bırakmak" anlamını vermiştir. Bu da mecaz bir kullanımdır. Sözü edilen ayetin tefsiri "Said bin Cübeyr'in Tefsirinde Mecaz" başlığı altında incelenmiştir.¹⁰⁴¹

"O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır" ¹⁰⁴²

Mücâhid'den (ö. 104/722), "kürsüsü" kelimesinin anlamı için "onun ilmi" ve ilmin yazıldığı defter anlamına gelen "kurrase"¹⁰⁴³ olduğu rivayet edilmiştir. Buna göre "kürsü"

¹⁰³⁸ İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, III/961. Sayı: 5367.

¹⁰³⁹ Araf, 51.

¹⁰⁴⁰ *Tefsîru Mücahid*, thk.M. Abdüsselâm Ebü'n-Nîl, Daru'l Fikri'l İslami el hadise, Mısır, Birinci Baskı, 1989., S.337.

¹⁰⁴¹ Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk.Muhammed Ali Şahin, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1415., II/255.

¹⁰⁴² Bakara, 255.

¹⁰⁴³ es-Sa'lebî, *El-Keşfu ve'l-Beyân An Tefsîri'l-Kur'ân*, VII/102.

kelimesi “ilim” anlamına gelir. Çünkü İbn Abbâs (ö. 68/687) ve İbn Cübeyr’in tefsirinde geçtiği gibi yerler, kullanım amacına göre isimlendirilir.¹⁰⁴⁴

“Yine o zaman münafıklar ve kalplerinde bozukluk bulunanlar demişlerdi ”¹⁰⁴⁵

Mücahid, o gün münafıkların sözlerinde yalan, müminlerin sözlerinde ise hak ve iman vardır¹⁰⁴⁶ demiştir.

Mücahid, “مَرَضٌ” kelimesine “nifak barındıran söz” anlamını vermiştir. “İbn Abbâs’ın Tefsirinde Mecaz” başlığı altında İbn Mes’ûd’un, Mücahid’in, Katade ve diğer selef-i salihin alimlerinin bu ifadeye genel olarak mecaz anlam verdikleri belirtilmiştir.¹⁰⁴⁷

“Siz de İbrâhim’in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin”¹⁰⁴⁸

Taberî (ö. 310 /923) bu ayetin tefsirinde Mücahid’in, “makam-ı İbrahim yani Mescid-i Haram kastedilir” dediğini rivayet etmiştir.¹⁰⁴⁹ Ayrıca “Mescid-i Haram” ın olduğu yere atfen mecaz olarak “makam” kelimesi kullanılmıştır. Aynı zamanda “مُصَلًّى” kelimesiyle de mecaz olarak “kible” kastedilmiştir. İnsanların namaz kılarken yöneldikleri yere istinaden oraya yakın olma ve çevresinde bulunma anlamından hareketle “مُصَلًّى” kelimesi kullanılarak mecaz yapılmıştır.¹⁰⁵⁰

“Allah’ın boyası”¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁴ Bkz. *İbn Abbas tefsiri*, s.113.

¹⁰⁴⁵ AHZ. ab, 12.

¹⁰⁴⁶ *Tefsiru Mücahid*, s.548.

¹⁰⁴⁷ Alûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I/151.

¹⁰⁴⁸ Bakara, 125.

¹⁰⁴⁹ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, II/34. Sayı: 1998.

¹⁰⁵⁰ Alûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I/378.

¹⁰⁵¹ Bakara, 138.

Bu ayet Mücâhid'in (ö. 104/722) tefsirinde, "Allah'ın dini" şeklinde geçmiştir. Ebu'l Aliye, er-Rebi' ve Katade¹⁰⁵² de bu şekilde almışlardır. Burada İslam'la küfürden arınmak anlamında "boyanmak" ifadesi geçtiği için mecazla istiare yapılmıştır. Burada iman sayesinde "küfürden arınmayı", bir nesneyi gerçek bir boyanın içine daldırarak boyamaya benzetmiştir. Nasıl ki bir nesne boyanın içine daldırıldığında etkisi hemen görülüyorsa kalbine iman giren kişi de ahlaki ve salih ameliyle kendindeki imanı gösterir.¹⁰⁵³

3.5.3. Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) Tefsirinde Mecaz¹⁰⁵⁴

Hasan-ı Basri (ö. 110/728), dili fasih olan bir alimdir. Vadi'l Kura'da yetişmiştir. Kuran'ı Hz. Osman'ın hilafeti zamanında ezberlemiştir. O, Hz. Osman'ın hutbelerini pek çok kez dinlemiştir. Aynı zamanda o, alim, sika, dinde otorite sahibi, güvenilir ve abid biri olarak bilinmektedir. Kendi döneminde Basra'nın fakihi olarak görülmüştür. Birçok sahabiye yetişmiş ve onlardan çokça istifade etmiştir.

Hasan-ı Basri, salih olması, takvalı olması ve vaazında etkili konuşmasının yanında Kuran'ı ve sünneti, helal-haram gibi hükümleri çok iyi bilmektedir.¹⁰⁵⁵ İlim sahibi olduğuna Enes bin Malik (ö:93/709) gibi birçok kişi şahittir. Hz. Enes, Hasan-ı Basri

¹⁰⁵² et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, II/604-606.

¹⁰⁵³ Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Haşiyetü ed-Desuki fi Muhtasarü'l-Meânî*, IV/39.

¹⁰⁵⁴ Hasan-ı Basri, tam adı Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî'dir. "Basralıların imamı" ve döneminin en hayırlılarından sayılmıştır. Hz. Osman'ın birçok hutbesini dinlemiş, yevmu'd dara (Hz. Osman'ın öldürüldüğü gün) şahit olmuştur. Kuran'ı Ebu Musa'nın rivayetine göre, Hattanü'l Kuraşî'ye okumuştur. Yunus bin Ubeyd'in ve Ebu Amr bin A'la'nın kıraatını rivayet etmiştir. İbnü'l Cezeri, Şafii'nin, "Kuran Hasan-ı Basri'nin dilinde inmiş diyorsak onun fesahat ve belâgatından dolayıdır" dediğini rivayet etmiştir. (Bkz. el-Mizzî, *teHz. ibü'l kemal fi esmai'r rical*, XXXV/166).

¹⁰⁵⁵ Muhammed Hüseyin Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I/93.

hakkında, “Hasan’a sorun. Çünkü o bunları ezberledi ama biz unuttuk” demiş,¹⁰⁵⁶ Katade ise, “tanıştığım hiçbir alim Hasan-ı Basri’den daha bilgili değildi” demiştir.¹⁰⁵⁷ Hammad bin Seleme bin Hamid, “Kuran’ı Hasan-ı Basri’ye okudum. O da bana Kuran’daki kaderi isbat¹⁰⁵⁸ eden ayetleri açıkladı” demiş ve “kaderi yalanlayan kişi küfre düşmüştür” dediğini belirtmiştir.¹⁰⁵⁹

Hasan-ı Basri’nin çabası, ehl-i bidata ve dini nefislerine göre kullanan farklı fırkalara cevap vermeye yöneliktir. Bundan dolayı birçok ayetin tefsirinde mecazi tevil kullanmıştır. Bunlara örnek olarak aşağıdaki ayetler verilmiştir:

“...ya da kadınlara dokunup da...”¹⁰⁶⁰

İbn Ebû Hâtim (ö: 327/938), Hasan-ı Basri’nin *أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ* “...ya da kadınlara dokunup da...” ifadesiyle ilgili “cima” anlamını verdiğini söylemiştir.¹⁰⁶¹

Mücâhid’in tefsirinde “dokunmak” kelimesinin “elle dokunmak” anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir. Ancak onu “cima” olarak ele almak mecaz olmasından dolayıdır. Özellikle Hamza ve el-Kesai gibi bazı alimler ise cimada, dokunmanın (temasın) elle dokunma gibi anlaşılmamasından dolayı bu kelimenin gerçek anlamını tercih etmişlerdir. Bazıları ise bu iki kıraatte yaygın olan mecazı “cima” olarak tercih

¹⁰⁵⁶ ez-Zehebi, *siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, IV/573.

¹⁰⁵⁷ el- Mizzi, *teHz. ibü’l kemal fî esmai’r rical*, VI/107.

¹⁰⁵⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *TeHz. ibü’t-TeHz. ib.* II/270.

¹⁰⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’z-Zühd*, thk. Muhammed Absusselam Şahin, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, Birinci Baskı, 1999., s.231.

¹⁰⁶⁰ Nisa, 43.

¹⁰⁶¹ İbnu Ebî Hatîm, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm*, III/961. Sayı: 5367.

etmiş ama iki anlamı da kullanmışlardır. Bazı alimler, sadece elle sınırlandırmamış, “bedenin herhangi bir uzvun birbirine dokunması” anlamını tercih etmişlerdir.¹⁰⁶²

“Yine o zaman münaфіklar ve kalplerinde bozukluk bulunanlar... demişlerdi” ¹⁰⁶³

*“Bunların kalplerinde çürüklük mü var”*¹⁰⁶⁴

Bu iki ayet Hasan-ı Basri’nin (ö: 110/728) yaptığı tefsirde مَرَضٌ kelimesi “şirk” olarak tefsir edilmiştir.¹⁰⁶⁵ Yukarıda “İbn Abbâs’ın Tefsirinde Mecaz” başlığında ayetteki مَرَضٌ kelimesinin gerçek anlamı yerine mecazi tevil kullanıldığından bahsedilmiştir.¹⁰⁶⁶

“Onlar, bu günlerine ulaşacaklarını unuttukları ve âyetlerimizi bile bile inkâr ettikleri gibi biz de bugün onları unuturuz” ¹⁰⁶⁷

Hasan-ı Basri, ayetteki “unutmak” kelimesini “bırakmak” şeklinde tefsir etmiştir. İbn Abbâs, Mücahid, es-Sedi ve bütün müfessirler bu görüştedir.¹⁰⁶⁸

Bu ayetteki “unutmak” kelimesi “bırakmak” kelimesiyle temsil edilmiştir. “Unutmak” kelimesi çoğunlukla “bırakmak” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla istiare

¹⁰⁶² Alûsî, Rûhu’l-Meânî, III/41.

¹⁰⁶³ AHZ. ab, 12.

¹⁰⁶⁴ Nur, 50.

¹⁰⁶⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa‘lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, nşr. Hind Şelebî, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan, Birinci Baskı, 2004., I/457; II/705.

¹⁰⁶⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *El-bahrü'l-muhît fi't tefsir*, V/529.

¹⁰⁶⁷ Araf, 51.

¹⁰⁶⁸ Vahidi, *el-Basîf fi tefsîri'l-Kur‘ân*, thk. Öğrenci heyeti, imadetü'l bahsi'l ilmi, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Birinci Baskı, 1430h, IX/161.

vardır.¹⁰⁶⁹ Burada Allah'ı unutmalarının cezası, onları mecazen unutmaktır. Çünkü Allah hiçbir şeyi unutmaz.¹⁰⁷⁰

“Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın”¹⁰⁷¹

Hasan-ı Basri (ö: 110/728), ayetin tefsirini “Allah'ın dinine sımsıkı yapışın (tutunun)”¹⁰⁷² şeklinde yapmıştır. İbn Abbâs da aynı anlamı vermiştir. Bu ayette “ip” kelimesinden açık istiare yoluyla “din” kastedilmiştir. Bunun delili, ip kelimesinin Allah'a atfedilmesidir. “Din” ve “ip” kelimesinin arasındaki bağ, ikisinin de aynı amacı taşımasıdır. İkisinin de amacı bir şey kazanmaktır. Nitekim ipin kovayla su çekme vb.¹⁰⁷³ işlevleri olduğu gibi din de bu tarz işlevlerin hepsini kapsar.

“Bize doğru yolu göster”¹⁰⁷⁴

Hasan-ı Basri'ye göre “*sırat-ı müstakim*” ile “Allah'ın Rasulü” ve onun iki arkadaşı “Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer” kastedilmiştir.¹⁰⁷⁵ Yukarıda İbn Abbâs'tan bu kelimeyle “İslam” kastedildiği rivayet edilmiştir.¹⁰⁷⁶ İbn Mes'ûd¹⁰⁷⁷ ve Hz. Ali'den,¹⁰⁷⁸ “Kuran” ın kastedildiği rivayet edilmiştir. “*İbn Abbâs'ın Tefsirinde Mecaz*” başlığında bahsedildiği

¹⁰⁶⁹ Alûsî, Rûhu'l-Meânî, IV/366.

¹⁰⁷⁰ Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevcî, *Yakazatü üli'l-i'tibâr*, s.70.

¹⁰⁷¹ Ali imran, 103.

¹⁰⁷² Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Es-Seyyid İbn Abdülmaksut b. Abdürrahim, Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut – Lübnan, IV/43.

¹⁰⁷³ Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-Kārî*, 25/23.

¹⁰⁷⁴ Fatiha, 6.

¹⁰⁷⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I/175, sayı: 184.

¹⁰⁷⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I/175, sayı: 180.

¹⁰⁷⁷ es-Sa'lebî, *El-Keşfu ve'l-Beyân An Tefsiri'l-Kur'an*, XII/208.

¹⁰⁷⁸ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I/173.

gibi burada her kapalı istiaredede, ona bağılı biçimde hayal gücüne dayanan istiare-i tahyiliyye kullanıldığını söylemiştir.

Buna bağılı olarak tevil konusunda Hasan-ı Basri'nin yönteminden bahsetmeyi uygun görüyorum. Yukarıda Hasan-ı Basri'nin kendinden önce gelen sahabe ve tabiin alimlerinin yaptıkları gibi bazı ayetlerin gerçek anlamını bırakıp mecaz anlamını tercih ederek tevil ettiğinden bahsetmiştik. Ancak ek olarak Hasan-ı Basri'nin “*Kader Risalesi*” vardır. Akaid konusundaki tartışmaları ve buna bağılı olarak tevilleri bize ulaştıran en eski eserlerden biridir.

Risalenin üslubu, ileri dönemlerde mutezilenin eserlerinin bir özelliğı haline gelen cedel akımına aykırı olarak daha basit bir dile sahiptir. Risalenin yöntemi ise ilk olarak düşünceyi ifade etmeye yöneliktir. Bu risalede Hasan-ı Basri, Mutezilenin cebir görüşüne yanıt olarak, Allah'ın insana cüzi irade verdiği, ona göre insanın yaptıklarından sorumlu olduğu ve insanı zorlamadığı görüşünü belirtmiştir. Buna bağılı olarak Hasan-ı Basri bu örnek ayetleri açıklayarak delil olarak sunmuştur. Allah bununla ilgili “*Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım. Onlardan bir rızık istemiyorum, beni doyurmalarını da istiyor değilim*”¹⁰⁷⁹ ayetini indirerek insanlara, kendisine ibadet etmelerini emretmiştir. Allah da kullarını bir amaç için yarattıktan sonra onlarla arasına bir engel koyacak değildir. Yani Allah, kendisine kulluk etmeleri için yarattığı insanların bu görevlerini yerine getirmelerine herhangi bir şekilde engel olmaz. Çünkü “*Yoksa Allah kullara asla zulmedici değildir*”.¹⁰⁸⁰ Zira kulun belli fiilleri gerçekleştirecek irade ve güçten yoksun bırakıldıktan sonra sorumlu tutulması, kör olarak yaratılan bir kimsenin görme eylemini gerçekleştirmekle yükümlü tutulmasına benzer.

¹⁰⁷⁹ Zâriyât, 56-57.

¹⁰⁸⁰ Âl-i İmrân, 182.

Daha sonra Hasan-ı Basri (ö: 110/728), metodunun doğru olduğunu gösteren pek çok Kuran ayetlerini artarda ve ayrıntılı şekilde kullanmıştır. İnsanın kendi amellerinden sorumlu olduğu görüşünü ispat eden ayetleri delil getirerek tevil etmeye çalışmıştır. Ayrıca Hasan-ı Basri, kitabında muhkem, müteşabih veya mecaz gibi terimleri kullanmamıştır. Çünkü bu terimlerin müteahhirin âlimler döneminde kazandığı anlam ve ağırlık Hasan-ı Basri döneminde yoktu.

Mutezilenin cebir görüşü, “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm’a açar; kimi de saptırmak isterse, göğsü çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır”¹⁰⁸¹ ayetine dayanmaktadır. Hasan-ı Basri ise bu ayeti tefsir ederken, الشرح (İslâm’a açar) ifadesine, “kulun yaptığı ibadetlerine sevap olarak”; التضييق (kalbine darlık ve sıkıntı verir) ifadesine ise, “kulun işlediği günahlara karşılıktır” şeklinde anlam vermiştir. Belki Hasan-ı Basri, bu tefsiriyle imanı bilerek seçen kişi için “Allah’ın lütfu” düşüncesinin ilk tohumunu atmıştır. Bu yüzden Hasan-ı Basri ve sonrasında Mutezile, güven ve hidayet gibi sıfatları cebre yol açmadan Allah için kullanılmasını caiz görmüşlerdir.¹⁰⁸²

3.5.4. Katâde b. Diâme (ö. 118/736) Tefsirinde Mecaz¹⁰⁸³

Tam adı, Ebü’l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Aziz es-Sedûsî el-Basrî’dir. Hafız ve allamedir. Tabiindendir. İlminin derinliği ve sağlam oluşu, fazileti hakkında alimlerin

¹⁰⁸¹ Enam, 125

¹⁰⁸² Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü’l-‘aklî fi’t-tefsîr*, 147.

¹⁰⁸³ Katâde b. Diâme b. Katade es-Sedusi Ebu’l hattab el Basri İslam aleminin önde gelen alimlerindendir. Âma olarak doğmuştur. Döneminin Kuran alimleri, fakihleri ve hafızlarındandır. Vasat’ta 56 yaşında vefat etmiştir (118). Bkz. İbn Hıbban, *Meşahir ulemaü’l-emsar*, s. 154; Şirazi, *Tabakatü’l fukaha*, s.89; siyeru a’lamü’n-nübela, V/269.

övgüsüne mazhar olmuştur. Âmâ olarak doğmasına rağmen ezberi çok kuvvetli ve duyduğu her şeyi ezberlemiştir. Tefsirde önde gelen alimlerdendir.¹⁰⁸⁴

İmam Ahmed bin Hanbel (ö: 241/856), Katade'nin güçlü hâfızasının Basralıların arasında darbimesel haline geldiğini, dönemin revaçta olan dinî ve içtimaî ilimlerini öğrendiğini, hadis ve özellikle tefsir alanında uzmanlaştığını, ayrıca Arap dili, Câhiliye şiiri, Arap tarihi ve nesep ilminde devrinin önde gelen âlimi olduğunu belirtmiştir. Bunlara ek olarak kader hakkında görüş belirttiğini ve hadis alanında tedlis şeklinde rivayetleri olduğunu ifade etmiştir. Vasat'ta bir veba salgında vefat ettiğini aktarmıştır.¹⁰⁸⁵

Katâde (ö. 118 /637), Hasan-ı Basrî'nin (ö: 110/728) yanında on iki yıl bulunup¹⁰⁸⁶ ondan kıraat, tefsir, hadis ve diğer ilimlerde istifade etmiştir. Ayrıca kıraat ilmiyle ilgili rivayetleri Enes b. Mâlik, Ebu Said el Hudri, Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn'den almıştır. Sahâbeden Enes b. Mâlik'le tâbiünden Saîd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh ve daha pek çok kimseden hadis dinlemiş, çeşitli ilimlere ait bilgiler edinmiştir. Kendisinden Ma'mer b. Râşid, Hemmâm b. Yahyâ, Saîd b. Ebû Arûbe, Eyyûb es-Sahtiyânî, Evzâî ve diğerleri rivayette bulunmuştur.¹⁰⁸⁷ Aşağıda verilen ayetler, *Katade'nin tefsirde mecaz kullandığına dair birkaç örnektir*:

“Siz de küfrün elebaşlarıyla vuruşun”¹⁰⁸⁸

¹⁰⁸⁴ İbn Hacer, *TeHz. ibü't-TeHz. ib*, VI/286-482; İbü'l halkan, *feteyatü'l a'yan*, IV/85.

¹⁰⁸⁵ Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, nşr: daru'l ilm li'lmelayin, 15. Baskı, 2002., s.V/189.

¹⁰⁸⁶ Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Haydarâbâd, Birinci Baskı, 1962., VII/103.

¹⁰⁸⁷ İbn Hacer, *TeHz. ibü't-TeHz. ib*, VIII/351-352.

¹⁰⁸⁸ Tevbe, 12.

Katade (ö: 118/736), “küfrün elebaşları”yla kastedilenin Peygamberimizi Mekke’den çıkarmak için tuzaklar kuran Ebu Süfyan bin Harb, Ümeyye bin Halef, Utbe bin Rabi’a, Ebu Cehil bin Hişam ve Süheyl bin Amr olduğunu ifade etmiştir. Bu ayetleri yanlış yorumlayarak şüphe, bidat ve iftirada bulunanlara cevap vermiştir.¹⁰⁸⁹ Bu ayeti mecaz-ı mürsel kullanarak tefsir etmiştir. Katade, “küfrün elebaşları” ifadesiyle kafirlerin bir kısmından bahsetmiş fakat bütün kafirleri kastetmiştir. Çünkü bu isimler küfürleri ve İslam’a karşı düşmanlıklarıyla diğer kafirlerin başına geçip liderlik etmeye başlamışlardır.¹⁰⁹⁰

“Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır”¹⁰⁹¹

Bu ayetin tefsiri Katade’de, “onların kalplerinde Allah hakkında tereddüt ve şüpheleri vardır”¹⁰⁹² Bu yüzden Allah onların tereddüt ve şüphelerini artırdı” şeklinde rivayet edilmiştir.¹⁰⁹³ Bu tefsirde müfessirler icma etmişlerdir. El-Vahidi (ö: 468/1076) bu ayetteki “bozukluk” kelimesinin gerçek anlamını bırakıp mecaz anlamını tercih etmiştir.¹⁰⁹⁴ Bu ayet yukarıda “İbn Abbâs’ın Tefsirinde Mecaz” başlığı altında incelenmiştir.

“Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise “Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz” derler”¹⁰⁹⁵

¹⁰⁸⁹ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, XI/352.

¹⁰⁹⁰ Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer El-Hafâci, *Haşiyetü’ş-Şihab ala Tefsir’l-Beyzavi - İneyetü’l-Kadi ve kifayetü’r-Razi*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997., IV/305.

¹⁰⁹¹ Bakara, 10.

¹⁰⁹² et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I/289. Rebi’ bin Enes’in, “onların kalplerinde bozukluk vardır. Onlar nifak ehlidir. O bozukluk Allah’ın yönetimi hakkındadır” dediği rivayet edilmiştir.

¹⁰⁹³ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I/291.

¹⁰⁹⁴ Tantâvî, *et-Tefsîrû’l-vasîl li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, I/87.

¹⁰⁹⁵ Bakara, 2/14.

Katade (ö: 118/736) bu ayetteki “şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında” ifadesiyle şerde komutanlık ve başkanlık yapan kişileri kastetmiştir. “Biz yalnızca alay etmekteyiz”¹⁰⁹⁶ ifadesini Katade, bu cümleyi müşriklerin söylediğini belirtmiştir.¹⁰⁹⁷ Mücahid (ö: 104/722), bu ifadeyle müşriklerin ve münafıkların ortaklıklarının kastedildiğini söylemiştir.¹⁰⁹⁸ Bu tefsirde şeytanların isimlendirilmesinde mecaz kullanılmıştır. Çünkü onlar inat etmede ve küfre ortak olmada şeytanlara benzemişlerdir. Burada onlara şeytanların ortak yapılmasından dolayı istiare vardır.¹⁰⁹⁹

“Allah’ın boyası”¹¹⁰⁰

Bu ayet *Katade’nin tefsirinde*, “Allah’ın dini” olarak geçmiştir. Ebu’l Aliye, er-Rebi’ ve Mücahid aynı görüştedirler.¹¹⁰¹ Çünkü burada *Mücahid’in tefsirinde* bahsedildiği gibi, İslam’la küfürden arınmak anlamında “boyanmak” ifadesi geçtiği için mecazla istiare yapılmış olur.¹¹⁰²

“Darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler”¹¹⁰³

Bu ayet hakkında Katade (ö: 118/736), الْبُؤْسَاء kelimesiyle darlık ve fakirlik; آتِي مَسْنِي الضُّرِّ وَأَنْتَ الْضَّرَّاء kelimesinin ise hastalık olduğunu söylemiştir. Eyyüb peygamber “أَتِي مَسْنِي الضُّرِّ وَأَنْتَ الْضَّرَّاء”¹¹⁰⁴ “Başıma bu dert geldi. Ama sen merhametlilerin en üstünüsün” dedi. Dahhak, الْبُؤْسَاء kelimesiyle “fakirlik” الْضَّرَّاء kelimesinin ise “hastalık” olduğunu

¹⁰⁹⁶ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I/307.

¹⁰⁹⁷ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I/308.

¹⁰⁹⁸ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I/309.

¹⁰⁹⁹ Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî (şerhu’l kastallani)*, VII/9.

¹¹⁰⁰ Bakara, 138.

¹¹⁰¹ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, II/604-606.

¹¹⁰² Sa’deddîn et-Teftâzânî, *Haşiyetü’d desuki fî muhtasari’l meani*, IV/39.

¹¹⁰³ Bakara, 177.

¹¹⁰⁴ Enbiya, 83.

söylemiştir.¹¹⁰⁵ Ayette geçen “dokunmak” kelimesi “fakirlik ve hastalık” anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla burada ayetin mecaz anlamı tercih edilmiştir.¹¹⁰⁶

Başka bir açıdan bakıldığında ise burada akılla bilinen (aklî/ma‘kûl) olanın yerine duyularla algılanan (hissî/mahsûs) ifadeler kullanılan istiare türü vardır. مَسَّتْهُمْ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ “Onlar öylesine yoksulluk ve sıkıntı çekmişler” ayetiyle ilgili “dokunmak” kelimesinin asıl kullanımı “cisimlere dokunmak” şeklindedir. Burada ise öncekilerin çektiği yoksulluk ve sıkıntıları aktarmak için “dokunmak” kelimesi kullanılmıştır. Dolayısıyla müstear minh, hissi; müstear leh ise aklidir. Burada açık istiare yapılmıştır. Bundan dolayı “onlar sıkıntı ve darlığa uğradılar” anlamı kastedilmiştir. Bu da akli yani akılla algılanacak bir durumdur. Yani elle dokunulmaz sadece etkileri görülebilir.¹¹⁰⁷

“Onların gideceği yerde... bir kral vardı”¹¹⁰⁸

Ma‘mer, bu ayeti Katade’den (ö: 118/736), “Onların gideceği yerde” ifadesiyle “onların önlerinde” şeklinde almıştır. Katade, “Allah’ın مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمَ (Önlerinde cehennem!) dediğini bilmiyor musun” demiştir. Said, Katade’den, “önlerinde sağlam gemileri gasb eden bir kral vardır” rivayetini almıştır.¹¹⁰⁹

Bu Ebû Ubeyde’nin (ö: 210/825) Mecâzü’l-Kur’ân eserinden alınmıştır. Bu eserde وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ “önlerinde bir kral vardı” anlamını vermiştir. Mecaz olarak ise, “karşısında”

¹¹⁰⁵ et-Taberî, Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân, III/86-88.

¹¹⁰⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, El-bahrü’l-muhîr fî t tefsir, II/373.

¹¹⁰⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, et-Taḥkîk fî şerḥi’l-Fevâ’idi’l-Gıyâşîyye, II/767.

¹¹⁰⁸ Kehf, 79.

¹¹⁰⁹ et-Taberî, Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân, XVIII/83.

ifadesi geçmektedir. Araplar, “ölüm arkandan gelecek” diyerek önü kastederler.¹¹¹⁰ Yani burada ölümle bir karşılaşma kastedilir.

Ayette geçen وَرَاءَ (arka) kelimesinin aslı, insanın veya bir şeyin arka tarafı kastedilir. Kelime, mastar değil mekân zarfıdır. Bu kelimeyle üçüncü kişiye atfedilerek ve insanın o anda görmediği bir şeye kinaye ve mecaz yapılmıştır. Bir yolda yürüyen kişinin varıp geçeceği yere وَرَاءَ denir. Yani o yerden geçmek ve uzaklaşmak anlamı kastedilmiştir. Bazı dilbilimciler, وَرَاءَ kelimesinin Arapçada zıt iki anlama gelen kelimelerden olduğunu iddia etmişlerdir. el-Ferrâ (ö: 207/823), bu kelimenin böyle olmadığını ve bir kişinin önünde olan bir şeye “arkamda” demesinin mantıklı olmadığını belirtmiştir. Bu kelimenin de sadece zamanla ilgili olarak bu anlamda kullanılabileceğini söylemiştir. Örneğin Araplarda, “arkandan çok soğuk günler gelecek” ve “önünde çok soğuk günler var” diyerek mecaz bir anlam kastedilmektedir.¹¹¹¹

Aynı şekilde bu ayette başka bir mecaz vardır. O da gemileri gasbeden kişiye “melik” kelimesinin kullanılmasıdır.¹¹¹²

“Odaların dışından sana seslenenlerin...”¹¹¹³

Katade (ö: 118/736), bir adamın Efendimize, “Ey Muhammed, yanımıza çık; Hiç şüphe yok bizim övmemiz süs, yermemiz de bir kusur ve ayıptır” dediğini rivayet etmiştir. Onların bu seslenmelerini duyan Hz. Peygamber: *“Hiç kuşkusuz övgüsü süs, yermesi de ayıp ve kusur olan Allah Tealâ’dır.”* buyurarak onların yanına çıkmıştır.¹¹¹⁴

¹¹¹⁰ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I/337-412.

¹¹¹¹ İbn Âşûr, *Et-Tahrîr Ve’t-Tenvîr*, I/607.

¹¹¹² İbn Kesir, *Tefsîru Kurani’l-azim*, I/48.

¹¹¹³ Hucurat, 4.

¹¹¹⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân*, thk.: İbrâhim Şemseddin, daru’l kütübi’l ilmiyye, Beyrut-Lübnan, s.173.

Bu ayette mecaz kullanılmıştır. Burada “seslenmek” kelimesindeki zamir topluluğa atfedilmiştir. Fakat Efendimize seslenen kişi tek bir adamdır. Seslenen kişi kabilenin reisi olan el Akra’ bin Habis olduğu rivayet edilmiştir. Burada seslenen kabile reisidir, fakat Allah, tüm kabileyi kastederek akli mecaz kullanmıştır. Örneğin Araplarda; “filan kişinin oğulları filan kişiyi öldürdüler” derken adamı o kabileden biri öldürmüştür. Ama bu fiil tüm kabileye mal edilir.¹¹¹⁵

“İnkârcılara seslenenin durumu, bağırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer”¹¹¹⁶

Bu ayet Katade’nin,” kafirin misali koyun ve deve gibidir. Sesi duyar ama ne söylendiğini anlamaz” dediği rivayet edilmiştir. Aynı zamanda Katade’nin, “Allah, bu misali kafir için kullandı. Çünkü kafir sesi duyar ama ne söylendiğini anlamaz.” dediği rivayet edilmiştir.¹¹¹⁷

Burada meful olan kelimeye atfedilen bir mecaz vardır. Fakat fail kastedilmiştir. Yani, sürü için bu mecaz kullanılmıştır. Fakat koyunlara bağırın çoban kastedilmiştir. Bu durumda anlam, “siz ve kafir olanlar, bağırın çoban ve onun söylediklerini anlamayan sürüsüne benziyorsunuz” olur. Ayette söz kısa bir şekilde anlatılmıştır. Çünkü Allah’ın hitap ettiği kişiler maksadı anlar (iman ederler) ”.¹¹¹⁸

¹¹¹⁵ İbn Âşûr, *Et-Tahrîr Ve't-Tenvîr*, XXVI/225.

¹¹¹⁶ Bakara, 171.

¹¹¹⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, III/44-47.

¹¹¹⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I/12; Fazlı Abbas, *Et'tefsîru ve'l müfessirun fi'l asri'l hadis*, I/410.

3.5.5. Mukatil bin Süleyman'ın (ö. 150/767) Tefsirinde Mecaz¹¹¹⁹

Mukatil bin Süleyman büyük müfessirlerdendir. Tam adı, Ebü'l-Hasen Mukātil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî'dir. Ayrıca Zehebi (ö: 748/1348) onun hayatını anlatan bir eser yazmıştır.¹¹²⁰ Tefsir ilminde umman gibi geniş bir ilme sahip olmasına rağmen hadis alimleri onun rivayetlerini zayıf görmüşler ve onu tecsim ile itham etmişlerdir.

Mukatil (ö. 150/767), ehl-i isbattandı. Tecsim ve teşbihte aşırıya kaçmıştır. Bu konuda aşırıya kaçması Cehmiyye ve Mutezilenin Allah'ın sıfatlarını inkar etmelerinden kaynaklanır.¹¹²¹ Ancak bu, bize bıraktığı akli ve nakli tefsir mirasından faydalanmamızı engellemez. O tefsirlerde geçen görüşlerini dikkat ederek alabiliriz. Buna bağlı olarak sadece sahih kaynaklı rivayetler alınır. İmam Şafii (ö:204/820) onunla ilgili, “Kuran'ın tefsirinde derinleşmek isteyen kimse Mukatil bin Süleyman'dan alsın” demiştir.¹¹²²

¹¹¹⁹ Merv'de yetişmiştir. Mucahid, Ata bin Ebi Rebah ve diğerlerinden rivayet almıştır. Kendisinden ise Bakıyye bin el Velid el Hamsi, Vaid bin Hümam es Sana'ni ve diğerleri rivayet almışlardır. İbn Mübarek, “sika olsaydı onun tefsiri çok güzeldir” demiştir. Tefsir konusunda bir derya olmasına rağmen tecsimle itham edilmiştir. Tefsir alanında et Tefsiru'l Kebir adlı eseri vardır. H. 150'de vefat etmiştir. Bkz. *Et-Tabakatu'l Kebir*, 9/377; ed-Dârekutnî, *Duağâ Ve Metrûkîn*, III/133; ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II/330; ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, IV/173.

¹¹²⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût başkanlığındaki bir heyet gerçekleştirmiş, Müessesetü'r Risale, Üçüncü Baskı, Beyrut 1985, VII/201.

¹¹²¹ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, Daru'l Küttabi'l Arabi, Beyrut, 10. Baskı: 1969., S.297.

¹¹²² Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfi'i*, thk.: Seyyid Ahmed Sakr, nşr: meektebetü darü't-tiras, Kahire, Birinci Baskı, 1970., I/523.

Abbad bin Kesir (ö: 141/758), “Allah’ın kitabını Mukatil bin Süleyman’dan daha iyi bilen kimse kalmamıştır” demiştir.¹¹²³ Akli tefsirde yukarıda geçen isimlerin şahitliğiyle onun bir umman olduğu görülmüştür.

Mukatil bin Süleyman’ın tefsirinin basit bir dille yazıldığı bilinir. Kuran ayetlerine özellikle vücut ve nezair ilmine ve bununla ilgili sünnette geçen hadislerle oldukça hakimdir. Kuran’ı Kuran’la tefsir etmekle diğerlerinden öne geçmiştir. Ancak bazı yanlışları olmuştur. Bundan dolayı teşbih ve Allah’ın sıfatları konusunda konuşmakla itham edilmiştir. Aşağıda bazı örnekler verilmiştir:

“Bizim gözetimimiz altında ve öğrettiğimiz şekilde... *وَاصْنَعُ الْفُلْكَ*”¹¹²⁴

Mukatil bin Süleyman tefsirinde, *وَاصْنَعُ الْفُلْكَ* ayetinden geminin kastedildiğini söylemiştir. بِأَعْيُنِنَا “gözetimimiz altında” ifadesine “ilmimizle” anlamını vermiştir.¹¹²⁵

Allah peygamberini koruduğunu anlatmak için bu mecazi tevil, “bizim ilmimizle” anlamını aktarmak için görmek için bir araç olan “göz” kelimesini kullanmıştır. Çoğunlukla bu anlam anlaşılır.¹¹²⁶

“Allah, “Ey İblis” dedi, “Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir?”¹¹²⁷

¹¹²³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, daru’l garbi’l islami, Beyrut, Birinci Baskı, 1422, XV/207.

¹¹²⁴ Hud, 37

¹¹²⁵ *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II/281.

¹¹²⁶ Sıddık Hasan Han, *Fethu’l-Beyân fî Makâşidi’l-Kur’ân*, VI/175.

¹¹²⁷ Sad, 75.

“Yahudiler “Allah’ın eli bağlanmış!” dediler. Asıl kendi elleri bağlanmış ve söyledikleri yüzünden lânetlenmişlerdir. Aksine O’nun iki eli de açıktır”¹¹²⁸

Mukatil (ö. 150/767), burada *أَيْ* kelimesinin Kuran’da farklı kullanımlarına değinmiştir. Bu kelimenin birden fazla anlamda kullanıldığını söylemiştir. Örneğin, *“Allah, “Ey İblîs” dedi, “Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir?”* ayetteki *أَيْ* (el) kelimesinden gerçek anlamı tercih etmiştir. Yani, Allah gökleri ve yeri tuttuğu elleriyle Hz. Adem’i yaratmıştır.

Ayette, *“Aksine O’nun iki eli de açıktır”* ifadesinden elin gerçek anlamı kastedilmiştir. “El” kelimesinden gerçek elin kastedildiğini söylemesi onun harfî tefsir yaptığına ve ayetleri her zaman gerçek anlamıyla aldığına işarettir. Sonra Kuran’da Musa’nın elinden bahseden ayet ve “Allah’ın elinden” bahseden ayete aynı anlam vermesi Mukatil’in, tefsirinde tecsim değil hissi bir eğilimi olduğunu gösterir.

Mukatil, “el” kelimesine değindiğinde *“Yahudiler “Allah’ın eli bağlanmış!” dediler”* ayetini örnek vermiştir. Ayetteki elin ikinci anlamı ise, infak konusunda olduğu gibi “el” kelimesinde darb-ı mesel şeklinde kullanılmıştır. Allah, *“infak ederken açamayacak kadar elini boynuna bağlanmış gibi olma”* buyurmuştur. Maide mucizesinde ise, onlar (Yahudiler), *“Allah bize rızık gönderme konusunda elini sıkı”* demişlerdir. Ayetteki “el” kelimesi bu örnek Allah’ın İsrailoğullarının kendi hakkında söylediklerine verdiği darb-ı meseldir.

Mukatil, burada “el” kelimesine “darb-ı mesel” demiştir. Bu yüzden tevil ve belağatı aynı anda kullanmıştır. “El” kelimesi sadece gerçek manada değil infakla ilgili

¹¹²⁸ Maide, 64.

bütün bir tabloya işaret etmiştir. İnfak etmeyip “eli boynuna bağlamak” ifadesi canlı bir örnektir.¹¹²⁹

“Görmezler mi ki kendi kudretimizin eserlerinden olmak üzere onlar için sahip oldukları nice hayvanlar yarattık”¹¹³⁰

Mukatıl’dan, مِمَّا عَمِلْتُ أَيَّدِينَا ayetindeki “el” kelimesiyle “yaptığımızdan” manası rivayet edilmiştir.¹¹³¹

Burada o, “el” kelimesini “yapmak” fiiliyle karşılamıştır. Bu anlamla fiilin varlığına intibak edilmiştir. Burada “el” kelimesi anlam açısından bu ayete uygun olsa da sonraki ayet için kullanılması yanlıştır.

Zemahşeri (ö: 538/1144), “Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah’a vermiş oluyorlar, Allah’ın eli onların elleri üzerindedir”¹¹³² ayetinin siyakını ve tasvir yapısını, tahayyül yoluyla tefsir ettiğinde anlamıştır. Çünkü bu anlam ayetin yapısına, siyakına ve nüzül sebebine aykırıdır. Nitekim Allah’ın eli biat edenleri üzerinde güven anlamına değil övgü anlamına gelmektedir.¹¹³³ Burada يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ifadesiyle, “peygamberin eli biat edenlerin elinin üzerindedir” anlamı kastedilmiştir. Bu Allah’ın elidir. Çünkü Allah, azalardan ve cisimlerin özelliklerinden münezzehtir. Buradaki anlam, “Peygamberimizle sözleşmek, Allah ile sözleşmek gibidir şeklinde olur. Buna

¹¹²⁹ Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü’l-‘aklî fî t-tefsîr: Dirâse fî kazıyyeti’l-mecâz fî l-‘Kur’ân inde’l-Mu‘tezile*, Beyrut, 1996., s. 149.

¹¹³⁰ Yasin, 71.

¹¹³¹ *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III/584.

¹¹³² Feth, 10.

¹¹³³ Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü’l-‘aklî fî t-tefsîr Dirâse fî kazıyyeti’l-mecâz fî l-‘Kur’ân inde’l-Mu‘tezile*, Beyrut, 1996., s.150.

benzer olarak Allah'ın, مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ “*Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur*” ayetini indirmiştir.¹¹³⁴

3.5.6. Süfyân es-Sevrî'nin (ö:161/778) Tefsirinde Mecaz¹¹³⁵

Süfyân es-Sevrî, bütün güzel ahlakı kendinde toplayan bir alimdir. Dilin inceliklerine, gramer yapısına, tarihine delilleriyle hakimdir. Süfyan, Hasan-ı Basri'ye, Arapçayı öğrenmeye çalışan bir toplumdan bahsedildiğini rivayet etmiştir. O da, “iyi yapmışlar peygamberimizin dilini öğreniyorlar” demiştir. Daha sonraları ona bir grup gelip: “gramerde hata yapan bir imamımız var” dediğinde o, “onun yerine başka biri geçsin” demiştir.¹¹³⁶ Buradan hareketle Süfyan, Allah'ın kelimasını anlayıp tefsir etmek için ilk adımın Arapçayla ilgili hükümleri, bilim ve sanat alanında bilgi edinmek olduğunu anlamıştır. Çünkü Süfyan'a göre Arapça, tefsirin olmazsa olmaz parçası ve Kuran'ı anlamada bir anahtardır. Ayrıca Süfyan, Kuran'ı anlamak için arapça öğrenmeyi teşvik etmiştir. Süfyan, İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/650) rivayet edildiğine göre, “Kuran irabını öğreniniz. Çünkü o Arapça olarak indirilmiştir. Nitekim sizden sonra gelecek topluluğa bir şey bırakmamanız sizin için hayır değildir”¹¹³⁷ demiştir.

Süfyan, Irak Ekolü müfessirleri olan İbn Mes'ûd'un medresesindeki en meşhur talebelerinden, Alkame bin Kays, Mesruk bin el-Ecda', el-Esved bin Yezid, Hamedani,

¹¹³⁴ Zemahşerî, *Tefsiru 'z-Zemahşeri*, IV/335.

¹¹³⁵ Tam adı, Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk bin Hamza bin Habib es-Sevrî el-Kûfi'dir. H. 95 yılında doğmuştur. Süfyân, hafız, alim, hadis ve fıkıhta derinleşen, abid ve takva sahibi alimlerdenidir. Basra'da H.161'de vefat etmiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Meşâhîru 'ulemâ' i'l-emşâr*, s. 268., Ebû İshak Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, s. 84.

¹¹³⁶ Muhammed b. Ahmed Kurtubi, *et-Tezkâr fî ef'âli'l-ez-kâr*, s.85; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I/23.

¹¹³⁷ el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, III/147.

Amir eş-Şa'bi, Hasan-ı Basri, Katade bin Diame es-Sedüsi rivayet almıştır. Ayrıca es-Süddî, Şerih, Ebu Rezin, Amr bin Meysun, Ebû Miclez Lâhiķ b. Humeyd es-Sedüsi, Ebu'l Heysem Ammarü'l Muradi, İbrahim en-Naha'i, Ebu'l Ehvas Avf bin Malik, Ebu Salih Bazam Mevla Ümm Hani, Ebu Malik Gazvan el-Ğıfari gibi en çok rivayeti Mekke Ekolü müfessirlerinden almıştır. Herkesi de Mekke Ekolü müfessirlerinden rivayet almaya teşvik etmiştir. Ayrıca Süfyan-ı Sevri, “şu dört kişiden tefsir alınız demiştir. Onlar: Said bin Cübeyr, Mücahid, Ata ve İkrime'dir”¹¹³⁸ demiştir.

Süfyan-ı Sevri (ö:161/778) en çok Mücâhid'den (ö. 104/722) rivayet almıştır. Onun hakkında, “tefsir Mücahid'den gelirse o sana yeter” demiştir.¹¹³⁹ Aşağıda aktaracağımız örnekler Süfyan-ı Sevri'nin daha çok Mücahid'den aktardığı rivayetlerdir.

Ayetleri alırken Süfyan'ın tefsirinde kolay bir anlatım tarzıyla karşılaştık. O, tefsirinde kulağa hoş gelen kelimeler seçerek basit ya da anlamı açık kelimeleri kullanmaktan kaçınmamıştır. Aşağıda buna dair bazı örnekler verilmiştir:

“Aralarındaki bağlar kopmuştur”¹¹⁴⁰

Süfyan-ı Sevri (ö:161/778) ayeti, Mücâhid'den (ö. 104/722), “dünyayla aralarındaki bağlar” şeklinde rivayet etmiştir.¹¹⁴¹

Bu ayette nedensellikten dolayı mecaz-ı mürsel vardır. Asıl sebep, yüksek bir şeye ulaşmayı sağlayacak bir ip, sonra herhangi (maddi veya manevi) şeylere ulaşmak için kullanılan araç anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu açık istiare olarak sayılabilir.

¹¹³⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ*, III/328.

¹¹³⁹ İbn Teymiyyei, *tefsir usulü mukaddimesi*, 103; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I/91.

¹¹⁴⁰ Bakara, 166.

¹¹⁴¹ Süfyân Es-Sevrî, *Tefsiru's-Sevri*, s.54.

İnsanların kurtuluşa ulaşmak için dünyada sebep olarak tutundukları amelleridir. Fakat sonradan müşebbeh kullanılmamış, müşebbeh bih kullanılmıştır.¹¹⁴²

“Ben malı (atları), rabbimi hatırlattığı için sevdim” dedi”¹¹⁴³

Bu ayeti es-Se’dî’den, “atlar”ın¹¹⁴⁴ kastedildiği şeklinde rivayet etmiştir. Bu da mecazi bir tefsirdir. Çünkü atlar Hz. Süleyman’ı, Allah’ın zikrinden alıkoymuştur.¹¹⁴⁵ Ebu Ubeyde (ö: 210/ 825) bu ayetle ilgili, “onu çok sevdim. Ondan sonra “sevmek” kelimesiyle “iyiliği sevdiğini” belirtmiştir.” demiştir.¹¹⁴⁶

“Varlıklı olan varlığından harcasın”¹¹⁴⁷

Sevri bu ayete, “kimin gücü yeterse” anlamını vermiştir.¹¹⁴⁸ Bu mecazi bir tefsirdir. Çünkü السعة kelimesi mekana atfedilerek gerçek anlamıyla kullanılmıştır. Mecaz anlam olarak ise, ilim ve rızıkta bolluk zenginlik ve güç anlamına gelmiştir.¹¹⁴⁹

“... ve onlar her tepeden akın ettiği zaman ...”¹¹⁵⁰

¹¹⁴² Semîn el-halebî, *ed-Dürrü’l-masûn fî ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, II/218; İbn Âşûr, *et-tahrîr ve’t-tenvîr*, 7/385. Muhyeddin derviş, *İ’rabü’l-Kur’an ve Beyanuhu*, I/234.

¹¹⁴³ Sad, 32.

¹¹⁴⁴ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, XXII/91; Taberî buna benzer bir tefsir yapmıştır.

Araplar, ata, mala “bereket” derler.

¹¹⁴⁵ Muhyeddin derviş, *İ’rabü’l-Kur’an ve Beyanuhu*, VIII/364.

¹¹⁴⁶ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, II/182.

¹¹⁴⁷ Talak, 7.

¹¹⁴⁸ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 28/96; Ebu’l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü’l-Cevzi, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-Tefsîr*, VIII/397.

¹¹⁴⁹ Derviş Mehmed, *Sübhâtü’l-ahbâr ve tuhfetü’l-ebrâr*, II/47.

¹¹⁵⁰ Enbiya, 96.

Sevri (ö:161/778), burada kuru bir alan¹¹⁵¹ kastedildiğini söylemiştir. Bu da mecaz bir anlamdır. Araplarda *ارض* *نزلوا في حذب من الارض* yani “arazinin yüksek bir yerine konmuşlar, yerleşmiş” derler. Yani yerin en yüksek ve en görünür yerinde yerleşmişler şeklinde anlaşılır.¹¹⁵²

“...ihtiyacını gizleyen ve gizlemeyen yoksulları...”¹¹⁵³

Bu ayet, Yunus bin Ubeyd, Hasan-ı Basri'den, *القَائِع* “kanaat eden, ihtiyacını gizleyen” kelimesi “ihtiyacı olduğu halde insanlardan bir şey istemeye utanan fakir” anlamında, *المُعْتَرِّ* (ihtiyacını gizlemeyen) kelimesi ise “insanlara el açan dilenci” anlamında kullanılmıştır.¹¹⁵⁴ Ebu Ubeyde (ö: 210/ 825) bu ayet için, “bu ayetin mecaz anlamı, “kanaatkar fakir ve yoksul insanların durumunu sizin gözetmeniz gerekir” şeklindedir” demiştir.¹¹⁵⁵

İmam Sevrî, kimi zaman Allah’u Teâlâ’nın sıfatlarını ihtiva eden bazı âyet-i kerîmeleri, zorlamaya kaçmadan lafzın muhtevasına ve taşıdığı muhtemel anlamlara uygun ve onunla çatışmayacak biçimde tevil ve tefsir etme yoluna gitmiştir. Bunlardan bazı örnekler aşağıdadır:

“Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir”¹¹⁵⁶

¹¹⁵¹ Süfyan Es-Sevrî, *Tefsiru's-Sevri*, s.163; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XVII/83; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XI/341; Nizâmeddin en-Nisâbü'nin, *Garâibü'l-Kur'an Ve Regâibü'l-Furkân*, XVII/58.

¹¹⁵² ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, I/172.

¹¹⁵³ Hacc, 36.

¹¹⁵⁴ Süfyan Es-Sevrî, *Tefsiru's-Sevri*, s.173; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XVII/121; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XII/65.

¹¹⁵⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, II/51.

¹¹⁵⁶ Hadid, 4.

Bu ayetin tefsirini Sevri, “onun ilmi”¹¹⁵⁷ şeklinde yapmıştır. Bu mecazi bir tefsirdir. Bununla kastedilen “Allah’ın koruması, ilmi ve yardımı”dır. Suyuti (ö: 911/1505) de aynı şekilde tefsir etmiştir.¹¹⁵⁸ Bununla ilgili olarak Zehebi (ö: 784/1348), “bu anlam doğrudur. Müfessirlerin bir kısmı bu anlamı tercih etmiştir” diyerek Sevri’yi onaylamıştır.¹¹⁵⁹

İbn Kudame el-Makdisi, Sevri’ye, İbn Abbâs’a, ed-Dahhak’a ve Malik’e nisbet ederek, “alimlerin çoğu bu şekilde tefsir etti” demiştir. İsmi geçen sika ve İslam’ın önde gelen selef alimleri; kitap, sünnet, ve selefın icma ettiği delillerden anlaşılacağı üzere bu ayetten kastedilenin “ilim” olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْضِ* “Farkında değil misin, Allah göklerde olanı da yerde olanı bilmektedir! ”, *إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا*, “... nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır”, *إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ*, “Çünkü Allah her şeyi bilmektedir”¹¹⁶⁰ gibi ayetleri de delil getirmişlerdir. Bu ayetler “ilim” kelimesiyle başlayıp gene onunla bitmiştir. Önceki zikredilen ayetler de ilk olarak “ilim” kelimesiyle başlayıp gene “ilim” kelimesiyle sonlanmışır. Bu ayetlerin siyaki Allah’ın kullarının her halini bildiğini gösterip kıyamet gününde onları bu halleriyle karşılaştıracakını haber vererek korkutmak içindir.¹¹⁶¹

¹¹⁵⁷ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Zemmü ’t-te’vîl*, tah. bedir bin abdulla, darüs-Selefiye, Kuveyt, Birinci Baskı, 1406. ,S.45; ez-Zehebi, *el-Ulûv li’l-Âli’l-Ğaffâr fi İdâhi Sahîhi’l-Ahbâr ve Sekîmiha*, s.137; Cemâleddin el-Kâsımî, *mehâsinü ’t-te’vîl*, I/580- 602-604. İbn Kudâme, ibn Abdülbirr, Ebu Hatim: “selef ve İbn Abbas, ed-Dahhak, Malik, Süfyan gibi birçok alimden bu tefsiri rivayet etmişlerdir”.

¹¹⁵⁸ Suyuti, *Mu ’terekü ’l-akrân fi i ’câzi ’l-Ğur’ân*, II/530.

¹¹⁵⁹ Ez-zehebi, *et’tezkira*, I/206.

¹¹⁶⁰ Mücadele, 7.

¹¹⁶¹ İbn Kudâme, *Zemmü ’t-te’vîl*, s.46.

“O’nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır”¹¹⁶²

Sevri, “kürsüsü” kelimesiyle “Allah’ın ilmi”¹¹⁶³ kastedildiğini söylemiştir. “*İbn Abbâs’ın Tefsirinde Mecaz*” ve “*Mücahid’in Tefsirinde Mecaz*” başlığı altında bu ayet önceden açıklanmıştır. “*melekleri ikişer kanatlı*”¹¹⁶⁴, “*Göktekinin sizi...dan emin misiniz?*”¹¹⁶⁵ ve “*O, kullarının üstünde tam bir tasarrufa sahiptir*”¹¹⁶⁶ gibi ayetler de aynı anlamla tefsir edilmiştir. Sevri ve selef alimleri, “bu ayetler Allah’ın semada olduğunu ancak ilminin her yerde olduğunu göstermektedir”¹¹⁶⁷ demişlerdir. Yani “kendisi arşa oturdu, ilmi ise kullarıyla birlikte –her yerdedir–” anlamındadır. Zehebi, Süfyan-ı Sevri’den rivayetle, Rebia bin Abdurrahman’ın –Malik’in hocasıdır-yanındayken bir adam gelerek “*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir*”¹¹⁶⁸ ayetini okudu ve Allah nasıl istiva eder, oturur diye sordu.

¹¹⁶² Bakara, 255.

Süfyan Es-Sevri, *Tefsiru’s-Sevri*, s.31; et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 5/397; İbnü’l-Cevzi, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-Tefsîr*, 1/304.

¹¹⁶⁴ Fatır, 1.

¹¹⁶⁵ Mülk, 16.

¹¹⁶⁶ En’am, 18.

¹¹⁶⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Uluw li’l-Âli’l-Ğaffâr fî İdâhi Sahîhi’l-Ahbâr ve Sekîmiha*, Tah. Eşref Bin Abdulkasud, Mektebetü Advâi’s-Selef, Riyad, Birinci Baskı, 1995., s.244 89-177.

¹¹⁶⁸ Taha, 5

Rebia bin Abdurrahman, Sevri'nin, "istiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür. Ona iman etmek vacip fakat onun hakkında soru sormak bidattir" diye cevap verdiğini rivayet etmiştir.¹¹⁶⁹

*"Bizim gözetimimiz altında ve öğrettiğimiz şekilde ...yap"*¹¹⁷⁰

Süfyan'a, بِأَعْيُنِنَا kelimesinin anlamı sorulduğunda Süfyan, "bizim gözetimimizde" anlamına geldiğini belirtmiştir.¹¹⁷¹ Burada Allah kulunu koruyup kollayacağını mecaz olarak "göz" kelimesiyle ifade etmiştir. Genellikle göz, görme ve gözetme aracı olduğu için "koruma" eylemini anlatmak amacıyla kullanılmıştır.¹¹⁷² Ebû Hilâl El-Askerî, İmru'u'l-Kays'ın

فَبَاتَ عَلَيْهِ سَرَجُهُ وَلَجَامُهُ وَبَاتَ بَعْيُنِي قَائِمًا غَيْرَ مُرْسَلٍ

At yuları ve eyeriyle birlikte o geceyi geçirdi..

ben onu bu haldeyken ihmal etmeyip gözettim

şiiirini aktararak ayetteki (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا) ifadesine örnek getirmiştir. Şiirde, بَعْيُنِي kelimesi "koruyup kollamak" anlamına gelir. Ayette de buna benzer bir kullanım söz konusudur.¹¹⁷³

¹¹⁶⁹ Bu rivayeti, ez-Zehebi İmam Malik'ten almıştır. İbn Münde doğu alimi olan Yahya bin Yahya en-Nisaburi'den almıştır. Bkz. Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Ez-Zehebi, *Kitâbü'l-'Arş*, tah. Muhammed b. Halife et-Temîmî, el-Camiatü'l-İslamiyye , medine, İkinci Baskı, 2003., II/230.

¹¹⁷⁰ Hud, 37.

¹¹⁷¹ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, IX/30; Suyuti, *Ed-dürri'l mensur*, III/327; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XII/21; Mücahid, "senin gözetiminde" ifadesini almıştır.

¹¹⁷² Sıddîk Hân el-Kannevcî, *Fethü'l-Beyân Fî Mekâsidi'l-Kur'an*, VI/175.

¹¹⁷³ el-Askerî, *es-Sanâ'atteyn el-Kitâbetu ve's-Şi'ru*, s. 282.

“O’nun zatı hariç her şey yok olmaya mahkumdur”¹¹⁷⁴

Süfyan, *tefsirinde*, وَجْهَهُ (Allah’ın yüzü) kelimesiyle kastedilen şey “Allah için yapılanlar”dır.¹¹⁷⁵

Beyhaki (ö: 458/1066), Süfyan’dan bu rivayeti alarak “salih ameller” ifadesini eklemiştir.¹¹⁷⁶ Yani bununla “yakınlık” kastedilir. Arapçada fiili gizleme kuralından dolayı وَجْهَهُ kelimesinin fiili gizlenmiştir. Buna örnek olarak aşağıdaki şiir verilmiştir;

استغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد اليه الوجه و العمل¹¹⁷⁷

Sayamayacağım kadar sahip olduğum günahlarım için Allah’ın senden
bağımlanma diliyorum

Fiillerdeki tüm yönelişler ve maksatlar Kulların Rabbi olan Allah’adır

Ebu Ubeyde (ö: 210/ 825) ayet için mecaz olduğunu söylemiştir. إِلَيْهِ الْوُجْهَةُ ifadesiyle “sadece Allah ve onun rızası” kastedilmiştir. Sura ilk üflendiğinde bütün kainat –melekler de dahil olmak üzere- ölür. Allah İsrafil meleğini de öldürür. Sadece Allah kalır. Sura ikinci üfleşte ise bütün kainat tekrar diriltir. Burada kastedilen iki sur arasında herkesin helak olup sadece Allah’ın kalmasıdır.¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁴ Kasas, 88.

¹¹⁷⁵ Süfyan Es-Sevri, *Tefsiru’s-Sevri*, 164. el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XIII/322; Buhari, *Sahih-i Buhari*, VIII/505; İbnü’l-Cevzi, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-Tefsîr*, VI/252.

¹¹⁷⁶ Suyuti, *Ed-dürri’l mensur*, V/140.

¹¹⁷⁷ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, XX/ 82.

¹¹⁷⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, II/112.

Garip olan İbn Teymiyye'nin (ö:728/1328) Kuran tefsirinde tevil ve mecazı kullanmamasına rağmen bu ayette وَجْهَهُ (yüz) kelimesinden “Allah’ın murad ettiği şeyler hariç her şeyin helak olması” anlamını tercih etmiştir.¹¹⁷⁹

“Başına gelen kötülük ise nefsindendir”¹¹⁸⁰

Süfyan-ı Sevri (ö:161/778), Ebi Salih'den, “başına gelen kötülük senin yaptığın günahlardan dolayı kazandıklarındır. Bu da Allah’ın alim sıfatının gereği kulun yapacağı işleri bilmesinden dolayı kadere yazmasıdır.¹¹⁸¹

Burada nedensellikten dolayı günahları kula atfederek mecaz-ı mürsel yapılmıştır. Çünkü insan nefsi günah kazanmaya meyletme özelliğinden kaynaklı olarak sahibini helak eder. Nefsin yaratılmış olması ve insanı günaha meylettirmesi arasında bir çelişki yoktur. Bunun delili Allah’ın, قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ “*Hepsi Allah’tandır de*” ayetidir. Bu konuda Mutezilenin uzun uzun açıklanmış tartışmaları vardır. Ehl-i sünnet ve Mutezile arasında ciddi tartışmalara sebep olmuştur.¹¹⁸²

¹¹⁷⁹ İbn Teymiyye, *mecmu’ul fetava*, XI/350.

¹¹⁸⁰ Nisa, 79.

¹¹⁸¹ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, VIII/559.

¹¹⁸² Muhyeddin derviş, *İ’rabü’l-Kur’an ve Beyanuhu*, Darü İbn Kesir, Dımaşk / Beyrut, 2014., II/271.

SONUÇ

Bu çalışmada, erken dönem tefsir ve belagat bilginlerinin Kur'ân-ı Kerîm'deki mecaz konusuna yaklaşımları ve konumları ele alınmış, bu olgunun Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde oynadığı rol incelenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan mecaz içerikli âyet-i kerîmelerin, İslam'da en hayırlı çağ olan ilk üç asırda hangi yolla anlaşıldığı ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Burada Arap kültüründe mecaz kavramının doğuşu ve basit bir fikir oluşundan belagat ilminin özü ve bunun Kur'ân-ı Kerîm üzerindeki etkisinden bahsedilmiştir. Konuya dair yapılan araştırma ve okumalardan aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

- 1) Kur'ân-ı Kerîm, Arapçaya, özellikle de belagat ve fesahat ilmine dair yapılacak bütün dilsel araştırma ve etütlerin en önemli ve değerli kaynağını oluşturur. Âlimler, başından itibaren Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak ve îcâz nitelikli sırlarını keşfetmek için onu farklı açılardan incelemişlerdir. Bu ilgi ve yönelim sayesinde erken dönemden itibaren Kur'ân-ı Kerîm'in anlamı, anlaşılması zor olan hususları, mecazı, nazmı ve îcâzına dair pek çok eser ortaya çıkmıştır.
- 2) Mecaz üslûbu, Arapların İslamiyet'ten önce kullanageldikleri en temel Belâğat yöntemlerinden biridir. Bu bağlamda mecaz, Arapçada nesir ve şiir olarak kullanılan ve dinleyenin ancak dikkatle anlayabileceği bir ifade tarzıdır. Bu üslup için, diğerleri gibi erken dönemde belirli bir tanım getirilmemiştir.
- 3) İlk dönem tefsir bilginleri, Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın bulunduğunu kabul ederek özellikle Allah'ı Teâlâ'nın tevhîd edilmesi ve isim-sıfatları ile ilgili pek çok âyet-i kerîmede yer aldığını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda tefsirciler, Kur'an'daki müşâkele ihtiva eden naslarda muradın gerçek manada olmadığı konusunda görüş birliği etmişlerdir. Örneğin “Onun gibi bir şey yoktur” âyet-i kerîmesini âlimler, zahir anlamından başka bir manaya hamlederek yeni bir şey

ortaya koymamışlar, bunu Arapçanın ifade kurallarına uygun olarak inen Kur'ân-ı Kerîm'in inişinden önce bunu tanımlamışlardır.

- 4) İlk dönem müfessirler, dil ve tefsir konusunda son derece yetkin ve kabiliyetli kimselerdi. Arapça konusunda sahip oldukları bilgi ve zevk, onları Kur'ân-ı Kerîm'de geçen mecaz içerikli âyet-i kerîmelerin manalarını ortaya koyabilmek için analizler yapmaya ehil ve yetkiliydi. Bu bağlamda terimlerden uzak bir şekilde Arapça zevk ve özüne odaklanmışlardı. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bu önemli belagat terimlerini çıkarmaya muktedir olmuşlardır.
- 5) Araştırmada, söz konusu müfessirlerin mecaz kavramını temel kuralları ve çeşitleriyle idrak etmeye muktedir oldukları, bu nedenle diğer belagat bilginlerinden önce mecazın pek çok çeşidini keşfedip anladıkları ortaya konmuştur. Belagat müfessirlerinin tutumları ve konuya dair açıklayıcı ifadeleri, mecaz kavramının gelişmesi konusunda ciddi bir adım kabul edilmektedir. Bu husus, belagat bilginlerinin mecaz kavramının terimlerini belirleyip onu tanımlamalarına imkân sağlamıştır.
- 6) Tefsir bilginleri, ilk olarak mecaz konusunu belagat belginlerinden daha önce ele almış olmaları, ikinci olarak ise bunu pratik bir çerçeve oluşturmaları açısından ayrıcalık sahibedirler. Zira müfessirler, mecaz konusunu sadece teorik değil aynı zamanda uygulamalı olarak da ortaya koymuşlar; tefsirlerinde derin anlayış sahibi olmalarından kaynaklı olarak Kur'ân-ı Kerîm'de geçen mecaz içerikli âyet-i kerîmelerin sırlarını keşfetmişlerdir. Öyle ki tefsir kitapları, neredeyse bu kitapları telif eden müfessirlerden sonra gelen belagat bilginlerinin mecazla ilgili ortaya koyup tasnif ettikleri her şeyi kapsamaktadır.
- 7) Erken dönem tefsir bilginlerinin, belagat ilmiyle meşgul olanların dikkatini Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ifade biçimlerine yöneltmek konusunda büyük etikleri olmuştur. Bu ifade biçimlerinin, Kur'ân-ı Kerîm'in naslarını anlamak

konusunda önemli rolleri vardır. Zira mecaz üslubunun önemine dair bilinç, çok erken dönemde ortaya çıkmıştır. Bunun izlerini, dil bilginlerinin eserlerinde görmek mümkündür. Zira bu dönemde mecaz, âlimler için bir belagat üslubu ve manayı ifade etmenin bir yolu olmaktan öte Kur'ân-ı Kerîm'in beyan ve icazının önemli bir bölümünü ifade ediyordu. Bu husus, erken dönem tefsir bilginlerinin mecaza ne derece önem verip odaklandıklarını ortaya koymaktadır.

- 8) Araştırmada, söz konusu devrin dil bilginlerinin mecaz kavramına gösterdikleri ilgi ortaya konmuştur. Onların bu kavrama yönelik çabaları neticesinde Kur'ân-ı Kerîm'de geçen mecaz nitelikli âyet-i kerîmeler ortaya konmuş, çeşitleri ve şartları beyan edilmiş, âyet-i kerîmelerin manası izah hususunda mecazın oynadığı rol belirtilmiştir. Ayrıca tefsirci bakış açısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in taşıdığı belagat ve fesahat değerinin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuşlar, âyet-i kerimelerdeki mecazları ve bunun mana üzerindeki etkileri açıklamışlardır.
- 9) Araştırmacıların mecazın Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak konusundaki önemine dair bilinçleri, hicri üçüncü asırda artmıştır. Bu bağlamda Sîbeveyhi ve el-Halil gibi erken dönem nahiv bilginleri, mecazı genel anlamda kullanmışlar, Ebu Ubeyde, Cahiz, İbn Kuteybe vs. üçüncü asır âlimleri ise mecazı, daha çok Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak bağlamında ele almışlardır.

Bunlardan hareketle ifade edilebilir ki mecaz, Kur'ân-ı Kerîm ışığında doğmuş en önemli ifade biçim konularından bir tanesidir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'i ve meselelerini anlamak konusunda önemli bir paya sahiptir. Sahabelerden başlayarak tabiin ve tebe-i tabiin dönemi alimlerine kadar bütün müfessirler, Kur'ân-ı Kerîm'in ayetlerini, mecazi şekillerde tefsîr etmişlerdir. Bunların yanısıra Sîbeveyhi, Ebu Ubeyde, Ferrâ ve Cahiz gibi dil bilginleri de böyle yapmıştır. Bunların Kur'ân-ı Kerîm'in anlatım biçimlerini inceleyen ilk kimseler olmaları itibariyle mecaz teriminin ortaya çıkışında önemli rolleri olmuştur. Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm, hakiki ve mecaz nitelikli ifadelerle doludur.

Bu çerçevede İbn Abbâs (ö. 68/687), İbn Mes'ûd (ö. 32/650), Ubey b. Ka'b (ö. 30/648), Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Hz. Âişe (ö. 58 /678), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714), Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Diâme es-Sedûsî (ö. 118 /637), Mükâtil b. Süleymân (ö. 150 /767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Yahyâ b. Selâm (ö. 200 /815), Abdurrazzâk es-San'ânî (ö. 211/ 828), Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 170/786), Ebû Zeyd el-Kureşî (ö. 170/787), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Ebû Zekerîyyâ Yahyâ el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Muammer b. el-Müsennâ (ö. 210/825), el-Câhîz, Amr b. Bahr (ö. 255/868), İbn Kuteybe (ö. 267/889), Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/899), İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/909), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005) gibi erken dönem müfessirlerinin birçok ayeti mecazi manada anladıkları ve yorumladıkları örnekleriyle ortaya konmuştur. Bu müfessirlerin ne kadar ayeti mecazi anlamda anladıkları ve yorumladıkları bunların anlamları ve birbirleriyle karşılaştırmalı olarak incelenmesi ise ayrı bir çalışma konusu yapılmayı gerektirecek önemdedir.

Bu çalışma, konuyu bütün yönleriyle ele aldığı yönünde veya kusursuz ve mükemmel olduğu bir iddia taşımamaktadır. Araştırmacı, konuyu ortaya koyarken son derece çaba sarf etmiş ve doğruları ortaya koymaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

ABDÜLKÂDİR el-BAĞDÂDÎ, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), *Hizânetü'l-edeb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun Mektebtü'l-hanici, Kahire, 1997.

ABDÜRREZZÂK es-SAN'ÂNÎ, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27), *el-Muşannef fi'l-hadîs*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Mektebü'l-islami, Beyrut, 1971-1975.

AHMED MUHTAR ABDÜLHAMÎD, *Mucemü'l-lügati'l-arabiyyeti'l-muasıra*, Alemü'l-kütüb, 2008

AHMED RIZA, *Mucemu metni'l-lüğa (mevsuatün lüğaviyyetün hadisetün)*, Darü mektebetü'l-hayat, Beyrut, 1380.

AHMED SMİLEOVİTCH, *Felsefetü'l-istişrak ve eserüha fi'l-edebi'l-arabiyyi'l-muasıra*, Darü'l-mearif, Mısır, 1980.

AKDENİZ, Necat. *Kur'an-ı Kerim'de mecâz*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987.

ÂLÛSÎ, Şehâbeddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî (ö. 1270 h.), *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*, thk. thk. Ali Abdülbari Atiyye, nşr. Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1415 h.

ÂLÛSÎ, Şehâbeddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî (ö. 1270 h.), *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*, thk. thk. Ali Abdülbari Atiyye, nşr. Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1415 h.

AMR, Muhammed Yusuf, *el-Miras ve'l-hibe*, nşr. Darü'l-Hamid, 2008.

ASKERÎ, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (ö. 395/1005), *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Beytullah Beyat, Müessesetü'n-neşri'l-islami, 1412.

ATAK, Yahya. *Kur'an-ı Kerim'de mecaz-ı mürseller*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 1997.

BEGAVÎ, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr / Osman Cuma Damira / Süleyman Müslim el-Hurşi, nşr. Daru tayyibe, Dördüncü Baskı, , 1417 – 1997.

BEHCET, Abdülvahid Salih, *irabü'l-mufasssal likitabi'llahi'l-mürettel*, nşr. Darü'l-fikr, Amman, İkinci Baskı, 1418.

BESÎLÎ, Ahmed b. Muhammed el-Besili et-Tunusi (ö. 380/990), *et-Tekyidi'l-kebir fi tefsiri kitabi'l-llahi'l-mecid*, Camiatü'l-imam Muhammed el-islamiyye, Usuluddin Fakültesi, Riyad.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-şahî*, Sıtkı Cemil Attar, Darü'l-fikr, Beyrut – Lübnan, 1424-2003.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-şahî*, Sıtkı Cemil Attar, Darü'l-fikr, Beyrut – Lübnan, 1424-2003.

CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsir İlminde Te'vîlin yeri ve önemi*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1975.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-Farabi, (ö. 393 h.), *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve's-şihâh'ul-arabiyye*, Ahmed Abdülğafur Attar, nşr. Darü'l-ilmi lilmelayin, Beyrut, Dördüncü Baskı, , 1407/1987.

CÜNDÎ, Ziyâüddîn Ebü'l-Mevedde (Ebü's-Safâ, Ebü'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî (ö. 776/1374), *et-Tavzîh*, thk. Dr. Ahmed b. Abdülkerim Necip, nşr. Necibiye El Yazmaları ve Miras Kültür Hizmetleri Merkezi, Birinci Baskı, 1429-2008.

CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816 h.), *et-Ta'rîfât*, thk. Naşirin kontrolünde bir grup alim tashih etmiş ve harekelemiştir, nşr. Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, Lübnan, Birinci Baskı, 1403 – 1983.

DERVÎŞ, Muhyiddin b. Ahmed, *i'râbü'l-kur'an ve beyânüh*, Darü'l-irşad, Humus-Suriye, 1415.

DESÛKÎ, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî (ö. 1230/1815), *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, Kahire, 1301, Mektebetü darü ihyaü kütübü'l-arabiyye.

DIMAŞKÎ, Abdurrahman b. Hasan (ö. 1425), *Sıraun mea'l-melahide hatta'l-azm*, Darü'l-kalem, Şam, 1992.

DİYANET VAKFÎ, T. (n.d.). CERH ve TA'DİL: Vol. cilt 7 (EMİN AŞIKKUTLU (ed.); pp. 394–401). Retrieved January 14, 2022, from <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/7/C07002800.pdf>

EBÛ DÂVÛD es-SİCİSTÂNÎ, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *es-Sünen*, talik: Muhammed Nasiruddin Albani, Mektebetü'l-mearif, Birinci Baskı, Riyad, 1417.

EBÛ DÂVÛD es-SİCİSTÂNÎ, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *İcâbâtühû 'alâ su'âlâti Ebî 'Ubeyd Muhammed b. 'Alî*

b. *'Osmân el-Âcurrî*, thk. Muhammed Ali Kasım Umri, Camiatü'l-İslamiyye, Medine-Suud, 1403-1983.

EBÛ HAYYÂN el-ENDELÜSÎ, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esiruddîn el-Endelüsî (ö. 745 h.), *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil, nşr. Darü'l-fikr, Beyrut, Birinci Baskı, 1420 h.

EBÛ NUAYM el-İSFAHÂNÎ, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Kitâbü'd-Ḍu'afâ'*, thk. Fârûk Hamâde, Dârülbeyzâ, Halep, 1405/1984.

EBÛ RİYÂŞ, Ahmed b. İbrâhim el-Kaysî, Şerḥu Hâşimiyyâti'l-Kümeýt b. Zeyd el-Esedî thk. Dâvûd Sellûm – Nûrî Hammûdî el-Kaysî, nşr. Mektebetü'n-naHz. ati'l-arabiyye, Beyrut, 1406.

EBÛ UBEYD, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî (ö. 224 h.), *Ġarîbü'l-ḥadîs*, thk. Dr. Muhammed Abdülhamit Han, nşr. Darü'l-kütübü'l-arabi, Beyrut, Birinci Baskı, 1936.

EBÛ YA'LÂ el-MEVSİLÎ, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî (ö. 307/919), *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Darü'l-Me'mun Li't-Turas, Dımaşk 1404/1984.

EBÛ'l-BEKÂ el-KEFEVÎ, Eyyûb b. Musa el-Hüseyni el-Karimi el-Kefevi Ebü'l-Bekâ el-Hanefi (h. 1094), *el-Küllıyyât mu'cem fi'l-mustalihat ve'l-furugi'l-lüġaviyye*, thk. Adnan Derviş, nşr. Müessesetü'r-risale, Beyrut, ts.

EBÛ'l-BEKÂ el-KEFEVÎ, Eyyûb b. Musa el-Hüseyni el-Karimi el-Kefevi Ebü'l-Bekâ el-Hanefi (h. 1094), *el-Küllıyyât mu'cem fi'l-mustalihat ve'l-furugi'l-lüġaviyye*, thk. Adnan Derviş, nşr. Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1415.

EBÜ'L-YÜMN el-ULEYMÎ, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî (ö. 928/1522), *Fethu'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Nureddin Talip, Darü'l-nevadir, 2009.

EBÜ'Ş-ŞEYH, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî (ö. 369/979), *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*, thk. Salih b. Muhammed el-Vinyan, Darü'l-müslim, 1998.

EBÜ't-TAYYİB el-LUGAVÎ, Abdülvâhid b. Alî el-Halebî (ö. 351 h.), el-Müşennâ fî'l-luğa thk. İzzeddin et-Tenûhî, nşr. el-Mecmeu'l-ilmi'l-arabi, Dımaşk, 1380 h.

ED-DİRÎS, Halid b. Mansur, *el-Uyubu'l-meheciyye fî kitabati'l-musteşrik şahatü'l-muteallikati bi's-sğnneti'n-nebeviyye*, Mecmeu melik fahd, Medine.

EKİZER, Duran. *Belagat açısından Buharı ve Müslim'de Mecaz içeren Hadisler* .Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016

EL-ACİLİ, Dr. İyad Taha, *el-Cehmiyye efkarihim ve akaidihimü'l-muhaliife licumhuri ulemai'l-müslimin er-rüdüd aleyhim*, Diyala Üniversitesi, 1427/2006.

EL-BEDR, Abdülmuhsin b. Hamed el-Bedr, *Min ahlakı'r-rasul*, Darü İbn Huzeyme, 2000.

EL-CAZAIİRİ, Ebu Bekir, *Eyserü't-tefasir likalimi'l-aliyyil kebir*, Medine, 2003.

EL-HAKEMİ, Hafız b. Ahmed El-hakemî (ö. 1377), *Mearicül Kabul bi Şerhi Süllemil Vusul ila İlmi Usul fî Tevhîd*, Darü İbnü'l-Kayyim, 1990.

EL-HALEF, Saud b. Abdülaziz el-Halef, *Dahdu da've'l-musteşrikine enne'l-Kur'an min inde'n-nebi*, Ğaras.

EL-HAMLÂVÎ, Ahmed b. Muhammed b. el-Ezheri ed-Dırimi, (ö. 1932 m.)

Şeze'l-arf fi fe'n-nis sarf, nşr. Mektebetü ibn sina, Kahire, 2010.

EL-İMARÎ, Salim Salih Ahmed, *Menhecü'l-İmam Buhari fi kitabihî'd-du'afâ: Dirasetün Nazariyyetün Tatbikiyyetün*, Malaya Üniversitesi, Kuala Lumpur, 2001.

EL-KADÎ, Abdülfettah b. Abdülğani b. Muhammed (ö. 1403), el-Büdûrû'z-zâhire fi'l-kırâ'âtî'l-'aşri'l-mütevâtire min tarikiyye's-şatıbiyye ve'd-dürre – el-kıraatü's-şazzetü ve tevcihiha min lügati'l-arab, nşr. Darü'l-kitabü'l-arabi, Beyrut, Lübnan.

EL-KEVARÎ, Kamile bnt. Muhammed, *Ğarîbü'l-Kur'an*, İbn Hazm, 2008.

EL-MURASSAFA, Sa'd, *el-Camiu's-sahih lisirati'n-nebeviyye*, Mektebetü ibn kesir, Kuveyt, 2009.

EL-MUTAYRÎ, Abdülmuhsin, *el-Edilletü'l-celiyye ala sıdki hayri'l-beriyye*, Mektebetü'l-melik fahd, Riyad, 1429.

EL-YEMENÎ, Muahmmmed b. Ali el-Hatib (ö. 825), *Teysîrû'l-beyân lî ahkami'l-*

ENBÂRÎ, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî (ö. 577 h.), *Esrârü'l-'Arabiyye*, nşr. Darü'l-erkam b. Ebi'l-erkam, Birinci Baskı, 1999.

ENBÂRÎ, Kemâleddin Ebü'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensari el-Enbârî (ö. 577 h.), *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, nşr. Mektebetü'l-mısriyye, Birinci Baskı, 1424 h.

ERDEBÎLÎ, Cemâlüddîn (İzzüddîn) Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî (ö. 779/1377), *el-Envâr li-a 'mâli'l-ebrâr*, nşr. Darü'd-diya, Kuveyt, 1427-2006.

ER-RAFÎÎ, Mustafa, *İcazu'l-kur'an ve'l-beleğatü'n-nebeviyye*, Darü'l-kitabi'l-Arabiyye, Beyrut, 2005.

ER-REKBÎ, Muhammed b. Battal er-Rekbi (ö. 633), *en Nazmül müstazeb fi tefsiri garibi elfazil Mühezzeb*, thk. Dr. Mustafa Abdulhafız, Mekke, 1988.

ES-SAKAR, Munakkız b. Mahmud, *Tenzihi'l-Kur'an-ı Kerîm min deaviye'l-mubtulin*, Rabıdatü'l-alemi'l-islami.

ES-SALÎH, Suphi, *Mebahisu fi ulumi'l-Kur'an*, nşr. Darü'l-ilmi lilmelayin, 2Dördüncü Baskı, , 2000.

ES-SEBT, Dr. Halid b. Osman es-Sebt, *el-Kavaid ve'l-usul ve tatbikatü't-tedebbür*, Darü'l-hadara, 20016.

EŞ-ŞAYÎ', Abdurrahman b. Süleyman, *el-Ahadisü'l-lleti kale fiha el-İmamü'l-Buhari "La Yutabiu Aleyhi"*, Ümmülkura Üniversitesi, Suud, 1422-1423.

EŞ-ŞİRBÎNÎ, İmadeddin, *Reddû şubuhati havle ismeti'n-nebi fi dav'i-sünne*, nşr. Abdurrahman eş-Şami.

EŞ-ŞÜHUD, Ali b. Nayif, *el-İcazu'l-lüğavi ve'l-beyani fi'l-kur'an-ı Kerîm*.

EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370 h.), *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Avvad Murıb, nşr. Darü ihyaü't-türasi'l-arabi, Beyrut, Birinci Baskı, 2001.

EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370 h.), *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Avvad Murıb, nşr. Darü ihyaü't-türasi'l-arabi, Beyrut, Birinci Baskı, 2001.

EZHERÎ, Salih Abdüssemi' el-Abi el-Ezheri, Cevahirü'l-iklil, nşr. Mektebetü's-sikafe, Beyrut.

FADL ABBAS, *Kazaya kuraniyye fi'lmevsuati'l-britaniyye*, Darü'l-beşir, Amman,

FAHREDDİN er-RÂZÎ, Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606 h.), *Mefâtîhu'l-ğayb*, nşr. Darü ihyaü türasi'l-arabi, Beyrut, Üçüncü Baskı, 1420 h.

FERRÂ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullâh b. Manzur ed-Deylemi el-Ferrâ (ö. 207/823), *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati / Muhammed Ali en-Neccar / Abdülfettah İsmail el-Şelebi, nşr. Darü'l-mısriyye, Mısır, Birinci Baskı, ts.

FEYYÛMÎ, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî (ö. 770/1368-69), *el-Mişbâhu'l-münîr fî ġarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'i*, Darü'l-hadis, Kahire, 1421-2000.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Ğâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Muhammed Naim el-Karkusi, Müessesetü'r-risale, 8. Baskı, Beyrut, 1426-2005.

GAZÎ, İnaye, *Şubuhati havle'l-kur'an ve tefnidiha*, Mektebetü hilal, Beyrut, 1996.

HALÎL b. AHMED, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, Thk: Dr. Mehdî el-MaHz. ümî, Dr. İbrâhîm es-Sâmurâî, Dâru Mektebetü'l-Hilâl.

HALÎL b. AHMED, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-‘Ayn*, thk. Dr. Mehdi el-MaHz. umi & Dr. İbrahim el-Samirai, nşr. Daru Meketebütü'l-Hilal, ts.

HAMDAN, Nezir, *er-Rasul fî kitabi'l-musteşrikin, Rabıdatü'l-islami'l-arabi*, Mekke, 1410.

HARAŞÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî (ö. 1101/1690), *eş-Şerhu's-sagîr 'alâ Muhtaşarı Halîl*, nşr. Darü'l-fikr, Beyrut, ts

HÂRİZMÎ, Sadrü'l-Efadıl El-Kasım b. El-Hüseyn, *Terşihî'l-ilel fî şerhi'l-cümel* (ö. 617 h.) thk. Adil Muhsin Salim el-Umeyri, nşr. Camiatü ümmü'l-kura, Mekke, Birinci Baskı, 1996.

HASAN EL-ESMERÎ, *en-Nazariyyatü'l-ilmiyyetü'l-hadise*, Merkezü'd-dirase ve'l-buhus, Cidde, 1433.

HASAN, Abbas (1398 h.), *en-Navu'l-vafî*, nşr. Daru'l-mearif, 15. baskı, ts.

HASKEFÎ, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî (ö. 1088/1677), *ed-Dürrü'l-muhtâr*, Birinci Baskı, 1423-2002.

HASSÂN b. SÂBÎT, Ebü'l-Velîd (Ebû Abdurrahmân) Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 60/680), *Dîvân* nşr. Abdurrahman el-Berkükî, Darü'kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1994.

HASSÂN b. SÂBÎT, ibü'l-Velîd Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 60/680 [?]), *Divan Hassân b. Sâbit*, thk. Abed Emhena, nşr. Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994.

HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Abdülkadir Ata, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1417.

HATİP, Abdülkerim Yunus (ö. 1390), Tefsirü'l-kuran li'l-kuran, nşr. Darü'l-fikri'l-arabi, Kahire, Birinci Baskı, 1390-1970.

HATTÂB, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî (ö. 954/1547), *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halil*, 1398-1978.

HAVVÂ, Saîd (1935-1989), el-Esâs fi't-tefsîr, nşr. Darü's-selam, Kahire, 6. Baskı, 1424 h.

HÂZİN, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî (ö. 741 h.), *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şahin, nşr. Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1415 h.

HÂZİN, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî (ö. 741 h.), *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şahin, nşr. Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1415 h.

HERERÎ, Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Eremi el-Alevi el-Hereri eş-Şafî, *Hadaiku'r-ruh ve'r-reyhan bir revabş ulumi'l-Kur'ân*, nşr. Dr. Haşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdi, nşr. Daru tuku'n-necat, Beyrut – Lübnan, Birinci Baskı, 1421.

HERERÎ, Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Eremi el-Alevi el-Hereri eş-Şafî, *Hadaiku'r-ruh ve'r-reyhan bir revabş ulumi'l-Kur'ân*, nşr. Dr. Haşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdi, nşr. Daru tuku'n-necat, Beyrut – Lübnan, Birinci Baskı, 1421.

HEYET, el-Fetâva'l-Hindiyye, nşr. Darü'l-fikr, İkinci Baskı, 1310.

HEYSEMÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî (ö. 807/1405), *Mecma'u'l-bahreyn fî zevâ'idü'l-Mu'cemeyn*, 1. Baskı.

HEYSEMÎ, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî (ö. 807/1405), *Mecma' u' z-zevâ'id ve menba' u' l-fevâ'id*. 1412.

HUSRÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. (İbrâhîm b.) Temîm el-Ensârî el-Fihri el-Husrî (ö. 413/1022), *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*, thk. Dr. Yusuf Ali, Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1997.

HÜSEYNÎ, Hüseyin, *er-Rasul fî uyunin ğarbiyyetin munsıgetin*, Darü'kitabi'l-arabi, Şam, 1419.

HÜSNEYN, Abdülmünim, *el-İstişrâk ve cuhuduhu ve ahdafuhu fî muharabeti'l-islam*, Medine Üniversitesi, 1397.

İBN ÂDİL, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî (ö. 775 h.), *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcut & Şeyh Ali Muhammed Mauz, nşr. Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut – Lübnani Birinci Baskı, 1419/1998.

İBN AKÎL, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî (ö. 769 h.), *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Muhammed Kamil Berekat, nşr. Camiatü ümmü'l-kura, Mekke, Birinci Baskı, 1400-1405.

İBN ARAFE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî et-Tûnisî (ö. 803/1401), *el-Muhtaşar fî'l-fîkh*, Müessesetü'l-halef, Birinci Baskı, 2014.

İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed b. Âşûr (ö. 1393 h.), *Tahrîrü'l-ma'ne's-sedîd ve tenvîrü'l-'akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd*, nşr. Daru't-tunusiyye, Tunus, 1984.

İBN CİNNÎ, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsılî el-Bağdâdî (ö. 392 h.), el-Lüma' fi'l-'Arabiyye, thk. Faiz Faris, nşr. Darü'l-kütübü's-sikafiyye, Kuveyt, Birinci Baskı, 1972.

İBN CÜZEY, Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (ö. 741/1340), *el-Ğavânînü'l-fıkhiyye*.

İBN CÜZEY, Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (ö. 741 h.), et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl, thk. Dr. Abdullah el-Halidi, nşr. Darü'l-erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, Birinci Baskı, 1416.

İBN DÜREYD, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933), *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzi Münir, Darü'l-ilm lilmelayin, 1987.

İBN EBÛ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Muşannef fi'l-eğâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf Hut, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1409.

İBN EBÛ ZEMENÎN, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ el-Mürrî el-Kurtubî (ö. 399 h.), Tefsîrû'l-Ğur'ânî'l-azim, thk. Ebu Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe & Muhammed b. Mustafa el-Kenz, nşr. el-Faruki'l-hadise, Mısır – Kahire, Birinci Baskı, 1423/2002.

İBN FÂRİS, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el Hemedânî (ö. 395/1004), *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, 395/1494-1415, Şehabeddin Ebu Amr tahkiki, m1418 ikinci baskı-1415/1494, ilk baskı 395 (m), Darü'l Fıkr 1998.

İBN HACER el-ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buğârî*, Birinci Baskı, 1417-1996.

İBN HİŞÂM en-NAHVÎ, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî (ö. 761 h.), *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*, thk. Dr. Mazin el-Mübarek & Muhammed b. Ali Hamdullah, Darü'l-fikr, Dimaşk, 6. Baskı, 1985.

İBN KEMAL PAŞA, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Esraru'n-Nahv*, thk. Dr. Ahmed Hasan Hamid, İkici Baskı, 2002/1244.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfî (ö. 774/1373), *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed, Daru Tibe, 1992.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276 h.), *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddin, nşr. Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut – Lübnan.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276 h.), *Ğarîbü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakar, nşr. Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1978.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, Darü'l Mearif, Üçüncü Baskı, Beyrut, 1414.

İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845), *e't-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1410/1990.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597 h.), *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, nşr. Darü'l-kütübü'l-arabi, Beyrut, Birinci Baskı, 1422 h.

İBNÜ'l-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1406/1986.

İBNÜ'l-CEZERÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833 h.), *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Sabba, nşr. Darü'l-kütübü'l-ilmiyye.

İBNÜ'l-ENBÂRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328 h.), *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Dr. Hatim Salih ed-Damin, nşr. müessesetü'r-risale, Beyrut, Birinci Baskı, 1412 h.

İBNÜ'l-ESÎR, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606 h.), *el-Bedî' fi 'ilmi'l-Arabiyye*, thk. Fethi Ahmed Alâeddin, nşr. Camiatü ümmü'l-kura, Mekke, Birinci Baskı, 1420.

İBNÜ'l-HÜMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*.

İBNÜ's-SERRÂC, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî (ö. 316 h.), *el-Uşûl fi'n-naḥv*, thk. Abdülhüseyin el-Feteli, nşr. Müessesetü'r-risale, Lübnan – Beyrut.

İBNÜ's-ŞECERÎ, Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî el-Alevî el-Hasenî el-Bağdâdî (ö. 542 h.), *el-Emâlî*, thk. Dr. Muhammed Tenahi, nşr. Mektebetü'l-hanici, Kahire, Birinci Baskı, 1991.

İBRÂHİM MUSTAFA V.DĞR., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, Kahire 1380-81/1960-61.

KURTUBÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensari el-Hazreci Şemseddin el-Kurtubî (ö. 671 h.), *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk.

Ahmed el-Berduni & İbrahim Atfış, nşr. Darü'l-kütübü'l-mısriyye, Kahire, İkinci Baskı, 1384/1964.

MA'MER b. MÜSENNÂ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (ö. 209/824), *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, thk. Mehmet Fuat Sezgin, Mektebetü'l-hanici, Kahire, 1381.

MÂLİK b. ENES, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795), *el-Muvaṭṭa'*, thk. Sıtkı Cemil Attar, Darü'fıkr Üçüncü Baskı, 1422-2002.

MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450 h.), *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Es-Seyyid İbn Abdülmaksut b. Abdürrahim, nşr. Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut – Lübnan.

MEKKÎ b. EBÛ TÂLİB, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî el-Kayrevani el-Endülüsi el-Kurtubi el-Maliki (ö. 437 h.), *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Ḳur'ân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*, thk. Mecmuatü rasail camiyyetü buhusi'l-kitab ve'l-bahsu'l-ilmîyye, eş-Şarika Üniversitesi, nşr. Mecmuatü buhusi'l-kitab, Birinci Baskı, 1429 h.

MEYDÂNÎ, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî (ö. 1298/1881), *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*.

MUKÂTİL b. SÜLEYMAN, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Darü ihyaü't-tütras, 1423.

MÜBERRED, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî (ö. 286/899), *el-Muktedir*, thk. Muhammed Abdülhalik Azime, nşr. Alemü'l-kütüb, Beyrut - Lübnan, ts.

MÜCÂHİD b. CEBR, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-MaHz. ûmî (ö. 103/721), *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselam, Darü'l-fikri'l-islamiyyi'l-hadise, Mısır, 1989.

MÜSLİM b. HACCÂC, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261 h.), *el-Câmi 'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuat Abdülbaki, nşr. Darü ihyaü't-türasi'l-arabiyye, Beyrut.

NEHHÂS, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl b. Yunus el-Murâdî en-Nahvi (ö. 338 h.), *İ'râbü'l-Kur'an*, nşr. Menşuratu Muhammed Ali Beydun & Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1421 h.

NEHHÂS, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl b. Yunus el-Murâdî en-Nahvi (ö. 338 h.), *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali Sabuni, Ümmülkura üniversitesi, 1409.

NİZÂMEDDİN en-NÎSÂBÛRÎ, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nîsâbûrî (ö. 730/1329), *Garâ'ibü'l-Kur'an ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Şeyh Zekeriya Umeyrat, nşr. Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1416.

RÂFÎÎ, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfî el-Kazvînî (ö. 623/1226), *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz*.

RÂGİB el-İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. 502 h.), *Câmi'u't-tefsîr*, thk. Dr. Muhammed Abdülaziz Besyuni, nşr. Tanta Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Birinci Baskı, 1420/1999.

RÂĞIB el-İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. 502 h.), *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudi, nşr. Darü'l-kalem, Dımaşk – Beyrut, Birinci Baskı, 1412 h.

RÂZÎ, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî (ö. 666 h.), Muhtârü's-Şihâh, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, nşr. Mektebetü'l-asriyye, Beyrut – Sayda, 5. Baskı, 1420/1999.

SA'LEBÎ, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbü'rî (ö. 427 h.), el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân, tahric: Dr. Salah Osman, Dr. Hasan el-ğazali, Prof. Dr. Zeyd Mehariş, Prof. Dr. Emin Paşa, thk. Heyet, Darü't-tefsir, Cidde –Suud, Birinci Baskı, 1436/2015.

SÂHİB b. ABBÂD, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî (ö. 385/995), *el-Muhtâ fî'l-luġa*, thk. Muhammed Osman, Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut.

SARRAOĞLU, Hasan. *İslâmî Dönem (Sadru'l-İslâm) Arap Edebiyatında Mecaz Sanat*. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2007.

SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî (ö. 429 h.), Fıkhü'l-luġa ve sırrü'l-'Arabiyye, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, nşr. İhyaü't-tğrasi'l-arabiyye, Birinci Baskı, 1422/2002.

SEÂLİBÎ, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî (ö. 875/1471), *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavvıd, Daru ihyaü türasi'l-arabi, Beyrut, 1418.

SEHÂVÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 902/1497), *Fethu'l-muġîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâķi*, thk. Ali Hüseyin Ali, Mektebetü's-sünne, Mısır, 1924-2003.

SEM'ÂNÎ, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî el-Hanefî eş-Şafî (ö. 489 h.), Tefsîrû'l-Îk'ân, thk. Yasir b. İbrâhim & Ganim b. Abbas b. Ganim, nşr. Darü'l-vatan, Riyad – Suud, Birinci Baskı, 1418/1997.

SEMÎN el-HALEBÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Abdiddâim el-Halebî (ö. 756 h.), ed-Dürrü'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn, thk. Dr. Ahmed Muhammed el-Harrat, nşr. Darü'l-kalem, Şam, 2010.

SÎBEVEYHÎ, Ebû Bîşr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180 h.), *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, nşr. Mektebetü'l-hanici, Üçüncü Baskı, 1991.

SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911 h.), Şerhu şevâhidi Muğni'l-lebîb, thk. Ahmed Zafer Koçan, nşr. Lecnetü et-Türasi'l-arabi, 1386/1966.

SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911 h.), *el-Hasâ' işü'l-kübrâ* nşr. M. Halîl Herrâs, Kahire 1386-87/1967.

SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911 h.), *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Darü'l-fikr, Beyrut.

SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911 h.), Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi, thk. Abdülhamit Hindavi, nşr. el-Mektebetü't-tevfikıyye, Mısır, ts.

ŞÂTIBÎ, İbrâhîm b. Mûsâ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî (ö. 790/1388), *el-Muvâfaqât*, el-Mektebetü'l-ticariyyetü'l-kübra, Birinci Baskı, 1411,

ŞEMSEDDİN, Muhammed b. Abdülmunim b. Muhammed el-Cevceri el-Kahiri eş-Şafi (ö. 889 h.), Şerhu Şüzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab, thk. Nevvaf b. Cezai el-Harisi, nşr. Imadetü'l-bahsi'l-ilmîyye, Medine – Suud, mastır tezi, Birinci Baskı, 1423 h.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî (ö. 1250 h.), Fetḥu'l-kadîr, nşr. Daru İbn Kesir – Darü'l-kalemü't-tayyib, Dimaşk – Beyrut, Birinci Baskı, 1414 h.

ŞİRBÎNÎ, Hatîb Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhirî (ö. 977 h.), es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbîne'l-ḥakîmî'l-ḥabîr, nşr. Bolak matbaası, Kahire, 1285 h.

ŞİRBÎNÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhirî (ö. 977/1570), *Muğni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, Birinci Baskı, 1415-1994.

ŞUVEYRÎ, Zahir Hayrettin, *el-Lemi'n-nevacim fî'l-lüğati ve'l-meacim*, 1. Baskı.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Eymen Salih Şaban – Seyyid Ahmed İsmail, Darü'l-hadis, Kahire.

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr b. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî (ö. 310 h.), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, nşr. Daru'l-hicr, Birinci Baskı, 1422/2001.

TEYMÎ, Ebü'l-Kâsım Kivâmü's-sünne İsmâîl b. Muhammed b. el-Fazl et-Teymî et-Talhî el-İsfahânî (ö. 535 h.), *İ'râbü'l-Ḳur'ân*, esere takdim yazan ve

metinlerini belgeleyen: Dr. Faize bnt. Ömer el-Müeyyid, nşr. Bilinmiyor, Birinci Baskı, 1415/1995.

TİRMİZÎ, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279 h.), *Süneni't-Tirmizî*, Muhammed Nasıruddin Albani, Mektebetü'l-mearif, Riyad.

UKBERÎ, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî (ö. 616 h.), et-Tibyân fî i'râbi'l-Şur'ân, thk. Ali Muhammed el-Becavi, nşr. İsa el-Babi el-Halebi.

UKBERÎ, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî el-Hanefî (ö. 616 h.), el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb, thk. Dr. Abdülilah en-Nebhan, nşr. Darü'l-fikr, Dımaşk, Birinci Baskı, 1416 h.

YAHYÂ b. MAÎN, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî (ö. 233/848), et-Târîh, Mecmei'l-Lügati'l-Arabiyye, Dımaşk, 1405/2003.

YENER, Fetullah. *Hicri VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinaye*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2018.

ZEBÎDÎ, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet, nşr. Darü'l-hidaye.

ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311 h.), Me'âni'l-Şur'ân ve i'râbüh, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, nşr. Alemü'l-kütüb, Beyrut, Birinci Baskı, 1408 – 1988.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb Arnaût vd., Müessesetü'r-risale, 1405/1985.

ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538 h.), *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Basıl, Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998.

ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538 h.), *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, nşr. Darü'l-kütübü'l-arabi, Beyrut, Üçüncü Baskı, 1407 h.

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (ö. 794/1392), *el-Bahrü'l-muĥîṭ fî uşûli'l-fıkḥ*, nşr. Darü'l-kütübî, Birinci Baskı, 1414-1994.

ZİRİKLÎ, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî (1893-1976), *el-A'lâm*, Darü'l-ilm lilmelayin, 2002.

ZÜHEYR b. EBÛ SÜLMÂ, Ebû Sülmâ Ebû Büceyr Züheyr b. Ebî Sülmâ Rebîa b. Riyâh el-Müzenî (ö. 609 h.), *Dîvân*, thk. Ali Hasan Faur, nşr. Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Birinci Baskı, 1408-1988.

ZÜRKÂNÎ, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkânî el-Vefâî (ö. 1099/1688), *Şerḥu Muḥtaşarı Ḥalîl*, Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Birinci Baskı, Beyrut, 2002.

ZÜRKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm (ö. 1367/1948), *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, Matbaatü İsa el-Halebi, 1405.

ÖZET

ALMOHAMAD ALMAHMOUD, Abdul Rahim “Erken Dönem Tefsirlerde Mecazla İlgili Ayetlere Yaklaşımlar”, Doktora Tezi, 338, s.

Danışmanı: Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ

Bu araştırmanın konusu, Kur'an belâğatının öne çıkan bir özelliği ve belagat ilminin önemli bir ayağı olan "Kur'an'daki mecaz" etrafında dönmektedir. Mecaz, tefsir kitaplarında sıkça geçen bir terim olup, genelde dilde, özelde ise Kuran'da varlığı konusunda büyük bir ihtilaf olmuştur ve bu ihtilaf bugüne kadar devam etmektedir.

Kur'an-ı Kerîm'deki mecaz meselesinde, ilk devirlerden bu sahadaki müfessirlerin, âlimlerin ve bu konuda fikri olanların sundukları bilgiler ışığında mecaz kavramını takip etmemiz lâzımdı. Kur'an söyleminin dilindeki metaforun gerçekliği hakkında daha fazla bilgi edinmektir.

Biz de bu kavramın İslam'dan önceki Arap dilinde izini sürdük, sonra Kur'an-ı Kerim'in indirildiği dönemden başlayarak ilk çağların insanların tefsirlerinde bu belagat sanatını izledik. Hatta tebaa tabilerin devrine kadar Resulallah (sa.)'in tefsirinden örnekler verdik, daha sonra sahabeler arasında tefsirle meşhur olanların tefsirinden örnekler sunduk. Onları, daha sonra tabiin, tebaa tabin arasından tefsirle meşhur olanların yorumlarından örneklerle devam etti. Biz de bu yöntemi; ilk devirlerin retorikinin tefsirinde de takip ederek bu devrin insanların mecaz içeren ayetlerin manalarını nasıl anladıklarının bilgisine ulaşmaya çalıştık.

Metaforun, İslam öncesi Arapların şiir ve düzyazı dillerinde bildikleri ve anladıkları ve daha sonra kullandıkları özgün bir belagat tarzı olduğunu bize açıklığa kavuşturmak için Resulullah (sa.) ve O'nun hidayetiyle hidayete eren sahabilerden, tâbilerden ve tabii tabilerden olanlar, aşağıdaki ayetleri tefsirlerinde, bu ayetleri tefsir

ederken mecazi anlamlarda olduğu gibi ilk devirlerin belagatçıları da onu isimsiz olarak adlandırsalar da kullanmışlardır. Daha sonraları (mecaz) yerine söyleyiş (sözün yayılması) olarak adlandırılan ve bazılarının ilk çağlarda kullanıldığı şekliyle, genel olarak Kur'an'ın anlamlarını ifade eden veya o çağlarda metaforla örtüşen diğer belagat sanatlarına atıfta bulunan metafordur. Benzetme ve temsil gibi, metafor kavramı, başlangıcından ve araştırmalarda geçen referanslar şeklinde ortaya çıkmasından bu yana birkaç aşamadan geçmiştir. Bilim adamları daha sonra onun özelliklerini tanımlayabildiler ve metodolojik çalışmalarında bölümlerini ve kısımlarını doğru bir şekilde açıklayabildiler. Böylece net sınırları ve işaretleri olan retorik bir terim haline geldi.

Buna göre; mecazın inkârı Arap dilinin ve Kur'an'ın gerçekliği tarafından açıkça reddedilmektedir. Çünkü Kur'an, mecaz bakımından zengin olduğu kadar Arapların diliyle gelmiştir. Hakikat bakımından zengindir ve inkarcıların tüm sözlerin doğru olduğu ve sözlerin hak ve mecaz olarak ayrılmasının bir tesadüf olduğu iddiası hakkında söylediklerine gelince, Araplar onu yanlış ve asılsız bir söz olarak tanımaz. Delili ise o devirlerin insanların mecaz ayetlerini nasıl anladığına dair sunduğumuz örneklerdir.

Sözleri metafor üzerinde taşımak bazen gereklidir, aksi takdirde mana değişir ve kişi hataya düşer.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Erken dönemler, Belagat, Hakikat, Mecaz.

ABSTRACT

ALMOHAMAD ALMAHMOUD, Abdul Rahim “Approaches to Verses Related to Metaphor in Early Interpretations”, Ph.D. Thesis, 338, p.

Supervisor: Prof. Dr. Mesut OKUMUS

The topic of this research revolves around a prominent feature of Quranic rhetoric

One important pillar of the science of eloquence in is the Noble Qur'an is metaphor “*majaz*”.

Majaz is a term that appears frequently in the books of exegesis “*tafsir*”, and there has been a great controversy surrounding its existence in the language in general and in the Qur'an which continues to this day.

For the picture to be clear about the issue of majaz in the Holy Qur'an, I traced the application of the concept by the commentators and scholars in this field from the era of the early centuries of Islam and much earlier by Arabs before Islam.

We presented examples of the tafsir of the Messenger, may Allah bless him and grant him peace, then examples of the tafsir of those who were famous for exegesis among the sahabah, may God be pleased with them, then examples of those who were famous for exegesis from among the followers “*tabi'in*” and those who followed the followers.

We also followed this method in the interpretation of the rhetoric of the people of the early ages to reach the knowledge of the way in which the people of this era understood the meanings of the verses that included the majaz.

I argue that majaz is an authentic rhetorical style that the Arabs before Islam knew and understood in their language in poetry and prose and was used by the Messenger, may God's prayers and peace be upon him, and those who were guided by his guidance

from the Companions, followers and their followers used it in their interpretation of the verses that included figurative meanings.

The rhetoricians of the early ages also used it when interpreting these verses irrespective of whether they called it majaz or gave it other names.

Some people in the early ages used majaz to denote the meanings of the Qur'an in general or to refer to other rhetorical arts that overlapped with the metaphor in those ages, such as simile and representation.

This is because the concept of majaz has gone through multiple stages since its inception and its appearance in the form of passing references in the research of the former until later scholars were able to define its features and indicate its sections and parts accurately in their systematic studies to become a rhetorical term with clear borders and landmarks.

Accordingly, the denial of majaz is explicitly rejected by the reality of the Arabic language and the Qur'an since the Qur'an came in the language of the Arabs, and it is rich in metaphors as well as in fact "haqiqa".

As for those who reject the presence of majaz in Quran and claim all the words in the Quran to be haqiqa, their claims are baseless, considering the evidence I have presented about how the people of the early Islamic era understood the majaz in Quran.

Keywords: Quran, Tafsir, Early ages, Blagha, Haqiqa, Majaz.