



BEYÂN İLE FIKİH USÛLÜ İLİŞKİSİ

Sadrettin BUĞDA

Doktora Tezi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Mustafa KAYA
2018
Her Hakkı Saklıdır

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI**

Sadrettin BUĞDA

BEYÂN İLE FİKİH USÛLÜ İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Mustafa KAYA**

ERZURUM-2018



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



27.12.2018

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

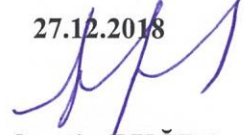
BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum “BEYÂN İLE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

*Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim *.*

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

27.12.2018


Sadrettin BUĞDA

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Mustafa KAYA danışmanlığında, Sadrettin BUĞDA tarafından hazırlanan bu çalışma 27/12/2018 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Mustafa KAYA

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. İbrahim YILMAZ

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ

İmza:

Prof. Dr. Sait UYLAŞ
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	VI
ABSTRACT	VII
KISALTMALAR	VIII
ÖNSÖZ.....	IX
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI	1
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	7
III. LİTERATÜR ÇALIŞMALARI	8
IV. KAYNAKLAR	11

BİRİNCİ BÖLÜM

BELÂGAT İLİMLERİ İLE FIKIH USÛLÜNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. BELÂGAT İLİMLERİ.....	13
1.1.1. Belâgat Kavramı ve Tahlîli.....	13
1.1.2. Fesâhat Kavramı ve Tahlîli.....	16
1.1.3. Belâgat İlimlerinin Ortaya Çıkmasını Sağlayan Sâikler.....	17
1.1.3.1. Dinî Sâikler	17
1.1.3.2. Edebî Sâikler	18
1.1.4. Belâgat İlimlerinin Gelişmesine ve Olgunlaşmasına Katkı Sağlayan Âmiller... 18	
1.1.4.1. Kur'ân	19
1.1.4.2. Hadis	19
1.1.4.3. Şiir.....	20
1.1.4.4. Lisâniyât (Dilbilimleri)	21
1.1.4.5. Kelâm	22
1.1.5. Belâgat İlimlerinin Gelişim Süreci	23
1.1.5.1. Belâgat İlimlerinin Diğer Sözlü Edebî Unsurlar İçinde Varlığını Koruyarak Sürdüğü Dönem	24
1.1.5.1.1. Cahiliye Dönemi	24
1.1.5.1.2. İslam'ın İlk Dönemi	25
1.1.5.1.2.1. Sadru'l-İslam Dönemi	26

1.1.5.1.1.2. Emevîler Dönemi.....	30
1.1.5.1.3. Belâgat İlimlerin Diğer İlimlerle Beraber Varlığını Koruyarak Devam Ettiği Dönem.	32
1.1.5.1.3.1. Tefsir Kitaplarında Belâgat.....	32
1.1.5.1.3.2. Dil ve Gramer Kitaplarında Belâgat	35
1.1.5.1.3.3. Kelâm Kitaplarında Belâgat	40
1.1.5.1.3.4. Edebiyat Kitaplarında Belâgat.....	43
1.1.5.1.3.5. Edebiyat Eleştirmenlerinin Kitaplarında Belâgat	47
1.1.5.1.4. Belâgat İlimlerin Olgunlaşma ve Müstakil Bir Disiplin Haline Gelme Dönemi.....	50
1.1.5.1.4.1. Olgunlaşma Dönemi	51
1.1.5.1.4.2. Belâgat İlimlerinde Durgunluk (Telhîs ve Şerhler) Dönemi	57
1.1.5.1.4.3. XIII. (XIX.) Yüzyıl Sonlarından Günümüze Kadar Devam Eden Dönem.....	60
1.1.2. Fıkıh Usûlü İlmî.....	61
1.1.2.1. Fıkıh Usûlü Kavramı ve Tahlili	61
1.1.2.2. Fıkıh Usûlünün Tarihi Gelişim Süreci	62
1.1.2.2.1. Tedvin Öncesi Fıkıh Usûlü	62
1.1.2.2.2. Müçtehitler Döneminde Fıkıh Usûlü	67
1.1.2.2.3. Fıkıh Usûlünün İlk Tedvîni.....	67
1.1.2.2.4. İmam Şâfiî'den Sonra Fıkıh Usûlünün Tedvîni.....	69
1.1.2.2.5. Fıkıh Usûlü Mektepleri ve Önemli Usûl Eserleri	71
1.1.2.2.6. Belâgat ve Fıkıh Usûlü Disiplinleriyle İlgili Eser Yazan Müellifler	73

İKİNCİ BÖLÜM

BEYÂN İLMİ İLE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ

-TESPİT VE TAHLİL-

2.1. BEYÂN İLMİ İLE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ	79
2.1.1. Beyân	82
2.1.1.1. Beyânın Tanımı ve Terimleşme Süreci.....	83
2.1.1.2. Beyân Yöntemleri/Vasıtaları.....	92
2.1.1.3. Beyân Çeşitleri	96

2.2.2. Beyân İlmi	104
2.2.2.1. Beyân İlminin Tanımı	104
2.2.2.2. Beyân İlminin Ana konuları ve Fıkı Usulündeki İşleyişleri	105
2.2.2.2.1. Delâlet	105
2.2.2.2.1.1. Delâletin Tanımı	106
2.2.2.2.1.2. Delâletin Kısımları.....	107
2.2.2.2.1.3. Delâlete Dair Genel Bir Değerlendirme	119
2.2.2.2.2. Belâgat ve Usûl İlimlerinde Dilin Menşei Problemi.....	121
2.2.2.2.3. Hakikat	126
2.2.2.2.3.1. Hakikatin Tanımı	126
2.2.2.2.3.2. Hakikatin Delâlet Açısından Kısımları.....	130
2.2.2.2.3.3. Hakikatin Hükmü	134
2.2.2.2.3.4. Hakikat konusunun değerlendirilmesi	139
2.2.2.2.4. Mecâz	140
2.2.2.2.4.1. Mecâzın Tanımı ve Terimleşme Sür.....	142
2.2.2.2.4.2. Mecâzın Gereksinimi.....	144
2.2.2.2.4.3. Mecâzı Hakikatten Ayıran Özellikler.....	148
2.2.2.2.4.4. Mecâzın Kısımları	153
2.2.2.2.4.4.1. Lugavî Mecâz	154
2.2.2.2.4.4.1.1. Lugavî Mecâzın Tanımı	154
2.2.2.2.4.4.1.2. Lugavî Mecâzın Tespitinde Önemli Unsurlar.....	157
2.2.2.2.4.4.1.2.1. Alaka.....	157
2.2.2.2.4.4.1.2.2. Karine	159
2.2.2.2.4.4.1.3. Lugavî Mecâzın Kısımları	161
2.2.2.2.4.4.1.3.1. Vaz‘ İtibariyle Lugavî Mecâz.....	161
2.2.2.2.4.4.1.3.2. Sığa İtibariyle Lugavî Mecâz	164
2.2.2.2.4.4.1.3.3. Alakanın Tabiatı İtibariyle Mecâz.....	165
2.2.2.2.4.4.1.3.3.1. Mecâzü’l-Mürsel	166
2.2.2.2.4.4.1.3.3.1.1. Mecâzü’l-Mürselin Tanımı	167
2.2.2.2.4.4.1.3.3.1.2. Mecâzü’l-Mürsel İle Hakîkî Mana Arasındaki Alaka.....	168
2.2.2.2.4.4.1.3.3.2. İstiâre.....	170

2.2.2.2.4.4.1.3.3.2.1. İstiârenin Tanımı	171
2.2.2.2.4.4.1.3.3.2.2. İstiâre İle Teşbîh Arasındaki Fark	175
2.2.2.2.4.4.1.3.3.2.3. İstiârenin Unsurları	179
2.2.2.2.4.4.1.3.3.2.4. İstiârenin Kısımları	179
2.2.2.2.4.4.2. Aklî Mecâz	186
2.2.2.2.4.4.2.1. Aklî Mecâzın Gelişim Süreci ve Tanımı	187
2.2.2.2.4.4.2.2. Aklî Mecâzın Alâkaları	191
2.2.2.2.4.4.2.3. Aklî Mecâza Delâlet Eden Karineler	194
2.2.2.2.4.5. Mecâzın Varlığı Problemi	196
2.2.2.2.4.5.1. Lügatte Mecâzın Varlığı Problemi	197
2.2.2.2.4.5.2. Kur'ân'da Mecâzın Varlığı Problemi	201
2.2.2.2.4.5.3. Aklî Mecâzın varlığı problemi	203
2.2.2.2.4.6. Râcih Mecâz İle Kullanılan Mercûh Hakîkatın Öncelik Problemi	205
2.2.2.2.4.7. Hakîkî Mana İle Mecâzî Mananın Birleştirilmesi	207
2.2.2.2.4.8. Mecâzın Umûmîliği	211
2.2.2.2.6. Sarih, Kinâye ve Ta'rîz	214
2.2.2.2.5.1. Sarih	215
2.2.2.2.5.1.1. Sarihin Tanımı ve Mahiyeti	215
2.2.2.2.5.1.2. Sarihin Kapsamı	217
2.2.2.2.5.2. Kinâye	219
2.2.2.2.5.2.1. Kinâyenin Tanımı ve Gelişim Süreci	219
2.2.2.2.5.2.2. Kinâyenin Unsurları ve Kısımları	224
2.2.2.2.5.2.3. Kinâyenin Hükümü	226
2.2.2.2.5.2.4. Kinâyeyi Mecâzdan Ayıran Özellikler	226
2.2.2.2.5.2.5. Lafızların Taksiminde Sarih ve Kinâyenin Yeri	227
2.2.2.2.5.3. Ta'rîz	231
2.2.2.2.6. Teşbîh ve Kıyâs	234
2.2.2.2.6.1. Teşbîh	235
2.2.2.2.6.1.1. Teşbîhin Tanımı	235
2.2.2.2.6.1.2. Teşbîhin Hakîkat-Mecâz Kategorisindeki Yeri	237
2.2.2.2.6.1.3. Teşbîhin Unsurları	240
2.2.2.2.6.1.4. Teşbîhin Kısımları	241

2.2.2.2.6.1.5. Teşbîhin Amacı	243
2.2.2.2.6.2. Kıyâs	243
2.2.2.2.6.2.1. Kıyâsın Tanımı	243
2.2.2.2.6.2.2. Kıyâsın Unsurları	244
2.2.2.2.6.2.3. Kıyâsın Çeşitleri	245
2.2.2.2.6.2.4. Kıyâsın Amacı	245
2.2.2.2.6.2.5. Kıyâs-Teşbîh İlişkisi	246
SONUÇ	250
KAYNAKÇA	259
ÖZGEÇMİŞ	280

ÖZET

DOKTORA TEZİ

BEYÂN İLE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ

Sadrettin BUĞDA

Danışman: Prof. Dr. Mustafa KAYA

2018, Sayfa: 280

Jüri: Prof. Dr. Mustafa KAYA

Prof. Dr. İbrahim YILMAZ

Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ

Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR

Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ

İslam ilim mirasında delâlet teorisi olarak bilinen lafız anlam ilişkisi, büyük bir öneme haizdir. Zira saadet-i dâreyn için toplumsal hayatı belirli bir sistem içinde şekillendiren Kur'ân ve sünnetin maksadını ve hikmetini doğru anlamak ve bunlardan hukukî ahkâmları istinbât etmek için lafızların bünyesinde barındırdığı manaları iyi bilmek gerekir. Ayrıca bir edebî sanatı ortaya koymak için edebî unsurlara hâkim olmak ve tasavvur edilen manayı farklı söz ve üslupla ifade etme melekesine de sahip olmak gerekmektedir. Bu önemden ötürü belâgat ve fıkıh usûlü disiplinlerinde, lafız anlam ilişkisi titizlikle incelenmiştir.

Edebî eserlerin değerini tespit etme ve Kur'ân'ın i'câzını ispatlama yöntemi olan belâgat ilimlerinin bir disiplini olan beyân ile nasslardan şer'î hükümleri istinbât etme metodu olan fıkıh usûlü ilişkisini konu edinen bu çalışma, giriş bölümünün yanı sıra iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Çalışmanın giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, çalışmada esas alınan kaynaklar, literatür çalışmaları ve araştırmanın yöntemi ele alınmıştır.

Birinci bölümde belâgat ve fesâhat kavramlarının tahlilini yapıldıktan sonra belâgat ilimlerinin doğmasına neden olan saikler, belâgat bilimlerinin müstakil bir hüviyet kazanmasına katkı sağlayan disiplinler ve bu bilimlerinin gelişim sürecinin tarihi arka planı incelenmiştir. Akabinde fıkıh usûlü ilminin İslam'ın ilk döneminden günümüze kadar tarihi seyir içindeki gelişimi ve son olarak belâgat ve fıkıh usulüne dair eser yazan müellifler ve alanla ilgili eserleri ele alınmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise, belâgat ile fıkıh usûlü arasındaki ilişki incelenmiştir. İki disiplin arasındaki ilişki çerçevesinde ilk etapta beyân daha sonra delâlet nazariyesi her iki disiplin bağlamında ele alınmıştır. Son olarak her iki disiplin için de büyük bir öneme sahip olan hakikat, mecâz, mecâzın kısımları, teşbîh ve kıyâs, sarîh, kinâye ve tarîz konuları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, beyân ilimleri, usûl, fıkıh usûlü, beyân ile fıkıh usûlü ilişkisi.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****THE RELATIONSHIP BETWEEN RHETORIC AND METHODOLOGY OF FİQH****Sadrettin BUĞDA****Advisor: Prof. Dr. Mustafa KAYA****2018, Page: 280****Jury: Prof. Dr. Mustafa KAYA****Prof. Dr. İbrahim YILMAZ****Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ****Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR****Assoc. Prof. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ**

In Islamic science culture, the relation of wording and meaning, known as the theory of implication, is of great importance. Because, for the two world fortunes, to understand the purpose of the Qur'an and Sunnah, which shape the social life in a certain system, and to reveal the legal provision from this understanding is to know the meanings of the words. In addition, in order to reveal a literary art, literary elements must be mastered and it is necessary to have a sense of expressing the imagined meaning with different words and styles. Because of this importance, the relationship between wording and meaning in the discourse of rhetoric and jurisprudence has been examined meticulously.

This study which discusses determining the value of literary works and the relation of jurisprudence as a method of understanding statement and tradition which is a discipline of the rhetoric science that is a method of proof for miraculousness of the Qur'an, consists of two chapters and results after the introduction.

In the introduction part of the study, the subject of the study, its purpose, the sources, literature studies and the method of the research are discussed.

In the first chapter of the dissertation, after analyzing the concepts of rhetoric and fluency, the motives that led to the emergence of rhetoric sciences, the disciplines that contributed to attain a distinct identity and the historical background of the development process were examined. Subsequently, the development of the Islamic jurisprudence from the first period of Islam to the present, and the authors of the works on the methodology of the rhetoric and jurisprudence, and their works related to the field were discussed.

In the second chapter of the dissertation, the relationship between the rhetoric and jurisprudence is examined. In the framework of the relationship between the two disciplines, first, the theory of statement and second the theory of the implication were discussed in the context of both disciplines. Finally, truth, metaphor, parts of metaphor, similitude and comparison, explicit, allusion and antithesis subjects, which are of great importance for both disciplines, are discussed.

Key Words: rhetoric, statement sciences, jurisprudence, procedure, statement and jurisprudence relation.

KISALTMALAR

a.s..	: Aleyhi's-selâm,
b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
bnt.	: Bint
c.c.	: Celle celaluhu
çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Fak.	: Fakülte
h.	: Hicrî
hşy.	: Haşiye
Hz.	: Hazreti
m.	: Miladi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü Tarihi
s.	: Sayfa
s.a.v	: Sallallahu aleyhi ve sellem
şrh.	: Şerh
thk.	: Tahkîk
tlk.	: Ta'lik
thrc.	: Tahrîc
trc.	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz
tsh.	: Tashîh
Ünv.	: Üniversite
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri,
y.	: Yıl

ÖNSÖZ

İslam düşüncesini normatif değerlere bağlayan ve ona katkı sunan belâgat ve fıkıh usûlü, İslam düşünce sisteminin en önemli iki disiplini olduğu şüphesizdir. Zira bu iki disiplin, temel İslam bilimlerine metodolojik/teorik bağlamda malzeme sunan, ilmî muhite yön veren, oluşturdukları sistem ile diğer ilimleri besleyen ve yanlış sapmalardan da koruyan disiplinlerdir.

Bu çalışma, İslam ilim geleneğinde önemli bir yer teşkil eden belâgat (beyân) ile fıkıh usûlü bilimi arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı amaçlamaktadır. Belâgat ilimleri, nebevî bir mucize olan Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzını ortaya koyma, onun aşkın bir belâğî üsluba sahip olduğunu ispat etme ve aynı zamanda Arap düşünce geleneğinin medarı iftihar olan edebî sanatların değerini tespit etme çabası neticesinde bir yöntem olarak ortaya çıkmıştır. İslam hukuk metodolojisi ise nasslardan fıkıh doktrinine ait ahkâmların elde edilmesine yönelik bir yöntem olarak ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda usûlcüler, nassa dayalı lafızların ihtiva ettiği manaları tespit etmek ve buna bağlı olarak fûrûa dayalı hükümleri ortaya koymak için lafız-anlam ilişkisine yoğunlaşmış ve belâğî verilerden de istifade etmişlerdir. Bu bağlamda Kur'ân ve Sünnetin lafızlarının ihtiva ettiği manaların tespitini konu edinen belâgat (beyân) ve İslam hukuk metodolojisinin kesiştiği önemli bir noktadır. Bu açıdan belâgat ilimlerinin İslam hukuk metodolojisiyle olan ilişkisini ortaya koymanın taşıdığı önem, bizleri bu çalışmaya sevk etmiştir. Ayrıca hem belâgat hem usûl disiplinlerinin tarihi gelişim sürecini irdeleme, bu ilimlerinin mahiyetine vakıf olma gayreti de bu çalışmanın ortaya konulmasına neden olmuştur. Bu münasebetle başta danışman hocam olmak üzere düşüncelerine başvurduğum alanın değerli hocalarımın teşvikleri de bu hususta etkili olmuştur.

Bu araştırmanın ortaya çıkmasına ve tekâmüle erişmesine birçok kişinin katkısı olmuştur. Bu çalışma süresince nezaketi ve rehberliğiyle bize destekte bulunan danışman hocam Prof. Dr. Mustafa KAYA'ya teşekkür borç bilirim. Ayrıca değerli hocalarım Prof. Dr. İbrahim YILMAZ'a ve Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ'e teşekkür ederim. Çalışmam boyunca ortaya çıkan zorlukları aşmamda kendisine danıştığım ve hep yanımda hissettiğim Doç. Dr. Metin YİĞİT'e, bu çalışma esnasında moral ve bilimsel desteğini esirgemeyen ve tezimi okuyup yönlendirmelerde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Yusuf EŞİT'e, tezimi okuyup tashihte bulunan Dr. Öğr. Üyesi Murat KAYA'ya, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÜNERİGÖK'e, Öğr. Gör. Ferhat ÇİFTÇİ'ye ve Mahmut SANIR'a teşekkür borçluyum.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Belâğî üslubuyla beşer idrakini kavramakta aciz bırakan Kur’ân-ı Kerîm’in mucizevî yönünü anlamak gayesiyle bir disiplin olarak ortaya çıkan belâgat ilimleri; tefsir, kelâm, fıkıh usûlü gibi birçok İslamî ilimlerle irtibatlı olan önemli bir disiplindir. Aynı zamanda belâgat ilimleri insanın günlük hayatında da önemli bir yere sahiptir. Zira insan, lafızların ihtiva ettiği anlamları bilmesiyle ancak konuşulana anlayabilir. İnsanoğlunun zihin dünyasındaki sınırsız manayı farklı yöntem ve üslup becerilerini kullanmadan, sadece sınırlı olan kelimelerin vaz’î manalarıyla ifade etmesi mümkün olmadığı gibi kelimelerin sadece vaz’î anlamını bilmekle de karşıdakinin ifade etmek istediği meramını da eksiksiz anlamak mümkün değildir. Dolayısıyla iletişimde önemli olan fehm/anlama ve ifhamın/anlatmanın meydana gelebilmesi için kelimelerin vaz’î manalarının yanı sıra teşbîh ve mecâz gibi ifade ettiği yan anlamların da bilinmesi gerekmektedir. dolayısıyla hem nassların yorumunda hem de iletişim dilinde belâgat ilimleri son derece önem arz etmektedir.

Sadru’l-İslam’dan tabiîn dönemine kadar Müslümanlar, fitratlarında var olan edebî zevk ile Kur’ân-ı Kerîm’in belâğî yönünü ve onun aşkın i’câzını anlıyorlardı. İslam diyarının sınırlarının genişlemesiyle Arapların, farklı dillere sahip milletlerle karşılaşması neticesinde Araplar’da var olan doğal edebî zevkin bozulmasına neden olmuştu. Dolayısıyla hem Kur’ân-ı Kerîm’in mucizeliğini ispat etme çabası hem de edebî mülâhazalar, Müslüman âlimlerini belirli bir takım kuralları tayin etmeye sevk etmiştir. Bunun doğal sonucu olarak da tarihi süreç içinde “Ulûmu’l-Belâga” denen disiplinler ortaya çıkmış ve sonraki nesillere bir ilmî miras olarak bırakılmıştır.

Belâgat ilimlerinin tedvîn edilmesinin esas nedeni, Kur’ân-ı Kerîm’i yorumlamak ve Kur’ân üslubuna yönelik yapılan eleştirilere cevap aramaktır. Yazılan ilk tefsir eserleri de aynı mülâhazalarla kaleme alınmıştır. Ancak belâgat ilimleri henüz tedvîn edilmediği için ilk müfessirler, cahiliye ve İslam’ın ilk döneminin sözlü edebî kültüründen istifade ederek Kur’ân’ı yorumlamaya ve yapılan eleştirilere cevap vermeye çalışmışlardır. Dolayısıyla ilk yazılı kültür, Kur’ân eksensli yapılan çalışmalar

ile başlamıştır. Belâgate ait temalara da yazılı olarak ilk defa Kur'ân merkezli çalışmalarda rastlanmaktadır.

Belâgî üslûp ve unsurlar, insanlık tarihi kadar bir geçmişe sahiptir. Zira insanlar duygu ve düşüncelerini, sevgi ve hüznlerini bir takım benzetme ve kelimelerin yan anlamlarını kullanarak daha etkili hale getirip ifade etme gayretinde olmuşlardır. Genelde tüm dünya dillerinde özelde ise Arap dilinde bunların örneklerine çokça rastlamak mümkündür. Cahiliye dönemindeki Arap kabilelerinin, şairlerle ve şairlerin şiirleriyle iftihar etmeleri de bunun bir göstergesidir. Zira cahiliye döneminde kabilelerin medarı iftihar olan şairlerin, diğer insanlardan ayrılmasının en büyük özellikleri, onların oluşturdukları şiirlerde bolca teşbîh, mecâz, kinâye ve istiâre gibi edebî sanatları kullanarak şiirlerine edebî estetik katmalarıdır. Dolayısıyla şu ifade edilebilir ki, belâgat ilimleri tedvîn edilmeden önce de belâgate dair unsur ve kurallar insanların zihinlerinde vardı. Hafızalarda saklı olan bu kurallar, ihtiyaç duyuldukça bir mihenk taşı gibi kullanılmıştır. Panayırlarda yapılan şiir yarışmaları, bu durumun bir ifadesidir. Zira şiirlerin seçimindeki ölçüt, jürinin hafızasında saklı olan edebî kriterlerdir. Bu kriterlere göre şiirler derecelendirilirdi.

Yukarıda ifade edildiği gibi genelde belâgat ilimleri özelde ise beyâna ait unsurlar, yazılı olarak ilk defa tefsir kitaplarında ortaya çıkmış, daha sonra yazıya aktarılan dil ilimlerinde ve edebî eserlerde yer yer yazılı bir şekilde varlıklarını göstermiştir. Bunlarla beraber kelâm ve fıkıh usûlü eserlerinde de bu unsurlara rastlanılmaktadır. Ancak kelâm ve fıkıh usûlü alanlarında yazılan eserlerde belâgata ait unsurlar, kendisine dayanan birer kriter olarak değil, belki konunun anlaşılması için açıklayıcı birer unsur olarak zikredilmiştir.

Belâgat ilimleri müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmadan önce ona ait bazı konular, edebî eserler bünyesinde belirgin hale gelmiştir. Daha sonra İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) gibi bazı âlimler, belâgat ilimlerinden bir disiplini detaylı bir şekilde ele almışken diğer disiplinlere ait konulara ise kısmen yer vermişlerdir. Ancak Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078), *Delâilü'l-İ'câz* ve *Esrârü'l-Belâga* isimli eserleriyle belâgat ilimlerine yeni bir hüviyet kazandırarak onları müstakil bir disiplin haline getirmiştir.

Belâgî incelemeler, Kur'ân'ın i'câzına odaklamayı esas almakla beraber ilgi alanını şiir, nesir, hitabet gibi bütün edebî sanatları kapsayacak şekilde yelpazeyi geniş

tutmuştur. Yani âlimler, Kur'ân'ın terkîb ve nazmındaki i'câzın, buna bağlı olarak ayet ve lafızların ifade ettiği manaya dayalı mucizeliğini tespit etme kriterlerini belirlemeye gayret gösterirken aynı zamanda edebî sanatın değerinin tespit etme kriterlerini de belirlemeyi hedeflemişlerdir.

Müslümanlar, bir taraftan Kur'ân'ın i'câzını anlama ve edebî eserleri yorumlama esasları üzerinde dururken diğer taraftan hayat sisteminin nasslara göre şekillenmesine olan inançlarından dolayı nassları belirli bir metodoloji çerçevesinde yorumlama gayretini göstermişlerdir. İlk dönemlerde nassları yorumlamak tamamıyla insanların dile olan hâkimiyetlerine dayanılırken, daha sonra dile olan hakimiyetin zayıflaması, İslam havzasının genişlemesi neticesinde yeni sorunların doğması ve farklı ekollerin ortaya çıkması, İslam hukuk metodolojisinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

İslam hukuk metodolojisini oluşturma düşüncesi hicri ikinci asrın ortalarına yakın başlamıştır. Bu dönemde usûl ile ilgili temel esaslar tespit edilip netleştirilmeye çalışılmıştır. Daha sonra âlimler, farklı nedenlerden ötürü artan sorunlara çözüm bulmak için nasslardan daha çok istifade etme çabasına girerek var olan metodolojiye ilave olarak bazı güncellemeler yapmışlardır.

Belâgat erbabı, sözdizimi, lafız anlam ilişkisi ve edebî estetik olmak üzere üç farklı yönü göz önünde bulundurarak edebî tahlil ve tenkit kriterlerini geliştirmişlerdir. Bunun tabii bir neticesi olarak me'ânî, beyân ve bedi' olmak üzere üç ayrı belâgat disiplini ortaya çıkmıştır. Belâgat ilimlerinin sınırlarının genişliğinden ötürü çalışmamızı, beyân ilmi ve fıkıh usûlü arasındaki ilişki ile sınırlandırdık. Ancak me'ânî ilmi ile fıkıh usûlü ilişkisinin de çalışılmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Bu çalışmada, belâgat ilimlerinin oluşmasına neden olan amiller, ona katkı sunan disiplinler, yukarıda özetlenen süreç ve her iki disiplinin birbiriyle olan ilişkisi üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümün ilk başlığı altında konunun mahiyetinin anlaşılması için öncelikle belâgat ve fesâhat kavramının tahlili yapılmış, akabinde belâgat ilimlerinin doğuşuna neden olan amillerin neler olduğu üzerinde durulmuştur. Zira dilbilimleri başta olmak üzere ilimleri değerli kılan şey onun gereksinimleridir. Dolayısıyla belâgat ilimlerinin oluş gereksinimlerinin bilinmesinin önemli bir husus olduğunu düşünmekteyiz. Daha sonra belâgat ilimlerinin gelişmesine ve olgunlaşmasına katkı sağlayan disiplinlerin

neler olduğu ve belâgat ilimlerine ne tür katkı sağladıklarını incelenmiştir. Böylece belâgat ilimlerinin diğ er ilimlerle olan ilişkisi de ortaya çıkmış ve tarihi arka plan daha da belirginleşmiştir.

Birinci başlık altında son olarak belâgat ilimlerinin tarihi gelişim süreci ve geçirdiğı evreleri ortaya konulmuş, buna bağı olarak belâgat ilimlerinin karakteristik özellikleri tespit edilmiştir. Alana dair yazılan eserler ve müellifleri tanıtılarak ve mezkûr sürecin tarihi seyir içerisinde belâgat eserlerinin yapısına ne şekilde sirayet ettiğı ortaya konulmuştur.

Birinci bölümün ikinci alt başlığı altında ise fıkıh usûlünün tanımıyla giriş yapıldıktan sonra tedvîn öncesi fıkıh usûlünün mahiyeti aktarılmış, buna bağı olarak sahabe ve tâbiînin, meselelerin tahlilinde nasıl bir yöntem ortaya koydukları incelenmiştir. Akabinde müçtehidler döneminde fıkıh usûlünün özellikleri, fıkıh usûlünü ilk tedvîn eden kişinin kim olduğı hususundaki tartışmalara değ inilmiştir. İmam Şafiî'den sonraki usûl anlayışının karakteristik özeliğine temas edilmiş ve o dönemde yazılan bazı eserlerin isimleri ve müellifleri verilmiştir. Daha sonra fıkıh usûlü ekolleri, bu ekollerin özellikleri ve her ekolün kendilerine has metotla yazılan ilgili eserleri tanıtılmıştır. Bu başlık altında son olarak belâgat ile fıkıh usûlü ilimlerine dair eser kaleme alan müellifler ve bu alanlarla ilgili eserleri ortaya konulmuştur. Bu son konuyu ele alınmanın temel amacı, alanda çalışma yapmak isteyenlere bir fikir vermektir.

İkinci bölümde ise çalışmanın asıl konusu olan beyân disiplini ile fıkıh usûlü arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu bölümün ana başlığı altında iki disiplin arasındaki ilişki genel çerçevesiyle kısa bir şekilde irdelenerek, akabinde ortak kavramlar ve konular incelenmeye tabi tutulmuştur. Fıkıh usûlü kökenli olan ve daha sonra belâgatin üç disiplininden birinin adı olarak belirlenen “beyân” kelimesinin kavramsal çerçevesi ve tarihi arka planı geniş bir şekilde ele alınmış ve iki disiplinin beyân kavramının ele alış biçimi mukayeseli bir şekilde incelenmiştir. Beyân konusunun bir alt başlığı altında beyânın yöntemlerine yani manayı ifade etmek için kullanılan vasıtalarla değ inilmiş, konu hakkında her iki disipline mensup bazı âlimlerin görüşleri aktarılmıştır. Usûl bilginlerinin, beyânın çeşitlerine dair yaptıkları gruplandırmalara odaklanmış ve beyân konusuyla ilgili kısa bir değerlendirme yapılmıştır.

Beyân lafzı, iki disiplinin ortak kavramı olması hasebiyle disiplinler arası bir kavram hüviyetindedir. Bununla birlikte beyân ayrıca bir disiplinin ismi olup isim olan beyân ile kavram olan beyân arasında da fark bulunmaktadır. Söz konusu bu farkı ortaya koyabilmek için kavram olarak beyânın genel çerçevesi çizildikten sonra bir disiplinin ismi olan beyân ilimi ile ilgili konular incelenerek, bu konular üzerinden iki disiplin arasındaki ilişki ortaya konulmuştur. Ardından beyân ilminin tanımı verildikten sonra bu disipline ait konulara geçilmiştir.

Belâgat, fıkıh usûlü, mantık, vaz‘ gibi İslam ilim mirasının ortak kavramlarından biri olan “delâlet” kavramı, incelenmiş ve ona bağlı olan konuların beyân ve fıkıh usûlü disiplinlerindeki işleyişinin keyfiyeti üzerinde genişçe durulmuştur. Dolayısıyla delâlet teorisi çalışmamızda geniş bir yer kaplamıştır.

Kurgusal ve nazari bir karakteristik özelliğe sahip olan dillerin menşei meselesi, iki disiplinin ortak konusu olması hasebiyle ele alınarak, konu hakkında yapılan tartışmalara yer verilmiştir. Bununla beyân ve fıkıh usûlünde meselenin tartışmaya açılmasındaki ana düşüncenin nedeni ortaya konulmuştur.

İki disiplin arasındaki ilişkinin en iyi göstergesi olan hakikat ve mecâz konuları etraflıca incelenmiştir. Şer‘î, luğavî ve örfî hakikat ve mecâz kısımları tahlil edilmeye çalışılmıştır. Mecâz teriminin tarihi arka planı araştırılarak ve mecâz kavramının her iki disipline nasıl sirayet ettiği ortaya konulmuştur. Mecâzın varlığı problemi meselesi üzerinde durarak, konu hakkında ileri sürülen görüşler tartışılmıştır. Her iki disiplinde, hakikî mana ile mecâzî mananın birleştirilmesi, mecâzın umûmîliği, hakikati mecâza terk etmenin nedenleri gibi tartışılan konular hakkında çalışma yapılmıştır. Mecâzın kısımları ve bunların iki disiplinindeki işleyiş ve değerlendirme biçimi incelenmiştir. Kısacası çalışmamızın en geniş konusu olan ve beyân ilminin önemli bir bölümünü teşkil eden hakikat ve mecâz meselesinin fıkıh usûlünde teorik olarak ne şekilde işlendiği ve buna bağlı olarak iki literatür arasındaki ilişki ele alınmıştır. Yer yer bu meselenin pratik olarak fikhî meselelerde nasıl bir etki oluşturduğu da ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde ayrıca sarîh ve kinâye konusu, detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İlk olarak beyân ve fıkıh usûlü âlimlerinin sarîh konusuna değinmelerinin nedeni aktararak ve akabinde sarîhin kavramsal çerçevesi ve mahiyeti incelenerek ve tanımlar

üzerinden sarihin kapsama alanı belirlenmeye çalışılmıştır. Hakikat ve mecâzın sarih ile olan ilişkisi tespit edilmiştir. Sarih konusundan sonra iki disiplinde de büyük bir öneme haiz olan kinâye konusuna geçilmiştir. Her iki disiplinin uzmanlarının farklı yaklaşımlarına göre bir terim olarak kinâyenin tahlili yapılmıştır. Zira usûlcülerin kinâye kavramına olan yaklaşımları belâgat âlimlerinin yaklaşımlarından farklıdır. Bu çalışmada iki disiplinin farklı yaklaşımları, genel bir çerçeve içinde belirlenmeye çalışılmıştır. Kinâye kelimesinin terimleşme süreci araştırılmıştır. Daha sonra kinâyenin temel unsurlarının ne olduğu aktarılmıştır. Fıkıh usûlünde kinâyenin ne tür bir hukukî değere sahip olduğu hususu ele alınmıştır. Lafız-anlam ilişkisi ekseninde dönen mecâz ve kinâye arasındaki fark ve lafızların taksiminde sarih ve kinâyenin konumu tesbit edilmeye çalışılmıştır. Netice itibariyle beyân ile fıkıh usûlünün ortak konusu olan sarih ve kinâye ile ilgili meselelerin -paralellikler ve farklılıklar ekseninde- nasıl ele alındığı hususu incelenerek ve iki literatür arasındaki ilişki ortaya konulmuştur. Yine beyân ve fıkıh usûlü ilminde lafız-anlam ilişkisi ekseninde değerlendirilen ta'rîz konusu araştırılarak, ta'rîz ile kinâye arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmiştir.

Son olarak teşbîh ve genel anlamda bir teşbîh çeşidi olan kıyâs ile ilgili konular geniş bir tetkike tabi tutulmuştur. İlk önce teşbîhin kavramsal çerçevesi, teşbîhin hakikî manayı mı yoksa mecâzî manayı mı ifade ettiği hususu, teşbîhin unsurları, kısımları ve amacı araştırmaya tabi tutulmuştur. Teşbîh konusundan sonra kıyâs meselesi incelenmiştir. Kıyâs konusunda ilk olarak kıyâsın tanımı ve mahiyeti ele alınarak akabinde kıyâsın unsurları, türleri ve amacı araştırılmıştır. Daha sonra teşbîh ile kıyâs arasındaki benzerlikler ve farklılıkların neler olduğunu tesbit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen verilerden hareketle iki disiplin arasındaki ilişki ortaya konulmuştur.

Çalışmanın amacı, temel İslam bilimlerinin önemli iki disiplini olan beyân ile fıkıh usûlü arasındaki ilişkiyi, beyân ve fıkıh usûlün tarihî süreç içindeki gelişimlerini, beyân ilminin doğuşuna neden olan sâiklerin ve tekâmülüne katkıda bulunan ilimlerin ne olduğunu araştırıp okuyucuya sunmaktır. Bu düşünceden hareketle birinci bölümü bu konulara ayrılmıştır. İkinci bir amaç ise bu disiplinler arasındaki ilişkinin hangi çerçevede olduğunu, beyân ilminin konularının usûl sistematiğine ne şekilde sirayet ettiğini ve usûl literatüründe nasıl işlendiğini tespit etmek ve buna bağlı olarak iki disiplin arasındaki ilişkinin hangi seviyede olduğunu ortaya koymaktır. Böylece hem beyân ve usûl bilginlerinin beyân ilmine ait konulara yoğunlaşmalarının nedenleri hem

de iki disiplin arasındaki yakınlığın arka planında yatan şeyin ne olduğu gün yüzüne çıkmış olacaktır.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamızın esas amacı, beyân ve fıkıh usûlü arasındaki ilişkiyi tespit ve tahlile yönelik olduğu için her iki disipline ait temel eserler başta olmak üzere geniş bir literatür çalışması yapılmıştır. Gerek görüldüğünde diğer disiplinlere ait eserlere de başvurulmuş ve ihtiyaç dâhilinde günümüzde yapılan çalışmalardan da istifade edilmiştir.

Tasvîr ve tahlîl yöntemi kullanılarak her iki disiplinindeki konuların incelenme biçimi, aradaki farklar ve buna bağlı olarak iki literatür arasındaki ilişki tespit edilmiştir. Beyân ilmine dair kavramların her iki disiplininde geniş bir tarama yapıldıktan sonra tahlilleri yapılmış, tanımlar arasındaki farklar tespit edilmiş, ihtiyaç duyuldukça kavramların tarih içindeki terimleşme süreçleri verilmiştir. Çalışmamızın omurgası mesabesinde olan ana kavramlar, bağlı bulundukları konunun girişinde tanımlanıp tahlile tabi tutulmuştur. Dolayısıyla tekrardan kaçınmak için kavramsal çerçeve adında bir bölüm açılmamıştır.

Konuların incelenmesinde, meseleler hakkında nakledilen görüşlerin ve dayandıkları delillerin -tenkit yöntemi kullanılarak- değerlendirilmesi yapılmıştır. Gerekli görüldüğü yerlerde meseledeki görüş farklılığının fıkha yansımaları da incelenmiştir.

Bu çalışmada genel itibarıyla konular beyân cihetiyle ortaya konulduktan sonra fıkıh usûlü yönüyle ele alınmış ve daha sonra mukayeseye geçilmiştir. Dolayısıyla ilk olarak konu hakkında beyân âlimlerinin görüşleri verildikten sonra usûlcülerin görüşleri nakledilmiştir. Ancak konu gereği bazen de fıkıh usûlü âlimlerinin görüşleri öncelenmiştir. Çalışma teorik bir karaktere sahip olma hasebiyle örneklendirmelere sık sık başvurulmuştur. Meselenin daha iyi anlaşılması için her iki disiplinden örnekler verilmiştir.

Konumuzla bağlantılı olan ve gerekli görülen bazı detaylar, dipnotlarda detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Bazen de konuyu uzatmamak için meselenin detayına

inilmeyip konunun geçtiği ilgili eserler dipnotlarda verilerek okuyucu, bu eserlere yönlendirilmiştir.

Bu çalışmanın metninde ismi geçen kişilerin vefat tarihleri ilk geçtikleri yerde yıl olarak verilmiştir. Dipnotlarda ismi geçen müellif ve eserleri ilk geçtikleri yerlerde tam olarak verilmiş daha sonra geçtiği yerlerde ise meşhur kısaltmalarıyla yetinilmiştir.

Genel itibarıyla çalışmanın tertip ve düzeni beyân ilminin tasnif biçimi göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Ancak beyân âlimleri, istiârenin anlaşılması için teşbîh konusunu mecâzdan önce ele alırken biz, bu çalışmada lafız anlam ilişkisine dair konuların bir bütün içinde işlenmesini uygun gördüğümüzden teşbîh konusunu sona bıraktık.

III. LİTERATÜR ÇALIŞMALARI

Bugüne dek ne Arap âleminde ne de Türkiye’de beyan ilmi ve fıkıh usûlü ilişkisinin doğrudan bir araştırma konusu olarak ele alınmadığı söylenebilir. Ancak usûl âlimlerinin çalışmalarında retorik veya usûlcülerin retoriğe dayalı araştırmaları gibi beyân ilimlerini de kapsayacak genel çalışmalar bulunmaktadır. Bununla birlikte beyan ilminin kısmi konuları hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmalarda, iki disiplin arasındaki ilişkiyi tesbit edip ortaya koymak yerine konunun usûl ilmine nasıl sirayet ettiği ve usûlcülerin konuyu ne şekilde ele aldıkları incelenmiştir.

Usûlcülerin, İslam hukuk metodolojisinde belâgat ilimlerinden nasıl yararlandıkları, onların belâgat ilimlerine ne tür katkı sundukları hususunu incelemeye tabi tutan müelliflerden biri Fevzî İbrâhîm el-Karfe’dir. Fevzî İbrâhîm, *el-Bahsu’l-Belâğî ‘inde ‘Ulemâi Usûli’l-Fıkh* ismiyle hazırladığı yüksek lisans tezinde kısa bir şekilde belâgat ilimleri ile fıkıh usûlü arasındaki ilişkiye değindikten sonra usûlcülerin, belâgat konularını inceleme nedenlerinden söz eder. Akabinde şer’î hitabın maksatlarını konu edinen müellif, son olarak usûl ilminde me’ânî ve beyân konularını inceler. Ancak o, me’ânî ve beyâna dair konuları belâgat ilimleri ile fıkıh usûlü arasında bir mukayesede bulunmadan sadece konuların fıkıh usulündeki işleyişini ele alır.¹

¹ Fevzî İbrâhîm’in hazırladığı bu çalışma 2010’da Dâru’l-Kutubi’l-Vataniyye tarafından kitap olarak basılmıştır.

Hasan Hâdî Muhammed'in *el-Bahsü'l-Belâğî 'inde'l-Usûliyyîn* adında doktora tezi çalışması da bu konuda önemli bir eserdir.² Hasan Hâdî Muhammed bu çalışmanın birinci bölümünde belâgat ve fıkıh usûlünün mahiyetini, usûlcülerin belâgat konularını ele alış biçimlerini, belâgat ile fıkıh usûlü arasındaki ilişkiyi, usûlcülerin dil anlayışlarını ve vazı'n çeşitlerini ele alır. Akabinde ikinci bölümde âmm, hass, müşterek, mutlak ve mukayyed lafızların anlama delâletini konu edinir. Üçüncü bölümde kullanım açısından lafızlar başlığı altında hakikat ve mecâzı konu edinir. Dördüncü bölümde açıklık ve kapalılık açısından lafızların taksimatını ele alır. Beşinci bölümde ise makam ve bağlam çerçevesinde hitap unsurlarını inceler, son olarak nassların ahkâmlara delâlet yöntemini konu edinir.

Abdulfettâh Lâşin'ini yazdığı ve Dâru'l-Kitâbi'l-Câmi'î'de basılan *el-Bahsu'l-Belâğî fî Dirâsâti 'Ulemâi Usûli'l-Fıkh* isimli eseri de bunlardan biridir.³

Konuyla ilgili eser yazan diğer bir müellif de Akîd Hâlid Hamûdî'dir. Hamûdî, *el-Bahsu'l-Belâğî 'inde'l-Usûliyyîn* isimli bir eser ele almıştır.⁴ Bu eser, genel itibariyle usûl eserlerinde incelenen belâgat ilimlerine dair konuları ele almış ve konular üzerinde değerlendirme yapmamıştır. Dolayısıyla bu eser, bir belâgat eseri görünümünde olduğunu söylenebilir.

Beyân ilminin bazı bölümlerinin fıkıh usûlü eserlerindeki işleyişinin ele alındığı başlıca kitap ve makaleler şunlardır: es-Seyyid Ahmed Abulgaffar, *et-Tasavvur'l-Lugavî 'inde 'Ulmâ-i Usûli'l-Fıkh* adlı bir eser kaleme almıştır. Seyyid Ahmed, genel anlamda usûl bilginlerinin dilbilim tasavvurunu ele alsa da özelde beyân ilmine dair olan dillerin kökeni, vaz'î delâlet çeşitleri, lafız anlam ilişkisi ve beyân türleri gibi konular üzerinde ciddiyetle durur. Bu eserin, dilbilim çalışmaları için önemli bir kaynak olduğu söylenebilir.⁵ Mahmûd Sa'd'ın kaleme aldığı *Mebâhisu'l-Beyân 'inde'l-Usûliyyîn ve'l-Belâğîyyîn* isimli kitabı da bu alana dair önemli eserlerden birdir. Mahmûd Sa'd ilk önce beyânın tanımını verdikten sonra beyân ilminin tanımını yapar

² Bu çalışma 2004 yılında el-Müstansiriye Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde yapılmıştır.

³ Çalışmanın veri toplama süresinde söz konusu kitaba ulaşılmamıştır. Bu nedenle kitabın içeriğine dair bilgiler verilmemiştir.

⁴ Bu eser, 2014 yılında Dâru'l-'Asmâi tarafından basılmıştır.

⁵ Bu eser, 1996 yılında Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'yye tarafından basılmıştır.

akabinde hakikat ve mecâz konularını ele alır, daha sonra beyân çeşitlerini geniş bir şekilde incelemeye tabi tutar.⁶

Menâl bnt. Mübtî el-Mesûdî'nin hazırladığı *Subulü'l-İstinbât 'inde'l-Usûlyyîn ve Siletuhâ bi'l-Menheci'l-Belâğî*, adlı yüksek lisans tezi, kısmen de olsa bu alanda önemli bir çalışmadır. İsminden de anlaşıldığı gibi bu çalışma, beyân ile fıkıh usûlü ilimlerinin istinbât metotlarını incelemektedir. İlk etapta istinbât ameliyesinde bulunan kişide aranan şartlardan bahseder. Akabinde mananın tesbitinde rol onayan unsurları açıklamaya çalışır. Son olarak da iki disiplinde beyânın mertebelerini mukayeseli bir yöntemle ortaya koymaya gayret gösterir.

Yukarıda ifade edildiği gibi Türkiye'de de özeldir beyân ilmi ile fıkıh usûlü arasındaki ilişkiye dair herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ayrıca beyân ilminin bir konusu ile ilgili yapılan kısmi çalışmalar da doğrudan iki disiplin arasındaki ilişkiye dair değildir.

Türkiye'de yapılan kısmi çalışmalardan biri İsmetullah Sami'nin İslam hukuku alanında hazırladığı *İslam Hukuk Usûlünde Mecâz* isimli tezidir. Sami'nin bu çalışması, fıkıh usûlünde mecâz ve mecâza bağlı olan temalarla ilgili yaklaşımların ekseninde yapılan bir çalışmadır. Bununla birlikte sarîh ve kinâye konularına da değinmektedir.

Davut İltaş'ın *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* ve Hüseyin Okur'un *Fıkıh ve Anlambilim Hanefti Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti* isimli doktora tezleri de bu alanda yapılan kısmi çalışmalardır.

Konuyla ilgili yapılan bazı makale çalışmaları da şunlardır: Müsenna Sefâe Casim'in *'İlmu Usûli'l-Fıkh ve Siletuhu bi 'Ulûmi'l-Belâga – el-hakîketu ve'l-Mecâz – Enmûzecen* adlı makalesi bu alan ile ilgili kaleme alınmıştır. Makalede yazar, belâgat ve fıkıh usûlünde yapılan hakîkatin tanımlarını, kısımlarını ve hakîkatin hükmünü kısa bir şekilde aktardıktan sonra mecâz konusuna geçmektedir. İki disiplinde yapılan mecâz tanımları, kısımları ve mecâzın hükmü aktarılır. Son olarak sarîh ve kinâye konusu ele alınır.

Abdurrahmân b. Alî el-Hattâb'ın *Eserü Usûli'l-Fıkh fî Takdîmi'l-Belâgati'l-'Arabiyyeti ve Tetvîrihâ – el-Bahsu'd-Dilâlî Enmûzecen-* adlı makalesi de bu alanda

⁶ Bu eser, Mektebetü'l-M'ârif tarafında İskenderiyye'de basılmıştır.

önemlidir. Makalenin isminden de anlaşıldığı gibi yazar, bu çalışmada delâlet nazariyesine yoğunlaşmaktadır. Bu konuda usûl ilminin belâgat ilimlerine ne tür bir etkide bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bunula birlikte bu çalışmada belâgat ve fıkıh usûlü arasındaki ilişkiye kısmen değinilmektedir.

Makale olarak yapılan çalışmalardan biri de Salim Özer'in *Fukaha ve Usulcülerin Hakikat ve Mecâz Anlayışı* adındaki makalesidir. Özer, bu makalede hakikat ve mecâzın usûlcülerce nasıl anlaşıldığı, hakikati mecâzdan ayıran özelliklerin ne olduğu, delâlet açısından hakikatin sınıflandırılması, mecâzın kısımları, hakikat ile mecâzın birleşimi gibi mecâza dair temaları konu edinmektedir.

IV. KAYNAKLAR

Çalışmamızın karakteristik özelliğine binaen iki disiplinin temel kaynakları esas alınacaktır. Çalışmamızda temel kaynak olarak kullanılacak bazı eserleri şu şekilde sıralamak mümkün olacaktır.

1. *el-Beyân ve 't-Tebyîn: Câhiz'in* (ö. 255/869) Arap edebiyatına dair telif ettiği en önemli eserlerden biridir. Câhiz, bu eserinde Arap şiir ve hitabet sanatının hususiyetlerini ve Arap dil özelliklerini konu edinmektedir. Arap dili ve edebiyatı alanında yazılan ve belâgat esaslarının incelendiği ilk ve en önemli eserdir.

2. *Delâilü'l-İ'câz: Belâgat tarihi* açısından önemli bir yer sahip olan el-Cürcânî'nin, Kur'ân'ın i'câzını ispatlamak için kaleme aldığı eserlerinden biridir. Cürcânî, bu eserinde Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzının nazımda olduğunu söyleyerek bunu ispatlamaya çalışmaktadır.

3. *Esrârü'l-Belâga: Cürcânî'nin beyân alanında yazdığı en önemli eserdir. O, bu eserinde hakikat-mecâz istiâre-teşbîh gibi konulara yoğunlaşmakla birlikte bedi' ilmine dair konulara da değinmektedir. Cürcânî, bu eserinde edebî zevkin esaslarını ortaya koymaya çalışmaktadır.*

4. *Nihâyetü'l-İ'câz fî Dirâyeti'l-İ'câz: er-Razî* (ö. 606/1210), Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga* adlı eserlerini özetleyerek bu eserini oluşturmuştur. O, Cürcânî tarafında karmaşık bir şekilde yazılan belâgat konularını, bir

tertip ve düzen içinde ele almıştır. Belâgat konularını ilk defa bir tertip içinde ele alınmış olması açısından bu eser önemli bir değere sahiptir.

5. *Miftâhu'l-'Ulûm*: Bu eser, belâgat ilimlerini yeni bir mecraya koyan es-Sekkâkî'ye (ö. 626/1299) aittir. Bu çalışma ilk kez belâgat ilimlerinin farklı disiplinler şeklinde ele alması hasebiyle önemli bir eserdir. Ortaya koyduğu yeni tertip ve metodunun gönümüze kadar devam etmesi de bu eserin önemini ortaya koymaktadır.

6. Kazvîni'nin (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh* ve *el-Îzâh* isimli eserleri de temel kaynak olarak başvurduğumuz iki kitaptır.

7. *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs*: Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh* isimli eserine yazdığı bir şerhtir. el-Mutavvel, Osmanlı medreselerinde okutulan önemli belâgat kitaplarından biri olma vasfına sahip bir eserdir.

Belâgat alanında yazılan ve ismini zikretmediğimiz başka eserlere de müracaat edilecektir. Modern dönemde kaleme alınmış belâgat eserlerinin yanında, literatür çalışmaları başlığı altında değindiğimiz kitaplardan da yararlanılacaktır. Ayrıca konumuzla alakalı olan ve belâgat alanında yazılan kitap ve makalelere de müracaat edilecektir.

Fıkıh usûlünün her iki ekolünün (Fukahâ ve Mütakellimîn) eserlerinin şu temel kaynaklarından yararlanmaya çalışılacaktır: Cessâs (ö. 370/981) *el-Fusûl fî'l-Usûl*; Debûsî (ö. 430/1039) *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*; Ebü'l-Hüsyen el-Basrî, (ö. 436/1045) *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*; Şîrâzî, (ö. 476/1083) *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*; Cüveynî, (ö. 478/1085) *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* ve *Metnü'l-Varakât*; Pezdevî, (ö. 482/1089) *Usûlü'l-Pezdevî*; es-Sem'ânî, (ö. 489/1096) *Kavâtiu'l-Edille fî'l-Usûl*; Serahsî, (ö. 490/1097) *el-Usûl*; Gazzâlî, (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*; Râzî, (ö. 606/1209) *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*; Âmidî, (ö. 631/1234) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*; Abdülaziz Buhârî, (ö. 730/1330) *Keşfu'l-Esrâr ala'l-Pezdevî*; İsnevî, (ö. 772/1370) *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*; İbn Emiri'l-Hâc, (ö.879/1474) *et-Takrîr vet-Tahbîr fî İlmi'l-Usûl*; el-Merdâvî, (ö. 885/1480) *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*; Şevkânî, (ö. 1250/1834) *Îrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl*.

Bunlarla beraber ismini zikretmediğimiz başka klasik ve modern dönemde yazılan usûl eserlerinden de istifade edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BELÂGAT İLİMLERİ İLE FIKIH USÛLÜNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. BELÂGAT İLİMLERİ

Bir ilmin mahiyetini ve onun ne anlama geldiğini, ondan ne kastedildiğini belirlemek için atılacak ilk somut adım, onu efrâdını câmi‘ ve ağıyârını mâni olacak şekilde tanımlamakla mümkündür. Konunun anlaşılması, kapsamının belirlenmesi ve onu diğer ilmi disiplinlerden ayıran özelliklerin tespiti için ad olan/ilgili kavramın açıklanması son derece önemlidir. İlim adamlarının, eserlerinin başında ilgili disiplinlerin tanımlarına yer vermeleri de bu öneme binaendir. Biz de çalışmamızda geçen temel kavramları, bağlı bulundukları başlık altında tanımlamaya gayret göstereceğiz.

Konu ile ilgili en önemli kavramlardan biri şüphesiz belâgat kelimesidir. Dolayısıyla belâgat ilimlerinin tarihçesine/konularına geçmeden önce belâgat kavramının tanımını yapmak yerinde olacaktır.

1.1.1. Belâgat Kavramı ve Tahlîli

Etimolojik olarak belâgat kelimesi, *بَلَغَ يَبْلُغُ* fiilinin mastarı olup manası *sözü güzel, tam ve açık bir şekilde ifade etmek; meramı tam bir şekilde dile getirmektir*. Ya da *بَلَغَ* fiilinden türemiş *بَلَغَ ve بَلَغَ* ile alakası bulunan bir mastar olup manası *yaklaşmak, ulaşmak, ulaştırmak, istenilen yere varmak, olgunlaşmak, ergenliğe ulaşmak* anlamına gelmektedir.⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de *بَلَغَ* kelimesi ve türevleri bağlamına göre yukarıda verilen farklı manalarda kullanıldığı görülmektedir. Örneğin *فَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُنَّ* “iddetlerinin sonuna yaklaştıklarında”⁸ ayetindeki b-l-ğ fiili yaklaşmak anlamında gelirken, *وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ* “olgunluk çağına ulaşınca”⁹ ulaşmak anlamında kullanılmıştır.

İstilahî olarak ise İbnü’l-Mukaffa (ö. 142/759), Câhiz, Müberred (ö. 286/900) ve Rummânî (ö. 384/994) gibi ilk dönem dil ve edebiyat bilimcileri, belâgatı insanın

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (1. Baskı), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî - Müessestü’t-Târîhi’l-‘Arabî, Beyrut 1996, I, 486-487.

⁸ Talâk: 65/2.

⁹ Yûsuf: 12/22; Kasas: 22/14.

fitratında var olan kabiliyet, doğuştan itibaren devam eden meleke ve sanata olan yatkınlık olarak anlamışlardır. Onlar kendi bu anlayışlarına göre belâgat kavramını farklı şekillerde tanımlamışlardır. Câhiz, İshak b. Hasan'dan naklederek İbnü'l-Mukaffa'ya belâgatin ne olduğu sorulduğunda şöyle cevap verdiğini aktarır: “*Belâgat farklı şekillerde ifade edilen manaların topluca ismidir. (Belâgat) bazen susmada, dinlemede, işarette, delil getirmede, cevap vermede, söze başlamada, şiirde, seci’li bir sözde ve hitapta, bazen de bir risalede olur. (Kısacası) bunlardaki icâz ve manaya işaretin bütünü belâgattir.*”¹⁰ Câhiz ise belâgat için yapılan tanımlardan şunu beğenip seçtiğini söyler: “*(Belâgat), mana ile lafzın birbiriyle yarışması, lafzın kulağa erişmesi, mananın kalbe yerleşmesinin önüne geçmemesidir.*”¹¹ er-Rummânî (ö. 384/994) ise *en-Nüket fî İ’câzi’l-Kur’ân* adlı eserinde “*Belâgat, lafzın en güzel şekli ile mananın kalbe ulaşmasıdır.*”¹² şeklinde belâgatı tanımlamıştır.

Abdulkâhir el-Cürcânî tarafından belâgat ilmine müstakil bir ilmî disiplin vasfı kazandırıldıktan sonra da belâgat âlimleri, belâgatı farklı şekilde tanımlamışlardır.

Abdulkâhir el-Cürcânî belâgatı tanımlarken, belâgat, fesâhat, beyân ve berâ’at kavramlarının arasında herhangi bir fark koymadan “*Kelamın güzel ve eksiksiz bir şekilde manaya delâlet ettiği, en güzel, süslü, zevkli, akıcı ve etkileyici bir şekilde ifade edildiği*”¹³ şeklinde izah etmektedir. Görüldüğü üzere Cürcânî, derli toplu bir tanım yapmaktan ziyade belâgatı açıklamaya çalışmıştır.

Sekkâkî, beyân ve me’ânî ilimlerini ihtiva edecek şekilde belâgatin tanımını şöyle yapmaktadır: *Belâgat, mütekellimin manaları ifade etmesinde, terkîplerin özelliklerini kusursuz bir şekilde ifâ etme; teşbîh, mecâz ve kinâye türlerini en iyi şekilde ifade etme yetkinliğine ulaşmasıdır.*¹⁴ Görebildiğimiz kadarıyla belâgat ilimleri müstakil bir ilmi disiplin vasfı kazandıktan sonra belâgat kavramını farklı şeylerin vasfı olarak

¹⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mabûb el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn I-II* (1. Baskı), thk. İbrâhîm Şemseddîn, Müessesetu’l-‘Âlemî li’l-Matbuât, Beyrut 1423/2003, I, 112-113.

¹¹ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 112.

¹² Ebû’l-Hasan Ali b. İsâ er-Rummânî, *en-Nüket fî İ’câzi’l-Kur’ân* “Selâsü Resâil fî i’câzi’l-Kur’ân” (3. Baskı), thk. Muhammed Halefüllâh-Muhammed Zağlûl Selâm, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire 1976, 75-76; Laszlo, Tüske, “Belâgat’ta er-Rummânî” (Çev. İsmail Demir - Mustafa Kaya), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (19), 2003, 288.

¹³ Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz* (3. Baskı), tlk. Muhammed Reşîd Rızâ, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2001, 46.

¹⁴ Ebû Ya’kûb b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm* (3. Baskı), thk. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2014, 526.

البلاغة: هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها

nitelendiren ilk âlim Kazvîni olmuştur. O, kelamın ve mütekellimin sıfatı olarak iki ayrı şekilde belâgatın tanımını yapmıştır. Ondan sonra gelen âlimler de Kazvîni'nin bu taksimatını esas almalarıyla beraber bir de belâgatı “me‘ânî, beyân ve bedî‘” ilimlerin bütününe içine alan ve ulûmu‘l-belâga olarak bilinen disiplinlerin bir adı olarak tanımlamışlardır.

Kazvîni, kelamın sıfatı olarak belâgatın tanımını şu şekilde yapmıştır: “*Sözün fasih olmakla beraber makamın muktezasına/gereğine uygun olmasıdır.*”¹⁵ Diğer bir ifadeyle belagat; doğru bir manayı zaman, mekân ve muhatabın halini dikkate alarak uygun ve güzel ifadelerle anlatmaktır.

Kazvîni, mütekelliminin fitratında var olan hitabet melekesini esas alarak belâgatı “*Kişinin belîğ (fasih) bir kelamı oluşturabilme kabiliyetidir.*”¹⁶ şeklinde tanımlamıştır.

Daha önce ifade edildiği gibi kelamın ve mütekellimin sıfatı olarak belâgatın tanımı yapıldığı gibi me‘ânî, beyân ve bedî‘ disiplinlerin adı olarak da belâgatın tanımı yapılmıştır. Bir disiplin olarak belâgatın tanımı şöyle yapılmıştır: “*Belâgat, kelamın açık bir şekilde maksada delâletini sağlayan kuralları inceleyen bir ilimdir.*”¹⁷

Bizce me‘ânî, beyân ve bedî‘ disiplinleri için yapılan bu tanım, efradını câmi‘ olmayan bir tanımdır. Zira belâgatın kendisi bir ilim olmayıp, belki üç disiplinden müteşekkil olan ilimlerin adıdır. İlk dönem belâgat âlimlerinin bir disiplin olarak belâgatın tanımını yapmamaları da bunun göstergesidir. Ancak bazı âlimlerin yazdıkları eserlerini ‘*İlmü‘l-Belâga* olarak isimlendirmeleri, ya bu ismin şöhret bulmasından kaynaklanmakta ya da belâgatı beyânın eş anlamlısı olarak kabul etmelerindendir. Tanımın câmi‘ olmamasının nedeni ise lafızların muktezây-ı hâle mutâbakatını esas alan me‘ânî ve yine muktezây-ı hâle bağlı olarak lafzın uygunluğunu ve sözlerin ahenk ve güzelliğini esas alan bedî‘ ilimleri kapsamamasıdır.

Mezkûr yaklaşımlar yerine bu ilimlerin tanımlarını birleştirecek şekilde şöyle bir tanım yapmak daha uygundur: *Belâgat, muktezâyı hâle (durumun gereğine) uygun olarak her hangi bir manayı; delâlet açısında açık, lafız açısından da ahenkli bir*

¹⁵ el-Hatîb Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrahmân el-Kazvîni, *Telhîsu‘l-Miftâh*, (Mutavvel ile beraber), Dâru İhyâi‘t-Türâsi‘l-‘Arabî, Beyrut ts., 16; et-Teftâzânî, Sa‘düddîn Ömer b. Mes‘ûd, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi‘l-Miftâh* (1. Baskı), tsh. Ahmed ‘Azvu ‘Înâye, Dâru İhyâi‘t-Türâsi‘l-‘Arabî, Beyrut ts., 126.

¹⁶ Kazvîni, *Telhîsu‘l-Miftâh*, 17; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 133.

¹⁷ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Mûcezû‘l-Belâga* (1. Baskı), el-Matbatu‘t-Tûnusiyye, Tunus ts., 4.

فالعالم الباحث عن القواعد التي تُصَيِّر الكلام دالاً على جميع المراد وواضح الدلالة عليه يدعى علم البلاغة

biçimde farklı söz ve usullerle ifade etme kurallarını bildiren me'ânî, beyân ve bedî' ilimlerinin ortak ismidir. Bu tanım, hem muktezây-ı hâle uygun düşecek söz söyleme usulünü inceleyen me'ânî hem bir manayı farklı üslupla ifade etmeyi konu edinen beyânı hem de kelâmın, lafız ve mana yönüyle güzelleştirilmesini inceleyen bedî' ilimlerini kapsamaktadır.

1.1.2. Fesâhat Kavramı ve Tahlîli

Cürcânî gibi bazı belâgat âlimleri, belâgat ve fesâhat kavramlarını aynı anlamda kullandıkları için terim olarak fesâhat için farklı bir şekilde tanım yapmayı gerek görmemişlerdir. Bazı âlimler ise belâgat disiplinin başında belâgat kavramının tanımını yaptıktan sonra fesâhat kavramı için de ayrı bir tanım yapmışlardır. Muhtemelen belâgat kavramının terim tanımında “sözün fasih olması” kaydı onları böyle bir şeye sevk etmiştir.

Fesâhat (الفصاحة) etimolojik olarak zuhûr ve beyan¹⁸ yani bir şeyin açık olma manasına gelmektedir. Kur'ân'ı Kerîm'de وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا “*Kardeşim Harun'un konuşması dil bakımından benimkinden daha açık/daha düzgündür*”¹⁹ geçen “أَفْصَحُ” kelimesi, “fesâhat” kelimesinin açık ve seçik olma anlamına geldiğinin bir delilidir.

Teknik bir terim olarak cümle ve cümleyi oluşturan kelimelerin kusursuz ve akıcı olduğu, mananın açık ve zihne ilk intikal eden söz anlamına geldiği fesâhat kavramı; kelime, kelâm ve mütekellimin niteliği olması hasebiyle farklı şekilde tanımlanmıştır.

Kelimenin fesâhatı: Harflerin uyumsuzluktan, garâbetten (anlamı herkes tarafından bilinmeyen kelimedenden) ve gramer kurallarına aykırı olmaktan uzak olmasıdır.²⁰ Bir kelimenin fasih olabilmesi için telaffuz güçlüğüne sebep olan uyumsuz harflerin yan yana gelmemesi, kullanılan kelimenin insanlar tarafından aşinalık kazanması ve kelimenin dil/sarf kurallarına aykırı olmaktan sâlim olması gerekmektedir.

¹⁸ İbn Manzûr, X, 269.

¹⁹ Kasas: 28/34.

²⁰ Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa, el-Meânî el-Beyân el-Bedî'*, thk. Behîc Gazâvî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1419/1998, 7.

Kelimenin fesâhatı, belâgat ve fesâhatı teknik olarak birbirinden ayıran bir özelliktir. Zira herhangi bir kelime fesâhat sıfatını alırken, belâgat sıfatı alamaz. Diğer bir ifadeyle bir kelimeye bu kelime fasihtir denilebilir. Ancak bu kelime için aynı zamanda belîğdir denilmez.²¹

Kelâmın fesâhatı: Kelâmda bulunan kelimelerin fasîh olmakla birlikte, kelimelerin uyumsuzluk, za‘f-ı te’lif (Arapça gramer kurlarına aykırı olmak), lafzî ve manevî kapalılık ve kesret-i tekrâr gibi kusurlardan sâlim olmasıdır.²² Yani sözdiziminde var olan kelimelerin uyum ve ahenk içinde, nahiv kurallarına uygun, kelâmı oluşturan öğelerin sözdizimi kurallarına göre yerinde, ifade edilen mananın açık ve gereksiz tekrardan uzak olmasıdır.

Mütekellimin fesâhatı: Konuşmacının, fâsîh bir söz ile meramını ifade edebilme kabiliyetine sahip olmasıdır.²³

1.1.3. Belâgat İlimlerinin Ortaya Çıkmasını Sağlayan Sâikler

Tüm ilimlerin ortaya çıkışının ve gelişmesinin bir serüveni olduğu gibi belâgat ilimlerinin de çıkışı, gelişmesi ve metodolojik bir yapıya kavuşmasının bir serüveni ve arka planı vardır. Bunlar, temelde iki nedene bağlanabilir.²⁴

1.1.3.1. Dinî Sâikler

Kur’ân ve sünnetin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması çabaları; sarf, nahiv, tefsir, sözlükbilim gibi birçok ilmin doğmasına ve gelişmesine neden olmuştur. Bu ilimlerden biri de belâgatin bünyesinde ihtiva ettiği me‘ânî, beyân ve bedî‘ ilimleridir.

Âlimler, bir yandan Kur’ân’ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında meydana gelebilecek yanlışları önlemek, Kur’ân’ın i‘câz yönünü tespit edip ortaya koymak, diğer

²¹ Kazvîni, *el-Îzâh*, 7.

²² Kazvîni, *el-Îzâh*, 9.

²³ Kazvîni, *el-Îzâh*, 12.

²⁴ Burada Kur’ân’ın nüzulünden sonra Kur’ân’ın tefsiriyle başlayan dönemden itibaren belâgat ilimlerini disipline oluşmasına neden olan sâikler ele alınacaktır. Aslında belâgat ilimlerin ortaya çıkma sebeplerinin kökleri cahiliye dönemine kadar uzanır. Cahiliye şairleri arasındaki rekabet ve onların hakemler karşısına çıkıp kendi şiirlerini arz etmeleri nakd/tenkît geleneğini başlatmıştır. Bu tenkit olayı sözlü de olsa belâgatin meydana gelmesine öncülük etmiştir.

bir ifadeyle Kur'ân'ın, lafız, mana ve nazım açısından mucizeliğini ispat etmek diğer yandan Kur'ân ve hadisin ihtiva ettiği hükümleri doğru bir şekilde istinbât etmek, bununla birlikte Kur'ân'a yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla ciddi gayret sarf etmeleriyle belâgat ilimlerinin ilk temel taşlarını atmışlardır. Bu çabaların neticesinde belâgî unsurların tespit ve tahlili için birtakım kaide ve kurallar ortaya çıkmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde bu kaide ve kurallar tefsir, kelâm, nahiv ve edebî tenkit ilimleriyle beraber ele alınmış iken hicrî IV. yüzyılın sonlarına doğru ise belâgat müstakil bir disiplin haline gelmiştir.²⁵

1.1.3.2. Edebî Sâikler

Cahiliye döneminin en önemli karakteristik özelliklerinden birisi edebî sanatlarının gelişmesi ve zirve yapmasıdır. Kabilelerin cahiliye döneminde sosyal hayata söz sahibi olabilmeleri ancak ünlü bir şair ve hatibe sahip olmalarıyla mümkün idi.²⁶ Dolayısıyla edebî sanat ve estetik en önemli uğraş haline gelerek fazilet ve üstünlük için bir mikyas olmuştur. Bundan ötürü dönemin entelektüel kişileri belâgate önem vermiş, şiir ve nesrin belîğ ve fâsih olmasına riayet etmişlerdir. Arap edebiyat hazinesi, şairlerin şiirlerinde ve hatiplerin hutbelerinde muhafaza edilerek Kur'ân'ın nüzulüne kadar devam etmiştir. Kur'ân'la beraber bu edebî hazine daha da zenginleşerek gelişmiştir. Ancak fetihler neticesinde Arap olmayan milletlerin İslam'a girmeleri ve Araplarla birlikte bir arada yaşamaları, Arapların çöl hayatından uzaklaşmaları, sosyal hayat ve uğraş alanlarının değişmesi neticesinde Arap dilinde rekâketin oluşmasına ve edebî estetiğin zayıflamasına neden olmuştur. Dolayısıyla Arap dilinde meydana gelen rekâket ve zevke dayalı belâgatin zayıflaması, belâgat ilimlerinin doğmasına ve disipline olmasına neden olmuştur.²⁷

1.1.4. Belagat İlimlerinin Gelişmesine ve Olgunlaşmasına Katkı Sağlayan Âmiller

Bilindiği gibi İslam literatüründe dille ilgili çalışmalar, risaletten kısa bir süre sonra başlamıştır. İlk olarak ilâhî mesajın yorumlaması şeklinde başlayan bu çalışmalar, daha sonra sentaks, morfoloji, sözlükbilim, istikak şeklinde devam etmiştir. Ancak

²⁵ Hulusi Kılıç, "Belâgat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1992, V, 381.

²⁶ Mustafa Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2014, 27.

²⁷ Hasan Taşdelen, *Belâgat İlmi ve Tarihi* (İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler adlı kitabın bir bölümü) , İsam Yayınları, İstanbul 2014, 220-221.

belâgat ilimleri ile ilgili çalışmalar, bunlardan sonra edebî tenkit şeklinde başlamış,²⁸ hicri IV. (X) asrın sonlarına doğru müstakil bir ilmî disiplin haline gelmiştir. Dolayısıyla Kur’ân ve daha erken bir tarihte teşekkülüne başlamış ve sınırları belirlenmiş disiplinler, belâgat ilimlerinin müstakil bir disiplin haline gelmesine ve gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu etkinin nedenleri olan amilleri kısaca tanıtmak yerinde olacaktır.

1.1.4.1. Kur’ân

Kur’ân-ı Kerîm, belâgatin gelişmesine ve tekâmüle ermesine önemli bir katkıda bulunmuştur. Zira Kur’ân, belâgatin zirvesine varan bir toplumun diliyle nazil olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm, fesâhat ve belâgatte en yüksek mertebede olduğunu, **فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ** “*Haydi benzeri bir sûre getiriniz*”²⁹ ayetiyle tahaddide bulunarak onun belâgatte insanların varamayacağı bir seviyede olduğunu beyan etmiştir.

Âlimler, Kur’ân’ın i‘câzını delillendirmek, mucizevî yönünü ortaya koymak, üslûbundaki incelikleri tespit etmek, ayetleri doğru anlamak ve yorumlamak için Kur’ân’daki dil inceliklerini ve belâgata dair unsurları tespit etmeye büyük önem vermişlerdir.

İslam düşünce tarihi içerisinde yapılan ilk entelektüel çalışmalar Kur’ân eksenli olmuştur.³⁰ Kur’ân’la ilgili yapılan bu çalışmalar sonradan müstakil birer disiplin haline gelen birçok ilmin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bunlardan bir de belâgat ilimleridir. Kur’ân bir taraftan belâgat ilimlerin meydana gelmesini sağlarken diğer taraftan da belâgat ilimlerinin gelişmesine ciddi katkı sunmuştur.³¹

1.1.4.2. Hadis

Hadisin beşerî belâgatin en üst düzeyine sahip olduğu ve tüm belâğî incelikleri içerdiği herkesin malumudur. Hatta bazı hadisçiler, hadis tenkîdini yaparken hadislerin üslûbuna ve belâğî estetiğine dikkat etmişlerdir. Sahih ve mevzû‘ hadis ayırımında bunu

²⁸ Kılıç, V, 381.

²⁹ Bakara: 2/23.

³⁰ Mâzin Mübârek, *el-Mûcez fî Târîhi’l-Belâga*, Dâru’l-fikr, ts., 23.

³¹ Kur’ân-ı Kerîm’in belâgatin gelişmesine etkisi için bk. Taşdelen, 220.

bir kriter olarak saymışlardır.³² Sözü'n Resûlullah'a (s.a.v.) ait olup olmadığını, bu yöntemle tespit etmeye çalışmışlardır. Zira Peygamber'in (s.a.v.) söz ve ifadelerinin tamamı, fasih ve tam bir ahenk içinde olup rekâket ve za'f-ı te'liftten uzak, mukteza-ı hale uygundur.³³ Peygamber (s.a.v.), kendine has üslûbunun retorik'in en ince özelliklerine sahip olduğunu şu sözüyle belirtmiştir: *إِنِّي قَدْ أُوتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ* “Şüphesiz bana cevâmi‘u'l-kelim (kelime hazinesi) verildi”.³⁴ Bu hadisten de anlaşıldığı gibi Peygamber'in (s.a.v.) sözleri lafız açısından veciz, mana itibariyle geniş ve istenilenin aktarılmasında eksiksiz bir özelliğe sahiptir. Câhiz, Peygamber'in (s.a.v.) belâgati hakkında şunları aktarmaktadır: “O, (Peygamber) sadece hikmetin mirasını telâffuz eder, ismet ile ihate olunan, Allah'ın inayetiyle teşyid edilen ve (onun) muvafakatiyle kolay kılınan söz ile konuşurdu... İnsanlar, Peygamberin sözünden yarar sağlamada (anlamı ifade etmede) daha kapsayıcı, lafız olarak daha doğrusu, vezin olarak daha kurallı, usûl açısından daha güzel, matlab açısından daha değerli, mahal itibari ile daha iyi, mahreç olarak daha kolay, manayı daha net ve doğru bir şekilde dile getiren söz dinlememiştir.”³⁵ Câhiz'in bu sözünden anlaşıyor ki hadis, beşer belâgatının zirvesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla belâgatçılar, belâgatin gelişmesinde üslûp düzeyi yüksek belâğî unsurları bol olan hadisten istifade etmişlerdir.³⁶

1.1.4.3. Şiir

Cahiliye devrinde şiirin sosyal hayatta çok önemli bir yeri olduğunu ifade edilmişti. Çünkü şiir, Arap toplumunun hissiyatının, duygu ve düşüncesinin tercümanı;

³² İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, *'Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin 'İtr, Dâru'l-Fikr, Dimâşk, Suriye ts., 99; İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed, *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbnü's-Salâh* (1. Baskı), thk. Mes'ûd Abdulhamîd - Muhammed Fâris, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994, 360; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribu'r-Ravî fi's-Serhi Takrîbi'n-Nevâvî I-II* (2. Baskı), thk. Abdulvahhâb Abdullatîf, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1399/1979, 275; Murat Kaya, “Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD)*, (11), 2018, 69.

³³ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 338; Şevkî Dayf, *el-Belâga Tatavvurun ve Târihun*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 2003, 13.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned I-L* (2. Baskı), Müessesetu'r-Risâle, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., Beyrut 1420/1999, XII, 366.

Belâgatçılar Peygamber'in (s.a.v.) belâgatına ve onun üslubundaki ahenk ve mükemmelliğine değinirken şu hadis ile istişhad etmişlerdir: *أنا أفصح العرب ببدائي من قریش* “Ben Arapların en fasihiyim çünkü/ancak be kureyştenim.” Bu hadisin hadis kaynaklarında geçmeyip sadece fıkıh ve belâgat kitaplarında geçtiğinden dolayı bu hadis istişhad olarak gösterilmemiştir.

³⁵ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 338.

³⁶ Hadislerin belâgatin gelişmesine etkisi için bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesinde Müessir Olan Kaynaklar” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11), 1993, 273-274.

geçmişte yaşanan vakaları ve tarihi olayları yeni nesillere aktarma vesikası; kendi örf ve adetlerini muhafaza edilmesi ve onu idamesini sağlanması için bir ilham kaynağıydı.³⁷

Yukarda da değinildiği gibi herhangi bir kabilenin sosyal ve siyasi alanda hükümranlılığını sürdürmesi ve diğer kabilelere karşı hâkimiyetini koruması için güçlü bir şaire veya hatibe sahip olması gerekirdi. Kabilelerde bulunan bu şairler, hem sosyal birliğin sağlamlasında hem de siyasi müzakerelerde önemli rol alırlardı. Zira onlar, güçlü tasavvurlarıyla ve büyüleyici sözleriyle toplum üzerinde ciddi bir etki yaparlardı.³⁸

Şairler, itibar kazanmak ve şiirlerinin de toplum nezdinde kabul görmesi için edebî ve belâğî sanatları kullanarak şiirlerini oluşturmaları gerekirdi. Bu suretle hem belâğî sanatlar muhafaza edilir hem de bu sanatlar daha da zenginleştirilerek sonraki nesillere aktarıldı.³⁹ Dolayısıyla Kur'ân ve Peygamber'in (s.a.v.) sözlerinden sonra belâğî unsurlar açısından zirvede olan bu şiirlerin belâğatin gelişmesine önemli katkısı olmuştur.

1.1.4.4. Lisâniyât (Dilbilimleri)

Arapçada, çeşitli yönleriyle dili ele alan ve inceleyen disiplinlere “el-Lisâniyât” adı verilmiştir. Sadece Arap dilini inceleyen ilimlere de “Ulûmu'l-'Arabiyye” ve “İlmü lügati'l-'Arabiyye” denilmiştir. Arap dil çalışmaları, müstakil bir çalışma alanı olarak İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren başlamıştır. Bu çalışmalar ilk dönemlerde iç içeyken daha sonra lûgat, nahiv, sarf, belâgat (me'ânî, beyân, bedi'), kıraât, vaz' iştikak gibi birçok farklı disiplinlere ayrılmıştır.⁴⁰

İlk dönem Arap dil âlimleri, dil konuları çalışırken henüz müstakil disiplin haline gelmeyen belâgat konularına da temas etmişlerdir. İlk dilcilerden sayılan Sîbeveyh (ö. 180/796) *el-Kitap* isimli eserinde sarf ve nahiv konularının yanında mûsned, mûsnedün ileyh, takdîm, te'hîr, hazf, emir, nehiy gibi me'âninin birçok konusuna da temas

³⁷ Ahmed el-İskenderî, Ahmed Emin, Alî el-Cârim, Abdulazîz el-Bişrî ve Ahmed Dayf *el-Müfasssal fî Târîhi el-Edebi'l-'Arabî fî 'Usûri'l-Kadîme ve'l-Vesîta ve'l-Hadîse*, tlk. Hassan Hallâk, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut 1414/1994, 49-50.

³⁸ Nihad Çetin, “Arap”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1991, III, 286.

³⁹ Dayf, *el-Belâga*, 13; Çetin, III, 286.

⁴⁰ Ahmed Muhammed Kaddûr, “Fıkhu'l-Luga”, *Mecelletü Mecma 'i'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî*, (29), 1421, 100.

etmiştir.⁴¹ Meşhur dilcilerden el-Ferrâ (ö. 208/) da *Me'âni'l-Kur'ân* isimli eserinde teşbîh, îcâz, istiâre, lafzın takdîmi ve te'hîri, itnâb gibi beyân ve me'âninin konularına değinmiştir.⁴² İbnü'l-Mu'tezz ve İbn Reşîk'in aktardıklarına göre el-Asmaî (ö. 216/831) bedî' ilminin bazı konularına değinerek tıbâk, mutabakat, iltifat gibi bazı kavramları ihdas etmiştir. Ondan sonra gelen bedî' âlimleri onun ihdas ettiği bu kavramları kullanmışlardır.⁴³ Belâgat ilimlerine değinen dilcilerden biri de el-Müberred'dir (ö. 285/898). O, *el-Kâmil* isimli eserinde mecâz, teşbîh, istiâre, kinâye îcâz, itnâb, takdîm ve te'hîr gibi belâgat konularından bahsetmiştir.⁴⁴ Sîbeveyh, Ferrâ, Asmaî, ve Müberred gibi ilk dilcilerin kullandığı bu kavramlar, daha sonra meydana gelen ve olgunlaşan belâgat ilimlerine kavramsal araçlar sağlamış ve bu ilimlerin olgunlaşmasına etki etmiştir.

1.1.4.5. Kelâm

İlâhî sıfatların yorumunda olduğu gibi itikâdî düşünce sistemi ekseninde yapılan tartışmaların büyük çoğunluğu da lafız-mana eksenli olmuştur. Dolayısıyla itikat mezhepleri, lafızların delâlet ettiği manaların tespiti için dilin tüm inceliklerine başvurarak manaların tayini için bir takım yeni kurallar koymuşlardır. Konulan bu yeni kuralların isimlendirilmesi için hakikat, mecâz, kinâye vb. gibi bazı kavramlar ihdas edilmiştir.

Başta Mutezilî kelâmcılar olmak üzere kelâmcılar, kendi düşüncelerinin doğruluğunu ispatlamak için mücadele içinde olmuşlardır. Bu amaçla hasımlarıyla giriştikleri münazaralarda hal ve makamı dikkate alarak (henüz adı konulmamış)

⁴¹ Dayf, *el-Belâga*, 29; Hacımüftüoğlu, 284.

⁴² Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullâh ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'ân I-III* (3. Baskı), thk. Muhammed Alî en-Neccâr ve Ahmed Yûsuf Necâtî, Almu'l-Kütub, Beyrut 1403/1983, I, 15, 139; III, 214; Dayf, *el-Belâga*, 29.

⁴³ İbnü'l-Mu'tezz, Ebû'l-Abbâs Abdullâh, *el-Bedî'* (1. Baskı), şrh ve thk. İrfân Matracî, Müessesetu'l-Kutubi'l-Sekâfiyye, Beyrut 1433/2012, 6-7; İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû'l-Hasan, *el-'Umde fi Mehâsin 'ş-Şi'ri ve Âdâbihi ve Nakdihi I-II* (5. Baskı), thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1401/1981, II, 6; Dayf, *el-Belâga*, 30-32.

⁴⁴ Hacımüftüoğlu, 285.

Teşbîh konusunu delilleriyle beraber en detaylı şekilde el alan Müberred olmuştur. O, *el-Kâmil* isimli eserinin yetmiş küsur sayfasını (tahkikle birlikte 138 sayfa) sadece teşbîh konusuna ayırmıştır. Müberred'in yaptığı bu çalışmayla söz konusu olan meselede kendisinden sonra gelen tüm belâgatçıların kaynağı olmuştur. Bk. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edebe I-IV* (3. Baskı), thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1418/1998, III, 922-1060.

belâgatın güzelliklerinden ve sözün fesâhatinden istifade etmişlerdir. Ayrıca Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymak için belâgatın kaide ve kurallarını belirlemeye çalışmışlardır.⁴⁵

Kelamcılar, ister Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymak için olsun ister küfre karşı İslam'ı savunmak isterse diğer mezheplere karşı kendi mezheplerini müdafaa etmek için olsun birçok eser yazmışlardır. Bısr b. Mu'temir'in (öl. 210/825) *Sahîfetu'l-Belâga*, Câhiz'in *Nazmü'l-Kur'ân*, İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*,⁴⁶ Muhammed b. Yezîd el-Vâsiti'nin (öl. 306/918) *İ'câzu'l-Kur'ân*, Ebü'l-Hasan Alî er-Rummânî'nin *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Ebû Bekr el-Bâkillânî'nin (öl. 403/1012) *İ'câzu'l-Kur'ân*'ı yazılan bu eserlerden birkaçıdır. Yazılan bu eserlerde belâgat inceliklerine değinildiği gibi belâgatın temel esasları da tespit edilmiş ve daha sonra bir disiplin haline gelen belâgat ilimlerine katkı sağlanmıştır.⁴⁷

1.1.5. Belâgat İlimlerinin Gelişim Süreci

Belâgatın tanımında da değinildiği gibi belâgat, mütakellimin kendi meramını ve zihninde tasavvur ettiği düşüncesini muhataba tam ve kusursuz bir şekilde aktarmasıdır. İlk insandan bu yana her birey kendi hissiyatını, fikir ve düşüncesini en mükemmel şekilde karşıdakine aktarmak için bilinçli veya bilinçsiz olarak çeşitli söz sanatlarını kullanarak aktarmaya çalışmıştır. Dolayısıyla bir meleke olarak belâgatı dikkate aldığımızda, belâgatın tarihi insanlık tarihi kadar eskiye dayanmaktadır.

Bütün ilimlerin müstakil bir disiplin haline gelmeden önce kendilerine has unsurları, ya insanların hafızalarında mevcudiyetini korumuş ya da diğer ilimlerle beraber varlığını sürdürmüştür. Belâgat ilimleri de bunlardan biridir.

Belâgat ilimlerinin tarihi gelişim sürecinden bahsederken onu üç dönem halinde tasnif etmek ve sonrada bu dönemleri kendi içinde devrelere ayırmak en uygun

⁴⁵ Dayf, *el-Belâga*, 32-33; Hacımüftüoğlu, 277.

⁴⁶ Kelâmcı bir kimliğe sahip olmayan İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserini burada zikretmemizin nedeni onun bu eseri sonrada bir disiplin haline gelen belâgat ilimlerine bir ilham kaynağı olmasındandır. Zira İbn Kuteybe müşkil (manası kapalı) ayetleri yorumlarken mecâz, istiâre, temsil, takdîm-te'hîr ve kalb gibi birçok kavramı kullanır, bunların Arap dilinde var olduğunu söyler ve bunlarla ilgili deliller getirir. Dolayısıyla onun zikrettiği bu kavramlar ve bu kavramlarla ilgili tespitleri daha sonraki dönemlerde yazılan belâgat ilimlerine katkı sağlamıştır. Daha fazla bilgi için bk. Şefî' es-Seyyid, *el-Bahsu'l-Belâğî 'inde'l-'Arab*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire ts., 19-32.

⁴⁷ Hacımüftüoğlu, 276-280.

olanıdır.⁴⁸ Birincisi belâgat ilimlerin müstakil bir disiplin unvanını kazanmadan önce sözlü sanatlar içinde varlıklarını sürdüren dönemdir. İkincisi belâgat ilimlerin diğer yazılı ilimlerle beraber varlığını koruyarak devam ettiği dönemdir. Üçüncüsü ise belâgat ilimlerinin müstakil bir ilmi disiplin olarak tasnif edilmesi ile başlayan dönemdir.

1.1.5.1. Belâgat İlimlerinin Diğer Sözlü Edebî Unsurlar İçinde Varlığını Koruyarak Sürdüğü Dönem

Konunun daha iyi anlaşılması için bu dönemi kendi içinde cahiliye ve ilk İslam dönemi olmak üzere ikiye ayrılması ve bu şekilde ele alınması daha uygun olacaktır.⁴⁹

1.1.5.1.1. Cahiliye Dönemi

Cahiliye ve İslam'ın ilk döneminde belâgat unsurları, sözlü olarak intikal eden şiir, hutbe, mesel, hikmetli sözler ve vasiyetlerde hep mevcudiyetini korumuştur.

Sosyo-kültürel ortamın etkisinden dolayı cahiliye döneminde söz sanatına büyük önem verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in "*İnsanlardan öylesi var ki dünya hakkındaki sözleri seni hayrete düşürür*",⁵⁰ "*Korku gidince sizleri keskin dilleriyle incitirler*",⁵¹ ve benzeri birçok ayet, cahiliye dönemindeki söz sanatının çok ileri bir düzeyde olduğunu göstermektedir. Belâgat açısından Peygamber'in (s.a.v.) en büyük mucizesi olan Kur'an-ı Kerim'in onlara meydan okuması da bu dönemde belâgatın ne denli geliştiğinin bir kanıtıdır. Dolayısıyla cahiliye döneminde yaşayan toplumların en bariz karakteristik özellikleri şiir ve edebiyatta zirveye ulaşmalarıdır.

Cahiliye Arapları, şair ve şiire verdikleri öneme binaen içlerinde bir şair çıktığında bayram ilan ederler ve bayram havası içinde ziyafet vererek bunu kutlardı.⁵² Zira dönemin şairleri içtimaî hayatta önemli roller üstlenir,⁵³ kabileyi

⁴⁸ Şevkî Dayf gibi bazı belâgat tarihçileri belâgat tarihini ele alırken onu câhiliye, ilk İslam dönemi ve Abbasiler dönemi olmak üzere üç döneme ayırmışlardır. Bazıları da onu dört döneme ayırmışlardır. Ancak bunların da yaptıkları bu dörtlü tasnif farklılıklar arz etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Dayf, *el-Belâga*, 9-19; Kılıç, V, 381; Kırkız, 24-25.

⁴⁹ Şevkî Dayf bu dönemi Cahiliye ve İslâm asırları olarak tek bir başlık altında ele almıştır. Bk. Dayf, *el-Belâga*, 9.

⁵⁰ Bakara: 2/204.

⁵¹ Ahzâb: 33/19.

⁵² Mâzin Mübârek, 23.

⁵³ İsmail Demir, *Hâtim-Tâ'i, Hayatı Eseri ve Edebî Kişiliği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002, 40.

temsilen toplantılara katılır, mensup olduğu kabilenin meziyetlerini ve mefahirlerini kıvrak zekâlarıyla edebî sanatın inceliklerini kullanarak dile getirirlerdi. Bu dönemde şairi olmayan kabilenin herhangi bir faziletinden bahsetmek de söz konusu değildi. Dolayısıyla şairleri bulunan kabile, her zaman rakip nezdinde itibarlı ve güçlü sayıldığından dolayı Cahiliye Arapları şaire büyük bir önem verirdi.

Cahiliye döneminde muhtelif kabile şairleri, belirli mevsimlerde kurulan panayırarda bir araya gelir ve şiirlerini hakemler huzurunda halka arz ederlerdi. Bu panayırar vesilesiyle şiir daha da yaygınlaşır ve yeni çıkan şairler kendilerini tanıtmaya ve şiirlerini arz etme fırsatı bulurlardı. Ayrıca bu panayırarda arz edilen şiirler hakem tarafında edebî tenkide tabi tutulur ve en iyi şiir sahibi, o dönemde kullanılan fahl ve hincî gibi unvana sahip olurdu.⁵⁴

Cahiliye Arap şairlerinin büyük çoğunluğu şiirlerini nazmettikten sonra çoğu zaman şiirlerini gözden geçirmek ve mükemmel bir forma ulaştırmak için bir yıl bekletirlerdi. Câhiz bunu şu şekilde dile getirmektedir: “*Arap şairlerinden bazıları (şiirini nazmettikten sonra) şiirini tekrar tekrar gözden geçirmek ve zihninde ölçüp tartmak için tam bir yıl veya daha uzun bir zaman şiirini bekletirdi. (Bunu yapmasının nedeni) Bir özeleştiriyi yaparak kendini hazır hissetmemesiydi. (Böylece) görüşünü akli doğrultusunda dizginler ve görüşünü şiirine ölçü yapardı (Yani şiiri hakkında kendi kanaatlerini esas alırdı.) ... Bu şiirlere havliyyât mukalledât, münakkahât, muhakkemât ismini verirlerdi. Yaratıcı ve büyük şair (unvanına sahip) olmak için bunu yapardı.*”⁵⁵

Bütün bunlardan da anlaşılıyor ki cahiliye döneminde her ne kadar teorik olarak belâgat ilkeleri söz konusu olmasa da pratikte belâgatın çok ileri bir seviyede olduğu söylenebilir.

1.1.5.1.2. İslam’ın İlk Dönemi

İslam’ın ilk dönemi tabiriyle Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûlü ile başlayıp ve hicri ikinci asrın sonuna ve üçüncü asrın başına kadar devam eden süre kastedilmektedir.⁵⁶ Bunu da

⁵⁴ Mâzin Mübârek, 28.

⁵⁵ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 331-332.

⁵⁶ Dayf, Abbasî döneminin başlamasıyla bu dönemi sonlandırmaktadır. Bu çalışmada da bu tarihi göz önünde bulundurarak bu dönem aralığı verilmiştir.

kendi içinde Sadrû'l-İslam ve Emevîler dönemi olmak üzere ikiye ayırmak uygun olacaktır.

1.1.5.1.2.1. Sadru'l-İslam Dönemi

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerîm nazil olmadan önce belâgat, cahiliye toplumunda zevke dayalı olarak en ileri seviyeye ulaşmış ve dönemin insanları için bir meleke haline gelmiştir. Toplumun bütün bireyleri tarafında edebî incelikler ve söz sanatları hazmedilmiştir.⁵⁷ Bu dönemin akabinde Kur'ân-ı Kerîm nazil olmuş ve bu yeni nazil olan ilâhî hitap, kendi üslûbuyla onları hayretler içinde bırakmıştır. Zira bu ne bir şiir formunda ne de hatiplerin kullandığı bir nesir şeklindeydi. İlahî hitaptaki kelimeler ile onların kullandıkları kelimeler aynı olmalarına rağmen İlahî kelâmın insanlar üzerinde bıraktığı etki çok daha farklıydı. Kur'ân'daki bu etkinin kaynağını kestiremediklerinden ötürü hayretleri bir kat daha artıyordu. Konuyla ilgili olarak İbn Abbas'ın şöyle rivayete bulunmaktadır: Velîd b. Muğire, Peygamber'in (s.a.v.) yanına geldi. Peygamber (s.a.v.) ona Kur'ân-ı Kerîm'i okudu. (Velîd dinlediklerinden etkilenerek) İslam'a meyleder gibi oldu. Bu durum Ebû Cehil'e ulaştığında Ebû Cehil ona gelerek, *"Amca! Muhammed'e gidip etkisinde kalmaman için kavmin sana vermek üzere mal toplamak istiyor."* dediğinde Velîd şöyle cevap verdi: *"Kureyş iyi bilir ki ben onların en zenginlerinden biriyim."* Ebû Cehil dedi ki *"Öyleyse onu sevmediğine dair bir söz söyle de kavmine ulaştırayım."* Velîd dedi ki: *"Ne diyebilirim ki? Vallahi içinizde şiiri, recezi, kasideyi ve cinlerin şiirlerini benden daha iyi bileniniz yoktur. Vallahi onun söyledikleri bunların hiç birisine benzememektedir. Vallahi onun söylediklerinin başka bir tatlılığı ve üzerlerinde de bir zerafet vardır. Sanki dalları meyveli, kökleri su içinde bir ağaç gibidir. Hiç bir şey ona üstün gelemes o hep üstün gelecek. O, altında olan her şeyi parçalayacaktır."* (Bu sözleri duyduktan sonra) Ebû Cehil dedi ki, *"Onun aleyhine bir şey söylemedikçe kavmin razı olmaz."* (Bunun üzerine) Velîd, *"Bırak da biraz düşüneyim"* dedi. Velîd düşündükten sonra dedi ki: *"Bu başkasından naklettiği bir sihirdir"*.⁵⁸ Söz sanatına hâkim olan Velîd bin Muğire'nin Kur'ân'ın eşsiz belâgatine

⁵⁷ Mâzin Mübârek, 26.

⁵⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân I-II* (2. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1991, II, 253-254; Nasiruddîn el-Elbânî, *Sahîhu's-Sîreti'n-Nebevîyye*, el-Mektebtu'l-İslâmiyye, Amman, Ürdün ts., 158.

karşı olan şaşkınlığı, Kur'ân-ı Kerîm'in belâgatının beşer aklının varamayacağı bir seviyede olduğunun göstergesidir.

Mekke müşrikleri Peygamber'i (s.a.v.) kehanetle ve sihirbazların sözlerini getirmekle itham etiklerinde *“Yoksa Kur'ân'ı kendisi mi uydurdu diyorlar? Gerçek şu ki onlar iman etmiyorlar. O halde eğer doğruyu söylüyorlar iseler, onun benzeri bir söz getirsinler.”*⁵⁹ diye Kur'ân, onlara benzer bir kitap getirmekle meydan okudu. Benzeri bir kitap getirmelerinde aciz kaldıklarında Kur'ân, onlara benzeri on sûre⁶⁰ getirmeleri ile meydan okudu ve bunda da aciz kaldıklarında Kur'ân meydan okumayı şöyle sürdürdü: *“Yoksa onu o uydurdu mu diyorlar? De ki: doğru söylüyorsanız ona bezer bir sûre getiriniz ve Allah dışında çağırabileceğiniz kim varsa çağırınız.”*⁶¹

Müşriklerin temayüz etikleri bir hususta Kur'ân-ı Kerîm'in onlara meydan okuması ve onların da bu kadar şair ve söz ustalarına sahip olmalarına rağmen onun eşsiz belâgatine karşı aciz kalmaları, Kur'ân'ın eşsiz belâgate sahip olduğunun bir göstergesidir.

Şüphesiz ki Kur'ân-ı Kerîm'den sonra belâgatın tüm inceliklerini bünyesinde barındıran Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözleridir.⁶² Daha önce ifade edildiği gibi Peygamber (s.a.v.), dil açısından Arapların en fasîhi ve beyân açısından da en mükemmel olanı idi.⁶³ Zira Kur'ân-ı Kerîm gibi insan aklını hayretler içerisinde bırakan bir üslûba sahip olan bir kitap, ancak en üstün dil melekesiyle donatılmış bir kişi tarafından açıklanabilirdi. Daha önce işaret edildiği gibi dönemin toplumu dil ve belâgat alanında en üst seviyede olan ve aynı zamanda bunu iftihar kaynağı sayıp ve başkalarına karşı silah olarak kullanan bir toplumdur. Böyle bir topluma gönderilen Peygamber'in (s.a.v.) de elbette belâgat ve fesâhat açısından onlardan daha üstün olması ve belâgat sanatını daha iyi kullanması gerekirdi.

Peygamber (s.a.v.), lafız ve manaya önem vermiş, herhangi bir tekellüfe teşebbüs etmeden kendi meramını en fasih bir şekilde ifade etmiştir. Nahoş karşılanan bazı

⁵⁹ Tûr: 52/33-34.

⁶⁰ Hûd: 11/13.

⁶¹ Yûnus: 10/38.

Kur'ân'ın müşriklere meydan okuması hususunda detaylı bilgi edinmek için bk. Mehmet Salmazzem, *Modern Dönem Tefsirlerde Kur'ân İ'câzı Menâr Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2015, 20 ve sonrası.

⁶² Ahmed el-İskenderî vd., 109.

⁶³ Câhiz, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, 1, 337; Dayf, *el-Belâga*, 13.

kavramların kullanılmaması, bu kavramların yerine mana itibariyle daha uygun olanların kullanılması için de ashaba telkinde bulunmuştur.⁶⁴

Peygamber'in (s.a.v.) sözleri, beşer belâgatının en üst seviyesini teşkil ettiğine ve bu sözlerin rekâket ve lahndan uzak olduğuna dair farklı hadisler bulunmaktadır. Bunlardan biri de Ebû Saîd el-Hudri'nin rivayet ettiği şu hadistir:

أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب، أنا أعرب العرب، ولدتني قريش، ونشأت في بني سعد بن بكر فأنى يأتيني اللحن “Ben Peygamberim (bunda) yalan yok! Ben Abdülmuttalib'in oğluyum! Ben Arapların en fasihiyim! Kureyş beni doğurdu (ben Kureyş kabilesinde doğdum) ve Beni Sa'd b. Bekr kabilesinde büyüdüüm Bana lahn nereden bulaşacak.”⁶⁵ Bu hadisten de anlaşılan, Peygamber'in (s.a.v.) üslûbu tam bir uyum ve ahenk içerisinde olup üslûbunda herhangi bir uyumsuzluk söz konusu değildir. Peygamber'in (s.a.v.) sözleri veciz, manası kapsayıcı ve net, sözdizimi kurallı, yerindelik itibariyle mukteza-i hale ve makama uygun olup bilinmeyen garip lafızlardan, bayağılıktan da uzaktır.

İmam Şâfiî (ö. 204/820), Peygamber'in (s.a.v.) fesâhatı ile ilgili şunları söylemektedir: “Arapça ifade açısından dillerin en geniş, kelime hazinesi bakımından da en zengin olanıdır. Peygamber'den başka bu dili tamamıyla bilen başka bir insan bilmiyoruz.”⁶⁶

Ünlü müfessir ve belâgatçı ez-Zemahşerî, (ö. 538/1144) *el-Fâ'ik fî Garîbi'l-Hadîs* isimli esrinin mukaddimesinde Peygamber'in (s.a.v.) sahip olduğu dil ve belâgat yeteneğiyle ilgili şunları aktarmaktadır: “Kudreti yüce olan Allah, sanki bu Arap beyanını çalkalamış ve zübdesini Muhammed'in -Salavâtın en fazileti ve selamın en mükemmeli üzerine olsun.- diline yerleştirmiştir. Onunla mukavemet eden hiç bir hatip yok ki ayak bağı çözülmüş bir şekilde geri dönmessin. (Peygamber'e (s.a.v.) meydan okumak için) Ona yaklaşan hiç bir Fesâhat sahibi yok ki eli boş dönmessin. Onun sözüne mukayese edilen herhangi bir söz, bir beygirin asil bir ata mukayesesi gibidir. Onun sözlerinden herhangi bir söz, diğer insanların sözleri içinde karanlığı delen bir ışıkt gibidir. O (Peygamber) şöyle buyurmuştur: Bana cevâmi'u'l-kelim (Kelimelerin

⁶⁴ Dayf, *el-Belâga*, 13-14.

⁶⁵ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr I-XX* (2. Baskı), thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1404/1983, IV, 35; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nazîr I-II* (2. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004, 160.

⁶⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts., 42.

hazinesi) verilmiştir. Ve yine şöyle buyurmuştur: Ben Arapların en fasihiyim zira Ben Kureyş'tenim ve Benî Sad b. Bekr'de süt emdim"⁶⁷

Daha önce ifade edildiği gibi cahiliye döneminin en önemli uğraşlarından biri ve Arap kültürünün ayrılmaz bir parçası olan şiir, cahiliye Arap toplumunun divanı ve bilgi kaynağı sayılırdı. Onlar şiir vasıtasıyla kültürlerini ve geçmişteki bilgi birikimlerini gelecek nesillere aktarırlardı. O dönemin şiirleri belirli içerik ve forma sahipti. Dönemin şairleri, bu içerik ve formları mümkün mertebede muhafaza etmeye çalışırlardı. Ancak Kur'an'ının nüzûlünden sonra siyasî ve sosyo-kültürel şartların değişmesi, coğrafi alanın genişlemesi ve Arapların Arap olmayan milletlerle temasa geçmesi sonucunda büyük oranda şiirin üslûp ve içeriğinin değişmesini de beraberinde getirmiştir.⁶⁸

Cahiliye dönemi şiirlerinin içeriği övme, övünme, hicvetme, mersiye söyleme, yiğitlik, kahramanlık, bahadırılık, gazel (kadından ve aşktan bahsetme), özür, af ve şefkat dileme gibi konulardan oluşurken⁶⁹ İslam'ın gelmesiyle beraber içerik itibarıyla Arap şiiri yeni bir mecraya kaymıştır. İslam öncesi şiirlerde hicvin her türlü işlenir, şarap ve kadın tasvirleri açık bir şekilde yapılırdı. İslam'ın gelmesiyle beraber bunlar terk edilerek şairler, şiirlerini İslamî prensipler çerçevesinde ve İslam'ın ruhuna uygun bir şekilde nazmetmeye başlamışlardır. Sadru'l-İslam döneminde nazmedilen şiirlerin içerik ve üslûbuna bakıldığında bu dönemin şairleri, çirkin sözlerden ve gayri ahlakî tasvirlerden kaçınmış, şiirin oluşmasında namaz, zekât, oruç, hac, cihat, melek, cennet, cehennem gibi yeni kavramlar kazandırmışlardır. Bu dönemde Peygamber'e methiye, İslam'ın savunulması, şehitlere mersiye, cihada teşvik gibi konulara ağırlık verilmiştir.⁷⁰ Cahiliye döneminde kabileler arasındaki kavgalarından dolayı şiirlerde kaba ve sert üslûplar kullanılırken Sadru'l-İslam döneminde bu sert üslûp yerini incelik, nezaket, merhamet ve hakkaniyete davet etmeye bırakmıştır.

Mekkeli müşrikler, şiirlerinin Peygamber'e (s.a.v.) karşı bir silah olarak kullanıp ve şiirlerinde kimi gayri ahlakî temalara yer veriyor iken başta Hassân b. Sâbit (55/674) olmak üzere Abdullâh b. Revâha (8/629) ve Ka'b b. Mâlik (50-5/670-3) gibi Müslüman

⁶⁷ Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs I-IV* (2. Baskı), thk. Alî Muhammed el-Becâvî – Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, I, 11.

⁶⁸ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (6. Baskı), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1420/2000, 66-67; Ahmed el-İskenderî vd., 112-113.

⁶⁹ Çetin, III; 290.

⁷⁰ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II, Sadru'l-İslâm Dönemi I-II* (2. Baskı), Fenomen yayınları, Erzurum 2013, 88-89.

şairler de Mekke müşriklerini ve onlarla birlikte hareket edenleri hicvetmişlerdir.⁷¹ Ancak Müslüman şairler, şiir vasıtasıyla İslam'a ve Peygamber'e karşı mukavemet eden ve bunu bir silah olarak kullanan insanlar dışında herhangi birilerini hicvetmediklerini de vurgulamakta yarar vardır.⁷²

Başta muhadram şairler olmak üzere İslam'ın ilk dönem şairleri, Kur'ân-ı Kerîm'in eşsiz belâgatinden de istifade ederek şiirlerini belâğî unsurlarla süslemişlerdir.⁷³ Onlar bir taraftan şiirlerinde tüm dil inceliklerini mahirane bir şekilde işlerken diğer taraftan da tekellûf ve tasannudan uzak durmak için gayret göstermişlerdir.

1.1.5.1.1.2. Emevîler Dönemi

Emevîler Dönemi, dört halife döneminin sona ermesiyle 41/661'de Emevî Devleti'nin kurulmasıyla başlayan ve 132/750'de Abbasiler tarafından yıkılan ve yerine Abbasiler Devleti'nin kurulmasıyla sona eren dönemdir. Bu dönemin de belâgat ilimlerinin gelişmesine ciddi katkısı olmuştur. Zira belâgat ilimlerinin gelişmesinin omurgasını oluşturan şiir en parlak dönemlerinden birini yaşamaktaydı. Çünkü bu dönemin şairleri, şiirlerini nazmederken hem cahiliye döneminin şiirlerinden istifade etmişler hem de Sadru'l-İslam şairlerinin şiirlerinden yararlanmışlardır. Bu dönemin şairleri, şiirlerini nazmederken önceki dönemlere ait kafiye ve vezin formunu korumaya çalışmış ve şiirlerini aynı şekilde ele almışlardır. Dönemin âlimleri, şiir sanatına ilgi duymaları ve şiire eleştirel bakmalarından dolayı şairler hem lafız ve mana arasındaki incelik ve ahenge hem de cümle yapısı ve dizime dikkat etmişlerdir.⁷⁴

Emevîler döneminde sosyal, siyasal ve kültürel alanda ciddi değişimler meydana gelmiştir. Siyasi, mezhebî ve şuibî ihtilaflar bu dönemin en belirgin özeliği olmuştur. Bu ihtilaflar zamanla ciddi çekişmeler ve iç savaflara kadar uzamıştır.⁷⁵ Bu dönemde meydana gelen iç çalkantılar ve siyasi çekişmeler pek çok şairin yetişmesine ve şiir

⁷¹ Demirayak, 138.

⁷² Ahmed el-İskenderî vd., 111-112; Demirayak, 102-103; Mehmet Yalar, *Arap Şiiri*, (İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler adlı kitabın bir bölümü), İsam Yayınları, İstanbul 2014, 333.

⁷³ Örnek şiirler için bk. Demirayak, 75-83.

⁷⁴ Ahmed el-İskenderî vd., 138.

⁷⁵ ez-Zeyyât, 80-81.

sanatının gelişmesine de vesile olmuştur.⁷⁶ Zira şairler, mensup oldukları siyasi gurubun veya bağlı bulundukları mezhebin yanında yer alıp haklılıklarını ortaya koymak için farklı temalara sahip şiirler nazmetmişlerdir. Şiirin gelişmesini sağlayan diğer bir etken de şiirin rızık kapısı olarak görülmesidir.⁷⁷ Emevî hanedanına mensup halifelerinin hem eski Arap şiirine sahip çıkmaları hem de şairleri hasımlarına karşı bir silah gibi kullanmaları, kendi yandaşlarına heyecan vermek için dönemin şairlerini ödüllendirmeleri, onları farklı şekillerde taltif etmeleri şiirin yaygınlaşmasına ve gelişmesine katkı sağlamıştır.⁷⁸

Emevî döneminde meydana gelen itikâdî, içtimaî ve siyasî atmosfer, dönemin şiirlerinin içeriğine önemli bir etkide bulunmuştur. Cahiliye döneminde mevcut olup ve Sadru'l-İslam döneminde terk edilen temaların çoğu bu dönemde tekrar şiirlerde işlenmiştir. Örneğin, açık kadın tasvirleri, kadına olan sevgi ve aşk, içki ve şarabı özendiren temalar bu dönemde tekrar şiirlerde dile getirilmeye başlamıştır. Bu yönüyle dönemin şiirleri, sanki cahiliye dönemi şiirlerinin bir uzantısı görünümündedir. Bunların yanında Sadru'l-İslam döneminde de olduğu gibi dinî motifli temalara sahip şiirlerin kaleme alındığı da malumdur.⁷⁹

Emevîler döneminde edebî sanatlardan gelişim gösteren sadece şiir değildi. Şiirle birlikte ister siyasî olsun ister vaaz ve nasihat şeklinde olsun hitabet bütün yönüyle gelişmekteydi. Zira Zeyyâd b. Ebîh (53/637), Sahbân el-Vâilî (ö. 54/674), Ahnef b. Kays (ö. 72/691), Haccâc (ö. 95/714), gibi hatipler bu dönemde yaşamışlardır. Dönemin hatipleri siyasî ve itikâdî düşüncelerini halka sunmak ve onları etkilemek için mümkün oldukça fasîh konuşmaya gayret göstermişlerdir. Onların belîğ konuşmaları dönemin insanları ve âlimleri hayran bırakmıştır. Câhiz, Şabî'nin Zeyyâd hakkında şunları söylediğini aktarıyor: *“Yanlış yapma korkusundan dolayı minberde güzel konuşan kişinin sükût etmesini isterdim. Ancak Zeyyâd hariç, zira o ne kadar fazla konuşsaydı o kadar da iyi konuşurdu.”*⁸⁰ Yine Câhiz, Mâlik b. Dînâr'ın şu sözünü nakleder: *“Haccâc'ı hutbe verirken dinliyordum, Irak halkının ona yaptıkları ve onun onlara yaptıklarından bahsederken, onun fesâhatinden ve açık delil getirmesinden*

⁷⁶ İsmail Yiğit, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1995, XI, 95; Yalar, 331.

⁷⁷ Dayf, *el-Belâğa*, 16.

⁷⁸ Dayf, *el-Belâğa*, 16.

⁷⁹ Yalar, 331.

⁸⁰ Câhiz, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, I, 367.

*dolayı içime, onu doğru/haklı olduğunu ve Irak halkının ona zulüm yaptığını, doğuyordu.”*⁸¹

Emevîler döneminde ister şiir vasıtasıyla olsun ister nesir ve hitabet yoluyla olsun belâgat unsurları çokça kullanılmış ve sonradan bir disiplin haline gelen belâgat ilimlerine bolca malzeme sunulmuştur. Cahiliye ve Sadru'l-İslam döneminde olduğu gibi bu dönemde de şiirin etkili hale gelmesi ve insan ruhuna heyecan vermesi için şairler, dilin tüm unsurlarını ve belâgatın tüm inceliklerini kullanma gayretini göstermişlerdir. Aynı zamanda hatipler de etkili konuşmak için belâgatın üslûp ve unsurlarına -teşbîh, kinâye, mecâz ve istiâre gibi belâğî üslûplara- sıkça başvurmuşlardır.⁸² Dolayısıyla bu dönemde şiir ve hitabet vasıtasıyla belâgat hayli gelişim göstermiştir.

1.1.5.1.3. Belâgat İlimlerin Diğer İlimlerle Beraber Varlığını Koruyarak Devam Ettiği Dönem.

Bu dönem, Abbasi Devleti'nin kurulmasından sonra, yaklaşık hicri II. asrın sonlarında başlayan ve hicri V. asrın sonlarına kadar devam eden bir dönemdir. İlk üç dönemde belâgatın en büyük özeliği, henüz yazıya aktarılmayan edebî sanatlarla beraber nesilden nesile sözlü bir şekilde varlığını sürdürmesidir. Bu dönemde ise belâgat, tedvîn edilmeye başlanılan tefsir, kelam, dil ve edebî ilimlerin bünyesinde gelişmiş, belâgate ait kavramlar bolca kullanılmış ve ilerde müstakil bir disiplin haline gelecek olan belâgat ilimlerinin temelleri atılmaya başlanmıştır.

1.1.5.1.3.1. Tefsir Kitaplarında Belâgat

Belâgat ilimlerinin ilk kez yazıya aktarılması Kur'ân-ı Kerîm mihverinde yapılan ilk tefsir çalışmaları ile olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in mucizevî yönünü anlamak için birçok eser kaleme alınmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in, Mekke müşriklerinin çok iyi bildikleri ve o bilgileriyle iftihar etikleri bir konuda onlara meydan okuması ve onların da bu konuda Kur'ân'a karşı aciz kalmalarının sırrını çözmek ve onun eşsiz belâgatini ortaya koymak için başta Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b.

⁸¹ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 317; Dayf, *el-Belâga*, 14.

⁸² Dayf, *el-Belâga*, 15; Hacımüftüoğlu, 284.

Müsennâ (ö. 209/824), Câhiz (öl. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) gibi âlimler Me‘ânî’l-Kur’ân, Mecâzü’l-Kur’ân, İ‘râbul-Kur’ân, Nazmu’l-Kur’ân, Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân adlı pek çok eser kaleme almışlardır.

Bu konuda ilk eser yazan Ferrâ olmuştur. Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân* isimli eserinde ayetleri nahiv ve sarf kurallarına göre açıklamaya çalışmıştır. Bununla birlikte teşbîh,⁸³ mecâz,⁸⁴ istiâre,⁸⁵ kinâye,⁸⁶ takdîm, te’hîr,⁸⁷ istifhâm,⁸⁸ hazf,⁸⁹ taaccüp⁹⁰ ve tevbîh⁹¹ gibi belâgat ilimlerine ait konuları da ihmal etmemiştir.⁹²

Kur’ân-ı Kerîm’i yorumlamak için yazılan ilk eserlerden biri de Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ’nın *Mecâzü’l-Kur’ân* adlı eseridir.⁹³ O, dil açısından Kur’ân’ı yorumlamak için bu eseri yazmış ve başlık olarak mecâz kavramını kullanmıştır. Dolayısıyla İslam düşünce tarihinde mecâz kavramını bir belâgat terimi şeklinde ilk defa Ebû Ubeyde kullanmaya başlamıştır.⁹⁴ Ancak onun mecâzdan kastettiği anlam ile daha sonra belâgat âlimlerin buna yükledikleri mana farklılık arz etmektedir. O, mecâz kavramını hakîkatin zıddı değil tam aksine hakîkatin eş anlamlısı olarak kullanmaktadır. Onun bu kullanımı daha sonra bir belâgat kavramı olarak mecâzın terimleşmesine zemin hazırlamıştır.⁹⁵

Ferrâ’da olduğu gibi Ebû Ubeyde de ayetleri yorumlarken, mecâz,⁹⁶ takdîm ve te’hîr,⁹⁷ teşbîh,⁹⁸ edatlarda istiâre,⁹⁹ iltifât,¹⁰⁰ istifhâm,¹⁰¹ ihtisâr,¹⁰² te’kîd,¹⁰³ tekil

⁸³ el-Ferrâ, I, 15, 17, 99; III, 115, 155, 225.

⁸⁴ el-Ferrâ, I, 61-62, 363.

⁸⁵ el-Ferrâ, I, 61.

⁸⁶ el-Ferrâ, III, 266.

⁸⁷ el-Ferrâ, I, 184, 442.

⁸⁸ el-Ferrâ, I, 23, 52-53.

⁸⁹ el-Ferrâ, II, 413.

⁹⁰ el-Ferrâ, I, 170.

⁹¹ el-Ferrâ, I, 23; II, 411.

⁹² Abdulkâdir Hüseyin, *Eserü’n-Nühât fi’l-Bahsi’l-Belâğî*, Dâru Garîb li’t-Tibâ‘ ve’n-Neşr ve’t-Tvzî‘, Kahire, 1998, 169-171.

⁹³ Şefî‘ es-Seyid, 16.

⁹⁴ Dayf, *el-Belâga*, 29.

⁹⁵ Mecâz kavramı için bk. Mâzin Mübârek, 28; İsmail Durmuş, “Mecâz”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVIII, 217-220.

⁹⁶ Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân I-II*, thk. Muhammed Fuat Sezgin, Mektebetü’l-Hâncî, ts. 1, 8.

⁹⁷ Ebû Ubeyde, I, 12.

⁹⁸ Ebû Ubeyde, II, 68.

⁹⁹ Ebû Ubeyde, I, 14.

¹⁰⁰ Ebû Ubeyde, I, 11, 28.

¹⁰¹ Ebû Ubeyde, I, 31.

¹⁰² Ebû Ubeyde, I, 8.

sözcükleri kullanıp çoğulu kastetme¹⁰⁴ ve tekil veya ikili çoğula özgü bir kalıp ile ifade etme¹⁰⁵ gibi birçok belâğî konulara temas etmiştir.¹⁰⁶

Kur'ân'ın belâgatini ve onun mucizevî yönünü ortaya koymak için ele alınan eserlerden biri de Câhiz'in *Nazmu'l- Kur'ân* adlı eseridir.¹⁰⁷ O, Kur'ân nazmındaki harikuladeliği ve te'lifindeki çekiciliği ortaya koymak için bu eseri yazdığını beyan etmektedir.¹⁰⁸ Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'e yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve ayetlerdeki kapalılığı gidermek için İbn Kuteybe, birçok eser kaleme almıştır. Onun yazdığı *Te'vilü Müşkil'l-Kur'ân*, *Ğaribü'l-Kur'ân* ve *Kitâbu'l-Müteşâbih mine'l-Hadîs ve'l-Kur'ân*¹⁰⁹ en önemli eserleridir. O, bu eserlerde Kur'ân'a yapılan eleştirilere cevap vermiş ve anlaşılmayan kelimeleri Arap şiirlerinden de örnekler sunarak morfolojik, etimolojik ve semantik tahlillere tabi tutarak açıklamıştır.¹¹⁰ O, eleştirilere cevap verme ve müşkil kelimeleri açıklamaya ağırlık vermekle beraber belâgat ilimlerine ait konulara da girmiştir. Özellikle *Te'vilü Müşkil'l-Kur'ân* adlı eserinde mecâz,¹¹¹ istiâre,¹¹² kalb,¹¹³ hazf ve ihtisar¹¹⁴ ve takdim-tehir¹¹⁵ gibi belâgate ait birçok konuyu detaylı bir şekilde açıklamaya çalışmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'in ayetlerini açıklamak, lafızlarının iştikakını tespit etmek ve nahiv açısından nazmındaki uyumu ortaya koymak için ele alınan en önemli eserlerden biri de Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eseridir. O, bu eserinde Kur'ân-ı Kerîm'deki lafızların manası, iştikâkı ve Kur'ân'ın gramerini ortaya koymaya önem vermiştir.¹¹⁶ Zeccâc, bu tefsirinde inşâ,¹¹⁷ haber,¹¹⁸ emir,¹¹⁹ istifham,¹²⁰ iltifât,¹²¹ hazf ve

¹⁰³ Ebû Ubeyde, I, 12, 26.

¹⁰⁴ Ebû Ubeyde, I, 9.

¹⁰⁵ Ebû Ubeyde, I, 9.

¹⁰⁶ Dayf, *el-Belâga*, 29-30.

¹⁰⁷ Mâzin Mübârek, 42-43.

¹⁰⁸ Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân I-VIII* (2. Baskı), thk. Abdüsselam Muhammed Harûn, Mektebetu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, Kahire, 1385/1965, I, 9.

¹⁰⁹ Bazı kaynaklarda *el-Müştebih mine'l-Hadîs ve'l-Kur'ân* olarak geçiyor.

¹¹⁰ Abdülhamit Birişik, "İbn Kuteybe" (Tefsir İlmindeki Yeri), *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 1991, XX, 149-150.

¹¹¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü Müşkil'l-Kur'ân* (2. Baskı), Dâru't-Türâs, Kahire 1393/1973, 103-134.

¹¹² İbn Kuteybe, 135-184.

¹¹³ İbn Kuteybe, 185-209.

¹¹⁴ İbn Kuteybe, 210-231.

¹¹⁵ İbn Kuteybe, 32.

¹¹⁶ Emrullah İşler, "ZECCÂC" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2013, XLIV, 173.

îcâz,¹²² mecâz,¹²³ istiâre,¹²⁴ kinâye¹²⁵ gibi belâgatın konularına da değinmiştir. Ancak o döneme kadar terim olarak belâgat ilimleri kavramsal çerçevede tam şekillenmediğinden Zeccâc, belâğî konuları açıklarken bazen belâgata dair kavramları kullanırken bazen de sadece açıklamayla yetinmektedir.

1.1.5.1.3.2. Dil ve Gramer Kitaplarında Belâgat

Belâgat konularını kitaplarında işleyen diğer bir kesim de dil ve gramer âlimleridir. Dil ve gramer âlimleri nahiv ve sarf konularını ele alırken sık sık cahiliye şiirlerinden ve Kur'ân ayetlerinden delil getirmişlerdir. Onların getirdikleri şevahitlerin veçhi istişhatlerini açıklarken sadece bununla yetinmeyip aynı zamanda delil olarak getirdikleri şiir ve ayetleri de detaylı bir şekilde şerh ve tefsir edip ifade biçimi ve beyân/belagat özelliklerini de açıklamışlardır.¹²⁶

a. Sîbeveyh

Tedvîn edilen ilk kitaplardan biri de ünlü nahivci Sîbeveyh'inin *el-Kitâb* adlı eseridir. Şüphesiz belâgate ait bazı kavram ve kuralları ilk kez yazılı bir şekilde ele alan Sîbeveyh olmuştur.¹²⁷ Onun *el-Kitâb* adlı eseri sadece nahiv konularını içermeyip aynı zamanda sarf, fıkhu'l-luga, kıraat ve belâgatın konularını da içermektedir. O bu eserinde sözdizimi kurallarından bahsettiği gibi cümleyi oluşturan kelimelerin arasındaki ilişki neticesinde meydana gelen mananın kalitesi ve değerinden de bahsetmektedir.¹²⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb* adlı eserinde îcâz,¹²⁹ takdîm ve te'hîr,¹³⁰ cümlede hazf,¹³¹ cümleye

¹²⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serrî ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân I-V* (1. Baskı), thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, 'Alemü'l-Kutub, Lübnan 1408/1988, I, 312.

¹²⁸ Zeccâc, I, 311-312.

¹²⁹ Zeccâc, I, 57; V, 31-32.

¹³⁰ Zeccâc, I, 125.

¹³¹ Zeccâc, II, 214.

¹²² Zeccâc, IV, 227.

¹²³ Zeccâc, I, 231-232.

¹²⁴ Zeccâc, II, 190.

¹²⁵ Zeccâc, I, 178.

¹²⁶ Dayf, *el-Belâga*, 28.

¹²⁷ Kırkız, 101.

¹²⁸ Ebû Beşer, Amr bin Osmân Sîbeveyh., *el-Kitâb I-V* (3.Baskı), thk. ve Şrh: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, Mısır 1408/1988, I, 25-26.

¹²⁹ Sîbeveyh, I, 212.

¹³⁰ Sîbeveyh, I, 55, 56, 110, III, 180.

¹³¹ Sîbeveyh, II, 130.

harf ekleme,¹³² soru edatların anlamı,¹³³ başında soru edatı olmayan bir cümleden soru anlamının çıkarılması,¹³⁴ mecâz,¹³⁵ kinâye¹³⁶ ve tekil sözcükleri kullanıp çoğulu kastetme¹³⁷ gibi birçok belâğî konulara değinmektedir. Sîbeveyh'inin bu tür konulara değinmesinden ötürü bazı belâgat tarihçileri, onun me'ânî ve beyân ilimlerinin de kurucusu olarak görmüşlerdir.¹³⁸

b. el-Müberred

Belâgat ilimlerinin gelişmesine ve olgunlaşmasına katkı sağlayan en önemli dil âlimlerden biri de Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred'dir. O, el-*Kâmil fî'l-Luga* isimli eseriyle belâgat ilimleri tarihinde yerini almıştır. Müberred'in bu kitabı muhteva itibarıyla sadece dil ve edebî konuları içermemekte, belki dil ve edebiyatla birlikte belâgat ilimlerinin de birçok konusunu ihtiva etmektedir. Müberred, belâgatin tanımı,¹³⁹ teşbîh,¹⁴⁰ mecâz,¹⁴¹ istiâre,¹⁴² kinâye,¹⁴³ istifhâm,¹⁴⁴ ihtisâr,¹⁴⁵ itmâb,¹⁴⁶ iltifât,¹⁴⁷ seci'¹⁴⁸ ve haberin kısımları¹⁴⁹ gibi belâgat ilimlerin birçok konusuna temas etmektedir.

Müberred, belâgatı tanımlarken el-Attâbî'nin yaptığı belâgat tanımını benimseyerek onun tanımını zikretmektedir. O şöyle der: *"el-Attâbî'ye en yakın/güzel belâgat nedir? diye soruldu. O şöyle dedi: konuşmacının meramını ifade ederken dinleyenin yanlış anlamaya düşürmemesi ve dinleyenin yanlış anlamasından ötürü konuşmacının aciz kalmamasıdır."*¹⁵⁰ Müberred'in bu tanımı verdikten sonra tanımla ilgili herhangi bir yorum yapmaması onun bu tanımı benimsediğinin göstergesidir.

¹³² Sîbeveyh, II, 316.

¹³³ Sîbeveyh, III, 176.

¹³⁴ Sîbeveyh, I, 343.

¹³⁵ Sîbeveyh, I, 212.

¹³⁶ Sîbeveyh, II, 415.

¹³⁷ Sîbeveyh, I, 209.

¹³⁸ Kırkız, 101.

¹³⁹ Müberred, III, 1502.

¹⁴⁰ Müberred, II, 904, 948, 992, 996, 1012, 1032, 1054.

¹⁴¹ Müberred, II, 994-995.

¹⁴² Müberred, I, 43, 371.

¹⁴³ Müberred, I, 370; II, 656-657, 855-856.

¹⁴⁴ Müberred, I, 277.

¹⁴⁵ Müberred, I, 40; 2, 884.

¹⁴⁶ Müberred, I, 40.

¹⁴⁷ Müberred, II, 787.

¹⁴⁸ Müberred, II, 572, 910.

¹⁴⁹ Müberred, I, 166.

¹⁵⁰ Müberred, II, 1502.

Yukarıda da değindiğimiz gibi Müberred birçok belâğî konulara değinmekte ve teşbîh konusuna ayrı bir ilgi göstermektedir. *el-Kâmil* adlı kitabının muhtelif yerlerinde teşbîh konusuna değindiği halde bununla yetinmeyip ayrıca kitabın bir babını bu konuya tahsis etmiştir. Müberred teşbîh konusunu şiir ve ayetler ışığında bir taksimata tabi tutmuştur. O teşbîhi kısımlara ayırırken bunları et-teşbîhu’c-cami‘,¹⁵¹ et-teşbîhu’l-ceyyid,¹⁵² et-teşbîhu’l-hasan,¹⁵³ et-teşbîhu’l-acîb,¹⁵⁴ et-teşbîhu’l-musib,¹⁵⁵ et-teşbîhu’l-hulvu,¹⁵⁶ et-teşbîhu’l-melîh¹⁵⁷ et-teşbîhu’l-mütecâviz,¹⁵⁸ et-teşbîhu’l-müstahsen,¹⁵⁹ et-teşbîhu’l-mahmûd,¹⁶⁰ olarak isimlendirmiştir. Müberred’in yaptığı bu taksimat ve isimlendirmeye birlikte başka bir yerde teşbîhi, manası açısından değerlendirerek müfrit, müsîb, mükârib ve tefsire muhtaç olan et-teşbîhu’l-bai‘d olmak üzere dört ana başlığa ayırmaktadır.¹⁶¹ O, teşbîhin belli kuralları olduğunu, ancak bu kurallar çerçevesinde teşbîh yapılacağını ve teşbîhin rastgele bir şekilde yapılamayacağı hususuna da dikkat çekerek: “*Bil ki teşbîhin bir tanımı vardır. Zira nesneler farklı yönleriyle benzeşirler ve farklı açılardan birbirlerinden ayrışırlar. Teşbîhin nereden oluştuğuna bakılır. Şayet sima güneş ve aya teşbîh edildiğinde, bununla simanın parlaklığı kastedilir. Bu teşbîhle büyüklük ve yakıcılık kastedilmez.*”¹⁶² şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.

Müberred’in temas ettiği en önemli konulardan biri de haber ve haberin çeşitleridir. İlk kez haberi ibtidâî, talabî ve inkârî olarak kısımlara ayıran Müberred olmuştur.¹⁶³ el-Kindî ile Müberred arasında geçen bir diyalogda el-Kindî, *إن عبد الله قائم* ve *إن عبد الله لقائم* cümleleri ile *عبد الله قائم* cümlesinin manaları arasında herhangi bir farkın olmadığını ve ilk iki cümlede geçen “إن” ve “ل” edatlarının gereksiz olduğunu ve Arapların bu iki edat gibi bazı gereksiz kelimeleri kullandıklarını söyler. Müberred, *عبد الله قائم* cümlesi Abdullah’ın ayakta olduğu haberini verir yani bu cümlede haberin ilanı

¹⁵¹ Müberred, II, 1053.

¹⁵² Müberred, II, 1047.

¹⁵³ Müberred, II, 940, 995, 1016, 1048, 1053, 1056.

¹⁵⁴ Müberred, II, 923, 925, 940, 1033.

¹⁵⁵ Müberred, II, 922.

¹⁵⁶ Müberred, II, 1012.

¹⁵⁷ Müberred, II, 1047, 1055.

¹⁵⁸ Müberred, II, 941, 1032, 1034.

¹⁵⁹ Müberred, II, 935.

¹⁶⁰ Müberred, II, 930.

¹⁶¹ Müberred, II, 1032.

¹⁶² Müberred, II, 948.

¹⁶³ Dayf, *el-Belâga*, 61.

vardır. إن عبد الله لقائم cümle ise sorulan bir sorunun cevabı mahiyetindedir. إن عبد الله لقائم cümlesine gelince muhatabın inkârına verilen bir cevaptır şeklinde karşılık verir.¹⁶⁴ Dolayısıyla Müberred, el-Kindî'ye verdiği bu cevapta haberi üç kısma ayırmıştır. Müberred'ten sonra gelen belâgat âlimleri de Müberred'e uyarak haberi üç kısma ayırmış ve konuyu me'ânî ilminin bir alt başlığı şeklinde işlemişlerdir.

c. Sa'leb (ö. 291/904)

Sa'leb ismiyle şöhret bulan Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Zeyd eş-Şeybânî belâgat ilimlerine değinen ve belâgat bilginlerin kendisinden istifade ettiği âlimlerden biridir. Sa'leb, *Kavâ'idü's-Şi'r* isimli eserinde birçok belâgî konulara değinmektedir. O, bu konuları anlatırken kendinden önceki âlimlerin kullandıkları isim ve kavramlar yerine farklı kavramları tercih etmektedir.¹⁶⁵ Sa'leb istifham,¹⁶⁶ iltifat,¹⁶⁷ teşbîh,¹⁶⁸ mübalağa,¹⁶⁹ kinâye,¹⁷⁰ istiâre,¹⁷¹ tıbâk,¹⁷² cinâs,¹⁷³ lafzın fesahat ve cezâleti¹⁷⁴ ve nazmın uyumluluğu¹⁷⁵ gibi belâgî konuları fazla yorum yapmadan kısa bir şekilde ele almaktadır. O, mübalağayı, el-ifrât fî'l-iğrâk; kinâyeyi, letâfetü'l-manâ; tıbâkı mücâvertü'l-ezâd ve cinâsı mutâbık olarak isimlendirir.

d. İbn Cinnî (ö. 395/1005)

Belâgat ilimlerinin gelişmesine katkı sağlayan dil ve gramer âlimlerinden biri de Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî'dir. İbn Cinnî, Arap dilbilimini en iyi bilen âlimlerden biridir. O, dil, gramer ve edebiyat alanında birçok esere sahiptir. *el-Hasâis, et-Tasrîfî'l-Mülûki, 'İlelü't-Tesniye, Sırru's-Sinâ'ati'l-İ'râb, el-Muktedab min Kelâmi'l-'Arab, el-Lüm'a* ve *el-Munsif Şerhu Kitâbi't-Tasrîfî'l-Mâzenî* onun en önemli eserlerinden

¹⁶⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 208-209.

¹⁶⁵ Dayf, *el-Belâga*, 61.

¹⁶⁶ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ es-Sa'leb, *Me'ânî'l-Kur'an* (1. Baskı) thk. Şâkir Sab'a Netiş el-Esedî, Matbatü'n-Nâsiriyye li'l-Matbuâtî't-Ticariyye, Nâsiriyye, Irak 1430/2010, 32.

¹⁶⁷ Sa'leb, *Me'ânî'l-Kur'an*, 95.

¹⁶⁸ Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Kavâ'idü's-Şi'r* (1. Baskı), thk. Muhammed Abdulmunim Hafâcî, Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, Kahire, 1417/1996, 9.

¹⁶⁹ Sa'leb *Kavâ'idü's-Şi'r*, 18.

¹⁷⁰ Sa'leb *Kavâ'idü's-Şi'r*, 23.

¹⁷¹ Sa'leb *Kavâ'idü's-Şi'r*, 27.

¹⁷² Sa'leb *Kavâ'idü's-Şi'r*, 34.

¹⁷³ Sa'leb *Kavâ'idü's-Şi'r*, 37.

¹⁷⁴ Sa'leb *Kavâ'idü's-Şi'r*, 40.

¹⁷⁵ Sa'leb *Kavâ'idü's-Şi'r*, 40.

bazılarıdır.¹⁷⁶ Bu eserler arasında onun *el-Hasâis* isimli eseri ayrı bir öneme haizdir. Zira o, bu eserde sarf ve nahvin konularını işlerken aynı zamanda kelimeler ve fıkıh usûlü müelliflerinden esinlenerek sarf ve nahvin metodolojisini de oluşturmaktadır.¹⁷⁷

İbn Cinnî, kendisinden sonraki âlimlere ilham kaynağı olan bazı belâğî konulara değinmektedir. O, bu konuları müstakil bir şekilde değil de nahiv ve sarf konuları içinde dağınık bir şekilde ve muhtelif kitaplarında ele almaktadır.

İbn Cinnî'nin çokça üzerinde durduğu konulardan biri de lafız-anlam ilişkisidir. Ona göre lafız, mananın taşıyıcısı ve hizmetçisidir. Ona göre Arapların lafızları süsleyip bezemeleri ve güzel bir şekilde dizmelerinin arka planında mana yatmaktadır. Zira lafız ne kadar güzel olsa mana da o kadar güçlü olur.¹⁷⁸ Onun bu düşüncesi kendisinden sonra gelen Abdulkâhir el-Cürçânî'yi de etkilemiştir.¹⁷⁹ Ayrıca İbn Cinnî *el-Hasâis* isimli eserinde bir babı hakikat ve mecâz, konularına ayırır ve bunların tanımını yaparak konuya giriş yapar. Tanımdan sonra mecâza gitmenin nedenlerini şu şekilde açıklamaktadır: “*Şu üç manadan ötürü hakikat mecâza terkedilir: İttisa‘ (anlam genişliği), te’kîd ve teşbih. Şayet bu üç sıfat/neden yoksa elbette hakikat olur.*”¹⁸⁰ Yani bir lafızda anlam genişliği meydana gelmemişse ve lafız te’kîd ve teşbîhi de ifade etmiyorsa o zaman asıl manasına delâlet eder. O bunları aktardıktan sonra ayet, hadis ve şiirleri şevahit getirerek hakikat ve mecâzı açıklamaya çalışır. İbn Cinnî bir babı da delâlete ayırır ve delâleti lafzî delâlet, sına’î delâlet ve manevî delâlet olarak üç kısma ayırıp bunları örneklerle açıklar.¹⁸¹ Fesâhat, istifham,¹⁸² nida,¹⁸³ hazf¹⁸⁴ ve te’kîd¹⁸⁵ gibi belâğî konulara da değinir.

¹⁷⁶ ez-Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ I-XXV* (10. Baskı), Müessesetu'r-Risâle, 1994, XVII, 16-17.

¹⁷⁷ Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, Mısır ts., 267.

¹⁷⁸ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth, Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis I-III*, Thk. Muhammed Alî en-Neccâr, el-Mektebetu'l-İlmiyye ts., II, 220.

¹⁷⁹ Kırkız, 172.

¹⁸⁰ İbn Cinnî, II, 442.

¹⁸¹ İbn Cinnî, III, 98.

¹⁸² İbn Cinnî, III, 81, 269.

¹⁸³ İbn Cinnî, I, 86; II, 196.

¹⁸⁴ İbn Cinnî, I, 287.

¹⁸⁵ İbn Cinnî, I, 335; II, 443.

1.1.5.1.3.3. Kelâm Kitaplarında Belâgat

Kelam ilmi, belâgat ilimlerinin gelişmesine, olgunlaşmasına ve tekâmüle ermesine önemli katkı sunarak bu ilimlerin bir disiplin haline gelmesine önayak olmuştur. Kelamcılar, yapılan teolojik tartışmalarda en çok Kur'ân-ı Kerîm'e başvurmuşlardır. Dolayısıyla kelam âlimlerinin, fikir ve düşüncelerini sağlam bir temele dayandırmaları için genelde Arap dil inceliklerine, özelde ise Kur'ân-ı Kerîm'in belâgat ve i'câzına vakıf olmaları gerekmektedir. Bu durum, onları Arap dil üslubuna/dil inceliklerine ve Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzına yönelik çalışmalara sevk etmiştir. Ayrıca kelam âlimleri, Müslüman olmayan toplumların Kur'ân'a yönelttikleri eleştirilere cevap vermek için böyle bir çalışmaya girmişlerdir. Diğer bir neden ise dilcilerin sözlük, nahiv ve sarf konularına yoğunlaşmaları, lafız ve mana arasındaki inceliklerine gerektiği şekilde önem vermemeleri yani dilin belâgî yönünü ihmal etmeleri, kelamcılarının bu alana yoğunlaşmalarına neden olmuştur.¹⁸⁶ Dolayısıyla kelamcılarının çalışmaları, belâgat ilimlerinin gelişmesine yarar sağlamıştır.

a. er-Rummânî

Belâgat ilimlerine ciddi malzeme sunan ve bu ilimlerin gelişmesine katkı sağlayan kelam âlimlerinden biri Ebü'l-Hasan Alî b. Îsâ er-Rummânî'dir. Her ne kadar gramerci kimliğiyle ön plana çıksa da o, tefsir ve kelamda da önemli bir makama sahiptir. Zira o, tefsir alanında yedi, kelam alanında ise elli sekiz kitap yazmıştır.¹⁸⁷ Ancak bunların büyük çoğunluğu günümüze ulaşamamıştır. er-Rummânî, aynı zamanda edebiyat, felsefe ve mantık ilimlerine de ilgi duymuştur.¹⁸⁸

Rummânî'nin zamanında ve ondan önceki dönemlerde Kur'ân'ın mucizeliğine dair yapılan tartışmalar, onu *en-Nüket fî Î'câzi'l-Kur'ân* isimli eseri yazmaya sevk etmiştir. Bu dönemde sadece Rummânî değil belki birçok âlim Kur'ân'ın mucizevî oluşunu ortaya koymak için eser kaleme almıştır. Bu eserlerin yazılma nedeni, daha önce yapılan teolojik tartışmalara çözüm bulmak ve bağlı bulunduğu mezhebin haklılığını ortaya koymaktır. Rummânî de bunlardan biridir. O, bir taraftan Kur'ân'ın

¹⁸⁶ Dayf, *el-Belâga*, 102.

¹⁸⁷ Mustafa Kaya, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2007, 76-84.

¹⁸⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lüğaviyyîn ve'n-Nuhât I-II* (2. Baskı), thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1399/1979, II, 180-181. er-Rummânî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Kaya, Mustafa, 29-96.

mucizevî yönünü dil vasıtasıyla ispatlamaya çalışırken diğer taraftan da Nazzâm'ın (ö. 231/845) ortaya attığı sarfe teorisini¹⁸⁹ savunmaya çalışmıştır.¹⁹⁰

Rummânî, Kur'ân'ın i'câzını ve onun eşsizliğini ortaya koymak için dil inceliklerine başvurarak ispatlamaya çalışırken birçok belâğî konuya değinmiştir. O, *en-Nüket fi I'câzi'l-Kur'ân* isimli eserinde belâgatin tanımını yaparak onu/belâgati üst, alt ve üst-alt arasındaki orta düzey olarak üç farklı seviyeye ayırır. O, üst düzey seviye ile beşerin varamayacağı ancak ilahî kelama mahsus olan ve onu mucizevî kılan seviyeyi kastetmektedir. Ona göre diğer iki düzey ise beşere mahsus olan düzeylerdir.¹⁹¹

Rummânî, belâgatin tanımını yaptıktan sonra belâgati îcâz, teşbîh, istiâre, telâüm, fevâsil, tecnîs, tasrîf, tazmîn, mubâlağa, ve hüsnü'l-beyân olmak üzere on kısma ayırır.¹⁹² Rummânî, belâgatin bu on kısmını kısa bir şekilde anlattıktan sonra onları ayrıca birer başlık altında detaylı bir şekilde irdelemeye çalışır.

b. el-Bâkillânî (ö. 403/1013)

Bu dönemde belagatle ilgilenen ve belâgatin teşekkülünde önemli bir yere sahip olan kelim âlimlerinden biri de Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkillânî'dir. Bâkillânî, mülhitlerin ve Kur'ân-ı Kerîm'in belâğî açıdan mucize olmadığını; ifade ve terkîb açısında da orijinalliğinin bulunmadığını ve beşer kelimından da herhangi bir farkının olmadığını söyleyenlere cevap vermek ve Kur'ân-ı Kerîm'in eşsiz belâgatini ortaya koymak için *I'câzu'l-Kur'ân* isimli eserini yazmıştır.

Bâkillânî, Kur'ân-ı Kerîm'in mucizevî yönünü ortaya koyarken Kur'ân'ın dil, üslup ve belâgat açısından en üst seviyede olduğunu ve insan kelimıyla mukayese edilemeyeceğini, dolayısıyla kendine has ve orijinal üslubuyla mucize olduğunu belirtmekle beraber aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'in henüz vuku bulmamış olaylardan haber vermesini onu mucizevî kılan birinci unsur olarak görmektedir. Ayrıca Peygamber'in (s.a.v.) ümmi olmasına rağmen geçmiş kavimlerden haber vermesini de Kur'ân-ı Kerîm'in farklı bir i'câz yönünü ortaya koyduğu şeklinde değerlendirmektedir.

¹⁸⁹ Sarfe teorisi: “Kur'ân'ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezine dayanan I'câzü'l-Kur'ân teorisini ifade eder.” şeklinde açıklanmıştır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2009, XXXVI, 140.

¹⁹⁰ Rummânî, 110.

¹⁹¹ Rummânî, 75.

¹⁹² Rummânî, 75.

Bâkılânî, Kur'ân'ın nazım ve üslubundaki harikuladeliğinden bahsederken Nazzâm ve Rummânî'nin savundukları sarfe teorisine karşı çıkararak “Şayet muaraza mümkün olduğu halde ve sarefeden (Allah tarafından engellendiğinden) dolayı muarazadan alıkonulmuşsa o zaman kelam (Kur'ân) mucize olmazdı. O zaman alıkonma/men' mucize olurdu ve kelam da (Kur'ân) kendi nefsi itibariyle herhangi bir fazileti de tazammun etmezdi”¹⁹³ sözleriyle tepkisini ortaya koymaktadır. O, ayrıca şunu belirtmektedir: Şayet sarfe söz konusu olmuş olsaydı Kur'ân'ın onlara meydan okuması, tehadinin tabiatına aykırı olacaktı. O halde Allah'ın (c.c.) basit bir metni indirerek “Buyurun gücünüz yetiyorsa sizde böyle basit bir metni ortaya koyun” söylemesi gerekirdi. Oysaki Allah (c.c.) Kur'ân'ı basit bir metin olarak değil de nazım ve mana itibariyle insanların benzerini getiremeyeceği bir incelik ve alışılmışın dışındaki bir üslupla indirmiştir.¹⁹⁴ Bâkılânî, Kur'ân'da, hacmin büyüklüğü ve konularının değişkenliğine rağmen herhangi bir uyumsuzluğun söz konusu olmadığını, Kur'ân'ın bir bütün olarak aynı ahenk ve düzen içinde olduğunu ayet ve sûrelerin aynı belâğî düzeyde bulunduğunu söylemektedir.¹⁹⁵ Bâkılânî, Kur'ân'ın belâğî harikuladeliğini ortaya koymak amacıyla, Kur'ân'ı İmru'ülkays'ın (ö. m. 540 dolayları) *Muallaka*'sı ve Buhtürî'nin (ö. 284/897) *Lâmiye*'siyle mukayese ederek bu iki eseri edebî tenkide tabi tutmuş ve bunlardaki belâğî eksikliklere dikkat çekmiştir.

Bâkılânî, Kur'ân'ının edebî değerini ve icazını ortaya koymakla beraber, istiâre,¹⁹⁶ istiâre çeşitleri,¹⁹⁷ teşbîh,¹⁹⁸ mübalağa¹⁹⁹ tıbâk,²⁰⁰ mücânese,²⁰¹ mukabele,²⁰² müvâzene,²⁰³ müsavat,²⁰⁴ redü'l-acz alâ's-sadr²⁰⁵ gibi birçok belâğî konuları da detaylı bir şekilde işlemektedir.

¹⁹³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed sakar, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, Mısır, ts., 30.

¹⁹⁴ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 29-30.

¹⁹⁵ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 37.

¹⁹⁶ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 71.

¹⁹⁷ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 72.

¹⁹⁸ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 72.

¹⁹⁹ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 77-78.

²⁰⁰ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 80-83, 111.

²⁰¹ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 83-87.

²⁰² Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 87-88.

²⁰³ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 88-89.

²⁰⁴ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 89-90.

²⁰⁵ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 93-94.

c. el-Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1024)

el-Kâdî Abdulcebbâr Ebü'l-Hasan b. Ahmed b. Abdulcebbâr el-Mutezilî, Kur'ân'ın eşsiz belagatini ortaya koymak için ayetlere getirdiği belâğî yorum ve analiz vasıtasıyla belâgat ilimlerine ciddi katkı sağlayan kelâm âlimlerinden biridir. O, *el-Muğnî* adlı eserinin XVI. cildinde Kur'ân'ın i'câzını ele alarak onun üslubundaki mükemmelliğine dikkat çeker. Kâdî Abdulcebbâr, bir sûre benzerini getirmesinde Arapları aciz bırakan şeyin, Kur'ân'daki lafız ve mana arasındaki ahenkten meydana gelen belâgat ve fesâhatin olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁶ Kâdî Abdulcebbâr, her ne kadar Kur'ân'daki i'câzın, lafzın cezâletinden ve mananın güzelliğinden kaynaklandığına dikkat çekse de Kur'ân nazımının da bunda etkisi olduğunu söylemektedir.²⁰⁷

1.1.5.1.3.4. Edebiyat Kitaplarında Belâgat

Belâgat ilimleri ile edebiyat sıkı bir ilişki içerisinde olduklarından, edebiyat kitaplarında işin tabiatı gereği belâgat ilimlerine sık sık göndermelerde bulunulur. Hicrî III. asırdan itibaren yazılan edebî eserler, belâgatin hazırlık aşamasına ve daha sonraki teşekkülüne ciddi malzeme sunmaktadır. Edebiyat bilginlerinin, bu ilimlerin kavramlaştırılması, tasnifi ve müstakıl bir disiplin haline gelmesinde önemli etkileri olmuştur. Bu türden kaleme alınan bazı eser ve müelliflerden bahsetmek yerinde olacaktır.

a. Câhiz

İlk edebiyat âlimlerinden olan ve kimilerine göre de belâgat ilimlerinin kurucusu olarak kabul görülen²⁰⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, belâgatin bir disiplin haline gelmesinde en büyük katkısı olan şahsiyettir. Câhiz'in edebiyat alanında yazdığı *el-Beyân ve't-Tebyîn* ve *el-Hayevân* isimli iki eseri, onun belâgat ilimlerinde olan uzmanlığının bir göstergesidir. Zira o, bu iki eserinde birçok belâğî konuları bol örneklerle detaylı bir şekilde ele almaktadır.

²⁰⁶ el-Kâdî Ebü'l-Hasan b. Ahmed b. Abdulcebbâr el-Mutezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl I-XX*, Düzeltme Emîn el-Hûlî, el-Müessesetu'l-Mısıriyye, ts., XVI, 196.

²⁰⁷ Kâdî Abdulcebbâr, XVI, 199-205.

²⁰⁸ Şevkî Dayf, *el-Belâga*, 57-58; Seyyid Nevfel, *el-Belâgatü'l-Arabiyye fî Devri Neş'etihâ*, Kahire, 1948, 139; Taşdelen, 245-246.

Câhiz, her ne kadar Belâğî konuların bir kısmını belirli kaide ve kurallar çerçevesinde ele almamış olsa da bazı konuları belirli kurallar çerçevesinde zikretmiştir. Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn* isimli eserinde farklı milletlerin belâgat kavramına yükledikleri manaları zikrettikten sonra, Arap toplumunun belâgat kavramına nasıl bir anlam yüklediklerini geniş bir şekilde ele almaktadır.²⁰⁹ Bununla birlikte Câhiz belâgat ilimlerinin en önemli konusu olan beyânı da detaylı bir şekilde ele alır. Önce beyânın tanımını yapar ve akabinde beyânın kısımlarını zikreder.²¹⁰

Câhiz, kelamın muktezâ-i hale uygun olması konusuna değinerek bunun ne kadar önemli olduğunu örneklerle açıklamaktadır.²¹¹ O, Kur'ân'ın insanlara hitapta onların bilgi seviyelerine dikkat ettiğini belirterek bu konuda şöyle söylemektedir: “(Söz) *uzatmanın bir makamı vardır. Bu saçmalamak/boş konuşmak değildir. Az konuşmanın/söz kısa tutmanın da bir yeri vardır. Bu da acziyet değildir... Allah Tebâreke ve Teâlâ Arap ve bedevilere hitap edince kelamı işaret (düzeyinde) ve kısa tuttuğunu, İsrail oğullarına hitap edince veya onlardan bir şey hikâye edince de sözü geniş tuttuğunu ve uzattığını görmekteyiz.*”²¹²

Câhiz, *el-Hayevân* isimli eserinde ve *el-Beyân ve't-Tebyîn* kitabının farklı yerlerinde ayet ve şiiirlerden örnekler getirerek mecâz ve teşbîh konularını da ele almaktadır. Müellif, *el-Hayevân* adlı eserinin bir babını sadece mecâz ve teşbîh konularına ayırmaktadır.²¹³

Câhiz, ayrıca ıtnâb, îcâz, lafız ve anlam ilişkisi, nazım, istiâre,²¹⁴ kinâye,²¹⁵ seci²¹⁶ ve ihtirâs²¹⁷ gibi birçok belâğî konuyu kitaplarının muhtelif yerlerinde genişçe işlemiştir. O, ıtnâb ve îcâzdan bahsederken bu sanatların/üslupların belirli bir sınırlarının olmadığını, bunların dinleyici ve konuşmacının bilgi ve kavrayış

²⁰⁹ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 112-113.

²¹⁰ Câhiz *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 82-88.

²¹¹ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 95-96.

²¹² Câhiz, *el-Hayevân*, I, 93-94.

²¹³ Câhiz, *el-Hayevân*, 5, 23-34; *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1, 339, 548.

²¹⁴ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 142.

²¹⁵ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 224.

²¹⁶ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 242-257.

²¹⁷ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 199. Konu için ayrıca bk. Dayf, *el-Belâga*, 54.

İhtirâs, maksadın tersine bir intiba verebilecek sözde, o intibayı ortadan kaldıracak bir sözün getirilmesidir. Buna tekâmilde denilir. Bazı âlimler buna ikmâl, teharruz ve isâbetü'l-mikdâr adını vermişlerdir. Ali Bulut, *Belagat Terimleri Sözlüğü* (1. Baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 417.

seviyelerine göre farklılık arz ettiğini ifade etmektedir.²¹⁸ Câhiz'e göre îcâz, harflerin ve kelimelerin azlığından ibaret olmayıp lafızların manaya eşit olduğu ve herhangi bir fazlalığın söz konusu olmadığı bir sanattır.²¹⁹ Câhiz, lafız anlam ilişkisi ve nazımdan şöyle bahsetmektedir: “*Manalar yola serptirilmişdir. Acem, Arap, bedevî ve köylü herkes onu tanır. Mesele, vezin oluşturma/vezinli hala getirme, lafızları seçme, mahreçlerin kolay olması, verimin fazlalık, tabiata uygunluk ve iyi bir kalıba dökmektir.*”²²⁰

b. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005)

Birçok dil ve edebî esere sahip olan Ebû Hilâl Hasan b. Abdullâh el-Askerî'nin te'lif ettiği *Kitabü's-Sinâ'ateyn*, şiir ve nesir sanatı ile ilgili yazılan en önemli eserlerden biridir. O Câhiz, İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846), İbn Kuteybe, İbnü'l-Mu'tez (ö.296/908), er-Rummânî, el-Kâdî Abdulcebbâr gibi âlimlerden istifade ederek bu eseri te'lif etmiştir.²²¹

Ebû Hilâl'in bu kitabı, bir mukaddime ve on bâbtan oluşmaktadır. Mukaddimede kitabın te'lif amacından, bahseder ve akabinde belâgat ve fesâhatin önemine ve belâgat ve fesâhatin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolüne değinir.²²²

Ebû Hilâl, girişten sonra kitabını on baba ayırır. Birinci babı, belâgatin ve fesâhatin tanımı, konusu ve geçmiş âlimlerin konu hakkındaki görüşlerine; ikinci babı, kelamın/sözün niteliğine, yani iyi söz ile kötü sözü arasındaki farka; üçüncü babı, söz sanatlarına ve lafızların tertibine; dördüncü babı, nazmın güzel ve mükemmel olmasının konusuna; beşinci babı îcâz ve ıtnâb konusuna; altıncı babı, şiir intihalcilerine (Şiirde intihal iyi ve kötü olmak üzere iki kategoriye) ayırır. Yedinci babı, teşbîhe (Teşbîhin tanımı, kusurlu ve kusursuz teşbîhi izah ettikten sonra er-Rummânî'den esinlenerek teşbîhi kısımlara) ayırır. Sekizinci babı, seci' ve seci'in çeşitlerine; dokuzuncu babı

²¹⁸ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 104.

²¹⁹ Câhiz, *el-Hayevân*, I, 91.

²²⁰ Câhiz, *el-Hayevân*, III, 131-132.

²²¹ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullâh b. Sehl el-Askerî, *Kitabü's-Sinâ'ateyn el-Kitâbetü ve's-Şi'r*, thk. Alî Muhammed el-Becavî ve Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1406/1986, (tahkik edenin girişi), 1.

²²² Ebû Hilâl el-Askerî, 1-3.

bedî‘ ve bedî‘in kısımlarına; onuncu babı ise söze iyi başlama ve bitirme, kafiye'nin güzelliği, kasidelerde nesîbden methe geçiş inceliklerine ayırır.²²³

c. İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073)

Edebiyatçı ve şair İbn Sinân el-Hafâcî'nin *Sirru'l-Fesâha* isimli eseri, edebiyat alanında yazılan önemli eserlerden biridir. İbn Sinân, bu eserinde fesâhat ve belâgat kavramlarının önemine dikkat çeker. O, kelimenin fesâhati üzerinde durarak bir kelimenin fasih olması için gereken şartları zikreder.²²⁴ Bununla birlikte fesâhat ve belâgat arasındaki farkı dile getirir. Ona göre fesâhat, sadece lafzın bir özeliği iken, belâgat ise, bir bütün olarak lafız ve mananın vasfıdır.²²⁵ İbn Sinân fesâhat ve belâgat arasına koyduğu farkı kendisinden sonra gelen birçok müellif tarafından kabul görmüştür.²²⁶

İbn Sinân'nın fesâhate önem vermesinin temel nedeni, Kur'ân nazımının i'câz yönünü ortaya koymaktır. Zira fesâhat ve belâgati bilmeyen Kur'ân'ın belâgatini de anlayamaz. Dolayısıyla ona göre fesâhat ve belâgat bilgisi, Kur'ân i'câzının anlaşılması için bir zorunluluktur.²²⁷

İbn Sinân, manadan ziyade lafız ve nazma önem vermektedir. Buna bağlı olarak o kitabının girişinde kelimelerin fonetik, mahreç ve te'lif yönünü açıklamıştır.²²⁸ Ayrıca o hakikat, mecâz,²²⁹ istiâre,²³⁰ teşbîh,²³¹ kinâye,²³² reddü'l-aczi alâ's-sadır,²³³ seci²³⁴ gibi birçok belâğî konuyu ele almış ve konu hakkında geçmiş âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra gerek gördüğü durumlarda çeşitli eleştiride bulunmuştur.

²²³ Ebû Hilâl el-Askerî, 5.

²²⁴ İbn Sinân el-Hafâcî, el-Emir Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd, *Sirru'l-Fesâha* (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982, 64-92.

²²⁵ İbn Sinân el-Hafâcî, 59.

²²⁶ Mâzin Mübârek, 88.

²²⁷ İbn Sinân el-Hafâcî, 14.

²²⁸ İbn Sinân el-Hafâcî, 14.

²²⁹ İbn Sinân el-Hafâcî, 145.

²³⁰ İbn Sinân el-Hafâcî, 118.

²³¹ İbn Sinân el-Hafâcî, 146.

²³² İbn Sinân el-Hafâcî, 163.

²³³ İbn Sinân el-Hafâcî, 161.

²³⁴ İbn Sinân el-Hafâcî, 171-172.

1.1.5.1.3.5. Edebiyat Eleştirmenlerinin Kitaplarında Belâgat

a. İbnü'l-Mu'tez

Belâgat ilimlerinin gelişmesinde ve müstakil bir ilmî disiplin hale ulaşmasında önemli katkıları olan âlimlerden bir de şüphesiz İbnü'l-Mu'tez'dir. Belâgat ilimleri İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedi'* isimli eseriyle yeni bir mecraya girmiş ve genel kabule göre belâgat kitaplarının te'lîfi, İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedi'* adlı eseriyle başlamıştır.²³⁵

İbnü'l-Mu'tez *el-Bedi'* isimli eserinde bedî' sanatı ile ilgili bazı konuları ele almaktadır. Onun temel amacı Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783), Ebü Nüvâs (ö. 198/813) ve Ebü Temmâm (ö. 232/846) gibi bazı muhdes şairlerin bedî' sanatının kendilerine has olduğu şeklindeki iddiaya cevap vermektir. O, bu iddianın doğru olmadığını, bu sanatların hem cahiliye şiirlerinde hem de Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde bolca örneklerinin bulunduğunu söyleyerek şiir, ayet ve hadislerden örnekler getirerek onların iddialarını çürütmeye çalışmaktadır.²³⁶

Her ne kadar bedî' kavramı İbnü'l-Mu'tez'den önce Müslim b. Velîd ve Câhiz tarafından kullanılmışsa da²³⁷ ancak ıstılahî manada ve bir disiplinin adı olarak ilk kez İbnü'l-Mu'tez kullanmıştır.²³⁸ Ancak onun bedî'den maksadı belâgatin bütün kısımlarıdır. O, günümüzde olduğu gibi bu kavramla sadece bedî' sanatını kastetmemektedir.

İbnü'l-Mu'tez, kendine has bir metotla ele aldığı bu eserinde bedî'e dair sanatları bedî' istiâre,²³⁹ cinas,²⁴⁰ mutabakat,²⁴¹ reddü a'câzil'l-keîâm alâ mâ tekaddemeha (رد أعجاز الكلام على ما تقدمها),²⁴² ve el-mezhebü'l-keîâmî²⁴³ olmak üzere beş ana başlık altında ele alır. O, el-mezhebü'l-keîâmî adlı bu son türün Câhiz tarafından kullanıldığını ve

²³⁵ Taşdelen, 249.

²³⁶ İbnü'l-Mu'tez, 9.

²³⁷ Dayf, *el-Belâga*, 69.

²³⁸ Mâzin Mübârek, 69.

²³⁹ İbnü'l-Mu'tez, 15-35.

²⁴⁰ İbnü'l-Mu'tez, 36-47.

²⁴¹ İbnü'l-Mu'tez, 48-61.

²⁴² İbnü'l-Mu'tez, 62-68.

²⁴³ İbnü'l-Mu'tez, 69-72.

Kur'ân'da böyle bir şeyin olmadığını ifade etmektedir. Tekellüften ötürü Allah'ın (c.c.) bundan beri olduğunu hatırlatmaktadır.²⁴⁴

İbnü'l-Mu'tez, kitabını sadece bu beş ana başlıkla sınırlandırmamaktadır. O, bunları inceledikten sonra, mehâsinu'l-keâm ve's-şî'r başlığı altında, iltifât,²⁴⁵ i'tiradü keâm fi keâm lem yütemmim (eş-şâirü) manâha sümme ye'ûdü ileyh fe yütemmimuhu fi beytin vahidin,²⁴⁶ er-rücû',²⁴⁷ husnü'l-hürûc min mana ilâ mana (حسن الخروج معنى إلى),²⁴⁸ te'kidü'l-medh bimâ yuşbihü'z-zem,²⁴⁹ tecâhulü'l-ârif,²⁵⁰ hezlün yurâdu bihi el-cidd,²⁵¹ hüsnu't-tazmîn,²⁵² et-ta'rîz ve'l-kinâye,²⁵³ el-ifrat fi's-sıfa,²⁵⁴ husnü't-teşbîh,²⁵⁵ i'nâtü's-şâir nefsehü fi'l-kavâfi (إعانت الشاعر نفسه في القوافي),²⁵⁶ tekellüfuhu min zâlike mâ leyse lehu,²⁵⁷ ve husnü'l-ibtida,²⁵⁸ şeklinde on üç başlık daha açmaktadır. O, bunları zikretmeden önce mehâsinü'l-keâmın sadece bununla sınırlı olmadığını da belirtmektedir.²⁵⁹

b. Kudâme b. Ca'fer

Ebü'l-Ferec Kudâme b. Cafer (ö.337/948) belâgat tarihi açısından önemli şahsiyetlerden biridir. Kudâme b. Ca'fer, mantık, felsefe, riyaziyat, edebiyat ve Arapça dil bilimini iyi bilmekle birlikte Grek, Fars ve Hint kültürüne de hâkim biridir.²⁶⁰

Onun en önemli eseri şüphesiz *Nakdü's-Şî'r* isimli kitabıdır. O, bu kitabını Aristo mantığının kaide ve kurallarına göre tertip ve tasnif etmiştir.²⁶¹ Eserde temel kavramları tanımladıktan sonra, yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için tanımda geçen her unsurun özelliklerini de açıklamaya çalışır.

²⁴⁴ İbnü'l-Mu'tez, 69.

²⁴⁵ İbnü'l-Mu'tez, 73-74.

²⁴⁶ İbnü'l-Mu'tez, 74.

²⁴⁷ İbnü'l-Mu'tez, 75.

²⁴⁸ İbnü'l-Mu'tez, 76-77.

²⁴⁹ İbnü'l-Mu'tez, 77-78.

²⁵⁰ İbnü'l-Mu'tez, 79-80.

²⁵¹ İbnü'l-Mu'tez, 80-81.

²⁵² İbnü'l-Mu'tez, 81-82.

²⁵³ İbnü'l-Mu'tez, 83-85.

²⁵⁴ İbnü'l-Mu'tez, 85-88.

²⁵⁵ İbnü'l-Mu'tez, 88-101.

²⁵⁶ İbnü'l-Mu'tez, 102.

²⁵⁷ İbnü'l-Mu'tez, 102-103.

²⁵⁸ İbnü'l-Mu'tez, 103-104

²⁵⁹ İbnü'l-Mu'tez, 72.

²⁶⁰ Mâzin Mübârek, 75; Taşdelen, 254.

²⁶¹ Dayf, *el-Belâga*, 79-80.

Kudâme b. Cafer, bu kitabı üç bölüm şeklinde tasnif etmektedir. Birinci bölümü şiirin tanımı ve unsurlarına ayırırken, ikinci bölümü güzel bir şiirde bulunması gereken şartlara ayırmıştır. Üçüncü bölümde ise bir şiirde oluşabilecek kusurları ele almaktadır.

Kudâme b. Cafer, iltifât,²⁶² irdâf,²⁶³ iğâl,²⁶⁴ cinas,²⁶⁵ tasri',²⁶⁶ teşbîh,²⁶⁷ tetmîm,²⁶⁸ temsîl,²⁶⁹ tevşîh²⁷⁰ ve müsavat²⁷¹ gibi belâgat ilimlerine ait yirmi kavramdan bahseder. Ancak henüz belâgat ilimleri, bir disiplin haline gelmediği için bu kavramları bir belâgat konusu olarak değil, bir şiirin taşınması gerektiği özellikler bünyesinde ele almaktadır. Kudâme b. Cafer, zikrettiği bu yeni kavramlarla belâgat ilimlerine katkı sağlamış ve bu kitap vasıtasıyla şiir tenkidi ve tahlili için de yeni bir sistem ortaya koymuştur.

c. el-Âmidî

Edebiyat eleştirmenlerinin önde gelen şahsiyetlerden bir de Ebü'l-Kâsım Hasan b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî'dir (ö. 371/981). Âmidî'nin, *el-Müvâzene beyne Şi'ri Ebî Temâm ve'l-Buhtürî* adlı eseri tenkid/eleştiri kitaplarının en önemlilerindendir. O, bu kitabında Ebû Temâm ile el-Buhtürî'nin şiirleri arasında bir karşılaştırma yaparak edebî tenkitte bulunur.

Âmidî, kitabın girişinde şiir ekollerinden bahsederek onları iki guruba ayırmaktadır. Ona göre birinci ekol, mizaçları şiire yatkın olan, herhangi bir zorlamaya gidilmeden şiirlerini oluşturan ekoldür. Bunlar Buhtürî'nin temsil ettiği kâtipler, bedeviler, mizaçları şiire yatkın olan şairler ve belâgatçılar ekoludur. İkinci ekol ise Ebû Temmâm'ın temsil ettiği bedî' sanatçıları, şiirlerinde tekellüf bulunan ve manası zor anlaşılan kelimeleri tercih eden şairler ve felsefe sahibi ekoldür.²⁷² Âmidî bu ekolleri ayırdıktan sonra bunlar arasında geçen tartışmalara değinir ve Ebû Temmâm

²⁶² Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Kâtib, *Nakdû's-Şi'r*, thk. Muhammed Abdulmünim Hafâcî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts. 150.

²⁶³ Kudâme b. Ca'fer, 157.

²⁶⁴ Kudâme b. Ca'fer, 168.

²⁶⁵ Kudâme b. Ca'fer, 163.

²⁶⁶ Kudâme b. Ca'fer, 86.

²⁶⁷ Kudâme b. Ca'fer, 124, 190.

²⁶⁸ Kudâme b. Ca'fer, 144.

²⁶⁹ Kudâme b. Ca'fer, 159.

²⁷⁰ Kudâme b. Ca'fer, 167.

²⁷¹ Kudâme b. Ca'fer, 153.

²⁷² Ebü'l-Kâsım Hasan b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *el-Müvâzene beyne Şi'ri Ebî Temâm ve'l-Buhtürî I-III* (1. Baskı), thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Metebetü'l-Hâncî, 1994, 1, 4.

tarafatlarının bedî‘ sanatının Ebû Temmâm’a ait olduğu şeklindeki iddialarını reddederek delillerle iddiayı çürütmeye çalışır.²⁷³ Âmidî, yapılan tartışmaları zikrettikten sonra Ebû Temmâm’ın çalıntı şiirlerine değinir. Âmidî, bir şiirin çalıntı olabilmesi için aynı mananın halk tarafında kullanılmamasını, yani halk arasında daha önce aynı lafız ve mana kullanılıyorsa bu şiirin çalıntı olmadığı şeklinde bir kriter ortaya koyar.²⁷⁴

Âmidî, şiir tenkidine yeni bir metot getirmiştir. Ona göre bir şiirin iyi ve güzel olabilmesi için belâgatçılar tarafından kabul görmesi ve belâgat disiplinine uygun olması gerekir.²⁷⁵

Âmidî, şiir tenkidi yaparken mecâz, istiâre, cinas ve tıbâk gibi belâgatin konularını da açıklamıştır. O, her iki şairin şiirlerini mukayese yaparken genelde belâğî kaide ve kuralları ölçü aldığından dolayı belâgat konularına özellikle de istiâre konusuna geniş yer ayırır.

Edebî tenkitlerinde belâgat konularından yararlanan ve kendi kitaplarında belâgat konularını edebî eleştiriyile beraber işleyen diğer bazı müellif ve eserleri şunlardır: İbn Tabâtabâ ismiyle şöhet bulan Muhammed b. Ahmed el-Esbehânî (ö. 322/934) ve *İyârü’ş-Şi’r* isimli eseri, Alî b. Abdülazîz el-Cürcânî (ö. 392/1001) ve *el-Visâta beyne’l-Mütennebî ve Husûmihi* adlı kitabı, İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) *el-Umde fi Sınâati’ş-Şi’r ve nakdihi* isimli eseridir.

1.1.5.1.4. Belâgat İlimlerin Olgunlaşma ve Müstakil Bir Disiplin Haline Gelme Dönemi

Bundan önceki dönemlere dikkat edildiğinde belâgat ilimleri, diğer ilimlerin bünyesinde gelişerek bu döneme kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Her ne kadar belâgat ilimlerinin tedvîni, İbnü’l-Mu‘tez ile başladığını söylene de bu onun müstakil bir disiplin haline geldiğini ifade etmez. Ayrıca bazı âlimlerin kimi eleştiri ve analizler esnasında bir kısım belâğî ıstılah ve kavramlara değinmeleri, el-Âmidî gibi bazı âlimlerin ise belâgatin bazı kaide ve kurallarını şiir tenkidi için birer kriter hâline getirmeleri ve belâgat konularını çokça işlemeleri de belâgatin müstakil bir disiplin

²⁷³ Ebû’l-Kâsım el-Âmidî, *el-Müvâzene*, I, 13-19.

²⁷⁴ Ebû’l-Kâsım el-Âmidî, *el-Müvâzene*, I, 123.

²⁷⁵ Ebû’l-Kâsım el-Âmidî, *el-Müvâzene*, I, 423-424.

haline geldiğini ortaya koyamaz. Zira edebiyat eleştirmenlerinin eserlerine bakıldığında bu müelliflerin eserlerinin te'lif amaçlarının edebî tenkit ve analiz olduğu görülmekte, ancak ihtiyaç duydukları yerde belâğî konuları kendi görüş ve düşüncelerine birer delil olarak getirdikleri anlaşılmaktadır. Ancak şu da muhakkaktır ki belâgat ilimlerin müstakil bir disiplin haline gelmesi için bu dönemde temeli atılmış ve birçok belâğî kavram da bu dönemde belirlemeye başlamıştır.

Belâgat ilimlerin olgunlaşma ve müstakil bir disiplin haline gelme dönemi de kendi içinde üçe ayrılmaktadır. Birincisi hicri V. asrın sonlarına doğru başlayıp ve hicri VII. asrın ortalarına kadar devam eden dönemdir. Yani Abdülkâhir el-Cürcânî ile başlayıp es-Sekkâkî ile son bulan evredir. Bu çalışmada mezkur dönem, olgunlaşma dönemi başlığı altında ele alınacaktır. İkinci dönem ise es-Sekkâkî'den sonra başlayıp hicri XIII. (XIX.) yüzyıl sonlarına kadar devam eden dönemdir. Söz konusu döneme telhîs ve şerhler dönemi de denilmiştir. Bu dönem de duraklama dönemi başlığı altında işlenecektir. Üçüncü dönem ise hicri XIII. (XIX.) yüzyıl sonlarından günümüze kadar devam eden dönemdir. Bu dönem de modern dönem başlığı altında incelenecektir.

1.1.5.1.4.1. Olgunlaşma Dönemi

a. Abdülkâhir el-Cürcânî

İmâmü'n-nuhât olarak tanınan büyük edebiyat nazariyatçısı Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, belâgat tarihi açısından önemli şahsiyetlerden biridir. Belâgat ilimleri, onun te'lif ettiği *Delâilü'l-İ'câz* ve *Esrârü'l-Belâga* isimli iki eseri vasıtasıyla müstakil bir disiplin haline gelerek ayrı bir ilim dalı olmuş ve temel İslam ilimleri/Arap dil bilimleri arasında yerini almıştır. Aynı zamanda bu iki eser, kendisinden sonra gelen bütün belâgatçılar için birer ilham kaynağı olmuştur.

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin bu iki eserinin genel özelliklerine ve içeriğine bakıldığında, müellifin *Delâilü'l-İ'câz* adlı eserini me'ânî ilmine dair, *Esrârü'l-Belâga* adlı eserini ise beyân alnında yazdığı görülecektir. Bununla beraber Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*'da nazım teorisini açıklarken teşbîh, mecâz, istiâre ve kinâye gibi bazı beyân konularına da değindiği gibi *Esrârü'l-Belâga*'da bedi' ilminin mevzusu olan seci' ve cinâsı da konu edinmiştir.

Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz* isimli eserinin girişinde ilmin faziletine değinerek onun ne kadar erdemli olduğunu açıklamaya çalışır. Ona göre insanı insan yapan ilimdir. İlim olmasaydı, dış görünüş hariç insanların diğer hayvanlardan herhangi bir farkı olmazdı. O, ilmin faziletine değindikten sonra beyân ilminin diğer ilimler arasındaki faziletine yer verir.²⁷⁶

Abdülkâhir el-Cürcânî, beyân ilminin yüksek bir meziyete sahip olduğunu hatırlatır. Ancak insanların onun inceliklerini ve bünyesinde taşıdığı gizemleri doğru anlamadığından yakınlıkla bu ilme haksızlık yapıldığını ifade eder. O, insanların çoğu bu ilmi baş, göz, parmak ve çizgi çizmek ile yapılan işaretler mesabesinde gördüklerini, yani insanların bu işaretlerden ne anlıyorlarsa beyân ilminden de aynı şeyi anladıklarını söyleyerek rahatsızlığını dile getirmektedir.²⁷⁷

Abdülkâhir el-Cürcânî, insanların nahiv ve şiire olan bakış açılarına değinerek onların bu iki ilmi ihmal ettiklerini söyler. Bunun sebebi ise insanların lügat ilmini çokça önemseyip nazımdaki sır ve incelikleri fark edemediklerinden kaynaklandığını vurgular.²⁷⁸ Cürcânî, şiir ve nahive yönelik yanlış algıları anlattıktan sonra şiir ve nahivi savunur.²⁷⁹ O, şiiri konu edinen ayetleri açıklar ve insanların bu ayetleri yanlış anladıklarını vurgular.²⁸⁰ Cürcânî, insanların nahiv ilminden yüz çevirmelerini, ilâhî kelimadan çevirmek ile eş değer olarak kabul eder.²⁸¹

Abdülkâhir el-Cürcânî'yi diğer âlimlerden farklı kılan en önemli özeliği onun nazım teorisini çokça önemsemesidir.²⁸² O, nazımı şu şekilde açıklar: “*Nazım, sözün, nahiv ilminin gerektirdiği yere koyman, nahiv ilminin kaide ve usulüne göre hareket etmen, daha önce çizilmiş yöntemini bilip ondan sapmaman ve senin için çizilmiş çizginin dışına çıkmamandır.*” Cürcânî'nin nazımdan maksadı, rastgele peş peşe dizilmiş kelimeler olmayıp cümle içindeki sözlerin belirli bir tertip ve düzen içinde olması, bu sözlerin taşıdığı manaların da birbiriyle belirli bir insicam ve uyum dâhilinde bulunmasıdır.

²⁷⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 21-23.

²⁷⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 23.

²⁷⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 23-25.

²⁷⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 26-34.

²⁸⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 36.

²⁸¹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 38.

²⁸² Cürcânî'nin nazım nazariyesi hususunda geniş bilgi edinmek için bk. M. Taha Boyalılık, *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2016, 22-29, 193-199.

Abdülkâhir el-Cürcânî; beyân, belâgat, fesâhat ve berâ'at kavramlarını açıklar.²⁸³ O, nazım nazariyesini açıklarken birçok yerde bu kavramlara göndermede bulunur. Ona göre bu kavramlar nazım, nazımın şekilleri ve özelliklerinin sıfatlarıdır. Yoksa lafzın sıfatı değildir. Dolayısıyla o, fesâhatin sırrını lafızda değil, nazımda görür. Zira lafızların sadece lafız olma hasebiyle birbirlerine karşı bir üstünlükleri söz konusu değildir. Ancak lafız cümle içinde üstlendiği fonksiyon ve anlama bağlı olarak daha üstün sayılabilir.²⁸⁴

Abdülkâhir el-Cürcânî fesâhatin sırrını sadece lafızda görmediği gibi sadece manada da görmediğini, Câhiz'den naklettiği şu söz ile vurgulamaktadır: “*Manalar yola serptirilmiştir. Acem, Arap, bedevî ve köylü herkes onu tanır. Mesele vezin oluşturma/vezinli hala getirme,...*” Yani mana her insanın zihninde var olabilir. Ancak mesele onu kendine uygun lafızlarla belirli bir kural ve düzen içinde söylemektir.

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım nazariyesinin üzerinde çokça durmasının ve fesâhat ve belâgatin sırrının ne sadece lafızda ve ne de sadece manada olmadığını ısrarla vurgulamasının temel nedeni, Kur'ân i'câzını ve onun harikuladeliğini ortaya koyma gayretinden kaynaklanmaktadır. Cürcânî'ye göre fesâhat ve belâgat tek tek lafızların sıfatı olsaydı Kur'ân-ı Kerîm mucize bir kitap olamazdı.²⁸⁵ Zira lafızlar konulduğu mana itibarıyla herkes tarafında kullanılmaktadır. Dolayısıyla herkes tarafından bilinen ve kullanılan bir şeyin mucize oluşu söz konusu olamaz.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz* isimli eserini -beyân ilminin birkaç konusu hariç- tamamıyla me'ânî ilmine ayırmaktadır. O, bu eserinde nazım konusunu ele almakla birlikte mûsned, mûsnedün ileyh, takdîm, te'hîr, marife, nekre, hal cümlesi, cevap ve ceza cümleleri, fasıl, vasıl ve istifham, gibi me'ânî konularını da ele almaktadır.

Abdülkâhir el-Cürcânî *Esrârü'l-Belâga* adlı eserinde, bedî' ilmine ait olan seci' ve cinâs konuları dışında ele aldığı mevzuların tamamı da beyân ilmine ait konulardır. Beyân konularını kapsamlı bir şekilde ilk olarak o ele almıştır. O, istiâre, istiârenin kısımları, teşbîh, teşbîhin bazı kısımları, temsîl, hakikat, mecâz ve mecâzın kısımları gibi konuları tafsilatlı bir şekilde ele almaktadır.

²⁸³ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 46.

²⁸⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 47-48.

²⁸⁵ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 56-57.

b. Zemahşerî

Abdülkâhir el-Cürcânî'den sonra gelen ve onun *Delâilü'l-İ'câz* ve *Esrârü'l-Belâga* isimli iki eserinden istifade ederek *el-Keşşâf* isimli tefsirini oluşturan²⁸⁶ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, belâgat tarihi açısından önemli bir mevkie sahip olan âlimlerden biridir.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eseri, her ne kadar tefsir alanında yazılmışsa da aynı zamanda eser, belâgat ilimleri açısından da önemli bir konuma sahiptir. Zemahşerî, bu çalışmasında Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir ederken aynı zamanda Kur'ân'ın, insanları aciz bırakan harikuladeliğini ve mucizevî yönünü de ortaya koymaya çalışmıştır.

Zemahşerî, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-İ'câz* ve *Esrârü'l-Belâga* eserlerini esas alarak Kur'ân'ın üslubundaki estetiği ve onun nazmındaki mucizeliği tespit ve tahlile çalışmıştır.²⁸⁷ Kısaca söylenebilir ki o, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım teorisini olduğu gibi kabul etmekte ve onun akla ve edebî zevke dayalı belâgî tahlil yöntemini benimsemektedir.

Me'ânî ve beyân ilimlerini ayrı iki disiplin şeklinde ilk defa Zemahşerî tarafından dile getirilmiştir. O, *el-Keşşâf* isimli eserinin girişinde tefsir ilminin öneminden söz ederken Kur'ân'ı tefsir etmek için fıkıh, kelâm, rivâyet, nahiv ve lûgat gibi ilimlere vakıf olmanın yeterli olmayacağını belirtir. Kişinin Kur'ân'ı tefsir edebilmek için mutlaka me'ânî ve beyân ilimlerinde de mahir olması gerektiğini ifade eder.²⁸⁸

Zemahşerî, me'ânî ve beyânın Kur'ân'a dayalı ilimler olduğunu belirtir.²⁸⁹ Bu iki ilim için "İlmu'l-me'ânî ve İlmu'l-beyân" ifadeleri kullanır.²⁹⁰ O, bu ifadelerle iki ilmin farklı iki disiplin olduğunu ortaya koymuştur.

el-Keşşâf, bir tefsir kitabı olduğundan Zemahşerî, bu eserinde belâgat konularının sınırlarını çizme, belâgat ilimlerine ait kavramları açıklama ve belâgat ilimlerini belirli bir tertip ve düzen içinde yazma gibi çabalara girmemiştir. Zemahşerî, belâgat ile ilgili herhangi müstakil bir eser ele almamıştır. Belâgat ismini taşıyan *Esâsü'l-Belâga* adlı

²⁸⁶ Mâzin Mübârek, 107.

²⁸⁷ Dayf, *el-Belâga*, 220; Mâzin Mübârek, 105-106.

²⁸⁸ Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil I-IV*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî, Dâru't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts., I, 3.

²⁸⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 3.

²⁹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 3.

eseri ise bir lügat kitabıdır. O, bu kitabında kelimelerin lügat anlamlarını açıklamakta ve yeri gelince kelimelerin mecâzî anlamlarına değinmektedir.

c. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209)

Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî, belâgat ilimlerini sistematize eden önemli âlimlerden biridir. er-Râzî, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-Î'câz* ve *Esrârü'l-Belâga* eserlerini özetleyerek *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz* isimli eserini oluşturmuştur. O, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin her iki eserinde dağınık bir şekilde ele aldığı belâgat konularını, belirli bir tertip ve taksim içinde özetleyerek kitabını oluşturduğunu belirtmektedir.²⁹¹

Râzî, bu esrini yazarken sadece Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-Î'câz* ve *Esrârü'l-Belâga* isimli iki esriyle yetinmemiştir. Şevkî Dayf'ın da belirttiği gibi o, Alî b. Îsâ er-Rummânî, Zemâhşerî ve muasırı olan Reşîdüddin Vatvât gibi âlimlerin eserlerinden de yararlanmıştır.²⁹²

Râzî'nin kitabını incelendiğinde bir mukaddime ve iki bölümden (iki cümleden) oluştuğu görülecektir. Râzî, mukaddimeyi iki ayrı fasla ayırmaktadır. Birinci fasılda Kur'ân-ı Kerîm'in mucize oluşunun sırrından bahsetmekte, ikinci faslında ise belâgatin öneminden ve şerefinden söz etmektedir. Ayrıca Râzî, iki ana başlığı da kendi içinde fasıllara ayırmaktadır.

Râzî, birinci cümleyi/bölümü bir giriş ve iki ana başlık şeklinde müfret kelimelere/sözcüklere ayırmıştır. Râzî, bu girişte lafzın delâletine, fesâhat ve belâgatin hakikatine değinmektedir. Ayrıca belâgatin mertebelerinden bahsederek Kur'ân-ı Kerîm'in eşsiz belâgatine değinir ve ayetler arasında belâgatin farklı tabakalarının mevcut olduğunu, belâgat açısından tüm ayetlerin aynı seviyede olmadığını, ancak bu farklılıklara rağmen muaraza konusunda hepsinin de beşer gücünün üstünde olduğunu ima eder.²⁹³ Râzî, birinci ana başlıkta lafızların vaz'î delâletini ele alır ve bunu da iki baba ayırır. O, birinci babı, beş ayrı fasla ayırır. İkinci bâbta ise mehâsinü'l-elfaz konusunu ele alarak onu da üç ayrı rükün adı altında ele alır. Râzî, ikinci ana başlığı da beş kurala ayırır. Birinci kuralda haber, haberin tanımı ve haberin hükmünü zikreder.

²⁹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz* (1. Baskı), thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dârü Sadır, Beyrut 1424/2004, 25.

²⁹² Dayf, *el-Belâga*, 275.

²⁹³ Dayf, *el-Belâga*, 277.

İkinci kuralda hakikat ve mecâz ile ilgili hususları detaylı bir şekilde ele alır. Üçüncü kuralda teşbîh konusuna değinir. Dördüncü kuralda istiâre ve istiârenin kısımlarını teferruatlı bir şekilde konu edinir. Beşinci kuralda ise kinâye konusunu işlemektedir.

Râzî, ikinci cümleyi de nazım teorisine ayırmaktadır. O, söz konusu cümleyi de altı baba ayırmaktadır. Birinci bâbta nazımın mahiyetini ele alır. Bu babı da üç fasla ayırır. İkinci bâbta takdîm ve te'hîrden bahseder. Üçüncü bâbta fasl ve vasla değinir. Dördüncü bâbta hazf, izmâr ve îcâz konuları işler. Beşinci bâbta “inne” ve “innemâ” ile ilgili konuları açıklar. Altıncı babı ise kitabın bir hatimesi şeklinde ele alarak onu da dört fasla ayırır. Birinci fasılda Kevser süresinin i'câz yönünü ele alır. İkinci fasılda Kur'ân'daki müteşâbih ayetlerle ilgili konuları işler. Üçüncü fasılda Kur'ân-ı Kerîm'de çelişkinin var olduğunu iddia eden bazı inkârcılara cevap vermeye çalışır. Dördüncü fasılda ise Kur'ân'da tekrar ve uzatma olduğu bahanesiyle Kur'ân'ı tenkit eden mülhitlere cevap vermeye çalışır. Râzî kitabını bu tertip içinde bitirir.

d. es-Sekkâkî

Bu dönemin önemli belâgat âlimlerinden biri de fıkıh, kelim, usûl, felsefe, mantık, dil ve belâgat ilimlerinde ün yapmış Sirâcuddîn Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed es-Sekkâkî'dir. Sekkâkî *Miftâhu'l-'Ulûm* isimli eseriyle belâgat tarihinde bir dönüm noktasını teşkil ettiğini söylenebilir. Râzî tarafından daha önce Cürcânî ve diğer âlimlerce dağınık bir şekilde ele alınan belâgat konuları bir tertip içinde ele alınmışsa da Sekkâkî, bu tertip ve tasnifi yeterli görmeyip belâgat ilimlerini yeniden bir düzen içinde ele almıştır. Dolayısıyla onun belâgat ilimlerini ele alış biçimi ve tertibinin günümüze kadar etkisini göstermesi, *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserinin bir dönüm noktasını oluşturduğunun bir göstergesidir.

Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eseri, sadece belâgat ilimlerine tahsis etmemiştir. O, bu eserini üç bölüme ayırmıştır. Bir nevi belâgat ilimlerinin anlaşılması için bir ön bilgi mahiyetinde birinci bölümü sarf, ikinci bölümü nahiv ilmine ayırırken üçüncü bölümü de belâgat ilimlerine ve bir nevi belâgat ilimlerin tamamlayıcısı mesabesinde olan kafiye ve aruz ilmine ayırmıştır.

Me'ânî ve beyân ilimleri isim olarak ilk kez Zemahşerî tarafında iki ayrı disiplin olarak birbirinden ayırt edilmişse de, bunların farklı disiplinler şeklinde ele alınışı Sekkâkî tarafından olmuştur. Zira Sekkâkî, kitabın üçüncü bölümünde me'ânî ve beyân

ilimlerini ayrı ayrı ele almıştır. Sekkâkî bu iki disipline ilave olarak fesâhat ve belâgat kavramlarını da ele alıp ilgili açıklamaları yapar ve akabinde bedî‘ sanatının lafzî ve manevî güzelliklerini (el-muhassenât) aktarır. Ancak Sekkâkî, bedî‘ ilmini müstakil bir disiplin şeklinde değil de bu iki ilmin tamamlayıcı bir unsuru olarak ele almıştır.²⁹⁴ Ayrıca Sekkâkî bu konulardan sonra me‘ânî ve beyân ilimlerinin tamamlayıcısı olarak mantık disipline ait olan hudûd, istidlâl ve kıyâs meseleleriyle şiir, aruz, vezin ve kafiye konularını da işlemiştir. Son olarak Kur’ân’a yapılan itirazlara da cevap vermiştir.

Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-‘Ulûm* isimli eseri, bir belâgat kitabı olmasıyla birlikte ortaya koyduğu yöntem açısından da belâgat ilimleri için yeni bir metodoloji kitabı mesabesinde sayılabilir.

Konuyu uzatmamak için belâgat alanında bu dönemde yazılan bazı eser ve müelliflerin isimlerini vermekle yetinilmesi yerinde olacaktır.

Diyâuddîn Ebü’l-Feth Nasrullâh b. Muhammed İbnü’l-Esîr (ö. 637/1233) *el-Meselü’s-Sâir fî Edebi’l-Kâtibi ve’s-Şâ‘ir, el-Burhân fî ‘İlmi’l-Beyân, el-Câmi‘u’l-Kebîr fî Sinâ‘ateyi’l-Manzûmi mine’l-Kelâmi ve’l-Mensûr*; Abdolvâhid b. Abdulkrîm ez-Zimlekânî (ö.651/1253) *et-Tibyân fî ‘İlmi’l-Beyân*; İbn Ebü’l-İsba‘ el-Mısri (ö. 654/1256) *Bedî‘u’l-Kur’ân, et-Tahrîrû’t-Tahbîr fî ‘İlmi’l-Bedî‘*; Muhammed b. Muhammed b. Amr et-Tenûhî (ö. 692) *el-Aksa’l-Karîb fî ‘İlmi’l-Beyân*.²⁹⁵

1.1.5.1.4.2. Belâgat İlimlerinde Durgunluk (Telhîs ve Şerhler) Dönemi

Belâgat tarihine dair eser yazan Şevkî Dayf, Mâzin Mübarek, Abdulkâdir Hüseyin gibi bazı bilginler, belâgat ilimlerindeki durgunluk ve donukluğun Râzî ile başlayıp Sekkâkî ile devam ettiğini ifade etmektedirler.²⁹⁶ Bu tespiti katılmadığımızdan tezimizde durgunluk olarak isimlendirilen merhaleyi, Hulusi Kılıç’ın İslam ansiklopedisindeki belâgat maddesinde yaptığı tasnife göre belirledik.²⁹⁷ Zira Râzî, konuların taksimatı ve sınırların belirlenmesi açısından belâgat disiplinlerini belli bir tertip dâhiline sokmuştur. Bununla beraber Râzî ayet, şiir ve nesirlerdeki edebî üslûp ve

²⁹⁴ Dayf, *el-Belâga*, 277.

²⁹⁵ Dayf, *el-Belâga*, 314, 316, 324; Abdulkâdir Hüseyin, *el-Muhtasar fî Târîhi’l-Belâga*, Dâru Garîb li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 2001, 199.

²⁹⁶ Dayf, *el-Belâga*, 277; Mâzin Mübarek, 105-106; Abdulkâdir Hüseyin, *el-Muhtasar fî Târîhi’l-Belâga*, Dâru Garîb li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, Kahire 2001, 185-186.

²⁹⁷ Kılıç, V, 382.

estetikçi aktarmayı da ihmal etmemiştir. Onun edebî sanatlar için getirdiği delil ve şevahitler bunun en açık göstergesidir. Aynı şey Sekkâkî için de söylenebilir. Zira Sekkâkî, tertip ve taksim yelpazesini daha geniş tutarak ilk olarak belâgat disiplinlerini birbirinden ayırmış ve daha sonra bu disiplinleri kendi içinde bir düzen dâhilinde yeni bir metotla ele almıştır. O da Râzî gibi konuların izahında ayet, şiir ve nesirlerden örnekler getirmiştir. Bununla birlikte felsefe ve mantık metodolojisini, belâgata uyarlamaya da çalışmış²⁹⁸ ve kitabının sonuna da mantık konularını eklemiştir.

Belâgat ilimlerinde donuklaşma dönemi hicri VIII. yüzyılın başlarından başlayıp hicri XIII. (XIX.) yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Telhîs ve şerhler dönemi olarak da nitelenen bu aşama belâgat ilimlerinin tekâmüle vardığı, müstakil bir disiplin olarak normatif değerlere bağlandığı ve sınırlarının belirlendiği zamandan sonra başlayan yeni bir dönemdir. Bu evrede yeni ve müstakil bir eser yazmaktan ziyade önceki eserler ihtisar/telhîs edilmiş, telhîs edilen eserlere şerhler ve haşiyeler yazılmıştır.

Bu dönemde yazılan en önemli eserlerden biri Bedruddîn Muhammed b. Cemâluddîn b. Mâlik et-Tâî el-Endülü'sî'nin (ö. 686 h.) *el-Misbâh fî İhtisâri'l-Miftâh* isimli eserdir. Kitabın isminden de anlaşıldığı gibi o, Sekkâkî'nin *el-Miftâh* adlı eserinde yer alan mantık, kelâm ve felsefeye dayalı zor ve anlaşılmayan açıklamaları çıkarmış, gerekli gördüğü bazı şeyleri ilave ederek belâgat ile fesâhat konusunu kitabın giriş kısmına eklemiştir. Bu eserde Sekkâkî'nin me'ânî ve beyânın bir tamamlayıcısı şeklinde ele aldığı bedî' konuları da bir disiplin olarak tanımlanmış ve müstakil bir disiplin şeklinde incelenmiştir.²⁹⁹ Bu eser her ne kadar Doğu memleketlerinde şöhret bulmamışsa da Kuzey Afrika (el-Mağrip) ülkelerinde öğrencilerin ders kitabı olarak değer kazanmıştır.³⁰⁰

Bu dönemde kaleme alınan önemli eserlerden biri de el-Hatip el-Kazvî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* ve *el-İzâh* isimli iki eseridir. Kazvî, *Telhîsu'l-Miftâh* isimli eserinde Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm* isimli kitabının üçüncü bölümünü özetlemiştir. Ayrıca diğer müelliflerin eserlerinden yararlanarak Sekkâkî'nin eksik bıraktığı bazı meseleleri de tamamlamaya çalışmıştır. Kazvî de Bedruddîn b. Mâlik gibi bedî' ilmini, müstakil

²⁹⁸ Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Târîhu Ulûmi'l-Belâga ve't-Ta'rîfu bi Ricâlihâ* (1. Baskı), Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1369/1950, 28-29.

²⁹⁹ Dayf, *el-Belâga*, 315-316.

³⁰⁰ el-Merâğî, 33.

bir disiplin olarak tanımı yaparak incelemiştir. Kazvî'nî, *Telhîs*'ten sonra *el-İzâh* isimli ikinci bir eser daha te'lif etmiştir. O, bu eserinde belâgatın ana konularını daha kapsamlı ve anlaşılır bir şekilde ele almıştır. *el-İzâh* isimli eser bir nevi *Telhîsu'l-Miftâh*'ın şerhi sayılmaktadır. Kazvî'nî'nin bu eserinde genelde Abdulkâhir el-Cürcânî'nin belâgî üslubu hâkimdir.³⁰¹

Şerh ve haşiye geleneği, Kazvî'nî'nin telif ettiği *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eserinden sonra başlamaktadır. Bu dönemde belâgat ilimlerine dair müstakil eser yazma geleneği yerini tamamıyla şerh ve haşiye şeklindeki te'lif çalışmalarına bırakmıştır.

Yazılan şerh ve haşiyelerin tek tek detayına girmeden bu eserlerin genel karakteristik özellikleri şu şekilde izâh edilebilir: Şerh tarzında ele alınan eserlerde şerh edilen kitabın anlaşılmayan noktaları açıklanmaya çalışılmıştır. Müellifin muradının ne olduğu izah edilerek eserden daha iyi istifade edilmesi amaçlanmış, eserde geçen ve manasını anlaşılmayan kelimelerin manaları verilmiş, eserde geçen tanımlar üzerinde durulmuş, efradını cami ağıyarına mani olarak görülmeyen tanımlara alternatif tanımlar sunulmuştur. Ancak verilen tanımlar ve tasniflerde genelde mantikî üslup hâkim olmuştur. Yapılan şerhlerde bazen başka âlimlerin görüşlerine başvurulmuş, konuya dair farklı görüşler aktarılmıştır. Bazen de kitabın eksik bıraktığı konular tamamlanmıştır. Bu dönemde belâgat ilimlerinin me'ânî, beyân ve bedî' şeklindeki üçlü tasnifi aynen devam etmiştir.

Belâgat ilimlerini konu edinen şerh türü bazı önemli eserler şunlardır: Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî (ö. 756/1376) *el-Fevâidu'l-Ğiyâsiyye*, Ahmed b. Alî b. Abdülkâfi Behauddîn es-Sübkî (ö. 773/1371) '*Arûsü'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî (ö. 786/1384) *Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, Teftâzânî (ö. 792/1390) *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs* ve *Muhtasaru'l-Me'ânî*,

Şerhlere yazılan bazı önemli haşiyeleri de şöyle sıralamak mümkündür: Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) *Havâşî's-Seyyid 'ale'l- Mutavvel*; Hasan Çelebî (ö. 886/1481) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mutavvel*; Muhammed Ahmed ed-Desûkî (ö. 1230/1815) *Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Me'ânî*; Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1656) *Hâşiye 'ale'l- Mutavvel*.

³⁰¹ el-Merâğî, 34; Dayf, *el-Belâga*, 348-349; Mâzin Mübârek, 113.

Bu dönemde yazılan eserlerin çoğu, şerh ve haşiyelerden oluşsa da bazı özgün eserler de kaleme alınmıştır. Bu dönemde müstakil ve özgün yazılan bazı eserleri kısaca şu şekilde tanıtabiliriz: Süleymân b. Abdulkavî et-Tûfî el-Bağdâdî'nin (ö. 716/1315) *el-İksîr fî 'İlmi't-Tefsîr* adlı eseri. Tûfî'nin bu eseri bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında tefsir ve tevil kavramları işlenmiştir. Birinci bölümde Kur'ân ayetlerindeki açıklık ve kapalılık üzerinde durulmuş, Kur'ân'daki kapalılığın hikmeti izah edilmiştir. İkinci bölümde müfessirin bilmesi gerektiği Kur'ân ilimleri ('Ulûmu'l-Kur'ân) konularına yer verilmiştir. Üçüncü bölümde me'ânî ve beyân ilimleri geniş bir şekilde ele alınmıştır. Tûfî'nin ele aldığı bu bölüm tamamıyla özgün bir çalışmadır. Belâgat alanında çalışma yapmak isteyenler için ayrı bir önem arz etmektedir.

Bu dönemde yazılan özgün eserlerden biri de Şihâbuddîn Mahmûd el-Halebî'nin (ö. 725/1324) *Hüsnü't-Teveşşül ilâ Sinâati't-Teressül* isimli eseridir. el-Halebî'nin bu eseri, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kâtibin yazma sanatında ihtiyaç duyduğu araçlar ele alınmakta, ikinci bölümde belâgat ilimleri incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise alıntı, istişhâd/delil getirme ve çözümlerden bahsedilmektedir.

Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Cürcânî el-Esterâbâzî'nin (ö. 729/1328) *el-İşârât ve't-Tenbîhât fî İlmi'l-Belâga* isimli eseri de bu dönemde yazılan özgün çalışmalardan biridir. Bu eser bir giriş, üç fenden/bölüm ve bir hatimeden/sonuçtan oluşmaktadır. Girişte Arapçanın genel ilkelerinden söz edilmektedir. Birinci bölümde me'ânî, ikincide beyân ve üçüncüde bedî' disiplinleri konu edilmektedir. Sonuç kısmında şairlerin çalıntıları, çalıntıya benzeyen şeyleri, iktibas vb. konular işlenmektedir. Müellif, bu disiplinleri işlerken geçmiş âlimlerin konuyla ilgili görüşlerini aktarıp bunlardan doğru bulmadıklarını eleştirir.

1.1.5.1.4.3. XIII. (XIX.) Yüzyıl Sonlarından Günümüze Kadar Devam Eden Dönem

İslam dünyasında ümmetçi anlayışın zayıflaması ve milliyetçi fikrin ortaya çıkmasına paralel olarak başlayan bir dönem olduğu söylenebilir. Hulusi Kılıç, bu dönemi İslam âleminin Avrupa ile temasa geçmesinden sonra birçok alanda olduğu gibi bu alanda da bir takım yenilik arayışlarının başladığı bir dönem olarak ifade

etmektedir.³⁰² Bu dönemde belâgat bilginlerinin farklı iki yöntemi izlemelerinden ötürü iki ayrı ekole ayrıldıkları görülmektedir. Birinci ekol, klasik yöntemi takip eden, ikincisi ise belâgat ilimlerine yeni bir veçhe kazandırmak isteyen ekoldür. Bu ekollerin bazı müntesip ve eserlerinin isimlerini şöyle zikretmek mümkündür.

Hicri sekizinci asırdan itibaren klasik usûl tarzında eser yazan bazı âlimler ve eserleri şunlardır: Hüseyin b. Ahmed el-Mersafî (ö. 1307/1889) *el-Vesîletü'l-Edebiyye ile'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye*; Ahmed el-Hâşimî (ö. 1362/1943) *Cevâhirü'l-Belâğa fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*; Ahmed Mustafâ el-Merâğî (ö. 1371/1952) *'Ulûmü'l-Belâğa*; Abdulmuteâl es-Sa'îdî (ö. 1395/1966) *el-Belâgatu'l-'Aliyye fî 'İlmi'l-Me'ânî ve el-Belâgatu'l-'Aliyye fî 'İlmi'l-Beyân*.

Batı edebiyatını okuyup etkisinde kalan, buna bağlı olarak da belâgata yeni bir veçhe kazandırmak isteyen bazı bilginler ve eserleri ise şunlardır: Alî el-Cârim-Mustafâ Emîn el-Belâgâtü'l-Vâzıha; Emîn el-Hûlî el-Belâğa ve *'İlmu'n-Nefs* gibi eserlerdir.

1.1.2. Fıkıh Usûlü İlmi

Fıkıh usûlü ilminin tarihçesine giriş yapmadan önce fıkıh usûlünün tanımını vermenin önemli olduğu düşüncesiyle ilk olarak bu ilmin tanımını verilecek ve akabinde tarih içindeki gelişim süreci aktarılacaktır.

1.1.2.1. Fıkıh Usûlü Kavramı ve Tahlili

Fıkıh usûlü, أصول ve الفقه olmak üzere iki kelimedenden mürekkeptir. Bir bütünü bilmenin ona ait parçaların bilinmesine bağlı oluşu kuralınca³⁰³ ilk olarak bu iki kelimenin ayrı ayrı etimolojik manalarını verilecek daha sonra bir disiplin olarak fıkıh usûlünün tanımını aktarılacaktır.

³⁰² Kılıç, V, 383.

³⁰³ Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl I-II* (1. Baskı), thk. Ahmed 'Azvu 'Înâye, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyye, 1999, I, 17.

Usûl kelimesinin lûgat manası: Usûl “أصول” aslın “أصل” çoğuludur. “أصل” ise literal olarak: bir şeyin aslı, temeli, kökü, esası; başka bir şeyin kendisine bina edildiği şey manalarına gelmektedir.³⁰⁴

Fıkıh kelimesinin lûgat manası: Fıkıh “الفقه” ilim ve fehm/anlama manalarına gelmektedir.³⁰⁵ Bu kelime farklı formlarda kullanıldığında farklı manaları ifade eder. Örneğin *فقه الشيء* şey bilindi manasına gelirken *فقه الشيء* şeyi anladı anlamını ifade etmektedir.³⁰⁶ Ayrıca *فقه* anladı olarak yorumlanırken, *فقه* fakih oldu manasına yorumlanmıştır.³⁰⁷

Terim olarak fıkıh usûlü (أصول الفقه): Cüveynî fıkıh usulünü “*fıkhın delilleri*” şeklinde nitelemekte ve bu delileri bilmenin ise usûlü bilmek olduğu şeklinde değerlendirmede bulunmaktadır.³⁰⁸ Kadı Beyzâvî “*İcmali olarak fıkhın delillerini, bu delillerden yararlanma keyfiyetini ve yaralananın (müstefidin) durumunu/statüsünü bilmektir.*”³⁰⁹ şeklinde fıkıh usûlünün tanımını yapmaktadır.

Cüveynî fıkıh usûlünü sadece şer‘î hükümlerin delillerinin bilinmesi olarak değerlendirirken, Beyzâvî ise delilerin bilinmesiyle birlikte delillerden istifade etme biçimini ve bunlardan istifade edenin niteliğinin de bilinmesinin gerekliliğini tanıma katmaktadır.³¹⁰

1.1.2.2. Fıkıh Usûlünün Tarihi Gelişim Süreci

1.1.2.2.1. Tedvin Öncesi Fıkıh Usûlü

Bütün ilimlerin kendine özgü kavramları akademik anlamda netleşmeden ve konuları diğer disiplinlerden ayrı olarak ele alınmadan önce bu ilimlere ait unsurlar,

³⁰⁴ İbn Manzûr, I, 155; İbrâhîm Enîs vd., *el-Mu‘cemü'l-Vasît I-II* (2. Baskı), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts., I, 20.

³⁰⁵ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn I-VIII*, thk. Mehdî Mahzûmî – İbrâhîm es-Sâmerrâî, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts. IV, 370.

³⁰⁶ İbn Manzûr, X, 305-306.

³⁰⁷ İbn Manzûr, X, 306.

³⁰⁸ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me‘âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh I-III* (1. Baskı), thk. Abdullâh Culim en-Nibâlî – Beşîr Ahmed el-'Umerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996, I, 106.

³⁰⁹ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhâcu'l- Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl* (Nihâyetü's-Sûl ile birlikte) I-IV, 'Âlemu'l-kutub, ts. I, 5. معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد.

³¹⁰ Fıkıh usûlünün tanımı ve değerlendirmesi hakkındaki geniş bilgi için bk. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, 96-105.

zihinlerde teorik olarak bulunmuştur. Benzer şekilde insan hayatının her boyutunda söz konusu olan ve insanlar arasındaki ilişkinin belirli bir düzen içinde yürümesini sağlayan her hukuk sisteminin kuralları da disiplinize edilmeden önce tasavvurda var olan torik normlar çerçevesinde yürütülmüş, ileriki zamanlarda tasavvurda var olan bu normlar bir metodoloji çerçevesinde belirlenmiş ve yazılı bir disiplin haline gelmiştir. Dolayısıyla bir hukuk metodolojisi olarak usûl-i fıkıhın da böyle bir süreçten geçmesi kaçınılmazdır.

Peygamber (s.a.v.) döneminde hukukî sorunların çözüm merci bizatihi Peygamber'in (s.a.v.) kendisi olduğu için bu dönemde sahabeler, oluşan sorunlar karşısında pek de içtihadla gerek görmemişlerdir. Zira meydana gelen anlaşmazlıklar ve sorunlar, Peygamber'e (s.a.v.) intikal ettirilir ve sorunlar çözülürdü. Yine Peygamber'in (s.a.v.) olmadığı bir ortamda meydana gelen bir konu hakkında yapılan yorum ve içtihatlar daha sonra Peygamber'e (s.a.v.) aktarılır, Peygamber (s.a.v.) bunları değerlendirir, durumlarına göre ya reddeder ya da kabul ederdi.³¹¹ Kabul edilen içtihatlar daha sonra takrîrî sünnet olarak değerlendirilirdi.³¹²

Peygamber (s.a.v.) döneminde Kur'ân ve sünnetin kaynak alınması yanında hakkında Kur'ân ve sünnette çözümü olmayan hukukî konularda içtihat yapılması Peygamber (s.a.v.) tarafından teşvik edilmiştir.³¹³ Yemene gönderilen Mu'âz b. Cebel (r.a.) hadisi bunun en bariz örneğidir. Hadise göre Peygamber (s.a.v.), Mu'âz b. Cebel

³¹¹ Peygamber (s.a.v.) döneminde sahabenin yaptığı içtihatları şunlar örnek olarak verilebilir: Hendek Savaşı'ndan sonra Peygamber (s.a.v.) savaşta ihanet eden Kurayzaoğullarına gereken cezayı vermek için "Kurayzaoğullarına varıncaya kadar kimse ikinci namazını kılmamasın" demiştir. Sahabeler, bu söze yönelik farklı içtihatlarda bulunmuşlardır. Sahabeden bir kısmı, Peygamber'in (s.a.v.) bu sözünü Kurayzaoğullarına varıncaya kadar namazın kılınmaması olarak düşünürken, diğer bir grup sahabe ise bu sözün gerçek anlamda kullanılmadığını, belki de kastedilenin yola çıkmak için acele etmek gerektiği şeklinde olduğunu düşünmüşler ve namazı kılmışlardır. Bu durum Peygamber'e (s.a.v.) intikal edilince Peygamber (s.a.v.) her iki içtihadı da onaylamıştır. Hadis için bk. Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u'l-Sahîh (Sahîhü'l-Buhârî)* (Fethü'l-Bâri ile birlikte) I-XIII (1. Baskı), Dâru's-Selâm, Riyad – Dâru'l-Feyhân, Dımaşk 1418/1997, el-Meğâzi: 30; Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *el-Câ'miu's-Sahîh (Sahîhu Müslim)* (Şerhu'n-Nevevî ile birlikte) (1. Baskı), thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, el-Cihâd ve's-Siyer: 23.

Sahabe içtihadına şu örnek de verilebilir: Ebû Saîd el-Hudrî'nin (r.a.) rivayet ettiğine göre tedavi amaçlı okunan Kur'ân'a karşılık ücret alınıp alınmama meselesinde de sahabe içtihatla bulunmuştur. Bazı sahabeler, bunun doğru olmadığını düşünürken bazıları bunun doğru olduğu kanaatine varmıştır. Bu olay daha sonra Peygamber'e (s.a.v.) aktarılmıştır. Buhârî ve Müslim'in naklettiklerine göre Peygamber (s.a.v.) "*Fatiha Süresi'nin böyle bir dua olduğunu nereden biliyordun?*" dedi daha sonra "*Payınıza düşen koyunları aranızda bölüşün, bana da bir hisse ayırın.*" buyurdu." (Buhârî, Tıb: 33; Müslim, Selam: 23. Her iki hadiste de görüldüğü gibi sahabeler, Peygamber (s.a.v.) döneminde içtihat etmiştir. Daha sonra yaptıkları içtihatlarını Peygamber'e (s.a.v.) arz etmişlerdir.

³¹² Mustafâ Saîd el-Hin, *Dirâstün Târihiyyetün li'l-Fıkhi ve Usûlihi ve'l-İtticâhâtü'l-Leti Zaheret fihimâ* (1. Baskı), eş-Şeriketu'l-Muttehide li't-Tevzi', Dımaşk 1404/1984, 43.

³¹³ el-Hin, 35, 39-40.

(r.a.) Yemen'e gitmek üzere Medine'den ayrılacağı sırada ona "Sana çözüm için herhangi bir dava geldiğinde neye göre hüküm verirsin?" diye sordu. Mu'âz b. Cebel "Allah'ın kitabı ile hüküm veririm." dedi. "Ya onda bulamazsan?" diye buyurunca, "Peygamber'in sünneti ile hüküm veririm." dedi. "Ya Peygamber'in sünnetinde de bulamazsan?" buyurunca, "O zaman içtihat ederim, anladığımla hüküm veririm." dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) "Allah'a hamdolsun ki, Resûlullah'ın elçisini, Resûlullah'ın razı olduğu şeye muvaffak kıldı." buyurdu.³¹⁴ Bu hadisten iki ayrı çıkarımda bulunmak mümkündür. Birincisi sahabenin hüküm çıkarma hususunda delillerin manevi değerine ve güçlülüğüne bağlı olarak bir tertip dâhilinde edille-i şer'îyye başvurmalarıdır. Daha sonra bir disiplin haline gelen fıkıh usûlü de aynı tertibe bağlı kalmıştır. İkincisi ise Mu'âz b. Cebel'in sorunların çözümünde başvuracağı kaynakları bir tertip dâhilinde zikretmesi neticesinde Peygamber'in (s.a.v.) ona dua etmesi ve onu onaylaması gösteriyor ki delilin bulunmadığı yerlerde içtihat edilebilir. Dolayısıyla Peygamber'in (s.a.v.) Mu'âz'a dua etmesi, nassın bulunmadığı yerlerde içtihat yapmaya teşvik etmesine bir işaret sayılabilir. Peygamber'in (s.a.v.) nassın bulunmadığı yerde içtihat yapılmasını teşvik ettiğine dair diğer bir delil de "*Bir müçtehit içtihat eder de içtihadında isabet ederse iki, hata ederse bir sevap kazanır.*"³¹⁵ hadisidir.

Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra yeni fetihlerin neticesinde İslam, geniş bir alana yayıldı. Bunun tabii bir sonucu olarak Peygamber'in (s.a.v.) döneminde karşılaşılmayan yeni sorunlar da başgösterdi. Sahabe, yeni karşılaştığı bu sorunları çözüme kavuşturmak için ilkin Kur'ân ve sünnete müracaat etmiştir. Kur'ân ve sünnette delil bulmadıkları hallerde ise ya olaylar arasındaki illet birliğini göz önünde bulundurarak meseleyi çözüme kavuşturur ya da diğer sahabelerle istişare eder ve olayı bir neticeye bağlarlardı.³¹⁶

Sahabe dönemindeki usûlî anlayışı şu örnekler üzerinde daha iyi şeklide ortaya konulabilir. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra sahabenin karşılaştıkları ilk sorunlarından biri olan zekât meselesi sahabenin bir yöntem dâhilinde sorunları nasıl

³¹⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen (Sünenü Ebî Dâvûd) I-III* (1. Baskı), thk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî, Dâru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996, el-Akdıye: 11; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (Tühfetu'l-Ahvezî ile birlikte) *I-X*, Dâru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts., el-Ahkâm: 3; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüsyen b. Alî b. Mûsâ el-Beyhakî el-Horasânî, *es-Sünenü'l-Kübrâ I-XI* (1. Baskı), thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994, X, 190.

³¹⁵ Buhârî, el-İ'tisam: 21; Müslim, el-Akdıye: 6; Tirmizî, el-Ahkâm: 2; Beyhakî, X, 202.

³¹⁶ el-Hin, 56-57; Alî Cum'a, *Târihu Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Miktam, Kahire 1436/2015, 5-6, 30.

çözdüklerinin önemli örneklerinden biridir. Hz. Ebubekir zekât vermeyenlerle savaşma düşüncesini ortaya koyunca, Hz. Ömer Peygamber'in şu hadisini nakleder: "İnsanlar lâ ilâhe illallah deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Bunu söyleyen kişi hakkı hariç malını ve canını benden korumuş olur, hesabı da Allah'a kalmıştır." dediği halde nasıl insanlarla savaşırsın? şeklinde itirazda bulununca, Hz. Ebubekir cevaben: "Vallahi namaz ile zekât arasına fark koyanlarla savaşacağım. Zira zekât malın hakkıdır. Vallahi onlar Peygamber'e (s.a.v.) verdikleri bir yuları bana vermeseler onların vermemeleri nedeniyle onlarla savaşacağım." ³¹⁷

Yukarıda geçen hadisi usûl açısından değerlendirirsek Hz. Ebubekir'in burada iki ayrı kıyâsta bulunmuş olduğunu görülmektedir. Birincisi zekâtı namaza kıyâs etmesidir. İkincisi ise kendisini Peygamber'e (s.a.v.) kıyâs ederek O'na (s.a.v.) verilen hakların kendisine verilmesinin gerektiğini ifade etmesidir. Dolayısıyla Hz. Ebubekir meselenin çözümünde usûlî bir yöntem olan kıyâs metodunu kullanmıştır.

Hz. Ömer, vali olarak atadığı sahabelere, kendilerine gelen meseleleri nasıl çözecekleri hususunda tavsiyelerde bulunurken sorunların çözümü için ilkin Kur'ân'a sonra sünnete bakmalarını, daha sonra icmâ ve en sonunda ise içtihadı başvurmalarını söylerdi. Hz. Ömer'in Şureyh'e yazdığı mektup bunun en bariz örneklerinden biridir. Hz. Ömer yazdığı mektupta Şureyh'e şu tavsiyelerde bulunmuştur: "Sana bir sorun gelirse Allah'ın kitabı ile hüküm ver. İnsanlar seni bundan alıkoymasın. Eğer Allah'ın kitabında olmayan bir mesele gelirse Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine bak ve onunla hüküm ver. Şayet Allah'ın kitabında ve Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde bulunmayan bir mesele gelirse insanların üzerinde icmâ ettiği şeye bak ve onu tut yani onunla hüküm ver. Eğer hükmü Allah'ın kitabında, Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde bulunmayan ve senden önce de kimse tarafında hakkında konuşulmayan bir mesele gelirse, şu ikisinden birisini seç; ister içtihat et, ister içtihattan geri dur. Fakat içtihattan kaçınmanın senin için daha hayırlı olduğunu düşünürüm." ³¹⁸ Hz. Ömer burada kitap ve sünnetin yanında üçüncü bir şer'î delil olan icmâ da açık bir şekilde zikretmiştir.

Sahabe, Arap dilinin inceliklerine hâkimdi, dolayısıyla onlar, ayet ve hadislerin umum ve hususunu, mutlak ve mukayyedini, hakikat ve mecâzını çok iyi bilir, bununla

³¹⁷ Beyhakî, IV, 174-175.

³¹⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. El-Fadıl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî I-II* (2. Baskı), thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1417/1996, I, 64; Beyhakî, X, 196.

beraber şer‘î meseleleri bir takım prensip ve kaidelere bağlı kalarak çözümlerdi. Örneğin Hz. Alî, içki içmenin hükmünü tespit ederken şöyle bir kıyâsta bulunmuştur: “İçki içen sarhoş olur. Sarhoş olunca hezeyanda bulunur. Hezeyanda bulununca iftira eder. Dolayısıyla içki içene kazf cezası uygulanır.”³¹⁹ Hz. Alî, bu düşüncesini rastgele değil belki sedd-i zerâyi‘ prensibine dayandırarak ortaya koymuştur. İbn Mes‘ud, kocası vefat etmiş hamile bayanın iddeti meselesinde *وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ* “Gebe olanların bekleme süresi ise, yüklerini bırakmaları ile sona erer.”³²⁰ ayetini zikrederek “Şehadet ederim ki Küçük Nisâ (Talâk) sûresi Büyük Nisâ (Bakara) sûresinden sonra nazil olmuştur.” şeklinde beyanda bulunmuştur. İbn Mes‘ud bu sözüyle “sonra gelen/muahhar olan nass önce gelen nassı ya nesh eder ya da tahsis eder” usûlî bir prensibe işaret etmektedir.³²¹

Tâbiîn döneminde de fıkıh usûlünün kuralları henüz netlik kazanmış değildi. Sahabenin eğitiminden geçen bu dönem âlimleri de sahabe kadar dile hâkimdiler. Dolayısıyla Tâbiîn, dile hâkimiyetinden ötürü Kur‘ân ve sünnetin inceliklerine ve maksadına vakıftı. Sahabe döneminde olduğu gibi Tâbiîn döneminde de oluşan hadiselerin çözümü için Kur‘ân, sünnet, icmâ ve kıyâsa başvurulurdu. Bu dönemde kendisine müracaat edecek bir kaynak daha meydana gelmiştir. Bu yeni kaynak, sahabe sözü ve fetvalarıdır. Sahabe kavline Kur‘ân, sünnet ve icmâdan sonra başvurulurdu.³²² Şayet konu hakkında sahabe kavli ve fetvası da bulunmuyor ise çözüm için kimisi maslahat kimisi de kıyâs yöntemini kullanırdı.³²³

Ehli rey ve ehli hadis mektepleri ilk defa bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bunlardan her biri kendilerine özgü prensipler ortaya koymuş ve şer‘î konularda koydukları bu yeni prensipler çerçevesinde hareket etmişlerdir. Bu dönemde ehli hadisin en belirgin siması Saîd b. el-Müseyyeb, ehli reyin en önemli siması ise İbrâhîm en-Nehaî olarak karşımıza çıkmaktadır.³²⁴

³¹⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafâ el-A‘zâmî, Müessesetü Zâhid b. Sultân, Abudabi 1425/2004, V, 1234, el-Eşribe: h. no. 3117.

³²⁰ Talâk: 65/4.

³²¹ el-Kâdî Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef el-Bâcî el-Endülüsî, *el-İşâre fi Usûli'l-Fıkh* “Tahkik edenin girişi”, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed ‘Avad, Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, Mekke 1418/1997, 72-73.

³²² Mûsâ b. Muhammed b. Yahya el-Karnî, *Mürtekâ'l-Vusûl ilâ Târîhi İlmi'l-Usûl*, pdf, (yayın yeri ve yılı yok) 21. www.riyadhalelm.com/researches/4/181_mortaga_wsol.pdf

³²³ Muhammed Ebü Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts., 11.

³²⁴ Ali Cum‘a, 19.

1.1.2.2.2. Müçtehitler Döneminde Fıkıh Usûlü

Bu dönemin en belirgin özelliği fıkıh ilminin diğer ilimlerden ayrı müstakil bir disiplin haline gelmesidir. Müçtehitler döneminden önce meydana gelen hadiselerle ilgili verilen fetvalar şifahi olarak nakledilirken, bu dönemde oluşabilecek hadiselerle karşı çözüm üretme faaliyetleri ve verilen fetvaların kayıt altına alınması gibi bir gayret içine girilmiştir. Başka bir ifadeyle fûrû-i fıkıh yazıya aktarılarak, kendisine ait doktrinler/kavramlar tesbit edilmiş ve kayıt altına alınmıştır.

Daha önce ifade edildiği gibi Sahabe ve Tâbiîn dönemindeki âlimler dile hâkim oluşları itibariyle kelime ve kavramların ne tür manaya delâlet edeceğini çok iyi bilirlerdi. Bu sebeple usûlî kurallara gerek görmezlerdi.³²⁵ İslam diyarının sınırlarının genişlemesiyle Müslümanların başka kültürlerle tanışması ve Arapların Arap olmayan diğer milletlerle karışması sonucunda dil açısından öyle bir gerileme yaşandı ki, neredeyse Arapça tabiî özeliğini kaybeder bir hale gelmişti.³²⁶ Dolayısıyla dilde rekâketin başlaması, yeni hukukî meselelerin meydana gelmesi ve buna ilaveten birçok müçtehidin ortaya çıkmasına bağlı olarak naslardan hüküm istinbât etmede kullanılan metotların ve yapılan içtihatların çeşitlenmesi bir takım kural ve prensiplerin belirlenmesini de zorunlu hale getirmişti.

Âlimler, şer'î kaynaklardan hüküm istinbât etme faaliyetinde esas alınacak norm ve prensipleri belirlemek için "Usûlü'l-Fıkıh" adını verdikleri yeni bir disiplin inşa etmişlerdir. Bu disiplin Arap dilinden yararlanmak suretiyle tümevarım yöntemini kullanarak naslardaki ifadelerin nasıl tahlil edileceğini ortaya koyacaktı.

1.1.2.2.3. Fıkıh Usûlünün İlk Tedvîni

Konuya giriş yapmadan önce şunun ifade edilmesinde yarar vardır: Fıkıh usûlü tedvîn edilmeden önce müçtehitler, zihin dünyalarında var olan usûlü takip ederek içtihatla bulunur ve fetva verirlerdi. Tüm ilimlerde olduğu gibi fıkıh usûlü de kendine özgü ilke ve kuralları belirlerken daha önce diğer ilimler bünyesinde veya ilim erbabının tasavvurunda var olan ilkelere dayanarak çerçevesini oluşturmuştur. Metin Yiğit, bir

³²⁵ İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime I-II* (1. Baskı), thk. Abdullâh Muhammed Dervîş, Dâru'l-Belhî, Dımaşk 1425/2004, II, 201.

³²⁶ Ali Cum'a, 7; Zekiyuddîn Şaban, *Usûlu Fikhi'l-İslâmî*, el-Metbatu'l-Hanefiyye, ts. 17-18.

benzetmeyle konuyu şu şekilde açıklar: “*Usûle dair müstakil eseri olsun olmasın her müçtehid yaptığı içtihat zorunlu olarak bir usûl takip eder. Bu, tıpkı belli bir düzen içerisinde konuşan ve yazan bir insanın zihnindeki gramatik malumata değinmeden ama ona uygun konuşup yazmasına benzer. Kişi ifade etmese de kurduğu cümlelerde gramer kurallarına uyar. Sarf edilen cümleler ve kullanılan ifadeler altında saklı kurallar vardır. Bu kurallar bazen –meleke haline geldiğinden- şuur düzeyinde mülhaza edilmez. Müçtehidin zihninde var olan bu usûl –İmam Şâfiî örneğinde olduğu gibi- bazen yazılı bir ifadeye kavuşur. Bazen de –İmam Ebû Hanîfe’de görüldüğü gibi- içtihat örnekleri içinde saklı kalır.*”³²⁷

Fıkıh usûlünü müstakil bir disiplin halinde ilk ele alanın kim olduğu hususunda genel eğilim bulunmakla birlikte farklı kanaatler de mevcuttur. Şîî kaynaklara göre fıkıh usûlü ilmini ilk sistematize eden kişi, imam Muhammed el-Bâkır’dır. Muhammed el-Bâkır’dan sonra oğlu İman Sâdık bu geleneği devam ettirmiştir.³²⁸ Ebû’l-Vefâ el-Afgânî ise fıkıh usulünü ilk tasnif eden kişinin İmam Ebû Hanife olduğunu söyler.³²⁹ Kimilerine göre bu alanda ilk eser te’lif eden kişi Ebû Yusuf’tur.³³⁰ İbnü’n-Nedîm ise *el-Fihrist* isimli eserinde Muhammed b. Hasan Eş-Şeybânî’nin eserlerini zikrederken onun “Usûlü’l-Fıkıh” isimli bir eserinden bahseder.³³¹ Ancak bu âlimlere nisbet edilen herhangi bir eser gönümüze ulaşamamıştır. Kanaatimizce bu âlimler tarafından herhangi bir eser ele alınmış olsaydı bu eserlerin kaybolması söz konusu olamazdı. Zira bu dönemde insanlar belirli müçtehitler etrafında toplanır müçtehitlerin verdiği fetvalar ve dile getirdiği meseleler bizatihi müçtehit tarafından veyahut da öğrencileri tarafından kayıt altına alınırdı. Dolayısıyla fıkıh usûlü gibi önemli bir disiplinin kendilerinden nakledilmemesi ve kayıt altına alınmaması uzak bir ihtimaldir.

Fıkıh usûlü tarihi yazarlarına göre fıkıh usûlünü ilk olarak müstakil bir disiplin halinde ele alan kişi İmam eş-Şâfiî’dir.³³² Beyhakî (ö. 458), Cüveynî ve Râzî gibi

³²⁷ Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, 17.

³²⁸ Ebû’l-Velîd el-Bâcî, *el-İşâre fî Usûli’l-Fıkıh* “Tahkik edenin girişi”, 75.

³²⁹ Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl* “Tahkik edenin girişi” I-II (1. Baskı), thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 3.

³³⁰ Ebû’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân *Vefeyâtu’l-A’yân*, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sadır, Beyrut ts. VI, 382; Alî Cum’a, 32.

³³¹ İbnü’n-Nedîm, Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshâk el-Bağdâdî, *el-Fihrist* (2. Baskı), thk. İbrâhîm Ramazân, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1417/1997, 254.

³³² İbn Haldûn, II, 201; Ebû Zehra, 11; el-Hin, 8.

âlimler de usûl alanında te'lif edilen ilk eserin İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* isimli kitabı olduğunu belirtmişlerdir.³³³ Zerkeşî, usûl alanında ele aldığı *el-Bahru'l-Muhît* isimli eserinde konu hakkında bir başlık açarak şunları söylemektedir: “İmam eş-Şâfiî, usûlü'l-fıkıh alanında ilk eser yazan kişidir. O, bu alanda *er-Risâle*, *Kitâbu Ahkâmi'l-Kur'ân*, *İhtilâfu'l-Hadîs*, *İbtâlu'l-İstihsân*, *Kitâbu Cimâi'l-İlmi* ve içinde Mutezilenin sapıklığından ve onların şehâdetlerinin kabul edileceği görüşünden döndüğünü belirttiği *Kitâbu'l-Kıyâs* adındaki eserlerini tasnif etmiştir. Sonra usûl konusunda eserler yazanlar onu takip etmişlerdir.” Zerkeşî bunları aktardıktan sonra Cüveynî'nin konu hakkındaki görüşlerini de naklederek onun da bu alanda ilk eser yazan kişinin Şâfiî olduğunu belirttiğini bildirir.³³⁴

Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserini kendine özgü bir metotla ele alır. Kitabına ilk olarak bir giriş ile başlar. Bu girişte Peygamber'in (s.a.v.) döneminde insanların ehl-i kitap ve müşrikler olmak üzere iki guruba ayrıldığından söz eder. Girişten sonra “el-Beyân” diye bir başlık açarak beyânın çeşitlerine değinir. Akabinde Kur'ân ve hükümlerinin izah edilme şekilleri, Kur'ân'da âmm-hâss müsterek, mücmel ve mufasssal meselesini inceler. Ayrıca sünnetin Kur'ân'ın karşısındaki konumu, sünnete uymanın hükmü, nâsih ve mansûh, hadislerdeki illetler, ilim, haber-i vâhid, icmâ, kıyâs, içtihat, istihsân ve hangi durumlarda ihtilâfın caiz olacağı ve hangi durumlarda caiz olmayacağı gibi konuları işlediği kitabını bu tertip dâhilinde yazar.

1.1.2.2.4. İmam Şâfiî'den Sonra Fıkıh Usûlünün Tedvîni

İmam Şâfiî'den sonra yazılan ilk eserler Şâfiî'nin *er-Risâle* isimli eseri çerçevesinde olmuştur. Kimi âlimler için *er-Risâle* büyük bir önem arz ederken, kimileri ise mezheplerine muhalif esaslar ihtiva ettiği gerekçesiyle *er-Risâle*'deki esasların büyük çoğunluğunu kabul etmemişlerdir.³³⁵

Şâfiî'nin *er-Risâle*'sindeki esasların büyük kısmını reddedenler genelde Hanefî âlimleri olmuştur. Bu âlimler *er-Risâle*'deki kendi mezheplerine uymayan esasları reddederek kendi mezheplerinin esasları ortaya koyma yönünde çalışmalar

³³³ Bedruddîn Muhammed b. Behâdîr ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh* (1. Baskı), Dâru'l-Kutub, 1994, I, 18; Ebü'l-Velîd el-Bâcî, *el-İşâre fî Usûli'l-Fıkıh* “Tahkik edenin girişi”, 76-77.

³³⁴ ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 18.

³³⁵ Tâhâ Feyyaz Câbir el-Alvânî, “Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler” *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Çev. Selahattin Kıyıcı), (3), 2000, 370.

yapmışlardır. Bu âlimler İmam Ebû Hanîfe'nin cüzî meselelere dair verdiği fetvalarından çıkarımında bulunarak kendilerine has yeni bir usûl ortaya koymaya gayret etmişlerdir.³³⁶

Bu konuda ilk adım atan Îsâ b. Ebân (ö. 220) olmuştur. O, bu konuda *İbâhu'l-Kıyâs*, *Haberu'l-Vâhid* ve *İctihâdu'r-Re'y* isminde üç eser te'lif etmiştir. Îsâ b. Ebân'dan sonra aynı mülâhazalarla el-Kinânî (ö. 289), *el-Huccetu fî'r-Reddi alâ's-Şâfiî*; el-Berze'î (ö. 317), *Mesâilu'l-Hilâf*; el-Kerâbîsî en-Necefi (ö. 322), *el-Furûk*; el-Kerhî (ö. 340), *Usûl* ismindeki eserlerini kaleme almışlardır. Bu dönemde usûl alanında eser yazan Hanefî âlimlerinden en önemlilerinden biri de el-Cassâs'dır. (ö. 370) Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserinin bir mukaddimesi şeklinde *el-Fusul fî'l-Usûl*, isimli kitabını te'lif etmiştir.³³⁷

Şâfiî'nin kitabını beğeniyle karşılayan âlimlerin bir kısmı Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini esas alarak müstakil eserler te'lif etmişlerdir. Diğer bir kısmı ise Şâfiî'nin *er-Risâle*'sine şerh yazarak usûlî düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Şâfiîlerden Ebû Sevr (ö. 240), *İhtilâfu'l-Fukahâ*; Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294) *İhtilâfu'l-Fukahâ*; İbrâhîm b. Ahmed el-Mervezî (ö. 340), *el-'Umûm ve'l-Husûs* ve *el-Fusûl fî Ma'rifeti'l-Usûl* isminde eserler yazmışlardır. Ayrıca Ebû'l-Abbâs b. Süreyc (ö. 305) Îsâ b. Ebân'a bir reddiye yazmıştır.³³⁸ Şâfiî'nin *er-Risâle*'sine şerh yazanların başında ise Muhammed b. Abdullâh es-Sîrafî (ö. 330) gelir. Bu hususta ikinci kişi Ebû'l-Velîd en-Nîsâbûrî'dir (ö. 349). Muhammed b. Alî el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365), Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cevzakî (ö. 388) ve İmâmü'l-Haremeyn'in Babası Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî de *er-Risâle*'ye şerh yazan âlimlerdendirler.³³⁹

³³⁶ el-Alvânî, 370.

³³⁷ el-Alvânî, 371-372.

³³⁸ el-Alvânî, 373.

³³⁹ el-Hin, 184-186.

1.1.2.2.5. Fıkıh Usûlü Mektepleri ve Önemli Usûl Eserleri

İlk dönem usûl eserlerinin tamamına yakını mezhebî karakteristik özeliği gösterir. Yani bunlar ilgili mezhebin fikhî meselelerin tahlilinde dayandıkları deliller ve takip ettikleri metotların tutarlılığını ortaya koymayı amaçlayan eserlerdir.³⁴⁰

Hicri V. asırdan itibaren farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu eğilimler takip ettikleri yönetime bağlı olarak fıkıh usûlü literatüründe fukâha ve mütekellimîn olmak üzere iki ayrı okula ayrılmışlardır. Daha sonra bunlara ilaveten memzûç metodu takip eden üçüncü bir yöntem ortaya çıkmıştır.

Fukahâ metodu: Belirli bir mezhebin fûrû‘unu temel alarak fıkıh usulünü ortaya koyan yönetime fukâha metodu denilmiştir. Bu okulun müellifleri, bağlı bulundukları mezhebin fûrû‘unu temel esas alarak cüzden külle yani tümevarım yöntemiyle usûlün kaide ve kurallarını tesbit etme eğilimine girmişlerdir. Bu yöntemi benimseyen âlimlerin tamamına yakını Hanefî mezhebine mensup âlimler olmaları hasebiyle bu metoda Hanefî usûl metodu da denilmiştir.³⁴¹

Hicri beşinci asırdan sonra fukâha usûl anlayışının Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer ed-Debûsî’yle (ö. 430) gelişim gösterdiği söylenebilir. O, el-Kerhî ve el-Cessâs’ın usûl eserlerinden yararlanarak *Takvîmu’l-Edille* ve *Te’sîsu’n-Nazar* isimli iki eser kaleme almıştır. Ebû Zeyd’ten sonra Fahrü’l-İslâm Ebü’l-Hasan Alî b. Muhammed el-Pezdevî (Ö. 482) *Kenzu’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl* isimli bir eser kaleme almıştır. Aynı dönemde Şemsü’l-Eimme es-Serahsî (ö. 483) de *Usûlü’s-Serahsî* olarak şöhret bulan usûl kitabını te‘lif etmiştir. Hâfizüddîn en-Nesefî olarak tanınan Ebü’l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî de Pezdevî ve Serahsî’nin kitaplarından yararlanarak *Menâru’l-Envâr* kitabının metnini oluşturmuştur. Abdülazîz el-Buhârî’nin (ö. 730), *Keşfu’l-Esrâr* isimli eseri de bu okulun önemli eserlerinden biridir. O, Pezdevî’nin usûl kitabını şerh etme amacıyla bu eseri ele almıştır.³⁴²

Mütekellimîn metodu: Bu okul mensuplarının takip ettikleri yönetime mütekellimîn metodu denilmesinin sebebi, onların kelâma dair bazı konulara

³⁴⁰ A. Cüneyd Köksal – İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2012, XLII, 202.

³⁴¹ el-Hin, 201-203.

³⁴² İbn Haldûn, II, 202; Ebü’l-Velîd el-Bâcî, *el-İşare fî Usûli’l-Fıkıh* “Tahkik edenin girişi”, 90; el-Hin, 205-208; el-Alvânî, 380-381; Köksal - Kâfi Dönmez, XLII, 203.

değinnmeleri ve usûlî kaidelerin tesbitinde aklî istidlâlâ dayalı bir yöntem kullanmaları ve meselelerin çözümünde fer'î konuları fazla dikkate almamaları nedeniyledir.³⁴³ Bu okul müelliflerinin büyük çoğunluğu usûl alnında yazdıkları eserlerin girişinde Hüsün ve kubuh, Şariat gelmeden önce eşyanın hükmü nedir? gibi bazı kelâmî meseleleri ele almışlardır³⁴⁴. Şafîî, Mâlikî, Hanbelî ve Mutezilî âlimlerin büyük çoğunluğu bu metodu benimsemekte ve bu yolla kitaplarını telif etmektedirler.

Mütekellimîn metoduyla yazan ve bu alanda yeni bir çığır açan kişi el-Kâdî el-Bâkılânî (ö. 403) ve el-Kâdî Abdulcebbâr el-Hemedânî'dir (ö. 415). Bu iki âlim, usûl ile ilgili bütün konuların yazılması için ciddi bir gayret sarf etmişlerdir. Bu alanda el-Kâdî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd* isimli eserini ele almıştır. Ondan sonra el-Kâdî Abdu'l-Cebbâr el-Hemedânî *el-Umed* kitabını telif etmiştir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî el-Mutezilî (ö. 435) el-Kâdî Abdulcebbâr'ın *el-Umed* kitabına yazdığı *el-Mu'temed* ve Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh* isimli eseri de bu yöntemle yazılan önemli iki eserdir. Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl* ve *el-İşâre fî Usûli'l-Fıkh* ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476) *el-Lüma'* ve *et-Tabsira* isimli kitaplar da aynı usulle ele alınan eserlerdir. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin *et-Telhîs* ve *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* eserleri de aynı metotla ele alınmıştır. İmam Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *el-Menhûl* ve *el-Mustasfâ* adlı eserleri bu okulun iki önemli eserleridir. Ayrıca er-Râzî'nin *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö. 631). *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646) *Münteha's-Sûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel* kitapları mütekellimin usûlüyle yazılan önemli eserlerdir.³⁴⁵

Hicri yedinci asırda usûl bilginleri yeni bir yöntemle başvurmuşlardır. Memzûç mesleği denilen bu yeni yöntem mütekellimîn ile fukahâ metodunu birleşmesinden oluşan yeni bir te'lif tarzıdır. Bu usulle yazılan eserler her iki mektebin esasları göz önünde bulundurarak te'lif edilmiştir.

Birçok Hanefî, Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî âlimleri memzûç metotla eser yazmışlardır. Bu metotla eser yazan bazı önemli âlimler ve kitapları şunlardır: İbnü's-Sâatî olarak bilinen Muzaferüddîn Ahmed b. Alî'nin (ö. 694) *Bedî'u'n-Nizâm el-Câmiu*

³⁴³ el-Hin, 189.

³⁴⁴ Ebû Zehra, 19.

³⁴⁵ İbn Haldûn, II, 201-202; el-Hin, 190-197 arası; el-Alvânî, 374-375, 383; Ebü'l-Velîd el-Bâcî, *el-İşâre fî Usûli'l-Fıkh* "Tahkik edenin girişi", 89-90; Köksal - Kâfi Dönmez, XLII, 204-205.

beyne Kitâbey el-Pezdevî ve'l-İhkâm ve Şehâbeddin el-Karâfi'nin (ö. 674) *Tenkîhu'l-Fusûl ila Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*'ü memzûç eserlerin başında gelmektedir. Ayrıca Sadrüşşerîa'nın (ö. 747) *Tenkîhu'l-Usûl* ve Tâcüddîn es-Sübkî'nin (ö. 771) *Cem'ul-Cevâmi'* memzûç metotla yazılan önemli eserlerdir. Kemâluddîn b. el-Hümâm'ın (ö. 861) *et-Tahrîr* ve Muhibbullah b. Abdüşşekûr'un (ö. 1119) *Müsellemu's-Subût* isimli eserler de aynı yöntemle yazılan önemli kitaplardır.³⁴⁶

1.1.2.2.6. Belâgat ve Fıkıh Usûlü Disiplinleriyle İlgili Eser Yazan Müellifler

İslam medeniyetinde ilmin hareket noktası Kur'ân-ı Kerîm ve nebevî sünnetin anlaşılması ve yorumlaması olması hasebiyle İslamî ilimler bir bağlantı içinde olmuştur. Buna bağlı olarak birçok İslam âlimi, Kur'ân ve Sünnet'i daha iyi anlayabilmek için birçok sahada uzman olma çabasına girmiştir. Bu çalışmada belâgat ve fıkıh usûlü alanında uzman olan ve her iki disiplin alanında eserler yazan birkaç sima zikredilecektir.

Tefsir, kelâm, ferâiz, usûl, belâgat, tarih, edebiyat ve astroloji gibi birçok konuda eser te'lif eden Ebü'l-Hasan Alî b. Zeyd b. Ebi'l-Kâsım el-Beyhakî (ö. 565/1169) belâgat ve İslam hukuk metodolojisi alanında kitap yazan önemli âlimlerden biridir. Beyhakî, diğer alanlarda olduğu gibi belâgat alanında da kitaplar te'lif etmiştir. O, belâgat alanında *Mülehu'l-Belâga* ve *el-Belâgatu'l-Hafiyye* kitaplarını yazmıştır. Usûl alanında ise *Usûlü'l-Fıkh* adında bir eser kaleme almıştır.³⁴⁷

Fahreddîn er-Râzî usûl ve belâgat alanında tebarüz eden önemli şahsiyetlerden biridir. Râzî'nin her iki alanda yazdığı eserler İslam bilgi kültürünün tekâmülüne önemli bir katkısı olmuştur. Râzî her iki disipline dair eser kaleme almıştır. O, Rummânî, Zemâhşerî ve Reşîdüddin Vatvât gibi âlimlerin eserlerinden de yararlanarak³⁴⁸ Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga* isimli iki eserini ihtisar ederek oluşturduğu *Nihâyetü'l-İcâz fî dirâyeti'l-İ'câz* isimli eseri belâgat alanında kaleme aldığı önemli bir eserdir. Râzî'nin *Şerhu Nehci'l-Belâga* adlı kitabı da bu alanda yazılan bir eserdir. Râzî, mütekellimîn metoduyla ele aldığı ve bu alanda şöhret bulduğu

³⁴⁶ Ebü'l-Velid el-Bâcî, *el-İşare fî Usûli'l-Fıkh* "Tahkik edenin girişi", 90-91; el-Hin, 209-211; el-Alvânî, 384-385; Köksal - Kâfi Dönmez, XLII, 205.

³⁴⁷ Şihâbuddîn Ebü Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ I-VII* (1. Baskı), thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1414/1993, VI, 1759;

³⁴⁸ Dayf, *el-Belâga*, 275.

el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh isimli eserini usûl alanında yazmış olup önemli bir eserdir. O, ayrıca usûl alanında *el-Muntahab fî Usûli'l-Fıkh* ve *el-Me'âlim* isimli iki eser daha te'lif etmiştir.³⁴⁹

Belâgat ve fıkıh usûlü alanında eser kaleme alan âlimlerinden biri de hadis, tefsîr, fıkıh, usûl ve beyân ilimlerinde tebarüz eden Şerefuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ebi'l-Fadl el-Mürsî el-Endülüî'dir (ö. 655/1257). Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh el-Mürsî'nin bedî' ve belâgat ile ilgili kitap yazdığını belirtir. Ayrıca fıkıh usûlü ile ilgili de bir eser te'lif ettiğini aktarır. Ancak kitapların isimlerini zikretmemektedir.³⁵⁰

Zeydiyye'nin önde gelen simalarından bir olan el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî (ö. 749/1348), *et-Tirâzu'l-Mutezammin li-Esrâri'l-Belâga* ve *el-Îcâz li-Esrâri Kitâbi't-Tirâz* adında iki eser belâgat alanında kaleme almıştır. Usûl alanında da *Nihâyetü'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl* ve *el-Hâvî fî Usûli'l-Fıkh* isminde iki kitap yazmıştır.³⁵¹

Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdulgafâr Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) de İslam hukuk metodolojisi ve belâgat alanında kitap te'lif eden âlimlerden biridir. O, belâgat alanında *el-Fevîdu'l-Giyâsiyye* ve *el-Medhal fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'* isminde iki eser yazmıştır. Fıkıh usûlü konusunda da *Şerhu Muhtasari İbn'l-Hâcib* adında bir kitap kaleme almıştır.³⁵²

Behâuddîn Ahmed b. Alî b. Abdulkâfî es-Sübkî (ö. 763/1362) de belâgat ve usûl konularında eser yazan âlimlerden biridir. O, belâgat alanında önemli bir yere sahip olan *'Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh* isimli eserini kaleme almıştır. İsminden de anlaşıldığı gibi O, Kazvî'nin *Telhîsi'l-Miftâh*'ını şerh etme amacıyla bu eseri telif etmiştir. Yer yer konu hakkında usûl bilginlerinin görüşlerini de aktarması bu eseri

³⁴⁹ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân I-VII*, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sadır, Beyrut, ts. IV, 249; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1995, XII, 205.

³⁵⁰ Yâkut el-Hamevî, VI, 2547; Tâcüddîn Abdulvahhâb b. Alî b. Abdulkâfî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ I-X* (2. Baskı), thk. Abdulfettâh Muhammed el-Halevi-Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, Hecr li't-Tibâ'e ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-Îlân, 1413/1992, VIII, 69; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, I, 144.

³⁵¹ Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm I-VIII* (15. Baskı), Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, VIII, 143; Mustafa Öz, "Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2006, XXXI, 483.

³⁵² Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, X, 46; Ziriklî, III, 343; Tahsin Görgün, "Îcî, Adudüddîn" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2000, XXI, 410-414.

belâgat ve fıkıh usûlü ilişkisi açısından da önemli kılmaktadır. Sübkî usûl alanında da *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib* kitabını kaleme almıştır.³⁵³

Hicrî sekizinci asrın önde gelen âlimlerinden biri olan Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed el-Hüseynî en-Nîsâbûrî'nin (ö.776/1375) eserleri de bu hususta önemlidir. O, belâgat ilimlerine dair *Şerhu Telhîsi'l-Miftâh* ve *Şerhu'l-Fevâidi'l-Ğiyâsiyye* adında iki eseri ele almaktadır. İsimlerinden de anlaşıldığı gibi birinci eserini Kazvî'nin *Telhîsi'l-Miftâh* isimli kitabını şerh etme amacıyla yazmıştır. Onun ikinci eseri de Adudüddin el-Îcî'nin, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı kitabının üçüncü kısmını ihtisar ettiği eserinin şerhidir. Usûl alanında da Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhi'l-Usûl* isimli eseri üzerine *Şerhu Tenkîhi'l-Usûl* adlı kitabını yazmıştır.³⁵⁴

Buhârî'ye yazdığı şerhiyle muhaddis olarak şöhret bulan Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî (ö. 786/1384) belâgat ve usûl alanında eser kaleme alan önemli simalardan biridir. Kirmânî'nin, Îcî'nin *el-Fevâidu'l-Ğiyâsiyye* isimli eserine yazdığı *Tahkîku'l-Fevâidi'l-Ğiyâsiyye* adındaki şerhi³⁵⁵ belâgat alanında önemli bir eserdir. Usûl alanında da İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasaru's-Sûl ve'l-Emel fi İlme'l-Usûl ve'l-Cedel* adlı eserine yazdığı *en-Nükûd ve'r-Rudûd fi'l-Usûl* isimli şerhini kaleme almıştır.³⁵⁶

Hem belâgat hem fıkıh usûlü alanında eser yazan âlimlerden biri de Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî'dir (ö. 792/1390). Teftâzânî, Kazvî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* isimli eserinin şerh etme amacıyla ilk etapta *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh* kitabını kaleme almış, daha sonra bu kitabını ihtisar ederek/özetleyerek *Muhtasarü'l-Me'ânî* isimli eserini yazmıştır. Teftâzânî, ayrıca Sekkâkî'ye ait *Miftâhu'l-'Ulûm* eserinin belâgat ilimlerine dair üçüncü bölümünü şerh etme amacıyla *Şerhu Miftâhi'l-'Ulûm* adında belâgat alanında bir eser daha te'lif etmiştir. Teftâzânî usûl alanında, Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh* isimli şerhine *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh* adında bir haşiye yazmıştır. Teftâzânî'nin usûl alanında kaleme aldığı

³⁵³ Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, I, 343; Ömer b. Rızâ b. Muhammed Râgib Kehâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn, Mektebetü'l-Müsennâ – Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî*, ts. II, 12-13.

³⁵⁴ ez-Ziriklî, IV, 126; Tahsin Özcan, “NUKREKÂR” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2007, XXXIII, 232-233.

³⁵⁵ Kehâle, XII, 129.

³⁵⁶ ez-Ziriklî, VII, 153.

diğer bir eseri de Adudüddin el-İci'nin *Şerhu'l-Muhtasari'l-Münteha* isimli esere yazdığı haşiyesidir.

Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) birçok alanda eser yazdığı gibi belâgat ve fıkıh usûlü alnında da kitap yazmıştır. O, daha çok usûl alanında şöhet bulmuştur. Zerkeşî'nin usûl alanında meşhur eserleri şunlardır: *el-Bahru'l-Muhît*, *Selâsilu'z-Zeheb* ve *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevâmi'*. Görebildiğimiz kadarıyla Zerkeşî belâgat alnında bir eser kaleme almıştır. Ancak bu eserin ismi bazı kaynaklarda *Tecellî'l-Efrâh Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*³⁵⁷ olarak geçerken bazılarında *Müclî'l-Efrâh Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*,³⁵⁸ bazılarında ise *Huliyyu'l-Efrâh fi Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*³⁵⁹ olarak zikredilmiştir.

Tefsir, hadis, fıkıh, dil ve mantık gibi birçok alanda şöhet bulan Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413) her iki disiplin ile ilgili çalışma yapan âlimlerdendir. O, belâgat ve usûl alanında müstakil bir eser kaleme almamıştır. Buna mukabil bu alanlarda yazılan şerhlere haşiyeler yazmıştır. Cürcânî'nin belâgat alanında Teftâzânî'ni *Telhîsu'l-Miftâh*'a yazdığı *el-Mutavvel* isimli eserine yazdığı haşiyesi önemli bir yere sahiptir. Cürcânî, usûl alanında da şu iki haşiyeyi kaleme almıştır: *Haşiye 'ala Şerhi Muhtasari'l-Muntehâ* ve *Haşiye 'ale't-Telvîh*.

Belâgat ve usûl alanında eser yazan âlimlerden biri de Şihâbuddîn Ahmed b. Şemsüddîn b. Ömer ez-Zâvelî ed-Devltâbâdî el-Hindî'dir (ö. 849/1445). Hanefî âlimlerinden olan ed-Devltâbâdî, belâgat alanında *Bedâyi'u'l-Mîzân* isminde bir kitap yazmıştır. Usûl alnında ise Pezdevî'nin usûlünü şerh etmiştir. Onun bu eseri, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* olarak bilinmektedir.³⁶⁰

Tefsir, hadis, kelam, fıkıh, tasavvuf ve Arap dili ve edebiyatı gibi birçok alanda eser kaleme alan Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî (ö. 911/1505) de belâgat ve fıkıh usûlü alanında eser yazan âlimlerden biridir. Süyûtî belâgat alanında *'Ukûdü'l-Cümân fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân* isimli eseri yazmıştır. Bu eser,

³⁵⁷ İsmâîl b. Muhammed Emîn el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellfin ve Âsâru'l-Musannifin I-II*, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts. II, 174.

³⁵⁸ Behâuddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdussamed el-Hârisî el-Hemedânî, *el-Keşkül I-II* (1. Baskı), thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemirî, Dâru Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1998, I, 12.

³⁵⁹ Menderes Gürkan, "ZERKEŞÎ, Bedreddin" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2013, XLIV, 289-292.

³⁶⁰ Kehâle, IV, 309.

Hatîb el-Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ının manzum şekli olup onu ayrıca *Hallü'l-'Ukûd* adıyla şerh etmektedir. Süyûtî, ayrıca *Nazmü'l-Bedî' fî Medhi's-Şefî'* isimli bir eser yazmış ve bu esere *Şerhu Nazmi'l-Bedî'* adında bir şerh yazmıştır. Süyûtî usûl alanında ise *Şerhu'l-Kevkebi's-Sâtî'* isimli bir eser te'lif etmiştir. Bu eser, Sübkî'ye ait *Cem'i'l-Cevâmi'* isimli eserin manzum şekli olan *el-Kevkebü's-Sâtî' fî Nazmi Cem'i'l-Cevâmi'* isimli eserin şerhidir.³⁶¹

Abdulazîz b. Abdulvâhid b. Muhammed el-Mağribî el-Miknâsî el-Mâlkî (ö. 964/1557) de her iki disiplin alanında kitap te'lif etmiştir. el-Miknâsî, belâgat alanında *Ukûdu'd-Dürer fî İlmeyyi'l-Belâga*, usûl alanında ise *Dürerü'l-Usûl* adında iki eser yazmıştır.³⁶²

İbn Âbidîn olarak şöhret bulan Hanefî fakihî Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836) de belâgat ve usûl alanında eser te'lif etmiştir. İbn Âbidîn, belâgat alanında Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* isimli eserine bir hâşiye yazmıştır. Onun yazdığı bu eser, *Hâşiye ala'l-Mutavvel* adıyla bilinmektedir. Usûl alanında da *Nesemâtü'l-Eshâr alâ Şerhi'l-Menâr* isimli bir eseri vardır. Bu eser, Haskefi'nin, *Menâri'l-Envâr* üzerine *İfâdatü'l-Envâr* adıyla yazdığı şerhin bir hâşiyesidir.³⁶³

Belâgat ile fıkıh usûlü alanında eser kaleme alan âlimlerden biri de Muhammed b. Mustafâ b. Hasan el-Hudârî'dir (ö. 1287/1870). el-Hudârî, belâgat alanında *Haşiyetün alâ Şerhi'l-Mevlî 'ala's-Semerkandiyye* adlı bir eser yazmıştır. Bu eser, Ahmed el-Mevlî'nin (ö. 1181/1767) *Risâletü's-Semerkandiyye* üzerine yazdığı şerhe bir hâşiyedir. es-Semerkandiyye risalesi genel anlamda istiâreyi konu edinmekle birlikte birinci bölümde mecâzın diğer çeşitlerine de değinmektedir. Ancak Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî (ö. 888/1483) bu risalede belâgatin iki disiplini olan me'ânî ve bedî' konularına değinmemektedir. el-Hudârî, usûl alanında da *Usûlü'l-Fıkh* isimli bir kitap te'lif etmiştir.³⁶⁴

Yirminci asrın önde gelen âlimlerinden İbn Âşûr olarak şöhret bulan Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî (ö. 1393/1973) başta tefsir, belâgat ve fıkıh usûlü olmak üzere birçok alanda eser te'lif etmiştir. İbn Âşûr belâgat alanında *Mûcezü'l-*

³⁶¹ Halit Özkan, "SÜYÛTÎ" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2010, XXXVIII, 194-195.

³⁶² el-Bâbânî, V, 252.

³⁶³ Zirikî, VI, 42.

³⁶⁴ Zirikî, VII, 100-101.

Belâga isimli müstakil bir eser yazmıştır. Ayrıca Cürçânî'nin *Delâilü'l-i'câz* üzerine *el-Emâlî 'alâ Delâilü'l-i'câz* isimli kitabını kaleme almıştır. Usûl alanında da *Hâşiyetü't-Tavzîh ve't-Tashîh li-müşkilâti Kitâbi't-Tenkîh* isimli eseri yazmıştır. Bu eser, Şihâbiddîn el-Karâfî'nin kendisine ait *Tenkîhi'l-Fusûl fî'l-Usûl* isimli metnin üzerine yazdığı şerhin haşiyesidir.³⁶⁵

Gordon Memorial College (Hartum) üniversitesi, Dârülulûm (Kahire) ve Ezher Üniversitesinde hocalık yapan ve son dönemde Mısır'ın önemli âlimlerinden sayılan Ahmed Mustafâ el-Merâğî (ö. 1952) de belâgat ve usûl alanında eser yazan âlimlerden biridir. Merâğî'nin belâgat alanında yazdığı önemli eseri *'Ulûmü'l-Belâga* isimli kitabıdır. O, ayrıca bu alanda *Buhûs ve Ârâ fî 'Ulûmi'l-Belâga* ve *Târîhu 'Ulûmi'l-Belâga ve't-Ta'rîf bi-Ricâlihâ* adında iki eser daha yazmıştır. Merâğî, İslam hukuk metodolojisi alanında da *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh* adında bir eser kaleme almıştır.³⁶⁶

³⁶⁵ Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-Müellifîne't-Tûnisîyyîn* (2. Baskı), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, III, 304-308.

³⁶⁶ Ziriklî, I, 258; M. Kâmil Yaşaroğlu, "MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX, 164.

İKİNCİ BÖLÜM

BEYÂN İLMİ İLE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ

-TESPİT VE TAHLİL-

2.1. BEYÂN İLMİ İLE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ

İslâmî ilimlerin tamamı özelde kendine has kurallara ve hususi sınırlara sahip olsa da genelde bu ilimlerin hepsi birbiriyle bağlantılıdır. Zira İslâmî ilimlerin bütünüün esas amacı Kur'ân ve hadisleri/Sünneti anlamak, yorumlamak ve bunları bilmeyenler için anlaşılır hale getirmektir. Örneğin nahiv ilminin asıl amacı Kur'ân-ı Kerîm'i hatadan ve yanlış okumadan korumak iken³⁶⁷ sarfin amacı ise kelimeleri doğru okumak ve kelimelerin farklı form ve kalıplara bağlı olarak ifade ettiği yeni manaları tesbit etmektir. Başka bir ifadeyle genelde Arap dilindeki terkîbin özelde ise Kur'ân-ı Kerîm'in nazımının hususiyetleri ve ifade ettiği mana, nahiv ile bilinirken, Arapça kelimelerin hususiyeti de ancak sarf ile bilinebilir. Belâgat ilimleri ise Kur'ân-ı Kerîm'in nazımındaki i'câzı, Kur'ân lafızlarının delâlet ettiği manalardaki aşkınlığı ve lafızlar arasındaki insicam ve ahengin bilinmesine hizmet eder. Fıkıh usûlü ise fakihin Kur'ân ve hadislerden hüküm istinbât etme esnasında hataya düşmemesi için belirli bir takım kuralları fakihe sunmaktadır. Dolayısıyla tüm bu ilimlerin merkezinde ilâhî kelâm olunca bu ilimlerin üstlendiği fonksiyonu hakkıyla yerine getirebilmesi için diğer ilimlerden istifade edilmesi zorunlu hale gelmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi genelde bütün İslâmî ilimlerin özelde ise bir belâgat disiplini olarak beyân ve fıkıh usûlü ilminin birbiriyle ilişkisinin olmasının nedeni her ikisinin de Kur'ân ve Sünnet'i merkeze almasından kaynaklanmaktadır.

Beyân ve fıkıh usûlü arasında düalist karakterli bir ilişki söz konusudur. Beyân ve fıkıh usûlü, manayı açığa kavuşturma yöntemleri, delâlet teorisi, mananın ifade edilışinde kullanılan farklı üslup, teşbîh ve kıyâs gibi meseleleri incelemek hususunda paylaşımları olan iki disiplindir. Ancak her iki disiplinin meseleleri ele alış biçimleri kendi anlayışlarına ve amaçlarına göre farklılık arz etmektedir. Örneğin beyân ilminde teşbîh ve istiârenin kısımları detaylı bir şekilde işlenirken, fıkıh usûlünde ise bunların

³⁶⁷ Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009, 43.

detayına girilmeden sadece ihtiyaç duyulduğu kadarıyla yetinilmektedir. Beyân bahsinde ise bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Usûl bilginleri beyân çeşitlerini, beyânın üstlendiği görev ve fonksiyonları ve bunlarla beraber beyânın te'hîri gibi konuları geniş bir incelemeye tabi tutarken, belâgat bilginleri ise usûlcülerin de ele aldıkları beyânın tanımına, beyânın ne ile yapılacağına ve bir şeyi izah etme ve açığa kavuşturmak için hangi vasıtalar kullanılacağına değinmişlerdir.

Belâgatçılar kendi amaçlarına uygun bir şekilde beyân ilminin konularını sistematik bir şekilde tasnif edip ele alırken, usûlcüler ise elfâz taksimatında ihtiyaçları doğrultusunda konuları ele almışlardır. Ancak genel itibariyle bir teşbîh çeşidi olan kıyâs fıkıh usûlünde elfâz bahsinden ayrı olarak müstakil bir başlık altında ele alınmıştır.

Fıkıh usûlü müellifleri beyân ilimlerine dair analizlerini beyâncıların bakış açısıyla değil, kendi perspektifiyle incelemeye tabi tutmuşlardır. Usûl bilginleri her ne kadar beyân konularına ilişkin analizlerde bir beyân âlimi gibi görünseler de onların esas amaçları lafzın manayla beraber hükme delâletini ve lafız ile hüküm arasındaki ilişkinin esaslarını tesbit etmektir. Zir usûl bilginleri için genelde dil özelde ise beyân ilmi, hükümlere ulaştırmaya yarayan birer araçtır.³⁶⁸ Beyân âlimleri ise Kur'ân üslubunun aşkınlığı ortaya koyma ve edebî mülâhazalar nazarıyla beyân konularını analiz etmeyi amaçlamışlardır.

Birçok âlim iki disiplin arasındaki ilişkiye işaret etmiştir. Sekkâkî, belâgat ilimlerinin Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirindeki öneminden bahsederken, belâgat ilimlerinin diğer ilimler ile olan ilişkisinden de söz eder. Ancak o diğer disiplinlerin isimlerini zikretmezken, fıkıh usûlünün ismini açık bir şekilde zikreder ve usûlün birçok konusunun belâgat ilimleriyle alakalı olduğunu ima eder.³⁶⁹ es-Seyyid Abdulgaffar, usûlcülerin dil konularını işlerken birçok belâgî konuyla karşılaştıklarını ve bu konuların analizinde belâgatçılara göre daha hassas davrandıklarını, usûlcülerin ise mecâzın kendisiyle bilineceği bazı ayırt edici özellikleri ortaya koyduklarını oysa belâgatçıların buna değinmediklerini ifade eder.³⁷⁰ Fevzî İbrahim el-Karfe, beyân ameliyesinin unsurları olan hitab (الخطابة), hatib/sözü söyleyen (المخاطب), muhatab

³⁶⁸ Köksal, 132.

³⁶⁹ Sekkâkî, 532.

³⁷⁰ es-Seyyid Ahmed Abulgaffâr, *et-Tasavvur'l-Lugavî İnde 'Ulemâ-i Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiyye 1996, 168-169.

(المخاطب) ve nassı çevreleyen karinelerin her iki disiplinin ortak konular olduğunu söyler ve bu ortaklığın her iki disiplin arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğunu ifade eder.³⁷¹

Fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, siyaset gibi birçok alanda eser kaleme alan siyaset ve ahlak nazariyeleriyle şöhret bulan Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî (ö. 450/1058), kâdı ve fetva makamında olan birisinin şer'î usûllere vakıf olmasının gerekli olduğunu belirtir. Şer'î usullere ulaşmak için de iki şeyin gerekli olduğunu, bunlardan birinin Arap dil inceliklerine vukufiyet olduğunu vurgular. Mâverdî bu bağlamda şunları ifade etmektedir: “Şer'î usûllere vakıf olmak için gerekli olan ikinci şey ise Arap dilinin bilinmesidir. Özellikle sem'î delillerde muteber olan Arap dilidir. Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ “Onlara (Allah'ın emirlerini)³⁷² iyice açıklasın diye biz, her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik.” Zira Allah, aleyhlerine ve lehlerine hüccet olması içi kendilerinin anlayacakları bir dille onlara hitap edecektir. Allah (c.c.) لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا “İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'ân ise apaçık bir Arapçadır.”³⁷³ Dolayısıyla kâdının (en-nâzır) hakikat ve mecâzı, ispat ve nefyi, mutlak ve mukayyedi, âmm ve hâssı, müfesser ve mücmeli, nâsih ve mansûhu birbirinden ayırt etmek için onların (Arapların) dilini bilmesine ihtiyaç duymaktadır. Fâil ile mefûlû birbirinden ayırt etmesi, emir ve nehiy formlarını bilmesi için de Arap diline ihtiyaç duymaktadır.”³⁷⁴ Mâverdî'nin bu ifadesinden hareketle iki disiplin arasında önemli bir bağlantının olduğu söylemek mümkündür.

Usûl âlimleri, bir usûl çerçevesinde Kur'ân ve Sünnetten şer'î hükümleri istinbât eden müçtehidin içtihat ehliyetinin şartlarını sayarken bu şartlardan biri olarak Arapçaya dayalı ilimlere (Ulumu'l-Arabiyyeye) vakıf olma kriterini getirmişlerdir. Gazzâlî konu hakkında şunları ifade etmektedir: “İçtihad ehliyetinin şartlarından biri de lûgat ve nahivi bilmektir. Bununla Arab'ın hitabını ve kullanım âdetini anlayabilecek ve sözün açığını mücmelini, hakikatini mecâzını, özelini genelini, muhkemini müteşâbihini...

³⁷¹ Fevzî İbrâhîm el-Karfe, *el-Bahsu'l-Belâğî 'inde 'Ulemâ-i Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010, 44-47.

³⁷² İbrâhîm: 14/4.

³⁷³ Nahl: 16/103.

³⁷⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr I-XVIII* (1. Baskı), thk. Alî Muhammed Mü'avvd – Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994, XVI, 54.

birbirinden ayırabilecek derecede dil bilgisine sahip olmayı kastediyorum.”³⁷⁵ Gazzâlî’nin hakikat ve mecâz kavramlarıyla beyân ilmini de dil bilimine dâhil ettiği şüphesizdir. Netice itibariyle bir müçtehidin içtihat edebilme şartlarından biri olan dil melekeseine sahip olması genelde tüm dilbilimleri özelde ise beyân ilminin fıkıh usûlü ile ilişkisi bulunduğu açık bir göstergesi olduğunu söyleyebiliriz.

Usûl âlimlerinden Âmidî fıkıh usûlünün kendisinden istifade ettiği ilimleri aktarırken, bu ilimlerden birinin de dil bilimleri olduğunu belirtir. O, Kitap ve Sünnetin lafzî delillerinin ve söz sahibi/nüfuzlu kişilerin sözlerinin delâlet sahalarının bilinmesi, onların (kullanılan lafızların) hakikat, mecâz, umûm husûs... gibi Arap dilindeki konumunun bilinmesine bağlı olduğunu ifade eder.³⁷⁶ Âmidî açık bir şekilde beyân ilmini zikretmese de onun hakikat ve mecâz ile konuya giriş yapması bu iki disiplinin birbiriyle olan ilişkisine kâil olduğunu ortaya koymaktadır. Alî b. Süleyman el-Merdâvî (ö. 885/1480), Kitap ve Sünnetteki lafızlarının, muktezâyı hâle (durumun gereğine) uygunluğu, lafzî ve manevî kapalılığı, uyum ve ahengi hususunda fıkıh usûlünün belâgat disiplinlerinden yaralandığını ifade eder.³⁷⁷ Dolayısıyla bir disiplinin diğerinden yaralanması iki disiplin arasındaki var olan ilişkinin göstergesidir.

Şunun ifade edilmesinde de yarar vardır: genelde belâgat özelde beyân ile fıkıh usûlü birbiriyle ilişkili olduğu gibi aynı zamanda fıkıh usûlü, kronolojik olarak belâgat ilimlerinden önce bir disiplin hüviyetine kavuştuğu için aynı zamanda belâgat ilimlerinin gelişmesine de katkı sağlamıştır. Bununla birlikte belâgat ilimleri birer disiplin haline geldikten sonra fıkıh usûlü, özellikle elfâz kısmında belâgat ilimlerinden çokça istifade etmiştir.

2.1.1. Beyân

İnsanoğlu; duygu, düşünce, değer ve birikimlerini ifade etmek ve bunları iletişim içinde olduğu muhâtabına ve gelecek nesillere en güzel ve en açık bir şekilde aktarmak için farklı usûl ve yöntemlere başvurmaktadır. Bu usûl ve yöntemleri bize öğreten,

³⁷⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usûl I-II* (1. Baskı), thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar, Müessesetu’r-Risâle, 1997, II, 386.

³⁷⁶ Ebü’l-Hasan Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm I-IV* (2. Baskı), thk. Abdurrezzâk Afifi, el-Mektebu’l-İslâmî, 1402, I, 8.

³⁷⁷ Alâuddîn Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu’t-Tahrîr fî Usûli’l-Fıkıh I-VIII* (1. Baskı), thk. Abdurrahmân el-Cibrîn - Avaz el-Karenî - Ahmed es-Serrâh, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 2000, I, 192.

düşünce ve fikirlerimizi açık ve güzel bir şekilde ifade etme melekesini bize kazandıran şey/ilim, belâgat ilimlerinin üç disiplininin biri olan beyân ilmidir. Bu disiplin insanoğlunun ifade melekesinin gelişimine katkı sağladığı gibi insanlar arasındaki sözlü iletişimden kaynaklanan yanlış anlaşılmanın da büyük oranda önüne geçme fırsatı vermektedir.

Beyân ilmi söz sanatında büyük bir önem arz etmektedir. İbnü'l-Esîr'in ifade ettiği gibi şer'î-amelî ahkâmın istinbâtında ve edille-i şer'îyye hususunda fıkıh usûlü ne denli bir önem arz ediyorsa beyân ilmi de şiir ve edebiyatın oluşumunda o kadar önem arz etmektedir.³⁷⁸ Beyân ilmi, hem edebî sanatın te'lifinde hem de yazılan eserin tahlîl ve değerlendirilmesinde önemli bir fonksiyona sahiptir. Zira edebî sanatı değerli kılan şey, onun hem birçok edebî sanatı bünyesinde barındırmasına hem de bu sanatları yerinde kullanılmasına bağlıdır. Dolayısıyla edebiyatçının edebî bir eseri te'lif etmeden önce söz sanatının kaide ve kurallarına hâkim olması gerekir. Ayrıca edebî tenkîdin esaslarını ortaya koyan birer disiplin olma hasebiyle genelde belâgat disiplinleri özelde ise beyân disiplini, edebî eserlerin tahlil ve değerlendirmesinde de büyük bir önem arz etmektedir.

2.1.1.1. Beyânın Tanımı ve Terimleşme Süreci

Beyân kelimesi etimolojik olarak: “بَانَ يَبِينُ” fiilinin mastarı olup “açıkça ortaya çıkmak”, “belirgin olmak”, “açıklamak”, “fasih olmak”³⁷⁹, “bir şeyi zekice açık ve net bir şekilde ifade etmek”³⁸⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Araplar, bir şeyin belirgin bir şekilde ortaya çıktığında بَانَ الشَّيْءُ بَيَانًا derler.³⁸¹ Beyan kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de de benzer anlamlarda kullanıldığını görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, insanın yaratılışından ve insana verilen ifade kabiliyetinden bahsederken Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» “Ona ifade etmeyi öğretti”.³⁸² Yani Allah (c.c.), insanoğluna maksadını ifade etmesi için düzgün söz söylemeyi öğretti. Âl-i İmrân

³⁷⁸ İbnü'l-Esîr Ebü'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed el-Mûsilî, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve 'ş-Şâ'ir I-II*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 1995, I, 23.

³⁷⁹ İsmâîl b. Hammâd el-Cevhrî, *es-Sihâh I-VI* (1. Baskı), thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr, Dâru'l-'İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 1979, V, 360; İbn Manzûr, I, 562.

³⁸⁰ İbn Manzûr, I, 564.

³⁸¹ Cevhrî, V, 361.

³⁸² Rahmân: 55/3.

sûresinde, geçmiş ümmetlerin durumundan söz edilirken «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ» “Bu insanlar için bir açıklamadır”,³⁸³ ayetinde de “bir şeyi açık bir şekilde ortaya koymak” anlamında kullanılmıştır. «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» “Sonra onu açıklamak muhakkak bize düşer.”³⁸⁴ ayetinde ise beyân kelimesi örtük olanı açıklama ve belirgin hale getirme manasında kullanılmıştır.

Yukarıdaki mezkûr manalar bir bütün olarak ifade etmek gerekirse beyân kelimesi “Maksadı en belîğ söz ile en güzel şekilde ifade etmek ve kapalı olan bir şeyi açığa kavuşturmak”³⁸⁵ manasına gelmektedir.

بان kelimesi استبان، تبين، أبان gibi farklı formlarda da gelmektedir. Cevherî (ö. 400/1009), bu formlarda gelen beyân kelimesinin muteaddî olarak geldiği gibi lâzımî olarak da geldiğini ifade etmektedir.³⁸⁶ Örneğin أبان الشيء “Şey açığa kavuştu” manasında lâzımî olarak gelirken، أبنته “Onu açığa kavuşturdum, açıkladım”³⁸⁷ anlamında muteaddî olarak gelmiştir. Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), استبان، أبان، تبين، بَيَّنَّ، بَانَ formundaki fiillerin hepsi hem lâzımî hem de muteaddî olarak geldiğini belirtmektedir.³⁸⁸ Fîrûzâbâdî, Cevherî’nin zikrettiği kalıplara ilaveten sülâsî kalıbın da hem lâzımî hem de muteaddî olarak geldiğini belirtmektedir. Nitekim yukarıda zikredilen «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» ayeti de beyân kelimesinin muteaddî olarak geldiğini göstermektedir.

Fahreddin er-Râzî beyân kelimesinin “التبيين” den türemiş ism-i mastar³⁸⁹ olduğunu söylemektedir.³⁹⁰ Râzî’ye göre beyân kelimesi açıklayan şey, delil manasına gelmektedir.

Literal olarak, b-y-n harflerinden meydana gelen bâne kelimesi, mezkûr manaların yanında “ayrı olmak” ve “birleşmek” manasında zıt anlamlara da gelmektedir. Ayrıca “uzak olmak” ve “kesmek” manalarında da kullanılmaktadır.

³⁸³ Âl-i İmrân: 3/138.

³⁸⁴ Kıyâme: 75/19.

³⁸⁵ İbn Manzûr, I, 563-564.

³⁸⁶ Cevhrî, V, 361.

³⁸⁷ İbn Manzûr, I, 562.

³⁸⁸ Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît* (2. Baskı), thk. Komisyon, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1426/2005, 1182.

³⁸⁹ İsm-i mastar, kendine ait olan fiilin bazı harfleri içinde barındırmayan ancak mastarla aynı anlam taşıyan kelimedir. Muhammed Semîr Necîb, *Mu‘cemü’l-Mustalahâtî’n-Nahvîyye ve’s-Sarfîyye*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1985, 123.

³⁹⁰ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî ‘İlmi’l-Usûl I-VI* (2. Baskı), thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-‘Alevânî, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1992, III, 149.

Fıkıh usûlünde teknik anlamda beyan kavramını ilk kullanan ve tanımlayan kişi İmam Şâfiî'dir. Şâfiî, beyân kavramını *البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الاصول متشعبة الفروع* *“Beyân, temelde birleşen detayda farklılaşan anlamların topluca ismidir.”*³⁹¹ şeklinde bir terim olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla literal olarak “belirgin olmak”, “açıklamak” anlamında kullanılan beyân kavramı, Şâfiî'nin bu tanımıyla birlikte yeni bir ivme kazanmıştır. Diğer bir ifadeyle Şâfiî'yle birlikte beyân kavramı luğavî anlamının yanı sıra terminolojik bir hüviyet de kazanmıştır. Şâfiî söz konusu tanımı yaptıktan sonra *er-Risâle* adlı eserinin büyük bir bölümünü beyânın kısımlarına ayırarak fıkıh usulündeki beyân teorisinin ana çerçevesini çizmiştir.

İmam-ı Şâfiî'den sonra beyân kavramını terminolojik olarak ele alan âlimlerden biri de el-Câhiz'dir. Şâfiî, usûlî bir meselede nassın nasıl yorumlanacağını düşüncesiyle beyân kavramını terimleştirerek beyânî kaide ve normları belirleme düşüncesiyle beyânı ele alırken, Câhiz ise bir edebiyatçı kimliğiyle beyân kavramını daha farklı bir düşünceyle ele almaktadır. Câhiz, başta şiir ve nesir olmak üzere tüm söz sanatlarını göz önünde bulundurarak beyân teorisini kendisine has bir metotla ele almaya çalışmıştır. Câhiz, *“Beyan, dinleyicinin hakîkate ulaşip maksadını elde etmesi için mananın üstündeki perdeyi kaldıran ve gönül üzerindeki örtüyü aralayan şeylerin genel ismidir. şeklinde beyânın tanımını yapar ve akabinde yaptığı tanıma ilaveten şunları dile getirir: “Söz konusu beyan ve dayandığı delilin türü sonucu değiştirmez. Zira konuşanın ve dinleyenin esas amaçladığı husus anlamak ve anlatmaktır (fehm-ifhâm). Binaenaleyh kendisiyle maksadı anlatıp manayı izaha kavuşturduğunuz her şey, bulunduğu mevkide beyan sayılır.”*³⁹² Câhiz'in yaptığı bu tanımı ve peşinde dile getirdiği açıklamaya dikkat edildiğinde onun beyâna nasıl geniş bir pencereden baktığını görülecektir. Ona göre beyân sadece lafızlarla olmayıp belki lafızların bünyesinde barındırdığı gizli manaların açıklamasına vasıta olan söz, fiil, işaret, yazı, rumuz ve semboller gibi şeylerin hepsidir.

³⁹¹ Şâfiî, 21.

Cessâs gibi bazı âlimler, imam Şâfiî'nin yaptığı beyân tanımına efradını câmi ve ağıyarına mâni olmadığı gerekçesiyle itirazda bulunmuşlardır. Ancak konu bir bütün olarak okunsa Şâfiî'nin buradaki amacının beyânın tarifi değil belki maksadı beyânın tasnifi ve mertebelerini izah etmek olduğu görülecektir. Başka bir ifadeyle Şâfiî'nin amacı beyânı tasnif etme ve onun mertebelerini ortaya koymak olduğu için o, beyânın tanımını teferruatlı olarak ele almamıştır. Detaylı bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 90-91.

³⁹² Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 82. والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهناك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصولة كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان ذلك الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجرى القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذاك هو البيان في ذلك الموضع

Dolayısıyla ona göre beyân kavramı manaların izhârına sebep olan her şeyin genel ismidir.

Câhiz'den sonra teknik anlamda beyânı ele alan âlimlerden biri de İbn Vehb olarak tanınan Ebû'l-Hüseyin İshâk b. İbrâhîm b. Süleymân'dır (ö. 335 ten sonra). İbn Vehb ,beyân konusuyla ilgili *el-Burhân fî Vücûhi'l-Beyân* isimli bir eser ele almaktadır. O, Câhiz'in *el-Beyân ve't-Tebyîn* isimli eserinde beyânı sistemli bir şekilde ele almadığından dolayı böyle bir eserin yazılmasına karar verdiğini ifade ettikten sonra beyân konusuna geçmektedir. İbn Vehb beyanın faziletinden söz ettikten sonra beyânın kısımlarına geçmektedir.³⁹³ Ancak İbn Vehb, bu eserinde beyânın insan hayatındaki önemini, insan aklıyla olan ilişkisini ve beyânın kısımlarını kapsamlı ve sistematik bir şekilde ele almasına rağmen beyânın tanımını açık bir şekilde yapmamaktadır.

Beyân kavramının terimleşmesine katkı sağlayan âlimlerden biri de İbn Vehb'in muasırı olan İbn Abdürabbih'dir. İbn Abdürabbih el-*'Ikdu'l-Ferîd* isimli eserinde beyanın tanımını yapar ve beyânın önemini, bazı hadisleri ve geçmiş âlimlerin sözlerini aktararak açıklamaya çalışır. O, kitabının başka bir yerinde sözün önemine değinirken beyânın ne denli önemli olduğunu ve Allah'ın (c.c.) bununla insanları minnet altında bıraktığını ifade eder.³⁹⁴

Beyân kavramını ele alan bir diğer âlim de Kudâme b. Ca'fer'dir. Kudâme b. Ca'fer beyâna değinir ancak beyanın mahiyetine yönelik bir açıklama yapmamaktadır. Kudâme insanın dört faziletinden söz ederken onlardan birinin de akıl olduğunu söyler ve aklın bünyesinde değerlendirilen insanî vasıfları kategorize ederken bunlardan birinin de beyân olduğunu ifade eder. Ona göre beyân ile akıl iç içe giren iki önemli dinamiktir. Buna göre beyân aklın faaliyetlerinin tezahürüdür. Kudâme'ye göre insanı insan yapan ve onu diğer hayvan cinslerinden ayıran sıfatlardan biri de insanın beyân kabiliyetine sahip olmasıdır.³⁹⁵

³⁹³ Ebû'l-Hüseyin İshâk b. İbrâhîm b. Süleymân b. Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî Vücûhi'l-Beyân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref, Mektebetu's-Şebâb - Matbatu'r-Risâle, 1389/1969, 48, 56, 65, 86, 92, 254.

³⁹⁴ İbn Abdürabbih Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-*'Ikdu'l-Ferîd I-VIII* (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1983, II, 4, 304.

³⁹⁵ Kudâme b. Ca'fer, 21.

Beyân kavramını teknik bir terim olarak kullananlardan biri de Ebü'l-Hasan Alî b. Îsâ er-Rummânî'dir. O *en-Nüket fi I'câzi'l-Kur'ân* isimli eserinde ilk olarak beyânın tanımını yapar daha sonra beyânı kısımlara ayırır.³⁹⁶

İlk dönem belâgat âlimleri, bir kavram olarak beyânın tanımını, kısımlarını ve fonksiyonlarını ele almışlardır. Belâgatin müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmasından sonra bu kavram belâgatçıların ilgi alanının dışında kalmıştır. Kanaatimizce bunun esas nedeni belâgatçıların beyân ilminin konusu olan söz sanatının incelikleri, ahengi, estetiği ve ifade biçimleri gibi konulara yoğunlaşmalarıdır. Disiplinler arasındaki farklılığın tabiatı gereği belâgat disiplinleri alanında yazılan eserler, kendi ilgi alanına giren bütün konu ve meseleleri incelemeye tabi tutup, birebir kendisiyle alakalı olmayan konuları da ya ihtiyaçları nispetinde ele almışlar ya da tamamıyla dışarıda tutmuşlardır. Dolayısıyla belâgat âlimleri, beyândan ziyade beyân ilminin kendisiyle alakalı olan bütün konuları kapsayacak şekilde tanımını yapmışlardır. Yani belâgatçılar beyân ilmiyle ilgilenip ona ait bütün meseleleri tetkik ve analiz etmişlerdir. Ancak bir açıklama ve kapalı olanı açığa kavuşturma eylemi olan beyân ile ilgilenmemişlerdir.

Beyân kavramının terimleşme sürecini kısa bir şekilde ele aldıktan sonra burada belâgat ve fıkıh usûlü disiplinlerinde geçen bazı farklı beyân tanımlarına yer verilecektir. Belâgatçılar beyânın önemini, onun izhâr edici bir özelliğe sahip olma yönünü ve akıl ile olan ilişkisini dikkate alarak beyânın tanımını yapmaktadırlar.

Belâgat âlimlerinden İbn Abdürabbih bir terim olarak şu şekilde beyânın tanımını yapmıştır: “*Senin (muhatap) için örtük olan mana üzerindeki perdeyi kaldırıp, anlamayı ve aklın kabul etmesini sağlayan her şey beyândır.*”³⁹⁷

Ünlü dil ve belâgat âlimlerinden biri olan er-Rummânî ise: “*Beyân kendisiyle bir şeyi başka şeylerden ayırt etmeyi sağlayacak olanı zihne getirmektir.*”³⁹⁸ şeklinde bir tanım yapar.

Gerek İbn Abdürabbih gerekse er-Rummânî'nin yapmış olduğu tanımlara göre bir şeyin beyân sayılması iki temel şarta bağlıdır. Birincisi mananın açıklamasına vesile

³⁹⁶ er-Rummânî, 106.

³⁹⁷ İbn Abdürabbih, II, 4. *كل شيء كشف لك قناع المعنى الخفي حتى يتأدى إلى الفهم ويتقبله العقل*

³⁹⁸ er-Rummânî, 106. *البيان هو الإحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك*

olan açıklayıcı unsurun olması, ikincisi ise açıklanan mananın akıl/zihin tarafından kabul görmesidir.

Usûl âlimleri ise beyânı tanımlarken onu müstakil bir disiplin olarak değil, usûlün içinde bir konu olarak ele aldıkları için sözlük manasına yakın bir mana vererek, beyânın ne olduğu ve hangi amaçlar için kullanıldığı gibi konular üzerinde etraflıca durmuş ve tartışmışlardır.

Usûl âlimleri neye beyân denileceği hususunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Kimi usûlcülere göre açıklama eylemine beyân denilirken kimilerine göre açıklamadan elde edilen sonuca, diğer bazılarına göre ise açıklama vasıtası olan şeye denilmektedir. Dolayısıyla usûl bilginlerinin beyân anlayışları ve beyâna olan farklı yaklaşımları tanımlarına da yansımıştır. Örneğin Kâdî Abdulcebbar, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Âmidî ve Râzî gibi bazı âlimler beyândan muradın delil olduğunu söylemişlerdir.³⁹⁹ Buna bağlı olarak onlar beyânın tanımını şu şekilde yapmışlardır.

“Kendisine (beyan edilen şeye) delil olduğu şeyin bilgisine sağlıklı bir düşünmeyle ulaştıran delildir.”⁴⁰⁰ Bu tanıma göre beyân, bilgiye ulaştıran vasıta ve delil olarak değerlendirilmiştir.

Hanefî usûlcülerinden Cessâs beyânın tanımını şöyle yapmıştır: *Kendisinden dolayı şüphe oluşan ve yanlışlığa düşülen şeylerden ayırarak manadaki kapalılığı gidermek ve onu muhataba (anlaya bileceği şekilde) açıklamaktır.*⁴⁰¹ Cessâs'ın yaptığı bu tanıma göre beyân, manadaki kapalılığı giderme ve manayı açıklama eylemi olarak görülmektedir.

Ebü Abdullah el-Basrî beyânı “*Beyân, meydana gelen bilgidir.*”⁴⁰² şeklinde tanımlamıştır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Ebü Abdullâh el-Basrî'nin bu tanımını aktardıktan sonra onun şu gerekçesini aktarır: “*Zira beyân kendisiyle (kapalı olan) şeyin açığa*

³⁹⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh I-II* (5. Baskı), thk. Abdülazîm ed-Dîb, Dâru'l-Vefâ, Mansûriyye, Mısır 2012, I, 116; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 39; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 149; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 25; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 89.

⁴⁰⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 89-90. أنه الدليل الموصول بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه.

⁴⁰¹ Ahmed b. Ali Ebü Bekr er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl I-IV* (2. Baskı), thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, Vizâretu'l-Avkâfî'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1985, II, 6. البيان إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً مما يلتبس به ويشتهى من أجله.

⁴⁰² Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh I-II* (1. Baskı), thk. Halîl el-Mîss, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1403, I, 293. إن البيان هو العلم الحادث.

kavuşmasıdır. Kendisiyle açığa kavuşan şey ise (sonradan) meydana gelen bilgidir."⁴⁰³
Dolayısıyla ona göre beyân açıklama neticesinde meydana gelen bilginin kendisidir.

Verilen tanımların hepsinde temel argümanın “mana” olduğunu söyleyebiliriz. Ancak yapılan tanımlardaki farklılığın nedeni ise neye beyân denileceği hususundaki görüş farklılığından kaynaklanmaktadır. Acaba beyândan maksat “bildirme midir?” yoksa “bildirmede kullanılacak delil midir?” veya “delil vasıtasıyla meydana gelen bilgi midir?”. Gazzâlî, beyânın bu üç şeyin her biri için kullanılmasında herhangi bir engelin olmadığını söylemektedir.⁴⁰⁴ Âmidî’nin de belirttiği gibi âlimlerin beyân ile ilgili yaptıkları bu tartışmalar ve ihtilaflar tamamen lafzîdir.⁴⁰⁵ İhtilaf lafzî olduğundan dolayı Gazzâlî’nin belirttiği gibi beyân bunların tümü için kullanılabilir ve istenilen tanım tercih edilebilir.

Ayrıca beyânda neyin esas alınacağı hususunda da âlimler arasında bir konsensüsten/ittifaktan söz edemeyiz. Bu konuda da farklı görüşler öne sürülmüştür. İmam Şafî ve Hanefî usûlcülerin büyük çoğunluğu beyânda “izhâr”ı yani kastedilenin açıklığa kavuşturulmasını esas almışlardır. Şâfiîlerin çoğunluğu, Ebû Zeyd ed-Debûsî, Ebû Abdullâh el-Basrî ve Abdülazîz el-Buhârî başta olmak üzere bazı Hanefî usûlcüler ise beyânın “zuhûr” yani kastedilen şeyin açıklığa kavuşması şeklinde anlaşıldığını söylemektedirler.⁴⁰⁶

Beyânda izhârın esas alınacağını söyleyen âlimler, esasında mütekellimi (konuşanı) itibara almışlardır. Onlara göre beyân mütekelliminin ameliyesi olup, kendisinin ifade etmek istediği meramını açık ve net bir şekilde muhataba aktarmasıdır/ifade etmesidir. Beyânda zuhûru esas alanlar ise muhatabı itibara almışlardır. Onlara göre mütekellimin ifade ettiği şeyin muhatap tarafından anlaşılması esastır. Muhatap, mütekellimin söylediği sözden neyi murad ettiğini anlamadıkça mütekellimin ifade ettiği şey beyân sayılmaz.

⁴⁰³ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, I, 294.

⁴⁰⁴ Gazzâlî *el-Mustasfâ*, II, 38.

⁴⁰⁵ Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *Nihâyetü's-Sûl fi 'İlmi'l-Usûl* (1. Baskı), thk. Ahmed Ferid el-Müzeydî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, 157.

⁴⁰⁶ Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, Mir Muhammed Kütüphanesi Merkez-ı İlim ve Adâb, Karaçi ts., 209; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 25-26; . Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr fi Şerhi Usûli'l-Pezdevî I-IV* (1. Baskı), thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, 159; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 89-90; Menâl binti Mübtî el-Mes'ûdî, *Sübülü'l-İstinbât 'inde'l-Usûliyyîn ve Siletuhâ bi'l-Menheci'l-Belâğî*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, pdf. 289-290.

Câhiz'in yaptığı tanımı da dikkate aldığımızda beyândan muradın izhâr olduğunu söyleyebiliriz. Beyânda zuhûru esas almak güçtür. Zira muhatapların zekâ düzeyleri ve kavrayış kabiliyetleri değişkendir. Bazen mütekellim tarafından aynı şeyler farklı kişilere ifade edilir, ifade edilen şey çok farklı şekillerde anlaşılabilir. Kimileri mütekelliminin meramını olduğu gibi anlarken kimileri ise hiç düşünülmediği bir şekilde yanlış olarak anlayabilir. Mütekellim, ifadelerinde teşbîh, mecâz, istiâre, kinâyeye gibi farklı söz sanatlarını kullanırsa bu durumun muhataplar tarafından anlaşılması daha da karmaşık bir hale gelebilir.

Beyânın zuhûr anlamında değerlendirilmesi hem belâgat disiplinin hem de usûl ilminin tabiatıyla uyuşmamaktadır. Belâgat ilminin en önemli uğraş alanlarından biri Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz yönünü ortaya koymak ve onun en büyük mucize olduğunu ispatlamaktır. Bu nedenle belâgat âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in mucizevî ve belâğî yönünü izhar etmeye çaba göstermişlerdir. Şayet beyânda zuhûr esas olsaydı onların böyle bir çaba sarf etmelerine gerek kalmazdı. Çünkü Allah tarafından gönderilen hitabın belâğî yönleri ve mucizevî oluşu her insan tarafından kavranırdı ve izaha gerek kalmazdı. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı herkes tarafından anlaşılmadığı bilinen bir hakikattir. Ayrıca şunu da ifade etmekte yarar vardır: Herkesçe i'câzın anlaşılmaması bunun herkes için gizemli olduğunu anlamına gelemmez. Şayet gizemli olsaydı belâgatçılar da bunu anlayamazdı.

Belâgat erbabınca mübtezel ve manası herkes tarafından bilinen kelâma edebî bir değer atfedilmemektedir. Ebû Hilâl el-Askerî konu hakkında şunları söylemektedir: *“Lafzı sehl/kolay manası açık olan (söz), (sanat ehlince) istenilmeyen adi (kelamdan) sayılmıştır.”*⁴⁰⁷ Belâgatçılar, söz sanatlarının farklı çeşitlerini bünyesinde barındıran ve edebî değeri yüksek olan ancak erbabınca kıymeti anlaşılabilen kelâmı daha faziletli olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla belâgatçılara göre beyânda esas alınan şeyin izhâr olduğunu söyleyebiliriz.

İzhâr zuhûrdan daha ziyade usûl ilminin tabiatına uygun düşmektedir. Şayet beyânda zuhur esas alınsaydı hitabın hükümlere delâleti açık olurdu ve içtihadı da gerek kalmaksızın herkes hitaptan ne irade edildiğini anlayacaktı. Çünkü zuhur, söylenen söz ile neyin ifade edilmesine çalışıldığı herkesçe bilinmesini ve hitapta hiç bir kapalılığın

⁴⁰⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, 64.

olmamasını gerektirir. Bunun vakıya aykırılığı ise herkesin malumudur. Zira bazen tek bir kelime dahi insanlar tarafından farklı şekillerde anlaşılmaktadır. Örneğin, «أَوْ لَامَسْتُمُ» (Nisâ, 4/43) ayetinde geçen “لَامَسْتُمُ” kelimesinden kimileri kişinin hanımı ile cinsi münasebette bulunmayı anlarken kimileri ise tenin tene dokunması⁴⁰⁸ şeklinde anlamaktadır.

Ayrıca zuhur esas alındığı takdirde mücmel, müteşâbih, hafî ve müşkil gibi ilk bakışta manaları anlaşılmayan ancak karine ve delil vasıtasıyla manaları anlaşılabilen kapalı hitabın hepsinin beyânın dışında tutulması gerekirdi. Zira bunların hiç birisinde zuhûr meydana gelmemiştir. Ancak daha sonra konunun uzmanlarınca bunlar zuhura kavuşturulmuştur. Bilindiği kadarıyla bu tür mücmel hitaplarda zuhûr meydana gelmediğinden dolayı onları beyânın dışında tutan da yoktur. Bilakis manaları kapalı olan hitabın beyânı, en değerli beyân olarak görülmüştür. Câhiz, “*Hafî/gizli manalara açık delâlet, senin, Allah’ın övdüğünü, kendisine davet ettiğini ve ona teşvik ettiğini duyduğun (beyân) bu beyândır. Kur’ân da bunu dile getirmiştir (Kur’ân’ın da dile getirdiği beyân da bu tür beyândır) ve Araplar da bununla iftihar etmişlerdir.*”⁴⁰⁹ sözleriyle kapalı hitabın izhârını en iyi beyan türü olarak değerlendirmektedir.

İzhâr, hitaptan kastedilen şeyi ortaya çıkarmak için içtihat ve düşünme ameliyesini gerektirir. Zuhur ise hitaptan murad olan şeyin açık olduğunu ifade eder. Dolayısıyla zuhur esas alındığı takdirde açıklık açısından hitabın tekdüze olması gerekir. Açıklık derecesi açısından hitabın hepsinin aynı düzeyde olmadığı da bilinen bir gerçektir. Hitabın bir kısmı açık ve net iken diğer bir kısmı da kapalılık derecesi açısından hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih gibi farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla bunlardan kastedilen şeyin izhârı için konunun uzmanları tarafından gösterilecek çaba ve içtihat neticesinde ortaya çıkacaktır.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen şu ayetler de «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» “Sonra onu açıklamak muhakkak bize düşer”.⁴¹⁰ «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ» “Bu insanlar için bir açıklayıcıdır”,⁴¹¹ «عَلَّمَهُ»

⁴⁰⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî I-XV* (2. Baskı), thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Halvî, Hecr li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’ ve’l-Îlân, 1412/1992, I, 257-258; Kemâleddîn İbnü’l-Hümâm, Muhammed b. Abdolvâhid es-Sivâsî, *Şerhu Fethi’l-Kadîr I-X* (1. Baskı), thr. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, I, 56.

⁴⁰⁹ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 82.

⁴¹⁰ Kıyâme: 75/19.

⁴¹¹ Âl-i İmrân: 3/138.

«الْبَيَانُ» *“Ona ifade etmeyi öğretti”*.⁴¹² beyândan muradın izhâr olduğunun birer işaretidir. Keza *“إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا”* *“Öyle ifadeler vardır ki büyüleyici bir etkiye sahiptir”*⁴¹³ hadisi de beyândan maksadın izhâr olduğunu göstermektedir.⁴¹⁴ Hadiste beyânın sihir ile eşdeğer olarak gösterilmesi, sihir, bir şeyi insan gözündeki görünümünü nasıl farklı bir duruma dönüştürüyorsa, beyan da ifade edilmek istenilen basit bir şeyi, akıcı ve etkileyici bir üslûp ile muhatabın gözünde çok önemli bir hale dönüştürebilir. Bunun anlamı şudur ki kişi istediği bir gerçeği beyân ve açıklama kabiliyetiyle ve zekâ kıvraklığıyla farklılaştırabilir; yanlış doğru, doğruyu yanlış gösterebilir. Dolayısıyla bir şeyi farklı bir şekilde gösterme ve açıklama izhâr ameliyesidir.

Sonuç itibariyle belâgat ve usûl ilişkisi açısından şunu ifade edebiliriz: “beyân” her iki disiplinde ele alınan bir konudur. Belâgatçılar beyânın detayına fazla girmeden tanımını, kısımlarını ve beyânın kendisiyle oluşacağı vasıtaları çalışmalarına konu edinmişlerdir. Usûlcüler ise beyânı belâgatçılara nispeten daha geniş bir şekilde incelemişlerdir. Usûlcüler belâgatte işlenen meselelere ilaveten beyânın ne olduğunu başka bir ifadeyle beyân bir açıklama eylemi midir yoksa açıklama eyleminden elde edilen netice midir veya delil midir? gibi sorularını irdelemişlerdir. Ayrıca Belâgatçılar konunun detayına girmeden beyandan esas olan şeyin izhâr olduğunu söylerken usûlcüler ise farklı görüşler öne sürmüşler ve konuyu genişçe tartışmışlardır. Usûlcülerin konuyu geniş bir yelpazeden ele almalarının nedeni nasların tahlilinde hataya düşmeyi engelleyebilmektir.

2.1.1.2. Beyân Yöntemleri/Vasıtaları

Başta dile dayalı disiplinler olmak üzere yorum ve açıklamaya ihtiyaç duyan tüm ilmi disiplinlerde açıklayıcı unsurlar önemlidir. Mesele teşrî‘ kaynaklarının ve edebî sanatların açıklanması olunca açıklayıcı unsurların önemi daha da artmaktadır. Zira çoğu kez nasların yorumlanması ve açıklanması sadece sözlü ifadelerle mümkün olmaz. Örneğin namazda bulunan fiilî erkânlar böyledir. Edebî sanatlara gelince edebiyatçı, bazen muhataba bir şeyi açıklamak ve açıklamak istediği şeyi daha kalıcı hale getirmek amacıyla jest ve mimiklere ihtiyaç duyar. Dolayısıyla açıklayıcı

⁴¹² Rahmân: 55/3.

⁴¹³ el-Buhârî, Nikah: 47, Tıbb: 51; Ebû Dâvûd, Edeb: 94.

⁴¹⁴ Pezdevî, 209.

unsurların, her iki disiplinin ortak konusu olması ve beyân meselesinin tamamlayıcı bir unsuru olması sebebiyle izaha gerek duyulduğunu düşünmekteyiz.

Tarih boyunca insanoğlu kendi zihin dünyasındaki tahayyüllerini, arzularını ve meramını ifade etmek için farklı üslûp ve yöntemlere başvurma gereği duymuştur. Bu üslup ve yöntemleri temelde dilsel, bedensel ve yazımsal olmak üzere üçe ayırabiliriz. İşaretlere gelince onları da beden ya da yazı dili kategorileri kapsamında değerlendirebiliriz. Bunları kısaca şu şekilde açıklamak mümkündür:

Dilsel beyân yöntemleri: Varlık âlemine giren ilk insandan günümüze kadar insanoğlu kendi zihin dünyasındaki gizli olan manaların büyük bir kısmını dil ile açığa çıkararak beyânda bulunmuştur. Zira dil, en kolay, en sade ve en basit iletişim aracıdır. Allah (c.c.), insanlara verdiği dil yetisi ile insanın üstün meziyetini ortaya koymuştur. Allah (c.c.), Âdem'e dilin öğretilişini şu şekilde beyân etmektedir: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» “(Allah) Âdem'e bütün (varlıkların) isimleri(ni) öğretti...”⁴¹⁵ ayetten anlaşılan insan nüvesini temsil eden Âdem'in (a.s.) muhatabı ile olan iletişimi dil vasıtasıyla olmuştur. Ayrıca teşrîf kaynağını oluşturan nasların beyânının büyük çoğunluğu dil vasıtasıyla olmuştur. Nassların anlaşılması, yorumlaması ve ahkâmın istinbâtında dilin üstlendiği rolün önemine binaendir ki usûl âlimleri dili bütün yönleriyle incelemeye tabi tutarak mesailerinin önemli bir kısmını buna ayırmışlardır.

Beden dili ile beyân: Dilden sonra beyânın en önemli yöntemlerinden/unsurlarından biri de beden dilidir.⁴¹⁶ Zira beden dili aynı dili paylaşmayan insanlar arasında iletişimi sağlayan en önemli araç olmasının yanı sıra toplum içinde başkalarının fark etmemesi için iletişim sağlamak istediği kişiye beden diliyle iletişim kurmak en kestirme yoldur. Beden dili sözlü dil ile beraber Âdem (a.s.) ile Havvâ'nın bir araya gelmesiyle meydana gelen ilk sosyal hayat ile var olan iletişim unsuru olmuştur.⁴¹⁷ İnsanın tüm fiil ve davranışları, jest ve mimikleri beden dilinin tezahürlerindendir. Mananın açıklanmasında beden dili sözlü dile yardımcı olduğu gibi,

⁴¹⁵ Bakara: 2/31.

⁴¹⁶ Beden dili ile ilgili geniş bilgi için bk. Necati Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili* (3. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, 173-270.

⁴¹⁷ Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili*, 183.

bazen beden dili sözlü dili daha etkileyici, daha inandırıcı ve açıklayıcı hale getirmektedir.⁴¹⁸

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayetinde beden diline değinilmesi⁴¹⁹ ve bazen de beden dilinin kullanılmasının önerilmesi⁴²⁰ ve Peygamber (s.a.v.) namaz⁴²¹ gibi bazı ahkâmları beden diliyle açıklaması beden dilinin teşrî' kaynağındaki önemini göstermektedir.

Yazı dili ile beyân: İslamiyet'ten önce az da olsa yazı, Araplar arasında biliniyordu. İslamiyet'in gelişiyle yazı, yeni bir mecraya girmiş oldu. Zira nazil olan vahiy, Peygamber'in (s.a.v.) emriyle kâtiplere yazdırılıyordu. Peygamber (s.a.v.), uzak ülkelerin krallarına mektuplar yazdırıyor ve yeni dini onlara mektuplar vasıtasıyla tebliğ ediyordu. İlk nazil olan ayetlerde Allah (c.c.), okumayı emrediyor ve insanlara yazmayı öğrettiğini beyân ediyordu.⁴²² Ayrıca Kur'ân'ın birçok yerinde kitabete değinilmesi⁴²³ yazının ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Peygamber'in (s.a.v.) yazıyı teşvik etmesi, bazı şeyleri yazı vasıtasıyla tescil altına alması⁴²⁴ ve Bedir savaşında esir alınan ve yazıyı bilen müşrikleri Müslüman çocuklarından onar kişiye yazıyı öğretme karşılığında bırakması⁴²⁵ daha ilk dönemlerden itibaren yazıya verilen önemi göstermektedir.

Sözlü dil ile beden dilinin iletişim kurma, meramını açıklama ve anlaşma aracı olarak kullanılması insanlık tarihi kadar eskiye dayandığına işaret edilmişti. Yazının tarihi ise bu iki dile göre daha sonralara dayanmaktadır. Ancak bu iki dilin de yazı dili vasıtasıyla kalıcılığı sağlanmakta ve muhafaza edilmektedir. Zira ezberleyerek hafızalarda tutulan şeylerin zamanla unutulması kaçınılmazdır.

⁴¹⁸ Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'ân'da Beden Dili*, 197.

⁴¹⁹ Bakara: 2/19 ve 273; Âl-i İmrân: 3/41; Nisâ: 4/142; Ahzâb: 13/19; Nahl: 16/58; Meryem: 19/29; Hac: 22/72; Zührûf: 43/17; Muhammed: 47/20, 30; Müddessir: 74/22-23; Abese: 80/1-6; Müttaffifun: 83/24.

Konu hakkında delil olarak gösterilen sûre ve ayetler Necati Kara'nın kitabından alıntılanmıştır. Ancak yazarın aktarmasıyla yetinilmemiştir. Aynı zamanda referans olarak verilen ayetlere tek tek bakıldıktan sonra dipnot olarak verilmiştir.

⁴²⁰ Âl-i İmrân: 3/41; Meryem: 19/10.

⁴²¹ Buhârî, Ezân: 18; Beyhakî, II, 486.

⁴²² Alâk: 96/1-5.

⁴²³ A'raf: 7/157; Yûnus: 10/21; Zührûf: 43/80; Kalem: 68/1.

⁴²⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in deri ve tahtalara yazılması, Medine vesikası olarak bilinen, sosyal hayatta Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasındaki ilişkiyi düzenleyen belge bunun birer örneğidir. Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye I-IV* (1. Baskı), thk. Mustafâ es-Sekâ vd. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1415/1995, II, 115-118.

⁴²⁵ Beyhakî, XI, 206.

Yazı dilinin diğer iki dil ile mukayesesi yapıldığında yazı dilinin her ne kadar o iki dil gibi bir iletişim aracı olarak pratik olmasa da kalıcılığı açısından daha büyük önem arz ettiği görülmektedir. Câhiz'in ifade ettiği gibi yazı her yerde ve her zaman okunur, söz ise ancak dinleyiciye ulaşır.⁴²⁶

Îlâhî kelamın zaman ve mekân açısından evrenselliği ve insanlara ulaşması yazı vasıtasıyla gerçekleşmiş ve nebevî sünnet de yazı vasıtasıyla tedvîn edilerek muhafaza edilmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Diğer dinî metinlerin, şiir ve edebî eserlerin çoğu yazılarak nesilden nesile aktarılmıştır.

Yukarda yazının önemine değinildiği gibi yazı dili hem nasların beyanında hem ilmî mirasın korunması ve sonraki nesillere aktarılmasında hem de insanlar arasındaki iletişimde büyük bir öneme sahiptir. İslam'ın ilk asrından günümüze kadar nasların beyânı ve bilgi mirasının nesilden nesile intikali yazı dili ile olmuştur. Zira yazılan tarihî miras bunu en iyi şekilde ortaya koymuştur.

Hem nasların açıklanmasında ve yorumlanmasında hem de gündelik iletişim dilindeki önemine binaen beyân yöntemleri hem belâgatçıların hem de usûlcülerin ele aldıkları bir konudur. Belâgatçılardan ilk defa detaylı bir şekilde beyân yöntemlerini ele alan Câhiz olmuştur.⁴²⁷ O, *Kitâbu'l-Hayevân* isimli eserinde beyân yöntemlerinin dört tane olduğunu söylerken⁴²⁸ *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde lafız (konuşma), işaret, akd (parmak hesabı), hat (yazı) ve hal (hal dili; lisân-ı hâl) olmak üzere bu yöntemleri beş guruba ayırır. Câhiz, anlama delâlet eden şeylerin bunlardan ne eksik ne de fazla olabileceğini belirtmektedir.⁴²⁹ Usûlcülerden Gazzâlî; beyânın bazen ıstılah (anlaşmalı kullanım) yoluyla bazen de fiil, işaret ve semboller vasıtasıyla olacağını⁴³⁰ söylerken; Zerkeşî ve Şevkânî gibi bazı usûl âlimleri ise beyânın söz, fiil, yazı, işaret ve terk yoluyla olacağını⁴³¹ söylemişlerdir.

⁴²⁶ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 86.

⁴²⁷ Necatî Kara, "Bir Metin Olarak Beden Dili: Kur'ân Örneği", *Kur'ân ve Dil Sempozyumu*, Erzurum 2001, 431; Kadri Yıldırım, Arap Dili ve Belâgatında Bedensel Beyân, *Ekev Akademi Dergisi*, 6 (13), 2002, 297.

⁴²⁸ Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, I, 45.

⁴²⁹ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 83.

⁴³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 39.

⁴³¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 94-95; İbn Emiri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr fî 'İlmi'l-Usûl I-III*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, I, 130; Şevkânî, II, 25.

Her ne kadar âlimler arasında farklı beyân yöntemleri dile getirilse de bunların hepsi de temelde dilsel, bedensel ve yazımsal dil kategorilerine girmektedir.

2.1.1.3. Beyân Çeşitleri

Lafızların zâhirî manalarından yola çıkarak şâri‘in hitaptaki maksadına ulaşmak her zaman mümkün olmayabilir. Diğer bir ifadeyle kelime ve kavramların vaz‘î manaları vasıtasıyla bazı ayet ve hadislerin manaları anlaşılrsa dahi bu durum şâri‘in hitaptan kastettiği manaya ulaşmak, onun maksadını tespit etmek ve buna bağlı olarak şer‘î hükümleri şer‘î delillerden istinbât etmek için yeterli değildir. Zira bir lafız tek bir hakîkati ifade edebileceği gibi bazen –müşterek kavramlarda olduğu gibi- birden çok hakîkati de ifade edebilir. Dolayısıyla bu tür lafızlardan hangi anlamın kastedildiği, lafzın hem hakîkî hem de mecâzî manaya gelme ihtimali varsa hangi manaya yorulacağı, âmm kavramların kapsama alanları, mücmel kavramların bünyesinde taşıdıkları kapalı mana ve hükümlerin izahâtı sadece kelimelerin zâhirî manaları vasıtasıyla açıklanamaz. Bu nedenle usûl bilginleri şer‘î kaynaklarda metne yönelik oluşabilecek bu tür problemleri çözmek için bir takım kaide ve kurallar tespit etmişlerdir. Usûlcüler, bu kuralların bir kısmını beyân vasıtaları ve şekilleri başlığı altında ele alırken diğer bir kısmını da delâlet teorisi sadedinde ele almışlardır.

Usûl âlimlerinden beyân konusunu ilk defa ele alan âlim İmam eş-Şâfi‘ olduğu gibi görebildiğimiz kadarıyla beyân çeşitlerini de ilk defa ele alan İmam Şâfi‘ olmuştur. O, *er-Risâle* adlı eserinin ilk bölümünde beyân konusunu detaylı bir şekilde ele almıştır. Şafii, beyândan amacın Allah‘ın insanlara gönderdiği kelâmın izah edilmesi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla o, beyân yöntemlerinin taksimatını yaparken teşrî‘ kaynaklarını temel alarak beyânı kısa bir şekilde dörtlü tasnife tabi tutmuş ve daha sonra bunları tek tek ele alarak delilleriyle beraber detaylı bir şekilde açıklamaya çalışmıştır.⁴³² Ancak yaptığı açıklama bölümünde birinci gurubu iki ayrı kategoride ele alır ve böylece beyân çeşitlerini beşe çıkarır. Diğer usûlcüler ise beyânın üstlendiği fonksiyona göre onu kısımlara ayırmışlardır⁴³³. Hanefî usûlcülerden Ebû Zeyd ed-

⁴³² Şâfi‘, 21.

⁴³³ M. Edîb Sâlih, *Tefsîru‘n-Nüsûs I-II* (4. Baskı), el-Mektebetü‘l-İslâmî, Beyrut 1413/1993, II, 29.

Debûsî beyânı takrîr, tefsîr, tağyîr ve tebdîl olmak üzere dört kısma ayırmıştır.⁴³⁴ Ondan sonra gelen Serahsî ise Debûsî'nin vermiş olduğu bu kısımlara beyânu'z-zarûret diye beşinci bir kısım eklemiştir.⁴³⁵ Zahirîler, beyânın, istisna, tahsîs ve te'kît yoluyla olacağını söylemişlerdir.⁴³⁶ Âlimlerin beyân taksimatını kısaca şu şekilde açıklayabiliriz:

Şafîî beyânın tasnifini şu şekilde yapmaktadır: Birincisi, Allah'ın kullarına Kur'ân nassı ile yaptığı beyandır.⁴³⁷ Örneğin namaz ve oruç gibi farzları, zina ve içki gibi haramları mücmel olarak bildiren âyetlerin nass ile beyân edilmesi gibi. Şafîî bu tür beyâna;

«فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتَ» *Umre ile hacı birleştiren kişi, kolayına gelen bir kurban kessin. Bulamayan kimse hacda üç gün ve memleketine dönünce yedi gün oruç tutsun. Bunların tamamı on gündür...*⁴³⁸ âyetinde yer alan “hacda üç gün ve memleketine dönünce yedi gün oruç tutsun.” Hükümünden sonra yer alan “Bunların tamamı on gündür” açıklamasını örnek olarak göstermiştir.

İkincisi Kur'ân'ın kısmen mücmel bıraktığı ve Sünnet ile bu mücmelin açıklığa kavuşturulduğu beyân türüdür.⁴³⁹ Âyetlerde geçen abdestin farzlarını, cünüplük halinde gusledilmesi emri ve benzeri şeyler bu guruba girer. Örneğin Mâide şu âyetinde:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» *Ey iman edenler namaza kalktığınızda yüzlerinizi ve ellerinizi dirseklere kadar yıkayın, başlarınızı mesh edin ve ayaklarınızı da topuklara kadar (yıkayın). Cünüp iseniz iyice temizlenin.*⁴⁴⁰ abdest açıklanmış ancak uzuvların kaç defa yıkanacağı açıklanmamıştır. Ayrıca Allah (c.c.), cünüp iken gusül edin demiş ancak guslün keyfiyetini beyân etmemiştir. Buradaki kapalılığı ortadan kaldıran Sünnet olmuştur. Dolayısıyla Sünnet ile yapılan bu tür beyânlar bu kısma girer.

⁴³⁴ Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh* (1. Baskı), thk. Halîl Muhyiddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 221.

⁴³⁵ Serahsî, II, 27, 50.

⁴³⁶ Hadî Muhammed, Hasan, *el-Bahsu'l-Belâğî 'inde'l-Usûliyyîn* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Word Dosyası), el-Müstansiriyye Üniversitesi, Irak, 1425/2004, 55.

⁴³⁷ Şafîî, 21, 26-28.

⁴³⁸ Bakara: 2/196.

⁴³⁹ Şafîî, 22, 28-30.

⁴⁴⁰ Mâide: 5/6.

Üçüncüsü, Allah'ın (c.c.) Kur'ân-ı Kerîm'de tamamıyla mücmel bıraktığı hükümlerin Peygamber'in (s.a.v.) Sünnetiyle açıklığa kavuşturulmasıdır.⁴⁴¹ Örneğin;

«وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» “*Namazı kılın ve zekâtı verin*”⁴⁴² ayetinde Allah (c.c.) Kur'ân-ı Kerîm'de farz kıldığı namazı ve zekâtı mücmel olarak zikretmiştir. Ancak farz kılınan namazın vakitleri ve rekât sayıları; zekâtın zamanı ve nisab miktarı gibi benzeri farzlar Sünnet vasıtasıyla açıklanmıştır. Dolayısıyla bu ve benzeri farzların Sünnet vasıtasıyla açıklaması bu kısma girmektedir.

Dördüncüsü, hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir nass bulunmayıp Peygamber'in (s.a.v.) sünnetiyle teşrî' kılınan hükümlere ait beyân türüdür.⁴⁴³ Şafîî, hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de nass bulunmayan hususlarda Peygamber'in sünneti ile sabit olan hükümlerin hepsinin bu beyân türüne gireceğini ifade etmektedir. Şafîî, Peygamber'e itaati emreden ayetleri delil göstererek şunları söylemektedir:

“*Allah'ın farzları hakkındaki apaçık beyânın vucuhlarından biri de, Allah'ın Peygamber'ine itaati farz kılmasıdır. Peygamber de Allah'ın farzlarının nasıl olduğunu, kime farz kıldığını, bunların bazısını ne zaman kalkacağını ve ne zaman sabit olup yapılması vacip olacağını Allah adına açıklamıştır.*”⁴⁴⁴ İmam Şafîî'nin vurgulamak istediği şey, Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ile sabit olan hükümlerin ve farz kılınan şeylerin Kur'ân ile sabit olan hüküm ve farz kılınan şey ile eşdeğer olmasıdır.

Netice itibariyle Kur'ân'da olmayan meselelere ilişkin Peygamber'in açıklamaları da bir beyân türüdür.

Beşincisi, Allah'ın, içtihad yoluyla araştırılarak öğrenilmesini insanlara emrettiği beyân türüdür.⁴⁴⁵ Şafîî, beyânın bu kısmına da şu ayeti delil getirmiştir:

«وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ»
“(Resûlüm) nereden yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Nerede olursanız olunuz, yüzünüzü onun tarafına çevirin...”⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Şafîî, 22, 31.

⁴⁴² Bakara: 2/43.

⁴⁴³ Şafîî, 22, 32-33.

⁴⁴⁴ Şafîî, 32.

⁴⁴⁵ Şafîî, 34.

⁴⁴⁶ Bakara: 2/150.

Allah Mescid-i Haramı kible olarak tayin etmiş ve insanlara namaz kılarken buraya yönelmelerini emretmiştir. Dolayısıyla Mescid-i Haram gözle görülmediğinde onun yönünü tespit etme işi içtihadı bırakılmıştır.

Şafîî'den sonra gelen usûlcülerin yaptıkları beyân tasnifi ise kısaca şu şekildedir:

Beyân-ı takrîr:⁴⁴⁷ Beyan-ı takrir, hakikat ifade eden sözden mecâz, umum ifade eden sözden de husus ihtimalini te'kît yöntemiyle kaldıran beyan türüdür.⁴⁴⁸ Örneğin;

«وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ» “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır”⁴⁴⁹

ayetinde geçen “طَائِر” kelimesi mecâzî anlam taşıma ihtimali söz konusu olan bir lafızdır. Çünkü Arap dilinde “طَائِر” kelimesi mecâz yoluyla postacı, süvari, elçi gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Ancak ayette geçen “طَائِر” kelimesi hakikî anlamda kuş için kullanılmıştır. Zira “iki kanadıyla uçan” şeklindeki ifade, bu kelimenin gerçek anlamı olan kuş manasında kullanıldığını te'kît etmektedir.

Husûs ihtimalini ortadan kaldıran beyâna örnek ise;

«فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» “Meleklerin hepsi birlikte secde ettiler”⁴⁵⁰ ayeti örnek olarak verilebilir. Nitekim umum ifade eden “الْمَلَائِكَةُ” kelimesi tahsis manasını yani “bir gurup melekler” olarak anlaşılabilir. Ancak bu ihtimalin ortadan kaldırılması için akabinde yine umumu ifade eden “كُلُّهُمْ” lafzının getirilmiş ve tahsis ihtimalini ortadan kaldırarak bütün meleklerin secde ettiklerini beyân-i takrir yöntemiyle izah edilmiştir.

Beyân-ı Tefsir: Beyân-ı Tefsir, Müsterek ve mücmel gibi kapalılık taşıyan bir hususu açıklamaktır.⁴⁵¹

Mücmel, müşkil ve hafî gibi manası kapalı olan bütün lafızların açıklanması beyân-ı tefsir gurubuna girmektedir.⁴⁵² Örneğin:

⁴⁴⁷ Bazı âlimler beyânın bu türünü “beyânü't-takrîr” olarak isimlendirirken bazıları ise bunu “beyânü't-te'kîd” olarak isimlendirmişlerdir. Şevkânî, II, 23.

Zerkeşî, bazılarının İmam Şafîî'nin yaptığı beyân sınıflandırmasındaki birinci beyân çeşidine beyân-ı takrîr olarak isimlendirdiğini belirtir. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 95.

Zerkeşî'nin bu ifadesinden hareketle ona göre beyân-ı takrîr ile İmam Şafîî'nin yaptığı beyân sınıflandırmasının birinci beyân çeşidiyle yani “Kur'ân nassıyla yapılan beyân” ile aynı beyân türü olduğu ifade edilebilir.

⁴⁴⁸ Pezdevî, 209.

⁴⁴⁹ En'am: 6/38.

⁴⁵⁰ Hicr: 15/30.

⁴⁵¹ Abdülazîz el-Buhârî, III, 163.

«وَأِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ»
 «Eğer onlara mehir belirtip de onlara el sürmeden boşarsanız, belirttiğiniz mehirin yarısı onlarındır. Ancak kendileri ya da nikâh bağı elinde bulunanın (velinin ya da kocanın paylarından) vazgeçmesi başka.»⁴⁵³ ayetinde geçen “nikâh bağı elinde bulunan” ifadesi veli ve koca arasında sözdiziminden kaynaklı müşterek⁴⁵⁴ bir husustur. Çünkü buradaki zamirin mercii koca olabileceği gibi veli de olabilir. Âlimlerin tamamına yakını Dârekutnî’nin rivayet ettiği «ولي عقدة النكاح هو الزوج»⁴⁵⁵ “Nikâh akdînin velisi kocadır”⁴⁵⁵ hadisini delil göstererek nikâh bağı elinde bulunanın koca olduğunu söylemişlerdir. İmam Mâlik ise “nikâh bağı elinde bulunan” dan muradın veli olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁶

Manası lafzından anlaşılmayan ancak mananın anlaşılması için başka bir açıklamaya ihtiyaç duyan mücmel lafızların ve terkîblerin açıklamaları bir beyân-ı tefsîrdir. Örneğin şâri‘، الصلاة، الحج، الزكاة، الربا، the lafızlarının sözlük anlamları sırasıyla dua, yönelmek, temizlik ve artış olan bu kelimeleri bu anlamlarda değil de namaz, hac, zekât ve riba olan şer‘î anlamlarıyla kullanmıştır. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de bu şer‘î anlamların mücmel olarak gelmesi daha sonra kavli ve fiili Sünnet ile açıklanması birer beyân-ı tefsîr örnekleridir.

Yine açıklamaya muhtaç lafızlardan olan kapalılığı, lafzın bizatihi kendisinden kaynaklanan ve müşkil⁴⁵⁷ olarak anılan lafızların beyanı da beyân-ı tefsîr türündendir.

⁴⁵² Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsüddîn el-Fenârî, *Füsûlû'l-Bedâyi' fi Usûli's-Sherâyi' I-II* (1. Baskı), thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006, II, 118.

⁴⁵³ Bakara: 2/237.

⁴⁵⁴ Kelamda müşterek ve mücmel, müfred lafızlarda meydana geldiği gibi terkîbte de meydana gelebilir. Yukarıda verilen örnekte iştirak bir lafızda değil belki sözdiziminde meydana gelmiştir. Konu için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 9-10; Şevkânî, II, 15-16.

⁴⁵⁵ ed-Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Alî b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî* (et-Ta'likü'l-Muğnî ale'd-Dârekutnî ile beraber) I-V (1. Baskı), thk. Şu'ayb el-Arnaût - Hasan Abdülmümin Şelebî - Heysem Abdülgafûr, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1424/2004, ts. IV, 423.

⁴⁵⁶ Şihâbuddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-Furûk* (*Envârü'l-Burûk fi Envâi'l-Furûk*) I-IV, 'Alemü'l-Kutub, Lübnan ts., III, 138; Takiyuddîn Alî b. Abdulkâfi; es-Sübkî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc* (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404, II, 209; M. Edîb Sâlih, 265.

⁴⁵⁷ Kapalılık derecesi açısından yapılan taksimata, müşkil olarak adlandırılan lafızların büyük çoğunluğu müşterek lafızlardır. Başka bir ifadeyle bazı müşterek lafızlar aynı zamanda müşkil olarak değerlendirilir. Ancak müşkildeki kapalılık bazen lafzın müşterek olmasından kaynaklanırken bazen de kelimenin garabetinden meydana gelir. Müşkil ile müşterek arasındaki benzerlikten dolayı kimileri ikisini de aynı görmüştür. Kimileri de Kur'ân'da müşterek lafızların olmadığını, başkaları tarafından müşterek olarak görülen lafızların hepsinin aslında müşkil lafızlar olduğunu belirtmişlerdir. (Abdülkerîm b. Alî en-Nemle, *el-Mühezzeb fi 'İlmi'l-Usûli'l-Fikhi'l-Mukâren* I-V (1. Baskı), Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999, III, 1096).

Örneğin, « وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ » “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli beklerler.”⁴⁵⁸ ayetinde geçen “قُرُوء” kelimesi hem hayız hem de hayızdan temizlenmek anlamlarına gelen müşkil bir lafızdır.

« إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا » “Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsızdır. Kendine kötülük dokunduğunda sızlanır. O bir hayır dokunduğunda da bencilce uzak tutar.”⁴⁵⁹ ayetinde geçen “هَلُوعًا” kelimesinde garabet bulunduğu için tefsire muhtaçtır. Ancak ondan sonra gelen ayet onu açıklığa kavuşturmuştur.

Kelimenin yapısından kaynaklanmayan ancak başka bir nedenden ötürü kapsamı bilinmeyen, kendisinden kastedilen şeyin belirlenmesi için dış unsurlardan istifade edilmeyi gerektiren hafî lafızların açıklanması da beyân-ı tefsirdendir. Örneğin:

« وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا » “Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesin”⁴⁶⁰ ayetinde geçen “السَّارِقُ” kelimesinin hırsızlık ile anılan herkese delâleti açıktır. Ancak “النباش” (kefen soyucu) ve “الطرار” (yankesici) gibi çalma fiili işleyen ancak “السَّارِقُ” (hırsızlık yapan) dışında başka bir isim ile anılan kişilere delâleti hafidir. Ayrıca hangi miktarda mal çalanın elinin kesileceği ve bunun nerden olacağı hususundaki delâleti de hafidir.

Beyân-ı Tağyîr: Şâî beyân-ı tağyîrin tanımını “Kelâmın manasının kelâmın beyanı ile değişmesidir.”⁴⁶¹ şeklinde yapmaktadır. Yani sözden ilk anlaşılan manayı ona bitişik olarak yapılan açıklamayla değişmesidir. İstisna, şart, tahsis, bedel-i ba‘d, sıfat ve gaye ile yapılan açıklamalar beyân-ı tağyîr grubuna girmektedir. Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Serahsî sadece istisna ile yapılan açıklamaları beyân-ı tağyîr olarak kabul ederken Pezdevî istisna ile birlikte şartı da beyân-ı tağyîr olarak değerlendirmiştir. Cumhur ise tahsis beyân-ı tefsir olarak değerlendirirken istisna, şart, bedel-i ba‘d, sıfat ve gaye gibi kelâmın bir parçası olan delilleri de tahsis saymışlardır⁴⁶² Örneğin:

« وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا » “Allah alış verişi helal ve ribâyı haram kıldı”⁴⁶³

Beyân-ı tefsîrin taksiminde görüldüğü gibi âlimlerin geneli müşkili müştereğin kısmı değil kasimi olarak değerlendirmişlerdir. Serahsî, I, 356; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, IV, 476; M. Edîb Sâlih, 45, 253-255.

⁴⁵⁸ Bakara: 2/228.

⁴⁵⁹ Me‘âric: 70/19-21.

⁴⁶⁰ Mâide: 5/38.

⁴⁶¹ Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâî, *Usûlü’ş-Şâî*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut 1402, 249.

⁴⁶² Pezdevî, 212; Serahsî, II, 35; et-Teftâzânî, Sa‘duddîn Ömer b. Mes‘ûd, *et-Telvîh ‘ala’t-Tavdîh*, II, 39; M. Edîb Sâlih, II, 34-36; İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyân” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1992, VI, 24.

⁴⁶³ Bakara: 2/275.

ayetinde geçen «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» kelimıyla alışverişin her türlüünün helal olduğu anlaşılmaktadır. Ancak «وَحَرَّمَ الرِّبَا» beyanıyla alışveriş tahsis edilmiştir. Dolayısıyla “Allah alışverişini helal kıldı” sözünden sonra gelen “ve ribâyı haram kıldı” sözüyle ribâ özelliği taşıyan alışverişlerin tamamının alışverişe dâhil olmadığı belirtmişlerdir.

Beyân-ı Tebdîl: Beyân-ı Tebdil, sonra gelen bir beyân ile önceki beyânın hükmünü kaldırmaktır. Bu tür beyâna “nesh” denilmiştir.⁴⁶⁴ Zira nesh, hükmün müddetinin sona erdiğini açıkladığından dolayı beyândan sayılmıştır. Usûlcülerin çoğu nesh ile beyânı iki ayrı şey kabul ettikleri için neshi beyân-ı tebdîlden saymamışlardır. Onlar şu gerekçeyi öne sürmüşlerdir: beyândan maksat bir şeyi açığa kavuşturmak, nesh ise herhangi bir şeyin hükmünü ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla beyân ile nesh iki ayrı şey olduğunu söylemişlerdir.⁴⁶⁵

Bazı âlimler, şartı da beyân-ı tebdîlden saymışlardır.⁴⁶⁶ Bu âlimlere göre bir şahıs hanımına “أنت طالق” “sen boşsun” dese, bu cümlemin kendisi hükmün illeti sayılır ve hanımı derhal boşanır. Şayet ondan sonra “إن دخلت الدار” “eve girsen” gibi bir şart cümlesini zikretse ilk cümlemin ifade ettiği hüküm değişir. Çünkü ilk cümle şart ile beraber zikredildiğinden dolayı hüküm için tam bir illet sayılmaz. Dolayısıyla hüküm şarta bağlı kalır ve şart tahakkuk ettiğinde boşanma meydana gelir.

Beyân-ı Zaruret, beyân için vaz‘ edilmeyen bir şey ile muradın açıklanmasıdır.⁴⁶⁷ Yani açıklamaya muhtaç olan herhangi bir hususu gayri lafzî şeylerle açıklamaktır. Bu da genellikle sükût veya fiil ile olur. Beyân-ı zaruret dört şekilde gerçekleşir. Birncisi, mantûk hükmünde olan meskûtün anhtır. Örneğin

«فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ» “eğer ölen kişinin çocuğu yoksa ve ebeveyni ona mirasçı olmuşsa anasına üçte bir (hisse) vardır.”⁴⁶⁸

verilen ayete bakıldığında ölen kişinin çocuğu yoksa yalnız anne ve babasının kendisine mirasçı olması durumunda annesinin kendisinden üçte bir hisseyi alacağı söylenmiş, fakat babaya ne kadar miras düşeceği hususu meskûtün anhtır. Bununla beraber babanın

⁴⁶⁴ Şâhî, 268; Pezdevî, 218; Cemâlüddîn Abdurrahîm b. Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl I-IV*, ‘Âlemu'l-kutub, ts. II, 548; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, II, 67; İbn Emiri'l-Hâc, III, 53; Hadî Muhammed Hasan, 58; Kâfi Dönmez, VI, 25.

⁴⁶⁵ Debûsî, 222; Serahsî, II, 35; Abdülazîz el-Buhârî, III, 180; M. Edîb Sâlih, II, 37.

⁴⁶⁶ Serahsî, II, 35; Abdülazîz el-Buhârî, III, 168; İbn Emiri'l-Hâc, III, 47; M. Edîb Sâlih, II, 37.

⁴⁶⁷ Hâfiz Senâüllâh ez-Zâhidî, *Telhîsu'l-Usûl* (1. Baskı), Merkezü'l-Mahtutât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, Kuveyt 1414/1994, 33.

⁴⁶⁸ Nisâ: 4/11.

payı mantûk hükmündedir, çünkü anne üçte bir miras alıyorsa geriye kalan üçte ikinin babaya kalacağı zaruri olarak anlaşılmaktadır.⁴⁶⁹

İkincisi, beyân ile mükellef olan kişinin gördüğü bir fiilin veya duyduğu bir sözün karşısında sükût etmesidir. Takrîri sünnetler bu kabildendir. Sahabenin huzurlarında verilen fetvalara karşı sükut etmeleri de bu beyân türündendir.⁴⁷⁰

Üçüncüsü, sözü kısa tutmak için bazı kelimeleri hazfetmektir.⁴⁷¹ Örneğin bir kişi *لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ* “benim falancaya yüz bir dirhem borcum var” dese burada birinci dirhem sözü ihtisar amacıyla hazfetmiştir, fakat atf edilen ikinci dirhem buna delâlet etmektedir.

Dördüncüsü, ihtiyaç zamanında konuşması gereken kişinin sükût etmesidir. Mesela, satılan bir arazide şüf'a hakkına sahip olan bir kişinin satış esnasında sükût etmesi beyân-ı zaruret olup o kişinin şüf'a hakkını iskat eder.⁴⁷²

Daha önce belirtildiği gibi İmam Şâfiî'nin açıkladığı beyân çeşidi ile diğer usûlcülerin dile getirdikleri beyân çeşitleri arasında ciddi bir fark vardır. İmam Şâfiî'nin yaptığı taksimat ve derecelendirmelere bakıldığında onun kastettiği şey beyânın vasıtalarıdır. Yani o kapalı bir şeyin açığa kavuşturma vasıtaları ve yöntemini merkeze alarak kendine has beyân nazariyesini oluşturmaya çalışmıştır. Daha sonra gelen birçok usûlcü de İmam Şâfiî'ye ittiba ederek beyân vasıtalarını beyân çeşidi olarak incelemişlerdir. Başta Hanefî usûlcüler olmak üzere birçok usûl âlimi ise beyân çeşitlerini incelerken beyânın üstlendiği rol ve vazife yönüyle yukarıda zikredilen beyân çeşitlerini incelemeye tabi tutmuşlardır.

⁴⁶⁹ Pezdevî, 217; Serahsî, II, 50; İbn Emiri'l-Hâc, I, 134; M. Edîb Sâlih, II, 39-40.

⁴⁷⁰ Pezdevî, 217; Serahsî, II, 50-51; Ebü'l-Abbâs Muzaferüddîn b. Alî b. es-Sââtî el-Ba'lebekki, *Bedî'ü'n-Nizâm (Nihâytü'l-Vusûl ila 'İlmi'l-Usûl) I-II*, thk. Sa'd b. Mehdi es-Sülemî, Mektebetu's-Şâmîle, 1405/1985, II, 510; M. Edîb Sâlih, II, 41-41.

⁴⁷¹ Pezdevî, 217; İbnü's-Sââtî, II, 511; M. Edîb Sâlih, II, 43.

⁴⁷² Beyân çeşitleri için bk. Şâfiî, 268; Debûsî, 221; Pezdevî, 218; Sadrüşşerîa Übeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkıh* (et-Telvîh 'ala't-Tavdîh ile birlikte) I-II, thk. Zekeriyâ Ömeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996, II, 85; İbn Emiri'l-Hâc, I, 134-138; Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 67; Emîr Bâdişâh Muhammed Emîn el-Buhârî, *Teyşîru't-Tahrîr I-IV*, Dâru'l-Fikr, ts., I, 116; Abdul'alî Muhammed b. Nizâmuddîn Muhammed es-Sihâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Subût li'l-Kâdî Muhibbullah b. 'Abduşşekûr el-Behârî I-II* (1. Baskı), thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, II, 51-52; M. Edîb Sâlih, II, 36; ez-Zâhidî, 33; Hadi Muhammed, Hasan, *el-Bahsu'l-Belâğî 'inde'l-Usûliyyîn*, 58; Kâfi Dönmez, VI, 24-25.

Daha önce ifade edildiği gibi usûl âlimleri beyânın tanımı, beyân çeşitleri, beyânın üstlendiği görev ve fonksiyonları, beyânın te'hîri, beyân ile mübeyyen arasındaki eşitlik ve beyânda tedricilik gibi konularla ilgili meseleleri geniş bir şekilde irdelemişlerdir. Dolayısıyla usûlcüler meseleyi geniş bir şekilde ele almışlar ve beyânı takrîr, tefsîr, tağyîr ve benzeri beyân çeşitlerini de etraflıca izah etmeye gayret etmişlerdir. Belâgatçılar ise beyân konusunda sadece beyânın tanımına, beyânın ne ile yapılacağına ve bir şeyi izah etme ve açığa kavuşturmak için hangi vasıtalar kullanılacağına değinmişlerdir.⁴⁷³ Zira belâgatçıların beyân ilmindeki en önemli amaçları şairlerin, edebiyatçıların ve hatiplerin muhabata aktarmak istedikleri manayı etkili kılmak için hangi üsluplara başvurdıklarını tespit etmek ve Kur'ân üslubundaki mucizevîliği ortaya koymak olduğu için beyânın kısımları gibi detaylı konulara inmemişlerdir. Ancak onların beyân ilminde bu meseleyi ele almamaları konuyu tamamiyle ihmal ettikleri anlamına gelmez. Zira belâgatçılar me'ânî ilminde -beyânın kısımları adı altında olmasa da- zıkr ve hazf, müsâvât, îcâz ve itnâb konularında bu üsluplara başvurulmasının nedenlerini açıklarken dağınık da olsa meseleyi ele almışlardır.

2.2.2. Beyân İlmi

2.2.2.1. Beyân İlminin Tanımı

Belâgat âlimleri beyânı müstakil bir ilmi disiplin olarak ele almışlar ve bu disiplini İlmü'l-beyân şeklinde isimlendirmişlerdir. Dolayısıyla beyân ilmi müstakil bir disiplin unvanına sahip olmasından ötürü belâgatçılar beyan ilmini tanımlarken onun kendi alt başlıklarını kapsayacak şekilde tanımlamış ve ondan sonra onun alt başlıklarını maddeler halinde zikrederek detaylı şekilde işlemişlerdir. Belâgat âlimleri, beyân ilmini tanımlarken özû/mahiyeti etkilemeyecek kadar anlamları birbirine yakın ama farklı şekillerde tanımlamışlardır.⁴⁷⁴ Yapılan tanımların mahiyet itibarıyla birbirlerine yakın olmalarından ötürü Kazvinî'nin yaptığı tanımla yetinilecektir.

⁴⁷³ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 83; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Husarî el-Kayrevânî, *Zehrû'l-Âdâb ve Semerû'l-Eelbâb I-II* (1. Baskı), thk. Yûsuf Alî Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997, I, 111.

⁴⁷⁴ Örnek olarak bk. Sekkâkî, 249; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Saîd Şemsüddîn el-Kirmânî, *Tahkîku'l-Fevâidi'l-Ğiyâsiyye I-II* (1. Baskı), thk. Alî b. Dahîlullâh el-'Avfî, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1424, I, 229; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâga fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, el-Mektebetü'l-Asriyye, ts., 216;

Kazvinî beyân ilmini şöyle tanımlamıştır: *Beyân ilmi, bir manayı delâletin açıklığı bakımından farklılık gösteren yöntemlerle ifade etmenin kendisiyle bilineceği ilimdir.*⁴⁷⁵ Açıkçası beyân ilmi, ifade edilmek istenen manayı hakikat, teşbîh, mecâz, istiâre, kinâye gibi açıklık bakımından değişkenlik gösteren üsluplarla dile getirmeyi öğreten ilim dalıdır.

Görebildiğimiz kadarıyla Teftâzânî öncesi fıkıh usûlü kitaplarında beyânı bir ilmi disiplin olarak tanımlayan olmamıştır. Teftâzânî *et-Telvîh 'ala't-Tavdîh* isimli eserinde Kazvinî'nin tanımını zikretmiştir.⁴⁷⁶ Teftâzânî'den sonra bazı muasır usûl müellifleri de bir disiplin olarak beyânın tanımını yapmışlardır.⁴⁷⁷

2.2.2.2. Beyân İlminin Ana konuları ve Fıkı Usulündeki İşleyişleri

2.2.2.2.1. Delâlet

Delâlet konusuna girmeden önce şunu ifade etmemizde yarar vardır: Âlimler lafız mana ilişkisini nazari/torik ve tatbîkî/pratik olmak üzere iki ayrı yönüyle incelemişlerdir. Dillerin mebdî (yani dillerin Allah tarafından konulmuş tevkîfî mi, yoksa ıstılâhî mi olduğu), dilde kıyâsın cevazı meselesini ve şer'î-dinî isimlerin delâleti gibi bahisleri nazari kategorisinde ele alırken⁴⁷⁸ tatbîkî kategorisinde ise lafız-mana ilişkisini ele almışlardır.

Lafız-mana ilişkisi insan hayatının tüm boyutlarında önem arz etmektedir. Zira bir şeyin insan zihninde anlam kazanması, şeyin/nesnenin varlık sahasına çıktığı andan itibaren kendisini anlamlandıracak ve kendisine delâlet edecek bir takım işaret, söz ve kavramların olmasını gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde varlık âleminde kendisini bulan şey/nesne ya bulanık bir varlık kabul edilir ya da tamamıyla anlamsız kalır. Anlamsız kaldığı için de yok hükmünde sayılır. Bu da varlık âleminin tabiatına aykırıdır. Ayrıca sosyal bir varlık olan insan, içtimaî hayatta kendi düşüncesini ifade etmesi, ihtiyaçlarını gidermesi, diğer insanlarla ilişkisini sürdürmesi, ticari ilişkilerini idame etmesi, onlarla

⁴⁷⁵ Kazvinî, *et-Telhîs*, 56; *el-İzâh*, 16.

علم البيان: وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه.

⁴⁷⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 183.

⁴⁷⁷ Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî* (2. Baskı), Dâru'l-Hayr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Dimaşk 1427/2006, II, 124.

⁴⁷⁸ Hasan Hadî Muhammed, 30.

alış verişte bulunması için bulunduğu çevrece manaları belli olan birtakım kelime ve cümle sarf etmeye ihtiyaç duymaktadır. İnsan, salt jest ve mimiklerle kendini iyi bir şekilde ifade edemeyeceği gibi anlamı belli olmayan kelimelerle de bunu gerçekleştiremez. Bu nedenle delâlet, İslam düşünce tarihinde başta belâgat olmak üzere fıkıh usûlü, kelâm, mantık, sözlük bilim, nahiv ve vaz‘ gibi birçok bilim dalının ortak konusu olmuştur.⁴⁷⁹

Belâgatçılar, lafzın delâlet ettiği anlamın doğru anlaşılması, hakîkatin mecâzdan ayrıştırılması ve müşterek lafızların ayırt edilmesi için lafız anlam ilişkisine geniş bir perspektiften bakarak delâlet meselesini ele almışlardır. Belâgat âlimleri bununla birlikte Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılması ve onun mucizevî yönünün ortaya konulması yanı sıra edebî ürünlerinin ihtiva ettiği manaları en uygun ifadelerle anlatmak için lafız-anlam ilişkisini önemsemişlerdir.

Usûlcüler, İslâm hukukunun asıl kaynaklarını teşkil eden Kur’ân ve Sünnetin iyi anlaşılmasında ve nasslardan hukûkî hükümlerin tespitinde ve çıkarılmasındaki önemine binaen delâlet konusuna başka bir ifadeyle lafız anlam ilişkisine önem vermişlerdir.⁴⁸⁰ Zira nassların anlaşılması ve onlardan hüküm çıkarılması ancak Arapça lafızların delâlet ettiği anlamların bilinmesiyle mümkün olur. Dolayısıyla usûlcülerin amacı şer‘î delillerden şer‘î hükümlerin çıkarılması olduğu için onlar delillerden daha çok istifade etme gayretine girerek bu konuya daha geniş bir perspektiften bakmışlardır.

2.2.2.2.1.1. Delâletin Tanımı

Delâlet sözlükte “دل- يدل” fiilin mastarı olup “kılavuzluk etme, yol gösterme, tarif etme”⁴⁸¹ anlamına gelmektedir. Bu fiilin farklı kalıplarda gelmesi farklı anlamları ifade ettiği gibi farklı edat ve isimlerle beraber geldiğinde de farklı manaları ifade etmektedir. Örneğin أدل بغلان fiilin ifâl kalıbında geldiğinde ve cerr edatlarından “ب” ile mutaddi olduğunda “falancaya güvendi”, “onunla övündü” manalarına gelmektedir.

Daha önce işaret edildiği gibi “delâlet” belâgat ve fıkıh usûlünün önemli kavramlarından biri olması hasebiyle her iki disiplinin âlimleri konuyu geniş bir şekilde

⁴⁷⁹ İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz‘ İlminin Temel Meseleleri*, İz yayıncılık, İstanbul, 2006, 22; Abdullah Yıldırım, *Vaz‘ İlmi* (İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler adlı kitabın bir bölümü), İSAM Yayınları, İstanbul 2014; 429.

⁴⁸⁰ Özdemir, 29.

⁴⁸¹ Cevhrî, IV, 1698; İbn Manzûr, XV, 394.

ele almışlardır. Onlar, konu üzerinde çokça yoğunlaştıklarından terim olarak delâlet kavramını farklı şekillerde tanımlamışlardır. Ancak yapılan tanımlar bazı farklılıklar arz etse de genel itibarıyla bu tanımlar birbirine yakındır. Dolayısıyla verdikleri tanımların benzerlik arz etmesinden ötürü sadece şu tanım ile yetineceğiz:

*Delâlet, bir şeyin bilinmesi ile ikinci bir şeyin bilgisine ulaşılmasıdır. Birinci şeye “dâll” ikincisine “medlûl” denir.*⁴⁸² Örneğin bir yerden dumanın yükselişine yönelik bilgiden hareketle o yerde ateşin bulunduğuna yönelik bilgiye ulaşmak bu kabildendir. Zira ateşe mahsus bir dumanın çıkması bir şeyin yanmasını gerektirir. Bu durumda birinci şey yani “duman” dâldır/işarettir, ikinci şey yani “yangın” medlûldur/işaretin anlamıdır. Dolayısıyla delâletin, dâll ile medlûl arasındaki münasebetten/ilişkiden meydana gelen bilgi olduğunu söylenebilir. Buradan yola çıkarak şunlar ifade edilebilir: Delâlet iki şey üzerine mebnidir. Birincisi dâll ile medlûl arasındaki münasebet, ikincisi ise bu münasebetten dolayı insan zihninde meydana gelen bilgi üzerine kuruludur.

2.2.2.2.1.2. Delâletin Kısımları

Delâletin sadece lafız ve mana arasındaki ilişkiden ibaret olmadığı şüphesizdir. Zira manayı gösteren her şey bir delâlettir. Bir lafzın delâlet ettiği bir mana olduğu gibi işaret ve yazı hatta kişinin içinde bulunduğu durumun da delâlet ettiği bir mana vardır.

Delâlet, lafzî ve gayr-ı lafzî olmak üzere ikiye ayrılır. Belâgat ve fıkıh usûlü açısından bakıldığında, gayri lafzî delâlet⁴⁸³ yalnızca fıkıh usûlü âlimlerinin uğraş

⁴⁸² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 506; Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-Vusûl fi Şerhi Lübbi'l-Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye el-Kübrâ, Mısır, ts., 32; İbnü'n-Neccâr Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz b. Alî el-Fütühî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr I-IV*, thk. Muhammed Zuhayl - Nezîr Hamâd, Mektebetu'l-Ubeykân, 1993, I, 125. *الدلالة: هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول.*

⁴⁸³ Usûlcüler, şer'î hitabın temelini oluşturan Kur'an'ın tamamının, nebevî sünnetin ise büyük bir kısmının lafzî olması sebebiyle lafzî delâlet konusuna daha çok yoğunlaşmışlardır. Lafzî vaz'î delâletin kısımlandırılmasında da görüleceği üzere usûlcülerin, belâgatçıların ve dilcilerin ortaya koydukları kuralları esas almalarıyla beraber onlar konuya daha geniş bir perspektiften bakarak daha kapsamlı bir şekilde ele almışlardır. Bu şekilde delâlet teorisini nesnel normlar üzerine bina etmeye gayret etmişlerdir. Bununla birlikte usûlcüler, gayri lafzî delâleti de ihmal etmemişlerdir. Zira Peygamber'in (s.a.v.) sözlü sünneti şer'î hükümlerde ne kadar bir önem arz ediyorsa, fiili sünneti de o kadar önem arz etmektedir. Dolayısıyla Peygamber'in (s.a.v.) fiili sünnetinin önemine binaen, gayri lafzî delâlet usûl bilginlerin uğraş alanı olmuştur. Ayrıca şunu da belirtmesinde yarar vardır: lafzî delâlette olduğu gibi gayri lafzî delâlet de üç kısma ayrılmaktadır. 1. Aklî delâlet. Görülen bir dumanın ateşe delâlet etmesi akıl ile bilinen bir durumdur. Dolayısıyla herhangi bir şeyin başka bir şeye delâlet etme bilgisi akıl vasıtasıyla meydana geliyorsa, buna aklî delâlet denilir. 2. Tabi'î delâlet. Olaylar karşısında yüzün kızarması tabi'î delâlete örnek verilebilir. İnsanların ani olaylara karşı kendisinde meydana gelen fizyolojik ve psikolojik değişmelerin hepsi bu guruba girmektedir. Bu tür değişmeler insanın doğasıyla ilgili bir durumdur. Yani

alanına girerken, lafzî delâlet ise hem belâgatın hem de fıkıh usûlü âlimlerin ilgi alanına girmektedir. Başka bir ifadeyle belâgatçılar, yalnızca lafzî vaz‘î delâleti konu edinirken, usûlcüler, lafzî ve gayri lafzî tüm delâlet çeşitlerini ele almışlardır.

Lafzî delâlet, lafızla mana arasındaki bilgi akışını sağlayan şeydir.⁴⁸⁴ Lafzî delâlet kendi içinde üç kısma ayrılmaktadır: Birincisi vaz‘î delâlet.⁴⁸⁵ Vaz‘î delâlet bu çalışmanın esas konularından biri olması hasebiyle buna ayrıca değinilecektir. İkincisi tabi‘î delâlet.⁴⁸⁶ Tabi‘î delâlet, aklın dâll ile medlûl arasında tabi‘î bir alâka görerek ilki hakkındaki bilgiden ikincisinin bilgisine ulaşmasıdır.⁴⁸⁷ “Ah” sesinin acıya, “of” sesinin bıkkınlığa delâleti gibi. Üçüncüsü aklî delâlettir.⁴⁸⁸ Aklî delâlet, aklın dâll ile medlûl arasında zâtî yani doğrudan ve zorunlu bir alâka görerek ilkinin bilgisinden ikincisinin bilgisine ulaşmasını sağlayan delâlettir.⁴⁸⁹ Örneğin içerden gelen bir sesin içerde birilerinin olduğuna delâleti aklî delâlettir. Çünkü sesin insanın zati vasfı olduğu akıl ile bilinmektedir. Dolayısıyla akıl, ilkinin bilgisinden ikincisinin bilgisine ulaşmaktadır.

Lafzî vaz‘î delâlet kendi içinde mutâbıkî (uygunluk), tazammunî ve iltizâmî olmak üzere üçe ayrılır. Tazammunî ve iltizâmî delâlete mantık yürütmeyeyle varıldığı için kendisine aklî delâlet de denilmiştir.⁴⁹⁰

insanın tabiatında var olan bir şeydir. 3. Vaz‘î delâlet. Uzakta olan birisine el sallamanın selama, sorulan bir şeye karşı başını aşağıya sallamanın kabule delâleti bu kabildendir. Gayri lafzî vaz‘î delâletin belirleyicisi örf, kültür, gelenek ve ananelerdir.

Gayri lafzî delâlet konusunda detaylı bilgi edinmek için bk. İbn Emiri’l-Hâc, I, 129-146 arası; Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1994, IX, 119-122; Hüseyin Okur, *Fıkıh ve Anlambilim Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2016, 72-75.

⁴⁸⁴ Durmuş, “Mecâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 218; ayrıca bk. Emîr Bâdişâh, I, 116.

⁴⁸⁵ Sekkâkî, 437; Kazvîni, *et-Telhîs*, 56; İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, II, 30-32; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 506.

⁴⁸⁶ Sekkâkî, 437; Kazvîni, *et-Telhîs*, 56; İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, II, 30-32; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 506.

⁴⁸⁷ M. Naci Bolay, “Delâlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1994, IX, 119.

⁴⁸⁸ Sekkâkî, 437; Kazvîni, *et-Telhîs*, 56; İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, II, 30-32; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 506.

⁴⁸⁹ Bolay, IX, 119.

⁴⁹⁰ Sekkâkî, 437; Takiyuddîn es-Sübkî, I, 204, Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 508.

Lafzî vaz‘î delâletin kısımlarından olan mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî delâletlerin delâletin hangi kapsamında (yani bunların lafzî delâlet kategorisinde mi yoksa bir kısmı lafzî bir kısmı da aklî kategorisinde mi?) değerlendireceği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimilerine göre her üç kısım da lafzî kategorisinde değerlendirilmektedir. Zira her üçünde de lafız söz konusudur. Lafız herhangi bir nesnenin veya kavramın tümüne delâlet ettiği gibi o nesnenin veya kavramın cüzüne ve iltizâmına da delâlet eder. Râzî, Sekkâkî, Kazvîni, Teftâzânî, et-Tilmisânî ve el-Hindî gibi bazı âlimlere göre ise mutâbıkî delâlet lafzî delâlet kategorisine girerken, tazammunî ve iltizâmî ise aklî delâlet kategorisine girmektedir. Bunlar şu gerekçeyi öne sürmüşlerdir: Lafız bir bütün için vaz‘ edilmiştir. Lafız bir bütünün cüzü ve iltizâmı için vaz‘ edilmez. Ancak lâfzın, bütünün cüzüne veya iltizâmına delâlet etmesi aklîdir. Âmidî, İbnü’l-Hâcib ve İbn Müflih gibi bazı âlimlere göre ise mutâbıkî ve tazammunî delâlet, delâletin lafzî kısmına girerken, iltizâmî delâlet, delâletin aklî kısmına girmektedir. Zira cüz, lâfzın kendisi için vaz‘ edildiği şeyin kapsamına girmektedir. Ancak nesnenin lâzımının nesne ile olan ilişkisi aklîdir. (el-Kirmânî, II, 621-623; el-Merdâvî, I, 321-322). Bu üç delâletin temellendirilmesi konusunda âlimler

Mutâbıkî (uygunluk) delâlet, lafzın mananın bütün unsurlarına delâletidir. Yani bir nesneyi ifade etmek için kullanılan bir lafzın o nesneye ait olan bütün unsurları kapsayacak şekilde ona delâlet etmesidir. İnsan lafzının hayvan-ı nâtika delâlet emesi bu türden bir delâlet örneğidir.⁴⁹¹

Tazammunî delâlet, lafzın vaz‘ edildiği mananın bütününe değil de onun cüzüne delâlet etmesidir. İnsan kelimesinin sadece düşünen varlık, Kur’ân kelimesinin ayet, salât kelimesinin rükû manasında kullanılması tazammunî delâlettin birer örnekleridir. Ayrıca şunu belirtmemizde de fayda vardır: Tazammunî delâlet mürekkeplerde⁴⁹² meydana gelmektedir.⁴⁹³

İltizâmî delâlet, lafzın konulduğu anlamla zorunlu bir bağılılığı bulunan şeyin anlamı için kullanılmasıdır. Yani kelimenin konulduğu anlama bağlı kalma şartıyla zorunlu bir şekilde başka bir anlama delâlet etmesidir. Aslan kelimesinin cesaret için kullanılması iltizâmî delâlet için bir örnek teşkil eder.⁴⁹⁴ Ayrıca “dört” kelimesi bilinen sayı için konulmuştur; ancak dört dediğimizde onun çift sayılı bir rakam olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun tekli değil de çiftli bir sayıya delâlet etmesi iltizâmîdir.

Gazzâlî, konu hakkında şunları söylemektedir: “*Lafzın manaya delâleti “mutâbakat”, “tazammun” ve “iltizâm” olmak üzere üç kısma münhasırdır. “Ev” lafzı evin manasına mutâbakat yoluyla, sadece tavana ise tazammun yoluyla delâlet eder. Ev, duvar ve tavandan ibaret olduğundan dolayı tavanı da kapsamaktadır. “At” lafzının cisme delâlet etmesi de böyledir. Çünkü her at aynı zamanda cisimdir. “Tavan” sözcüğünün duvara delâlet etmesi iltizâm yönüyledir. “Duvar” sözcüğünün duvara delâlet ettiği gibi, “tavan” lafzı ona (aynı şekilde) delâlet etmediğinden dolayı tavan lafzı duvara mutabık değildir. Tavan ve duvar evin birer parçası olduğu gibi, duvar,*

arasında her ne kadar farklı düşünceler söz konusu olsa da her birinin değer açısından farklı oluşu noktasında bir ortaklığın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. (el-Merdâvî, I, 321-322.)

⁴⁹¹ Esîruddîn el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *er-Risâletü'l-Esîriyye (İsâğüci)*, (Muğnî't-Tüllâb ile beraber), 17; Kazvîni, *et-Telhîs*, 56; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 30-32; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 508; el-Merdâvî, I, 321-322.

⁴⁹² Mürekkebtan maksat, kendisinin (lafzın) cüzü manasının cüzüne delâlet etmesidir.

⁴⁹³ el-Ebherî, 17; Kazvîni, *et-Telhîs*, 56; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 30-32; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 508; İbnü'n-Neccâr, I, 125-131.

⁴⁹⁴ Kazvîni, *et-Telhîs*, 56; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 30-32; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 506-509; İbnü'n-Neccâr, I, 125-131; Durmuş, “Mecâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1991, XXVIII, 218; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Salkımsöğüt yayınevi, Erzurum 2015, 125-126;

*tabanın bir parçası olmadığından dolayı tavan sözcüğü duvarı tazammun etmez. Lakin duvar, tavanın zatı haricinde olan ve kendisinden ayrılmayan bir arkadaş gibidir.”*⁴⁹⁵

Gazzâlî, lafzî vaz‘î delâleti kendi içinde üç kategoriye ayırmasına rağmen, iltizâm yoluyla delâlet, bir tanım içerisine hasredilmeyeceği için akıl yürütmede iltizâm yoluyla delâlet eden lafızların kullanılmasından sakınılması gerektiğini ifade etmektedir. Çatının duvara delâletinde olduğu gibi çatının duvarı, duvarın temeli, temelin yeri gerektirdiğini, dolayısıyla bu koşul durumunun sonsuza kadar devam edeceğini belirtir. Dolayısıyla Gazzâlî delâlet çeşitlerini ilimlerde kullanma noktasında sadece mutabakat ve tazammunî delâlet çeşitlerini kullanılmasının, iltizâmî delâletten ise kaçınılmasının gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁹⁶

Muhammed b. Alî Cürcânî (ö. 729/1329) “*Mecâz karîne ile beraber itibar edildiğinde, vaz‘ ile akıl aracılığıyla irad edilen manayı gerektirir. Sen “aslanı (ok) atarken gördüm” dediğinde zihin, lafzın duymasından vaz‘ vasıtasıyla atıcı ve yırtıcı hayvana intikal eder, sonra atma fiilinin aslana isnad edilmesinin imkânsız olma hükmü vasıtasıyla (zihin), akılla cesur adama intikal eder... diğer mecâz çeşitlerinde de böyledir. Akıl, karîne vasıtasıyla lafzın bilinen anlamından amaçlanan anlamına iki aşamada intikal eder. Birincisi vaz‘î ikincisi aklîdir (yani bu intikallerden birisi vaz‘ vasıtasıyla ikincisi ise akıl yoluyla olur) . İltizâmî delâletin manası budur.”*⁴⁹⁷ ifadesiyle iltizâmî delâleti açıklamaya çalışır. Cürcânî, iltizâmî delâletin belirli bir manayı karşılamasını iki temel unsura bağlamaktadır. Bunlardan biri vaz‘ diğeri ise akıldır. Dolayısıyla mutâbıkî ve tazammunî delâlette olduğu gibi iltizâmî delâlette de vaz‘ söz konusudur. Zira her hangi bir mana için vaz‘ edilmeyen bir kelimenin gereklilik yoluyla bir şeyi ifade etmesi düşünülemez. Ayrıca melzûm ile lazım arasındaki geçiş akıl tarafından kabul edilebilir olmalıdır.

Belâgat âlimleri, lafızdan irade edilen mananın önemine binaen delâlet konusunu beyân ilminin tanımından sonra beyân ilminin bir mukaddimesi mahiyetinde kısa bir şekilde ele almışlardır. Yukarıda da işaret edildiği gibi, Belâgatçılar, delâletin kısımlarından sadece lafzî vaz‘î delâleti ve onun alt kategorilerini teşkil eden/oluşturan

⁴⁹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 74.

⁴⁹⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, el-Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar* (et-Takrîb li Haddi'l-Mantik ile birlikte), thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts., 207-208.

⁴⁹⁷ Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât fî İlmi'l-Belâga*, thk. Abdulkâdir Hüseyn, Mektebetü'l-Âdâb, 1418/1997, 184-185.

mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî delâlet üzerinde durmuşlardır.⁴⁹⁸ Usûl âlimleri ise Kur'ân ve Sünnetten şer'î ahkâmı istinbât etmek ve kendi görüşlerini delillendirmek için şer'î hitabın/nassların inceliklerine vakıf olmayı amaçlamışlardır. Şer'î hitabın/nassın inceliklerine ve ondan irade edilen manaya doğru bir şekilde ulaşmak için lafzın sadece hakîkî anlamını bilmek ve ona göre nassları yorumlamak pek isabetli olamadığı bilinen bir gerçektir. Zira şer'î hitabın zahiri anlamı ile onun delâlet ettiği anlam (ondan kastedilen anlam) her zaman aynı şeyleri ifade etmemektedir. Lafzın hakîkî manası ile kendisinden irade edilen mana aynı şeyi ifade etmediğinden dolayı usûl bilginleri lafız-mana ilişkisine yoğunlaşarak konuyu farklı yönleriyle ele almışlardır. Dolayısıyla usûl bilginleri, sadece lafzî vaz'î delâlet kümesinin alt bireyleri/kümeleri olan mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî delâlet ile iktifa etmeyip, buna ilaveten diğer delâlet türlerini de tetkik etmişlerdir.

Usûlcülerin farklı mezhebî eğilimleri, esas itibariyle iki farklı usûlî sistemin oluşmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla mezhebî eğilimler neticesinden oluşan her iki sistemin müntesipleri kendi anlayışlarına göre lafız-mana ilişkisini farklı şekilde ele almışlardır. Bazen aynı metotla eser yazan müellifler arasında da farklılık görülebilir. Örneğin fukahâ metoduyla eser yazan Serahsî, lafız-mana ilişkisini dört başlık şeklinde ele alırken⁴⁹⁹ Pezdevî, dörde ilaveten beşinci bir başlık daha açmaktadır.⁵⁰⁰ Ayrıca Pezdevî, bu başlıkların her birini kendi içerisinde dört kategoriye ayırırken, bazıları bunları seksen kısma kadar çıkarmaktadır.⁵⁰¹

Lafız anlam ilişkisini konu edinen usûlcüler, farklı açılardan delâlet teorisini ele alarak şu şekilde bir sınıflandırmaya gitmişlerdir:

1. Vaz' edildiği mananın bütün fertlerini ihtiva edip etmeme açısından lafzî vaz'î delâlet. Usûlcüler bunu âmm,⁵⁰² hâs,⁵⁰³ müşterek⁵⁰⁴ ve müevvel⁵⁰⁵ olmak üzere dörde

⁴⁹⁸ Kazvînî, *et-Telhîs*, 56; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 508-512.

⁴⁹⁹ Serahsî, I, 124, 163, 170, 187, 236.

⁵⁰⁰ Pezdevî, 5-6; Abdülazîz el-Buhârî, I, 27-28.

⁵⁰¹ Abdülazîz el-Buhârî, I, 29.

⁵⁰² Seyyid Şerif el-Cürcânî âmmın tanımını şu şekilde yapmıştır: "*Âmm, tek bir vaz' ile kendisi (mana) için münasip olan her şeyi ihtiva edecek şekilde (delâleti) bir miktarla sınırlı olmayan lâfızdır.*" (*et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-Fazîle, ts., 122). «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» ("Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan bayanın ellerini kesin" (Mâide, 5/38) ayetinde geçen السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ (hırsız) kelimesi bunun bir örneğidir. Zira tek bir vaz' ile konulan bu kelime, belirli bir sayıyla sınırlandırılmaksızın hırsızlık yapan tüm fertlere şamil gelmektedir. Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî *et-Temîmî el-Mervezî, Kavâti'u'l-Edille fî'l-Usûl I-V* (1. Baskı),

ayırmışlardır. Ayrıca bu kısımlardan olan hâs, kendi içinde mutlak,⁵⁰⁶ mukayyed,⁵⁰⁷ emir ve nehiy olmak üzere dört sınıfa ayrılmaktadır.

2. Lafzın kullanımının -kastedilen mananın- vaz‘ olduğu mana olup olmama açısından delâlet. Âlimler, lafzın kullanım açısından delâleti hakikat, mecâz, sarîh ve kinâye olmak üzere dört kategoriye ayırmışlardır. Lafzın kullanım açısından delâleti hem belâgatçıların hem de usûlcülerin ele aldıkları bir konudur. Aradaki fark şudur ki bu konu belâgat kitaplarında beyân ilminin ana konularını teşkil ederken usûl kitaplarında ise lafzî delâlet konusunun bir alt başlığı olarak işlenmektedir.

Lafzın kullanım açısından delâleti, bu çalışmanın önemli bir bölümünü teşkil ettiği için ilerde detaylı bir şekilde işlenecektir.

3) Mana bütünlüğü açısından lafzî vaz‘î delâlet

Daha önce ifade ettiğimiz gibi lafzî vaz‘î delâlet mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî delâlet olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.⁵⁰⁸ Mantık kitaplarında lafzî vaz‘î delâlet mutâbıkî tazammunî ve iltizâmî şeklinde taksimata tabi tutulurken,⁵⁰⁹ usûlcüler ise lafzî vaz‘î delâlet, delâletü’l-mantûk, delâletü’l-mefhûm ve delâletü’l-ma‘kûl olarak tasnif

thk. Abdullâh b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Mektebetü’t-Tevbe, Riyad 1419/1998, I, 312-314; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 110 Şaban, 327.

⁵⁰³ Cürcânî, hâs kelimesini şu şekilde nitelemiştir: “Hâs, yalnız bir şekilde belirli bir mana için vaz‘ edilen bütün lafızlardır.” (*et-Ta’rifât*, 122). Hâs kavramının şu şekilde de tanımı yapılmıştır: Tek bir vaz‘ ile bir tek manaya veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet etmek üzere konulmuş lafzî ifade eder. (Ferhat Koca, “Hâs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 1997, 16, 264). Hasan, Hüseyin, Ayşe gibi özel isimler, insan gibi cins isimler, hilm ve fikir gibi mana isimler bu kabildendirler.

⁵⁰⁴ Cürcânî, müşterek kavramını da şöyle tanımlamıştır: “Birçok vaz‘ ile birçok mana için vaz‘ edilen şeydir (lâfızdır).” (*et-Ta’rifât*, 108.) «وَالْمُطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» “Boşanmış kadınlar (evlenmeksizin) kendi kendine üç ay hali bekleyeceklerdir.” (Bakara: 2/228). Ayette geçen القراء kelimesi müşterek lafız için bir örnektir. Çünkü القراء kelimesi kadının adet hali dönemi anlamında geldiği gibi iki adet arasındaki temizlik dönemi anlamına da gelmektedir. Serahsî, I, 126; Şevkânî, I, 59.

⁵⁰⁵ Cürcânî, müevvel kavramının “Zannı galip ile müşterek (bir lafzın) bazı yönlerini tercih etmektir.” şeklinde tanımını yapmıştır. (*et-Ta’rifât*, 108.) yukarıda geçen القراء kelimesi müevvel için örnek verilebilir. Bu kelime hem adet dönemini hem de temizlik dönemini ifade eden müşterek bir lafızdır. Dolayısıyla burada القراء kelimesi hangi manaya yorulursa o manaya te’vîl edilmiş olur.

⁵⁰⁶ Âmidî, mutlak kavramının üç farklı tanımını vermektedir. Bu tanımlardan biri şöyledir: “Mutlak, cinsinde şayi‘ olan (fertleri arasında yaygın olan) medlûla delâlet eden lafızdır.” (*el-İhkâm*, III, 3.) yani mahiyeti belirli olmayan ferd veya fertlere delâlet eden lafızdır. Örneğin: adam, öğrenci, doktor kelimeleri mahiyeti ve hakikati belli olmayan mutlak kelimelerdir.

⁵⁰⁷ Mutlakın karşıtı olan mukayyedin şu şekilde tanımı yapılmıştır: “Mukayyed, cinsinde şayi‘ bulmayan lafızdır.” (Şevkânî, II, 5.) yani mahiyeti belirli olan fert veya fertlere delâlet eden lafızdır. Örneğin: olgun adam, çalışkan öğrenci, fedakâr doktor gibi mahiyeti belli olan ve olgun, çalışkan ve fedakâr gibi sıfatlarla belirli olan kelimeler mukayyed olarak değerlendirilmektedir.

⁵⁰⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 74-75.

⁵⁰⁹ Ebü’l-Hasan Alî b. Muhammed Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Hâşiyetü’l-Cürânî ala Şerh-i Kutbuddîn er-Râzî ala Metni’ş-Şemsiye fi’l-Mantık*, Matba‘atu’l-Vehbiyye, Mısır 1293, s. 34-35.

etmişlerdir. Ancak mantıkçıların yaptıkları mutâbıkî tazammunî ve iltizâmî tasnif türü ilk olarak Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* isimli eserinin başında bir giriş mahiyetinde zikrettiği mantıkî konular içinde ele alınmıştır. Ancak her iki delâlet türünün birbiriyle ilişkilendirmesi Râzî ile başlamıştır. Davut İltâş, konu hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “*Mantıkçılar tarafından altı delâlet türünden klasik mantığın konusu kabul edilen lafzî-vaz'î delâletin ve bu delâlet türünün mutâbakat tazammun ve iltizâm şeklinde üç türünün usûl eserlerinde ilk defa görebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî'nin el-Mustasfâ'nın başına koyduğu mantık mukaddimesinde olmuştur... Fıkıh usûlündeki delâlet türlerinin mantığın delâlet türleriyle ilişkilendirilmesi, görebildiğimiz kadarıyla ilk defa Râzî tarafından yapılmıştır. Mantûkun kapsamında yer alan emir, nehiy, zâhir, nass, mücmel gibi konuların tamamı mutabakat yoluyla delâlet, mefhûmün delâleti kapsamında yer alan iktizâ, mefhûmü'l-muvâfaka, mefhûmü'l-muhâlefe gibi delâlet türleri Râzî tarafından iltizâmî delâlet kapsamında değerlendirilmiştir.*”⁵¹⁰

Tespit ettiğimiz kadarıyla belâgat ilimlerinde delâlet türleri, ilk defa Râzî tarafından ele alınmıştır. Râzî, delâlet konusu için bir başlık açarak konuyu incelemektedir. Ancak o, buradaki taksimatı mutâbakat, tazammun ve iltizâm şeklinde değil de vaz'î ve aklî⁵¹¹ şeklinde ele alarak, bunları örneklerle açıklamaya çalışır. Râzî, vaz'î delâleti lafzın vaz' edildiği mananın bütününe delâlet etmesi⁵¹² şeklinde bir açıklama yaparak buna “taş, duvar, gökyüzü ve yer gibi kelimelerin kendileriyle isimlendirilen şeye delâlet etmesi gibi”⁵¹³ şeklinde/bir ifadeyle konuyu izah eder. Râzî, aklî delâleti tazammunî ve iltizâmî delâlete mukabil gelecek şekilde ikiye ayırır. Birincisi lafzın kendi mefhûmuna dâhil olan şeye delâlet eden delâlet türü olduğunu söyler.⁵¹⁴ Bu delâlet türünü ev kelimesinin kendisinin bir parçası olan tavana delâlet etmesi örneğini getirerek açıklar. İkinci aklî delâlet türü de lafzın kendisi için vaz edildiği şeyin dışındaki başka bir şeye delâlet ettiği türü olduğunu⁵¹⁵ ifade eder ve bu delâlet türü için de tavanın duvara delâleti örneğini getirir. Râzî, her ne kadar mutâbıkî

⁵¹⁰ Davut İltâş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İslami Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2011, 128-130.

⁵¹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, 30.

⁵¹² Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, 30.

⁵¹³ Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, 30.

⁵¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, 30.

⁵¹⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, 30.

tazammunî ve iltizâmî delâlet kavramlarını kullanmasa da yaptığı taksimat ve verdiği örnekler mantıkçıların yaptığı delâlet türleriyle birebir örtüşmektedir. Ancak Râzî, kendisinin yaptığı bu taksimatın daha önce Cürcânî tarafından yapıldığını belirtir. O, Cürcânî'nin şu sözünü nakleder: “Burada özlü bir ifade vardır. O da المعنى “mana” ve معنى المعنى “mananın manası” söylememizdir. “Manadan” kastımız vasıtasız olarak lafzın zahirinden anlaşılan anlamdır. “Mananın manasından” kastettiğimiz şey ise lafızdan bir mananın anlaşılması ve daha sonra bu mananın başka bir manayı ifade etmesidir.”⁵¹⁶ Râzî, bunları aktardıktan sonra kinâye, mecâz ve temsîlin bu son kısımda (aklî delâlette) vuku bulabileceğini belirtir.⁵¹⁷

Görebildiğimiz kadarıyla lafzî-vaz‘î delâleti, mutâbakat, tazammun ve iltizâm şeklindeki taksimatı belâgat eserlerinde ilk defa Sekkâkî tarafından ele alınmıştır. Sekkâkî de bir mananın farklı yollarla ifade edilmesini ancak aklî delâlette meydana gelebileceğini ifade eder.⁵¹⁸

Cürcânî, Râzî ve Sekkâkî'nin işaret ettikleri gibi lafzın mutlak anlamının tek aşamalı olup her hangi bir çeşitliliğe delâlet etmesi söz konusu olmadığı için beyân ilminin esas konusunu teşkil etmeyeceğini ifade ederler. Zira mecâz, istiâre, kinâye ve teşbîh gibi söz sanatların iki aşamalı bir anlam sürecini gerektiren aklî delâlet türlerinde meydana gelebilmektedir. Dolayısıyla beyân konusunun omurgasını oluşturan ana unsurun aklî delâlet olduğu söylenebilir.

4. Açıklık – kapalılık açısından lafzî vaz‘î delâlet. Diğer bir ifadeyle lâfzın ifade ettiği mananın kavranabilirlik dereceleri açısından lafzî vaz‘î delâlet. Bu delâlet türü de açıklık ve kapalılık derecelerine göre ikiye ayrılmaktadır. Ayrıca her iki delâlet türü de kendi içinde aşağıda verilecek şekilde farklı kategorilere ayrılmaktadır.

a) Açıklık derecesi bakımından lafzî vaz‘î delâlet: 1. Nass⁵¹⁹, 2. Zâhir⁵²⁰, 3. Müfesser⁵²¹, 4. Muhkem⁵²² olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.

⁵¹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz*, 31. Cürcânî'nin konu hakkındaki açıklaması için *Delâilü'l-Îcâz*, 177.

⁵¹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz*, 31.

⁵¹⁸ Sekkâkî, 437.

⁵¹⁹ Nass kavramı iki ayrı manada kullanılmıştır. Birincisi, fakihlerin kastettiği manadır. Fakihler, nass kavramını manası olan herhangi bir lafız anlamında kullanmışlardır. Onlara göre kelimenin mücmel (beyana ihtiyacı olan) veya muhkem (manası açık olan herhangi bir beyana ihtiyacı olmayan) olması fark etmeksizin her ikisi de nassın kapsamına girmektedir. (İyâz b. Nâmî es-Sülemî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-Lezî la Yese'u'l-Fakihe Cehlühü* (1. Baskı), Dâru't-Tedmir, Riyad 1426/2005, 390.) Dolayısıyla fakihler, nass ile Allah ve Peygamber'in (s.a.v.) sözleri kastetmektedirler. Başka bir ifade ile fakihler, nass kavramını

b) Kapalılık derecesi bakımından lafzî vaz'î delâlet: 1. Hafî⁵²³, 2. Mücmel⁵²⁴, 3. Müşkil⁵²⁵, 4. Müteşâbih⁵²⁶ şeklinde dört kısma ayrılmaktadır. Lafzî vaz'î delâletin

Kur'ân ve Sünnette yer alan bütün ifadeler için kullanılmaktadırlar. Fıkhi bağlamda “nassa dayalı hüküm” denince sadece Kur'an veya Sünnette yer alan yani kıyâs ve icmâa dayanmayan hüküm akla gelmektedir. İkincisi ise usûlcülerin kastettiği manadır. Usûlcülere göre nass, zâhir ve mücmelin karşısı olup, hitaptan kastedilen mananın açık olması ve herhangi bir ihtimali bünyesinde barındırmaması anlamındadır. Bu anlamda kastedilen nassın tanımı usûlcülerce farklı şekilde yapılmıştır. Bâkillânî “herhangi bir ihtimal söz konusu olmaksızın içerdiği bütün anlamları açık bir şekilde kendi başına ifade eden hitaptır.” (Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr) I-III* (2. Baskı), thk. Abdulhamîd Ali Ebû Zenîd, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998, I, 340) şeklinde nassın tanımını yapmıştır. Bâkillânî, «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» “Muhammed Allah'ın elçisidir” (Fetih: 48/29), «وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى» “Zinaya yaklaşmayın” (İsrâ: 17/32) gibi ayetleri ve benzeri birkaç ayet daha nass için örnek getirmiştir. Tanımda da zikredildiği gibi bu ayetlerin kendi anlamları dışında herhangi bir anlama gelmeleri söz konusu değildir. Pezdevî, nassın tanımı şu şekilde yapmıştır: “Nass, formun/sığanın kendisiyle değil, mütekellimin zikrettiği karineyle birlikte zahirden daha açık hâlede olan (hitap türüdür)” (Pezdevî, s, 73). Pezdevî hem nass hem de zahir için «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْنَى» “Allah alışverişi helal ve faizi haram kılmıştır.” (Bakara: 2/275) ayetini örnek olarak getirmektedir. Ayet, alışverişin helal ribânın ise haram olduğunu zahiri olarak delâlet ederken, alışveriş ve ribânın aynı olmadığını nass ile delâlet etmektedir. Konu hakkında detaylı bilgi için İltaş, 196-213.

⁵²⁰ Zâhir kavramının tanımı da usûlcülerce farklı şekillerde yapılmıştır. Bunun nedeni ise bazı usûlcüler “te'vîl” ihtimalini şart koşarken, bazıları da böyle bir ihtimali şart koşturmamaktadır. Âlimlerin yaptıkları farklı tanımlardan ikisi verilecektir. Birincisi Şîrâzî'nin başka bir anlamda da gelme ihtimalini dikkate alarak “İki şeye ihtimali olup birinin diğerinden daha açık olduğu lafızdır.” (Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma' I-II* (1. Baskı), thk. Abdülmecid et-Türkî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988 I, 449) şeklinde zâhirin tanımını yapmıştır. Bu tanıma göre lafzın iki anlama gelme ihtimali olup ancak birinin diğerine göre daha açık olmasıdır. O, emir ve nehiy gibi hitap çeşitlerini bu kategoride değerlendirmektedir. Mütekellimîn usûlcülerin büyük çoğunluğu bu tanımı benimsemişlerdir. İkincisi ise başka bir mana ihtimali şart koşturmayanların yaptığı tanımdır. Pezdevî zâhirin tanımını şu şekilde yapmıştır: “Kendi sığısı vasıtasıyla, işiten için (lafızdan) kastedilenin açık olan tüm lafızların ismidir.” (Pezdevî, s, 8; Abdülazîz el-Buhârî, I, 46.)

⁵²¹ Müfesser kavramı usûl bilginlerince farklı şekilde anlaşılmaktadır. Kimilerine göre nass ile aynı manayı ifade ederken, kimilerine göre nasstan daha açık, kimilerine göre ise nass ve zâhiri de kapsayan daha geniş bir anlama gelmektedir. Dolayısıyla usûlcülerin farklı yaklaşımları beraberinde farklı tanımları getirmektedir. Ancak konunun uzamaması için tek bir tanımla yetinilecektir. eş-Şâşî, “Müfesser, tahsîs ve te'vîl ihtimali kalmayacak şekilde, mütekellim tarafından getirilen bir beyân ile lafızdan kastedilen şeyin açık ve net olmasıdır.” (Şâşî, I, 76.) şeklinde müfesserin tanımını yapmıştır. Örneğin «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» “bütün melekler secde ettiler” (Hicr: 15/30; Sâd: 38/73,) ayetinde geçen “الْمَلَائِكَةُ” kavramı umumi ifade etmektedir. Ancak tahsîs ihtimali bulunduğu için “كُلُّهُمْ” lafzı ile tahsîs ihtimali kalkmaktadır. Meleklerin ayrı ayrı secde edecek şekilde te'vîle açık olma ihtimali ise “أَجْمَعُونَ” lafzı ile ortadan kalkmaktadır.

⁵²² Âlimler muhkem kavramını da farklı şekillerde tanımını yapmışlardır. Bâkillânî, nassı kapsayacak şekilde muhkemin tanımını şöyle yapmıştır: (Muhkem: problem/anlaşılmazlık ve ihtimal yönlerini zail edecek bir şekilde manasını açık bir biçimde ifade edendir”. (*et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I, 328). Âmidî de bu tanımı tercih etmiştir. (*el-İhkâm*, I, 165). Râzî, “Nass ve zâhir arasındaki ortak noktaya muhkem denir.” (*el-Mahsûl*, I, 231) şeklinde muhkem için bir açıklama yapar. Yani nass ve zâhirin manalarının râcih/baskın olma yönüyle müşterek bir vasfa sahip olmalarından dolayı muhkem olarak isimlendirilir. Dolayısıyla ona göre muhkem, nass ve zâhiri kapsayacak şekilde geniş bir anlama sahiptir.

⁵²³ Hanefî usûlcülerden Serahsî, “Hafî, manasında şüphe oluşan ve kastedilen şeyin anlaşılmasını engelleyecek şekilde sığısında meydana gelen bir engelden ötürü ancak kendisinden kastedilenin bir araştırmayla ulaşılan şeyin (lafzın) ismidir” şeklinde hafînin tanımını yapmıştır. (Serahsî, I, 167). «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» “Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan bayanın ellerini kesin” (Mâide: 5/38) ayetinde geçen “السَّارِقُ” lâfzının hırsızlık dışında bir isim ile anılmayan ve hırsızlık işi yapan herkese delâleti zâhirdir. Ancak “النَّبَّاسُ” (kafen soyucu) gibi “السَّيْرَةُ” (hırsızlık) dışında başka bir isimle anılan ve çalma fiili işleyen kişilere delâleti ise hafîdir/kapalıdır

kapalılık derecesi bakımında hafî, mücmel, müşkil, müteşâbih şeklinde yapılan sınıflandırma Hanefî usûlcülerince tercih edilen ve onlar tarafından yapılan bir sınıflandırma çeşididir. Kelamcı usûl bilginlerinden bazıları kapalılık derecesi bakımında lafzî vaz'î delâleti mücmel ve müşterek olarak ikiye ayırırken, bazıları ise bunların hepsini mücmel olarak ele almaktadırlar.⁵²⁷

⁵²⁴ Hanefî usûlcülerden eş-Şâî, “Mücmel, farklı anlamalara ihtimali olan, kendisinden kastedilen şeyin ancak mütekellim tarafından yapılan bir beyân ile anlaşılan şeydir/hitaptır.” (Şâî, I, 76.) şeklinde mücmelin tanımını yapmıştır. Kelamcı usûlcülerden Şîrâzî, mücmel kavramının tanımını şu şekilde yapmıştır: “Mücmel, işitilmesi esnasında manası lafzından anlaşılmayan, kendisinden kastedilenin anlaşılması için kendi dışında başkasına ihtiyaç duyardır”. «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» “ve namazı dosdoğru kılın” (Bakara: 2/43) ayeti buna örnek gösterilebilir. Ayette namazın kılınması emri verilmiş fakat namazın keyfiyetinden söz edilmemiştir. Ancak namazın nasıl kılınacağını Peygamber (s.a.v.) beyân etmiştir.

⁵²⁵ Serâhsî, müşkili “Müşkil, kendisinden kastedilen şeyin/mananın anlaşılmayacak bir şekilde benzerlerine nüfuz eden, ancak bir delil vasıtasıyla benzerlerinden ayırt edilebilen şeyin (lafzın) ismidir.” (el-Usûl, I, 168) şeklinde tanımlamıştır. Lafzî vaz'î delâleti kapalılık açısından kategorilere ayıran usûlcüler ise müşkili nassın zıddı olarak değerlendirmişlerdir. «يَسْأَلُكُمْ خَزَنَةٌ لَكُمْ فَأْتُوا خَزَنَتَكُمْ أُنَّى» «يَسْأَلُكُمْ خَزَنَةٌ لَكُمْ فَأْتُوا خَزَنَتَكُمْ أُنَّى» “hanımlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza istediğiniz şekilde varın” (Bakara: 2/223) ayetinde geçen أُنَّى kelimesi müşkilin bir örneğidir. كيف “nasıl” manasında geldiği gibi -Bu ayette de o anlamda gelmiştir- من أين “nereden” anlamında da gelmektedir. Dolayısıyla bu ayette أُنَّى kelimesi nasıl anlamında mı yoksa nereden anlamında mı? geldiği bir sorun teşkil ederken, bu sorunu خَزَنَتَكُمْ kelimesiyle ortadan kaldırmıştır.

⁵²⁶ Müteşâbih kavramı, «مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» “Onun bazı ayetleri muhkemdir. Onlar Kur’ân’ın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir.” (Âl-i İmrân: 3/7) ayetinde de olduğu gibi Kur’ân-ı Kerim’de muhkemin karşısı olarak gelmektedir. Ancak usûlcülerce bu kavram farklı şekilde yorumlanmıştır. Kapalılık açısından lafızları kategorilere ayırmayan ve onların hepsini mücmel olarak değerlendiren usûlcüler, müteşâbihi mücmelin bünyesinde değerlendirdikleri için müteşâbihi mübeyyenin zıddı olarak görmüşlerdir. Onlara göre müteşâbihin anlamı bilinebilir ve yorumlanabilir. Onlar, «وَمَا يَعْلَمُ» «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» ayetini, “Müteşâbihâtın te’vilini ancak Allah ve ilimde derinliği olanlar bilir. Onlar, biz ona iman ettik, hepsi Rabbimizin katındandır derler.” şeklinde anlamışlardır. Bu âlimlere göre vakıf yeri يَعْلَمُ kelimesinden önce ve يَعْلَمُ kelimesinden sonradır. Müteşâbihin anlamını bilineceği söyleyen âlimlerden Bâkîllânî müteşâbihin tanımını şu şekilde yapmıştır: “O (müteşâbih), muhtelif anlamlara ihtimali olup ya hakikat yönüyle bu anlamların hepsini içeren veya bir kısmı hakikat olarak, bir kısmı da mecâz olarak içeren. Ancak zâhiri, kendisiyle kastedileni haber vermediği hitaptır.” (et-Takrîb ve l-İrşâd, I, 330-331). Bu tanıma göre müteşâbih manası hiç anlaşılmayan değil, ancak zâhirî manasına delâlet etmeyen fakat bir tür te’vîlle manası anlaşılabılır ve yorumlanabilir. Müteşâbihi mücmelden farklı olarak değerlendiren usûlcüler ise «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» ayetini, “Müteşâbihâtın te’vilini ancak Allah bilir. İlimde derinliği olanlar ise ona iman ettik, hepsi Rabbimizin katındandır derler.” şeklinde anlamışlardır. Dolayısıyla ayetteki vakıf yeri اللَّهُ lafzıdır. Bunlara göre müteşâbih, manası hiç bir şekilde anlaşılmayan bir tür hitaptır. Ancak böyle düşünen usûlcülere göre bu tamamıyla anlamsız olduğu anlamına gelmez. Muhakkak bunun bir anlamı olduğunu ancak bizim bunu anlamamız imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Müteşâbihi mücmelden farklı olarak gören usûlcülerden Serahsî, “Müteşâbih, kendisi için anlaşmazlık meydana gelen kişinin, lafızdan neyin kastedildiğinin anlaşılması hususunda umudu kesilen şeyin (hitabın) ismidir.” (Serahsî, 169). Serahsî’ye göre müteşâbih kapalılık açısından en son mertebede olan hitap çeşididir. Müteşâbihi kapalılığın son zirvesi olarak kabul edenler sûrelerin başındaki الم، المر، عسى gibi hurûf-ı mukattaa örneğini zikretmişlerdir. Pezdevî, s, 9-10; Serahsî, I, 169-170; Teftâzânî, et-Telvîh, I, 281-283.

⁵²⁷ Konunun detayı için bk. es-Sülemî, 273-276; İltaş, 259-270. Ayrıca anlam açıklığı ve kapalılığı açısından lafızlar hakkında geniş bilgi edinmek için bk. Yusuf Sancak, Arap Dili Temelinde Söz Anlam İlişkisi, Aktif Yayınevi, İstanbul 2008, 107-108.

Görüldüğü gibi Hanefî usûlcüler mücmeli, kapalılığın bir derecesi olarak değerlendirmişlerdir. Buna mukabil diğer usûlcüler ise mücmel kavramını her türlü kapalılığı ifade eden bir terim olarak görmüşlerdir.

5. Mütakellimin maksadına bağlı olarak lafzın manaya delâlet şekli açısından lafzî vaz'î delâlet

a) İbare/lafız yoluyla delâlet⁵²⁸ b) İşaret yoluyla delâlet⁵²⁹ c) Delâlet yoluyla delâlet⁵³⁰ (Hanefî usûl kitaplarında genelde bu delâlet türüne delâletü'n-nass ve delâletü'd-delâle tabirleri kullanılırken, mütakellimîn usûlcülerin kitaplarında ise bunun için mefhûmü'l-muvâfaka, fahve'l-hitâb ve fahve'l-kavl tabirleri kullanılır.) d) İktizâ yoluyla delâlet.⁵³¹

⁵²⁸ Serahsî, "(Delâletü'l-ibâre) lafzın kendisi için sevk edildiği, derin düşünmeye gerek bırakmadan nassın zahirinin kendisine delâlet ettiği manadır." (Serahsî, I, 236) şeklinde delâletü'l-ibârenin tanımını yapmıştır. Dolayısıyla delâletü'l-ibâre derin düşünmeye gerek kalmadan söylenen lafızdan ilk anlaşılan manadır. Bu tür bir hitapta fazla bir ön bilgiye gerek kalmaksızın zihnin ilk kavradığı anlamdır. «وَأَحَلَّ اللَّهُ» «فَالآنَ بَاشِرُوهَنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ» «فَالآنَ بَاشِرُوهَنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ» "Allah alışverişi helal ve faizi haram kılmıştır" (Bakara: 2/275). ayeti bunun bir örneği olarak getirilebilir. Ayet, lâfzıyla ve ibaresiyle hem alışverişin helal ribânın haram olduğuna delâlet ederken hem de alışveriş ve ribânın aynı olmadığına delâlet etmektedir. Dolayısıyla ayet her iki anlama da lafız ve ibare yoluyla delâlet etmektedir.

⁵²⁹ Pezdevî işaret yoluyla delâletin tanımını şu şekilde yapmıştır: "Nassın işaretiyle istidlâl, dil açısından nassın nazmı (ibaresi) ile sabit olan fakat her açıdan açık olmayan ve kendisi için bir söz sevk edilmeyen/söylenmeyen ve kastedilmeyen şeydir." (Pezdevî, s, 11). Usûlcüler genellikle şu ayeti buna örnek olarak getirmişlerdir: «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَّامِ الرَّفْقُ إِلَى نِسَائِكُمْ» "Oruç gecesinde hanımlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı." ayetin devamında «فَالآنَ بَاشِرُوهَنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ» "şimdi onlara yaklaşın ve Allah'ın sizin için takdir ettiği şeyi arayın. Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı) siyah ipliğinden (gecenin karanlığından) ayırıt edinceye kadar yiyin için. Sonra da akşama kadar oruç tutun." (Bakara: 2/187) denilmektedir. Ayet, ibaresiyle fecrin doğuşuna kadar yeme, içme ve zevce ile ilişkide bulunmanın mubah olduğuna delâlet etmektedir. Yani gecenin son anına kadar zevce ile ilişkiye girebileceğine ibare yoluyla delâlet eder. Ancak cünüp olarak sabaha girilebileceğine işaret yoluyla delâlet etmektedir.

⁵³⁰ Pezdevî, delâletü'n-nassı (delâletü'd-delâle) "Delâletü'n-nass, istinbât ve içtihat olarak değil, dil açısından nassın manası ile sabit olan/anlaşılan şeydir." şeklinde tanımını yapmıştır. (Pezdevî, s, 11). Şîrâzî ve Sem'ânî gibi bazı usûlcüler, delâletü'n-nassı ta'lîl yoluyla gerçekleştirdiği için, kıyâs olarak değerlendirmişlerdir. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkıh* (1. Baskı), thk. Muhyiddîn Dîb Müstû-Yusuf Alî Büdeyvî, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1416/1995, 10; Sem'ânî, I, 236-237. «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ» "onlara (Anne ve babaya) "öf! bile deme" ayeti, ibare yoluyla, çocuğun anne ve babaya "öf!" demesinin yasaklandığına delâlet etmektedir. "Öf!" demenin yasaklanmasının illeti ise anne ve babayı üzmesidir. Bu illet, "öf!" demekten daha ziyade anne ve babayı daha çok üzen dövme, sövme gibi şeylerde bulunmaktadır. Dolayısıyla anne ve babaya karşı "öf!" demenin yasaklanması, evleviyetle dövme ve sövmenin yasaklanmasına fahve'l-hitâb yoluyla delâlet etmektedir.

⁵³¹ Konuşanın veya sözün doğruluğunu hafz ve izmâr vasıtasıyla ortaya koyanın maksadı dâhilindeki manaya delâletine delâletü'l-iktizâ olarak isimlendirilmiştir. Gazzâlî delâletü'l-iktizânın tanımını şu şekilde yapmıştır: "(Delâletü'l-iktizâ) lafzın kendisine delâlet etmediği ve açıkça dile getirilmediği ancak lafzın zaruretinden kaynaklanan delâlet türüdür." Gazzâlî delâletü'l-iktizâ farklı açılardan ele alarak ve ona birçok örnek getirmiştir. Bu örneklerden biri de şudur: «حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ» "Anneleriniz size haram kılındı" (Nisâ: 4/23). Gazzâlî, (aklen doğru sayılabilmesi için) ayette الوطء (cinsel ilişki) kelimesini takdir edilmesi gerektiğini belirtmektedir. (Böyle bir şeyi izmâr/takdir edilince manası şu şekilde olur) "anneleriniz ile cinsel münasebet haram kılındı." Gazzâlî neden böyle bir takdirin gerekli olduğunu şöyle

Hanefî usûlcülerin yaptıkları bu delâlet tasnifini, mütekellimîn usûlcüler bu tasnifi mantûk ve mefhûm delâlet kategorilerinde değerlendirmektedirler. Delâletü'l-mantûk, açık bir şekilde mananın bütününe delâlettir. Buna ibare yoluyla delâlet de denir. Delâletü'l-mefhûm ise delâleti açık olmayandır. Gazzâlî, delâletü'l-mefhûmu iktizâ yoluyla delâlet, işaret yoluyla delâlet, hükmün münasip vasfa izafesinden ta'lîli anlamak, mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefe olmak üzere beşe ayırmaktadır.⁵³²

6. Muhatap ve mütekellim açısından lafzın delâleti

Bu delâlet türü a) Hakîkî delâlet, b) İzafî delâlet olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Hakîkî delâlet, mütekellimin iradesine ve maksadına tabi iken izafî delâlet, dinleyicinin kavrama kabiliyetine tabidir.

7. Birkaç müsemmaya izafetle değişen lafızlar

a) Müterâdif⁵³³ b) Mütebâyin⁵³⁴ c) Mütevâtî⁵³⁵ (Uyuşumlu) d) Müşterek olmak üzere dörde ayrılır.⁵³⁶

açıklamaktadır: “*Anneler a'yân/objedirler. Hükümler ise objelere taalluk etmez. Doğrusu hükümler, ancak mükelleflerin fiillerine taalluk edilir. Bunun dışında hükümlerin başka bir şeye taalluk edilmesi düşünülemez.*” (el-Mustasfâ, II, 192-193). Belâgat açısından delâletü'l-iktizâdaki lafız anlam ilişkisini dikkate alındığında, bunun hazf ve izmâr yoluyla kendisinde mecâzın meydana geldiği kısma girileceği görülmektedir.

⁵³² Gazzâlî, el-Mustasfâ, II, 192-196.

⁵³³ Sübkî, “Müterâdif, tek bir açıdan tek bir şeye delâlet edecek şekilde müfret kelimelerin peş peşe gelmesidir.” şeklinde müterâdifin tanımını yapmıştır. Buna insan ve beşer kelimelerini örnek olarak zikretmiştir. (el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc, I, 238).

Belâgatçılar müterâdif kavramını aynı anlamda kullandıkları gibi (Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ I-XIV* (1. Baskı), thk. Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1987, I, 190) arûz ilminin bir terimi olarak da çok farklı bir anlamda kullanmışlardır. Onlar peş peşe iki sakinin bulunduğu kâfiye şeklini de müterâdif olarak değerlendirmişlerdir. Bk. Sekkâkî, 690.

⁵³⁴ Şevkânî mütebâyinin tanımını şöyle yapmıştır: “*İnsan ve feres (at) gibi ister fertleri ayrı ayrı olsun, kılıç ve keskin gibi isterse fertleri bir birine bağlı/ayrı olsun birçok lafzın birçok manaya delâlet etmesine mütebâyin denilir.*” (Şevkânî, II, 23.) Yani her lafzın sadece bir manaya delâlet etmesidir. Bu mananın altında farklı fertlerin bulunup bulunmaması fark etmez.

⁵³⁵ Gazzâlî, “Mütevâtî, sayıca farklı olmakla beraber, lakin ismin kendisi için vaz' edildiği manaca birbirlerine uygun düşen şeyleri/nesneleri ifade edendir.” (el-Mustasfâ, I, 76) şeklinde mütevâtî kavramının tanımını yapmıştır. “İnsan” kelimesinin “Ahmed”, “Mehmet”, “Ayşe”, “Fatma” gibi tüm kadın ve erkekler delâleti bu kabildendir. Burada şu hususun belirtilmesinde yarar vardır: Hem mütevâtî hem de müşterek sözcüklerde bir kelimenin birden fazla nesneye delâlet etmesi hususunda benzeşmeler de birbirlerinin aynısı değildir. Zira müşterek kelimelerin delâlet ettikleri olgular/nesneler, hakikat ve tanım bakımından farklıdır. Ancak mütevâtî kelimelerin delâlet ettikleri nesnelerin, hakikatleri farklı dahi olsa tanım açısından aynıdır.

⁵³⁶ Sübkî müşterek kavramını şu şekilde tanımlamıştır: “*Müşterek, aynı dile mensup olan insanların nezdinde bir lafzın iki manaya veya daha fazlasına eşit bir şekilde delâlet etmesidir.*” Bu konuda örfî ve lugavî hakikatlerin aynı olduğunu ve bunların arasında bir farkın olmadığını vurgulamak için şöyle devam

2.2.2.2.1.3. Delâlete Dair Genel Bir Değerlendirme

Delâlet kavramı, beyân ilminin en önemli kavramlarından biridir. Zira beyan lafız ve mana arasındaki ilişki ve yöntemi konu edinen bir disiplindir. Diğer bir ifadeyle lafızların manaya delâleti ve delâlet metodunu ele alan bir ilimdir.

İnsan tasavvurundaki manayı lafızlar vasıtasıyla dışa yansıtmayı ve lafızların da birçok manayı ihtiva etmesinden ötürü beyân âlimleri, lafızları hangi şartlarda ne tür bir manaya delâlet edeceğini tayin etmek için belirli bir takım norm ve kuralları tespit etme gayretine girmişlerdir. Bu normlardan bir tanesi de delâlet teorisi'dir.

Belâgat/Beyân âlimleri, lafız ve mana arasındaki ilişkiyi delâlet olarak ifade etmişlerdir. Dolayısıyla delâlet kavramı, beyân ilminin temel kavramlarından bir tanesi olarak kabul edilmiştir. Belâgatçılar, yaptıkları beyân ilminin tanımında delâlet kavramını ele almışlardır. Belâgat/beyân ilminin tabiatı gereği belâgatçılar delâlet türlerinden sadece lafzî vaz'î delâleti konu edinmişlerdir. Ancak gayri lafzî delâleti lafzî delâletin karşısı olduğunu belirtmek için kısa bir şekilde değinmişlerdir.

Teftâzânî'nin de belirttiği gibi insanların akılları ve tabiatları değişkenlik arz ettiği için lafzî aklî⁵³⁷ ve tabi'î delâleti normatif temeller üzerine bina etmek zor olduğundan dolayı belâgatçılar, bunları da beyân ilminin konusunun dışında bırakmışlardır.⁵³⁸

Yukarıda da değinildiği gibi belâgatçılar mana bütünlüğü açısından sadece lafzî vaz'î delâlet konusuna yoğunlaşmışlardır. Onlar başta lafzî vaz'î kavramının tanımını yapmışlardır. Tanımı yaptıktan sonra da lafzî vaz'î delâletin delâlet açısından

etmektedir: “Lafzın taşıdığı her iki manaya delâleti ister vaz' yoluyla olsun, ister ıstılâhî olsun isterse delâletin biri vaz' diğeri ıstılâh yoluyla meydana gelsin bunların hepsi aynıdır.” (Takiyuddîn es-Sübkî, I, 248). Müşterek bir kavramın taşıdığı manaların hangisine delâlet edeceği hususu, ancak lafzın cümle içindeki konumuna bağlı olarak yani cümlenin siyak ve sibakından veya beraberinde bulunan bir karineyle anlaşılmaktadır. العَيْن kelimesini müşterek lafzın bir örneğidir. العَيْن kelimesi, pınar, dizkapağı ve göz gibi birçok manaya eşit bir şekilde delâlet etmektedir. Ancak hangi manada kullanıldığı ise durum ve karineyle tespit edilir.

Usûlcülerin yaptıkları delâlet tasnifi için bk. Pezdevî, s, 8-11; Şaban, 295, 334, 341-342 ve 367-374; Özdemir, 30-31.

⁵³⁷ Buradaki aklî delâletten kasıt, tazammunî ve iltizâmî delâlet olmayıp daha önce geçtiği gibi anlamlı veya anlamsız bir sesin canlı varlığa delâlet etmesinin aklen bilinmesidir. Tazammunî ve iltizâmî delâlet ise belâgat ilminin esas omurgasını oluşturan delâlet çeşitleridir. Daha önce geçtiği gibi bazı âlimler, bunları aklî delâlet kategorisine girdiklerini belirtmişlerdir. Bu âlimlerin kastettikleri aklî delâlet ile burada ifade edilen aklî delâlet farklı şeylerdir. Daha önce görüldüğü gibi Teftâzânî tazammunî ve iltizâmî delâlet türlerini –ki teşbîh, mecâz, istiâre ve kinâye gibi söz sanatları bu delâlet kısmında meydana gelmektedir- aklî delâlet olarak görürken burada herhangi bir sesin aklen bir canlıya delâleti yani burada kastedilen aklî delâleti beyan ilminin dışında tutmaktadır.

⁵³⁸ et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 506.

bünyesinde barındırdığı anlam çeşitlerine göre onu bir taksime tabi tutmuşlardır. Akabinde mutâbıkî tazammunî ve iltizâmî delâlet şeklinde üçe ayırdıktan sonra bunları örneklerle açıklamışlardır.

Şunu tekrar ifade etmek gerekirse, delâlet kavramı belâgat ilminde ne kadar önemli ise usûl ilminde de o kadar önemlidir. Zira İslam hukukunun ana kaynakları olan Kur’ân ve Sünnetten şer‘î ahkâmları çıkarmak ve yorumlamak ancak cümle içinde birbiriyle ilişkili olan lafızların hangi anlama delâlet ettiğinin bilinmesiyle olur.

Aslında belâgat ve usûl âlimlerinin delâleti farklı şekilde ele almalarının nedeni belâgat ve usûl ilminin tabiatından kaynaklanmaktadır. Zira belâgat/beyân lafız-mana ilişkisini merkeze alarak zihinde meydana gelen mananın en iyi şekilde nasıl dile getirileceğini; sözdizimi içindeki kelimelerin ne tür bir manaya delâlet ettiğini; buna bağlı olarak lafzın hakikat, mecâz, sarîh ve kinâye gibi hangi manada kullanıldığını incelemektedir. Buna mukabil fıkıh usûlü ise tafsili delillerden şer‘î hükümlerinin çıkarılmasının kaide ve kurallarını belirlemeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla fıkıh usûlü Kur’ân ve kavli, fiili ve takrîrî sünneti göz önünde bulundurarak lafzî ve gayri lafzî tüm delâlet çeşitlerini dikkate alarak konuyu incelemeye tabi tutmuştur. Ayrıca hem fiili sünnetin hem de İslâm hukuku karşısında insanların söz ve eylemlerinin önemine binaen lafzî delâlet yanında gayri lafzî delâlet de fıkıh usûlünde önem arz etmektedir. Dolayısıyla fıkıh usûlünde delâlet teorisi sadece dilsel çözümlemelerden ibaret olmayıp belki gayri lafzî olan anlamlı jest ve mimikler, yazı ve işaretlerin hepsi delâlet teorisi bünyesinde incelenmiştir. Bundan ötürü usûlcüler delâlet kavramını “bir şeyi gösterme”, “bir şeyin bilgisinin başka bir şeyin bilgisini zorunlu kıldığı şey”, “bir şeyden başka bir şeyin anlaşılması” şeklinde yaptıkları farklı tanımlarla anlamı olan her şeyi delâlet kapsamına dâhil etmişlerdir.

Usûl âlimleri, gayri lafzî delâleti iki kısma ayırmışlardır. Birincisi tabi‘î delâlet. Güneşin batmasının akşam namazın vaktine delâlet etmesi bu delâlet türüne örnek olarak gösterilmektedir. İkincisi aklî delâlet: Müsebbibin sebebe delâleti bu kabildendir. Usûl bilginleri maktûlün, bir katilin olduğuna delâlet etmesini buna örnek olarak zikretmişlerdir.

Usûl bilginleri lafzî vaz‘î delâleti ele alırken sadece lafız ve anlam ilişkisinin bir yönüne değil, birçok yönüne dikkat çekmişlerdir. Yani belâgatçılar lafzın kullanımı ve

manın bütünlüğü açısından dilsel çözümlemelere giderken, usûlcüler bunlarla beraber lafzın tüm fertlerini ihtiva edip etmeme, mütakellimin lafızdan neyi irade ettiği, muhatabın lafızdan neyi anladığı gibi lafız ve anlam ilişkisini tüm boyutlarıyla incelemeye tabi tutmuşlardır.

Usûlcülerin delâlet konusunda değindikleri meselelerden biri de iltizâmî delâlette dâll ile medlûl arasındaki iltizâmın zihinsel (aklî) olup olmama konusudur. Bu konu belâgat kitaplarında da işlenmiştir. Bu meselede usûlcülerin büyük çoğunluğu ve bazı belâgat erbabı iltizâmın aklî olma şartını gereksiz görmüşlerdir. Onlara göre iltizâm ister aklî olsun ister örfî olsun fark etmeksizin birinden diğerine geçişi mümkün kılacak şekilde, lâzım ile melzûm arasındaki herhangi bir irtibatın, iltizâmî delâleti gerçekleştirebileceğini söylemişlerdir. Bunlara göre, lâzım ile melzûm arasındaki iltizâmın aklî olması şartı olmadığı için duruma göre iltizâmî delâlette delâletin, açıklığı ve kapalılığı söz konusu olduğunu söylemişlerdir.⁵³⁹ Bazı usûl ve belâgat âlimleri ise mantıkçıların öne sürdükleri bu şartı olduğu gibi kabul etmişlerdir. Mantıkçılar ise sağlam bilgiye ulaşmak için lâzım ile melzûm arasındaki iltizâmın (çağrışımın) aklî olması, lâzım ile melzûm arasındaki münasebetin/ilginin açık olması ve melzûmun tasavvurunun hadi zatında lüzûm ilişkisi hakkında hüküm vermeye yeterli olması şartlarına bağlamışlardır.⁵⁴⁰

2.2.2.2.2. Belâgat ve Usûl İlimlerinde Dilin Menşei Problemi

Dilin menşei problemi, İslam düşünce tarihinde tartışılan konulardan birdir. Bu konu İslam bilgi mirasının en önemli disiplinlerinden olan belâgat/beyân ve fıkıh usûlü kitaplarında da tartışılmıştır. Başta belâgat ve fıkıh usûlü olmak üzere İslâmî literatürde bu meselenin tartışılmasının esas nedeni lafız anlam ilişkisidir. Başka bir ifadeyle lafzın delâlet ettiği mananın tespitidir. Lafız anlam ilişkisi her medeniyette olduğu gibi İslam medeniyetinde de önem arz etmektedir. İslam medeniyeti Kur'ân eksenli bir yapı üzerinde bina edildiği için lafız-anlam ilişkisi daha büyük bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla hem Kur'ân hem de edebiyatın dilsel çözümlemelerinde yapılan tartışmalar lafız-anlam olgusu ve buna bağlı olarak da hakikat ve mecâz meselesi üzerinedir. Mecâz

⁵³⁹ es-Sekkâkî, 467; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 512; el-Merdâvî, I, 319.

⁵⁴⁰ İbnü'l-Hâcib Cemâlüddîn Ebû Amr Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr, *Muhtasarü Müntehâ's-Sûl ve'l-Emel fi 'İlmeyi'l-Usûli ve'l-Cedel I-II* (1. Baskı), thk. Nezîr Hemâdû, Dâru İbn Hazm, 1427/2006, I, 221; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 512.

olgusunun kabul veya reddi meselesinin dayanaklarından biri de dillerin mebdai/kaynağı tartışmalarına dayandıkları için hem belâgat hem de fıkıh usûlünde hakikat ve mecâzın anlaşılması için bir ön bilgi mahiyetinde dilin menşei problemini ele alınmıştır. Bu çalışmada da aynı ilkeye bağlı kalınarak hakikat ve mecâz konularına girilmeden önce dilin menşei problemi ele alınması uygun görülmüştür.

Gazzâlî konuyla ilgili yapılan tartışmaları şöyle nakletmektedir: “*Bazı âlimler, dillerin ıstilahî olduğunu (yani dilin insanların anlaşmaları/uzlaşmaları yoluyla meydana geldiğini) illeri sürmüşlerdir. Zira dilin tevkîfî olması mümkün değildir. Çünkü tevkîf sahibinin (İnsanüstü bir gücün) sözü daha önce mevcut bir ıstilah ile muhatap tarafından anlaşılmadıktan sonra tevkîften söz edilemez.*”⁵⁴¹

Bazı bilginler ise, dillerin tevkîfî olduğunu (insanüstü bir güç tarafından konulduğunu) söylemişlerdir. Zira ıstilahın tamamlanabilmesi ancak bir hitaba, bir nidaya ve dilin vaz‘ının davetine (yani dilin konulmasını gerekli kılan bir çağrıya) gerek vardır. Bu ise ancak ıstilah için toplanılmazdan önce bilinen bir lafız ile olabilir.”⁵⁴²

Bazı bilginler de, anlaşmalı dili oluşturacak kadar uyarı ve yönlendirmenin tevkîf yoluyla; geri kalanların ise ıstilah yoluyla olduğunu söylemişlerdir.”⁵⁴³

Tercih edilen görüş ise bu konuda bakılacak olan husus, ya bunun cevazı/imkânı veya vukuu olmaktadır. Aklî cevâz her üç görüşü de kapsamaktadır. (yani zikredilen her üç görüş de aklen caizdir). Dolayısıyla hepsi de imkân dâhilindedir.

Tevkîfin imkân dâhilinde oluşu şöyledir: Allah, önce sesleri ve harfleri, bir kişinin veya herkesin işitebileceği bir biçimde yaratmış, sonra da bunlar için, bu ses ve harflerle birtakım müsemmalara (isimlendirilmişlere) delâletin kastedildiği bilgisini yaratmış olabilir. Ezeli kudret, bunu yapmaktan aciz değildir.

Istilahın imkân dâhilinde oluşu ise Allah, akıllı bir topluluğun içgüdülerini/etkenlerini,-kendilerini ilgilendiren ve kendileri için gerekli olan, insanın kendiliğinden ulaşması mümkün olmayan, gaip işlerin tarifîyle meşgul olma noktasında- bir araya toplamış ve içlerinden biri bir başlangıç yapmış, sonra diğerleri ona uymuş

⁵⁴¹ Bu görüşün öncülüğünü yapan başta Ebû Hâşim el-Cübbâî ve diğer bazı Mutezilî usûlcülerdir. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 74.

⁵⁴² Bu görüşün en önemli öncüsü Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'dir. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 74.

⁵⁴³ Ebû İshâk el-İsferâyînî bu görüşü benimsemiştir. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 121; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 74-75.

ve neticede istilah tamamlanmış olabilir. Hatta akıllı bir kişi, bu alandaki ihtiyacı ve harfleri bir araya getirmek suretiyle belirlemenin mümkün olduğunu kendisi keşfedebilir ve dilin ortaya konuşunu üstlenebilir. Sonra tıpkı anne babanın küçük çocuğa yaptıkları gibi; yine dilsizin, içinden geçenleri, işaret ve tekrarlarla bunu başkalarına öğretebilir. Bu ilki kısımdan her biri imkân dâhilinde olduğuna göre, bu ikisinden yapılan terkib de imkân dâhilindedir.

Bu kısımlardan hangisinin gerçekleştiğinin konusuna gelince, bunun yakinen bilinmesi, ancak aklî bir burhan veya mütevâtir bir haber veya kesin sem‘ (işitme) yoluyla olur. Bu konuda aklî burhanın yeri olmadığı gibi, ne mütevâtir bir haber ne de kesin bir sem‘ (işitme) nakl edilmiştir. Öyleyse, bu konuda söylenecek olanlar, pratiğe yönelik kulluk ile irtibatı olmayan öyle veya böyle inanılmasına zorunlu olmayan bir konuda karanlığa taş atmaktır. Bu konuya dalmak, bir füzuliliktir/lükstür...”⁵⁴⁴

İmam Gazzâlî’nin açık bir şekilde değinmediği ancak son paragraftan da anlaşılan ve kendisinin de tercihi olan dördüncü görüş ise tevakkuf yani konu hakkında herhangi bir fikir beyânında bulunmayan görüştür. Bu görüşe göre yukarda zikredilen hiç bir görüşün diğerine göre daha muhtemel olmayacağını bunların hepsi imkân dâhilinde olduğunu dolayısıyla bunlardan herhangi birisini tercih etmede tevakkuf etmek en doğru olanıdır. Bu görüşün ilk öncüsü Ebû Bekr el-Bâkılânî’dir (ö. 403/1013). Bâkılânî’den sonra Cüveynî, Fahreddîn er-Râzî gibi bazı âlimlerde bu görüşü savunmuşlardır.⁵⁴⁵

Beşinci görüş ise Abbâd b. Süleyman’a (ö. 250/864) nispet edilen Tabiatçı görüştür. Abbâd’a göre dilin menşei, lafızlar ile bu lafızların gösterdiği nesneler arasındaki doğal ilişki/tabîi münâsebet ile açıklanabilir.⁵⁴⁶ Ona göre dil, doğal bir insanın tabîi sesleri taklit etme eğiliminden doğar.⁵⁴⁷ Teftâzânî bu teoriyi *el-Mutavvel* isimli eserinde geniş bir şekilde tartışır ve bu teorinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışır.⁵⁴⁸

⁵⁴⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 9-10; ayrıca bk. *el-Mustasfâ*, Türkçe tercümesi (H. Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi I-II*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, II, 2-3.) buradaki tercümenin bir kısmı H. Yunus Apaydın’ın çevirisinden alıntıdır.

⁵⁴⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 121-123; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 324; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 75.

⁵⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 73; İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, I, 22-23.

⁵⁴⁷ Bernard G. WEISS, “Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları” (Çev. Adem Yığın), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (25), 2003/2, 128; Abdullah Yıldırım, 436.

⁵⁴⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 569-570.

Yukarıda da değinildiği gibi dilin vâzı‘ı (lafızlara mana yükleyen, diğer bir ifadeyle ilk defa nesnelere isim veren) kim olduğu hususundaki ihtilaf, görebildiğimiz kadarıyla hicri üçüncü asırdan itibaren hem kelam hem de usûl bilginleri arasında tartışma konusu olmuştur. Ancak belâgatçılar bu tartışmaya daha sonradan müdahil olmuşlardır. Bu konu özellikle mütekellimîn usûlcülerin hemen hemen bütün kitaplarında genişçe tartışıldığı halde çoğu belâgatçının ilgisini çekmemiştir. Tespit ettiğimiz kadarıyla bu konuyu belâgat ilimleri bünyesinde ilk tartışmaya açan Sekkâkî olmuştur. O, mecâz konusunun girişinde mecâzın anlaşılabilmesi için hakikat meselesine girilmesi gerektiğini, hakikatin anlaşılması için de ancak lafızların manalara delâleti, vaz‘ ve vâzı‘ konularının açıklanmasıyla olabileceğini belirtir. O, bir lafzın belirli bir müsemmaya tahsîs edilmeden önce farklı bir müsemmaya delâlet etmesinin mümkün olduğunu söyler. Ancak lafzın belirli bir müsemmaya delâletinin zaruri olarak bir mühassise (tahsîs ediciye) ihtiyacı olduğunu dile getirir. O, bu mühassisin ya zâtî yani lafız ve mana arasındaki doğal ilişki, ya Allah (c.c.) ya da Allah dışında başka birisi olduğunu söylemektedir. Daha sonra o, seleften kimilerinin birinci görüşü, kimilerinin ikinci görüşü, kimilerinin ise üçüncü görüşü tercih ettiğini beyan etmiştir. Ardından müteahhir âlimlerin birinci görüşün fasit olduğuna inandıkları gibi kendisinin de birinci görüşün fasit olduğuna inandığını dile getirmiş ve birinci görüşün fasit olduğuna dair gerekçeleri sunmuştur. Ancak o her ne kadar bu görüşün fasit olduğunu söylese de hemen akabinde harflerin manayla olan ilişkilerinin tabii olduğunu söylemektedir.⁵⁴⁹ Bu konuya değinen belâgat âlimlerinden biri de Hatîb el-Kazvîni’dir. el-Kazvîni, aklî mecâz meselesinde sadece Allah’ın isimlerinin tevkîfî olduğunu söyler, ancak konu hakkındaki mevcut tartışmaların hiç birisinden bahsetmeden meseleyi kapatır.⁵⁵⁰

Teftâzânî de *el-Mutavvel* isimli eserinde “Hakikat”ın tanımını yaptıktan sonra bu konuya temas eder. Dillerin tevkîfî olduğu görüşünü tercih eder ve isim belirtmeden Abbad’ın görüşünü zikrederek lafızların müsemmaya delâletinin lafız ve mana arasındaki doğal ilişkiye bağlı olduğunu iddia eden görüşün yanlış olduğunu gerekçeleriyle cevap verir. Daha sonra da Sekkâkî’nin harflerle ilgili görüşünü zikreder.

⁵⁴⁹ Sekkâkî, s 466-467.

⁵⁵⁰ el-Kazvîni, *el-İzâh* 36.

Teftâzânî'den sonra Behâuddin es-Sübkî (ö. 773/1372) '*Arûsü'l-Efrâh fî Şerhi Telhîs'l-Miftâh* isimli eserinde mecâz bahsinde Mutezilî usûlcülerin benimsediği görüşe değinir diğer görüşlerden bahsetmeden konuyu kapatır.⁵⁵¹

Usûlcüler ise mesele hakkında varit olan tüm görüşleri dikkate alarak konuyu delilleriyle beraber detaylı bir şekilde ele almışlardır. Usûl bilginleri, bu meseleyi usûl kitaplarındaki dil mevzusunda ele almışlardır. Onların bu meseleyi ele almalarının temel nedeni, dille ilgili bütün meseleleri açığa kavuşturmadır.⁵⁵² Gazzâlî gibi bazı âlimler ise bu tartışmanın gereksiz olduğunu ve bunun lükse kaçtığını söylemekten geri kalmamışlardır.⁵⁵³

Abduh er-Râcihî, İbn Cinnî gibi Mutezilî bilginlerin bu meseleyi tartışmaları ve dilin ıstilahî olduğunun söylemelerinin arka planında halkü'l-Kur'ân gibi kelâmî tartışmaların olduğuna işaret emektedir. er-Râcihî meseleye şöyle bir açıklama getirmektedir: "*İbn Cinnî'nin bu söyledikleri, araştırmacıların, onun her iki görüş (dilnin tevkîfî veya ıstilahî) arasında tereddüt ettiğini söylemeye sevk etmiştir. Biz, onun dilin vahiy yoluyla geldiği söyleminden (özellikle) kaçındığını, kesin bir şekilde söyleyebiliriz. Onun bundan kaçınmasının nedeni ise onun mutezilî oluşundan kaynaklanmaktadır. Zira mutezile Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri sürdüklerinden dolayı, onlar dilin vahiy ve ilham ile oluştuğunu söylemezler. Çünkü dilin kaynağının vahiy olduğunu söylemek, kesple dahi olsa, insan kudretiyle uygun düşmez*".⁵⁵⁴

Sonuç itibariyle şunu ifade edebiliriz ki, her iki disiplinde dilin menşei meselesinin tartışılmasının nedenlerinden birincisi dil ile ilgili bütün incelikleri ortaya koymak, vâzı'ın lafızlara yüklediği hakikî manayı tespit etmektir. İkincisi ise Kur'ân'da mecâzın varlığı problemidir. Zira Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmeyenlerin temel argümanlarından biri de dilin tevkîfî olduğunu iddia etmeleridir. Ayrıca "Kur'ân'da mecâzın varlığı problemi" şeklinde açılan başlık altında bu meseleye değinilecektir.

⁵⁵¹ Bahâuddin Ahmed b. Alî b. Abdulkâfi es-Sübkî, '*Arûsü'l-Efrâh fî Şerhi Telhîs'l-Miftâh I-II* (1. Baskı), thk. Abdulhamîd Hendâvî, el-Mektetu'l-'Asriyye li't-Tibâ'e ve'n-Neşr, Beyrut 2003, I, 154.

⁵⁵² İbnü'n-Neccâr, I, 287.

⁵⁵³ Konu hakkında geniş bilgi edinmek için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 121-123; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181-192 arası; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 73-78; Takiyuddin es-Sübkî, I, 196-202; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, I, 22-28; İbnü'n-Neccâr, I, 285-290; Abduh er-Râcihî, *Fıkhü'l-Lüga fî'l-Kutubi'l-'Arabiyye*, Dâru'n-Nahda el-'Arabiyye, Beyrut ts. 77-94; Özdemir, 37-42.

⁵⁵⁴ er-Râcihî, 84.

Her iki disiplinin mebdü'l-lüga/dilin menşei konusunu ele almaları ve alış biçiminin benzer olması da, her iki disiplinin birbiriyle irtibatlı olduğunu göstermektedir.

Hakikat ile mecâzın mahiyetinin anlaşılması için, onların bir üst kategorisini teşkil eden delâletin konusu ve dilin menşei meselesi aktarıldıktan sonra şimdi de hakikat ve mecâz konusu irdelenecektir.

2.2.2.2.3. Hakikat

İnsan, kendi tasavvurunun arka planında yatan mefkuresini birtakım kelime ve cümle aracılığıyla muhabata ifade etmektedir. Allah (c.c.), kendi mesajını peygamberler vasıtasıyla insanlara bu yolla aktarmaktadır. Bu kelime ve cümlelerin büyük çoğunluğu kendi bünyesinde hakikat ve mecâz olarak tabir edilen iki farklı anlam ihtiva etmektedir. Dolayısıyla ilâhî mesajın doğru anlaşılmasında, nassların tahlilinde, şer'î ahkâmların istinbâtında ve şiir ve nesrin edebî değerinin ortaya konulmasında hakikat ve mecâz konusu son derece önlemlidir.

Belâğî bir konu olan hakikat ve mecâz meseleleri birçok yönüyle ele alınıp incelenmiştir. Esas itibarıyla hakikat ve mecâz her ne kadar belâgatın/beyânın temel konularından biri olsa da hakikat ve mecâz konusu sadece belâgatçıların ilgi alanına girmeyip aynı zamanda mantık, kelâm ve fıkıh usûlü âlimlerinin de ilgi alanına girmiştir. Araştırmanın karakteristik özelliğinden dolayı mantık ve kelâm disiplinlerindeki hakikat ve mecâzla ilgili tartışmalara girilmeyecektir. Burada sadece belâgat ve usûl ilişkisi açısından hakikat ve mecâz konuları ele alınacaktır.

2.2.2.2.3.1. Hakikatin Tanımı

Hakikat “الحقيقة” sözlükte “حق-يحق” fiilinden türeyip “gerçek olmak”, “gerçekleşmek”, “doğru olmak”, “sabitleşmek” anlamına gelmektedir.⁵⁵⁵ حق-يحق sülâsî mücerred olarak “فَعْل-يَفْعُل” ve “فَعْل-يَفْعُل” kalıplarında gelmektedir. حق fiili bu iki kalıpta geldiği gibi if'âl, tef'îl, tefe'ul ve istif'âl kalıplarında da gelmektedir. “حق الشيء” “Şey gerçekleşti” örneğinde olduğu gibi حق fiili sülâsî mücerred kipinde geldiğinde sadece lâzımî/geçişsiz fiil olarak kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in şu ayetinde de «وَلَكِنْ حَقَّتْ

⁵⁵⁵İbn Manzur, *Lisânu 'l-'Arab*, III, 258.

«كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ»⁵⁵⁶ *Fakat inkârcular hakkında azâp sözü gerçekleşmiştir.* benzer şekilde gelmiştir.

Belâgat/beyân ve usûl âlimleri ıstılâhî olarak “hakikat”ın birçok farklı tanımını yapmışlardır. Bu tanımlar biçimsel olarak farklılık gösterse de muhteva olarak verilen şu iki farklı tanımın ifade ettiği şeylerin benzerini ifade etmektedirler.

Birincisi “*Hakikat, lafzın konulduğu temel anlamda kullanılmasıdır.*”⁵⁵⁷ İkincisi ise “*Hakikat, anlaşmalı iletişim dilinde lafzın konulduğu anlamda kullanılmasıdır.*”⁵⁵⁸ şeklindeki hakikatin tanımı yapılmıştır.

Âlimler, birinci tanımda hakikatin çeşitlerini dikkate almaksızın “*lafzın konulduğu anlamda kullanılmasıdır*” gibi bir ifade ile mutlak bir şekilde hakikatin tanımını yapmışlardır. Diğer bir ifadeyle, şer‘î ve örfî gibi dilin farklı hakikat boyutlarını dikkate almaksızın sadece lugavî hakikati itibara alarak hakikatin tanımını yapmışlardır. İkinci tanımda ise *“anlaşmalı iletişim dilinde”* kaydının düşürülmesi, lugavî hakikatin yanında şer‘î ve örfî hakikati de kapsayacak şekilde hakikatin tanımını yapmışlardır. Bu kaydın düşürülmesi ile farklı bir hakikat kategorisinde mecâz sayılanı da tanımın dışında tutmuşlardır. Örneğin lugavî hakikatte الصلاة kelimesi dua manasında kullanırken, şer‘î hakikatte ise الصلاة lafzının dua manasında kullanılması mecâzîdir. Söz konusu lugavî hakikat olduğunda şer‘î mecâzî dikkate almaksızın الصلاة kavramı hakikat olarak değerlendirilmektedir.

Yapılan hakikat tanımlarında, hakikatin neyi ifade ettiğini şu örnek kelimelerle izah edebiliriz: Mütekellimin “ay” kelimesi ile “dünyanın çevresinde dönen gezegen”, “aslan” kelimesi ile “kedi cinsindeki yırtıcı hayvan”, “deniz” kelimesi ile “kara parçalarla çevirili büyük su kütlesi”ni kastetmesi, hem lafzın kendisi için vaz‘ edildiği manayı ifade etmekte hem de lafız ile anlam arasında tam bir mutâbakat bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kelimenin kendisi için vaz‘ edildiği manayı ifade etmesi ve

⁵⁵⁶ Zümer: 39/71.

⁵⁵⁷ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, I, 27; Abdülazîz el-Buhârî, I, 97; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 5; Safiyyuddîn Abdülmünim b. Kemâleddîn Abdulhak el-Bağdâdî, *Kevâ’idü’l-Usûl ve Me’âkidü’l-Fusûl* (1. Baskı), thk. Alî Abbâs el-Hakemî, Merkezü İhyâi’t-Türâsî’l-İslâmî, Ümmü’l-Kurâ, Mekke 1988, 36; İbn Emîrî’l-Hâc, II, 3; Şevkânî, I, 74. *الحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له.*

⁵⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 28; Kazvinî, *Telhîsu’l-Miftâh*, 64; İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, II, 146; Sa’düddîn Ömer b. Mes’ûd et-Teftâzânî, *Muhtasarü’l-Me’ânî*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul ts., 318; Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü’l-‘Arabîye Üsûsühâ ve ‘Ulûmuhâ ve Funûnuhâ I-II* (1. Baskı), Dâru’l-Kalem, Dimaşk 1996, II, 217. *الحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب.*

kelime ile mana arasında tam bir mutabakatın olması onun hakîkî manada kullanıldığını göstermektedir. Sözü söyleyen kişinin, “ay” kelimesiyle “güzel bir yüzü”, “aslan” kelimesiyle “cesur bir adamı”, “deniz” kelimesiyle “âlim veya sabırlı bir kişiyi” irade etmesi ise lafzın kendisi için vaz‘ edildiği mana dışında farklı bir manada kullanıldığını göstermektedir. Lafzın vaz‘ edildiği mana dışında kullanılması ise mecâzdır.

Her iki tanımda geçen **المستعمل** “kullanılan” kaydının neyi ifade ettiği hususuna dikkat çekmekte yarar vardır. İlk dönem belâgat âlimlerinin bazıları bir kelimenin hakikat ve mecâzı ifade etmesi için kelimenin konulduğu anlamda kullanılmasını ve istikrar bulmasını şart koşmamışlardır.⁵⁵⁹ Onlara göre kelimenin konulduğu manada ister kullanılsın ister kullanılsın kelimenin ilk konulduğu mana hakîkî manadır.⁵⁶⁰ Belâgat ve usûl âlimlerinin cumhuru ise bir kelimenin hakikat ve mecâz vasfını kazanması için kelimenin insanlarca kullanılması ve kullanıldığı anlamda şöhret bulmasının şart olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁶¹ Dolayısıyla kelimenin kullanılıp istikrar bulmasının gerekli olduğunu söyleyen âlimlerin yaptıkları hakikat ve mecâzın tanımlarında **المستعمل** kaydını düşürmüşlerdir. Cumhura göre kullanılmayan bir kelime ne hakîkî ne de mecâzî manayı ifade etmez.

Usûl bilginlerinden Serahsî, “*Hakikat, esasta bir şey (mana) için vaz‘ edilen tüm kelimelerin ismidir.*” şeklinde yaptığı tanımda her ne kadar **مستعمل** ve **استعمال** kaydını kullanmasa da, onun verdiği örneklerde ve yaptığı açıklamalarda bir kelimenin hakikat ve mecâzı ifade edebilmesi için, kelimenin delâlet ettiği manada kullanılmasının gerektiği görülmektedir.⁵⁶²

Netice itibarıyla şunlar ifade edilebilir: Özellikle usûl âlimleri hakikat ve mecâz konusunu incelerken lafızların ilk konuldukları anlamlarından ziyade, kullanım ve

⁵⁵⁹ Abdulkâhir el-Cürcânî “*Tüm kelimelerin, başka bir şeye dayanmaksızın vazı‘ın vaz‘ ettiği manada irade edilmesi hakikattir.*” şeklinde yaptığı hakikat tanımında, kelimenin lugavî, şer‘î veya örfî kullanımda istikrar bulması kaydını düşürmemektedir. Cürcânî’ye göre kelimenin ilk konulduğu manada irade edilmesi hakikat için kâfidir. Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrârü’l-Belâga* (1. Baskı), tlk. İrfân Matracî, Müessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, ts., 268.

⁵⁶⁰ es-Seyyid Ahmed Abulgaffâr, 102.

⁵⁶¹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 28; Sekkâkî, 359; Takıyüddîn es-Sübkî, I, 272, 319; Behâuddîn es-Sübkî, II, 121; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 565; Muhammed b. İsmâil Emîr es-Sen‘ânî, *İcâbetu’s-Sâil Şerhu Büğyeti’l-Âmil* (1. Baskı), thk. el-Kâdî Hüseyin b. Ahmed es-Siyâğî - Hasan Muhammed Makbûlî el-Ahdel, Müessesetu’r-Risâle, 1986, 268; Hâmid ‘Avnî, *el-Minhâcu’l-Vâzih li’l-Belâga I-V*, el-Mektebu’l-Eseriyye li’l-Türâs, ts. III, 210.

⁵⁶² Serahsî, I, 170-171.

manaya delâletinin istikrarı bakımından lafızları incelemeye tabi tutmuşlardır.⁵⁶³ Diğer bir ifadeyle bu âlimlere göre hakikat ve mecâzın tespit edilmesi için ancak insanlar tarafından lafza yüklenilen yeni mananın istikrar bulmasından sonra lafzın hakîkî ve mecâzî yönü incelenebilir. Âmidî, konuya şöyle bir açıklama getirmektedir: “*Dilde lafızların ilk vaz’ edilişinde hakikat ve mecâz olarak nitelendirilemez. Ancak böyle kabul edildiği takdirde (yani lafızların ilk vaz’ edildiğinde hakikat ve mecâz olarak nitelendirilmesi kabul edilirse) lafızların bu vaz’dan önce vaz’ edilmesi gerekirdi. Bu ise temelde varsaydığımız hususa aykırıdır. Sanat ve meslek erbabınca kendi araç ve gereçleri için icat ettikleri isimler olmak üzere ilk olarak vaz’ edilen bütün lafızlar kullanımlarından sonra hakikat ve mecâza dönüşebilirler.*”⁵⁶⁴

Âlimlerin bu konunun üzerinde ciddiyetle durmasının arka planında Allah’ın “الرحمن”⁵⁶⁵ gibi bazı isim ve sıfatlarının hakikatleri olmayan mecâzî kullanımlar mı yoksa hakîkî kullanımlar mı olduğu gibi başta Allah’ın isim ve sıfatları olmak üzere kelâmî tartışmalar bulunmaktadır.⁵⁶⁶

Kanaatimizce usûl disiplininde lafızların kullanımından önceki durumunun tartışılmasının önemli nedenlerinden biri de herhangi bir sanatkârın veya bir meslek sahibinin bir kelimeyi bir mana için vaz’ edip ancak vaz’ edilen kelimenin kullanılıp istikrar bulmadan önce hukuk karşısında itibara alınıp alınmama problemidir.

⁵⁶³ Seyyid Ahmed Abulgaḥḥar, 104.

⁵⁶⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 34.

⁵⁶⁵ Âmidî gibi “Her mecâzın bir hakikati bulunmaktadır.” sözünü doğru bulmayan âlimler, Allah’ın “الرحمن” isminin hakikati olmayan mecâzî manada geldiğini söylemişlerdir. Yani bu kelimenin رحمن fiilinden türeyen hakikatte şefkatli ve acıyan manasında gelen müfret müzekker için kullanılan sıfat-i müşebbehe olmayıp vaz’ edildiği andan itibaren mecâzî manada sadece Allah’ın bir ismi olarak kullanılan bir kelime olduğunu söylemişlerdir. Zira hakîkî manası “acıyan; şefkatli olan” bu kelime herhangi bir kişi için kullanılmamıştır. Dolayısıyla bu âlimlere göre “الرحمن” kelimesi mecâzî manada kullanılıp; bu manada istikrar bulduğu ve hakîkî manada da hiç kullanılmadığı için hakikati olmayan mecâzî bir kelimedir. Bazı âlimler, “الرحمن” kelimesi Müseylemetü’l-Kezzâb b. Sümâme için hakîkî manada kullanıldığını ona “رحمان اليمامة” denildiğini söylemişlerdir. Ancak karşıt görüşe sahip olan âlimler buna şu şekilde cevap vermişlerdir: Müseylemetü’l-Kezzâb b. Sümâme’ye “رحمان اليمامة” denilmesi, onun yufka yürekli ve merhametli biri olduğu şeklinde kastedilmemiştir. Bununla Yemâme’nin mün’imi ve lütufta bulunanı olarak irade edilmiştir. Dolayısıyla bu lakabın kullanılması yine mecâzî anlamdadır. Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 102-104; Şevkânî, I, 75.

⁵⁶⁶ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 102-104; Muhammed b. İbrâhîm el-Vezîr el-Yemânî, *el-‘Avâsim ve’l-Kevâsim fi’z-Zebbi ‘an Sünneti Ebî’l-Kâsım I-IX* (3. Baskı), thk. Şu’ayb el-Arnaût, Müessesetu’r-Risâle, 1415/1994, V, 13; Şevkânî, I, 75. Şevkânî mesele hakkında ayrıca e’âl-i zemm ve medih (övme ve yerme) fiilleri örnek olarak zikretmektedir. Bu fiillerin mazî fiil oldukları halde geçmiş zamana delâlet etmediklerini aktarmaktadır. Dolayısıyla bu fiillerin hakikatleri olmayan mecâzî mana için kullanılan fiiller olduğunu söylemektedir. Şevkânî, I, 75.

Belâgatçıların, hakikat konusunun detayına girmediklerini görülmektedir. Onlar hakikati, mecâzın anlaşılması için mecâz konusu içinde genel hatlarıyla ele almışlardır. Hata bazı belâgat âlimleri sadece hakikatin tanımıyla yetinmişlerdir.⁵⁶⁷ Usûlcüler ise şer'î hukukî meselelerindeki önemine binaen hakikat konusunu geniş bir şekilde ele almışlardır.

2.2.2.2.3.2. Hakikatin Delâlet Açısından Kısımları

Lafızların bir kısmı sadece konulduğu hakikî anlamda kullanılırken diğer bir kısmının kullanımı ise onların konulduğu hakikî anlamların önüne geçmektedir. Dolayısıyla kullanım itibariyle kazandıkları bu yeni anlam sözlük anlamın önüne geçmekte ve kullanıldığı alanda hakikat sayılmaktadır. Bundan dolayı belâgat ile usûl âlimleri hakikati; lugavî, şer'î ve örfî olmak üzere üçe ayırmışlardır.⁵⁶⁸ Örfî hakikati ayrıca genel örf (herkesin kullandığı günlük iletişim dili) ve özel örf (belirli bir kesimin kullandığı dil yani bilim dili) olmak üzere kendi içinde iki kısma ayırmışlardır. Özet olarak hakikatin kısımları şu şekilde açıklanabilir:

a. Lugavî hakikat: Lafzın dilde kendisi için vaz' edildiği manaya delâletidir.⁵⁶⁹ Örneğin: الشمس "güneş", القمر "ay", الأسد "aslan", البحر "deniz", القلم "kalem" gibi lafızların verilen anlamlara delâleti lugavî hakikat türündendir.⁵⁷⁰ Zira verilen kelimeler dilde vaz' edildiği anlamlara delâlet etmektedir. Dil literatüründe kullanılan kelimelerin karşılıkları sözlük manalarının bütünü lugavî hakikat olarak değerlendirilmektedir. Daha açık bir ifadeyle bütün kelimelerin sözlük düzleminde delâlet ettiği manalar birer lugavî hakikattir.

Lugavî hakikat aynı zamanda şer'î ve örfî hakikatin de temelini teşkil etmektedir.⁵⁷¹ Zira örf, lugavî vazı'ın lafza yüklediği mananın yanı sıra başka bir mana yüklemektedir. Başka bir ifadeyle örf, yeni manalarda kullanmak üzere çoğu zaman

⁵⁶⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 565-566.

⁵⁶⁸ Sekkâkî, 468; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 27; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 8.

⁵⁶⁹ Hâlid Ramazân Hasan, *Mu'cemü Usûli'l-Fıkh* (1. Baskı), er-Ravza, 1998, 112.

⁵⁷⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravdatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir (Nüzhâtü'l-Hâtır ile birlikte)* I-II, Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine ts., II, 6-7; Sekkâkî, 468; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 27; Şihâbuddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl* I-IX (1. Baskı), thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avved, Mektebetu Nezzâr Mustafâ el-Baz, Riyad 1416/1995, II, 803; Kazvîni, *et-Telhîs*, 63; el-Kirmânî, II, 681; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît* III, 8-10; İbnü'n-Neccâr, I, 149-150; Bilgegil, 127.

⁵⁷¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 8.

kelimeleri lugavî vaz‘dan ödünç almaktadır. Şer‘î hakikat ise her ikisinden lafızları nakledip yeni anlam yüklemektedir.⁵⁷² Dolayısıyla şer‘î ve örfî dilde kullanılan kelimelerin asıl itibarıyla lugavî olmaları, lugavî dilin şer‘î ve örfî dillerinin esası olduğunun bir göstergesidir.

b. Şer‘î hakikat: Şâri‘in kastettiği manada kullanılan lafza şer‘î hakikat denir.⁵⁷³ Örneğin: şâri‘ lügatte sırasıyla dua etmek, artmak, kastetmek-yönelmek ve güvende olmak-onaylamak anlamına gelen الصلاة، الزكاة، التيمم، الإيمان kelimelerine lugavî anlamlarından farklı bir takım anlamlar yüklemiştir. الصلاة kelimesi sözlükte “dua” anlamını karşılarken şer‘î dilde “namaz” manasını ifade etmektedir. الزكاة kelimesi de sözlükte artmak ve temizlenmek anlamına gelirken şer‘î dilde belirli şartların oluşumu neticesinde zenginlerden alınıp belirli bir kesime verilen mal anlamına (zekât) gelmektedir. Sözlükte kastetme ve yönelme anlamına gelen التيمم kelimesi ise şer‘î dilde toprakla temizleme anlamına (teyemmüm) gelmektedir. Lügatte güven içinde olmak, onaylamak anlamına gelen الإيمان kelimesi şer‘î dilde peygamberlerin getirdiklerine inanmak ve tasdik etme karşılığı olan “iman” manasına gelmektedir. Dolayısıyla bu kelimelerin kazandıkları yeni anlamlarda kullanılması şer‘î hakikat olarak değerlendirilir.⁵⁷⁴

Şevkânî “Şâri‘in vaz‘ıyla vaz‘ edildiği manada kullanılan lafızdır.”⁵⁷⁵ şeklinde şer‘î hakikatın tanımını yapmaktadır. O şer‘î dilin vâzı‘ının kim olduğu hususundaki müphemliği gidermek için “Şâri‘in vaz‘ıyla” kaydını düşürür ve akabinde “şer‘ ehlinin vaz‘ıyla değil” şeklinde bir açıklama getirir. Şevkânî’nin söylediklerini daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, şer‘î dilde ancak şâri‘ tarafından kelimelere yeni anlamlar verilmektedir. Şâri‘in kelimeye yüklediği yeni anlam ile kelime şer‘î hakikat sıfatını alır. Şâri‘in kullanmasıyla değil de şer‘ ehlinin (Şer‘î ilimlerle uğraşan kişilerin) kullanmasıyla kelimelerin kazandıkları yeni manalar şer‘î hakikat unvanına sahip olamaz. Bu kelimeler sadece belirli bir kesimin (Şer‘î ilimlerde âlim olanların)

⁵⁷² Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 8.

⁵⁷³ Hâlid Ramazân, 112.

⁵⁷⁴ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, I, 12; İbn Kudâme, *Ravdatu’n-Nâzir*, II, 7-9; Sekkâkî, 468; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 27; Sadrüşşerîa, I, 146; Kazvînî, *et-Telhîs*, 63; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 8; Zekiyuddîn Şa‘ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (tercüme, İbrahim Kâfi Dönmez) (14. Baskı), TDV Yayınları, Ankara, 2011, 364; Bilgegil, 128.

⁵⁷⁵ Şevkânî, I, 63.

kullanmasıyla kazandıkları yeni manalar, ancak örfü'l-hâss (özel örf) olarak değerlendirilebilir.

Şer'î hakîkatin varlığı konusunda belâgatçılar arasında herhangi bir tartışma söz konusu olmazken, usûlcüler arasında ise şer'î hakîkatin varlığı meselesi tartışma konusu olmuştur. Cumhura göre Şâri'in sözlük anlamı dışında belirli bir takım anlamlar yüklediği lafızlar şer'î hakîkattir. Yani Şâri'in kastettiği anlamda kullanılan lafızlara şer'î hakikat olarak değerlendirilir.

Mutezilî bilginler, şer'î hakîkati kabul etmeleri ile beraber dinî hakîkati de eklemişlerdir. Başka bir ifadeyle Mutezilî bilginler şer'î hakîkati şer'î ve dinî hakikat şeklinde ikiye ayırmışlardır. Mutezilî âlimler, “المؤمن”, “الكافر” ve “الفاسق” gibi faile/özneye delâlet eden kelimeleri dinî hakikat olarak değerlendirirken, الصلاة، الحج، الزكاة، fiillere delâlet eden lafızları da şer'î hakikat olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁷⁶

Mutezilî âlimler, şer'î hakikat olarak kabul edilen kavramların Şâri' tarafından şer'î anlam için vaz' edildiğini; bunların lugavî anlamlarla herhangi bir alakasının olmadığını söylerken, cumhur⁵⁷⁷ ise bunların lugavî kavramlar olduğunu ancak Şâri' tarafından şer'î anlamda kullanıldığı için şer'î hakikat vasfını kazandıklarını söylemişlerdir. Dolayısıyla cumhura göre bu kavramlar lugavî mecâz olup şer'î hakikatlerdir.

Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî, el-Kuşeyrî, Fahreddîn er-Razî ve bazı müteahhir âlimler, şer'î hakîkatin olmadığını, ancak bu kavramların, şer'î konularda konunun mütehassısları tarafından çokça kullanılmasından dolayı şer'î anlamları ön plana çıkan lugavî mecâzlar olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷⁸

c. Örfî hakikat: Yukarda da ifade edildiği gibi örfî hakikat kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisi lafzın örfte kazandığı yeni anlam bütün bir kavimin bireyleri tarafında

⁵⁷⁶ Emîr es-Sen'ânî, 336 Şevkânî, I, 64.

⁵⁷⁷ Şevkânî, Mutezilî bilginlerin görüşünü cumhurun da görüşü olduğunu belirtmektedir. Şevkânî, I, 64.

⁵⁷⁸ Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I, 387; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 123-124; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 299; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 35; Takiyuddîn es-Sübki, I, 275; Şihâbuddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Şerhu Tankîhi'l-Fusûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2004, 41-42; Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl*, II, 805; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, III, 14-21; Tefâtânî, *el-Mutavvel*, 571-572; el-Merdâvî, II, 491; Şevkânî, I, 63; Sa'd, Mahmûd, *Mebâhisu'l-Beyân inde'l-Usûliyyîn ve'l-Belâğiyîn*, Mektebetü'l-Me'arif, İskenderiyye ts., 40.

kullanılıyorsa örfü'l-âm olarak kabul edilir.⁵⁷⁹ الدابة “dört ayaklı hayvan” ve السيارة “otomobil” gibi lafızlar örfü'l-âm için birer örnek gösterilebilir.

İkincisi ise her ilmin kendi uzmanlarınca kullanılan kavramlara örfü'l-hâss denilir ki buna bilim dili de denilmektedir.⁵⁸⁰ Örfü'l-hâssa, المبتدأ “mübteda/özne”, الخبر “haber/yüklem”, الرفع “merfûluk”, الجملة الإنشائية “yalan ihtimali taşımayan cümle” ve الجملة الإخبارية “yalan ihtimali taşıyan cümle” gibi kavramlar birer örfü'l-hâss örneklerdir. Örneğin المبتدأ kelimesi sözlükte “başlangıç” anlamına gelirken sentaks dilinde “özne” anlamına gelmektedir.

Âlimlerin, hakikat konusunun üzerinde durmaları ve onu lugavî, şer'î ve örfî şeklinde farklı kategorilere ayırmaları büyük bir öneme haizdir. Zira lafzın delâleti konusunda bütün kelimelerin sadece lugavî hakikat ve lugavî mecâz manasında alınması dilde anlam kargaşasına neden olmaktadır. Ayrıca gerek nassları, gerek hukuka konu olan sanık, tanık ve davacının sözlerini doğru ve tutarlı bir şekilde anlama ve yorumlamada da ciddi problemlerin oluşmasına yol açacaktır. Nitekim insanlar arasındaki gündelik iletişim dilinde, hukuka konu olan mükellefin sözlerinin anlaşılmasında ve şer'î hitabın yorumlanmasında oluşabilecek problemlerin çözümlemesindeki öneminden dolayı âlimler konunun üzerinde durarak dilin/lafızların lugavî, şer'î ve örfî düzeyini tespit etmeye çalışmışlardır.

Burada kavramların sadece lugavî manaları alındığında ne tür problemlerin oluşacağını göstermek için الصلاة kavramının misal olarak getirilmesi yeterli sayılacaktır. Örneğin: الصلاة kelimesi lugavî hakikatte “dua” manasına gelirken, şer'î hakikatte “namaz” anlamındadır. Bu örnekte görüldüğü gibi الصلاة lugavî anlamı ile şer'î anlamı arasında oldukça farklılık arz etmektedir. lugavî manası dua iken şer'î manası ise kıyam, tekbir, kıraat, rukû, secde gibi belirli şart ve erkân içinde ifa edilen namaz manasını ifade etmektedir. Dolayısıyla dilin şer'î ve örfî hakikat yönlerini itibara alınmadan lafızların sadece lugavî manalarını dikkate alınırsa, namazın sadece duadan ibaret olduğunu anlaşılabacaktır. Bunun ise doğru olmadığı nasslarla sabittir.

⁵⁷⁹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, I, 12; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 27; Kazvîni, *et-Telhîs*, 63; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 8; İbnü'n-Neccâr, I, 149-150; Şa'ban, *Usûlü Fıkhi'l-İslâmî*, 365; Bilgegil, 127.

⁵⁸⁰ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, I, 12; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 27; Kazvîni, *et-Telhîs*, 63; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 8; İbnü'n-Neccâr, I, 149-150; Hâlid Ramazân, 112; Şa'ban, 365; Bilgegil, 128.

Kısacası âlimler, hem şer'î hitabın yorumlamasında hem de gündelik dilin kullanılmasında oluşabilecek problemlerin çözümünde luğavî anlamın yanında şer'î ve örfî anlamların esas alınmasını da öngörmüşlerdir. Aksi takdirde yanlış öncülden hareketle yanlış neticelere varılacağından dolayı başta şer'î hitaba dayalı disiplinler olmak üzere diğer ilmî disiplinlerde de problemlerin oluşmasına neden olacaktır.

2.2.2.2.3.3. Hakîkatin Hükümü

Usûl müellifleri, hakîkatin hükümü meselesini dilde asıl olanın hakikat olması, hakîkî mananın nefyi edilememesi, birden çok hakîkî manaya delâlet eden lafızların hükümü, hakîkî ve mecâzî mana ihtimali bulunan kelime ve cümlelerin hükümü gibi birçok yönüyle izah etmeye çalışmışlardır. Hatta bazı usûl bilginleri özel bir başlık altında hakîkatin hükümü konusunu ele almışlardır.⁵⁸¹ Görebildiğimiz kadarıyla belâgat bilginleri hakîkatin hükümü hususunda usûlcüler gibi meselenin detayına girmemişlerdir. Belâgatçılar, kelâmda asl olanın ne olduğu ve hakikat ve mecâz ihtimali taşıyan lafızların hükümü meselesinde kısa bir şekilde hakîkatin hükümü konusunu ele almışlardır.⁵⁸²

Hakîkatin hükümü meselesini maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

a. *الأصل في الكلام الحقيقة* “*Kelamda asıl olan hakîkattir.*”⁵⁸³ kuralınca lafızların, (âm, hâs, emir, nehyi gibi ne olursa olsun) vaz‘ edildiği hakîkî anlama hamledilmesi esastır.⁵⁸⁴ Buna göre hem şer'î hitabın lafızların hem de bireylerin hukuka konu olan söz ve ifadelerin hakîkî anlamlarını itibara alınması esastır. Örneğin “Ben evimi hâfızlara vakfettim” cümlesinde geçen “hafızlar” kelimesinin sadece Kur’ân’ı ezber bilenlere hamledilmesi esastır. Daha önce hâfız olup da sonra Kur’ân’ı unutan kişi için bu geçerli değildir. Kur’ân’ı ezberleyip daha sonra unutan kişiye hâfız denilmesi ise mecâzîdir. Dolayısıyla bu gibi meselelerde kelamın, aslî manalarına hamledilmesi esastır. Zerkeşî,

⁵⁸¹ el-Basrî, I, 29; Pezdevî, 75; Fenârî, II, 170.

⁵⁸² İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, I, 79; Yahyâ b. Hamza b. Alî Müeyyed-Billâh el-Hüseynî el-‘Alevî, *et-Tirâz li Esrâri'l-Belâga ve 'Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz I-III* (1. Baskı), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 1423, I, 44.

⁵⁸³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 341; Abdülazîz el-Buhârî, II, 302; Müeyyed-Billâh, I, 44; el-Merdâvî, I, 153; *Mecelle*, 12. Madde; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi Şerhi'l-Kavâ'idî'l-Fıkhiyye* (1. Baskı), Müessesetu'r-Risâle Beyrut, Lübnan 1427/2006, 21.

⁵⁸⁴ Pezdevî, 84; Sem'ânî, I, 276; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 35-36; İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, I, 49; Müeyyed-Billâh, 43; Bahâuddîn es-Sübkî, II, 208.

mecâzın (mecâzî anlamın) arayışına girilmeden lafzın hakîkî manasıyla amel edilmesinin vacip olduğunu belirtmektedir.⁵⁸⁵

b. Lafzın, kendisi için vaz‘ olduğu hakîkî mana lafızdan selb/nefî edilemez. Yani bir lafız bir mana için konulduğunda ve lafız bu mana için istikrar bulduktan sonra mana lafzın ayrılmaz bir parçası gibi olur ve lafzın kendisi için ıtlak olduğu mana nefî olunamaz. Örneğin: “أب” kelimesi hakîkî anlamda “baba” için vaz‘ edilmiştir, mecâzî anlamda da “dede” için kullanılmaktadır. Bu kelimenin konulduğu hakîkî anlamı nefî edilemez. Yani “baba, baba değildir.” denilemez. Ancak baba dede değildir söylenebilir. Zira mecâzî mana nefî edilebilir.⁵⁸⁶

c. Lafız, hakikat ve mecâz ihtimali taşıyorsa hakîkî manaya engel olabilecek bir karine bulunmadıkça hakîkî anlam üzere kabul edilir. Örneğin رأيت اليوم أسدا “Bu gün bir arslan gördüm” diyen bir kişinin sözü mecâza delâlet edecek bir karinenin olmaması halinde hakîkî mana itibara alınır. Onun gördüğü şeyin cesur bir adam değil de belki kedi cinsinden olan yırtıcı bir hayvan olarak değerlendirilir.⁵⁸⁷

d. Bir lafız birden çok hakîkî mana için vaz‘ olunmuşsa ve hakikat cihetleri aynı ise yani her iki hakikat ciheti şer‘î, luğavî veya örfî ise hakîkî manaların arasında bir zıtlığın olup olmamasına bakılır. Şayet zıtlık söz konusu ise ve bu manalar arsında cemi‘/birleştirme mümkün değilse lafız müşterek olarak kabul edilir.⁵⁸⁸ Örneğin: hayız ve hayızdan temizlenme anlamına gelen “القرء” kelimesinin hayız manasına mı yoksa hayızdan temizlenme manasına mı? yorulacağı hususu ancak bir delil ve emare bulunması neticesinde belli olur.⁵⁸⁹ Delil ve emare bulunmadığı takdirde “القرء” kelimesi müşterek lafız sayılır. Şayet lafzın taşıdığı hakîkî manaların arasında zıtlık yoksa pınar, göz ve altın manalarına gelen “العين” kelimesi gibi bir karine bulunana kadar müsavi şekilde tüm anlamlara delâlet eder.⁵⁹⁰

⁵⁸⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 7.

⁵⁸⁶ Pezdevî, 76; Abdülazîz el-Buhârî, II, 65; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu I-VIII*, Enes Sarmaşık Yayınları, İstanbul, ts. I, 80.

⁵⁸⁷ Cessâs, I, 49; Sem‘ânî, I, 277; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 35; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 23; İbnü'l-Esir, *el-Meselü's-Sâir*, I, 79; Abdülazîz el-Buhârî, II, 122; Müeyyed-Billâh, I, 43-44.

⁵⁸⁸ Sem‘ânî, I, 277; Şevkânî, I, 59; Sa‘d, Mahmûd., 93, .

⁵⁸⁹ Sekkâkî, 468.

⁵⁹⁰ Geniş bilgi için bk. Sem‘ânî, I, 277; Abdülazîz el-Buhârî, I, 63; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 382 ve sonrası; Emîr es-Sen‘ânî, 265-266.

e. Bir lafzın farklı hakikat yönü varsa ve hakikat yönü farklı ise yani biri şer‘î, diğeri lugavî veya örfî ise lafzın kendisiyle konteks/bağlantı içinde bulunduğu konuya göre yorumlanır.⁵⁹¹ Şayet mesele şer‘î bir konuya şer‘î anlam öncelenir. «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» “Dost doğru namazı kılın”⁵⁹² ayeti şer‘î bir meseleyle alakalı olduğundan dolayı ayette geçen “الصلاة” lafzını örnek olarak verilmesi mümkündür. Şer‘î literatürde “الصلاة” kelimesi belirli erkân ve şartlar dâhilinde ifa edilen bir ibadet çeşididir. Söz konusu örnekte “الصلاة” kavramı şer‘î bir meseleyle konteks içinde bulunduğundan ötürü şer‘î anlamı olan namaza yorumlanır.

Eğer konu lugavî ise lugavî hakikat/anlam esas alınır. «وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» “Ve onlara dua et. doğrusu senin duan onlar için bir sükûnettir”⁵⁹³ ayetinde geçen “صَلِّ” ve “صَلَاتِكَ” kelimeleri lugavî manada kullanılmışlardır. Lugavî literatürde “الصلاة” kelimesi dua manasına gelmektedir. Ayetten anlaşıldığı gibi ayetin şer‘î bir mesele olan namazla alakası olmayıp duayla alakası bulunmaktadır.

Şayet konu örfî ise *الحقيقة تترك بدلالة العادة* “Âdetin delâletiyle hakîkî (Luğavî) mana terk olunur.”⁵⁹⁴ kuralı gereği örf mukaddem olur. Daha açık bir ifadeyle luğavî hakîkî mana ile birlikte örfî manası bulunan bir kelimenin, örfî manası luğavî hakîkî manasına öncelenir.⁵⁹⁵ Her ne kadar kullanılan sözcüklerden ilk akla gelen onların hakîkî manaları olsa da zamanla örfî kullanımda hakîkî mana unutulur, sözcük yeni bir anlam kazanır, sözcüğün kazandığı bu yeni mana hakîkî mana gibi olur. Sözcüğün hakîkî manası ise metruk duruma düşer. Örneğin kişi ben şu ağaçtan yemem diye yemin etse, sonradan ağacın meyvesinden yerse yemini bozulur ve yeminin kefaretiyle mükellef olur. Ağacın meyvesinden değil de ağacın kabuğundan veya yaprağından yerse yemini bozulmaz. Bu sözcüğün hakîkî anlamı ağacın kendisinden yemek ise de örfün zahirine göre insanlar bu lafızdan ağacın meyvesini kastetmektedir. Dolayısıyla burada örfî anlam hakîkî anlama öncelenir. Diğer bir örnek: “الدابة” kelimesi sözlükte ister sürüngen cinsinden olsun isterse dört ayaklı olsun bütün hayvanlar için kullanılırken, daha sonra örfî kullanımda sadece dört ayaklı hayvanlar için kullanılmıştır. Kısacası örfî literatürde

⁵⁹¹ Sekkâkî, 468; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 109; ‘Avnî, III, 209.

⁵⁹² Nur: 24/56.

⁵⁹³ Tevbe: 9/103.

⁵⁹⁴ Ebü’l-Hâris el-Ğazî Muhammed Sıdkî b. Ahmed Âlî Bûrnû, *Mevsû‘atu’l-Kavâ‘idi’l-Fıkhiyye I-XII*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1424/2003, III, 153; Zeydân, 23.

⁵⁹⁵ İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, II, 199.

şöhret bulan bu tür kelimelere örfî hakikat anlamı verilir, yani örfî hakikat lugavî hakikatte öncelenir.⁵⁹⁶

Usûlcüler, Şâri'in keliminde hem şer'î hem de lugavî anlam ihtimali olan kelimelerin hangisine hamledileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhura göre şâri'in keliminde bir kelime, hem lugavî hem de şer'î mana ihtiva ediyorsa ve herhangi bir karine yoksa şer'î manaya hamledilir.⁵⁹⁷ Cumhur kendi görüşlerinin ispatı için şu gerekçeleri öne sürmüştür: a. Peygamber (s.a.v.) şer'î şeyleri açıklamak için gönderilmiştir. Lugavî kavramların beyânı için gönderilmemiştir. Şer'î hitabın maksadı ise şer'î hükmün açıklamasıdır. Dolayısıyla şâri'in keliminde varit olan lafızları şer'î vaz'ın öngördüğü manalara hamletmek vaciptir. Örneğin: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» “*Namazı kılın, zekâtı verin.*”⁵⁹⁸ ayetinde geçen “الزكاة” kelimesi şer'î literatürde belirli şartları oluştuktan sonra belirli yerlere sarf edilmek üzere zenginlerin malından belirli bir payın alınmasıdır. Luğavî manası ise “artmak, büyümek, temiz olmak, arınmak” anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla cumhur, bu kelime şâri' tarafından dile getirildiği için şer'î anlam ifade ettiğini söylemiştir. b. Şer' lüğatin nâsihidir. Yani şer'î hakikatin oluşumu lugavî hakikatten sonra meydana geldiği için, şer'î hakikat kendi mantığı içerisinde kendisiyle çelişen veya aynı anlama gelmeyen lugavî manaları kaldırarak, yerine kendisine has şer'î dilin lafza yüklediği yeni şer'î manayı yerleştirmektedir. Dolayısıyla usûlcüler, nâsih konumunda olan hakikatlerin manasını lafızlara vermenin daha evla olduğunu söylemişlerdir.⁵⁹⁹

Bazı âlimlere göre karine olmadığı takdirde, şâri'in hitabında varit olan kavramların hepsi mücmel kabul edilir.⁶⁰⁰ Bunlar, herhangi bir lafzın hem lugavî hem de şer'î manalarda gelme ihtimali bulunuyorsa ve hangi anlamda kullanılacağına dair belirleyici bir delil yoksa lafzın mücmel olarak kabul edileceğini söylemişlerdir. Bunlara göre herhangi bir delil olmadığı halde iki manadan birisini tercih etmek

⁵⁹⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 27-28; Abdülazîz el-Buhârî, I, 97; Cemâlüddîn Abdurrahîm b. Hasan el-İsnevî, *et-Temhîd fî Tahrici'l-Furû' ale'l-Usûl* (1. Baskı), thk. Muhammed Hasan Heyto, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1400, 228; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 198-201; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzir*, II, 14-15; Emîr es-Sen'ânî, 336; Leknevî, I, 405; Müsennâ sefâe Câsim, “İlmu Usûli'l-Fıkh ve Siletuhu bi Ulûmi'l-Belâğti el-hakîketu ve'l-Mecâz –Enmûzecen-” *Mutemeru 'İlmi'l-Usûli'l-Fıkhî ve Siletuhu bi 'Ulûmi'l-Uhrâ, el-Câmi'atu'l-İrâkîye-Mecelletu Küliyyti 'ş-Şeri'a*, sa. 18, 2013, 340-341.

⁵⁹⁷ İsnevî, *et-Temhîd*, 228; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 27.

⁵⁹⁸ Bakara: 2/43.

⁵⁹⁹ Şevkânî, II, 22.

⁶⁰⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 27, 110.

müreccihsiz tercihtir ve müreccihsiz tercih ise batıldır. Bazı Şafiiler de bu görüşü benimsemişlerdir. Zerkeşî, bu görüşü Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî'ye nisbet ederek Bâkillânî'nin şu ifadelerini aktarmaktadır: “Şayet denilse: Şer‘î isimler sabit olduğunda lügatin mucibine mi (lugavî hakîkate mi) hamledilir yoksa şer‘î (hakîkate) mi? (bu hususta) ne söyleyeceksiniz? Deriz ki: tevakkuf etmek vaciptir. Zira dilde kendisi için olanı (vaz‘ edilen manayı) irade etmek caiz değildir. Çünkü kendisiyle şer‘te olanın (kendisinden şer‘î anlamın) irade edilmesi caizdir. Hem şer‘î hem de lugavî mananın da irade edilmesi caizdir. Bunların hepsi caiz olduğu için, kastedilen manaya delâlet eden bir delil ortaya çıkmadığı sürece tevakkuf etmek vaciptir.”⁶⁰¹

Gazzâlî gibi bazı âlimlere göre ise şayet lafız ispat ve emir hususunda varit olmuşsa şer‘î anlama hamledilir; nehiy hususunda varit olmuşsa mücmel olarak kabul edilir. «إني إذن أصوم» “O zaman oruç tutacağım”⁶⁰² hadisi birincisine örnek olarak zikretmişlerdir. Hadiste geçen أصوم “oruç tutacağım” lafzı ispat için olduğundan dolayı şer‘î anlama hamledileceğini belirtmişlerdir. Nehiy olarak varit olan ve mücmel olarak kabul edilen kavram için ise şu hadisi örnek olarak getirmişlerdir; «لا تصوموا يوم النحر» “Kurban bayramı günü oruç tutmayın.”⁶⁰³ تصوموا kelimesi nehiy edatından sonra varit olduğundan dolayı mücmel kabul edileceğini belirtmişlerdir. Birinci kısım için cumhurun ileri sürdüğü delilleri, gerekçe olarak zikretmişlerdir. Gazzâlî ikinci kısım yani nehiy ifade eden kavramın mücmel olarak kabul edileceğine yönelik olarak şu gerekçeyi öne sürmektedir: (Şayet “oruç tutmayın” sözü şer‘î imsake yorumlanırsa, kurban bayramı gününde orucun gerçekleşeceğine delâlet eder. Tıpkı gözü görmeyene “görme” denilmeyeceği gibi, kurban bayramı günü oruç tutmak mümkün olmasaydı yapma (oruç tutma) denilmezdi. Şayet bu hadis maddi oruca (yiyip içmemeye) yorumlanırsa bu hadisten, kurban bayramı günü oruç tutmanın gerçekleşeceğine dair bir delil çıkmaz. Dolayısıyla bu gibi lafızlar mücmel olarak değerlendirilir.)⁶⁰⁴

⁶⁰¹ Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I, 130; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 27.

⁶⁰² Müslim, *Savm*: 32.

⁶⁰³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVIII, 73.

⁶⁰⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 34-35; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 23; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 200-201; İsnevî, *et-Temhîd*, 228-229; Züheyr, Ebu'n-Nur, *Usûlü'l-Fıkıh*, 2, 94.

Âmidî, konu hakkında farklı bir görüş ortaya koymuştur. O, “*Eğer lafız ispat ve emir hususunda varit olmuşsa şer‘î anlama yorumlanır, şayet yasaklama hususunda varit olmuşsa, lugavî manaya hamledilir.*”⁶⁰⁵ şeklinde beyanda bulunmuştur.

2.2.2.2.3.4. Hakikat konusunun değerlendirilmesi

Belâgat ve usûl ilişkisi açısından hakikat konusu değerlendirmeye tabi tutulursa şunlar söylenebilir: Hakikat meselesi asıl itibariyle belâgatın konusu olmakla beraber usûl ilminde de ele alınan bir konudur. Her iki disiplinde de mecâzın neyi ifade ettiğinin anlaşılması için bu konuya girilmiştir. Zira hakikat asl, mecâz ise fer‘dir. Dolayısıyla fer‘in anlaşılması asla bağlıdır. Asl anlaşılmadıkça fer‘in anlaşılması mümkün olmamaktadır.

Her iki disiplinin konuyu ele alış biçimi itibariyle bir biriyle tam örtüşmese de genel anlamda bir benzerlik arz etmektedir. Bu disiplinlerin konuyu ele alış biçimi şu şekilde açıklanabilir: Birincisi hem belâgat ilminde hem de usûlî fıkıhta konuya hakikatin tanımıyla giriş yapılmaktadır. Yapılan bazı tanımlar lafız ve mana bakımında birebir örtüşürken, diğer bir kısım tanımlar ise lafızları farklı olsa da ifade etikler anlam aynıdır. İkincisi tanımların açıklama kısmında vaz‘ edilen lafızların, kullanılmadan önce hakikat ve mecâzı ifade edip etmeme meselesi ele alınmaktadır. Ancak dilin mebdei/menşei problemini bazı belâgatçılar hakikatin tanımını yaptıktan sonra ele alırken, bazıları ise mecâz başlığı altında ele almaktadır. Usûlcüler ise dillerin menşei meselesini kelimeler/lafızlar konusunda müstakil bir bab veya fasıl olarak ele almışlardır. Üçüncüsü her iki disiplinde de şer‘î, örfî ve lugavî şeklinde hakikat üçlü tasnife tabi tutulmuştur. Ancak konunun detaylandırılması farklılıklar arz etmektedir. Zira belâgat kitaplarında çok fazla detaya ve tartışmalara yer verilmezken usûl kitaplarında hakikatin taksimatı geniş bir şekilde ele alınarak konu hakkında ileri sürülen farklı görüşler delilleriyle beraber zikredilmektedir. Belâgatçılardan İbnü’l-Esîr ise sadece lugavî hakikat meselesine değinirken belâgat ve usûl âlimlerinin taksimatını kabul etmemesi dikkat çekmektedir. O, âlimlerin kabul ettiği örfî hakikati açık bir dille reddederek bunun fıkıhçılar tarafından ileri sürülen yanlış bir şey olduğunu ifade etmektedir.

⁶⁰⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 23.

Yukarıda zikredilen konular her iki disiplinin ele aldığı konulardır. Ancak hakîkatin hükmü meselesi hakkında usûlcüler, konuyu belirli bir tertip içinde geniş bir şekilde irdelemiş ve hakikat meselesi için *الأصل في الكلام الحقيقة* “*Kelamda asıl olan hakikattir.*” gibi bir takım kuralları belirlemişlerdir. Abdulkâhir el-Cürcânî, Sekkâkî, Kazvinî gibi belâgat âlimleri ise konuya değinmemektedirler. Ancak İbnü’l-Esîr *el-Meselü’s-Sâir* isimli eserinin farklı yerlerinde dağınık bir şekilde hakîkatin bazı hükümlerine değinmektedir.

Netice itibariyle şu ifade edilebilir: Belâğî bir konu olan hakikat meselesinin usûlcülerce ele alınması ve konuyu aktarma biçiminin birbirine yakın olması her iki disiplinin birbiriyle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Ayrıca tesbit edildiği kadarıyla usûlcüler konu hakkında belâgatten yaralandıkları gibi belâgate de katkıları olmuştur. Nitekim hakîkatin ahkâmı meselesinde bu açıkça görülmektedir.

2.2.2.2.4. Mecâz

Yukarıda da değinildiği gibi hakikat ve mecâz hem belâgatin hem de fıkıh usûlünün önemli konularından biridir. Şair ve edebiyatçılar, meramını en güzel şekilde ifade etmek, muhataplarını etkilemek, söylemlerini cazip hale getirmek, güzel konuşmak ve bazı özel durumlara binaen teşvik, saygı, yerme, küçük görme gibi farklı nedenlerden dolayı mecâzî manayı hakîkate tercih etmektedirler. Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde de lafızlar hakîkî manada geldiği gibi mecâzî manada da kullanılmıştır. Dolayısıyla mecâz, sadece edebî eserlerde söz konusu olmayıp aynı zamanda Kur’ân ve hadislerde de mevcut olduğundan ötürü, hem belâgatin hem de fıkıh usûlünün konuları arasına girmiştir.

Belâgatçıların en önemli amaçlarından biri, Kur’ân’ın sözdizimindeki uyumundan ve üslubundaki ahenk ve çeşitliliğinden yola çıkarak onun mucizevî yönünü ortaya koymak ve aynı zamanda bir edebî eserin değerini tespit etmektir. Şüphesiz Kur’ân’ı mucize kılan ve bir edebî esere değer katan şey, onların bünyesinde ihtiva ettiği farklı söz sanatların varlığıdır. Mecâz da bu söz sanatlarından biri olduğu için belâgatçıların ilgi alanına girmiştir.

İnsanın söz ve fiilleri birçok konuda hukukun konusu olmaktadır. Örneğin, boşama, îlâ, lian ve geçimsizlik gibi ailevî sorunlar, miras, ticaret, borçlar, kısas ve

benzeri şeylerin hukuka konu olan olaylarda insanın söz ve eylemleri önem arz etmektedir. İnsan, ister hukuk karşısında ister normal zamanlarda muhatabı ile kurduğu iletişimde sözlük anlamını ifade eden kelimeleri kullandığı gibi mecâz, teşbîh, kinâye gibi sözlük dışında farklı anlamları ifade eden söz ve kavramları da kullanmaktadır. Dolayısıyla hukuka konu olan ifadelerin önemli bir kısmı sözlük anlamını taşımadığı için hukuk karşısında sadece sözlük anlamının esas alınması düşünülemez. Bundan dolayı usûl âlimleri İslam hukuk metodolojisini oluştururken lâfzî delâlette oluşabilecek yanlış yorumların önüne geçmek için belirli bir yöntem takip ederek, beyân ilminin alt disiplinlerinden olan ve mananın tespitinde önemli rol üstlenen hakikat, mecâz, teşbîh, sarîh ve kinâye gibi konulara ciddi şekilde önem vermişlerdir.

Netice itibarıyla şu ifade edilebilir: Usûlcülerin amacı, nassları doğru yorumlamak ve nasslardan ahkâmları doğru bir şekilde istinbât etmek için belirli küllî kaideler belirlemektir.⁶⁰⁶ Dolayısıyla usûlcüler, hem Kur'ân ve Sünnetin dilsel çözümlemeleri için hem de hukuk karşısında mükellefin sözlerini doğru değerlendirmek için belirli bir takım kuralları belirlemişlerdir. Bunlardan biri de lafzın kullanım açısından delâletidir. Dolayısıyla hakikat ve mecâz lafzın kullanım açısından delâlet kategorisine girdiği için usûlün konusu olmuştur.

Her iki disiplin açısından bakıldığında mecâz, belâğatin/beyânın ana konularından biri olmakla beraber fıkıh usûlünde de önemli bir yere sahiptir. Ancak belâgat/beyân âlimleri, mecâzı farklı vecihlerle farklı kategorilere ayırarak konuyu geniş bir şekilde ele almışlardır. Usûl ilminde ise bunun detayına girilmeden kısa bir inceleme söz konusudur. Usûl, daha çok mecâzın varlığı, umûmîliği, râcih mecâz ile mercûh hakikatın birbiriyle çelişmesi, mecâzı hakikatten ayıran özellikler gibi konular üzerinde durmaktadır.

Ayrıca iki disiplinin mecâza olan bakış açısı yönünden bir değerlendirme yapılması gerekirse şu söylenebilir: Belâgatçılar, mecâz sanatını üslubu güzelleştiren ve ona estetik kazandıran bir unsur olarak değerlendirirler. Usûlcüler ise lafızların delâlet ettiği manaların hukûkî hükümlerin değişmesinde önemli bir faktör olma hasebiyle mecâzı bir güzellik unsuru olmaktan ziyade onu hükümlerin değişmesinde önemli rol oynayan bir faktör olarak değerlendirmektedirler.

⁶⁰⁶ Köksal - Kâfi Dönmez, XLII, 208.

2.2.2.2.4.1. Mecâzın Tanımı ve Terimleşme Sür

Mecâz sözlükte “مَفْعُل” kalıbında “جَار - جَوَز” fiilinden türeyip yol kat etmek, geçmek, geçip gitmek, bir şeyi yarıp geçmek anlamına gelmektedir. Mecâz ya “geçilen yer” ism-i mekân anlamındadır ya da mastar olup ism-i fail veya ism-i mef’ûl anlamına gelmektedir. İsm-i fa’il anlamında geldiğinde “hakîkî anlamından başka bir anlama geçen lafız” şayet ism-i mef’ûl anlamında geldiğinde ise “asıl anlamından başka anlama nakledilen lafız” olarak yorumlanmaktadır.⁶⁰⁷

Terim Olarak Mecâz: Teknik manada ilk olarak mecâz kavramı Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ (ö. 210/825), tarafında kullanılmıştır.⁶⁰⁸ Fakat O bu kavramı sonradan gelen belâgatçılar gibi hakîkatin karşıtı şeklinde ele almamıştır. Ebû Ubeyde bu kavramı te’vîl, tefsir, mânâ gibi kavramların eş anlamı olarak kullanmıştır. Kısacası o, mecâz terimini izah edilmesine ihtiyaç duyulan her türlü ifade ve tabir için kullanmıştır. Mecâzü’l-hazf (muhtasar mecâz) tabirini ilk olarak ifade eden yine Ma’mer b. Müsennâ olmuştur.⁶⁰⁹ Ancak ondan sonra gelen belâgatçılar, mecâz kavramına te’vîl, tefsir ve benzeri anlam dışında farklı bir anlam yükleyerek onu hakîkatin karşıtı olarak kullanmışlardır. Belâgatçılardan mecâz kavramını hakîkatin karşıtı olarak kullanan ilk âlim ise Câhiz’dir. Câhiz “Şairler, kelamda tevessü olarak ferrûha (tavuk yavrusuna) ferh (kuş yavrusu) derler. Onlar, başka yerde caiz görmediği şeyleri, şiirde caiz görürler.”⁶¹⁰ sözüyle mecâzı kastetmiştir.⁶¹¹

İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) de belirttiği gibi fıkıhçılardan mecâzı ilk olarak kullanan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olmuştur.⁶¹² Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika* isimli eserinde Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın (c.c.) zatı için إِنَّا ve نحن şeklinde çoğul formunda gelen kavramlardan söz ederken bunların gerçek manada gelmediğini belirtir. Ahmed b. Hanbel, gerçek manayı ifade etmeyen (mecâzî

⁶⁰⁷ Cevhrî, III, 8; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* II, 416; İbnü’n-Neccâr, I, 153.

⁶⁰⁸ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm b. Teymiyye, *el-İmân* (5. Baskı), thrc. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut 1996, 74; Muhammed Ahmed Kâsım ve Muhyiddîn Dîb, ‘*Ulûmü’l-Belâga, “el-Bedî’ ve’l-Beyân ve’l-Me’ânî”* (1. Baskı), el-Müsstesu’l-Hadîse li’l-Kitab, Trablus 2003, 15.

⁶⁰⁹ Muhammed Ahmed Kâsım ve Muhyiddîn Dîb, ‘*Ulûmü’l-Belâga*, 16; Durmuş, “Mecâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 219.

⁶¹⁰ Câhiz, *Kitâbu’l-Hayevân*, I, 199. Câhiz aynı eserin farklı yerlerinde mecâzî anlamda gelen kavramları zikreder ve sonrasında da bunların hakîkî anlamda gelmediğini belirtir. V, 23, 25, 36, 175, 425.

⁶¹¹ Detay için bk. Durmuş, “Mecâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 217-220.

⁶¹² Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm b. Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ I-XX* (3. Baskı), Der. Âmr el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dâru’l-Vefâ li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1426/2005, VII, 60-61.

manada gelen) bu lafızlar için şu ifadeyi kullanır: *فهذا في مجاز اللغة* “*Bu ise dildeki bir mecâzdır*”.⁶¹³ Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel, bu ifadesiyle Ma‘mer b. Müsennâ’dan farklı olarak mecâz kavramına yeni bir mana yükleyerek mecâz lafzının terimleşmesine önayak olmuştur.⁶¹⁴ Ayrıca Ahmed b. Hanbel’in “*Bu ise dildeki bir mecâzdır*” sözünden hareketle belâgatçılardan önce mecâz kavramının teknik bir terim olarak ilk defa bir fıkıhçı tarafından kullanıldığını söylenebilir.

Şunun belirtmesinde de yarar vardır: Ahmed b. Hanbel’den önceki fıkıhçıların mecâz kavramını kullanmamaları onların mecâzı kabul etmedikleri anlamına gelmez. Örneğin İmam Şafîî, anlam genişlemesi ve aktarmasından bahseder ve bunun için “*İttisâ’ı lisân*” kavramını kullanır. Yine onun anlam daralması için “*Zahiri âmm olup tamamıyla hassa delâlet eden lafız*” ve bağlam meselesi için “*Kendisinden zahirî mananın değil de başka bir mana kastedildiğini siyâkından anlaşılan lafız*.”⁶¹⁵ gibi ifadeleri kullandığı görülmektedir. İmam Şafîî bu gibi ifadelerle kelimenin vaz‘î manası dışında farklı bir manada kullanıldığını ifade etmektedir.⁶¹⁶ Dolayısıyla İmam Şafîî her ne kadar mecâz kavramını kullanmasa da lafızların konuldukları anlamın dışında farklı bir anlamda kullanıldıklarını kabul etmekte ve bunun Arap dilinin zenginliğinin bir göstergesi olduğunu belirtmektedir.

Mecâz ve hakikat arasındaki alakanın bir kısmı lafzî bir kısmı da aklî olduğundan dolayı belâgat ve usûl âlimleri, mecâzı, lugavî ve aklî mecâz olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Dolayısıyla temelde mecâz iki ayrı kategoriye ayrıldığı ve bunların birbirinden tamamıyla farklı olduğu için âlimlerin yaptıkları lugavî mecâz ile aklî mecâzın ıstılahî tanımlarını yeri gelince ayrı ayrı verilecektir. Burada hakikat kavramının mukabili olan, lugavî ve aklî gibi herhangi bir kayda bağlı olmaksızın yapılan mutlak mecâzın tanımını verilecektir.

⁶¹³ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh eş-Şeybânî, *er-Redd ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabrî Selâme Şâhîn, Dâru's-Sebât, Riyad 2003, 92.

⁶¹⁴ Konu için bk. İbn Teymiyye *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, 60-61; İsmail Aydın, “Hakikat ve Mecâz’ın Terimleşme Süreci” *İslâmî İlimler Dergisi*, 8 (1), 2013, 26-27.

⁶¹⁵ Şafîî, 52.

⁶¹⁶ Cüveynî, müşterek lafızların konusunu ele alırken, İmam Şafîî’ye mülâmese ayeti ile ilgili soru sorulurken onun şunu söylediğini aktarır: “*Kendisine (Şafîî’ye) mülâmeseden maksat cinsi münasebet olduğunu söylenirken, (Şafîî) dedi ki: mülâmese hakikatte el ile dokunmaya, mecâzî olarak da cinsi münasebette haml edilir.*” (*el-Burhân*, I, 212) Cüveynî’nin ifadesinden hareketle İmam Şafîî’nin mecâz kavramını kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak araştırıldığı kadarıyla Şafîî’nin eserlerinde böyle bir kavram tespit edilmemiştir.

Abdulkâhir el-Cürcânî mecâzın tanımını şu şekilde yapmıştır: “*Mevzû’ndan (konulduğu manadan başka bir manaya) nakledilmiş tüm lafızlar mecâzdır.*”⁶¹⁷ Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi mecâzın terim anlamı ile etimolojik/lügat anlamı arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Zira mecâz, lügatte bir yeri geçmek, geçip gitmek, yol kat etmek anlamına gelirken, bir lafzın bir manadan başka bir manaya geçmesi de onun terim anlamını belirtmektedir.

Usûlcülerden Pezdevî, “*Mecâz, konulduğu şeyin (mananın) dışında (başka bir manada) irade edilenin ismidir*”⁶¹⁸ şeklinde mutlak mecâzın tanımını yapmıştır. Peygamber’in (s.a.v.) *الآن حَمِيّ الوطيس* “*Şimdi tandır (savaş) kızıştı*”⁶¹⁹ hadisinde geçen *الوطيس* kelimesi mecâzın bir örneği olarak verilebilir. Zira *الوطيس* kelimesi lügatte “tandır” anlamı için vaz‘ edilmiştir. Hadiste ise mecâzî olarak “savaş” manasında kullanılmıştır.⁶²⁰ *الوطيس* kelimesinde olduğu gibi asıl manasından farklı bir manaya geçişi söz konusu olan tüm kelimeler mecâz olarak değerlendirilmektedir.

Bu iki tanımda mecâzın, kelimenin vaz‘ olunduğu anlamın dışında başka bir anlama nakl edilmesi noktasında ortakdır. Bununla birlikte her iki tanımda mecâzın hakîkatle ilişkisi hususunda her hangi bir kayıt düşürülmemiştir.

Cürcânî’nin muasırı olan Pezdevî’nin Cürcânî’ye benzer bir şekilde mecâzı tanımlaması, iki disiplin arasındaki ilişkiyi ve aynı dönemde yaşayan bu disiplinlere mensup âlimlerin nedenli bir etkileşim içinde olduğunu göstermektedir.

2.2.2.2.4.2. Mecâzın Gereksinimi

Meram ve fikirlerin aktarılmasında asıl olan, hakîkî anlamı ifade eden söz ve kavramların kullanılmasıdır. Ancak bazı sebeplerden dolayı hakîkat terk edilip mecâzî kavramlar/kullanımlar tercih edilmektedir.

Mecâzın hakîkate tercih edilmesinin sebepleri belâgat/beyân ve fıkıh usûlü disiplinlerinde ele alınan konulardandır. Bu meselede iki disiplin arasındaki ilişki ve bu disiplinlerin erbabınca konu hakkında yapılan açıklamalar üzerinden izah edilmeye çalışılacaktır.

⁶¹⁷ Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz*, 60. *إنَّ كُلَّ لَفْظٍ نَقَلَ عَنْ مَوْضُوعِهِ فَهُوَ مُجَازٌ.*

⁶¹⁸ Pezdevî, 10. *المجاز اسم لما أريد به غير ما وضع له.*

⁶¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 297.

⁶²⁰ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, I, 77.

Meşhur dil ve belâgat âlimlerinden İbnü'l-Esîr, mecâz ve hakikat ihtimali taşıyan lafzın hangi manaya hamledileceği hususunda şu ayeti zikreder: *وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ۝ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* “Allah düşmanları cehenneme sürülmek üzere toplandıkları gün, hepsi bir araya getirirler. Nihayet oraya vardıkları zaman kulakları, gözleri ve derileri işledikleri şeyler hakkında kendi aleyhinde şahitlik edecektir.”⁶²¹ Ayetin devamında ise şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Deri” kelimesi hem hakîkî hem de mecâzî manada tefsir edilir. Hakîkate mutlak deri olarak irade edilir, mecâzî olarak da sadece cinsel organlar kastedilir. Bu mecâzın hakîkate tercih edildiği belâğî yöndür. Zira burada meknî ‘anh “الفرج” (ifade etmek) için kinâyenin letafet ve inceliği bulunmaktadır (Yani kinâyenin inceliği ve zarafetinden dolayı meknî ‘anh mecâzî bir üslupla ifade edilmiştir.”⁶²² İbnü'l-Esîr burada mecâza gitmenin nedenini açık bir şekilde söylemese de dolaylı olarak üsluba zarafet ve letafet katmak için mecâza gidileceğini ifade etmektedir.⁶²³ Müellif kitabının başka bir yerinde şöyle söylemektedir: “Belâgat ve fesâhatte mecâzın kullanımı hakîkatten daha evladır... Söylenen sözün faydası, amaçlanan şeyin dinleyicinin nefsinde sanki bakarcasına tasvir ve tahayyül ile sabit/canlı kılmaktır...”⁶²⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Câmi ‘u'l-Kebîr fî Sinâ‘ateyi'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr* isimli eserinde ittisa‘ (anlam genişlemesi, sözü uzatma, kelime hazinesinde artış) teşbîh ve te’kîl olmak üzere üç sebepten/manadan dolayı mecâzın hakîkate tercih edileceğini belirtir.⁶²⁵ İbnü'l-Esîr’e göre diğer bir neden ise soyut bir hakîkati somutlaştırmak için mecâz hakîkate tercih edilir.⁶²⁶ Zira insan hafızasında somut varlıklarla ilgili kavramlar ve manalar daha güçlü ve daha belirgin yer edinmektedir. Soyut varlıkları ifade eden kavram ve manalar ise nispeten daha zayıf kalmaktadır. İlerleyen zamanlarda hafızalarda zayıf kalan soyut varlıkları, daha güçlü bir şekilde ifade etmek ve daha üstün niteliklerle vasıflandırmak için somut varlıkları ifade eden güçlü kavramları mecâz yoluyla aralarında bir ilgi ve benzerlik tespit ederek soyut varlıklar için de kullanma gereği duyulmuştur. Hatibin ilmi derinliğinin ifade edilmesi için kullanılan şu örnekte olduğu gibi: *رَأَيْتُ بَحْرًا يَخُطِبُ* “Konuşan bir deniz gördüm.” cümlesinde geçen *بحرا* “deniz”

⁶²¹ Fussilet: 41/19-20.

⁶²² İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, I, 58.

⁶²³ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, I, 58-59.

⁶²⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, I, 78.

⁶²⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Câmi ‘u'l-Kebîr fî Sinâ‘ateyi'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr*, thk. Mustafâ Cevâd, Matbaatü'l-Mecma‘i'l-İlmiyye, 1375, 30.

⁶²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, I, 352.

kelimesi ile ilmî derinlik sıfatına sahip olan kişi kastedilmektedir. Burada mecâzî yöntemle soyut olan ilmi derinlik, büyüklüğü ve enginliği açısından üstün niteliğe sahip olan denize benzetilerek meram daha güçlü bir şekilde ifade edilmiştir.

Usûl âlimlerinden Fahreddin er-Razî, mecâzın hakîkate tercih edilmesinin nedenlerini şu şekilde izah etmektedir: “*Hakîkati mecâza bırakmak (yani mecâzî hakîkate tercih etmek); ya lâfızdan dolayıdır ya mana içindir ya da her ikisi (lafız ve mana) içindir. Lafız için olan ya lafzın yapısından ya da lafızda sonradan meydana gelen ârızı durumlardan kaynaklanır. Birincisi (lafzın yapısından kaynaklanan), bir şeye hakîkî olarak delâlet eden lafzın dile ağır gelmesidir. (Lafzın dile ağır gelmesi ise) ya kelimedeki harflerden ya terkinin uyumsuzluğundan ya da veznin zor olmasından kaynaklanır. Bu durumda mecâzî lafız (dile daha) ahenkli ve tatlı geldiğinde hakîkat mecâza terk edilir. İkincisi (ârızı durumlardan kaynaklı olan) şiir, seci‘ ve diğer bedi‘î sanatlar için hakîkat uyumsuz ve mecâzî kavram daha münasip olduğunda (hakîkî kavramın yerinde mecâzî kavram kullanılır)*”. Manadan dolayı mecâzın hakîkate tercih edilmesine gelince Râzî durumu şöyle ifade etmektedir: “*Mana için olan ise, yüceltme, küçümseme, daha çok açıklama ve kelama letafet katmak için hakîkat mecâza terk edilir...*”⁶²⁷

Usûlcülerden Zerkeşî de aynı meseleyi ele almaktadır. O, mecâzın hakîkate tercih edilmesinin nedenlerinden birinin ifadeye mübalağa katmak ve maksadı veciz bir dille ifade etmek olduğunu belirtir. Buna şu örneği getirir: *وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا* “Baş(ımın saçı) yaşlılık aleviyle tutuştu”.⁶²⁸ Bu ayette Allah (c.c.) tarafından ifadeye mübalağa katmak için *ابيضَ شعرَ رأسي* “başımın saçları ağardı” ifadesinin yerine *اشْتَعَلَ الرَّأْسُ* ifadesi kullanılmıştır. Bununla birlikte *اشْتَعَلَ* kelimesi *ابيضَ* kelimesinden daha belîğdir. Zerkeşî ikinci olarak da hem edebî inceliği ifade etmek hem de söylenen sözü daha iyi izah etmek için soyut (makul) olan hakîkî manayı, somut (mahsus) bir şekilde ifade etmek için mecâza gidilebileceğini ifade eder. Zerkeşî, *وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ* “Onlara merhamet ederek tevazu kanadını ger.”⁶²⁹ ayetini bunun bir örneği olarak zikreder. Ayette anne ve babaya karşı olan şefkat ve tevazu, “kanadını ger” cümlesiyle ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu ayette hem edebî zarafetin ortaya konulması için hem de

⁶²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 334-336.

⁶²⁸ Meryem: 19/4.

⁶²⁹ İsrâ: 17/24.

meselenin daha iyi anlaşılması için mecâzî bir üslupla soyut (alçak gönüllülük, esirgeme, şefkat) somut (kanat) ile ifade edilmiştir. Zerkeşî, hakîkî kavramla ifade edildiğinde insanlar tarafından hoş karşılanmayan bir şeyi daha iyi bir üslupla ifade etmek için de mecâzın hakîkate tercih edilebileceğini belirtir. O buna şu ayeti örnek olarak getirir: *أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ* “Eğer sizden birisi defî hacetten geldiyse”.⁶³⁰ Bu ayette defî haceti hakîkat ile ifade etmek hoş karşılanmadığı için “الْغَائِطِ” mecâzî bir lafızla dile getirilmiştir. Zerkeşî bunlarla birlikte söz konusu durumu daha iyi açıklamak, sözü daha fasih kılmak, ifade edilmek istenen manaya delâlet edecek hakîkî lafzın bulunamayışı, hakîkî lafzın dile ağır gelmesi ve bedî‘ sanatının gerekliliğinden ötürü de mecâzın hakîkate tercih edilebileceğini söylemektedir.⁶³¹

Usûl âlimlerinden Alî b. Süleymân el-Merdâvî ise “mecâzın hakîkate tercih edilmesinin faydaları” başlığı altında dokuz sebepten dolayı mecâzın tercih edilebileceğini vurgular.⁶³²

Sonuç itibarıyla belâgatçılar, edebiyatçıların hangi edebî ve psikolojik mülâhazalarla mecâzı hakîkate tercih ettiklerini, bunun yanı sıra Kur’ân’da hangi sebeplerden ötürü mecâzın hakîkate tercih edildiği hususunu konu edinmişlerdir. Usûlcüler, uğraş alanları Kur’ân, Sünnet ve mükelleflerin sözleri olduğundan dolayı usûlcüler de bu konuyu (hakîkati mecâza terk etmenin nedenlerini) incelemeye tabi tutmuşlardır. Zira Kur’ân, Sünnet ve mükellefin sözlerinde de benzer mülâhazalarla hakîkat mecâza terkedilmiştir.

Yukarıda görüldüğü gibi Fahreddin er-Râzî ve Zerkeşî gibi usûlcüler, hakîkatin mecâza terk edilmesinin nedenlerini lafzî ve manevî olmak üzere iki sebepten kaynaklandığını belirtmişlerdir. İbnü’l-Esîr ise sadece bunun lafzî boyutuna dikkat çekmektedir. Buradan hareketle bu meselede usûl âlimlerinin belâgatçılardan daha ziyade konuya yoğunlaştığı söylenebilir. Ayrıca belâgatçılar meseleyi teşbîh, mecâz ve istiâre konuları içerisinde dağınık bir şekilde ele alırken usûlcüler ise مسألة دواعي المجاز

⁶³⁰ Nisâ: 4/43.

⁶³¹ Konu için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 322-323; Takıyüddin es-Sübkî, I, 318-317; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 56-57.

⁶³² el-Merdâvî, I, 436-437.

veya *مسألة العدول عن الحقيقة إلى المجاز* başlıkları altında konuyu müstakil olarak ele almayı tercih etmişlerdir.⁶³³

2.2.2.2.4.3. Mecâzı Hakîkatten Ayıran Özellikler

Hakîkat ve mecâz arasında oluşabilecek anlam kargaşasını ve yanlış anlamlandırmanın ortadan kaldırılması için belâgat ve usûl bilginleri, mecâzın tespit edilmesi ve hakîkati mecâzdan ayırt edilmesi için bir takım prensipleri ortaya koymuşlardır. Usûl kitaplarında genel itibariyle bu konu geniş bir şekilde ele alınırken belâgat eserlerinde ise kısmen ele alınmaktadır. Örneğin hem belâgat hem de usûl alanında eser telif eden Bahâuddîn es-Sübkî, belâgat ile ilgili yazdığı *'Arûsü'l-Efrâh fi Şerhi Telhîsi'l-Miftâh* isimli eserinde mecâzı hakîkatten ayıran bir özellikten bahsederken, usûl alanında İbnü'l-Hâcib'in Muhtasarına yazdığı şerhte ise İbnü'l-Hâcib'in zikrettiği altı özelliği açıklar. es-Sübkî, ayrıca *'Arûsü'l-Efrâh* isimli eserinde konuyla ilgili hususlara değinirken okuyucuyu usûl alanında yazdığı esere yönlendirmektedir.

Belâgat ve usûl âlimlerine göre hakîkat ile mecâz arasındaki bazı alamet-i farikalar şunlardır:

1. *الأصل في الكلام الحقيقة* “*Kelamda aslolan hakîkattir.*” kuralınca herhangi bir karine olmadığında kelimenin ilk akla gelen manası hakîkattir. Ancak aklî çıkarım ve karine ile anlaşılan mana ise mecâzdır.⁶³⁴ Burada şer'î, örfî ve lugavî hakîkat kısımlarının hatırlatılmasında yarar vardır. “*Kelamda aslolan hakîkattir.*” kuralından kastedilen şeyin sadece dilsel/lugavî hakîkat olmadığını kanaatindeyiz. Zira kelimenin tek bir hakîkat yönünün olmadığı “hakîkatin hükmü” meselesinde dile getirilmişti. Buna göre burada kast edilen şey hakîkat ve mecâzın kendisiyle konteks içinde bulunduğu hakîkat çeşitleriyle ilgilidir. Şayet mesele şer'î konularla ilgili bir husus ise bu konuda ilk akla gelen şeyin şer'î hakîkattir. Ancak konu dilsel mesele ise lafzın ilk akla gelen manasını dilsel hakîkat olarak değerlendirilir.

⁶³³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 334; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 176; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 56; el-Merdâvî, I, 436-437.

⁶³⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 339, 341; İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, I, 77; Müeyyed-Billâh, I, 50-51; Tâcüddîn Abdolvahhâb b. Alî b. Abdulkâfî, es-Sübkî, *Ref'ü'l-Hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib I-IV* (1. Baskı), thk. Alî Muhammed Mu'avved – Âdil Ahmed Abdulmucûd, 'Alemü'l-Kutub, Lübnan 1419/1999, I 379; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 117; Şevkânî, I, 72

2. Mecâz nefyedilebilir ancak hakikat nefyedilmez. Örneğin mecâz olarak أَب “baba” kelimesi جَد “dede” için kullanılır. Burada baba, dede değildir, denilebilir fakat hakikat nefyedilemez. Yani baba, baba değildir, söylenemez. Şer‘î bir mesele olan alışverişte bir kimsenin başka birine “Bu evimi sana sattım.” sözü ile bey‘ manası gerçekleşir. Bir karine bulunmadıkça satıcı ben “sattım” sözüyle icâre manasını kastettim söylese de “sattım” kelimesi “icâre” anlamında değerlendirilemez.⁶³⁵

3. Mecâz, kabil olmayan herhangi bir şeye izafe/nispet edilmesi mümkündür. Ancak hakikat, kabile olmayan bir şeye nispet edilemez. Örneğin «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» “Köye sor.”⁶³⁶ cümlesi mecâzî bir kullanım içermektedir. Çünkü sorma eyleminin köye yöneltmesi aklen imkânsızdır. Zira köyün kendisinin konuşma ve cevap verme kabiliyeti yoktur. Aynı cümlenin hakikati ifade edebilmesi için “köy halkına sor” şeklinde olması gerekmektedir.⁶³⁷

4. Hakikî unsur lafız veya manca pekiştirilebilir. Örneğin: “Muhammed geldi” cümlesi hakikî manada geldiği gibi “Muhammed’in haberi geldi.” şeklinde mecâzî manada da gelme ihtimali bulunmaktadır. Ancak “Muhammed’in kendisi geldi.” şeklinde “kendisi” kelimesiyle pekiştirildiğinde mecâz ihtimali ortadan kalkmaktadır. Mecâz ise ne lafız ne de manaca pekiştirilemez. Te’kît/pekiştirme, hakikat ve mecâz arasındaki farkın en önemli belirleyicilerden biridir.⁶³⁸ Pekiştirme, muhatabın zihninde varlığı muhtemel olan mecâzî anlayışını gideren en önemli unsurdur. Süyûtî, Kâdî Ebû Bekr’den şöyle aktarmaktadır: “Te’kîd ile kelâmın güçlendirilmesi (sadece) hakikatin alametlerindendir. (te’kîd) mecâzın alametlerinden değildir. Zira dilciler mecâzı te’kîd ile güçlendirmezler. Onlar طَلَعَتِ الشَّمْسُ طُلُوعًا “Güneş mükemmel/çok iyi doğdu.” dedikleri gibi, قَالَتِ الشَّمْسُ قَوْلًا “Güneş öyle bir söz söyledi!” ve أَرَادَ الْجِدَارُ إِرَادَةً “Duvar mükemmel irade etti.” söylemezler. Kur’ân’da da böyle (hakikat pekiştirilerek) varit olmuştur. Zira Kur’ân, dil metodu/yasası üzeredir. Allah’u Teâlâ şöyle buyurdu: «وَكَلَّمَ» اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا “Allah Musa ile doğrudan konuştu.”⁶³⁹ Allah (c.c.), mastar ile yaptığı

⁶³⁵ Serahsî, I, 172; ; Tâcüddîn es-Sübki, Ref‘ü’l-Hâcib, I, 378; Zerkeşî, el-Bahru’l-Muhîr, III, 118; Şevkânî, I, 71; Bilmen, 80.

⁶³⁶ Yûsuf: 12/82.

⁶³⁷ Râzî, el-Mahsûl, I, 346.

⁶³⁸ Zerkeşî, el-Bahru’l-Muhîr, III, 123-124; İbnü’n-Neccâr, I, 183.

⁶³⁹ Nisâ: 4/164.

*pekiştirmeyi hakîkati ifade eder. Şüphesiz Allah (c.c.) başkalarının vasıtasıyla değil kendisi bizatihi onunla (Musa 'yla) konuştu ve ona sözünü duyurdu.”*⁶⁴⁰

5. Bâkılânî, Gazzâlî ve Tûfî gibi bazı usûl âlimlerine göre mecâzdan herhangi bir kelime türeyemez. Gazzâlî, «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» ayetinde geçen “الأمر” kelimesinin “şen/durum” anlamında olduğunu, bu kelimedenden أمر “amir” مأمور “memur” ve benzer kelimelerin türeyemeyeceğini vurgulamaktadır. Ancak hakîkatte talep manasında gelen الأمر kelimesinden مأمور, أمر, يأمر, gibi kelimelerin iştikâk edileceğini belirtmektedir.⁶⁴¹ Belâgat âlimleri ve usûlcülerin ekseriyeti, tebe‘i istiâreyi delil göstererek mecâzda da iştikâkın olduğunu söylemektedirler.⁶⁴² Usûl âlimlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Cüveynî ve Râzî ise bu yöntemin tüm hakikat ve mecâz için söylemenin doğru olmadığını belirtmektedirler. Zira mastar olmayan ve kendisinden türeme yapılmayan birçok hakîkatin varlığının bilinen bir gerçek olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte kendisinden türeme yapılan birçok mecâzın da bulunduğunu söylemişlerdir.⁶⁴³ Belâgat âlimlerinden Müeyyed-Billâh الرائحة kelimesini delil getirerek hakîkî manada kullanılan kelimelerden başka kelimelerin türeyeceği düşüncesinin doğru olmadığını belirtmektedir. O, الرائحة kelimesi hakîkî manaya geldiği halde bu kelimedenden başka herhangi bir isimin türeyemediğini belirtmektedir. Dolayısıyla hakîkî manada kullanılan الرائحة kelimesinden başka bir kelimenin türeyememesi, iştikâkın hakikat ile mecâz arasında bir fark olarak değerlendirilemeyeceğinin bir ifadesi olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁴⁴

⁶⁴⁰ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ I-II* (1. Baskı), thk. Fuâd Alî Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998., I, 363.

Belâgat ve fıkıh usûlü disiplinlerinde genel anlamda Mecâzın pekiştirilemeyeceği /te'kid ifade edilmekle beraber, özelde mecâzın mastar ile pekiştirilemeyeceği hususuna vurgu yapılmaktadır. Ancak mastar ile yapılan te'kid, fiilde oluşabilecek mecâz ihtimalini mi yoksa faildeki mecâz ihtimalini mi? ortadan kaldıracığı, konusunda bir ittifak söz konusu değildir. Genelde Nisâ 164. ayeti ile yapılan istişhatta “Allah (c.c.) arada vasıta olmadan bizatihi Musa ile konuştu” şeklinde ifade edilmektedir. Bu ifadeye bakıldığında mastar ile fail konumunda olan Allah lafzı pekiştirilmektedir. Zerkeşî bunun doğru olmadığını; mastar ile yapılan te'kidin ancak fiildeki mecâz ihtimalini gidereceğini vurgulamaktadır. (*el-Bahru'l-Muhît*, III, 123.) İbn Uşfûr manevî te'kitten bahsederken manevî te'kidin iki kısma ayrıldığını vurgulamaktadır. Birincisinin fiildeki şüpheyi ortadan kaldırmak için mastar ile yapılan te'kit türü olduğunu söylerken; İkincisinin ise muhdesun anıh yani söz konusu olan özne veya nesnede oluşabilecek şüpheyi ortadan kaldırmak için أكتعون، أجمع، كله، عينه، نفسه ile yapılan te'kit şekli olduğunu beyan etmektedir. (Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî b. Uşfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî I-III* (1. Baskı), thk. Fevâz eş-Şe'âr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, I, 231-233.)

⁶⁴¹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I, 355; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 25.

⁶⁴² Bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 123; Şevkânî, I, 73.

⁶⁴³ el-Basrî, I, 26-27; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 189; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 348.

⁶⁴⁴ Müeyyed-Billâh, I, 52.

6. Herhangi bir kayda bağlı olmaksızın mutlak olarak zikredilen bir kelime, hakîkî mana üzere yorumlanır. Fakat aynı lafzın mecâzî mana üzere yorulması için belirli bir takım kayıt ve karinelerin bulunması gerekmektedir. Örneğin *نار الحرب* “savaş ateşi” ifadesinde “ateş” kelimesi her hangi bir kayda bağlı olmaksızın hakîkî manayı ifade ederken, onun savaşa izafe edilmesi mecâzî bir mana ifade etmektedir.⁶⁴⁵

7. Mecâzda kıyâs geçersiz, hakîkatte kıyâs geçerlidir.⁶⁴⁶ Yani mecâzî bir kavrama bakarak ona benzer bir kelime türetilmez. Zira mecâz sabit olmayıp değişkendir. Mecâzın değişken bir sığata sahip olmasından dolayı kıyâsı kabul etmez. Hakîkat sabit ve değişmezdir. Dolayısıyla hakîkat, sabit ve değişken olmadığından dolayı hakîkatte kıyâs yapılabılır. Örneğin «*وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ*» “*Köye sor.*” mecâza kıyâsla, köydeki halkı kastederek, “Oradaki taş a sor” söylenilmesi doğru olmaz. Aynı şekilde “*Köye sor.*” mecâzına kıyâsla, yazarını kastederek “Kitaba sor” da söylenemez. Başka bir örnek: «*فَتَحْرِيرِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ*» “*bir mü'min köleyi azad etmesi*”⁶⁴⁷ mecâzına kıyâsla, yine köleyi kastederek *تَحْرِيرِ صَدْرٍ* “bir göğsü azad etmek” denilmesi doğru olmaz. Dolayısıyla “Taşa sor.”, “Kitaba sor.”, “ bir göğsü azad etmek” ifadeleri hakîkat olan ifadelere değil, “köye sor” ve “bir mü'min köleyi azad etmesi” gibi mecâzî ifadelere dayandırılarak kurulduğu için yanlış bir kurulumdur. Dolayısıyla buradaki işlem, mecâz üzerine yapılan bir kıyâs işlemi olduğu için doğru bir işlem olarak görülemez.

8. Bazılarına göre mecâzın ikili çoğulu olmaz. Âmidî bu görüşü delilleriyle çürüterek, “himâr” kelimesinin budala kişiler için mecâzî manada kullanıldığını, bunun ikil ve çoğul olarak da geldiğine dair icmân olduğunu söylemektedir.⁶⁴⁸

9. Bir cümlede isnat bulunuyorsa, var olan isnat aklen imkânsız görünüyorsa mecâz olarak değerlendirilir. Diğer bir ifadeyle cümle içindeki yüklem ve özne arasındaki isnat, aklen imkânsız ise var olan isnat mecâzdır. Aklî mecâzlar bu kabildendir. Zira aklî mecâzda cümle içinde bulunan kelimeler hakîkî manada kullanıldıkları halde, bu kelimeler arasındaki isnatta mecâz söz konusudur. Örneğin “Günler seni ihtiyarlattı” cümlesinde “günler”, “sen” zamiri ve “ihtiyarlatma” fiili birer hakîkî manayı ifade ettikleri halde kelimeler arasındaki ilişki dikkate alındığında, cümlelerin bir mecâzî manayı ifade ettiği görülmektedir. Dolayısıyla buradaki mecâz,

⁶⁴⁵ Takiyuddîn es-Sübkî, I, 321; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 122; Şevkânî, I, 73. 'Avnî, III, 329.

⁶⁴⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I, 355.

⁶⁴⁷ Nisâ: 6/92.

⁶⁴⁸ el-Basrî, I, 26; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 32; İbnü'n-Neccâr, I, 183-184. Şevkânî, I, 73.

kelimenin delâlet ettiği mana kaynaklı olmayıp, belki fiil ve fail arsındaki isnattan kaynaklanmaktadır. Zira “ihtiyarlatma” eylemi günlere isnat edilmiştir, hâlbuki insanı ihtiyarlatan insanın içinde yaşadığı günler değildir. Hakîkî anlamda, başta insanoğlu olmak üzere tüm canlı varlıkları yaşlı kılan Allah’tır. Başka bir ifadeyle varlıkların yaşlanması zamana bağlı olarak sünnetullâh gereğidir.⁶⁴⁹

10. Usûl âlimlerinden Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî, Cüveynî, Gazzâlî, İbn Burhan ve belâgat âlimlerinden İbnü’l-Esîr gibi bazı âlimler, hakîkî mananın kendisinde sabit olduğu her şeyin hakîkatin kapsamına girmesinin bir zorunluluk olduğunu belirtmişlerdir. Ancak mecâzî mananın aynı vasma sahip olan her şeye şamil gelmesi gibi bir zorunluluğun olmadığını ifade etmişlerdir. Örneğin: kendisinde darbın meydana geldiği bir insanı dârib olarak isimlendirdiğimizde, darbın kendisinden peyda olan her insana dârib demek bir zorunluluk arz etmektedir. Siyah ve beyaz da böyledir. Siyah olan her şey siyah kavramının kapsamına girmesi; beyaz olan her şeyin de beyaz kavramının kapsamına girmesi de bir zorunluluktur. Hâlbuki mecâzda böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Örneğin mecâzî olarak “direk” kelimesi uzun insan için kullanılması, direk kelimesinin, uzun olan her şeye şamil gelme zorunluluğu yoktur. Buna karşın dil âlimleri, mecâzı hangi manada ve hangi şey için kullanmışlarsa ancak mecâz, o şey ve onun benzerlerine şamil gelmektedir.⁶⁵⁰ Usûl âlimlerinden Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ve Râzî, belâgat âlimlerinden İbn Ebî’l-Hadîd ve Müeyyed-Billâh gibi bazı âlimler, bunun bir alamet-i fârika olarak görmemişleridir.⁶⁵¹ Râzî, bunun gerekli olarak görenlere şu örnekle cevap vermektedir: Hakîkatin ittiradı davası doğru değildir. Şayet doğru olsaydı Allah’a “السخي” ve “الفاضل” ismi verilecekti. Hâlbuki hakîkatte her iki vasma da Allah’ta sabit olduğu halde, şer’î olarak Allah’ın bunlarla isimlendirilmesi

⁶⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 32; Müeyyed-Billâh, I, 51; Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 288-289; İbnü’n-Neccâr, I, 180-186.

⁶⁵⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 188; İbnü’l-Esîr, *el-Meseli’s-Sâir*, I, 77; Tâcüddîn es-Sübkî, *Ref’ü’l-Hâcib*, I, 380; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîr*, III, 118; Şevkânî, I, 72.

Ayrıca mecâzı hakîkatten ayırtıran özellikler hakkında geniş bilgi için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 32; Bahâuddîn es-Sübkî, II, 130; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîr*, III, 116-124 arası; Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 288-289; İbnü’n-Neccâr, I, 180-186.

⁶⁵¹ el-Basrî, I, 26; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 346-348; İbn Ebî’l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzeddîn b. Heybetullâh b. Muhammed el-Medâinî, *el-Feleku’d-Dâir ‘alâ el-Meseli’s-Sâir* (3. Baskı), thk. Ahmed el-Havfî – Bedvî Tabâne, Dârü’r-Rifâ‘î, Riyad, 1404/1985, 83-84; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîr*, III, 118.

caiz değildir.⁶⁵² Müeyyed-Billâh ise Gazzâlî'nin konu hakkındaki görüşünü naklederek bun düşüncenin doğru olmadığını ifade eder ve gerekçelerini ortaya koyar.⁶⁵³

Tespit ettiğimiz kadarıyla Cürcânî gibi ilk belâgat âlimleri, yukarıda aktarılan mecâzı hakîkatten ayıran özellikleri ele almamışlardır. Ancak bu âlimlerin hakikat ve mecâzın mahiyeti ile ilgili yaptıkları tanımların bir kısmında sadece mecâzın karine ile beraber gelme kaydını düşürmüşlerdir.⁶⁵⁴ Başka bir ifadeyle karine olmadan ilk akla gelen mananın hakikat, anlaşılması karineye dayanan mananın ise mecâz olduğunu ifade etmek istemişlerdir. Dolayısıyla onların tanımlarından hareketle hakikat ve mecâz ayırımını karine üzerinden yaptıkları, hakikî anlamın öncelikli olduğu anlayışında olduklarını söylenebilir. Yapılan diğer bazı tanımlarda ise karine kaydını da düşürmemişlerdir.⁶⁵⁵ Usûl eserlerinde ise hakikat ile mecâz arasındaki ayrıştırıcı özellikler erken dönemlerde detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Belâgat âlimlerinin hakikat ile mecâz arasındaki ayrıştırıcı özellikleri usûl âlimlerinden sonra ele almaları ve Müeyyed-Billâh'ın bu hususta usûlcü kimliğiyle bilinen Gazzâlî'nin zikrettiği özellikleri tahlile tabi tutması, bu meselede belâgatçıların usûlcülerden etkilendiklerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla iki disiplin arasındaki etkileşim, iki alan arasındaki ilişkinin tabiatıyla ilgili olduğunun bir kanıtı olarak görmek mümkündür.

2.2.2.2.4.4. Mecâzın Kısımları

Mecâz, anlamlı bir kelimedede meydana geldiği gibi bazen söz öbeğinde oluşabilir, bazen de kelime ve söz öbeği dışında cümle içinde var olan öğeler arasındaki ilişkiden kaynaklı olabilir. Dolayısıyla mecâz birçok vecihle oluşabildiği için belâgat âlimleri, mecâzı temelde lugavî ve aklî olarak iki ana kategoriye ayırmışlardır.

Görebildiğimiz kadarıyla lugavî ve aklî mecâz ayırımını ilk yapan Abdulkâhir el-Cürcânî olmuştur. O, *Esrârü'l-Belâga* isimli eserinde mecâz konusunu detaylı bir şekilde ele alarak tahlile tabi tutmuş, aslî ve tebe'î gibi bazı istiâre türlerini

⁶⁵² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 346-348.

⁶⁵³ Müeyyed-Billâh, I, 51-52.

⁶⁵⁴ Sekkâkî, 468.

⁶⁵⁵ Örnek olarak bk. İbn Cinnî, II, 444; Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, 269.

keşfetmiştir.⁶⁵⁶ Lugavî ve aklî mecâz ayrımından sonra belâgatçılar lugavî mecâzı kendi içinde farklı kısımlara ayırmışlardır.

Görebildiğimiz kadarıyla ilk dönem usûl âlimleri, lugavî ve aklî şeklinde mecâz ayrımını yapmamışlardır. Usûl disiplininde lugavî ve aklî mecâz ayrımı Râzî ile söz konusu olmuştur.⁶⁵⁷ Bu mesele aklî mecâz konusunda detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

2.2.2.2.4.4.1. Lugavî Mecâz

2.2.2.2.4.4.1.1. Lugavî Mecâzın Tanımı

Belâgat âlimleri ile usûl âlimlerinin ekseriyeti lugavî mecâzın, şer'î ve örfî mecâzın karşıtı olarak anlaşılmaması için yaptıkları lugavî mecâz tanımında “lugavî” kavramını kullanmamışlardır. Onlar sadece “mecâz” kavramıyla yetinmektedirler. Zira lugavî mecâz, lugavî, şer'î ve örfî mecâzın bütününe içine alan ve aklî mecâzın karşıtı olan bir mecâz türüdür.⁶⁵⁸

Râzî gibi bazı âlimler, lugavî mecâz için “el-mecâzü'l-müfred/müfred mecâz” ismini kullanmışlardır.⁶⁵⁹ Belâgat ve usûl disiplinlerinde istiâre ve mecâz-ı mürsel, lugavî mecâz bünyesinde ele alınmış, bunlar lugavî mecâzın birer kısımları olarak değerlendirilmiştir.

Belâgatçılar ile bazı usûlcülerin yaptıkları tanımlarda önemli bir fark bulunmazken diğer bazı âlimlerin yaptıkları tanımlarda ise bir takım farkların olduğu görülmektedir. Bu çalışmada da lugavî mecâzın mâhiyetinin daha iyi anlaşılması için yapılan farklı birkaç lugavî mecâzın tanımı aktarılacaktır.

Belâgatçılardan Abdulkâhir el-Cürcânî, lugavî mecâzın tanımını şu şekilde yapmıştır: “Birinci mana ile ikinci mana arasındaki alakadan dolayı vâzı'nın vaz'ında kendisi için konulduğu anlamın dışında başka bir anlamda irade edilen her kelime mecâzdır.”⁶⁶⁰ Cürcânî “mûlahaza/alaka” kaydının düşürmesi mecâzî kullanmanın keyfiliğe dayanmadığını yani isteyen istediği şekilde sözü mecâzî anlamda

⁶⁵⁶ Durmuş, “Mecâz” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 219.

⁶⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 320.

⁶⁵⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 565.

⁶⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 322; Sekkâkî, 471.

⁶⁶⁰ Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga*, 269.

أما المجاز: فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز.

kullanmayacağını, bunun belirli bir kurala tabi olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Cürçânî, karine ve uylaşımdan söz etmemektedir.

Sekkâkî, “*Mecâz: hakîkî mananın irade edilmesine engel teşkil eden bir karineyle beraber hakîkatinin türüne nispetle vaz‘ olunduğu mananın dışında başka bir manada kullanılan kelimedir.*” şeklinde mecâzı tanımlamıştır.⁶⁶¹

Sekkâkî, بالنسبة على نوع حقيقتها kaydıyla dilin lugavî, şer‘î ve örfî kısımlarını da tanıma dâhil etmiştir. Dikkat edilirse Sekkâkî karine kaydını düşürürken hakîkî mana ile mecâzî mana arasındaki alakaya değinmemektedir.

Belâgatçıların yaptıkları lugavî mecâzın diğer bir tanımı da şudur: “*Mecâz, hakîkî manayı kastetmeye mani olan bir karine ile beraber bir alakadan dolayı ortak bir iletişim dilinin (şer‘î, lugavî veya örfî vaz‘ın herhangi birinin) terminolojisinde konulduğu manadan ayrı bir manada kullanılan lafızdır.*”⁶⁶²

Lugavî mecâz için yapılan bu son tanımın diğer tanımlara nispeten daha kapsayıcı bir tanım olduğunu söylenebilir. Zira bu tanımda karine, alaka ve uylaşım kayıtlarının hepsi düşürülürken diğer iki tamında ise ancak bazı kayıtlara vurgu yapılmamıştır.

Birçok usûlcü lugavî mecâzın tanımını yapmıştır. Yapılan bu tanımların bir kısmında alaka ve karineye değinilirken diğer bir kısmında ise alaka ile yetinilip karineye değinilmemiştir. Bazı tanımlarda ise ne karine ne de alaka kaydı düşürülmüştür. Özellikle, mecâzî manada gelen bir kelime, aynı zamanda hakîkî anlamı da ifade edebilir diyen âlimler, karineyi şart koşmamışlardır. Ayrıca kinâyeyi mecâzdan sayan usûl bilginleri de herhangi bir kavramın mecâzî manayı ifade edebilmesi için karine kaydını düşürmemişlerdir.⁶⁶³ Bu sebeple yapılan bazı tanımlarda karineye değinilmemiştir. Usûlcülerin farklı yaklaşımlarından ötür usûl âlimlerince yapılan üç ayrı tanımın verilmesi önem arz etmektedir.

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, luğavî mecâzın tanımını şu şekilde yapmıştır: “*Karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği asıl ortak iletişim dilindeki anlamının dışında uylaşımın*

⁶⁶¹ Sekkâkî, 468. وأما المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة على نوع حقيقتها. مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع

⁶⁶² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 571; *el-Meydânî*, II, 218.

المجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي. Kazvî’nin yaptığı tanımda alaka kaydını düşürülmemiştir. Ancak Teftâzânî, alaka kaydını düşürerek Kazvî’nin de وجه يصيح على sözüyle alakayı kaset etiğini ifade eder. (Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 571.)

⁶⁶³ Emîr es-Sen‘ânî, 270.

*bulunduğu bir anlam ifade eden şeydir (sözdür).*⁶⁶⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin düşürdüğü “ortak iletişim dili/uylaşım” kaydıyla lugavî hakîkatin yanı sıra şer'î ve örfî hakikatleri de tanımın içine dâhil etmiştir. Her ne kadar Basrî, “alaka” kaydını düşürme de onun “ortak iletişim dili” kaydıyla mecâzî kullanımın keyfi olmadığını bunun ancak bir ortak iletişim dili tarafından belirleneceğine dikkat çekmektedir.

Serahsî, mecâzı şöyle tanımlamıştır: “*Mecâz, konulan/vazedilen şeyin dışında farklı bir şey için istiâre edilen/kullanılan tüm lafızların ismidir.*”⁶⁶⁵ Serahsî'nin yaptığı mecâz tanımında alâka ve karineye değinilmemiştir. Serahsî yaptığı tanımda her ne kadar hakikat ile mecâz arasındaki bağlantı ve kelimenin mecâzî manada kullanıldığını gösteren karineye değinmemişse de, o mecâzın bilinme yöntemlerinden bahsederken hakikat ile mecâz arasındaki alaka ve alakanın çeşitlerine değinmekte, istiârenin ittisal/alaka yoluyla olabileceğini söylemektedir.⁶⁶⁶ Serahsî, kitabının başka bir yerinde “hakîkatin terkedildiği durumlar” şeklinde bir başlık açmaktadır. O, açık bir şekilde zikretme de bu başlığı ile hakîkatin mecâza terkedildiğini gösteren karineleri kastetmektedir. Serahsî bu karineleri şu şekilde sırlamaktadır: *أحدها دلالة الاستعمال عرفا* “birincisi örfün delâleti”, *والثاني دلالة اللفظ* “ikincisi lafzın delâleti”, *والثالث سياق النظم* “üçüncüsü sözdizimin bağlamı”, *والرابع دلالة من وصف المتكلم* “dördüncüsü konuşan kişinin niteliğinden kaynaklanan delâlet” ve *والخامس من محل الكلام* “beşincisi sözün bağlamı”. Serahsî bu karineleri sıraladıktan sonra bunları örnekleriyle açıklamaktadır.⁶⁶⁷

Usûl âlimlerinden Emir es-Sen'ânî de hakikat ve mecâz konusunu ele almakta ve mecâzın tanımını şu şekilde yapmaktadır: “*Mecâz, bir karine ile beraber bir alakadan dolayı onu söyleyenin örfünün dışında kullanıldığı lafızdır.*”⁶⁶⁸

İki muasır olan Abdulkâhir el-Cürcânî ile Serahsî'nin yaptıkları tanımlar arasında birebir bir benzerlik olmasa da genel anlamda birbirine yakın tanımlar yapmışlardır. Her iki tanımda da kelimenin vaz' edildiği mana dışında başka bir manaya intikali söz konusudur. Bununla birlikte Cürcânî, alaka şartını getirirken Serahsî ise tanımında alaka kaydını düşürülmemektedir. Yukarda ifade edildiği gibi Serahsî her ne kadar bu kaydı

⁶⁶⁴ el-Basrî, I, 11.

والمجاز هو ما أفيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب فيها

⁶⁶⁵ Serahsî, I, 170. المجاز: اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له.

⁶⁶⁶ Serahsî, I, 178.

⁶⁶⁷ Serahsî, I, 191-194.

⁶⁶⁸ Emîr es-Sen'ânî, 268.

المجاز: هو اللفظ الذي يستعمل في غير موضوعه في عرف من يطلقه للعلاقة مع قرينة.

düşürmemiş ise de kitabın başka yerlerinde alaka şartını dile getirmektedir. Ebü'l Hüseyin el-Basrî, lugavî şer'î ve örfî mecâzı kapsayacak şekilde mecâzı tanımlarken aynı şekilde Sekkâkî de dilin üç farklı hakikat cihetini göz önünde bulundurarak mecâzın tanımını yapmaktadır. Ancak Basrî karine kaydını düşürmez buna mukabil Sekkâkî ise hakîkî manaya mani bir karinenin olmasına vurgu yapar. Kazvînî ve ondan sonra gelen belâgatçıların genel kabul gördükleri mecâzın tanımıyla Emir es-Sen'ânî'nin yaptığı tanım arasında lafız itibariyle birebir örtüşme olmasa da mana itibariyle aynı şeyleri ifade etmektedir. Her iki tanımda da ortak iletişim dili, alaka ve karine kaydı düşürülmüştür. Bununla birlikte belâgatçıların yaptıkları tanımda karinenin hakîkî mananın kastedilmesine engel bir karine olması şartı getirirken, usûlcülerin genelinde olduğu gibi Sen'ânî de karinenin hakîkî manayı engelleyecek bir karine olmasını gerek görmemektedir. Özellikle hakîkî mana ile mecâzî mananın cem'ini mümkün olduğunu söyleyenlere göre karine hakîkî manayı engelleyecek bir nesne/unsur olmayıp belki sadece mecâzî manaya delâlet etmektedir.

Usûlcülerden Abdulazîz el-Buhârî, Basrî'nin tanımını aktarıp değerlendirmesini yaptıktan sonra Sekkâkî'nin tanımını vermekte ve Sekkâkî'nin yaptığı açıklamayı aktarmaktadır. Belâgatçılardan Müeyyed-Billâh, Abdulkâhir el-Cürcânî, İbnü'l-Cinnî ve İbnü'l-Esîr'in tanımlarıyla birlikte usûlcü Ebû Hüseyin el-Basrî'nin tanımını da vererek değerlendirmede bulunmaktadır.

Sonuç olarak yukarıda verilen tanımlar arasındaki benzerlik, Buhârî ve Müeyyed-Billâh tarafından konuya dair hem usûl hem de belâgatçı âlimlerin tanımlarının aktarılması, iki disiplin arasındaki ilişkinin varlığı için önemli bir husus olduğu söylenebilir.

2.2.2.2.4.4.1.2. Lugavî Mecâzın Tespitinde Önemli Unsurlar

2.2.2.2.4.4.1.2.1. Alaka

Alâka,⁶⁶⁹ lafzın hakîkî manası ile mecâzî manası arasındaki münasebettir. İki anlam arasındaki geçişi sağlayan alaka/bağıntı, dilin kullanılmasında en önemli

⁶⁶⁹ Belâgat ilminde lafzın hakîkî manadan mecâzî manaya geçişi sağlayan ilgiye “العلاقة” kavramı ile ifade edilmektedir. Ancak usûlcülerden bazıları alâka kavramı yerine “الاتصال”, veya “المناسبة” kavramları kullanılmaktadırlar. Bk. Serahsî, I, 178; İsnevî, *et-Temhîd*, 185.

unsurdur. Zira hakîkî mana ile mecâzî mana arasındaki alaka, dilin kullanılmasında bireysel iradenin ve keyfiliğin önündeki önemli bir engeldir. Başka bir ifadeyle alaka, hakîkî mana ile bir bağlantısı olmaksızın bireylerin kendi isteklerine bağlı olarak lafızları mecâza yorulması veya mecâzî anlamda kullanmasına mani olan bir unsurdur. Dolayısıyla alaka, hem nassların tahlilinde hem de iletişim dilinde mananın belirlenmesinde önemli bir fenomendir.

Cürcânî, Kazvînî, Teftâzânî ve Behâuddîn es-Sübkî gibi belâgat âlimleri, hakîkî mana ile mecâzî mana arasında bir alakanın olmasını şart koşarken, Sekkâkî mecâzın tanımında iki mana arasındaki alakadan söz etmemektedir. Ancak mecâz-ı mürselin tanımını yaparken hakîkî mana ile mecâzî mana arasındaki alakaya vurgu yapmaktadır. Usûl bilginlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Bâkillânî, Şîrâzî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin⁶⁷⁰ yaptıkları tanımlarda hakikat ve mecâz arasındaki bağlantı üzerinde durulmadığı görülmektedir. Ancak mecâzın meydana gelme şekillerine değinirlerken, açıkça iki mana arasındaki ilişkiyi ifade etmeseler de mecâzın nasıl meydana geleceği hususunda hazf ve ziyade gibi ilişkilere değinmektedirler. Râzî, Âmidî ve Beyzâvî gibi bazı usûl bilginleri ise bir kelimenin hakîkî manadan mecâzî manaya geçişi için bir alakanın olmasının şart olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁷¹ Râzî, en iyi tanımın Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tanımını olduğunu söyler akabinde ancak onun alaka kaydını zikretmediğini bunun da gerekli olduğunu ifade eder. O, alaka olmaksızın kullanılan kelimelerin mecâz olmayıp belki yeni bir vaz' olduğunu belirtir. Usûlcülerden İsnevî de alakanın şart olduğunu ifade eder. O, şayet alaka şartı olmasa her lafız her mana için ıtlakının caiz olacağını bunun ise doğru olmadığını/batıl olduğunu belirtir.⁶⁷²

Sonuç itibarıyla alaka, lafızların bünyesinde taşıdığı manaların belirlenmesinde önemli bir rol üstlendiği için her iki disiplin müellifleri tarafından ele alınmıştır. Tespit edildiği kadarıyla belâgat âlimleri istisnasız iki mana arasındaki alakanın/ilişkinin gerekliliğini vurgulamışlardır. Usûl disiplininde ise ilk dönem usûlcüler yaptıkları

⁶⁷⁰ Bâkillânî ve Cüveynî “*Mecâz konulduğu anlamın dışında kullanılan sözdür.*” şeklinde mecâz tanımlamaktadırlar. (Bâkillânî, *et-Takrîb*, I, 352; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 185). Şîrâzî, mecâzın tanımını şu şekilde yapmıştır: “*Yerinden nakl edilmiş tüm lafızlar mecâzdır.*” (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 173). Gazzâlî ise “*Mecâz: Arapların bir şeyin (lafzın) konulduğu yerin (mananın) dışında kullanmalarıdır.*” şeklinde mecâzın tanımını yapmıştır. (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 24). Dikkat edilirse Şîrâzî “nakl”a vurgu yaparken diğer tanımlarda nakl ile birlikte vaz'a da dikkat çekilmiştir. Zira vaz' olmadan naklin/geçişin olması mümkün değildir.

⁶⁷¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 28; Beyzâvî, I, 164.

⁶⁷² İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, I, 164.

tanımlarda alaka kaydını düşürmemişlerdir. Ancak Râzî gibi daha sonra gelen usûlcüler ise hakikat ve mecâz arasında bir ilişkinin şart olduğunu belirtmişlerdir.

Şunları da ifade edilmesinde yarar vardır: Hakikat ve mecâz arasındaki bağ, teşbîh olabildiği gibi teşbîh dışında hazf, ziyade, sebebiyet ve müsebbebiyyet gibi sûrî yani şekle dayalı bir şey de olabilir.⁶⁷³ Tekrara düşmemesi için hakikat ile mecâz arasındaki ilişkilerin ne olduğu burada zikredilmeyecektir. Bunlar, yeri gelince aktarılacaktır. Ancak burada zikredilen sadece örnek babındandır.

Mecâzı konu edinen disiplinlerde alakanın tabiatı göz önünde bulundurularak lugavî mecâz, istiâre ve mecâzü'l-mürsel şeklinde kategorize edilmiştir. Müşâbehet kaynaklı alaka vasıtasıyla oluşan mecâz türü istiâre olarak adlandırılırken; hazf, ziyade, cüz ve kül gibi farklı şeylerin vasıtasıyla oluşan mecâz ise mecâzü'l-mürsel olarak isimlendirilmiştir.

Hakikat ve mecâz arasında var olan alâka/bağ vasıtasıyla lafızların konulduğu hakikî manalarından önce mecâzî manaları akla gelmektedir. Zira bu alâka/bağ mecâzî anlam dışında bir anlam ihtimali bırakmamaktadır.

2.2.2.2.4.4.1.2.2. Karine

Karine, lafzın asıl anlamı dışında başka bir anlamda kullanıldığını gösteren alâmettir. Bu alâmet lafzî ve hâlî/manevî olmak üzere ikiye ayrılır.⁶⁷⁴ Bazıları bu ikisine ilaveten hissî (duyu organlarıyla elde edilen bilgiyi) ve şer'î karineleri de ekleyerek dörde ayırmışlardır.⁶⁷⁵ Kazvînî aklî mecâz konusunda aklî mecâzın karinelerine değinirken, karineleri lafzî ve manevî şeklinde ikiye ayırdıktan sonra manevî karineyi aklî ve örfî olarak ikiye ayırır.⁶⁷⁶

Özelde nassların genelde bütün metinlerin yorumlanmasında karineler mananın belirlemesinde en önemli unsurdur. Zira metinleri kuşatan karineler dikkate alınmadan sadece metinlerin zahirine bağlı kalarak yapılacak yorumlar, birçok mananın kapalı kalmasına, buna bağlı olarak da nassların ve metinlerin yanlış yorummasına neden olabilir. Ancak karineler vasıtasıyla nassların ve metinlerin manaları açığa kavuşabilir

⁶⁷³ Şevkânî, I, 70-71.

⁶⁷⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 228; Bahâuddîn es-Sübkî, II, 25.

⁶⁷⁵ Sadrüşşerîa, I, 207; Şevkânî, I, 70-71.

⁶⁷⁶ Kazvînî, *et-Telhîs*, 21.

ve doğru bir şekilde yorumlanabilir. Gazzâlî, karinelerin dildeki önemini şöyle vurgulamaktadır: “*Şayet söz, ihtimal taşımayan bir nass ise dilin bilinmesi kâfidir. Eğer sözde farklı ihtimaller varsa lafza eklenen bir karine olmadıkça bu sözden gerçekte ne kastedildiği anlaşılamaz. Karine ise ya “Mahsulün alındığı gün onun hakkını verin.” ayetinde olduğu gibi izah edilmiş bir lafızdır ki ayette geçen “hak” öşürdür. Ya da Allah’ın (c.c) bildirdiği: “Gökler, dürülmüş biçimde O’nun sağ elindedir.” Ayeti ve “Müminin kalbi Rahman’ın iki parmağı arasındadır” hadisinde olduğu gibi aklî delillere gönderme ile olur.*” Gazzâlî, lafzî ve aklî karinelere değindikten sonra işaret, rumuz, hareket, sevâbık ve levâhık gibi karinelere değinmektedir. Ayrıca bir takım hâlî ve tahmin altına girmeyen başka karinelere de söz etmekte, bunların sınırsız olduğunu ancak bu karinelerin müşahade eden şahıslar tarafından idrak edilebileceğini belirlemektedir. Bu karineleri müşahade eden kişilerin, açık lafızlarla veya başka türden karinelerle kendilerinden sonra gelenlere aktararak bilinebileceklerini ifade etmektedir.⁶⁷⁷

Karine mecâzın mahiyetinden midir, yoksa mecâzın sahih ve geçerli olmasının şartı mıdır? Zerkeşî, beyâncıların karinenin mecâzın mefhumuna dâhil ettiklerini söylerken, usûlcülerin ise karineyi mecâzın sıhhat şartı olarak gördüklerini belirtir.⁶⁷⁸ Dolayısıyla belâgatçılar ile usûlcülerin karineye bakış açıları farklılık arz ettiği için yaptıkları tanımlar da farklılık arz etmektedir. Karineyi mecâzın mahiyetinden sayanlar yani mecâzın ancak kendisiyle beraber meydana gelebileceğini söyleyenler yaptıkları tanımda karine kavramını zikrederken, onu mecâzın sahih olması için şart olduğunu düşünenler ise karineyi tanımın dışında tutmuşlardır.

Zerkeşî’nin “beyâncıların karineyi mecâzın mahiyetine/mefhumuna dâhil ettikleri” sözünü tüm beyâncıları kapsayacak şekilde yorumlamak mümkün görünmemektedir. Zira Abdulkâhir el-Cürcânî gibi ilk dönem belâgatçıların yaptıkları mecâzın tanımında karine kavramının kullanılmadığı görülmektedir.⁶⁷⁹ Ancak Emir es-Sen’ânî ve Şevkânî gibi son dönem usûlcüler hariç görülebildiği kadarıyla Zerkeşî’nin de belirttiği gibi usûlcüler, karineyi mecâzın mahiyetinden değil, mecâzın sahih olmasının şartı olarak görmüşlerdir. Fakat son dönem usûlcülerin bazıları mecâzın

⁶⁷⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 22-23.

⁶⁷⁸ Râzî, *Nihâyetü’l-İcâz*, 87; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 60.

⁶⁷⁹ Cürcânî, *Delâilü’l-İcâz*, 60; Şevkânî, I, 62.

tanımını yaparken karine kaydını düşmüşlerdir.⁶⁸⁰ Muhtemelen bunların karineyi mecâzın mefhumuna dâhil etmeleri onların belâgatçılardan etkilenmesinden kaynaklanmaktadır. Netice itibariyle karine kaydını düşüren âlimler karineyi mecâzın mefhumuna dâhil ederken, bu kaydı düşürmeyen usûl ve belâgat âlimleri ise karineyi mecâzın mahiyeti dışında bıraktıklarını söyleyebiliriz.

2.2.2.2.4.4.1.3. Lugavî Mecâzın Kısımları

Belâgat ve usûl âlimleri mecâzı, lugavî ve aklî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra lugavî mecâzı farklı yönleriyle kendi içinde de farklı kategorilere ayırmışlardır. Her iki disiplin âlimleri lugavî mecâzı, vâzî‘ (onu koyan) açısından lugavî, şer‘î ve örfî olmak üzere üçe ayırmışlardır.⁶⁸¹ Sığa itibariyle de müfred ve mürekkeb, hakîkî mana ile mecâzî mana arasındaki alakanın tabiatı açısından ise mecâzü’l-mürsel ve istiâre şeklinde ikiye ayırmışlardır.

2.2.2.2.4.4.1.3.1. Vaz‘ İtibariyle Lugavî Mecâz

Dilin/sözün tek bir hakikat yönünün olmadığını, dilin farklı kullanım alanlarına sahip olduğunu ve buna bağlı olarak farklı hakikâtlere ayrıldığını hakikat konusunda ele alınmıştı. Dil, kullanım alanlarına göre farklı hakikâtlere ayrıldığı gibi bu kullanım alanlarına bağlı olarak farklı mecâz yönleri de bulunmaktadır. Lugavî mecâz kısımları başlığı altında değinildiği gibi her iki disiplinde de vaz‘ açısından mecâzı; lugavî, örfî ve şer‘î olmak üzere üç kategoriye ayrılmıştır. Bunları örnekleriyle beraber şu şekilde açıklamak mümkündür:

1. Lugavî mecâz: lafzın dilde kendisi için vaz‘ edildiği mana dışında başka bir manada kullanılmasıdır.⁶⁸² Örneğin *البدن* kelimesi, lugavî hakikatte “Dolunay” anlamına gelirken yakışıklı genç manasında kullanıldığında ise lugavî mecâzı ifade etmektedir.

2. Şer‘î mecâz: Şer‘î vaz‘ itibariyle şâri‘in kastettiği anlam dışında başka bir anlamda kullanılan lafızdır.⁶⁸³ Örneğin *الصلاة* “namaz”, kavramı “günün belirli

⁶⁸⁰ Emîr es-Sen‘ânî, 268.

⁶⁸¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286; Sekkâkî, 468-469; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 28; Kazvînî, *el-İzâh*, 253; Tefâtânî, *el-Mutavvel*, 572; Tefâtânî, *et-Telvîh*, I, 163-1615; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 43.

⁶⁸² el-Meydânî, II, 218; Bulut, 282.

vakitlerinde belirli şart ve rükünler dâhilinde yerine getirilen ibadet” manasında kullanıldığında şer‘î hakîkati ifade ederken aynı kavram dua anlamında kullanıldığında şer‘î mecâzı ifade etmektedir. Aynı şekilde الربا “faiz” kavramı “ödünç verilen bir malın zamana bağlı olarak alınan nisbî ücret” manasında kullanıldığında şer‘î dilde şer‘î hakîkati ifade ederken bu kavram artma ve gelişme anlamında kullanıldığında şer‘î mecâzı ifade etmektedir.

3. Örfî mecâz: lafzın örfte kazandığı mananın dışında başka bir manada kullanıldığında örfî mecâz olur.⁶⁸⁴ Örfî hakîkatte olduğu gibi örfî mecâz da örfü’l-âm ve örfü’l-hâss olmak üzere ikiye ayrılır. الجوهر “Cevher” lafzı genel örfte değerli maddeler için kullanıldığında hakîkati ifade eder. Havâs örfünde (özel iletişim dilinde) asıl varlık manasında kullanıldığında hakîkati ifade eder. Ancak iyi cibilliyetli/karakterli ve tabii istidatı olan insan için kullanıldığında ise hem günlük iletişim dilinde hem de özel iletişim dilinde mecâzı ifade etmektedir.

Netice itibariyle şunu ifade edebiliriz: Vaz‘ açısından dil tek boyutlu olmayıp farklı boyutlara ve kullanım alanlarına sahiptir. Bir kelime bir kullanım alanında kullanıldığı konteks içinde mecâzı ifade ederken aynı şekilde başka bir kullanım alanına göre de hakîkati ifade edebilir. وَأَتُوا الزَّكَاةَ “Zekâtı verin.”⁶⁸⁵ ayetinde geçen zekât kavramı şer‘î literatürde şer‘î hakîkati ifade etmektedir. Şer‘î hakîkatte zekât, bir malın belli bir miktara ulaşım ve bu malın üzerinden bir yıl geçtikten sonra belirli bir miktarının belirli kesimlere verilen maldır. Lugavî hakîkatte ise temizlenme ve artma manasına gelmektedir. Dolayısıyla zekât lafzı, bu ayette şer‘î kullanımda hakîkî manayı ifade ettiği gibi lugavî kullanıma göre ise mecâzî manayı ifade etmektedir.

Hakîkat meselesinde değinilmesi gereken ancak değinilmediği bir husus burada verilecektir. Daha önce ifade edildiği gibi hakîkî ve mecâzî lafızların lugavî, şer‘î ve örfî ayırımının belâgat ve fıkıh usûlü eserlerinde ele alınan bir konudur. Ancak bu konuyu, her iki disiplinden önce dile getirenler kelâmcılar olmuştur. Şîrâzî, bu meseleyi ilk dile getirenlerin Mutezilî mezhebine mensup kişiler olduğunu belirtmektedir.⁶⁸⁶ O,

⁶⁸³ Ebû Abdullâh Hüseyin b. Alî b. Talha es-Simlâvî, *Ref‘u’n-Nikâb an Tankîhi’s-Şihâb I-VI* (1. Baskı), thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâh - Abdurrahmân b. Abdullâh el-Cibrîn, Mektebetü’r-Rüşd, 1425/2004, I, 423; el-Meydânî, II, 219.

⁶⁸⁴ el-Meydânî, II, 220; Bulut, 362.

⁶⁸⁵ Bakara: 2/43.

⁶⁸⁶ Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, I, 172.

konuyla ilgili şunları aktarmaktadır. “*Vâsıl b. ‘Atâ gibi Mutezile Mezhebinin önde gelenleri dediler ki: Şayet Ali ve Talha (r.a.) bir tutam bitki için şahitlik yapsalar ben onlarla birlikte üçüncü bir şahıs olmadan (şahitliklerini) kabul etmem. Zira onlardan biri... denildi ki: “Dilde İmân tasdik manasındadır. Bunlar hem muvahhittirler hem de (Peygamber’in getirdiğini) tasdik edenlerdir (Musaddikûn), (onlar) bu (yani imânın tasdik manasına gelmesi) lügatte hakîkattir. Şer‘de bunun dışında başka bir manaya nakledilerek, herhangi bir günah işlemeyen kişiye isim yapılmıştır. Kim bir günah işlerse imandan çıkar ancak küfre varmaz dediler.”*”⁶⁸⁷ İlk defa Mutezilî bilginler tarafından dile getirilen bu mesele daha sonra Hicri dördüncü asırdan itibaren fıkıh usûlü eserlerinde de tartışılmıştır. Usûlcülerden Cessâs, mecâzın sem‘î olduğunu yani işitmeye dayandığını ifade ettikten sonra şer‘î isimlere değinir ve şer‘î isimlerin de ispatının mecâz gibi olduğunu, bu isimlerin ispatının ancak tevkîf veya ittifak ile olacağını belirtir.⁶⁸⁸ Cessâs şer‘î ve lugavî isimlere değinir ancak örfî isimlerden söz etmez. Cessâs’tan sonra Ebü’l-Hüseyn el-Basrî,⁶⁸⁹ Cüveynî,⁶⁹⁰ Gazzâlî⁶⁹¹ gibi usûlcüler, hakikat ve mecâzın lugavî, şer‘î ve örfî kısımlarını geniş bir şekilde ele almışlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla belâgat disiplininde ise bu mesele Sekkâkî ile birlikte ele alınmıştır. Hakikat konusunda ifade edildiği gibi belâgatçılar, konuyu özlü bir şekilde ele almışlardır. Behâuddîn es-Sübkî gibi bazı belâgat bilginleri şer‘î ve örfî hakikat ile ilgili yapılan tartışmalara değinirken usûl bilginlerine göndermede bulunurlar.⁶⁹² Belâgatçılardan Müeyyed-Billah usûl bilginlerinin isimlerini ve konu hakkındaki görüşlerini zikrederek dilin lugavî şer‘î ve örfî boyutunu açıklamaya çalışmıştır.⁶⁹³

Hem belâgat hem de fıkıh usûlü eserlerinde mecâzın farklı kategorilerinin konu edinilmesi ve mesele hakkında belâgatçıların usûlcülere veya usûlcülerin belâgatçılara atıfta bulunması her iki disiplin arasında var olan bağlantının bir göstergesidir.

⁶⁸⁷ Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, I, 173.

⁶⁸⁸ Cessâs, I, 368.

⁶⁸⁹ el-Basrî, I, 11-14.

⁶⁹⁰ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Me‘âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Metnü’l-Varakât* (1. Baskı), Dâru’s-Sümay‘î, Riyad 1416/1996, 9; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 123-124.

⁶⁹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 11-18.

⁶⁹² Bahâuddîn es-Sübkî, II, 128.

⁶⁹³ Müeyyed-Billâh, I, 30-33.

2.2.2.2.4.4.1.3.2. Sığa İtibariyle Lugavî Mecâz

Belâgat âlimleri sığa itibariyle mecâzı müfred ve mürekkebe olarak ikiye ayırmışlardır. Müfred mecâz, kelimenin vaz‘ olunduğu mana dışında bir münasebetten dolayı bir karineyle beraber başka bir manada kullanılmasıdır.⁶⁹⁴ Diğer bir ifadeyle kelimede meydana gelen mecâza müfred mecâz denilmektedir. Cesur adam yerine arslan, sabırlı ve metanetli kişi yerine deniz kavramlarının kullanılması müfred mecâza birer örnek teşkil etmektedir. Genel anlamda mecâzü’l-mürsel ve istiâre müfred mecâza dayanmaktadır.

Mürekkebe mecâz ile aklî mecâz, cümlede meydana gelen iki farklı mecâz türleridir. Zira aklî mecâzda mecâz, isnadın kendisinde meydana gelirken, mürekkebe/sözdizimindeki mecâz ise isnatta değil cümleyi oluşturan kelimelerin bütünüde meydana gelmektedir. Dolayısıyla mürekkebe mecâz ile aklî mecâz farklı mecâz türleri olduğu için bunların tanımları da farklı şekillerde yapılmaktadır.

Sözdiziminde gerçekleşen mürekkebe mecâzın tanımı şu şekilde yapılmıştır: *Cümleyi oluşturan kelimelere bakılmaksızın bir münasebetten dolayı anlamlı bir cümle başka bir anlamlı cümle yerine kullanılmasıdır.*⁶⁹⁵ Mürekkebe mecâzın diğer bir tanım da şu şekilde yapılmıştır: *Benzerlik dışında başka bir ilgi vasıtasıyla, asli anlamını irade edilmesine engel teşkil eden bir karineyle birlikte, cümlelerin konulduğu anlam dışında başka bir anlamda kullanılmasıdır.*⁶⁹⁶

Kötülük yapıp karşılığında mükâfat bekleyen kişiye söylenen **إنك لا تجني من الشوك** “Dikenden (diken dikerek) üzüm toplayamazsın.” sözü mürekkebe mecâz için örnek gösterilebilir. Zira bu cümlede mecâz tek bir kelimede değil bilakis sözdizimini oluşturan kelimelerin bütünüde söz konusudur. “Diken dikerek üzüm toplayamazsın.” cümlesiyle “Kötülük yaparak iyilik bulamazsın.” anlamı kastedilmektedir. Dolayısıyla bu cümle kendi hakîkî manasının dışında başka bir manada kullanıldığı için mürekkebe mecâz olarak değerlendirilmiştir. Ancak terkîp açısından bu cümle tahlil edildiğinde aklî mecâzın söz konusu olmadığı görülecektir. Zira cümleyi oluşturan öğeler bir tertip

⁶⁹⁴ Atîk, 156.

⁶⁹⁵ Ebü’l-Münzir Mahmûd b. Muhammed b. Mustafâ el-Minyâvî, *el-Mu’taser min Şerhi Muhtasari’l-Usûl min ‘İlmi’l-Usûl* (2. Baskı), el-Mektebetu’s-Şamile, Mısır 2011, 66; Atîk, 156.

⁶⁹⁶ el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-Belâga*, 257.

ve düzen içinde olup, öğeler arasındaki ilişkiden kaynaklı mecâz söz konusu olmamaktadır.

Yukarıda ifade edildiği gibi belâgat âlimleri, lugavî mecâzı kategorize ederken mecâzı sığa itibariyle müfred ve mürekkeb olmak üzere ikiye ayırmışlardır.⁶⁹⁷ Usûl âlimlerinin büyük çoğunluğu ise sığa itibariyle lugavî mecâzın kısımlarına değinmemişlerdir. Râzî ve Urmevî gibi bazı usûl âlimleri mutlak mecâzı müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayırmışlardır. Onlar “müfred mecâz” ile lugavî, “mürekkeb mecâz” ile de aklî mecâzı kastetmektedirler. Dolayısıyla bu usûl âlimlerinin müfred ve mürekkebtan kastettikleri şey ile belâgatçıların müfred ve mürekkebtan kastettikleri şey aynı değildir. Zira belâgatçılar bir üst başlık olan ve herhangi bir kayda bağlı olmayan mutlak mecâzı lugavî ve aklî olarak ikiye ayırırken, yukarda isimleri zikredilen usûl âlimleri ise bunu müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayırmışlardır. Buna göre belâgat âlimleri sığa itibariyle müfrede ve mürekkeb olarak ayırdıkları lugavî mecâz çeşitlerinin bütünü bu âlimler müfred mecâz olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁹⁸ Ancak son dönem usûl âlimlerinden bazılarının belâgat âlimleri gibi lugavî mecâzı müfred ve mürekkeb olmak üzere ikiye ayırdıkları görülmektedir.⁶⁹⁹

2.2.2.2.4.4.1.3.3. Alakanın Tabiatı İtibariyle Mecâz

Görüldüğü kadarıyla alakanın tabiatı açısında mecâzın ayırımına ilk olarak İbn Reşîk el-Kayrevânî işaret etmiştir. Zira o, “*Bir şeye kendine yakın olanın veya sebebinin ismini vermektir.*”⁷⁰⁰ şeklinde yaptığı mecâzın tanımında “kendine yakın olanın” sözüyle istiâreyi, “sebebin” sözüyle de mecâzü’l-mürseli kastetmektedir.⁷⁰¹ İstiâre ve mecâzü’l-mürsel ayırımına işaret eden İbn Reşîk el-Kayrevânî’den sonra belâgatçılar, lugavî mecâzı ve istiâreye birbirinden ayırarak aralarındaki ayırtıcı özellikleri zikretmişlerdir. Alî b. Abdülkâfi ve Şevkânî gibi bazı usûl âlimleri de -muhtemelen

⁶⁹⁷ Kazvîni, *et-Telhis*, 64-62; Bahâuddin es-Sübkî, II, 182; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddin Dib, *‘Ulûmu’l-Belâga*, 185; Atîk, 156.

⁶⁹⁸ Safiyyüddin Muhammed b. Abdurrahmân el-Urmevî, *Nihâyetü’l-Vüsûl fî Dirâyeti’l-Usûl I-IX* (1. Baskı), thk. Sâlih b. Süleymân – Saîd b. Sâlim es-Süveyh, el-Mektebetü’t-Ticâriyye, Mekke 1416/1996, II, 360.

⁶⁹⁹ Fenârî, II, 116-117; Emîr es-Sen‘ânî, 270-271; el-Minyâvî, 66.

⁷⁰⁰ İbn Reşîk el-Kayrevânî, I, 266.

⁷⁰¹ Durmuş, “Mecâz” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 219.

belâgatçılardan etkilenerek- alakanın tabiatı göz önünde bulundurarak mecâzın kısımlarını usûl kitaplarında geniş bir şekilde işlemişlerdir.

2.2.2.2.4.4.1.3.3.1. Mecâzü'l-Mürsel

Mecâzü'l-mürselin ıstılahî bir kavram haline gelmesine Abdülkâhir el-Cürcânî öncü olmuştur. Ondan sonra gelen Sekkâkî mecâzü'l-mürseli mecâzın müstakil bir kısmı olarak değerlendirmiştir. İsmail Durmuş konuyla ilgili şunları ifade etmektedir: “*Abdülkâhir el-Cürcânî’nin bir ifadesinden esinlenerek mürsel mecâz terimini ilk ortaya koyan belâgatçının Sekkâkî olduğunu söylemek mümkündür.*”⁷⁰² Durmuş, Sekkâkî’nin Abdülkâhir el-Cürcânî’nin bir ifadesinden esinlenerek mecâzü'l-mürseli terimleştirdiğini ifade ederken, hangi ifadesinden hareketle böyle bir kavramı ortaya koyduğuna dair bir açıklama yapmamaktadır. Muhtemelen Abdülkâhir el-Cürcânî أن كل استعارة مجاز وليس كل مجاز استعارة ve المجاز أعم من الاستعارة⁷⁰³ ifadeleriyle⁷⁰³ mecâzın istiâreden daha genel olduğunu ifade etmesi; mecâzın, aklî ve lugavî mecâz kısımlarını kapsadığı gibi lugavî mecâzın da istiâreden daha genel olduğuna bir işarettir. Zira Cürcânî, lugavî mecâzı anlatırken, lugavî mecâzda mecâzın teşbîh vasıtasıyla meydana geldiği gibi aralarında teşbîh alakası olmayan başka nedenlerden ötürü de mecâzın meydana gelebileceğini ifade etmektedir. Cürcânî, net bir şekilde isim koymasa da bu ikinci kısmın istiâre olmadığını söylemekte, ancak teşbîh vasıtasıyla meydana gelen mecâz türüne de istiâre ismini kullanmaktadır.⁷⁰⁴

Abdülkâhir el-Cürcânî, lugavî mecâzın ayırımına işaret ettiği gibi onun muasırı olan Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi usûl âlimleri de bu meseleye değinmişlerdir.⁷⁰⁵ Cüveynî *el-Varakât* isimli eserinde mecâzın kısımlarına şu şekilde değinmektedir: “*Mecâz, ya ziyade (bir harf veya bir kelimenin artırılmasıyla) ya noksan/hazf (bir harf veya bir kelimenin hazf edilmesiyle) ya nakl (bir kelimenin bir manadan başka bir manaya kullanılmasıyla) ya da istiâreyle olur.*”⁷⁰⁶ Cüveynî bunları aktardıktan sonra bunların örneklerini de zikretmemektedir. Görüldüğü üzere Cüveynî, istiâreyi açık bir şekilde zikrederken ziyade ve hazf ile yapılan mecâzü'l-mürselin

⁷⁰² Durmuş, “Mecâz” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 219.

⁷⁰³ Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, 303.

⁷⁰⁴ Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, 306-307.

⁷⁰⁵ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 39-40.

⁷⁰⁶ Cüveynî, *Metnü'l-Varakât*, 9.

çeşitlerine de değinmektedir. Ancak onun burada “nakl” kelimesini zikretmesi, naklin sadece bir mecâz türüne ait olduğu anlaşılmamalıdır. Mecâzın tanımından da anlaşıldığı gibi belâgat literatüründe “nakl”, bir kelimeyi bir manadan başka bir manaya aktarma eylemidir. Bu ise tüm mecâz çeşitleri için söz konusudur.

Cürcânî’nin muasırları olan usûlcülerin de o dönemde konuyu benzer şekilde ele almaları, usûlcülerin belâgat konularına verdiği önemi ortaya koymaktadır. Henüz belâgat kavramları tam netleşmeden Cüveynî’nin de belâgatçı muasırlarıyla paralel bir şekilde hakikat ve mecâz ayrımını yapması; hakîkati şer‘î, örfî ve lugavî şeklinde kategorize etmesi ve mecâzın kısımlarına değinmesi, usûlcülerin de en az belâgatçılar kadar konuyla alakalı olduğunu göstermektedir.

2.2.2.2.4.4.1.3.3.1.1. Mecâzü’l-Mürselin Tanımı

Belâgat ve usûl ilimlerinde müşâbehet/benzerlik dışında başka bir alaka esas alınarak mecâz-ı mürselin tanımı yapılmıştır. Yapılan tanımlarda mefhum itibariyle önemli bir fark söz konusu olmadığı için son dönem bilginler arasında şöhret bulan aşağıdaki tanımla iktifa edilecektir.

*“Mecâzü’l-Mürsel, vaz’ edilen (hakîkî) manayı kastetmeye mani olan bir karine ile beraber benzerlik dışında başka bir alakadan dolayı konulduğu manadan ayrı bir manada kullanılan sözdür.”*⁷⁰⁷

*“مُلْكُ/هُكُومَرَانْلِيْکْ elinde olan Allah, تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ yücedir. O, her şeye kadirdir/gücü yetendir.”*⁷⁰⁸ ayetinde kudret ve egemenlik manasına gelen يَدِ kelimesi mecâz-ı mürsele örnek olarak gösterilebilir. يَدِ kelimesi hakîkî mana itibariyle insan vücudunda bilinen belli bir organı ifade ederken, ayette ise hakîkî mana ile mecâzî mana arasındaki sebebiyet alakası vasıtasıyla kudret ve egemenliği ifade etmektedir. Karine ise aklîdir. Zerkeşî kudret ile el arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır: *“(el) başka şeye karşı egemenliğin kendisinin vasıtasıyla elde*

المجاز المرسل: هو الكلام المستعمل في غير المعنى الذي وضع له، لعلاقة غير المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة معناه الوضعي.⁷⁰⁷ et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 573; Emîr es-Sen‘ânî, 269; Alî el-Cârim ve Mustafâ Emîn, *el-Belâgatu’l-Vâziha*, 110; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, ‘*Ulûmu’l-Belâga*, 215.

İsmail Ankaravî mecâz-ı mürselin tanımını şöyle yapmıştır: *“Mecâz-ı mürsel oldurki vech-i şebah ve müşâbehet olmaksızın manâ-yı mecâzî ile manâ-yı hakîkî arasındaki alaka tamâm ola; alâka-ı mu’teberenün envâ’ı çokdur lâkin on nevden saymışlardır...”* Ankaravî, *Miftâhu’l-Blâga ve Misbâhu’l-Fesâha*, Tasvir-i Efkâr Matbaası, İstanbul 1284, 84.

⁷⁰⁸ Mülk: 67/1.

edileceği özel nitelikli bir şekildir (organdır)... elin kudrette ıtlakı şekle dayalı sebebin ismini müsebbebe ıtlakıdır. Elin şeklinin kudrete sebep olmasına gelince, eğer el özel şekliyle yaratılmamış olsaydı, elin yapacağı iş eksik kalırdı. Elden istenen şeye egemenliği ancak bu şekliyle tamamlanır.”⁷⁰⁹

2.2.2.2.4.1.3.3.1.2. Mecâzü'l-Mürsel İle Hakîkî Mana Arasındaki Alaka

Mürsel mecâz ile hakîkî mana arasındaki alaka/ilişki şekle dayalıdır. Yani bütün-parça, zarf-mazruf, gibi sûrî şeylerdir.⁷¹⁰ Belâgat ve usûl eserlerinde, mürsel mecâzın alakalarının/ilişkilerinin sayıca tespiti hususunda farklı aktarımlar söz konusudur. Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvinî gibi belâgat âlimleri bu alakalardan on tanesine değinmektedirler.⁷¹¹ Usûl âlimleri ise bu konuyu daha kapsamlı bir şekilde ele alarak bu alakaların sayısının daha fazla olduğunu tespit etmişlerdir. Sübkî, Teftâzânî ve Süyûtî gibi daha sonra gelen âlimlerin dil ve belâgat ile ilgili yazdıkları eserlerde usûl âlimlerinin tespit ettikleri alakalara değinmişlerdir. Kimi usûlcü bu alakaların sayısını yirmi beş ile sınırlandırırken⁷¹² kimileri ise otuz altıya kadar çıkarmaktadır.⁷¹³ Zerkeşî, hakîkî mana ile mecâzî mana arasındaki alakaları otuz sekize kadar saymaktadır.⁷¹⁴

Mecâz-ı mürsel ile hakîkî mana arasındaki bazı önemli alakalar/ilişkiler şunlardır: Cüziyyet,⁷¹⁵ külliyyet,⁷¹⁶ sebebiyyet,⁷¹⁷ müsebbebiyyet,⁷¹⁸ lâzım,⁷¹⁹ melzûm,⁷²⁰

⁷⁰⁹ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, III, 67-68.

⁷¹⁰ Şevkânî, I, 68.

⁷¹¹ Sekkâkî, 473-474; Kazvinî, *et-Telhîs*, 64; Kazvinî, *el-İzâh*, 254-259; Bahâuddîn es-Sübkî, II, 139; Abdulmuteâl es-Sa'îdî, *Buğyetu'l-İzâh li Telhîsi'l-Miftâh fi Ulûmi'l-Belâğa I-IV*, Mektebetu'l-Âdâb, 1999, III, 79-86.

⁷¹² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 574; İbnü'n-Neccâr, I, 156.

⁷¹³ Takiyuddîn es-Sübkî, I, 301; Bahâuddîn es-Sübkî, II, 139-141.

⁷¹⁴ Bk. Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, III, 67-91.

⁷¹⁵ Cüziyyet ilişkisi yani herhangi bir şeyin parçasını söyleyip bütünü kastetmektir. Örneğin, «من قام رمضان» «Kim (faziletine) inanarak ve mükâfatını (Allah'tan) bekleyerek ramazanda terâvih namazını kılar, geçmiş günahları bağışlanır.» (Buhârî, İmân: 37; Müslim Salâtü'l-müsâfirîn: 173.) hadisinde geçen “قام” “kıyama durma” fiilinden maksat namazın tamamıdır. Hadiste namazın bir rüknü olan kıyam zikredilmiş, ancak namazın tamamı kastedilmiştir.

⁷¹⁶ Külliyyet ilişkisi yani bütünü söyleyip parçayı kastetmektir. Örneğin, «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ» “Parmaklarını kulaklarına tıklarlar” (Bakara: 2/19.) ayetinde paraktan maksat parmak uçlarıdır. Ayetteki mecâz ile hakîkî mana arasındaki alâka bütünü zikredip parçayı kastetmektir.

⁷¹⁷ Sebebiyyet ilişkisi, sebebiyet ilişkisinden maksat sebebi söyleyip müsebbebi kastetmektir. رعت الماشية “sürü yağmuru otladı” burada yağmurdan murad bitkidir. Zira sürü yağmuru otlayamaz belki yağmurun, yeşermesine sebep olduğu bitkiyi otlar. Dolayısıyla sebep zikredilerek müsebbeb kastedilmiştir Sebebiyyet ilişkisi kendi içinde kâbilî, surî, failî ve gâyi olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Detay için bk. Takiyuddîn es-Sübkî, I, 299; el-Merdâvî, I, 395-397; İbnü'n-Neccâr, I, 157-158.

kevnîyyet,⁷²¹ evvelîyyet,⁷²² mahallîyyet,⁷²³ hâlîyyet,⁷²⁴ âlîyyet,⁷²⁵ umûmîyyet,⁷²⁶ husûsîyyet,⁷²⁷ eser,⁷²⁸ müessir,⁷²⁹ illet,⁷³⁰ ma'lûl,⁷³¹ hazf⁷³² ve zâid (fazlalık) ilişkisi.⁷³³

⁷¹⁸ Müsebbebiyyet ilişkisi, yani neticeyi söyleyip sebebi kastetmektir. Örneğin «وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا» “ve sizin için gökten rızık indirir.” (Ğâfir: 40/13.) ayetinde müsebbeb olan rızık zikredilmiş ancak rızka sebep olan yağmur kastedilmiştir.

⁷¹⁹ Lâzım ilişkisi yani lâzımı söyleyip melzûmu kastetme. Örneğin, tavanı söyleyip duvarı kastetme gibi. Zira tavan duvarı gerektirir.

⁷²⁰ Melzûm ilişkisi melzûm ilişkisinden murad bir şeyi zikredip onun lazımı kastetmektir. Örneğin, كُلُّ صَامِتٍ نَاطِقٌ بِمُوجِدِهِ “Susan her şey kendi mücidini anlatır.” Yani icat edilen sanat kendi mücidini gösterir. Cümlede نَاطِقٌ “anlatır/konuşur” lafzı kendi lazımı olan دال “gösterir” sözcüğünün yerinde kullanılmıştır. İkinci olarak şu örnek verilebilir: “Ahmet hayatı öğreniyor.” Melzûm olan hayat kendi lazımlarından olan ilim kastedilmektedir.

⁷²¹ Kevniyyet ilişkisi yani bir şeyi eski hâlinin ismiyle anmak. Örneğin, «وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ» “Yetimlere mallarını verin.” (Nisâ: 4/2.) ayetinde yetim kelimesiyle daha önce yetim olup da şuan buluş çağına erenler kastedilmektedir.

⁷²² Evvelîyyet ilişkisi, yani bir şeyin gelecekte alacağı adıyla veya sıfatıyla anmaktır. Örneğin, «إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ خَمْراً» “Ben rüyada kendimi şarap sıkarken gördüm.” (Yûsuf: 12/36.) ayetindeki “şarap” kelimesinden maksat ilerde şarap olacak üzümdür. Dolayısıyla üzümlü şarap ile isimlendirilmesi evlevîyyet ilişkisinin örneklerindendir.

⁷²³ Mahallîyyet ilişkisi, mahallîyyet ilişkisinden maksat zarfı söyleyip mazrufu kastetmektir. Diğer bir ifadeyle yeri zikredip içindekini kastetmektir. «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» “Köye sor.” (Yûsuf: 12/82.) ayette geçen köyden maksat köy ehlidir.

⁷²⁴ Hâlîyyet ilişkisi yani hali (içindekileri) zikredip mahalli (yeri) kastetmek. «إِنَّ الْأُبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ» “Şüphesiz iyiler nimet içindedirler.” (İnfîtâr: 82/13.) ayette geçen نَعِيمٌ lafzından maksat nimetin içinde bulunduğu cennettir.

⁷²⁵ Âlîyyet ilişkisi: bir şeyin ism-i âleti zikredilir ve onun etkisi kastedilir. Örneğin, «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا» “Biz her peygamberi, kendi kavminin diliyle gönderdik.” (İbrâhîm: 14/4.) Ayetinde konuşma aletin ismi olan لِسَانٌ lafzı zikredilmiş ancak dil/lehçe murad edilmiştir.

⁷²⁶ Umûmîyyet ilişkisi, umûmu/geneli ifade eden bir kelimeyi söyleyip husûsu/özel kastetmektir. Örneğin, «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» “Yoksa insanları, Allah’ın lütfundan kendilerine verdiği şeyden dolayı kıskanıyorlar mı?” (Nisâ: 4/54.) Ayette geçen النَّاسُ kelimesiyle Peygamber (s.a.v.) kastedilmektedir.

⁷²⁷ Husûsîyyet ilişkisi, yani özel söyleyip geneli kastetme. Örneğin, «المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم» “Müslümanların kanı bir birine eşittir. Onlar kendilerinden başkalarına karşı bir el gibidirler.”⁷²⁷ (Ebû Dâvûd, Cihâd: 159; İbn Mâce, es-Sünen I-IV (1. Baskı), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1416/1996, Diyât: 31.) hadîsinde insanın bir parçası olan el zikredilmiş ancak tüm insanlar kastedilmiştir. İkinci bir örnek «وَحَسَنَ أَوْلَئِكَ رَفِيقًا» “Bunlar ne güzel arkadaşlardır.” (Nisâ: 4/69.) ayetinde رَفِيقًا “arkadaş” kelimesiyle onun çoğulu olan رُفَقَاءُ “arkadaşlar” kastedilmiştir.

⁷²⁸ Eser ilişkisi: eser ilişkisinden maksat eseri söyleyip müessiri irade etmektir. ملك الموت Melekü'l-Mevte (Azrail’e a.s) موت (ölüm) denilmesi bunun bir örneğidir.

⁷²⁹ Müessir ilişkisi: Müessir ilişkisi bir öncekinin tersidir. Bunda müessir zikredilip eser kastedilir. رَأَيْتُ اللَّهَ (Allah’ı gördüm) bunun bir örneğidir. Cümlede geçen “Allah” lafzından maksat bizlere Allah’ı gösteren onun kâinattaki eserleridir.

⁷³⁰ İlet ilişkisi: İleti zikredip ma'lûlu irade etmektir. رَأَيْتُ اللَّهَ فِي كُلِّ شَيْءٍ “Her şeyde Allah’ı gördüm.” sözü illet ilişkisine delil gösterilebilir. Allah her şeyin yaratıcısı ve illeti olduğundan dolayı Allah lafzı kendi ma'lûlu yani yarattığı şeyler için kullanılmıştır.

⁷³¹ Ma'lûl ilişkisi: Burada da ma'lûlu zikredip illeti kastetmektir. «وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ» “Eğer hükmedecek olursan, aralarında adaletle hükmet.” (Mâide: 5/42.) Hüküm, iradenin ma'lûludur. İrade ise illettir. Dolayısıyla ayette ma'lûl zikredilmiş ve illet kastedilmiştir.

⁷³² Hazf ilişkisi: hazf ilişkisinden maksat kendisine ihtiyaç duyulan bir şeyin cümleden çıkarılmasıdır. Hazfedilen şey, tek bir kelime olabileceği gibi mürekkep bir söz de olabilir. «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ» “Allah’a ve Resûlüne savaş açanların cezası ancak...” (Mâide: 5/33.) ayeti bunun bir örneğidir. Ayetin manası “Allah’ın kullarına ve Resûlüne savaş açanların...” Burada müzaf olan “kullar” kelimesi hazfedilmiştir.

İfade edildiği gibi usûl bilginleri, yukarıda zikredilen alakalarla birlikte daha birçok alakaya da işaret etmişlerdir. Usûl âlimlerinin hakîkî mana ile mecâzî mana arasındaki alakaların tespiti hususunda göstermiş oldukları çabanın nedeni şâri‘in kelamındaki lafızların delâlet ettiği manaların tespiti ve hükümlerin doğru bir şekilde istinbât edilmesi mefkûresinden kaynaklı olduğunu ifade edilebilir. Zira usûl âlimlerinin çabası ilâhî kelâmın ve nebevî sünnetin yorumunda oluşabilecek yanlış algıların ve yorumların bertaraf edilmesine yöneliktir. Buna mukabil Sekkâkî ve Kazvînî gibi belâgat âlimlerinin daha az sayıda alakaları zikretmeleri ya sadece ittifakla kabul edilen alakalara değinmekle yetinme isteğinden ya diğer alakaları edebî sanatlarda genel geçer alakalar olarak görmemelerinden ya da zikrettikleri alakaları sadece örnek olarak göstermelerinden kaynaklanmaktadır.

2.2.2.2.4.4.1.3.3.2. İstiâre

Edip ve şairler, kendi tahayyüllerini ve hissiyatlarını daha etkili bir şekilde şiir ve hitabetlerinde dile getirmeleri için en önemli dil fenomenlerinden bir olan istiâre sanatına sıkça başvurmuşlardır. Zira istiâre sanatı, insanların iç âleminde taşıdıkları mana birikimlerini muhataplarına aktarmak için dış âlemdeki kavramlardan benzerlik ilgisi vasıtasıyla yararlanma imkânını sağlayan en önemli vasıtaadır. Ebû Züeyb el-Hüzelî (ö. 28/648) ölüme karşı çaresizliği dile getirirken şöyle der: **وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا** “Ölüm pençelerini sapladığı zaman hiçbir muskanın fayda vermeyeceğini görürsün”⁷³⁴ O, şiirinde ölümü arslana benzeterek, arslanın mülâimi ve parçası olan pençe, ölüm için istiâre etmiştir. Dolayısıyla O, bu istiâreyle ölüme karşı olan çaresizliği daha etkileyici bir ifadeyle dile getirmiştir.

⁷³³ Zâid (fazlalık) ilişkisi: Bundan maksat ihtiyaç duyulmayan bir kelimenin cümlede zâid olarak gelmesidir. İçinde fazlalık bulunan cümlenin doğru anlaşılması fazla olan şeyin tespit edilmesine ve atılmasına bağlıdır. Aksi takdirde cümleden ne kastedildiği tam olarak anlaşılamaz. Örneğin, «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» “Onun benzeri yoktur.” (Şûrâ: 42/11.) ayetinde geçen “ك” harfi zaittir. Zira “ك” zait değil de cümlenin asli bir unsuru olarak kabul edilseydi ayetin anlamı şöyle olacaktı: “Onun benzerinin benzeri yoktur.” Bu takdirde Allah’ın benzeri yani şeriki olduğunu söylenmiş olacaktı. Bu ise Allah için muhaldir.

Konu hakkında bilgi edinmek için bk. Cessâs, I. 361; Bâkılânî, *et-Takrîb*, I. 353; Sekkâkî, 473; Abdülazîz el-Buhârî, II, 88; Kazvînî, *el-Îzâh* 256-260; Takiyuddîn es-Sübkî, I, 300-311; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 574-576; el-Merdâvî, I, 256-260; İbnü’n-Neccâr, I, 157-178; Zekeriyâ el-Ensârî. 52-51; Nusrettin Bolelli, *Belâgat “Arap Edebiyân”* (5. Baskı), Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul 2009, 145-153.

⁷³⁴ Bolelli, 99.

İstiâre fıkıh usûlünün de ilgi alanına girmiştir. Daha öncede de değinildiği gibi fıkıh usûlünün en önemli ilgi alanı Kur’ân-ı Kerîm ve nebevi sünnetin yorumlanması ve şer’î /hukuk konularının delillerle tayin edilmesi ve hukuka konu olan mükellefin sözlerinin doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasıdır. Dolayısıyla istiâre, Kur’ân ve hadislerde bulunduğu ve mükellefin de hukuk karşısında meramını istiâre ve kinâye gibi farklı ifadelerle dile getirebileceğinden fıkıh usûlünün da konusu olmuştur. Ancak usûlcüler mecâzın alakalarından bahsederken onu da mecâzın bünyesinde zikretmişlerdir. Kimi usûlcü onu mecâzın müradifi olarak görmüştür.⁷³⁵ Bazı usûlcüler ise istiâreyi aklî mecâzdan saymışlardır.⁷³⁶ Ancak son dönem usûlcüler istiâreyi mecâzın bir kısmı olarak ele alarak onun iki tarafını teşkil eden yani müste’ârü minh ve müste’ârü leh yönüyle tasrîhî istiâre ile meknî istiâre kısımlarına değinmişlerdir.⁷³⁷ Bunula birlikte asli, tebe’î, mücerred, muraşşah ve mutlak gibi istiârenin diğer kısımlarını da kısmen ele almışlardır.⁷³⁸

Belâgat âlimleri ise istiâreye ciddi önem vererek kitaplarında istiâreye geniş yer vermişlerdir. Hatta bazı belâgatçılar istiâre için müstakil eserler ele almışlardır. Görüldüğü kadarıyla istiâreyi ilk defa detaylı bir şekilde işleyen Abdulkâhir el-Cürcânî olmuştur. O, *Esrâru’l-Belâga* isimli eserinin büyük bir kısmını istiâreye ayırmıştır.

2.2.2.4.4.1.3.2.1. İstiârenin Tanımı

Etimolojik olarak bir şeyi isteme, ödünç alma manasına gelen “istiâre” Arapça bir kelime olup استعار - يستعير fiilinin mastarıdır. İbn Manzur istiâre kavramını, “*Kendisinden (muhataptan) bir şeyi ödünç olarak verilmesini istemek*”⁷³⁹ şeklinde yorumlamaktadır. Daha açık bir ifadeyle “istiâre” kavramı karşılıksız olarak, belirli bir süreliğine ve kendisinden yararlanmak için bir şeyi istemek manasını ifade etmektedir.

Tespit edildiği kadarıyla bir beyân terimi olarak istiâre kavramını kullanan ilk belâgat âlimi Câhiz olmuştur. Ancak Câhiz bu kavramı, bu gün bilinen, alakası sadece müşabehete dayanan ve mecâzın bir çeşidi olan istiâre anlamında kullanmamıştır. O,

⁷³⁵ Cessâs, I, 367; Alî b. Ahmed b. Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm I-II*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 396; Pezdevî, 78-79; Serahsî, I, 170; Abdülazîz el-Buhârî, II, 83;

⁷³⁶ Emîr es-Sen’ânî, 268.

⁷³⁷ Emîr es-Sen’ânî, 270; Şevkânî, I, 68.

⁷³⁸ İbn Emîrî’l-Hâc, II, 52; 3,99.

⁷³⁹ İbn Manzûr, IX, 471.

istiâre kavramını daha genel bir anlamda yani mecâzın diğer kısımlarını da kapsayacak şekilde kullanmıştır.⁷⁴⁰ Câhiz'den sonra gelen İbn Kuteybe,⁷⁴¹ İbnü'l-Mu'tez⁷⁴² ve Ebû Hilâl el-Askerî⁷⁴³ gibi âlimler de istiâreyi mecâzın müradifi olarak kullanmışlardır.

İstiâreyi mecâz-ı mürselden ayrı ve lugavî mecâzın bir bölümü olarak tanımlayan ilk âlim el-Kâdî Alî b. Abdulazîz el-Cürcânî'dir. O, "*Asıl (hakîkî) mana yerine ödünç alınan isim ile iktifa edilmesi ve (ödünç alınan) ibarenin başka bir ibare yerine konmasıdır.*"⁷⁴⁴ şeklinde istiârenin tanımını yapmıştır. Kâdî el-Cürcânî bu tanımlı yaptıktan sonra müste'ârün minh ile müste'ârün leh arasındaki ilişkinin müşâbehet/benzeşme olduğunu söylemiştir.

İstiâre kavramını mecâz ile aynı manada kullanan âlimlerden biri de er-Rummânî'dir.⁷⁴⁵ Rummânî, kendisinden önceki âlimlerden farklı olarak birçok belâgat kavramının çerçevesini belirlemiş ve istiâre ile teşbîh arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koymuştur. Rummânî'nin konu hakkındaki görüşü istiâre ile teşbîh arasındaki farkın irdeleneceği kısımda geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Mecâzı bir üst çatı olarak gören ve istiârenin ancak mecâzın bir kısmı olduğunu daha belirgin bir şekilde ifade eden âlim, Abdülkâhir el-Cürcânî'dir. Dolayısıyla o, istiâreyi mecâzın müradifi olarak görmediği için istiâreye yeni bir tanım getirmiştir. Abdülkâhir el-Cürcânî istiâreyi şöyle tanımlamıştır: "*İstiâre, bir şeyi diğer bir şeye benzetmek istediğinde açık bir şekilde teşbîh etmeyi bırakıp (kapalı bir şekilde) müşebbeh bihinin ismini müşebbehe vermendir.*"⁷⁴⁶ Kısacası açık bir şekilde teşbîh etmeyi bırakıp kapalı bir şekilde teşbîh yapmaktır. Cürcânî'nin, müste'ârün minh ile müste'ârün leh arasındaki ilişkiyi müşâbehet'e dayandırılmasıyla istiâreyi, diğer mecâz türlerinden ayırt ettiğini yani ağıyarına mani bir tanım yaptığı görülmektedir. Ancak onun yaptığı bu tanım, meknî istiâreyi kapsamadığından efradını cami değildir. Zira meknî istiâre, anlamı etkili kılmak için müşebbehün bihe ait lafzın hazf edilip kendisi (müşebbehün

⁷⁴⁰ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 142.

⁷⁴¹ İbn Kuteybe, 135

⁷⁴² İbnü'l-Mu'tez, 11.

⁷⁴³ Ebû Hilâl el-Askerî, 268.

⁷⁴⁴ el-Kâdî Alî b. Abdulazîz el-Cürcânî, *el-Visâta beyne'l-Mütennebî ve Husûmihi* (1. Baskı), thk. Muhammed Ebû'l-Fâdıl İbrâhîm - Alî Muhammed el-Becâvî, el-Mektebetü'l-Asriye, Beyrut, 2006, 45. الاستعارة ما اكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها

⁷⁴⁵ Rummânî, 85-86.

⁷⁴⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-Î'câz*, 60.

الاستعارة: أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به، فتعيره المشبه، وتجريه عليه.

Muasır belâgatçılardan Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, istiârenin tanımını şöyle yapmıştır: “*Beyâncıların terminolojisinde istiâre, vaz‘ edilen (hakîkî) manayı kastetmeye mani olan bir karine ile beraber (hakîkî mana ile mecâzî mana arasındaki) benzerlik alakasından dolayı ortak bir iletişim dilinin terminolojisinde konulduğu manadan ayrı bir manaya kullanılan bir lafızdır.*”⁷⁵⁰

Meydânî, şer‘î, örfî ve lugavî hakikat ve mecâzın kısımlarını dikkate alarak istiârenin tanımını yapmıştır. Aynı zamanda bu tanım istiârenin unsurlarını kapsayacak şekilde derli toplu olmasından dolayı efradını cami ağıyarına mani bir biçimde yapılan bir tanım olarak değerlendirilebilir. Dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri de yukarıda verilen belâgatçıların tanımlarında karineye değinilmezken, Meydânî hakîkî manaya mani olan karineyi de zikretmiştir.

Belâgat eserlerinde teknik manada istiârenin farklı şekillerde tanımı yapıldığı gibi fıkıh usûlü eserlerinde de istiârenin farklı şekillerde tanımı yapılmıştır. Cessâs, Debûsî ve Pezdevî gibi ilk dönem usûlcüler istiâreyi mecâzın müradifi olarak yorumlamışlardır.⁷⁵¹ Belâgat kavramlarının çerçevesinin belirlemesi ile beraber onlardan sonraki dönemlerde yazılan usûl eserlerinde ise istiâre, lugavî mecâzın bir türü olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla usûl eserlerinde yapılan farklı tanımlar nedeniyle muhteva itibariyle farklılık arz eden istiârenin iki tanımı verilecektir.

Sadrüşşerîa, *el-Tavdîh* adlı eserinde istiâreyi şöyle açıklamaktadır: “*İstiârenin manası, mecâzın alakası, hakikat ve mecâz arasında müşterek ve açık bir vasfın olmasıdır.*”⁷⁵² Bu tanımda Sadrüşşerîa müşebbehün bih yerine “hakikat”, müşebbehin yerine “mecâz” teşbîh/benzetme yerine ise müşabehet/benzerlik ifade eden “ortak vasıf” kavramları kullanmayı tercih etmiştir. Ayrıca Sadrüşşerîa da Cürcânî ve Sekkâkî gibi müşebbeh ile müşebbehün bih arasındaki alakaya değinirken, ancak vaz‘î manaya mani olan karineyi zikretmemiştir.

Usûlcülerden Abdulazîz el-Buhârî yukarıda verilen Sekkâkî’nin tanımının aynısını aktarmıştır.⁷⁵³

⁷⁵⁰ el-Meydânî, II, 229.

الاستعارة في اصطلاح البيانين: استعمال لفظ ما في غير ما وُضع له في اصطلاح به التخطيب، لعلاقة المشابهة، مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الموضوع له في اصطلاح به التخطيب.

⁷⁵¹ Cessâs, I, 367; Debûsî, 120; Pezdevî, 79-80.

⁷⁵² Sadrüşşerîa, I, 296.

⁷⁵³ Abdülazîz el-Buhârî, II, 87.

Teftâzânî'nin usûl alanında yazdığı “*et-Telvîh ‘ala’t-Tavdîh*” eserinde istiâreyi şu şekilde tanımlamıştır: “*İstiâre, bilineni irade etmeye mani bir karineyi tayin etmeyle beraber, kısımları bilinen (müşebbehün bih) ve bilinmeyen (müşebbeh) olmak üzere ikiye ayırarak, müşebbeh, müşebbehün bihin cinsine dâhil olduğunu iddia ederek, müşebbehün bihi zikredip müşebbehi irade etmekten ibarettir.*”⁷⁵⁴

Teftâzânî'nin belâgat disiplini alanında ele aldığı *el-Mutavvel* isimli eserindeki istiâre tanımı ile usûl alanında ele aldığı *et-Telvîh ‘ala’t-Tavdîh* isimli eserindeki istiâre tanımları arasında bir mukayese yapılırsa şu söylenebilir: Teftâzânî *el-Mutavvel* isimli eserinde yaptığı tanımda alaka ve müste‘ârün minh ve müste‘ârün leh gibi istiârenin unsurlarını dikkate alarak tanım yapmıştır. Ancak Teftâzânî, usûl eserinde bunlara ilaveten karineyi de zikretmiştir.

Yukarda zikredilen tanımlar dikkate alındığında belâgat ve usûl disiplinlerinin müellifleri, kendi anlayışları çerçevesinde istiâreyi farklı şekillerde tanımladıkları görülmektedir. Yapılan bu tanımlar, dört kategoriye ayırmak mümkündür. Birincisi mecâzın eş anlamı şeklinde yapılan istiâre tanımlarıdır. Bu tanımlar, belâgat kavramlarının tam netleşmediği dönemlerde yapılan tanımlardır. İkincisi müste‘âr, müste‘ârün minh, müste‘ârün leh ve vech-i şebah olmak üzere istiârenin dört unsurunu kapsayacak şekilde yapılan tanımlardır. Üçüncüsü bu dört unsura ilaveten karinenin de zikredildiği tanımlardır. Dördüncüsü ise bunlara ilaveten ortak iletişim dilinin de göz önünde bulundurularak yapıldığı tanımlardır.

Usûl âlimlerinin istiâre kavramını terminolojik olarak tahlil etmeleri ve kendi muasırları olan belâgatçıların yaptıkları tanımların aynısı veya muhtevayı etkilemeyecek şekilde farklı olarak istiâreyi tanımlamaları usûlcülerin belâgatle olan uğraşlarını ortaya koyduğu gibi belâgatçılardan etkilendiklerini de ortaya koymaktadır.

2.2.2.2.4.1.3.3.2.2. İstiâre ile Teşbîh Arasındaki Fark

İstiâre ile teşbîh arasındaki farkı, görüldüğü kadarıyla ilk defa el-Kâdî Alî b. Abdulazîz el-Cürcânî tarafından ortaya konmuştur. Cürcânî, bazı edebiyatçıların birçok

ومعنى الاستعارة أن تكون علاقة المجاز وصفاً بئنا مشتركاً بين المعنى الحقيقي، والمجازي.

⁷⁵⁴ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 158.

أنها(الاستعارة) عبارة عن ذكر المشبه به ، وإرادة المشبه ، مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به ، بجعل افراده قسمين : متعارفاً ، وغير متعارف ، مع نصب قرينة مانعة عن إرادة المتعارف.

istiâre çeşidi zikrettiklerini ve Ebû Nüvâs'ın (ö. 198/813) *والحَبَّ ظَهَرَ أَنْتَ رَاكِبَهُ* “Sevgi, senin kendisine bindiğin sırttır (binektir).” şeklindeki beytini istiâreden kabul ettiklerini aktarır. Kendisinin ise bu ve bunun benzeri olan ifadeleri istiâreden saymadığını, bunun ya bir darbimesel ya da bir teşbîh olduğunu söylemektedir. O, ödünç alınan isim ile yetinilen şeyin istiâre olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle o, istiâreyi teşbîhin iki tarafından biri olan müşebbehi hazf edip müşebbeh bih ile iktifa edilen bir ifade türü olarak görmektedir. Cürcânî'nin yukarda verdiğimiz tanımından ve buradaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere o, teşbîh ile istiâre arasında iki önemli farka dikkat çekmektedir. Birincisi teşbîh hakîkî/gerçek, istiâre ise mecâzî manada kullanılmaktadır. İkincisi ise teşbîhte müşebbeh, müşebbeh bih ile birlikte zikredilirken, istiârede müste‘ârûn leh hazf edilip sadece müste‘ârûn minh zikredilmektedir.

Rummânî, istiâre ile teşbîh arasındaki farkı şu şekilde açıklamaktadır: “*İstiâre ile teşbîh arasındaki fark, kelâmda teşbîh edatı ile yapılan teşbîh/benzetme aslı üzeredir, kullanımda asıldan sapmamıştır* (yani kelime vaz‘ edildiği hakîkî manada kullanılmaktadır). *İstiâre ise böyle değildir. Zira istiârenin çıkış yeri, lügatte ibarenin kendisi için vaz‘ edilmediği yerdir* (ibarenin vaz‘ edildiği mananın dışında başka bir manada kullanılmasıdır).”⁷⁵⁵ Ancak onun yaptığı bu açıklama ile teşbîhin bütün çeşitlerini istiârenin dışında tutmadığı görülmektedir. Zira onun bu açıklamasından anlaşılan şey, teşbîh ile istiâre arasındaki fark iki esasa dayanmaktadır. Birincisi, teşbîh gerçek manada yani kelimenin vaz‘ edildiği manada kullanılırken istiâre ise kelimenin vaz‘ edildiği mana dışında başka bir manada kullanılmaktadır. İkincisi ise teşbîh bir edat vasıtasıyla olurken istiâre ise teşbîh edatı olmaksızın meydana gelmektedir. Dolayısıyla O, bir ibarenin teşbîhi ifade etmesi için teşbîh edatını gerekli görmektedir. Teşbîh konusunda da görüleceği gibi belîğ teşbîhte edat şartı söz konusu değildir. Dolayısıyla Rummânî'nin bu ifadelerinden yola çıkarak Onun belîğ teşbîhi istiâre olarak değerlendirdiği söylenebilir.

Abdulkâhir el-Cürcânî teşbîh ile istiâre arasındaki farkı bir başlık altında kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Konuya “*Bir ismin müşâbehet/benzerlik ilgisinden dolayı başka bir şey için icra edilmesi/ kullanılması iki şekilde olur.*”⁷⁵⁶ şeklinde giriş yaptıktan sonra bu iki şekli geniş bir biçimde açıklar. O, birinci olarak müşebbehin hazfedildiği,

⁷⁵⁵ Rummânî, 85-86.

⁷⁵⁶ Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, 247.

ikinci olarak da müşebbehin de müşebbeh bih ile beraber zikredildiği şekli ele alır. Cürcânî'ye göre müşebbeh olan kelimenin hazfedilip sadece müşebbeh bih zikredildiği şekil istiâre olarak değerlendirilir. Müşebbeh bih ile beraber müşebbehin de zikredildiği şekil ise belîğ teşbîh olarak değerlendirilir.⁷⁵⁷ Ona göre istiâre, zahiren onun kastedildiği anlaşılmayacak derecede kapalı olan ancak istiârenin kastedildiği ya bir açıklamayla veya bir harici karineyle bilinen bir edebî sanattır. O, «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ» “beyaz ipin (şafağın beyaz çizgisinin) siyah ipten (gecenin siyah çizgisinden) ayırt edilinceye kadar...”⁷⁵⁸ ayetini örnek göstererek istiârenin, Adîy b. Hâtem gibi marifet ehlinin bile bazen hakkında yanılgıya düşecek kadar kapalı olabileceğini yani istiârenin hakikat ile ayırt edilmeyecek derecede olabileceğini söylemektedir.⁷⁵⁹ Teşbîhin ise hem müşebbeh hem de müşebbeh bihin zikredildiği; teşbîh dışında başka bir ihtimalin olmadığı ve anlaşılması kolay olan bir sanat olduğunu ifade eder.⁷⁶⁰ Cürcânî'ye göre başka bir fark da teşbîhi oluşturan öğeler hakikî manalarını korurken istiârede ise müste‘âr lafız mecâzî manaya nakledilir.⁷⁶¹ Ona göre farklardan biri de müste‘âr minh müste‘ârdan nasıl yararlanıyorsa müste‘ârün leh de aynı şekilde müste‘ârdan yararlanabilir. Bu farkı ödünç alınan bir elbiseyle açıklamaya çalışır. Örneğin elbiseyi ödünç veren kişinin elbiseden yararlanabildiği gibi elbiseyi ödünç alan kişi de aynı şekilde elbiseden istifade edebilir. Netice olarak müste‘âr lafız, müste‘ârün minh için hangi değeri ifade ediyorsa müste‘ârün leh için de aynı değeri ifade eder. Teşbîhte ise ortak vasfın müşebbeh bih için ifade ettiği değer müşebbeh için de aynısını ifade etmez.⁷⁶² Cürcânî, belîğ teşbîhte müşebbeh bihin başına teşbîh edatı getirilebilir, ancak istiâre sanatında teşbîh edatının getirilemeyeceğine de değinerek bunun belirgin bir fark olduğunu belirtir.⁷⁶³ Cürcânî'nin ortaya koyduğu belirgin farklardan biri de şudur: Müşebbehün bih/müste‘âr minh olan kavramın, mübtedanın haberi, كان ve benzerinin haberi, عَم fiili gibi iki mefûl alan fiillerin ikinci mefûlu ve hal olarak

⁷⁵⁷ Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, 247-248.

⁷⁵⁸ Bakara: 2/187.

⁷⁵⁹ Ayette geçen الْخَيْطُ kelimesi, tan vaktinde gece ve gündüzü birbirinden ayırt eden çizgi için istiâre edilmiştir. Ancak bu ayet nazil olunca Adîy b. Hâtem, bunun hakikî manasını anladığı için biri beyaz diğeri siyah olmak üzere iki ipi yastığın altına koymuş ve sahur vaktinde iplere bakınca ayırt edemediği için bu durumu Peygamber'e (s.a.v.) anlatmıştır. Peygamber (s.a.v.), kendisine bundan maksadın gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığı olduğunu söylemiştir. (*Esrârü'l-Belâga*, 247-248)

⁷⁶⁰ Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, 247-248.

⁷⁶¹ Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, 248-249.

⁷⁶² Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, 250-251.

⁷⁶³ Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, 252-255.

geldiğinde teşbîh-i belîğ olarak nitelendirilir. Müşebbehün bih/müste‘âr minh mübteda, fail, mefûl, mecrûr ve müzâfûn ileyh olarak geldiğinde ise istiâre olarak nitelendirilir.⁷⁶⁴

Teşbîh ile istiâre arasındaki fark, usûl âlimlerinin de ilgi alanına girmiştir. Usûl âlimlerinden Semerkandî mecâzın yöntemlerini ele alırken bu meseleye de değinir. O, edebiyatçıların müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki benzerliği daha çok abartmak için teşbîh edatını hazf ettiklerini ifade eder. Teşbîh edatının hazf edildiği şeyin istiâre kısmına gireceğini, teşbîh edatıyla birlikte zikredilen şeyin ise teşbîh kapsamına dâhil olacağını belirtir.⁷⁶⁵ Sadrüşşerîa *et-Tavdîh* isimli eserinde beyân âlimlerine atıfta bulunarak onların “Zeyd arslandır.” ifadesinin istiâre olmadığını bunun bir teşbîh olduğunu, zira istiârenin mübtedanın haberinde gerçekleşmeyeceğini söylediklerini ifade eder. O, beyâncıların müste‘âr bir cins ismin haber olamayacağını ancak müste‘âr olan müştak bir ismin haber olacağını düşüncelerini aktarır. Ancak kendisi kaleme aldığı *et-Tenkîh* isimli metinde bu farkı kabul ederken daha sonra bu metne yazdığı şerhte ise bunu reddeder.⁷⁶⁶

Netice itibariyle teşbîh ile istiâre arasındaki fark, hem belâgat hem de fıkıh usûlü eserlerinde ele alınan konulardandır. Ancak belâgat disiplinde bu mesele geniş bir şekilde ele alınırken, fıkıh usûlünde kısmen ele alınmıştır. Bu konunun kısmen de olsa usûl disiplinde ele alınması ve Sadrüşşerîa gibi usûl âlimlerinin beyâncıların konu hakkındaki görüşlerine yer vermesi iki disiplin arasında var olan ilişkiyi ortaya koymaktadır.

Semerkandî ve Sadrüşşerîa gibi usûl âlimlerinin beyâncıların anlayışlarına atıf yapmaları, usûl bilginlerinin, belâgatçıların konu hakkındaki görüşlerini incelediklerini ve onların çalışmalarından haberdar olduklarının gösterilmesi açısından önem arz etmekle beraber fıkıh usulünde referans gösterilen ilimlerden birinin de belâgat olduğunu kanıtlamaktadır. Bununla beraber bu konu özelinde Semerkandî’nin belâgatçıları eleştirmesi ve Sadrüşşerîa’nın ilkin belâgatçıların görüşlerini aktarıp daha sonra yazdığı şerhinde onları eleştirmesi usulün nevi şahsına münhasır bir ilim olduğunu, belâgat konularının usûlde işlenmesiyle beraber bazı belâgatte/beyâna dair

⁷⁶⁴ Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, 251-252.

⁷⁶⁵ Semerkandî, I, 373.

⁷⁶⁶ Sadrüşşerîa, I, 158.

meselelerde belâgatçıların anlayışlarının aynen benimsenmediğini, kendi belâgat anlayışlarını oluşturmaya çalıştıklarını da göstermektedir.

2.2.2.2.4.4.1.3.3.2.3. İstiârenin Unsurları

İstiâre ile teşbîhin unsurları arasında pek bir farkın olmadığı söylenebilir. Ancak iki sanatın da taşıdıkları anlam ve üstlendikleri fonksiyon farklıdır. Dolayısıyla ikisinin farklı edebî sanat olma hasebiyle farklı şekilde isimlendirilmiştir. Buna bağlı olarak bu sanatların unsurları da farklı isimlerle adlandırılmıştır.

Temelde istiâre dört ana unsura dayanmaktadır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: 1. Müste‘âr: Müşebbeh bihten müşebbeh için istiâre edilen lafız. 2. Müste‘ârün minh: Müşebbeh bih (kendisine benzetilen). 3. Müste‘ârün leh: Müşebbeh (benzeyen). 4. Câmi‘: Vech-i şebah (benzetme yönü).⁷⁶⁷ Bazıları bunlara ilaveten hakikî manaya engel olan karineyi de zikretmişlerdir.⁷⁶⁸ Örneğin: *وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا* “Baş(ımın saçı) yaşlılık aleviyle tutuştu.”⁷⁶⁹ ayetinde baş yanıcı maddeye benzetilmiştir. Müste‘ârün minh olan yanıcı madde hazfedilmiş onun mülayiminden/ipuçlarından olan “tutuştu” fiiliyle ona işaret edilmiştir. Burada müste‘ârün minh (müşebbehün bih) mahzûf olan yanıcı maddedir. Müste‘ârün leh (müşebbeh) baştır. Müste‘ar/ödünç alınan lafız tutuştu fiilidir. Câmi‘ (vech-i şebah) ise aklığın saçlardaki yayılması ile ateşin yayılması arasındaki benzerliktir. Karine ise tutuşma fiilinin başa isnad edilmesidir.

2.2.2.2.4.4.1.3.3.2.4. İstiârenin Kısımları

Belâgatçılar istiâreyi farklı açılardan ele alarak kısımlara ayırmışlardır. Daha önce değinildiği gibi usûlcüler, istiârenin kısımlarını bir bütünlük içinde ele almayıp belki farklı konular içinde yeri geldikçe bağlı bulunduğu konuyla alakalı olan istiârenin türünü izah etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla belâgatçıların yaptıkları tertip ve düzene riayet edilerek istiârenin kısımları izah edilmeye çalışılacaktır.

⁷⁶⁷ Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, ‘*Ulûmu’l-Belâga* (1. Baskı), el-Müessesetu’l-Hadîse li’l-Kitâb, Trablus 2003, 195.

⁷⁶⁸ el-Meydânî, II, 230.

⁷⁶⁹ Meryem: 19/4.

Belâgat âlimleri ilkin istiâreyi, kelimelerin sayısına göre kendi içinde müfred ve mürekkeb/temsîliyye olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Sonradan da müfred istiâreyi farklı yönleriyle ele alarak kısımlara ayırmışlardır.

2.2.2.2.4.4.1.3.3.2.4.1. Müfred İstiâre

Müfred istiârelerde ödünç alınan lafız, açık geldiği gibi bazen de ödünç alınan lafız zikredilemez, ancak onu anımsatacak bir göstergeyle kendisine işaret edilir. Ödünç alınan lafız açık geldiği takdirde müste‘âr leh hazfedilir. Ödünç alınan lafız zikredilmediği takdirde ise müste‘âr leh açık gelir. Dolayısıyla müste‘âr minh ve müste‘âr lehün bu durumlarından dolayı belâgatçılar müfred istiâreyi tasrîhî istiâre/açık istiâre⁷⁷⁰ ve meknî istiâre/kapalı istiâre⁷⁷¹ olmak üzere farklı iki sınıfa ayırmışlardır. Usûl âlimlerinin geneli istiârenin tasrîhî ve meknî çeşitlerini ele almasalar da bazıları tasrîhî ve meknî istiâre çeşitlerini ele almışlardır. Usûl âlimlerinden İbnü İmâm el-

⁷⁷⁰ Tasrîhî istiâre: müste‘âr minh (müşebbeh bih) lafzının açıkça zikredildiği ve müste‘âr leh (müşebbeh) lafzının da hazf edildiği istiâre türüdür. Örneğin, «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» “Bizi doğru yola ilet.” (Fâtiha: 1/6.) ayetinde geçen «الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» lafzı asıl anlamı dışında *“gerçek/hakikî din”* manasında kullanılmıştır. Alaka ise «الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» “doğru yol” ve الدين الحق “gerçek/hakikî din” arasındaki benzerlik münasebetidir. Zira ikisi de insanları istegine kavuşturma vesilesidir. Ayrıca burada müste‘âr minh olan «الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» zikredildiği için tasrîhî istiâredir. İstiârenin karinesi ise ondan sonra gelen ayetlerdir. «الرَّ» «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» “Elif lâm râ. (Bu Kur’ân), Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan nura, güçlü ve övgüye layık olan Allah’ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.” (İbrahim: 14/1.) Ayette geçen الظُّلُمَاتِ “karanlık” ve النُّور “aydınlık” asıl manaları dışında kullanılmışlardır. الظلمات kelimesi الضلالة “sapıklık” anlamında kullanılmıştır. Zira karanlık ve sapıklık, insanın doğru yolu bulmaya mani olma yönüyle aralarında bir benzerlik bulunduğundan dolayı الظلمات lafzı, الضلالة için istiâre edilmiştir. Aynı şekilde الهدى ve النور “hidâyet” kelimeleri insanı doğru yola erdirmeye yönüyle aralarında bir benzerlik olduğundan dolayı النور kelimesi الهدى için ödünç alınmıştır. Bu örnekte de müste‘âr minh (müşebbeh bih) açıkça zikredildiği için tasrîhî istiâredir. Ayetteki karine ise bu lafızlardan önceki kısım olup lafzidir. Tasrîhî istiâre için el-Mütenebî’nin şu şiiri de örnek verilebilir: «ولا رجلا قامت تعانقه الأسد ولم أر قبلي من مشى البدر نحوه» “Benden önce, ayın kendisine doğru yürüdüğü bir kişiyi ve arslanların kalkıp kendisiyle kucaklaştığı bir adamı görmedim.” Şiirde البدر “ay” kelimesi ile güzel/parlak yüzlü adam, الأسد “arslanlar” kelimesi ile cesur insanlar kastedilmiştir. İkisinde de alaka müşabehettir. Karine birincisinde مشى “yürüdü” kelimesidir. İkincisinde تعانقه “kucaklaştı” kelimesidir.

Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, 236; Sekkâkî, 496; el-Cârim ve Emîn, 75-76; Bolelli, 94.

⁷⁷¹ Mecnî/Kapalı İstiâre: Müste‘âr leh (müşebbeh/benzeyen) lafzının açıkça zikredildiği ve müste‘âr minh (müşebbeh bih/benzetilen) lafzının hazf edilip onu hatırlatan herhangi bir mulâimi/unsuru ile kendisine işaret edildiği istiâre türüdür. «وَأَشْرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ» “Küfürleri yüzünde bunların kalplerine buzağı (sevgisi) sindirilmiştir.” (Bakara: 2/93.) ayeti meknî istiâre sanatı için bir örnek olarak verilebilir. Zira buzağı sevgisi meşrubata benzetilmiş, müşebbeh olan buzağı zikredilmiş ve müşebbehün bih olan meşrubat lafzı hazfedilmiştir. Onun mulâimininden/levâzımâtından olan «أَشْرُوا» tabiri ile ona işaret edilmiştir. Şu ayet de örnek olarak verilebilir: «قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» “O, şöyle demişti: Rabbim şüphesiz kemiklerim gevşedi ve baş yaşlılık aleviyle tuttu sana yaptığım dualarda mutsuz olmadım.” (Meryem: 19/4.) ayetinde saçın ağarması, alevin odunlar içerisindeki yayılmasına benzetilmiştir. Akabinde müşebbeh olan شَيْبًا lafzı zikredilmiş ve müşebbehün bih olan ateşin alevi hazf edilerek onun levâzımâtlarından اشْتَعَلَ kelimesiyle kendisine işaret edilmiştir.

Bk. Râzî, *Nihâyetü’l-Îcâz*, 147; Sekkâkî, 487; el-Meydânî, II, 243; Atîk, 156; Bolelli, 92.

Kâmiliyye olarak bilinen Kemâleddîn Muhammed (ö. 874/1479) *Teysîru'l-Vusûl* isimli eserinin girişinde müste'âr (müşebbehün bih) olan kelimenin açık ya da meskûtu anı şeklinde geleceğini ifade etmektedir. Müste'âr açık geldiğinde tasrîhî istiâre, müste'âr zikredilmediğinde ise meknî istiâre olarak değerlendirileceğini belirtir.⁷⁷² Usûlcülerden Emir es-Sen'ânî *Îcâbetu's-Sâil Şerhu Büğyeti'l-Âmil* isimli eserinde hakikat ve mecâz konusunu ele alırken istiâre meselesine değinir ve istiârenin bu iki kısmını birer örnekle açıklar.⁷⁷³ Bazı usûlcüler ise eserlerinde geçen ayet, şiir veya her hangi bir örneği açıklamak için söz konusu cümlede geçen edebî sanatı izah ederken istiârenin bu kısımlarına değinmişlerdir.⁷⁷⁴

Belâgat âlimleri kendisiyle istiâre yapılan kelimenin (müste'âr kelimenin) türüne göre istiâreyi aslî⁷⁷⁵ ve tebe'î⁷⁷⁶ olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Belâgat âlimlerini kelime türlerine göre istiâreyi bu iki kategoriye ayırmaya sevk eden şey istiârenin temelde teşbîhe dayanmasıdır. Teşbîh ise ancak müşebbehin/benzeyenin benzetme yönüyle muttasıf olmasını başka bir ifadeyle müşebbehin vech-i şebehte müşebbehün bihe ortak olmasını gerektirir. Bu ise sabit olan hakikatlere ait bir özelliktir. Bu özellik fiil ve mana harflerinde bulunmamaktadır. Zira bunların manaları an be an tazelenen arızı manalardır. Binaenaleyh fiildeki teşbîhin öncelikle sabit ve müstakil olan mastarlarda gerçekleşmesi ve ona bağlı olarak (tebe'î) fiil ve müştaklarda meydana

⁷⁷² İbnü İmâm el-Kâmiliyye, Kemâleddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân, *Teysîru'l-Vusûl ilâ Minhâci'l-Usûl mine'l-Menkûli ve'l-Ma'kûl I-VI* (1. Baskı), thk. Abdulfettâh Ahmed Kutub, Dâru'l-Fârûk el-Hadîse, Kahire 1423/2002, I, 242.

⁷⁷³ Emîr es-Sen'ânî, 270.

⁷⁷⁴ el-Kirmânî, II, 736, 762; Fenârî, I, 314; Hasan b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr eş-Şâfi'î, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmi' I-II*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts. I, 36.

⁷⁷⁵ Asli İstiâre: Câmîd (türetilmeyen) isim ve camîd isim hükmünde olan kelimelerle yapılan istiârelere aslî istiâre denilir. «أَجَبْتُ بِأَشْمَسِ الزَّمَانِ وَبَدْرُهُ وَإِنْ لَأَمْنِي فِيكَ السَّهْوُ وَالْفَرَاقُ» “*Ey zamanın güneşi ve dolunayı büyükayı yıldız kümesinin en küçük yıldızı ve kutup yıldızı senin için beni kınasalar da seni severim.*” Mütenebî'nin Seyfudevle'yi övmek için söylediği bu şiiri istiâre-i asliyye için bir örnektir. Zira Seyfudevle'yi güneşe ve dolunaya benzeterek, sonra istiâre-i tasrîhiyye yoluyla müşebbeh olan Seyfudevle lafzını hazfedip müşebbehün bih olan شَمْسٌ ve بَدْرٌ lafızları zikretmiştir. Burada istiârenin gerçekleştiği “شَمْسٌ” ve “بَدْرٌ” lafızları camîd isim oldukları için istiâre-i asliyyedir.

Asli istiâre için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz*, 140, 142; Sekkâkî, 489; Sadrüşşerîa, I, 158; Kazvîni, *el-Telhîs*, 66-67; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 594; *et-Telvîh 'ala't-Tavdîh*, I, 179; el-Meydânî, II, 237; Atîk, 156; Bolelli, 104.

⁷⁷⁶ Tebe'î İstiâre: Fiil, fiilden müştak isim (ism-i fâil, ism-i mefûl, sıfat-ı müşebbehe, efâl-i tafdîl ve benzerleri) veya harf ile yapılan istiâreye tebe'î istiâre denilir. «وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ» “*Musâ'nın öfkesi dinince*” (A'raf: 7/154.) ayeti istiâre-i tebe'îyye sanatı için bir örnek olarak verilebilir. Zira burada Hz. Musâ'nın öfkesinin dinmesi “انتهاء الغضب” susmaya “السكوت” benzetilerek ve “السكوت” lafzından “سَكَتَ” fiili türetilip müste'âr olarak kullanılmıştır.

Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz*, 142; Sekkâkî, 489; Sadrüşşerîa, I, 158; Kazvîni, *et-Telhîs*, 66-67; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 594; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 179; el-Meydânî, II, 237; Bolelli, 105.

gelmesi gerekir.⁷⁷⁷ Mana harflerinde ise istiâre ilk etapta harfin müstakil olan manalarında gerçekleşir. İkinci aşamada harfin cüzi ve gayri müstakil manalarında oluşur.⁷⁷⁸ Maksudı daha güçlü ifade etmek için istiâre yoluyla halin delâleti mütekelliminin konuşmasına benzetilen şu ifade: *نطقت الحال* “Hal/vaziyet konuştu (delâlet etti).” fiilde gerçekleşen tebe’î istiâre için bir örnektir. Bu örnekte *الدلالة* için *النطق* kelimesi istiâre edilmiş daha sonra da mastar olan “النطق” kelimesinden “نطقت” fiili türetilmiştir. Binaenaleyh istiâre ilken mastarda gerçekleşmiş ve ona bağlı olarak fiile aktarılmıştır.⁷⁷⁹ *وَأَصْلَبَكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ* “Kesinlikle sizi hurma (ağacının) dallarına asacağım.”⁷⁸⁰ ayeti, harflerde gerçekleşen tebe’î istiâreye bir örnek olarak verilmektedir. Dallarda gerçekleşen yükseklik “العلو”, bir şeyin başka bir şey içine girmesine “الدخول” benzetilmiştir. Daha açık bir ifadeyle müstakil olan ve bağımlı olmayan yüksekliği ifade eden “العلو” lafzı, yine bağımlı olmayan “الدخول”a benzetilmiştir. Daha sonra müstakil olan “الدخول”a bağlı olarak zarfiyet manasında gelen “في” için istiâre edilmiştir.⁷⁸¹

Harf, fiil ve fiilin türevlerinde meydana gelen ve tebe’î istiâre olarak bilinen istiâre türü usûl âlimlerinin de ilgi alanı olmuştur. Râzî, Sadrüşşerîa, Takıyüddin Sübkî ve İsnevî gibi bazı âlimler, fiil ve harflerde meydana gelen mecâzı tebe’î istiâre/mecâz olarak değerlendirmektedirler. Râzî, fiillerin bizatihi değil belki mastara bağlı olarak mecâzî anlamda gelebileceğini ifade eder. O bu meseleye şöyle bir açıklama getirir: “Fiil, bir şeyin (mastarın), belirli bir zamanda belirli olmayan bir mevzû⁷⁸² için sabit olduğuna delâlet eden lafızdır. Binaenaleyh fiil, mastar ve mastar haricindeki şeyden (zamandan) oluşmaktadır. Mastarda mecâz gerçekleşmediği sürece fiilde de gerçekleşmez.”⁷⁸³ İsnevî, mecâzın bizatihi kendisinde meydana gelmeyen kelime türlerine değinir. Bunlardan birinin de fiil ve müştakları/türevleri olduğunu ifade eder. O, fiil ve müştak isimlerin hakikat ve mecâzda asılları olan mastarlarına tabi olduğunu

⁷⁷⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 593-596; es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, thk. Raşîd A’radî, Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, Beyrut, 2007, 366-372.

⁷⁷⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 596-597; Seyyid eş-Şerîf, el-Cürcânî, *el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, 366-372.

⁷⁷⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 596.

⁷⁸⁰ Tâhâ: 20/71.

⁷⁸¹ el-Meydânî, II, 238-239.

⁷⁸² “Belirli olmayan mevzû” cümlesinden kastedilen şey mahkûmün aleyh konumunda olan belirsiz öznedir. Mantık disiplininde mutlak özne başka bir ifadeyle müsnedün ileyh konumunda olan mübteda ve fail için “mevzû” kavramı kullanılmaktadır. Yükleme konumunda olan haber ve fiil için de “mahmûl” kavramı kullanılmaktadır. Bk. Mahmud Hasan el-Mağnîsî, *Muğnî’t-Tullâb Şerhu Metni İsâğûcî* (1. Baskı), thk. Mahmûd Ramazân el-Bûtî, Dâru’l-Fikr, 1424/ 2003, 44.

⁷⁸³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 328.

söyler.⁷⁸⁴ İzzeddîn b. Abdüsselâm⁷⁸⁵ ve en-Nakşavânî gibi bazı âlimler de fiillerde gerçekleşen istiâreyi/mecâzı, aslî istiâre olarak görmüşlerdir. Bu âlimler, bundan sonra verilecek olan üçüncü görüş sahiplerinin getirdikleri delillerin aynısını zikrederek iddialarını ispatlamaya çalışmışlardır. Nakşavânî, kendi görüşünü delillere dayandırırken aynı zamanda Râzî'ye itirazda bulunmaktadır. O, Râzî'ye şu şekilde cevap vermektedir: “Râzî'nin söylediklerinin gerçeğe bağdaşmadığını, zira her hangi birisi darp etme eyleminden sonra *إن زيدا ضرب عمرا* “Gerçekten Zeyd Amr'ı darp etti.” söylerse onun bu sözü mecâz olarak değerlendirilir. Hâlbuki ne cümlede geçen isimlerde (Zeyd ve Amr) ne de mastarda mecâz söz konusudur. Zira her iki isim de gerektiği pozisyonda kullanılmışlardır. Burada mastar kullanılmadığı için mastarda da mecâz söz konusu değildir. Binaenaleyh hiç kullanılmayan bir şeyin (lafzın) hakîkî veya mecâzî olarak kullanıldığını iddia etmek de doğru değildir/mümtenidir. Ayrıca bu cümlelerin diziminde de mecâz yoktur. Dolayısıyla mecâz, fiilin kendisinde meydana geldiği belirginleşti.”⁷⁸⁶ Zekeriyâ el-Ensârî ve İbnü'n-Neccâr el-Hanbelî gibi bazı âlimler ise harf, fiil ve fiilden türetilen isimler tebe'î mecâz olarak geldikleri gibi aslî olarak da gelebileceğini söylemişlerdir. Bunlar, mecâzî olarak الدعاء “dua” manasına gelen الصلاة kelimesine bağlı olarak صلى fiilinin mecâzî manada دعا “dua etti” anlamında kullanıldığı gibi bazen de müstakil olarak mazi fiil mecâz yoluyla müzarî fiil, müzarî fiil de mazi fiil manasını ifade edeceğini söylemişlerdir. Bu âlimler konuyla ilgili bazı ayetleri örnek olarak getirmişlerdir. Örnek olarak getirilen ayetlerden biri şudur: وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ النَّارِ “Cennettekiler cehennemdekilerine seslenirler.”⁷⁸⁷ ayetinde mazi fiil نَادَى (نَادَى) mecâzî manada kullanılmıştır. Dolayısıyla burada نَادَى “seslendiler” fiili ينادي “seslenirler” fiilinin yerine getirilmiştir.⁷⁸⁸

Görüldüğü üzere usûlcüler, fiil, fiilin türevlerinde ve mana harflerinde mecâzın varlığı hususunu teorik olarak farklı şekillerde değerlendirmeye tabi tutsalar da pratikte bu kelime çeşitlerinin mecâzî manaya gelebileceğini kabul etmişlerdir.

⁷⁸⁴ İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 170. Ayrıca bk. Sadrüşşerîa, I, 179; Abdülmümin el-Bağdâdî, *Teyisîr'l-Vusûl*, 224; Takiyuddîn es-Sübkî, I, 312.

⁷⁸⁵ İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 59, 61.

⁷⁸⁶ Takiyuddîn es-Sübkî, I, 312.

⁷⁸⁷ A'râf: 7/44.

⁷⁸⁸ Zekeriyâ el-Ensârî, 52; İbnü'n-Neccâr, I, 186.

İstiâre, müste‘ârün minh (kendisine benzetilen) ve müste‘ârün leh (benzeyenin) mülâimleri/özellikleri ile birlikte zikredilip edilmemesi cihetiyle muraşşah,⁷⁸⁹ mücerred⁷⁹⁰ ve mutlak⁷⁹¹ olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla usûlcüler, benzeyen ve kendisine benzetilenin özellikleri ile birlikte zikredilip edilmemesi bağlamında istiârenin sınıflandırılmasına değinmemişlerdir. Kanaatimizce usûlcülerin böyle bir sınıflandırmaya gitmemeleri bu sınıflandırmanın ahkâmın tahliline yarar sağlayacak bir fonksiyonun olmamasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak müfred istiârenin farklı açılardan kategorize edilmesi belâgat disiplinin konusu olmasıyla birlikte usûl disiplininde de ele alınmıştır. Muraşşah, mücerred ve mutlak kısımlar istisna, istiârenin diğer kısımlarının usûl disiplininde dağınık bir şekilde de olsa ele alınması, örnekler üzerinde yapılan tahlillerin birbiriyle örtüşmesi ve meselenin tahlilinde getirilen bazı örneklerin aynı olması iki disiplin arasındaki bağı ortaya koymaktadır. Ayrıca tebe‘î istiârede olduğu gibi bazı usûlcüler tarafından farklı görüşlerin öne sürülmesi, usûlcülerin belâgatçılardan hem istifade ettiklerini hem de belâgat/beyân disiplinine katkıda bulunduklarını göstermektedir.

⁷⁸⁹ Muraşşah İstiâre/İstiâre-i Muraşşaha: Müste‘ârün minh (müşebbehün bih) ile ilgili mülâimlerin/özelliklerin zikredildiği istiâre çeşididir. Muraşşah istiâre için Bühturî’nin şu şiiri örnek olarak gösterilebilir: وَأَرَى الْمَنَيا إِن رَأَتْ بِكَ شَيْبَةً جَعَلَتْكَ مَرْمَى نَبْلِهَا الْمُتَوَاتِرِ “Ölümler sende saç ağarması gördüklerinde, seni çok sayıdaki oklarına hedef yapacaklarını görürüm.” Bu şiirde المنيا “ölüm” kelimesi, الإنسان lafzı yerine kullanılmıştır. Müste‘ârün minh ile ilgili bir özellik olan رَأَتْ “gördü” ifadesi kullanıldığından dolayı buradaki istiâre muraşşah istiârenin bir örneğidir.

Bk. Sekkâkî, 494; Kazvîni, *el-Telhîs*, 67; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 602; el-Meydânî, II, 253; Atîk, 153; Bolelli, 122.

⁷⁹⁰ Mücerred İstiâre: Müste‘ârün minh ile (kendisine benzetilenle) birlikte müste‘ârün leh (benzeyen) ile ilgili bir mülâimin/özelliğin zikredildiği istiâredir. «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» “Allah şöyle bir şehri örnek verdi: orası (oranın halkı) güven ve huzur içinde idi. Oraya her taraftan bolca rızık gelmekte idi. Fakat Allah’ın nimetlerine nankörlük ettiler; bu yüzden Allah yaptıklarına karşılık olarak, onlara şiddetli açlık ve korku elbisesini (ızdırabını) tattırdı.” (Nahl: 16/112.) Bu ayette müste‘ârün minh لباس “elbise” kelimesi zikredilmiş, müste‘ârün leh olan الإذاعة “ıstırap” hazfedilerek onun özelliğinden olan التاتمة “tatma” kelimesi ile kendisine işaret edilmiştir. Dolayısıyla müste‘ârün leh ile ilgili bir ipucu olan الإذاعة “tatma” kelimesiyle işaret edilen bu istiâre, mücerred istiâre olarak değerlendirilir.

Sekkâkî, 494; Kazvîni, *el-Telhîs*, 67; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 601; el-Meydânî, II, 252-253; Atîk, 153; Bolelli, 122.

⁷⁹¹ Mutlak istiâre: Müste‘ârün minh (benzetilen) ve müste‘ârün leh (benzeyen) ile ilgili hiç bir mülâimin/özelliğin zikredilmediği istiâredir. «إِنَّا لَمَّا حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ» “Şüphesiz su azdığı zaman sizi gemide biz taşıdık.” (Hâkka: 69/11.) Bu ayete müste‘ârün minh ve müste‘ârün leh ile ilgili herhangi bir özellik zikredilmediği için mutlak istiârenin bir örneği olarak değerlendirilmektedir.

Sekkâkî, 494; Kazvîni, *el-Telhîs*, 67; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 601; el-Meydânî, II, 252; Atîk, 189; Bolelli, 123.

2.2.2.2.4.4.1.3.3.2.4.2. Mürekkebi/Temsîlî İstiâre

İnsanın, kendi tasavvurunda var olan bir şeyi başkalarına aktarmak için başvurduğu yöntemlerden biri de temsîlî istiâredir. Edebî bir sanat olan temsîlî istiâre örnekleri, genellikle atasözleri ve deyimlerde bolca bulunmaktadır.⁷⁹² Belâgat âlimleri, bu tür istiârenin birden fazla kelime ile ifade edilen bir şeyin/durumun başka bir benzer şeye/duruma istiâre edildiği için buna temsîlî istiâre veya mürekkebi istiâre demişlerdir.⁷⁹³ Temsîlî istiârede benzeyen cümle hazfedilip sadece kendisine benzetilen cümle zikredildiğinden ötürü tasrihi istiârenin bir çeşidi olarak da görülmüştür.⁷⁹⁴

İstiârenin sözlükte bir şeyi ödünç olarak isteme manasına geldiğini belirtmiştik. Temsîl ise etimolojik olarak eşitlemek, benzetmek, bir şey için başka bir şeyi örnek vermek manasına gelmektedir. Terminolojik olarak istiâre ve temsîl kavramlarının bileşkesinden oluşan temsîlî istiâre, her iki kavramın sözlük manaları çerçevesinde ancak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Yapılan tanımlardan biri şudur: “*Temsîlî istiâre: gerçek mananın kastedilmesine engel teşkil eden bir karîneyle birlikte aralarındaki benzerlik ilişkisinden dolayı bir terkinin konulduğu mananın dışında kullanılmasıdır.*”⁷⁹⁵

Müfred istiâre ile mürekkebi/temsîlî istiâre arasındaki farkı şöyle izah edebiliriz: Müfred istiârede istiâre, kelimenin kendisinde gerçekleşmektedir. Temsîlî istiârede ise kelimelerin kendisinde herhangi bir istiâre ve teşbîh söz konusu değildir. Temsîlî istiârede istiâre ve teşbîh, bir tertip ve düzen içinde cümleyi oluşturan kelimelerin bütününde gerçekleşmektedir. Örneğin: “*إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى*” “*Senin bir adım ileri bir adım geri atığını görüyorum.*” cümlesinde bir şey yapıp yapmama konusunda tereddüt eden kişinin durumu, bir adım ileri bir adım geri atan kişinin durumuna benzetilmiştir. Daha sonra benzeyen cümle kaldırılarak yerine müste‘ârü minh (kendisine benzetilen) cümlesi getirilmiştir. Başka bir ifadeyle ödünç alınan “bir adım ileri bir adım geri...” cümlesi, benzerlik alakasından dolayı kendisi için ödünç alınan “tereddüt eden kişinin...” cümlesinin yerine kullanılmıştır. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere müste‘ârü minh hakîkî manada kullanılan birkaç kelimedenden oluşan bir cümledir.

⁷⁹² Abduh Abdülazîz Kalkîla, *el-Belâgatü'l-İstîlâhiyye* (3. Baskı), Dârü'l-Fikri'l-'Arabi, Kâhire 1412/1992, 63.

⁷⁹³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 604.

⁷⁹⁴ Kalkîla, 62.

⁷⁹⁵ Atîk, 192. الاستعارة التمثيلية: تركيب استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي.

Dolayısıyla örnek cümlede istiâre tek tek kelimelerde değil belki cümlenin kendisinde meydana gelmiştir.

İfade yöntemlerinden olan mürekkebe mecâz ile mürekkebe/temsîlî istiâre farklı iki sanattır. Temsîlî istiârenin mürekkebe mecâz karşısındaki konumu, müfred istiârenin mürsel mecâz karşısındaki konumu gibidir. Temsîlî istiârede müste‘âr minh ile müste‘âr leh arasındaki alaka teşbîhe dayanırken, mürsel mecâzda alaka teşbîh dışında farklı şeylere dayanmaktadır.

Temsîlî istiâre ile temsîlî teşbîhin arasında, teşbîhe ve mürekkebe bir surete dayanmaları açısından güçlü bir bağ bulunsa da müşebbehin/benzeyenin zikredilip edilmeme cihetiyle aralarında önemli bir fark vardır. Zira temsîlî teşbîhte, teşbîhin iki unsuru olan müşebbeh/benzeyen ve müşebbeh bih/kendisine benzetilen birlikte zikredilirken, temsîlî istiârede sadece müşebbeh bih zikredilir. Dolayısıyla bu ikisi arasında müfred istiâreyle teşbîh-i belîğ arasındaki farka benzer bir durum söz konusudur.

Belâgat eserlerinde temsîlî istiâre tüm ayrıntılarıyla ele alınırken, tespit edildiği kadarıyla ilk dönem usûl eserlerinde temsîlî istiâre konusuyla ilgili herhangi bir şey ele alınmamıştır. Daha önce değinildiği gibi ilk dönem usûlcüler, istiâreyi mecâzın eş anlamlısı olarak değerlendirdiklerinden dolayı istiârenin diğer türlerini ayrı olarak ele almadıkları gibi temsîlî istiâreyi de müstakil olarak ele almamışlardır. Ancak Cessâs gibi ilk dönem usûlcülerinin mecâzın çeşitleri ve alakaları için getirdikleri örnekler arasında temsîlî istiâre örneklerini de görmek mümkündür.⁷⁹⁶ Görebildiğimiz kadarıyla Fenârî ve Emîr Bâdişâh gibi son dönem usûl âlimleri, temsîlî istiâre kavramını eserlerinde zikretmişlerdir. Bu âlimler de temsîlî istiâreyi müstakil bir başlık altında değil, mecâzın konuları içinde kısa bir şekilde ele almışlardır.⁷⁹⁷

2.2.2.2.4.4.2. Aklî Mecâz

Lugavî mecâzda mecâz, kelimenin vasfı iken aklî mecâzda mecâz, cümleyi nitelemektedir. Zira mecâz, müsned ve müsnedün ileyh lafızlarında söz konusu olmayıp bilakis isnadın kendisinde vardır. Başka bir ifadeyle cümleyi oluşturan kelimeler hakîkî

⁷⁹⁶ Cessâs, I. 361-365, es-Sem‘ânî, I, 286.

⁷⁹⁷ Fenârî, I, 118; Emîr Bâdişâh, II, 14.

manada gelirken mecâz ise ancak cümlelerin terkiibinde söz konusudur. Dolayısıyla aklî mecâzda lûgat tarafından vaz‘ edilmiş bir mecâz söz konusu olmadığı için burada oluşan mecâzı, dilin verilerini kullanarak anlayamayız. Aklî mecâzda mecâzın varlığını bize gösteren şey akıldır. Diğer bir ifadeyle fiil ile fail arasındaki münasebet ancak akıl ile bilindiği için ikisinin arasında meydana gelen mecâz da ancak akıl ile anlaşılabilir. Aklî mecâz, terkîbî, isnâdî, nisbî, ispâtî ve hükmî mecâz olarak da isimlendirilmiştir.⁷⁹⁸ Usûlcülerden Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) *Minhâcu’l- Vusûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl* isimli eserinde aklî mecâz için **المجاز المركب** “*mürekkebe mecâz*” kavramını kullanmıştır.⁷⁹⁹ Bu esere şerh yazan İsnevî ve Takiyuddîn es-Sübkî, Beyzâvî’nin kullandığı bu kavramı doğru bulmadıklarını belirtmişlerdir. İsnevî bunun doğru olmadığını şu şekilde ifade etmiştir: “(Fiil ile fail arasındaki) nispeti, mürekkebe olarak ifade etmek doğru değildir. Doğru olan terkîb ile ifade etmektir. Çok hasta olan cesur bir adamı kastederek “هَلَكَ الْأَسَدُ” desen bu nispette/isnatta değil, mürekkebe meydana gelen bir mecâzdır... (fiil ile fail arasındaki) nispetten kaynaklı olmayan tüm mecâzlar mürekkebe mecâzdır. Zira جاء الأسد cümlesindeki الأسد kelimesin başka bir kelimeye bitiştigi için mürekkebe mecâzdır.”⁸⁰⁰ İsnevî’nin de belirttiği gibi mürekkebe, ister isim tamlaması ister mübteda ve haber şeklinde olsun isterse de başka bir şekilde olsun bir anlamı ifade eden iki veya daha fazla kelimenin birleşmesi mürekkebe olarak ifade edilir. Buna mukabil sözdiziminden kaynaklanan ilişki ise terkîb olarak ifade edilir.

2.2.2.2.4.2.1. Aklî Mecâzın Gelişim Süreci ve Tanımı

Aklî mecâzın daha iyi anlaşılması için onun karşıtı olan aklî hakîkatın ne olduğu ve neyi ifade ettiğinin bilinmesi gerekir. Aklî hakîkat: Mütakellimin, tevil edilmesine ihtiyaç bırakmayacak şekilde ifade edilen hükmün, akla uygun olarak, kendi failine isnad etmesidir. Söz konusu cümlelerin hakîkatı ifade etmesi, mütakelliminin itikat ve düşüncesine bağlıdır. Diğer bir ifadeyle cümlelerin doğru ve yanlış olması arasında herhangi bir fark yoktur. Cümlelerin hakîkatı ifade edip etmemesi onu söyleyenin maksadına bağlıdır. Dehriyyunlardan hikâye yoluyla Allah’ın (c.c.) zikrettiği «وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ»⁸⁰¹ sözü yanlış olan aklî hakîkat için örnek

⁷⁹⁸ Cürçânî, *Delâilü’l-Îcâz*, 196; Takiyuddîn es-Sübkî, I, 294; el-Merdâvî, I, 447.

⁷⁹⁹ Beyzâvî, II, 162.

⁸⁰⁰ İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, II, 163. Ayrıca bk. Takiyuddîn es-Sübkî, I, 296.

⁸⁰¹ Câsiye: 45/24.

olarak verilebilir. Allah’a inanan insan için bu yanlış bir ifade iken, materyalist için bu bir hakîkattir. Zira dehrilerin/materyalistlerin bu sözü söylerken onlar kendi inanç sistemi içerisinde bunun kesin bir bilgi olarak ve te’vîle yer bırakmayacak şekilde söylemişlerdir. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ» “Allah insanların ruhlarını alır.”⁸⁰² ayeti akıl tarafından kesin bilgi olarak kabul görülen aklî hakikat için örnek verilebilir. Zira ruhların kabzı hakîkî failine nispet edilmiştir ki o da Allah’tır. Netice itibariyle verilen her iki örnek de aklî hakikat formunda gelmiştir. Ancak birinci örnek yanlış olarak nitelenirken, ikincisi doğru olarak nitelenmektedir.⁸⁰³

Görebildiğimiz kadarıyla Belâgat disiplininde “aklî mecâz” kavramını sistematik bir şekilde inceleyip ve tanımlayan ilk kişi Abdulkâhir el-Cürcânî’dir. Cürcânî, aklî mecâzı diğer mecâz türlerinden ayırıp müstakil bir başlık altında ele alıp onun diğer mecâz türlerinden farkını teorik bir temele dayandırarak delilleriyle ortaya koymaya çalışmıştır.⁸⁰⁴ Cürcânî, isnada dayalı mecâz türü için aklî mecâz terimini kullanmasıyla beraber *المجاز من جهة الإثبات* “*hükmi mecâz*”⁸⁰⁵ *ispat (isnad) cihetinden mecâz*”⁸⁰⁶ ifadeleri de kullanmaktadır. Her ne kadar Cürcânî’den önce böyle bir isimlendirme yoksa da ondan önceki âlimlerce bu mecâz türü keşfedilmiş ve farklı şekilde ifade edilmiştir. Örneğin Sîbeveyh “هذا باب ما ينتصب فيه المصدر...” başlığı altında *فإنما هي إقبال وإدبار* “*Şüphesiz o (deve yavrusunu hatırladığında) bir ileri bir geri gidip geliyor.*” gibi bazı aklî mecâz örneklerini zikreder ve bunu *نهائك صائم وليك قائم* “*Sözüün (anlam) genişlemesi üzere caizdir*” sözüyle ifade etmektedir.⁸⁰⁷ Dolayısıyla o, diğer mecâz türleri için kullandığı *سعة الكلام* “*Sözüün (anlam) genişlemesi*” kavramını aklî mecâz için de kullanmaktadır.

Belâgat disiplininde aklî mecâzın tanımı farklı şekillerde yapılmıştır. Yapılan bu tanımlardan üç tanesinin aktarılması yerinde olacaktır.

⁸⁰² Zümer: 39/42.

⁸⁰³ Cürcânî, *Esrâru’l-Belâga*, 292; Sadrüşşerîa, I, 168-169; Takıyüddîn es-Sübki, I, 294; İsnevî, *Nihâyetü’s-Sül*, II, 163; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 168; Emîr Bâdişâh, II, 11-12.

⁸⁰⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 321; Ahmed Matlûb, *Mu’cemü’l-Mustalahati’l-Belâgiyye ve Tetavvuruha* (2. Baskı), Mektebetu Lübnan, 2007, 592; Sedat Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (8), 2002, 3; İsmetullah Samî, *İslam Hukuk Usulünde Mecâz* (1. Baskı), Marmara Akademi Yayınları, İstanbul 2018, 109.

⁸⁰⁵ Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz*, 198.

⁸⁰⁶ Cürcânî, *Esrâru’l-Belâga*, 283.

⁸⁰⁷ Sîbeveyh, I, 337.

Aklî hakîkatte bir hükmün/fiilin veya fiil soylu ismin, faile isnad edilişinin hakîkat olduğunun dayanağının ancak akıl olduğunu söyleyen Abdulkâhir el-Cürcânî, aynı şekilde bir hükmün/fiilin veya fiilden türeyen bir ismin bir faile isnad edilişinin mecâz olduğunun dayanağı yine akıl olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰⁸ Dolayısıyla Cürcânî, aklî mecâzın anlaşılmasındaki aklın rolünü göz önünde bulundurarak aklî mecâzın tanımını şu şekilde yapmıştır: “(Aklî mecâzın) tanımı: Bir tür te’vîlle kendisiyle ifade edilen hükmün, akla aykırı olarak getirildiği her türlü cümle mecâzdır.”⁸⁰⁹ Aklî mecâzdaki mecâz isnadın vasfı mı yoksa cümlelerin/kelamın vasfı mı olduğu konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Cürcânî’nin yaptığı tanımdan anlaşıldığı kadarıyla ona göre aklî mecâzdaki mecâz, cümlelerin/kelamın vasfıdır. Ayrıca Cürcânî’nin “Bir tür te’vîlle” kaydı koyması, materyalistin “Zaman bizi yok eder.” sözü ve yalanını tanım dışında bırakma çabası olarak değerlendirilebilir.

Belâgat âlimlerinden Sekkâkî, aklî mecâzı “Aklî mecâz: Kendisindeki hükmü, konuşanın kanaatinin hilâfını ifade etmek için vaz‘ aracılığıyla değil, bir tür te’vîlle ifade edildiği sözdür.”⁸¹⁰ şeklinde tanımlamıştır. O, “akla aykırı” kavramı yerine “konuşanın kanaatinin hilâfını” kavramını tercih etmiştir. Bunun nedenini ise yanlış inanca binaen bir materyalistin otları bitirenin bahar olduğu inancıyla “Bahar otları bitirtti.” veya cahilin hastaya şifayı verenin doktor olduğunu düşünerek “Doktor hastaya şifa verdi.” ve benzeri şeylerin tanımın dışında tutmak için bu kavramı kullandığını belirtmektedir.⁸¹¹ Zira buradaki isnadlar her ne kadar aklın hilâfına ise de materyalist ve cahil kişinin kanaatlerine göre hakîkattir.

Ulûmu’l-Belâga isimli eserde ise aklî mecâzın tanımı şöyle yapılmıştır: “Aklî mecâz: Hakîkî isnadı kastetmeye mani olan bir karinenin bulunmasıyla beraber, bir alâkadan dolayı, fiil veya fiil anlamlı bir şeyin kendisine ait olanın dışında başka bir şeye isnad edilmesidir.”⁸¹² Cürcânî ve Sekkâkî’nin yaptıkları aklî mecâzın tanımları incelendiğinde bu tanımlarda karine ve alaka kaydına değinmedikleri görülecektir. Bunlara mukabil Ulûmu’l-Belâga’da verilen tanımda ise hem karine hem de alaka kaydı

⁸⁰⁸ Cürcânî, *Esrâru’l-Belâga*, 313.

⁸⁰⁹ Cürcânî, *Esrâru’l-Belâga*, 291. وحده: أن كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأويل، فهي مجاز.

⁸¹⁰ Sekkâkî, 503.

المجاز العقلي: هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه، لضرب من التأويل، إفادة للخلاف لا بوساطة وضع.

⁸¹¹ Sekkâkî, 503.

⁸¹² Kâsım ve Dîb, 233.

المجاز العقلي: هو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له، لعلاقة، مع وجود قرينة تمنع إرادة الإسناد الحقيقي.

konulmuştur. Zira bir kavramın veya bir isnadın mecâz olarak kabul edilmesi için hakîkî mananın anlaşılmasına engel teşkil eden bir karinenin olması gerekmektedir.⁸¹³

Görebildiğimiz kadarıyla aklî mecâz tartışmaları, Râzî'yle beraber usûl disiplinine girmiştir. O, mecâzı kategorilere ayırırken mecâzın ya müfred kelimelerde ya kelimelerin terkiibinde ya da her ikisinde meydana geleceğini ifade ettikten sonra bunların tanımını yapar. Râzî, usûlcülerin bu üç mecâz çeşidi arasındaki farkı fark etmediklerini, mecâzın bu şekilde kategorize edilmesinin Abdulkâhir el-Cürcânî tarafından yapıldığını söyler.⁸¹⁴ Râzî kitabının ilerleyen sayfalarında terkîpte meydana gelen mecâzı, mecâzda altıncı mesele olarak örnekleriyle birlikte ele alır ve bunun aklî hükme dayandığını, bunun lugavî mecâz olmadığını teorik olarak ispatlamaya çalışır.⁸¹⁵

Râzî'den sonra birçok usûl eserinde aklî mecâz konusu geniş bir şekilde ele alınmış ve aklî mecâzın mahiyetini anlamak için farklı tanımlar yapılmıştır. Yapılan bu tanımlardan farklı olan iki tanesini ele alınacaktır.

Râzî, aklî mecâzı, “*Terkîpte meydana gelen (mecâz) ise müfred kelimelerin her birisi kendi aslî/hakîkî mevzusunda (manasında) kullanılmaktadır. Fakat (cümledeki) terkîb/isnad realiteye mutabık değildir.*”⁸¹⁶ şeklinde tanımlamıştır. Râzî bu tamını şu örnekle açıklamaya çalışır: “أشباب الصغير وأفنى الكبير ... كر الغداة وممر العشى” “Gündüz ve gecenin birbirini takip etmesi, küçüğün (gencin) saçına ak düşürdü (genci ihtiyarlattı) yaşlıyı da fani kıldı.” O, şiirdeki bütün kelimelerin aslî manalarında kullanıldığını, fakat “أشباب” ve “أفنى” fiillerinin “كر الغداة وممر العشى”ye isnadının hakîkate mutabık olmadığını belirtir. Bu şiirde yaşlı etme ve fani kılma fiilleri gece ve gündüzün bir eylemi olarak ifade edilmiştir. Bu fiillerin gece ve gündüze isnadının akla aykırı olduğu ise bilinen bir gerçektir. Zira fiili, her hangi bir eylemi gerçekleştirecek bir kabiliyete ve güce sahip olmayana isnad etmek realiteye aykırıdır.

Râzî'nin yaptığı bu tanımda bazı kayıtların düşürülmemesi, tanımın efradını câmi ve ağıyarına mâni olmadığı şeklinde bir düşünce uyandırabilir. Râzî'nin “أن يستعمل كل واحد من الألفاظ المفردة في موضوعه الأصلي” kaydıyla hem lafızlarda hem de terkîpte meydana gelen mecâzı, tanımın dışında tuttuğu vehmi verir. Râzî, bu kaydı düşürmesiyle birlikte

⁸¹³ el-Meydânî, II, 295.

⁸¹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 321-322.

⁸¹⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 330-332.

⁸¹⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 321.

وأما الذي يقع في التركيب فهو أن يستعمل كل واحد من الألفاظ المفردة في موضوعه الأصلي لكن التركيب لا يكون مطابقاً لما في الوجود

o, müfred ve aklî mecâzdan sonra üçüncü bir mecâz şekline değinir ve bunun hem lafızlarda hem de terkîpte meydana gelen mecâz olduğunu belirtir. Ayrıca Râzî'nin alaka ve karineye değinmemesi aralarında her hangi bir alâka/ilişki olmayan ve yapılan yanlış isnadların da aklî mecâz kapsamına girdiğini izlemine vermektedir. Râzî'nin karine ve te'vîl kaydını koymaması da materyalistin “Zaman bizi yok eder.” sözü ve yalanını da bu mecâz kapsamında değerlendirilebilir.

Şunu belirtmemizde yarar vardır: Râzî'nin tanımına yapılabilecek bu eleştiriler aslında bu kayıtları koymayan tüm tanımlar için söz konusudur.

Zekeriya el-Ensârî aklî mecâzın tanımını şu şekilde yapmıştır: “*Şu da (aklî mecâz): aralarındaki ilişkiden dolayı bir şeyin kendisine ait olmayana isnad edilmesidir.*”⁸¹⁷ O aklî mecâz tanımını şu ayetle açıklar: *وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا* “Her ne zaman O’nun ayetleri kendilerine okunsa (bu) onların imanlarını artırır.”⁸¹⁸ el-Ensârî, Allah’ın (c.c.) fiili olan artma eyleminin ayetlere nispet edilmesinin aklî mecâz olduğunu, buradaki alakanın ise sebebiyet olduğunu belirtir.⁸¹⁹ Zira ayetlerin kendisinin bir eylemde bulunmasının aklen mümkün değildir. Ancak okunmaları neticesinde imanının artmasına vesile olduğu söylenebilir. *يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ* “Bu yıllar için biriktirdiklerinizi yiyecekler.”⁸²⁰ ayeti de aklî mecâzın bir örneğidir. Bu ayette yeme fiili yıllara isnad edilmiş, oysa yılların yeme ve içme kabiliyetine sahip olmadığı herkesçe bilinen bir hakîkattir. Ancak insanların stokladığı şeyler yine insanlar tarafından tüketilmektedir. Dolayısıyla yeme fiilinin yıllara isnad edilmesi de aklî mecâz kabilindendir.

2.2.2.2.4.4.2.2. Aklî Mecâzın Alâkaları

Aklî mecâzın alakalarına/ilişkilerine giriş yapılmadan önce şunun belirtilmesinde yarar vardır: Bazı belâgat ve usûl âlimleri aklî mecâzda fiilin isnad edildiği şeyle hakîkî fail arasındaki ilişki/bağ için “العلاقة” kavramının yerine “الملابسة” kavramını kullanmaktadırlar.⁸²¹ İster “العلاقة” ister “الملابسة” kavramı kullanılsın, her iki kavramdan

⁸¹⁷ Zekeriya el-Ensârî, 52. وذلك بأن يسند الشيء لغير من هو له لملازمة بينهم.

⁸¹⁸ Enfâl: 8/2.

⁸¹⁹ Zekeriya el-Ensârî, 52.

⁸²⁰ Yûsuf: 12/48.

⁸²¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 168; İbn Emiri'l-Hâc, II, 12; el-Meydânî, II, 296; Kalkîla, 95.

kastedilen şey, hakîkî fail ile mecâz yoluyla fiilin kendisine isnad edildiği şey arasındaki ilişki ve münasebettir.

Daha önce ifade edildiği gibi bir kelimenin mecâzî manada kullanabilmesi için hakîkî mana ile mecâzî mana arasında bir alakanın olması gerekir. Aynı şey aklî mecâz için de söz konusudur. Yani bir isnadın aklî mecâz olarak değerlendirebilmesi için mecâzî isnad ile hakîkî isnad arasında bir alakanın olması gerekmektedir.⁸²² Zira alaka, zahiren hakîkî olarak görülen bir kelamın mecâzî manaya hamlini sağlayan vazgeçilmez bir unsurdur. Dolayısıyla alaka olmaksızın bir cümlenin aklî mecâz olarak değerlendirilmesi düşünülemez.

Belâgat disiplininde aklî mecâzı, müstakil bir sanat olarak ilk defa ele alan Abdulkâhir el-Cürcânî, aynı zamanda aklî mecâzın alakaları aklî mecâzın çeşitleri adı altında sebep, zamân, mekân, mastar, fiilin etken ve edilgen halleri şeklinde altı alaka çeşidini zikreder.⁸²³ Sekkâkî, aklî mecâzı lugavî mecâz olarak değerlendirdiği için o ayrıca aklî mecâz alakalarına değinmemektedir. Kazvînî ise aklî mecâzın birçok alakaları olduğunu söyler ve Cürcânî'nin zikrettiği alaka çeşitlerini aktarır.⁸²⁴

Belâgat bilginlerinin zikrettikleri alaka çeşitlerinden bazıları şunlardır: Zamân,⁸²⁵ mekân,⁸²⁶ sebebiyet,⁸²⁷ masdariyyet,⁸²⁸ fâiliyyet,⁸²⁹ mef'ûliyyet⁸³⁰ ve âliyyet⁸³¹ ilişkisidir.

⁸²² Bedruddîn Muhammed b. Behâdîr ez-Zerkeşî, *Teşnîfu'l-Mesâmi' I-IV* (1.Baskı), thk. Seyyid Abdulazîz - Abdullâh Rebî', Mektebe Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâs, 1998, I, 474; Kâsım ve Dîb, 233.

⁸²³ Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga*, 298-299.

⁸²⁴ Kazvînî, *et-Telhîs*, 20.

⁸²⁵ Zaman alakası: Fiili ve fiil soylu isimleri (fiilimsi) zamana isnad edilmesidir. سُبْدِي لَكَ الْأَيَّامُ مَا كُنْتَ جَاهِلًا “Günler, bilmediğin şeyleri sana gösterecek ve azık vermediğin kimse (sana) haberler getirecektir.” (Bk. Atîk, 145; Kâsım ve Dîb, 235; Bolelli, 167.) şiiri, zaman ilişkisi vasıtasıyla gerçekleşen aklî mecâz için örnek olarak gösterilebilir. Şairin سُبْدِي “gösterecek” eyleminin الأيام günlere nisbet etmesi mecâz-ı aklîdir. Zira zamanın bilinmeyen şeyleri açığa çıkarması ve onları göstermesi aklen mümkün değildir. Ancak bilinmeyen şeyleri gösteren zaman içinde yaşayan insanlardır. (Bk. Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga*, 298-299; Kazvînî, *el-İzâh*, 33; Kâsım ve Dîb, 234;)

⁸²⁶ Mekân alakası: Fiili ve fiil kökenli isimleri (fiilimsi) mekâna isnad edilmesidir. Örneğin; «فَسَالَتْ أَوْدِيَةً» «Vadiler kendi miktarınca aktılar.» (Ra'd: 13/17.) ayetinde geçen «aktı» fiilinin, suyun aktığı yere nisbet edilmesinde mecâzı aklî vardır. Zira akan vadiler değil vadilerdeki sudur. (Bk. Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga*, 299; Kazvînî, *el-İzâh*, 33; Atîk, 145; Kâsım ve Dîb, 235; Bolelli, 167.)

⁸²⁷ Sebebiyet alakası: Fiili ve fiil soylu isimlerin (fiilimsi) sebebe isnad edilmesidir. «وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ» «O'nun (Allah'ın) ayetleri kendilerine okunduğunda (ayetler) onların imanlarını artırır.» (Enfâl: 8/2.) ayetinde geçen زادت fiilinin ayetlere isnad edilmesinde sebebiyet ilişkisinden kaynaklı aklî mecâzın örneklerinden biridir. İmanı artırması eylemi filhakika Allah'a mahsus olan bir eylemdir. Ancak ayetlere nisbet edilmesi mecâzîdir zira ayetler imanın artması için sadece birer sebeptir. (Bk. Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga*, 299; Takiyuddîn es-Sübkî, I, 294; Mahallî, I, 320.)

Tespit edildiği kadarıyla usûl âlimleri aklî mecâzın alakalarını müstakil olarak zikretmemişlerdir. Usûlcülerin aklî mecâzın alakalarını genelde mürsel mecâzın alakalarıyla beraber ele aldıkları görülmektedir. Usûl âlimlerinden İsnevî, mastar ile ism-i fâil ve ism-i mef'ûl arasındaki ilişkiden/münasebetten kaynaklı altı alaka çeşidine değinir.⁸³² Zerkeşî ise mecâzın otuz sekiz alakasını zikreder ve son on üç tanesinin aklî mecâzın alakaları olduğunu belirtir. O, bunların nahivcilerden Ebû İshâk en-Nehâvî tarafından dile getirildiğini ve usûl bilginlerinin bunlara değinmediklerini ifade eder.⁸³³

Sonuç itibariyle aklî hakikat ile aklî mecâz arasındaki ilişki/alaka her iki disiplinde de ele alınan bir konudur. Belâgat disiplininde Abdulkâhir el-Cürçânî ile birlikte bu ilişkinin çeşitleri müstakil olarak ele alınırken, usûl disiplininde Râzî ile birlikte aklî mecâzın alakasına değinilmiştir. Râzî müfred mecâzın çeşitlerini ele alırken son olarak “muta'allakı (mastarı) muta'allikin (ism-i fâil veya ism-i mef'ûlun) ismiyle anmak.” çeşidini zikretmektedir. Beyzâvî'nin de aynı şeyi müfred mecâzın alakaları adı altında ele alır. Beyzâvî'nin *Minhâcu'l-Usûl* adlı eserine şerh yazan İsnevî bunu altı kısıma ayırarak örnekleriyle birlikte ele alır. Ancak İsnevî'nin zikrettiği örnekler birer aklî mecâz örnekleridir. Usûlcülerden Zerkeşî ise müfred ve aklî mecâz alakalarının ayrımını yapmadan mecâzın alakalarını zikrettikten sonra son on üç alakanın aklî mecâzın alakaları olduğunu belirtir. Kısacası söz konusu usûl âlimleri arasında ilk defa aklî mecâz alakalarını müfred mecâzın alakalarından ayrı olarak zikreden kişi Zerkeşî olmuştur.

⁸²⁸ Masdariyyet alakası: Fiilin gerçek fâiline değil mastarına isnad edilmesidir. Örneğin; جَدَّ جَدُّكَ bu ifadeden kastedilen şey “sıkı çalıştın” şeklindedir. Ancak hakikatte “çalışman, sıkı çalıştı” şeklindeki bir manayı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ifadede çalışma fiilinin asıl failine değil de fiilin mastarına isnad edilmesi terkibî mecâzdır.

⁸²⁹ Fâiliyyet alakası: İsm-i mef'ûlu söyleyip ism-i fâili kastedilmesidir. Fiil veya fiil soylu isimlerin (fiilimsi) fâile isnad edildiği terkîplerde meydana gelmektedir. سيل مفعَم “taşkın sel” örneğinde olduğu gibi burada ism-i mef'ûl “مفعَم” ism-i fâil “مفعَم” yerine kullanılmıştır. (Bk. İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 169; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 168-169; el-Merdâvî, I, 404.)

⁸³⁰ Mef'ûliyyet: Fiili ism-i fâile isnad edip ism-i mef'ûlu kastetmektir. Fiil veya fiil soylu isimlerin (fiilimsi) mef'ûlun bihe isnad edildiği terkîplerde meydana gelmektedir. «فَأَمَّا مَنْ قُلْتُ مَوَازِيئُهُ فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ» «O zaman tartısı ağır gelen, artık o, hoşnut bir hayat içindedir.» (Kâria: 101/6-7.) رَاضِيَةٍ “hoşnut olan” ism-i fâili, مَرَضِيَةٍ “hoşnut olunan” anlamına gelen ism-i mef'ûl yerine kullanılmıştır. (Bk. İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 169; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 168-169; el-Merdâvî, I, 404; Atîk, 145; Kâsım ve Dîb, 235; Bolelli, 167.)

⁸³¹ Âliyyet alakası: Eylemin kendisiyle gerçekleştiği alete isnad edilmesidir. قَتَلَ السَّيْفُ “Kılıç öldürdü.” Bu eylemin kendisiyle gerçekleştiği alete isnadı neticesinde oluşan aklî mecâza örnektir. Zira قَتَلَ السَّيْفُ cümlesinde “öldürme” fiili kılıca yani ölümün kendisiyle gerçekleştiği alete isnad edilmiştir. Dolayısıyla bu örnekte olduğu gibi eylemin kendisiyle gerçekleştiği nesneye isnadı mecâzî olup bu eylemlerin asıl failleri aletler/nesneler değil onları kullanan kişilerdir.

⁸³² İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 169.

⁸³³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, III, 90.

2.2.2.2.4.4.2.3. Aklî Mecâza Delâlet Eden Karineler

Bir kelime veya cümlelerin hakîkî anlamı dışında başka bir anlama delâletinin tespitinde karinelerin önemli rollerinin bulunduğu daha önce değinilmişti. Sözdiziminin bünyesinde kapalı olan birçok mana hazinesi ancak karineler vasıtasıyla ortaya çıkabilir. Ayrıca karine dikkate alınmadığı takdirde birçok hakikat yalan olarak da nitelenebilir. Dolayısıyla hem gerçeği yalandan ayırma hususunda hem de kapalı manaların izahında karineler son derece önemli bir fonksiyonu üstlenmektedir. Söz konusu aklî mecâz olduğunda karineler daha da büyük bir önem arz etmektedir. Zira aklî mecâzın arka planında kelâmî tartışmalar yatmaktadır.⁸³⁴ Kelâmî mezhepler arasında fiilleri yaratanın kim olduğu ve benzeri tartışmalar, aklî mecâz meselesiyle alakalı konulardır. Aklî mecâzın üslubuna ilk dikkat çeken Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 100/718), kelâmî tartışmada Kaderiyye mezhebine cevaben Allah’a ait olan bir fiilin (aradaki sebebiyet alakasına binaen) yaratılana isnad edildiğini ifade etmiştir.⁸³⁵

Netice itibarıyla belâgat disiplinin konusu olan aklî mecâzın tartışılmasının arka planında akidevî meselelerin olması ve bununla beraber usûl ilmine de konu olması, aklî mecâzın tespiti ve onun tespitinde önemli bir unsur olan karineleri daha da önemli kılmıştır.

Karinelerin iletilen hitabın muhatap tarafından doğru algılaması ve yorumlamasında ve aklî mecâzın tespitinde önemli bir unsur olmasından dolayı belâgat ve usûl âlimleri, aklî mecâzın karinelerini tespit etmeye çalışmışlardır. Belâgat âlimlerinden Kazvînî, aklî mecâzın karinelerini lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Aklî mecâzın meydana gelmesi için bunlardan birsinin olmasını şart koşan⁸³⁶

⁸³⁴ Şensoy, 3.

⁸³⁵ Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *er-Risâle*, “er-Resâil el-İmaniyye fi’r-Red ale’l-Kaderiyye” (1. Baskı), thk. Rabî‘ Şatîla, Şeriketü Dâri’l-Meşâri‘, 1427/2006, 181.

⁸³⁶ Kazvînî, *el-İzâh*, 34.

Kazvînî’den önce Abdulkâhîr el-Cürcânî, aklî mecâz karinelerini ele almıştır. O, lafzî ve manevî ayırımına gitmeden birisinin lafzî ve diğer ikisinde manevî olmak üzere üç çeşit karineden söz eder. Cürcânî lafzî karineyi “*Şairlerin kelâmında bu tür ifadelerden (fiilin, zamana ve benzeri şeylere isnad edilmesinden) sonra onların mecâz kastettiklerini açığa çıkaracak ifadeleri bulmandır.*” şeklinde ifade etmektedir. Manevî karineleri ise “: *محبتك جاءت بي إليك* “Sevgin beni sana getirdi.” örneğindeki gibi ya fiilin kendisine isnad edildiği şeyin ne ehl-i hakikatten ne de ehl-i batıldan hiç birisi bu şeyin/müsnedün ileyhin fiilin var olmasında bir tesirin olduğunu iddia edemeyeceğidir. Ya da *أشباب الصغیر وأفنی الكبير ... کر الغداة ومر العشی* “Gündüz ve gecenin birbirini takip etmesi, küçüğün (gencin) saçına ak düşürdü yaşlıyı da fani kıldı.” örneğindeki gibi öldürmeyi zamana isnad eden batıl inançlara sahip olmayan, ancak fiili kâdir bir faile

Kazvîni, aklî mecâzın manevî karinelerini şöyle sıralamaktadır: Birincisi, müsnedin kendisine isnad edilen tarafından meydana getirilmesinin aklen imkânsız olmasıdır. O, buna şu örneği getirir: *محبتك جاءت بي إليك* “Sevgin beni sana getirdi.” Zira getirme fiilinin, bir eylemi gerçekleştirme ve iş yapma kabiliyetine sahip olmayan “sevgi” tarafından sudur olması aklen mümkün değildir. İkincisi, fiilin kendisine isnad edilen fail tarafından meydana gelmesinin adetten imkânsız olmasıdır. *هزم الأمير الجند* “Emir orduyu hezimette uğrattı.” örneğini de adetten imkansız olan isnada örnek getirir. Üçüncüsü, Tevhit inancına sahip olan kimse tarafından müsnedi/fiili inançla bağdaşmayacak bir şekilde bir şeye isnad etmesidir. *أشباب الصغیر وأفنى الكبير ... كر الغداة ومر* “Gündüz ve gecenin birbirini takip etmesi, küçüğün (gencin) saçına ak düşürdü yaşlıyı da fani kıldı.” o, bu şiirdeki karinenin kişinin tevhit inancına sahip olmasıdır şeklinde belirtir.⁸³⁷ Lafzî karine ise mütekellim/şairin, mecâzî manada gelen cümlelerin devamında söylediği şeyin, isnadî bir mecâz olduğunu başka bir cümleyle açıklamasıdır. Başka bir ifadeyle lafzî karine, kelimada mecâzın kastedildiğini ifade eden bir şeyin bulunmasıdır. Kazvîni, buna Ebü’n-Necm’in (ö. 129/747) şiirini örnek getirerek izah etmeye çalışır.⁸³⁸ Ebü’n-Necm’in söylediği *أَسْرِعِي أَوْ أَسْرِعِي أَلْيَالِي أَبْطِنِي* “İster yavaş ol ister hızlı ol gecelerin geçişi onu (saçımı) baştan perçem perçem ayırdı.” mısradaki *مِيز* ve *جَذَب* fiilleri gecelere nispet etmiştir. Ancak devamında yapılan bu isnadın mecâz olduğunu *أَفْنَاهُ قِيلَ لِلَّهِ لِلشَّمْسِ أَطْلَعِي حَتَّى إِذَا وَارَكَ أَفْقُ فَارْجَعِي* “Allah’ın güneşe, ufuk seni bürüyene kadar yüksel, sonra geri dön sözü, onu (saçlarımı) yok etti.” söylediği bu beytiyle açıklamıştır. O bu beyitle yaratma ve yok etme gibi fiillerin Allah’a ait olduğunu ifade etmeye çalışmış ve fiil/müsned ile fail/müsnedün ileyh arasındaki mecâzın aklî olduğunu “قِيلَ لِلَّهِ” karinesi ile belirtmiştir.

Aklî mecâzın karineleri konusu usûl disiplininde de ele alınan meselelerdendir. Râzî *el-Mahsûl* isimli eserinde aklî mecâz ile yalanın arasındaki farkı ele alırken aklî mecâzın karinelerine değinir ve aklî mecâzı yalandan ayıran şeyin, karine olduğunu ifade eder. O, aklî mecâzın karinelerini hâlî ve mekâlî/lafzî olmak üzere ikiye ayırır. Râzî, hâlî karinenin de üç şekilde gerçekleşebileceğini ifade eder. Birincisi mütekellimin yalan konuşmayacağı bilgisinden hareketle, söylediği şeyden kastının

“Allah’a” isnad eden bir itikada sahip bir kişi olduğu bilinmesidir.” şeklinde izah etmektedir. (Cürçânî, *Esrâru’l-Belâga*, 293-294.)

⁸³⁷ Kazvîni, *el-İzâh*, 34.

⁸³⁸ Kazvîni, *el-İzâh*, 29, 34.

hakikat değil mecâz olduğunun anlaşılmasıdır. İkincisi kelamın, mütekellimin kastının mecâz olduğunu gösteren belirli bazı unsurları içermesidir. Üçüncüsü vakıanın hususiyetinden ötürü, mütekellimin hakikati zikretmesini gerektiren bir gerekçenin bulunmaması, dolayısıyla mecâzı kastettiğinin bilinmesidir. Râzî, mekâlî karineyi de açıklar. O, mekâlî karineyi mütekellimin söylediği kelimadan sonra maksadının söylediği şeyin zahiri/hakikati olmadığını gösteren başka bir şeyin zikretmesi şeklinde açıklar. Başka bir ifadeyle mütekellim, ilk söylediği şeyden kastının hakikat değil belki mecâz olduğunu başka bir cümleyle açıklaması şeklinde belirtir.⁸³⁹

Râzî ve Kazvînî'nin yaptıkları karine taksimatı için şöyle bir değerlendirmede bulunmak mümkündür: Hem Râzî hem de Kazvînî temelde karineyi lafzî/makâlî ve manevî/hâlî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Râzî, mütekellimin durumunu göz önünde bulundurarak manevî karinenin gerçekleşebilecek şekillerini ortaya koymaktadır. Kazvînî ise örf ve mantık itibarıyla müsned ve müsnedün ileyh arasındaki ilişkiyi dikkate alarak manevî karine çeşitlerini ortaya koymaktadır. Her ne kadar Râzî ile Kazvînî farklı açılardan meseleyi ele alsalar da amaç itibarıyla aynı şeyleri ifade ettikleri söylenebilir.

İster Râzî olsun ister Kazvînî olsun onların zikrettikleri karineler birer örnek babındandır. Hem mürsel mecâzın hem de aklî mecâzın karinelerin bunlarla sınırlandırmak doğru değildir. Bu düşünceden hareketle kimileri gayri lafzî karineleri aklî, örfî ve hâlî olarak üç kısma ayırmışlar⁸⁴⁰ ve bunları kendi içerisinde herhangi bir çeşit ile de sınırlandırmamışlardır.

Aklî mecâza delâlet eden karineler genelde zihinseldir, yani zahiri isnadın kabulüne engel unsur/ipucu akla dayalıdır. Nadiren de olsa aklî mecâzın karinesi lafzî veya hâlî olarak da gelebilir.

2.2.2.2.4.5. Mecâzın Varlığı Problemi

Mecâzın varlığı hususu başka bir ifadeyle bir kelimenin asıl manası dışında farklı bir manaya gelebilme problemi, belâgat ve fıkıh usûlü disiplinlerinde tartışma konusu

⁸³⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 322.

⁸⁴⁰ Durmuş, "Mecâz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVIII, 218.

olmuştur.⁸⁴¹ Bu mesele, bazı eserlerde tek bir başlık altında ele alınırken bazılarında ise iki ayrı başlık olarak ele alınmaktadır. Hem konunun daha iyi anlaşılması hem de dilde mecâzın varlığını kabul ettikleri halde Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmeyenler olduğu için konunun iki ayrı başlık altında ele alınması ve akabinde aklî mecâzın varlığı probleminin incelenmesi aha uygun olacaktır.

2.2.2.4.5.1. Lügatte Mecâzın Varlığı Problemi

Dilde mecâzın varlığı konusunda Ebû İshâk el-İsferâyînî dışında usûlcüler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Usûl âlimlerinin tamamına yakını dilde mecâzın varlığını kabul ederken, Ebû İshâk ise Arap dilinde mecâzın olmadığını ifade etmektedir.⁸⁴² Dilcilerden ise Ebû Alî el-Fârisî'den benzer bir görüş nakledilmektedir. Ancak Süyûtî gibi bazı âlimler Ebû Alî el-Fârisî'ye nispet edilen bu görüşün doğru olmadığını savunmuşlardır. Süyûtî, Ebû Alî el-Fârisî'ye isnat edilen görüş için şunları söylemektedir: “*Ben derim ki bu doğru değildir. Zira İbn Cinnî, el-Fârisî'nin öğrencisi ve o onun mezhebinin en iyi bilendir. O, Ebû Alî el-Fârisî'nin böyle bir görüşünün olduğuna dair bir şey nakletmemiştir. Aksine mecâzın sabit olduğuna delâlet eden şeyleri anlatmıştır.*”⁸⁴³ İbnü'l-Esîr ise mecâz hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu söylemektedir. İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir* isimli eserinde mecâzın varlığı hususunda üç ayrı görüşün olduğunu belirtmektedir. Birincisi, dilin bütününe hakikat olduğu, dilde mecâzın söz konusu olmadığı görüşüdür. İkincisi, dilin tamamının mecâzdan ibaret olduğunu savunan görüştür.⁸⁴⁴ Üçüncü görüş ise dilde hem hakikat hem de mecâzın bulunduğu görüşüdür. Ancak İbnü'l-Esîr, bu görüşleri zikrederken görüş sahiplerinin kim veya kimler olduğuna değinmemektedir.⁸⁴⁵ Büyük ihtimalle İbnü'l-Esîr'in birinci görüş ile kastettiği kişi, Ebû Alî el-Fârisî'dir. Süyûtî'nin belirttiği gibi Ebû Alî el-Fârisî'ye nispet edilen bu görüşün doğru olma ihtimali zayıftır. Zira Ebû Alî el-Fârisî'nin öğrencisi İbn Cinnî, mecâz konusunu işlerken Ebû Alî el-Fârisî'nin de mecâzı kabul ettiğini ima etmektedir.⁸⁴⁶ Dolayısıyla Ebû Alî el-Fârisî'ye nisbet edilen

⁸⁴¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 322-323; İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir*, I, 75.

⁸⁴² Âmidî, *el-İhkâm*, I, 45-46; Takiyuddîn es-Sübkî, I, 296; Fenârî, I, 123; Şevkânî, I, 66.

⁸⁴³ Süyûtî, I, 290.

⁸⁴⁴ Zerkeşî bu görüşün sahibi İbn Cinnî'nin öğrencisi Abdullâh ibn Metteveyh olduğunu söylemektedir. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 43-44.

⁸⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir*, I, 75.

⁸⁴⁶ İbn Cinnî, II, 449.

görüşün yanlışlığını bir ihtimal olarak kabul edersek belâgat ve dilciler arasında mecâzın varlığı hususunda herhangi bir ihtilaf söz konusu olmadığı ortaya çıkacaktır.

Mecâzı kabul etmeyenler kendi görüşlerini şu gerekçelere dayandırmışlardır: Birinci olarak hakikat, mecâza ihtiyaç bırakmayacak şekilde tüm müsemmaları/varlığı kapsamaktadır. İkinci olarak eğer Arap dilinde mecâz olsaydı, anlamda uyumsuzluk meydana gelecekti. Üçüncü olarak mecâzî manada kullanılan lâfız, ya karineyle beraber manayı ifade eder ya da karinesiz manaya delâlet eder. Şayet lâfız karineyle beraber manaya delâlet ediyorsa lafzın delâlet ettiği mana da hakikat olur. Zira lafzın karineyle beraber ikinci bir manaya delâleti söz konusu değildir. Mecâzî anlamda kullanılan lafzın karinesiz manaya delâlet etmesi ise imkân dâhilinde değildir. Zira herhangi bir kişinin karine olmaksızın lafzın mecâzî manada kullanılabileceğini söylememiştir.⁸⁴⁷ Dolayısıyla İsfarâyînî gibi âlimlere göre sözün karineyle birlikte manaya delâlet etmesi hakikat olarak değerlendirilmektedir.

Mecâzın var olduğunu söyleyen belâgat/beyân ve usûl âlimleri, cahiliye şiirleri, atasözler ve Kur'ân ayetlerinden delil getirerek mecâzın varlığını savunmuşlardır. Onların getirdikleri bazı örnekleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَرَوْدِ * سَتُبْدِي لَكَ الْيَوْمَ مَا كُنْتَ جَاهِلًا “Günler, bilmediğin şeyleri sana öğretecek/gösterecek. Ve azık vermediğin kimseler sana haberler getirecek.”⁸⁴⁸ Bu şiirde geçen “سَتُبْدِي” fiilinin “الْيَوْمَ”a isnat edilmesinde mecâz vardır. Çünkü hakikatleri gösterecek olan günler değildir. Zira günün/zamanın bir şeyi gösterme veya bir şeyi dile getirme kabiliyetine sahip olması düşünülemez. Dolayısıyla günlerin gösterebileceği bir şey söz konusu değil, belki hakikatleri gösteren zaman içinde yaşayan insanlardır.

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ ... وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكُلِّ

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي

⁸⁴⁷ Usûl kitaplarında Arap dilinde mecâz teorisini kabul etmeyenlerin gerekçelerine geniş bir şekilde cevap verilmiştir. Konu için bk el-Basrî, I, 23; Sem'ânî, II, 77-79; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 322-323; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 45-46; Takiyuddîn es-Sübkî, I, 296; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 43-44; Fenârî, I, 123; Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 289; Şevkânî, I, 66-67.

⁸⁴⁸ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, I-XXIV (2. Baskı), Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kâhire 1369/1950, XV, 261; İbn Sinân el-Hafâcî, 218; Sekkâkî, 630; Bolelli, 167; Cüneyt Eren ve Vechi Uzunoğlu, *Hülâstu'l-Belâğa (Arapça Belâgat)*, Cantaş Yayınları, İstanbul 2012, 91.

“(Gece) belini uzatınca (gece uzayınca), göğsünü kaldırıncı (başlangıcından uzaklaşınca) sonu da gecikince ona (geceye) dedim ki ey uzun gece açıl/uzaklaş.”⁸⁴⁹

Göğüs ve bel, insan ve bazı diğer canlı varlıklara özgü organlardır. Gecenin hem soyut hem de cansız olması hasebiyle, şiirde göğüs ve belin geceye nispet edilmesi mecâzî anlamdadır.

“لا تعجبي يا سلم من رجل * ضحك المشيب برأسه فبكى” *“Ey Selma! başındaki saçın ağarması kendisine güldüğünde ağlayan adama hayret etme.”*⁸⁵⁰ Bu şiirde ağaran saçın gülmesinden söz edilmektedir. Ancak bundan maksat ise saçın çok ağarmasıdır. Dolayısıyla şiirde, insana ait olan gülme vasfının, yine insana ait olan saça nispet edilmesi de mecâzî anlamdadır.

“أشباب الصغير وأفنى الكبير ... كر الغداة ومرو العشى” *“Gündüz ve gecenin birbirini takip etmesi, küçüğü (genci) ihtiyarlattı yaşlıyı da fani kıldı.”*⁸⁵¹ Allah’ın fiillerinden olan ihtiyarlatma ve yok etmenin gündüz ve gecenin tekerrürüne nispet edilmesinde de mecâz vardır.

Lügatte mecâzın varlığını kabul edenler, özel isim ve harflerde de mecâzın vuku bulup bulmadığı hususunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bâkillânî, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Abdulkâhir el-Cürcânî, Râzî ve İbnü’l-Esîr gibi bazı belâgat ve usûl bilginleri, bir kavramın mecâzî manaya gelmesi için alaka ve karinenin şart olduğunu belirtmişlerdir. Özel isimlerde ise makul bir alaka olmadığından dolayı özel isimlerin mecâzî manaya gelmeyeceklerini söylemişlerdir. Ayrıca bir kelimenin mecâzî anlamda kullanılması için, kelimenin vâz’ı (kelimeye anlam yükleyen) tarafında onu/kelimeyi hakîkî mana için vaz’ etmesi ve sonradan erbabınca hakîkî manadan mecâzî manaya nakl edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Özel isimler ise zatın/kişinin tanınması için şahıslarca nakil vasıtası olmaksızın kişiye ad olarak konulduğunu söylemişlerdir.⁸⁵² Usûlcülerin büyük çoğunluğu ise Arapçanın diğer kelimelerinde de olduğu gibi özel

⁸⁴⁹ el-Askerî, 282; İbn Sinan el-Hafâcî, *Sirru’l-Fesâha*, 122; Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Se‘âlibî, *Fıkhu’l-Luga ve Esrâru’l-‘Arabiyye* (2. Baskı), thk. Yâsin el-Eyyubî, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1420/2000, 434; Kazvîni, *el-Îzâh*, 275; Bahâuddîn es-Sübkî, II, 158.

⁸⁵⁰ Cürcânî, *Esrârü’l-Belâga*, 229; Bahâuddîn es-Sübkî, II, 231; Abdulazîz Atîk, *‘İlmu’l-Beyân, Dâru’l-Nahdeti’l-Arabiyye li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî*, Beyrut, Lübnan 1405/1982, 178.

⁸⁵¹ Câhiz, *Kitâbu’l-Hayevân*, III, 477; Cürcânî, *Esrârü’l-Belâga*, 298; Sekkâkî, 503; Kazvîni, *el-Îzâh*, 29; Takiyuddîn es-Sübkî, I, 294; Bahâuddîn es-Sübkî, I, 144; İbnü’n-Neccâr, I, 184.

⁸⁵² Bâkillânî, *et-Takrîb ve’l-Îrşâd*, I, 359; el-Basrî, I 34; Cürcânî, *Esrârü’l-Belâga*, 301; Râzî, *Nihâyetü’l-Îcâz*, 88; Takiyuddîn es-Sübkî, I, 313; İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, I, 78; İbnü’l-Esîr, *el-Câmi’u’l-Kebîr*, 30; Atîk, 178.

isimlerin de mecâzî manya gelebileceğini söylemişlerdir. Nakşavânî, (ö. 651/1253) “*Temîm*” hakîkatte özel isim iken mecâzî olarak, Beni Temîm’den bir gurup insan kastedilerek “*Temîm bana uğradı*” söylenebilir şeklinde görüş beyân etmektedir.⁸⁵³ Gazzâlî, mürtecel ve menkûl isim ayırımına giderek mürtecel isimlerin mecâz sayılmayacağını belirtmiştir. Ancak sıfat (müştak) olarak gelen ve sonra makul bir alakadan dolayı özel isim olarak kullanılan (menkûl) isimlerin ise mecâz sayılacaklarını söylemiştir.⁸⁵⁴ Usûlcülerden Seyfüddîn el-Âmidî, belâgatçılardan Behaüddîn es-Sübkî, özel isimlerin mecâzî veya hakîkî olarak değerlendirilmeyeceğini söylemişlerdir. Âmidî konu hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: “*Zeyd ve Amr gibi özel isimler hakikat ve mecâz olarak nitelendirilmezler. Daha önce geçtiği gibi (lafız) ilk konulduğu anlamda kullanıldığında hakikat olur, lafız ilk konulduğu mana dışında kullanıldığında ise mecâz olur. Bu durum ise lafzın, hakîkî ve mecâzî ismini alması için istimalden önce bir şey için vaz‘ edilmesi gerektirir. (Yani lafız konulduğu manada kullanıldıktan sonra hakikat ve mecâz sıfatını alır.) Özel isimler ise böyle değildir. Zira onu kullanan dil erbabı ilk koyduğu anlamda kullanmamaktadır. Çünkü özel isimler dili vaz‘ edenin vaz‘ından değildir. Dolayısıyla (özel isimler) hakikat ve mecâz sayılmazlar.*”⁸⁵⁵

Birinci görüş ile Âmidî’nin öne sürdüğü görüş arasındaki fark şudur ki: birinci görüş sahipleri özel isimlerin mecâzî manada kullanılmayacağını, özel isimlerin sadece hakîkî manada kullanılacağını söylerken Âmidî ise özel isimlerin hakîkî veya mecâzî olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir.⁸⁵⁶

Harflerin mecâzî manaya gelip gelmeme hususu da âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Belâgatçılar ve usûlcülerin cumhuru harflerin zati itibariyle maksût (kastedilen) olmadıkları için harflerin zati itibariyle değil, tebe‘îyyet vasıtasıyla mecâzî anlama gelebileceklerini söylemiştir. Bu âlimlere göre zati itibariyle maksût olmayan bir şey, tek başına bir manayı ifade edemez. Tek başına bir manayı ifade etmeyen bir kelime, zati itibariyle mecâzî bir manayı da ifade edemez.⁸⁵⁷ Serahsî, İbn Abdusselâm

⁸⁵³ Takiyuddîn es-Sübkî, I, 314.

⁸⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 26; Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânu’l-Usûl fi Netâic’l-’Ukûl* (1. Baskı), thk. Muhammed Zekî Abdalberr, Metâbi‘u’d-Devhati’l-Hadîse, 1404/1984, 383; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 328; Karâfî, *Nefâisu’l-Usûl*, II, 899; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 191-192; el-Merdâvî, I, 392.

⁸⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 33. Ayrıca bk. Bahâuddîn es-Sübkî, II, 121.

⁸⁵⁶ Konu hakkında geniş bilgi edinmek için bk. Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîd*, III, 99-102.

⁸⁵⁷ Sekkâkî, 489; Sadrüşşerîa, I, 179; Takiyuddîn es-Sübkî, I, 312; Bahâuddîn es-Sübkî, II, 171-172; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 594-595; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-Mesâmi’ bi Cem’i’l-Cevâmi’*, I, 468; Muhammed b.

ve Nakşavânî gibi bazı usûl âlimlerine göre harfler, hakîkî bir manayı ifade ettikleri gibi mecâzî bir manayı da ifade edebilir.⁸⁵⁸ «وَأَنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» “Şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin.”⁸⁵⁹ ayetinde geçen “على” harfini bunun bir örneği olarak zikretmişlerdir. Zira “على” hakîkî manada somut olan bir şeyin (bir hacmin) başka somut olan bir şeyin (hacmin) üstünde (yani -in üstünde, -in üzerinde) ifade ederken, ayette mecâzî olarak istikrar ve sabit olma manasında kullanılmıştır.⁸⁶⁰ Râzî, harflerin ne zâtî itibariyle ne de tebe‘îyyet vasıtasıyla müfred mecâzı ifade etmeyeceğini beyan eder. Harflerin başka bir kelimeyle birlikte geldiğinde ancak bir manayı ifade edeceklerini böylece tebe‘îyyet vasıtasıyla terkîbî mecâz olarak gelebileceklerini belirtir.⁸⁶¹ Usûl âlimlerinden İsnevî ise harflerin mecâzî manada kullanılmayacağını ifade eder.⁸⁶² Harflerde mecâzın gerçekleşip gerçekleşmeme meselesi tebe‘î istiâre konusunda detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

2.2.2.2.4.5.2. Kur’ân’da Mecâzın Varlığı Problemi

Yukarda değinildiği gibi dilde mecâzın varlığı konusunda dil ve belâgat âlimleri arasında herhangi bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Anacak usûlcülerden Ebû İshâk el-İsferâyînî, dilde mecâzın varlığını kabul etmemiştir.

Kur’ân’da mecâzın varlığı konusunda ise belâgatçılar arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmazken, usûl âlimleri bu konuda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Usûl âlimlerinin cumhuru, Kur’ân’da mecâzın var olduğunu söylerken, Mutezilî âlimlerinden Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Zâhirîlerden Ebû Bekir İbn Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 297/910), Mâlikîlerden İbn Huveyzmindâd (ö. 390), Şafiîlerden İbnü’l-Kâs (ö. 335/946) ve Hanbelîlerden İbn Teymiyye ve İbn Kayyim (ö. 751/1350) gibi bazı âlimler aşağıda verilecek bazı aklî gerekçeleri öne sürerek Kur’ân’da mecâzın olmadığını söylemişlerdir. Bu âlimlerin öne sürdükleri gerekçeler şunlardır: 1. Allah

Ahmed Celalüddîn el-Mahallî, *Şerhu Cem’i’l-Cevâmi’* (Attâr’ın haşiyesi ile birlikte) I-II (2.Baskı), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts., I, 321; el-Merdâvî, I, 453; el-Meydânî, II, 238-240.

⁸⁵⁸ Serahsî, I, 200; İbn Abdusselâm, Ebû Muhammed İzzeddîn Abdülazîz b. Abdusselâm b. Ebi’l-Kâsım es-Sülemî, *Mecâzû’l-Kur’ân*, thk. Mustafâ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, Müessesetu’l-Furkân li’t-Türâsi’l-İslâmî, London, 1419/1999, 148; Takiyuddîn es-Sübkî, I, 312; el-Mahallî, I, 321; el-Merdâvî, I, 453; el-Meydânî, II, 238-240.

⁸⁵⁹ Kalem: 68/4.

⁸⁶⁰ İbn Abdusselâm, 148.

⁸⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 328.

⁸⁶² İsnevî, *et-Temhîd*, 198.

(c.c.) bizimle mecâzî bir üslupla konuşmuş olsaydı, onun mütecaviz ve müsta‘îr olarak nitelenmesi gerekirdi. 2. Hakîkî kavramları bırakıp mecâzî kavramları kullanmak acziyetin bir göstergesidir. Allah (c.c.) ise bundan münezzehtir. 3. Allah’ın kelamı haktır. Her hakkın bir hakîkatî vardır. Hakîkat olan şey ise mecâz olamaz. 4. Mecâz bir tür yalandır. Zira onu nefyeden kişi tasdik edilir. Onu nefyeden kişi sadık olduğuna göre mecâz yalandır. Dolayısıyla Allah’ın kelamında yalanın vuku bulması muhaldir. 5. Dil tevkîfidir yani dil, Allah tarafından tayin edilen bir olgudur. Dolayısıyla varlıklara ilk ismi koyan Allah olduğu için onu hakîkat olarak nitelendirmek en doğru olanıdır. Zira hakîkatin zıddı batıldır. Allah’ın batılı söylemesi ise muhaldir.⁸⁶³ Cumhur ise mecâzın varlığıyla ilgili birçok ayeti delil olarak getirmişlerdir. Bu delillerden bir kısmı şunlardır: 1. «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ» “Orada yıkılmak isteyen (üzere olan) bir duvarı buldular.”⁸⁶⁴ ayetinde geçen يُرِيدُ “istiyyordu/irade ediyordu” kelimesinin duvara isnad edilmesi mecâzîdir. Zira cansız ve akılsız bir varlık olan duvar için irade söz konusu değildir. 2. «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» “İçinde olduğumuz (yaşadığımız) köye sor”⁸⁶⁵ ayetinde geçen «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» “köye sor” mecâzî manada kullanılmıştır. Zira köy canlı ve akıllı bir varlık olmadığı için cevap verme kabiliyetine sahip değildir. Dolayısıyla köyden maksat köy halkıdır. 3. «لَهُدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً» “Allah’ın isminin içinde çokça zikredilen manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler, muhakkak yıkılır”⁸⁶⁶ ayetinde geçen صَلَوَاتٌ kelimesi mecâzî manada kullanılmıştır, zira şer‘î hakîkî manası namazdır. Burada namaz zikredilerek içinde namazın kılındığı havralar kastedilmiştir. 4. «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» “Fecir vaktinin beyaz ipliği siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yiyin ve için.”⁸⁶⁷ ayetinde geçen الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ “beyaz ip”ten maksat gündüzün aydınlığı ve الْخَيْطُ الْأَسْوَدُ “siyah ip”ten maksat ise gecenin karanlığıdır. Zira sahabenin ayetten hakîkî manayı anlayıp yastıkların altına beyaz ve siyah ipleri koyup vakti belirlemeye çalışmışlardı. Bu durum Peygamber’e (s.a.v.) intikal edilince Peygamber (s.a.v.), bu ayetten maksadın gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığı olduğunu beyân etmiştir.

⁸⁶³ Detaylı bilgi için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut ts., I, 447-455 arası; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 332-333; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 47-50; İbn Teymiyye, *el-İmân*, 74; İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, II, 162-164; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-Mesâmi’ bi Cem’i’l-Cevâmi’*, III, 46-56 arası; Abdulcelil Bilgin, “Hakikat Ve Mecaz Bağlamında İngilizce Meallerle İlgili Analitik Bir İnceleme”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (30), 2010, 121.

⁸⁶⁴ Kehf: 18/77.

⁸⁶⁵ Yûsuf: 12/82.

⁸⁶⁶ Hac: 22/40.

⁸⁶⁷ Bakara: 2/187.

Peygamber'in (s.a.v.) ayeti bu şekilde tefsir etmesi, bunun mecâzî anlama geldiğinin açık bir göstergesidir.⁸⁶⁸

Sonuç olarak mecâzın varlığı problemi, her iki disiplinde de ele alınan bir konudur. Ancak mecâzın varlığı hususu, usûl eserlerinde Dâvûd b. Alî ez-Zâhirî (ö. 270/884) ile erken bir dönemde tartışma konusu olurken,⁸⁶⁹ tespit ettiğimiz kadarıyla dilde mecâzın varlığı tartışmaları, belâgat eserlerinde Hicrî yedinci asırda İbnü'l-Esîr ile ele alınmıştır. Kur'an'da mecâzın varlığı hususuna ise belâgatçılardan Müeyyed-Billâh değinmektedir. O, kimilerine göre dilde ve Kur'an'da mecâzın olmadığını kimilerine göre ise dilin bütünü mecâz olduğunu, birinci görüşün tefrît ikinci görüşün ise ifrât olduğunu belirtir.⁸⁷⁰

2.2.2.2.4.5.3. Aklî Mecâzın varlığı problemi

Aklî mecâzın varlığı meselesi belâgat ve usûl eserlerinde tartışılan konulardan biridir. Tespit edildiği kadarıyla Sekkâkî dışında bütün belâgatçılar, aklî mecâzın varlığını kabul etmişlerdir. Belâgatçılar birçok ayet ve şiirden de istifade ederek aklî mecâzın varlığını teorik bir temele dayandırıp delilleriyle ispatlamaya çalışmışlardır. Sekkâkî ise aklî mecâzı geniş bir şekilde ele aldıktan sonra dile getirdiği bu tür şeylerin hepsinin belâgatçılara ait görüşler olduğunu ifade eder. Sekkâkî, kendi düşüncesine göre bu konuda zikrettiği örneklerin hepsinin kinâyeli istiâre olduğunu belirtir. Ancak Sekkâkî, bunları aktardıktan sonra getirdiği örneklerin istiâre yönünü açıklamaya çalışır ve bütün mecâz çeşitlerinin lugavî mecâz olduğunu ifade eder.⁸⁷¹

Usûl disiplininde aklî mecâzın varlığı problemi, genel olarak “mecâz hakîkati gerektirir mi?” meselesi içerisinde tartışılan bir konudur.⁸⁷² Râzî, aklî mecâzın varlığı problemi meselesini açık bir şekilde ele almasa da O, “Dilde “أُنبِت” ve “أُخرج” sığalarının aslen نبات “yeşerme” ve خروج “çıkış”ın güç sahibinden sudur olma karşılığı olarak vaz’ edilmiştir. Bu iki fiilin suduru/meydana gelmesi, yer için kullanıldığında ise vaz’ olunduğu mana dışında (başka bir manada) kullanılmıştır, dolayısıyla bu da lugavî

⁸⁶⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 332-333; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 162-164; İbnü'n-Neccâr, I, 191-192;

⁸⁶⁹ Cessâs, I, 368.

⁸⁷⁰ Müeyyed-Billâh, I, 27.

⁸⁷¹ Sekkâkî, 511.

⁸⁷² İbnü's-Sââtî, I, 37-38; İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmîni, *Usûlü'l-Fıkıh I-IV*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedehân, Mektebetu Ubeykân, 1420/1999, I, 82; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, I, 261.

*mecâzdır denilse; derim ki...*⁸⁷³ şeklinde farazi bir soruya cevap vererek bunun bir aklî mecâz olduğunu ispatlamaya çalışır.

Râzî'nin aklî mecâzın varlığını kabul etmeyip bunun da bir lugavî mecâz olarak görenler olabilir ihtimalini göz önünde bulundurarak aklî mecâzın varlığını ispatlamaya çalışması onun, meydana gelebilecek yanlış bir düşüncenin önüne geçme çabası olarak değerlendirilebilir.

Görülebildiği kadarıyla usûlcülerden sadece İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) aklî mecâzın varlığını kabul etmemiştir.⁸⁷⁴ İbnü'l-Hâcib, "Mecâz hakîkati gerektirir mi?" konusundaki mevcut tartışmalara değinir, her mecâzın kendine has bir hakîkatin olmasını gerekli görmeyenlerin getirdikleri örnekleri ve iddialarını aktardıktan sonra terkîpte mecâzın olmadığını vurgular. O, aklî mecâz olarak sunulan örneklerdeki fiillerinin, konteks içinde bulunduğu faile isnadının örfen (adetten) sahih olduğunu, fiilin adetten kendisine ait olana isnadının ise hakîkat olduğunu ifade eder. O, mecâzın manaya değil lafza ait bir vasıf olduğunu, isnadın ise manaya dayalı olduğu için isnatta mecâzın olmasının mümkün olmadığını belirtir. Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib, bu cümlelerde meydana gelen mecâzı, sadece fiilde vuku bulmuş müfred mecâz olarak değerlendirir.⁸⁷⁵ Alî b. Abdulkâfi es-Sübki, mürekkeb mecâzı açıkladıktan sonra İbnü'l-Hâcib'in terkîpte meydana gelen mecâzı kabul etmediğini ve bunun şaz bir görüş olduğunu belirtir.⁸⁷⁶

Belirtildiği gibi belâgat âlimlerinden Sekkâkî, usûl âlimlerinden ise İbnü'l-Hâcib aklî mecâz denen bir sanatın olmadığını ifade etmişlerdir. Ancak Sekkâkî bunun bir meknî istiâre olduğunu ifade etmiştir. Örneğin *أنبت الربيع البقل* "*Bahar bitkiyi yeşertti.*" cümlesinde geçen "bahar"ın teşbîhe mübalağa katmak için hakîkî olan kadiri mutlaktan istiâre edildiğini karinenin ise bitirme fiilinin bahara nispeti olduğunu belirtir. İbnü'l-Hâcib'e göre ise verilen cümledeki isnadın hakîkî bir isnattır. Ancak "bitirme" fiili mecâzî manada kullanılmıştır. Dolayısıyla Sekkâkî, aklî mecâzı meknî istiâre olarak

⁸⁷³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 331-332.

⁸⁷⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehâ's-Sûl ve'l-Emel*, I, 238; aynı müellif, *el-Emâlî I-II*, thk Fahr Sâlih Süleymân Kadâre, Dâru Ammâr - Dâru'l-Ceyl, 1409/1989, II, 886-887; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, I, 163; Takiyuddîn es-Sübki, I, 295.

⁸⁷⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, III, 92-93.

⁸⁷⁶ Takiyuddîn es-Sübki, I, 295.

değerlendirirken, İbnü'l-Hâcib ise bu tür mecâzları müfred mecâz olarak değerlendirmektedir.

2.2.2.2.4.6. Râcih Mecâz İle Kullanılan Mercûh Hakîkatın Öncelik Problemi

Râcih mecâz ile mercûh hakîkatten kastedilen şey, aynı hakîkat dairesinde kelime veya terkîbin mecâzî anlamı veya isnadın hakîkî anlamı veya isnadın önüne geçmesi meselesidir. Başka bir ifadeyle lugavî dilde kelimenin lugavî mecâzı, lugavî hakîkatin, örfî dilde ise kelimenin örfî mecâzı örfî hakîkatin önüne geçmesi kastedilmektedir. Dolayısıyla burada kelimenin, aynı hakîkat bünyesindeki hakîkî ve mecâzî kullanımı söz konusudur. Lugavî hakîkatte “dua”, şer’î hakîkatte ise “namaz” anlamına gelen “الصلاة” kelimesi gibi farklı hakîkat kategorilerinde kazandığı yeni anlamıyla ön plana çıkması, bu başlıkla alakalı bir konu değildir. Zira bu gibi kelimeler için farklı hakîkat kategorileri söz konusu olup ancak kelimenin içinde bulunduğu hakîkat kategorisi dâhilinde değerlendirilmektedir.

Bir lafız aynı kullanımda hem hakîkat hem de mecâz anlamını taşıdığında “Kelamda esas olan manayı hakîkîdir”⁸⁷⁷ kuralınca lafız hakîkî manaya hamledilir. Ancak kullanılan kelimenin râcih olan (ilk akla gelen mana) mecâzî manasının yanında mercûh olan (ikinci derecede akla gelen) hakîkî manaya da gelme ihtimali varsa kullanılan kelimenin hangi manada değerlendirileceği hususu, tespit edebildiğimiz kadarıyla usûl disiplininde ilk dönemden itibaren geniş bir şekilde tartışılmıştır. Ancak belâgat disiplininde ise bu mesele daha geç bir dönemde tartışılmaya başlanmıştır.

Belâgat âlimlerinden Müeyyed-Billâh, «حَرَمَتِ الْخَمْرُ» cümlesinin hakîkî anlamı “İçki haram kılınmıştır.” mecâzî anlamının ise “İçkinin içilmesi haram kılınmıştır.” şeklinde olduğunu ifade etmiştir. O, bu cümlemin hakîkî anlamının mercûh mecâzî anlamının ise râcih olduğunu, dolayısıyla mecâzî anlamın hakîkî anlamına önceleneceğini belirtir. O, الجنّ “cin” kelimesini de bu kabilden olduğunu ifade eder.⁸⁷⁸ Zira “cin” hakîkatte göz ile algılanmayan gizli ve örtük tüm varlıklar için kullanılırken, mecâzî anlamı ise yine göz ile algılanmayan ve çeşitli şekillere girebilen bazı ruhanî ve

⁸⁷⁷ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, madde, 12, Hikmet Yayınları İstanbul, 1985.

⁸⁷⁸ Müeyyed-Billâh, I, 27.

gizli varlıkları ifade etmektedir. Bu kelimenin telâffuz edilmesiyle ilk akla gelen onun mecâzî anlamıdır. Dolayısıyla burada mecâzî anlam hakîkî anlama öncelenmektedir.

Her mecâzın bir hakîkatinin olduğunu söyleyen belâgatçıların düşüncelerinden hareketle **أنبت الربيع البقل** “Bahar bitkiyi bitirtti/yeşerti.” örneğinde olduğu gibi ele alınan birçok aklî mecâzın örneklerini bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Zira bu örnekte ilk akla gelen onun mecâzî ifadesidir. Ancak onun hakîkat üzere değerlendirilmesi⁸⁷⁹ tamamıyla mütekellimin itikadına bağlıdır. el-Kirmânî, *Tahkîku'l-Fevâidi'l-Ğiyâsiyye* isimli eserinde ise **أنبت الربيع البقل** gibi örneklerin hakîkate mi yoksa mecâza mı yorulacağı hususunda, bunların gerçekte bağdaşmayan hakîkat ihtimali taşıdıkları için hakîkate veya mecâza hamledilmesi, ancak bir delil vasıtasıyla olabileceğini, delil olmadan herhangi bir anlama yorulmayacağını ifade etmektedir.⁸⁸⁰

Yukarıda ifade edildiği gibi fıkıh usûlü disiplininde, râcih mecâz ile mercûh hakîkat ihtimali bulunan lafızların neye yorulacağı meselesi etraflıca tartışılan konulardan biridir. Usûl âlimleri bu konuda farklı görüşler aktarmışlardır. Ebû Hanîfe'ye göre herhangi bir kelime, mecâzî anlamın yanında hakîkî anlamı da ifade etme ihtimali varsa lafzın hakîkî anlamı öncelenir. Ona göre bu tür meselelerde kelimenin mecâzî manasına itibar edilmez. Ancak Hanefilerden Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Malikilerden Karâfî ve Hanbelîler, râcih olan mecâzî anlam hakîkî anlama önceleneceğini belirtmişlerdir.⁸⁸¹ Şafîî âlimler ise hakîkî mana ile mecâzî mananın eşit olduğunu söylemişlerdir. Onlara, bu konuda hakîkat ile mecâzın müsavî oldukları için bir delil olmaksızın herhangi bir tercihe gidilmeyeceğini belirtmişlerdir. Zira hakîkat, asıl olma itibarıyla tercih edilirken mecâzın ise galebe yoluyla yani daha çok kullanıldığı için râcih olduğunu, dolayısıyla her birinin bir yönüyle râcih konumunda bulunduğunu söylemişlerdir. Bu meselenin pratik karşılığı şu örnekle açıklanabilir: Her hangi bir kişi, “Bu başaktan yemeyeceğim” diye yeminde bulunsa Ebû Hanife'ye göre bu söz, hüküm açısından hakîkî anlama yorulur. Dolayısıyla yemin eden kişi başaktan yemediği sürece yemini bozulmaz. Zira Ebû Hanife'ye göre hakîkat mecâza tercih edilir. Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan, Hanbelî

⁸⁷⁹ Belâgat disiplininde bu cümlemin hakîkî manası, hakîka-i kâzibe yani doğru olmayan hakîkat olarak değerlendirilmektedir. Aklî mecâz konusunda bu mesele geniş bir şekilde ele alınacaktır.

⁸⁸⁰ el-Kirmânî, II, 719.

⁸⁸¹ Şâsî, 49; Pezdevî, 86; Serahsî, I, 172, 176; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 342; Abdülazîz el-Buhârî, II, 83; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, III, 108; Hasan Hadî Muhammed, 248; Nuri Kahveci, “Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründe Mecâzî Anlam”, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, (18), 2011. 43.

âlimleri ve Karâfî'ye göre ise yemin eden zat, başağın ekmeğinden, unundan veya buğdayından yediği takdirde yemini bozular. Onlara göre aklen “Bu başaktan yemeyeceğim” denildiğinde, onun buğdayından unundan ve ekmeğinden yemeyeceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada hakîkî anlamın gerçekleşmesi aklen imkânsız olduğundan lafzın mecâzî anlamına gidilir. Şafîilere göre ise yemin eden kişi ister başağın kendisinden yesin isterse onun buğdayından, ekmeğinden, unundan yesin kişinin yemini bozular. Zira onlara göre lafız hem hakîkate hem de mecâza hamledilebilir.⁸⁸²

Şayet hakîkî mana mehcûr ise yani terk edilmiş veya dilin lugavî, şer'î ve örfî düzleminde anlaşılması imkânsız hale gelmiş ise “Manayı hakîkî müteazzir oldukta mecâza gidilir”⁸⁸³ kuralına binaen onun mecâzî manası tercih edilir. Örneğin torunu olup çocuğu olmayan bir kişi, çocuğuna diye vasiyette bulunsa, bu vasiyetin toruna yapıldığına hükmedilir. Zira çocuk kelimesi burada mecâzî olarak toruna delâlet etmektedir. Aynı şekilde bir kişi, “Ben bu tencereden yemeyeceğim” diye yeminde bulunsa, tencerenin yenilmesi imkân dışı olmasından dolayı ifade ettiği sözü mecâzî anlama hamledilir. Dolayısıyla “Bu tencereden yemeyeceğim” den maksat tenceredeki yemekten yemeyeceğime yorulur.⁸⁸⁴

2.2.2.2.4.7. Hakîkî Mana İle Mecâzî Mananın Birleştirilmesi

Hakîkî mana ile mecâzî mananın birleştirilmesi konusu, belâgat ve usûl disiplinlerinde ele alınan konulardan biridir. Belâgatçılar genelde konuyu, kinâye bahsinde kinâye ve hakîkat ilişkisine değinirken ele almaktadırlar.⁸⁸⁵ Belâgatçılar konunun detayına pek girmezken usûlcüler ise konuya ciddi ehemmiyet vermişlerdir. Zira usûl âlimleri, şer'î delillerden hukukî hükümlerin istinbâtında oluşabilecek yanlışların önlemini almak için dile dayalı tüm verileri önemsemişlerdir.

⁸⁸² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 342; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, I, 175-176; Bedruddîn Muhammed b. Behâdîr ez-Zerkeşî, *Teşnîfu'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi'* (1. Baskı), thk. Seyyid Abdulazîz - Abdullâh Rebî', Mektebe Kurtuba lil Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâs, 1998, I, 482-483; Hasan Hadî Muhammed, 248.

⁸⁸³ Mecelle, madde, 61.

⁸⁸⁴ Şâşî, 49; Pezdevî, 84; Serahsî, I, 172; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-Mesâmi'*, I, 483; İbnü'n-Neccâr, I, 195; Hasan Hadî Muhammed, 246; Kahveci, 43.

⁸⁸⁵ Müeyyed-Billâh gibi bazı belâgat âlimleri hakîkat ile mecâzın İctimâ'ı meselesini mecâz konusunda ve mecâzın tanımı ve mahiyeti ele aldıktan sonra konuya kısa bir şekilde değinmektedirler. Bk. Müeyyed-Billâh, I, 54.

Herhangi bir lafzın aynı anda hem hakîkî hem de mecâzî manada gelir mi geldiği takdirde hakîkî mana ile mecâzî mana birleştirilir mi konusu hakkında âlimler arasında ittifak olmadığı için, her görüş sahibi bu soruları farklı şekillerde cevaplamıştır. Başta belâgat âlimlerinin ekseriyeti olmak üzere Hanefî usûl âlimleri, Mutezilî bilginlerin bir kısmı ve bazı Şafiî muhakkikler, bir kelimenin aynı anda hem hakîkî hem de mecâzî anlamda kullanılmasının mümkün olmadığını söylemişlerdir. Bunlara göre, “Aslanı gördüm” tabiriyle aynı anda hem cesur bir adamın hem de yırtıcı hayvanın kastedilmesi imkânsızdır.⁸⁸⁶ Ancak bu âlimler bir taraftan bunun imkânsız olduğunu söylerken diğer taraftan da mecâzın umûmîliği adı altında bunu kabul etmişlerdir. Örneğin “الأم” kelimesinin hem hakîkî manada anneye ve hem mecâzî manada neneye delâlet ettiğini kabul etmişlerdir. Bunu umûmu’l-mecâz olarak ele alıp ve bunun caiz olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁸⁷

İkinci görüş ise başta İmam Şafiî olmak üzere Şafiî usûl âlimlerinin büyük çoğunluğu, Malikî ve Hanbelî usûlcüler, Mutezilî bilginlerin ekseriyeti ve Bahâuddîn es-Sübkî gibi bazı belâgatçılar, aklen birleşmesi mümkün olmayan bazı durumlar istisna, genel anlamda bir kelimenin aynı anda hem hakikat hem de mecâzı ifade edecek şekilde kullanılmasının mümkün olduğunu söylemişlerdir.⁸⁸⁸ Ancak talep/isteme ve

⁸⁸⁶ Cessâs, I, 46; Serahsî, I, 173; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 343-344; Sekkâkî, 513; Kazvinî, *el-İzâh*, 301; Bahâuddîn es-Sübkî, II, 207; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, II, 401; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 167, 197; Şevkânî, I, 79.

⁸⁸⁷ Serahsî, I, 174-176; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 197.

Mütekellimin usûlcüler, mecâzî manada kullanılan bir kavramın aynı zamanda hakîkî manaya da delâlet etmesi meselesini الجمع بين الحقيقة والمجاز başlığı altında ele alırken, fukâha usûlcüler ise bunu farklı şekilde ele almışlardır. Fukâha usûlcüler, hakikat ve mecâzın birleşmesi ile mecâzî bir kavramın aynı zamanda hakîkî manasını da bünyesinde barındırmasını farklı iki şey olarak değerlendirmişlerdir. Hanefî âlimlerinden İbn Âbidîn bu farkı şu şekilde açıklamaktadır: “Umûm’l-mecâz ile hakikat ve mecâzın birleştirilmesi/cem’i arasındaki fark şudur: Birincisinde (umûm’l-mecâz) hakikat fertlerden bir fert sayılır. Şöyle ki her iki fertte gerçekleşen (mecâz ve hakikati ifade eden) mananın irade edilmesidir. İkincisinde (hakikat ve mecâzın cem’i) ise böyle değildir. Burada hakikatten murad aslî vaz’dır. Mecâzdan murad ise tali vaz’dır. Bunlar birbirlerinden farklı iki şeydir.” (İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulazîz, *Hâşiyetü Reddû’l-Muhtâr ‘alâ Dürri’l-Mühtâr I-VI*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1412/1992, I, 101.) bu âlimlere göre umûmu’l-mecâzda kavram mecâzî manada kullanılır ancak kullanılan bu kavram hakîkî manaya da şamil gelir. Dolayısıyla burada hakikat, mananın bir cüzüdür. Başta fakih usûlcüler olmak üzere bazı usûlcüler, bir taraftan mecâzî manada kullanılan bir lafzın aynı zamanda hakîkî manasına da şamil olan mecâz türünü umûmu’l-mecâz başlığı altında ele alırken, diğer taraftan bir nesne için kullanılan mecâz anlamlı bir lafzın aynı vasfa sahip olan diğer nesnelere de şamil gelip gelmeme konusunu da umûmu’l-mecâz başlığı altında incelemeye tabi tutmuşlardır. (Bk. Serahsî, I, 171, 176; el-Leknevî, I, 184-185; Şevkânî, I, 79.)

⁸⁸⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 212; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 242; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, II, 399-400; Bahâuddîn es-Sübkî, II, 207; İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, II, 182; Şevkânî, I, 79.

tehdît gibi zıt anlamlara delâlet eden emir kipleri⁸⁸⁹ ve benzeri lafızlar istisna etmişlerdir. *إذا لم تستحي فاصنع ما تشاء* “*Utanmadığın zaman dilediğini yap.*” mısrasında geçen اصنع kelimesi hakîkî manayı ifade etmediğini, bilakis onun mecâzî manalarından olan tehdîdi ifade ettiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu örnekteki اصنع kelimesinin gerçek manası olan bir işin yapılmasını talep etme ile onu mecâzî manası olan tehdîdi aynı anda ifade etmesinin aklen mümkün olmadığını vurgulamışlardır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve Gazzâlî, tesniye ve cemi‘ kalıbında gelen kelimeler istisna ederek hakîkî mana ile mecâzî mananın birleştirilmesinin aklen mümkün olduğunu belirtirlerken ancak dilsel açıdan bunların birleştirilmesinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre tesniye ve cem‘i kalıpları/sıgaları aynı zamanda hem hakîkî hem de mecâzî manaya delâletleri aklen mümkün olduğu gibi lugavî olarak da mümkündür. Onlar, *القلم أحد اللسانين* cümlesini örnek getirerek *اللسانين* “İki dil” kelimesinin gerçek mana itibariyle konuşma aleti olan dil organına delâlet ettiği gibi mecâzî olarak da kalemi ifade ettiğini dile getirmişlerdir.⁸⁹⁰ Netice olarak: Gazzâlî ve onun gibi düşünen âlimlere göre hem aklen hem de dilsel açıdan ikil ve çoğul kalıbında gelen kelimelerde, hakikat ile mecâzın birleşmesi mümkündür. Ancak diğer kelimelerde ise hakikat ile mecâzın birleşmesi aklen mümkün olsa dahi dilsel açıdan mümkün değildir.

Yukarıdaki farklı yaklaşımlar, bazı fikhî meselelerdeki tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Örneğin «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» “*kadınlara dokunmuşsanız*”⁸⁹¹ ayetinde geçen “dokunma” kelimesi hakîkî manada erkek ve kadının el ve benzeri şeylerinin çıplak şekilde birbirine temas etmesidir. Mecâzî manada ise cinsi münasebet anlamına gelmektedir. Birinci görüşü savunan âlimler, ayette geçen “lems” kelimesinin aynı anda hem hakîkî hem de mecâzî manayı ifade etmediğini bunun sadece mecâzî anlama geldiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla bu âlimlere göre lemsten/dokunmadan maksat sadece cinsi münasebettir. İkinci görüşte olan âlimler, “*kadınlara dokunmuşsanız*” ifadesini hakîkî anlamda el ile dokunma manasına geldiği gibi mecâzî olarak da cinsel

⁸⁸⁹ Emir, üst konumunda olan birinin muhataptan bir işin yapılmasını talep etmektir. (Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 34) Emir kipi, hakîkî manada bir işin yapılmasını istemeyi ifade ederken mecâzî olarak irşad, temenni, iltimas, ta‘cîz, dua, tehdit, ihanet gibi manalarda da kullanılmaktadır. (bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 197-197; Sadruşşerîa, I, 287-288; Abdülmümin b. Abdülhak el-Bağdâdî el-Hanbelî, *Teyşîru’l-Vusûl ilâ Kavâ’idi’l-Usûl* (1. Baskı), şrh. Abdullâh b. Sâlih el-Fevzân, Dâru’l-Fâzile, 1417/1996, I, 108-109.

⁸⁹⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 242; el-Leknevî, I, 185; Şevkânî, I, 79.

⁸⁹¹ Nisâ: 4/43.

ilişki anlamına da delâlet ettiğini söylemişlerdir. Dolayısıyla birinci görüşte olan âlimler normal dokunmayla abdest bozulamayacağını belirtirken, ikinci görüşü savunanlar ise hem cinsi münasebetle hem de normal dokunmayla da abdestin bozulacağını ifade etmişlerdir.

İkinci örnek: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» “İçki, şans oyunları, dikili taşlar ve fal okları şeytanın işlerinden olan iğrenç şeylerdir. Onlardan sakının.”⁸⁹² Ayetidir. Bu ayette geçen الخمر “içki” kelimesinin hakîkî manası üzümnden elde edilen şaraptır. Bunun diğer sarhoş edici içki türüne delâleti ise mecâzîdir. Hanefî usûlcüler, hakikat ve mecâzın birleştirilmesinin imkânsızlığına dayanarak الخمر kelimesini sadece hakîkî manada kabul etmişlerdir. Buna binaen Hanefî âlimler, üzümnden elde edilen şarap dışındaki diğer sarhoş edici şeyleri içen bir kişi sarhoş olmadıkça kendisine had cezasının uygulanmayacağına hüküm etmişlerdir. Diğer usûlcüler ise الخمر kelimesi, aynı anda hem hakîkî hem de mecâzî anlamda kullanıldığı için içki türlerinin arasına fark koymaksızın sarhoş edici şeyleri içen bir kişi ister az içsin ister çok içsin başka bir ifadeyle sarhoş olsun veya olmasın kendisine had cezasının uygulanacağını beyan etmişlerdir.⁸⁹³

Sonuç olarak belâgat ve usûl ilişkisi açısından konu şu şekilde değerlendirilebilir: Belâgat âlimlerinin ekseriyeti, bir kelimenin aynı anda hem hakîkî hem de mecâzî manayı ifade edemeyeceğini savunmuşlardır. Zira belâgat âlimlerine göre bir kelimenin mecâzî manaya gelebilmesi için, kelimenin mecâzî manaya geldiğini gösteren bir karinenin olması şarttır. Çünkü karine, hakîkî manayı kastetmeye manidir. Dolayısıyla karinenin varlığı hakîkî manayı kastetmeye engel olduğu için bir kelimedede hem hakîkî hem de mecâzî mananın içtimâî söz konusu değildir. Ancak belâgatçılardan İbnü'l-Esîr, kinâye bahsinde kinâye olarak gelen bir lafzın hem hakîkî hem de mecâzî manayı ifade edebileceğini ifade etmiştir. Ahmed b. Alî b. Abdülkâfi es-Sübki de belâgat âlimlerinin aksine hakikat ve mecâzın içtimâî'nin mümkün olduğunu savunmuştur. Büyük ihtimalle bu âlimlerin diğer belâgatçıların aksine bu görüşü savunmaları, onların usûl âlimlerinden etkilenmelerinden kaynaklanmaktadır. Zira onların «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» gibi

⁸⁹² Mâide: 5/90.

⁸⁹³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 212; Serahsî, I, 173; el-Merdâvî, V, 2414; Ebû Hâmid İzzeddîn b. Heybetullâh b. Muhammed b. Ebi'l-Hadîd, *el-Medâinî, Şerhu Nehci'l-Belâga I-XX*, thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts, V, 61; Ebû Abdullâh Ahmed b. Ömer b. Müsâ'id el-Hâzîmî, *Şerhu'l-Cevheri'l-Meknûn fî Sadefi's-Selâseti'l-Fünûn*, Mektebetu's-Şâmile, XV, 35; Hasan Hadî Muhammed, 250.

getirdikleri deliller ile usûlcülerin zikrettikleri delillerin aynı olmasının yanında referans gösterdikleri kişiler de İmam Şafîî, Kâdî Ebu Bekr el-Bâkillânî, Kâdî Abdulcebbar gibi usûl âlimleridir.⁸⁹⁴ Ayrıca bu âlimlere göre karine, hakîkî mananın irade edilmesine mani olan bir gösterge/unsur olmayıp, belki karine, bir kelimenin mecâzî manada kullanılması için gerekli olan bir unsurdur. Dolayısıyla Sübkî gibi düşünen âlimlere göre karine, kelimenin mecâzî manaya geldiğini gösteren bir delili olup, mecâzî manayla birlikte hakîkî mananın irade edilmesine bir engel değildir. Karine, ancak lafızdan sadece hakîkî mananın irade edilmesine mani olan bir unsurdur.⁸⁹⁵

Karine mevzusunda ifade edildiği gibi usûlcülerin bir kısmı, kelimenin mecâzî manada kullanılması için hakîkî manaya mani olacak karineyi şart koşmazken, bazıları ise bir kelimenin mecâzî manayı ifade edebilmesi için karinenin şart olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla bir kelimenin mecâzî manayı ifade etmesi için karinenin şart olduğunu söyleyen âlimlere göre bir kelime aynı anda hem mecâzî hem de hakîkî manayı ifade edemez. Böyle bir şartı öne sürmeyen âlimler ise hakîkî mana ile mecâzî mananın içtimâ'ının mümkün olduğunu söylemişlerdir. Yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü gibi usûl bilginlerinin bu husustaki ihtilafları fikhî meselelere de yansımaları olmuştur.

Hakikat ile mecâzın birleştirilmesi konusunun hem belâgat hem de fıkıh usûlünde ele alınması, verdikleri örneklerin ve ileri sürdükleri gerekçelerin benzer olması ve birbirlerine atıfta bulunmaları iki disiplin arasındaki ilişki ve etkileşiminin bir yansıması olduğunu söylenebilir.

2.2.2.2.4.8. Mecâzın Umûmîliği

Belâgat âlimleri, râcih mecâz ile mercûh hakikat ve hakîkî mana ile mecâzî mananın birleştirilmesi konularında olduğu gibi mecâzın umûmu ifade edip etmemesi konusunda da detaya inmemişlerdir. Başka konularda da ifade edildiği gibi belâgat âlimlerinin bu tür meselelerin detayına inmemeleri belâgat ilminin amaç ve özelliğine bağlı bir husustur. Ancak usûl âlimlerinin meselelerin tüm inceliklerini ele alıp incelemeleri ise yine usûl disiplinin amacıyla ilgili bir durumdur.

⁸⁹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, II, 182; Takiyuddîn es-Sübkî, II, 207.

⁸⁹⁵ Bahâuddîn es-Sübkî, II, 207-208.

Hakîkati ifade eden bir kavramın hem husûs hem de umûm ifade etmesinde belâgat ile usûl bilginleri arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmazken mecâzın umûmu ifade edip etmeme konusunda ise her iki disiplinin bilginlerince farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁸⁹⁶

Belâgatçılardan İbnü'l-Esîr ve bazı Şâfiî usûlcüler,⁸⁹⁷ mecâzî kavramların, umûm ifade etmeyeceğine hükmetmişlerdir. Bunlar bu hususta şu gerekçeyi ileri sürmüşlerdir: Mecâzın zarurete binaen meydana geldiğini çünkü asl olan kavramların hakîkî manada kullanılması olduğunu ve hakîkî mana mümkün olmadığında ancak mecâza gidileceğini belirtmişlerdir.⁸⁹⁸ Dolayısıyla bu âlimlere göre zarureten doğan mecâzî kullanım umûmu ifade etmemektedir. Bunlara göre Peygamber'in (s.a.v.) “*Yiyecek karşılığında yiyecek satarken her ikisi birbirine eşit olmasına dikkat edin.*” hadisiyle, İbn Ömer'in

⁸⁹⁶ Burada mecâzın umûmiliğinden kast edilen şey, mecâzî manada kullanılan bir kavramın aynı zamanda hakîkî manayı da içerecek şekilde gelen mecâz değildir. Belki burada kast edilen şey mecâz olarak bir fert için kullanılan bir kavramın aynı vasfa sahip olan diğer fertlere de şamil gelip gelmeme meselesidir.

⁸⁹⁷ Mecâzın umûmiliği konusunu Pezdevî, Serahsî ve Abdülazîz el-Buhârî gibi Hanefî usûl âlimleri geniş bir şekilde ele alarak tartışmışlardır. Yapılan bu tartışmalarda iki farklı görüşün olduğunu ve bu görüşlerden ilkinin mecâzın umûmiliğini kabul eden Hanefî usûlcülere ait olduğunu, ikincisi ise mecâzın umûmiliğini kabul etmeyen bazı Şâfiî usûlcülerin görüşü olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu iddia Hanefî usûlcüler tarafında Şâfiî usûlcülere nispet edilmektedir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfiî usûlcülerine nispet edilen bu görüş, es-Sem'ânî'nin *Kavâti'ü'l-Edille fi'l-Usûl* eseri dışında ilk dönem Şâfiî usûl kaynaklarında bulunamadı. Teftâzânî *et-Telvîh*, isimli eserinde konu hakkında şunları söylemektedir: “*Bil ki Şâfiîlerin kitaplarında mecâzın umûm ifade etmediğine dair herhangi bir şey görmedik. “Zeyd dışında atıcı arslanların hepsi geldi” sözün doğruluğunda hiç kimsenin karşı çıkacağı düşünülemez. Onların (Şâfiîlerin) sâ'ı yiyecek/gıda maddelerine tahsis etmeleri, mecâzın umûmu ifade etmediğinden değil, ribâ babında (Şâfiîlere göre) illetin ta'âm olduğuna mebnidir.” (et-Telvîh ‘ala't-Tavdîh, I. 196-197). Teftâzânî'nin sözünden de anlaşılan, Hanefî usûlcülerce kaynak ve isim göstermeden bazı Şâfiîlere nispet ettikleri görüşün tam tetkiki yapılmadığını göstermektedir. Ancak es-Sem'ânî *Kavâti'ü'l-Edille fi'l-Usûl* kitabında bazı Şâfiî usûlcülere böyle bir görüş nispet etmektedir. (Bk. es-Sem'ânî, I, 322-323). Muhtemelen onun mecâzın umûmu ifade etmediği görüşü bazı Şâfiîlere nispet etmesi kendi Hanefî hocalarından öğrendiklerini aktarmaktadır. Zira es-Sem'ânî hayatının ilk dönemlerinde Hanefî mezhebine mensup olup ilk hocaları Hanefî âlimlerdi. Öğrencinin ders aldığı hocalarından etkilenmesi ve çoğu zaman onların söylediklerinin doğruluğunu tespit etmeden ve gerekli tahlile tabi tutmadan aktarması gayet normal karşılanmaktadır. Bu ihmalkâr davranmanın ve art niyetin bir neticesi değil, güvenle alakalı bir durumdur.*

Lübâbu'l-usûl müellifi Alî b. Muhammed el-Cürcânî ve Hâfızuddîn en-Nesefî, mecâzın umûma delâlet etmediğine dair görüşü İmam Şâfiî'ye nispet etmektedirler. Fakat İmam Şâfiî *er-Risâle*de, hadisi tahsis edecek bir delil ve icmâ bulunmadıkça umûma delâlet edeceğini söylemektedir. O, bu konuda hakikat ve mecâz ayrımı yapmadan lafızların umûmu ifade edeceğini belirtmektedir.

Zerkeşî gibi son dönem Şâfiî usûlcüler, konu hakkında yapılan tartışmaları ele almışlardır. Zerkeşî, mecâzî lafızların umûmu ifade edip etmeme konusundaki ihtilaflara değinirken es-Sem'ânî'nin Şâfiîlere nispet ettiği görüşü aktarmasıyla birlikte bazı Hanefî usûlcülerin de mecâzın umûma delâlet etmeyeceği görüşünü savunduklarını zikretmektedir. (Bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, 4, 21-22.)

⁸⁹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, I, 77-78.

İbnü'l-Esîr hakikat ve mecâz arasındaki farkı meselesinde bu konuyu ele alarak ilim sahipleri için kullanılan “âlim” kelimesinin hakîkî manada tüm ilim ehli için kullanılacağını ifade eder. Ancak ayette geçen “köye sor” örneğinden hareketle dağa sor, taşta sor başka bir ifadeyle buradan hareketle hayat sahibi olmayan diğer cemadat için böyle bir ifadenin kullanılmayacağını belirtmektedir.

rivayet ettiği “*Bir dirhemi iki dirheme ve bir sâ‘ı iki sâ‘a satmayın.*” hadisi arasında bir çelişki bulunmamaktadır.⁸⁹⁹ Hadiste geçen sâ‘ (ölçek birimi) kelimesi mecâzî anlamda kullanılmıştır. Zira sâ‘ kelimesinden murad, onunla ölçülen şeydir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre İbn Ömer’in rivayet ettiği hadiste mecâz bulunmaktadır. Mecâz ise umûmu ifade etmemektedir. Birinci hadisteki ta‘âm “yiyecek” kelimesi, hakîkî manada kullanıldığı için öncelik hakkına sahiptir. Bu görüşe sahip olanlar, hakîkî anlamın öncelemesini iki nedene bağlamaktadırlar: Birincisi herhangi bir kavramın mecâzî manayı ifade edebilmesi için kelimenin ilk vaz‘ına, hakîkî mana ile mecâzî mana arasındaki alakaya ve birinci manayı ikinci manaya nakletme gibi durumlara ihtiyaç duyulmaktadır. Oysaki kavramın hakîkî manayı ifade etmesi için sadece ilk vaz‘a ihtiyaç vardır. Bu sebeple sadece bir şeye ihtiyaç duyan birçok şeye ihtiyacı olana öncelenir. İkincisi ise hakîkî mananın anlaşılmasında herhangi ciddi bir sorunun olmadığı herkesçe bilinmektedir. Ancak mecâzî mananın anlaşılmasında ise problemlerin çıkma ihtimali söz konusudur. Bunun için mecâz, hakikat karşısında mercûh konumuna düşmektedir.

Netice itibariyle bu âlimlere göre yiyecek maddeleri dışında sâ‘ ile ölçülüp satılan diğer maddelerde faiz cereyan etmemektedir. Yiyecek maddelerin satışında ise mat‘ûm ister sâ‘dan az olsun ister çok olsun birbirine eşit olması şarttır. Aksi takdirde bu tür alışveriş riba kapsamına girmektedir.⁹⁰⁰

Mecâz ile hakikat arasındaki farkı meselesinde de değinildiği gibi belâgat âlimlerinden İbn Ebî'l-Hadîd ve Müeyyed-Billâh, mecâzî manada kullanılan bir kelimenin umûmu ifade etme ihtimalinin olduğunu belirtmektedirler.⁹⁰¹ Ancak bu âlimler, bunu söylemeleriyle birlikte herhangi bir örnek zikretmemektedirler.

Hanefî usûl âlimleri ve diğer bazı usûlcüler, dilin iki gerçeğinden biri olan mecâzın, dilin yarısını oluşturduğunu ve diğer yarısının da hakîkatten meydana geldiğini dile getirmektedirler. Onlar, dilin yarısını oluşturan hakîkatin hükmünün, onun

⁸⁹⁹ Mecâzın umûmu ifade etmediğini söyleyen âlimler, Her iki hadis arasındaki çelişkiyi şu şekilde açıklamışlardır. Birinci hadiste geçen "Ta‘âm" hakîkî anlamda olduğu için umumu ifade eder. Bu hadis, ölçülen yiyeceğin az ve çok olmasına bakılmaksızın satışında eşitliğe dikkat edilmesinin zorunlu olduğunun bir delilidir. Çünkü hüküm, müstak isme bina edilir. Zira iştikakın kökü illettir. İkinci hadis ise ölçüyle eşitlenebilen şeyin az olduğunda eşit olmasa da yapılan satış caiz olup riba kapsamına girmemektedir.....dolayısıyla ta‘âruz, yiyecek dışındakilerde ve azlık konusunda kaçınılmazdır.

⁹⁰⁰ Pezdevî, 75; Serahsî, I, 171; Abdülazîz el-Buhârî, II, 59-60.

⁹⁰¹ İbn Ebî'l-Hadîd, *el-Feleku'd-Dâir*, 83-84;

diğer yarısını oluşturan mecâz için de geçerli olduğunu ileri sürmektedirler. Bu âlimlere göre hakîkatin umûmu ifade etmesi onun hakîkî oluşundan kaynaklı değil, onun umûmu ifade eden kelime ve edatlarla beraber gelmesinden kaynaklanmaktadır. Hakîkî kavramları umûmîleştiren bu kelime ve edatlar, mecâzî kavramlarla beraber geldiklerinde mecâzî kavramlara da âmm özelliğini kazandırır. Bu görüşe sahip olanlara göre yukarıda verilen her iki hadis arasında bir ta‘âruz/aykırılık bulunmamaktadır. Zira İbn Ömer’in rivayet ettiği hadiste mecâzî anlamda kullanılan sâ‘ kelimesi, umûmu ifade eden elif-lam harfleriyle beraber geldiği için o da birinci hadis gibi umûm ifade etmektedir. Bundan ötürü ölçüyle eşitlenebilen tüm malların satışında eşitliğe riâyet edilmesi gerekmektedir. Buna göre ölçüyle eşitlenebilen malların alışverişlerinde eşitliğe dikkat edilmediğinde yapılan alışveriş faiz olarak değerlendirilmektedir.⁹⁰²

Sonuç itibariyle mecâzın umûmîliği meselesi belâgat ve fıkıh usûlü alanlarında ele alınan konulardandır. Tespit edildiği kadarıyla ilk dönem belâgat âlimleri bu meseleyle ilgili herhangi bir fikir beyanında bulunmamışlardır. Ancak İbnü’l-Esîr ile birlikte bu mesele kısmen de olsa belâgat eserlerinde yer almaya başlamıştır. İbnü’l-Esîr, hakîkat ile mecâz arasındaki farkı konusunda özlü bir şekilde “*Köye sor.*” örneğiyle açıklamaya çalışmıştır. İbn Ebî’l-Hadîd ise İbnü’l-Esîr’in konu hakkındaki görüşüne cevap vermek amacıyla konuya değinmiştir. Müeyyed-Billâh ise Gazzâlî’nin “mecâzî mananın aynı vasfa sahip olan her şeye şamil gelme zorunluluğunun olmadığı” görüşüne cevap vermek amacıyla meseleyi ele almıştır. Usûl âlimleri ise ilk dönemden itibaren konuyu delilleriyle beraber incelemişlerdir.

Belâgat disiplinine ait olan mecâzın umûmîliği meselesinin ilk etapta usûlcülerce ele alınması, usûl disiplinin belâgat alanına katkısı olduğunu ve bazı belâgat bilginlerinin usûlcülerden etkilendiğini göstermektedir.

2.2.2.2.6. Sarih, Kinâye ve Ta‘rîz

İnsanların kendi istek ve arzularını ifade etmek için başvurdukları sanatlardan biri de kinâyedir. Zira hem edebî sanata değer katmak, hem de gündelik iletişimde insanlar tarafından hoş karşılanmayan şeyleri kapalı bir şekilde ifade etmek için çoğu kez sarih

⁹⁰² Pezdevî, 75; Serahsî, I, 171; Abdülazîz el-Buhârî, II, 59-60; Fenârî, II, 182; Kahveci, 41-42.

kavramların yerine kinâye üslubuna başvurulmuştur. Dolayısıyla kinâye edebî bir değere sahip olduğundan ve edebiyat sanatkârlarınca çokça kullanıldığından belâgat âlimleri kinâyeyi detaylı bir şekilde ele alıp incelemişlerdir. Usûl bilginleri ise kinâyenin hem teşrî‘ kaynaklarında bulunması hem de aile ve ticaret gibi hukukî konularda sıkça başvurulmuş bir anlatım üslubu olmasından ötürü geniş bir şekilde ele almışlardır. Ta‘rîz de benzer mülâhazalarla iki disiplinde ele alınan konulardan biridir.

Süyûtî, kinâye nişan/evlenme teklifi (خطبة) ve nikâh dışında İslam hukukuna konu olan tüm meselelerde mevcut olduğunu söyler. O, nişan ve nikâhta sadece sarîh kavramların geçerli olduğunu belirtir.⁹⁰³ Dolayısıyla İslam hukukunda geniş bir yelpazeye sahip olan sarîh ve kinâye konusunun usûlcülerin ilgi alanına girmesi kaçınılmaz olmuştur.

2.2.2.2.5.1. Sarîh

Belâgat ve usûl disiplinlerinde sarîh lafızlarının ele alınmasının en önemli nedenlerinden biri de kinâye olgusunun anlaşılmasıdır. Her şey zıddı ile kaimdir kuralı gereğince kinâyenin de anlaşılması, ancak zıddı olan sarîhin anlaşılmasına bağlı olduğundan âlimler kinâye konusunu ele almadan önce sarîh meselesine değinmişlerdir.

Görüldüğü kadarıyla belâgat disiplininde sarîh konusu üzerinde fazla durulmamıştır. Belâgatçılar, edebî değer açısından kinâyenin sarîhten daha önemli olduğundan ötürü kinâyeye yoğunlaşmışlar, sarîh konusunu ise ihtiyaçları dâhilinde ele almışlardır. Belâgat kitaplarında kinâye konusunun anlaşılması için sarîh kavramının tanımıyla iktifa edilmiş ve sarîh olan kavramların belâgat değerini ortaya koymak için bazı örneklerle yetinmişlerdir.⁹⁰⁴

2.2.2.2.5.1.1. Sarîhin Tanımı ve Mahiyeti

Sarîh (صريح) sıfat-ı müşebbehe formunda olup صرح يصرح fiilinden türetilmiştir. Etimolojik olarak; saf, katışıksız, açık, net gibi manalara gelmektedir.⁹⁰⁵

⁹⁰³ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, 297.

⁹⁰⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 187; Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edebî-XXXIII* (1. Baskı), thk. Komisyon, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004, VII, 67.

⁹⁰⁵ İbn Manzûr, VII, 316.

Belâgat disiplininde sarihe dayalı yapılan tanımlar, mana itibariyle önemli bir farklılık arz etmediğinden dolayı İbnü'l-Esîr'in *el-Meselü's-Sâir*, adlı eserinde yaptığı tanımla yetinilecektir.

İbnü'l-Esîr, terim olarak sarihi “*Sarih, sözün zahirinin kendisine delâlet ettiği şeydir*”⁹⁰⁶ şeklinde tanımlamıştır. Başka bir ifadeyle sarih, her hangi bir karine olmaksızın söylendiğinde kastedilen mananın açık olarak anlaşıldığı lafızdır.

Usûl disiplininde de terim olarak sarihin farklı tanımları yapılmıştır. Bu tanımlardan bazıları sadece muhkem kavramları bünyesine alırken bazıları muhkem ile birlikte nass, müfesser lafızları da barındırır, bazıları ise bunlarla beraber zahir kategorisinde değerlendirilen lafızları da kapsamına dâhile eder. Dolayısıyla sarihin kapsama alanına yönelik farklı düşüncelerden ötürü bu çalışmada farklı bazı tanımlara yer verilecektir.

Serahsî “*İster hakikat ister mecâz olsun (sarih), mana ve maksadın açık olduğu lafızdır. (kendisiyle kastedilen mananın açıkça anlaşıldığı lafızdır.)*”⁹⁰⁷ şeklinde sarihin tanımı yapmıştır. Serahsî'nin yaptığı bu tanımda müfesser kategorisinde değerlendirilen lafızlar tanımın dışında tutulmuştur. Zira müfesser lafızlarda ancak bir beyân ile kastedilen mana anlaşılır. Aynı şekilde “*İki şeye ihtimali olup birinin diğerinden daha açık olduğu lafızdır.*”⁹⁰⁸ şeklinde yapılan “*zâhir*” tanıma göre zâhir olarak değerlendirilen lafızlar da sarih kapsamı dışındadır. “*Kendi sığası vasıtasıyla işiten için (lafızdan) kastedilen mananın açık olduğu tüm lafızların ismidir.*”⁹⁰⁹ şeklinde yapılan zâhirin tanımına göre ise zâhir olarak değerlendirilen lafızlar sarih bünyesinde değerlendirilir.

Ebû Zeyd ed-Debûsî, sarihin tanımını şu şekilde yapmıştır: “*Sarih, manası bizatihi kendisinden anlaşılan şeyin (lafzın) ismidir.*”⁹¹⁰ Ebû Zeyd, bu tanımı yaptıktan sonra başka bir mana ihtimali taşıyan bütün kelimelerin kinâye olarak isimlendirilir, şeklinde bir değerlendirmede bulunur. O, hakikat ve hakikat dışında başka bir ihtimalin söz konusu olabileceği için aşinalık kazanmadan önceki mecâzların da kinâye olarak değerlendirileceğini ifade eder. Ebû Zeyd “*بنفسه*” kaydını düşürmesi ile muhkem

⁹⁰⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, II, 185. الصريح: هو ما دلّ عليه ظاهر لفظه.

⁹⁰⁷ Serahsî, I, 187. الصريح: هو كل لفظ مكشوف المعنى والمراد حقيقة كان أو مجازاً.

⁹⁰⁸ Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma*, 449

⁹⁰⁹ Pezdevî, 8.

⁹¹⁰ Debûsî, 122. والصريح اسم لما فهم معناه منه بنفسه.

kategorisinde değerlendirilen lafızlar sarih kapsamına dâhil ederken nass ve müfesser kategorisinde değerlendirilen lafızları ise sarih kapsamı dışında bırakır. Zira birçok usûlcüye göre muhkem dışındaki bütün lafzî delâlet kategorilerinin ancak delil ve karineyle manaları anlaşılabilir.⁹¹¹ Zerkeşî benzer bir tanımlı verdikten sonra muhkem ve mübeyyen (müfesser) lafızların sarih kapsamına dâhil olduğunu ifade etmektedir.⁹¹² Teftâzânî, Zerkeşî'nin verdiği tanımın aynısını verir, müfesser ve muhkemin sarih bünyesinde, müşkil ve mücmelin de kinâye kapsamında değerlendirileceğini söyler.⁹¹³

Semerkandî, sarihi ve kinâyenin tanımını yaparken bunun da zâhir gibi olduğunu ancak sarihin çokça kullanıldığı için zâhirden daha açık ve net olduğunu söyler.⁹¹⁴ Dolayısıyla Semerkandî, zâhir tanımıyla yetinip sarih için ayrı bir tanım yapmamaktadır. O, zâhir kavramını “*Zâhir, dilcinin (ehlü'l-lisan) karinesiz ve düşünmeksizin sadece işitmeyle lugavî manasının kendisine inkişaf olduğu lafızdır.*”⁹¹⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Semerkandî'nin “Sarih de zâhir gibidir.” ifadesinden yola çıkarak zâhir için yaptığı tanımını sarih için de kabul edilebilir. Onun yaptığı bu tanıma göre zâhir olarak görülen lafızlar sarih kategorisinde değerlendirilebilir. Abdülazîz el-Buhârî, Semerkandî'nin “الكثرة الاستعمال” kaydını koymasıyla müfesser ve nassı sarihin dışında tuttuğunu belirtir.⁹¹⁶

Netice itibarıyla neyin sarih kapsamına girip neyin giremeyeceği hususu, kişilerin muhkem, nass, müfesser ve zâhir kavramlarına olan bakış açılarına göre farklılık arz etmektedir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi mücmel olmayan, vaz' veya kullanım örfü sebebiyle manası açık bir şekilde anlaşılan her lafzın sarih olarak değerlendirilmesi daha uygundur. Zira vaz' ve kullanım örfü, mücmelliği ortadan kaldıran sebeplerdir.⁹¹⁷

2.2.2.5.1.2. Sarihin Kapsamı

Yukarıda sarihin muhkem, nass, müfesser ve zâhir olgulardan hangilerini ihtiva edip etmediği tartışmalarına değinildiği için bu başlık altında onlar tekrar

⁹¹¹ Konu için bk. Semerkandî, I, 394.

⁹¹² Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhit*, III, 134. وعند الأصوليين: هو ما انكشف المراد منه في نفسه.

⁹¹³ Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 166.

⁹¹⁴ Semerkandî, I, 350-353.

⁹¹⁵ eSemerkandî, I, 349.

فاللفظ الذي انكشف معناه اللغوي، واتضح للسامع من أهل اللسان بمجرد السماع من غير قرينة ومن غير تأمل

⁹¹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, I, 102.

⁹¹⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 29. Ayrıca bk. Abdülazîz el-Buhârî, I, 102; İbn Emiri'l-Hâc, III, 95; Emîr Bâdişâh, II, 59.

edilmeyecektir. Bu başlık altında sadece hakikat ile mecâzın sarîh ile olan ilişkisi irdelenecektir.

Genel manada hakikatın sarîh kapsamına girdiği bilinen bir gerçektir. Ancak her hakikat sarîhin bünyesinde değerlendirilmesi söz konusu değildir. Zira hakikî manaları mehcûr⁹¹⁸ olan lafızlar sarîhin kapsamına girmemektedir.⁹¹⁹ Sarîhin tanımından da anlaşıldığı gibi ancak mana ve maksadın açık olduğu lafızlar sarîhin kapsamına girmektedir. Diğer bir ifadeyle, söylenildiğinde kastedilen mananın ilk etapta akla geldiği lafızlar sarîh olarak değerlendirilir.⁹²⁰ Ancak hakikî manası mehcûr olan lafızlar ise söylenildiği andan itibaren onların mecâzî manaları akla gelmektedir. Dolayısıyla hakikî manası mehcûr olan lafızlar kinâye kapsamına girmektedir. Hangi hakikat türünün sarîh olarak değerlendirileceğini şu örneklerle somutlaştırılabilir. Bir kimsenin işçisine “İşimi bırak.” demesi herhangi bir karine ve kayda ihtiyaç bırakmayacak şekilde hakikî manaya delâleti açık olmasından ötürü sarîh olarak değerlendirilirken “Bu başaklardan yemeyeceğim.” diyen bir kişinin sözünün hakikî manası sarîh olarak değerlendirilemez. Zira örfte bu sözün hakikî manasının kastedilmesi uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Örf itibarıyla bu sözden ilk anlaşılan şey, sözün mecâzî manası olan başağın unu ve ekmeğidir.

Mecâzî kavramların bir kısmı sarîhin kapsamına girerken diğer bir kısmı ise sarîhin kapsamı dışında kalmaktadır. Çokça kullanılan, mütekelliminin iradesine açık bir şekilde delâlet eden ve muhatabın kendisiyle kastedilen manayı ilk etapta anladığı mecâzın her çeşidi sarîh kategorisi kapsamında değerlendirilir. Buna mukabil kullanılması nadir olan ve manası söylendiği andan itibaren anlaşılmayan mecâzî kavramlar ise sarîhin dışında kalmaktadır.⁹²¹ Örneğin الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى “*Rahmân arşa (hükümlerlik tahtına) kurulmuştur.*”⁹²² ayetinin mecâzî manası ön plana çıkan ve sarîh olarak değerlendirilen örneklerden biridir. Zira ayetin hakikî manası beşeri bir sıfat olan “arşa oturma” eyleminin, zatı ve sıfatı itibarıyla eşsiz ve benzersiz olan Allah’a nispet edilmesi imkânsız olmasından dolayı ayetten ilk anlaşılan onun mecâzî manasıdır. Dolayısıyla ayetin mecâzî manasının herhangi bir kayda bağlı kalmaksızın

⁹¹⁸ Mehcûr kavramıyla hakikî manada kullanılması nadir olan lafızlar kastedilmektedir.

⁹¹⁹ Sadrüşşeria, I, 166-167; Abdülazîz el-Buhârî, I, 102; İbn Emîrî'l-Hâc, III, 95; Emîr Bâdişâh, II, 95.

⁹²⁰ Abdülazîz el-Buhârî, I, 102; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 134.

⁹²¹ Debûsî, 122; Abdülazîz el-Buhârî, I, 46, 102; İbn Emîrî'l-Hâc, III, 95; Emîr Bâdişâh, II, 95.

⁹²² Tâhâ: 20/5.

bizatihi ilk akla gelmesi, maksat ve manaya açık bir şekilde delâlet etmesi, onun sarihin kapsamında değerlendirilmesinin belirleyici bir unsurudur.⁹²³

2.2.2.2.5.2. Kinâye

2.2.2.2.5.2.1. Kinâyenin Tanımı ve Gelişim Süreci

Kinâye كنى-يكنى fiilin mastarı olup lügatte: mütekellimin bir söz söyleyip kendisiyle farklı bir şeyi kastetme manasına gelmektedir. Bu bağlamda sözlükte “كنى عن” “الأمر بغيره يكنى كناية” denildiğinde kendisinden kastedilen şey, bir şeyi ifade etmek için kendisine delâlet edecek başka bir ifadeyi kullanmak manası kastedilmektedir. Bunun yanı sıra “كنى عنه” ifadesi bir şeyi gizlemek, örtmek, savaşlarda kahramanlığını ortaya koymak ve bilinmek için künyesini söylemek manalarına da gelmektedir.⁹²⁴

Belâgat ve usûl âlimlerince terim olarak kinâyenin birçok tanımı yapılmıştır. Yapılan bu tanımlardan bir kısmı önemli bir farklılık arz etmezken bazıları muhtevayı etkileyecek şekilde farklılık arz etmektedir. Buna bağlı olarak yapılan bazı farklı tanımlar verilecektir.

Belâgat âlimlerinden Abdulkâhir el-Cürcânî kinâyenin tanımını şu şekilde yapmıştır: “Kinâyeden maksat, mütekellimin bir manayı ispat (ifade) etmek istediği zaman, dilde kendisi için vaz’ edilen lafızla değil de kullanımda/hakîkatte (fi’l-vucûd) onun redîfi (onun yerine geçen) olan bir manayı delil olarak getirerek onunla kastettiği manayı imada bulunmasıdır.”⁹²⁵ Cürcânî, kendisinden sonra gelen belâgatçıların “sözün gerçek anlamına da gelebilecek şekilde” düştükleri kaydı düşmemektedir. Dolayısıyla Cürcânî’nin yaptığı bu tanım, mecâza da şamil gelme şüphesini uyandırabilir. Ancak mecâzın tanımında geçtiği gibi bir lafzın mecâzî manada kullanılması için hakîkî manaya mani olacak bir karinenin olması şartı, mecâzı bu tanımın kapsamı dışında tutmaktadır.

⁹²³ Şerafeddin Hüseyin b. Abdullâh et-Tibî, *Futûh l-Gayb fi l-Keşfi ‘an Kinâ i r-Rayb I-XVII* (1. Baskı), thk. İyâd Muhammed el-Ğûc, nşr. Câizetu Dubay ed-Devliyye li l-Kur’ân i l-Kerîm, 1434/2013, X, 296.

⁹²⁴ İbn Manzûr, XII, 174.

⁹²⁵ Cürcânî, *Delâilü l-İcâz*, 60. “فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيؤمى به إليه، ويجعله دليلاً عليه

Kazvînî, kinâyenin tanımını “*Kinâye, gerçek mananın kastedilmesi caiz olmakla beraber, onun (geçek manasının) gereği (lazımı) kastedilen lafızdır.*”⁹²⁶ şeklinde yapmıştır. O, bu tanımlı yaptıktan sonra kinâyenin mecâzdan ayrı olduğunu zira kinâyede mananın gereğinin kastedilmesiyle birlikte hakîkî mananın da irade edilebileceği için kinâyenin mecâz ile aynı olmadığını ifade eder. Ayrıca kinâyede geçişin lazımdan (gereğinden/sebepten) melzûma (icabına/neticesine) iken mecâzda ise melzûmdan lazıma olduğunu belirtir.

Belâgat bilginleri ile usûl âlimlerinin yaptığı tanım arasında bazı farklar söz konusudur. Daha sonra açıklanacağı gibi usûl bilginleri, kinâye ve sarihin tanımını mananın açık veya örtük oluşlarına göre yapmışlardır. Dolayısıyla usûlcülerin kinâyeye olan yaklaşımları belâgatçılardan farklı olduğu için burada usûl bilginlerinin yaptıkları birkaç tanımın verilmesi uygun olacaktır.

Serahsî, “*Bir delil ile izaha kavuşturulana kadar kendisinden kastedilenin örtük/kapalı olduğu şeydir (lafızdır).*”⁹²⁷ şeklinde kinâyenin tanımını yapmıştır. Serahsî’nin tanımda “delil” kaydının koyması, kinâyenin anlaşılmasının bir delil ve emareye bağlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Zerkeşî, kinâyenin tanımını şu şekilde yapmıştır: “*Lafız itibariyle konuşmacının maksudını kendisinde örtük/kapalı olduğu şeyin ismidir.*”⁹²⁸ Zerkeşî’nin “lafız itibariyle” kaydını düşmesinin nedeni kastedilenin özü itibariyle örtük olmasıdır. Muhtemelen o, bu kayıt ile “kullanımdan kaynaklanan bir nedenden ötürü maksudın kapalı olması”⁹²⁹ şeklinde yapılan tanıma itirazda bulunarak lafzın kendisinde böyle bir özelliğın olduğunu ima etmektedir.

Kinâye kavramının bir bilimsel terim olarak dilbilim literatürüne girmeden önce bilinen ve sıkça kullanılan edebî bir sanat türü olduğu bir gerçektir. Zira hem cahiliye şairlerinin şiirlerinde hem de Kur’ân ve Sünnette örnekleri bolca bulunan bir sanattır. Dolayısıyla kinâye daha önce var olan bir edebî sanat olup ancak kinâye kavramıyla müstakil bir isim ve hüviyet kazanması sonraki dönemlerde olmuştur. Kinâye kavramını İslamî ilimler literatüründe ilk kullananın kim olduğuna dair farklı görüşler

⁹²⁶ Kazvînî, *et-Telhîs*, 60.

⁹²⁷ Serahsî, I, 187. ما يكون المراد به مستورا إلى أن يتبين بالدليل

⁹²⁸ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, III, 134. اسم لما استتر فيه مراد المتكلم من حيث اللفظ.

⁹²⁹ Abdülazîz el-Buhârî, I, 46.

bulunmaktadır. Kimilerine göre Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 170/786) tarafından kinâye kavramının dilbilime kazandırılmıştır.⁹³⁰ Kimilerine göre Sîbeveyh ile birlikte kinâye kavramı kullanılmaya başlanılmıştır.⁹³¹ Kimilerine göre ise Ebû Ubeyde tarafından teknik bir terim olmasa da telmih yoluyla kinâyeye işaret edilmiş, Câhiz ile kinâye kavramı lugavî manada kullanılmış ve ondan sonra teknik bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁹³² Görebildiğimiz kadarıyla Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî kinâye kavramının terimleşmesine öncülük etmiştir. O *Kitabu'l-'Ayn* adlı eserinin birçok yerinde bazı kelimeleri açıklarken kinâye kavramına değinir. Ancak Halîl b. Ahmed كَنَى kelimesini açıklarken kinâye kavramını daha açık ve net bir şekilde izah etmeye çalışır ve terim anlamına yakın bir şekilde kinâyenin tanımını yapar. O kinâyeyi “الْجَمَاعُ “*ilişki*” الْغَائِطُ “*ihtiyaç giderme*” الرَّفْتُ “*müstehcen konuşma*” ve benzerlerinde olduğu gibi, bir isimden kinâyede bulunmak, kişi bu ismin kendisine delâlet edecek başka bir ismi zikretmekle olur.”⁹³³ şeklinde açıklamaya çalışır. Halîl b. Ahmed’in öğrencisi olan Sîbeveyh de kinâye kavramını kullanır. O genelde müphem kelimeleri ve zamirleri açıklarken kinâye kavramına başvurur.⁹³⁴ Sîbeveyh ile aynı dönemde yaşayan el-Ferrâ da kinâyeye değinir. O bazı yerlerde zamirlerin mercî’ini açıklar ve zamirin bunlardan kinâyeye olduğunu belirtir.⁹³⁵ Ferrâ, أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ “*Veya sizden birisi def-i hacetten gelirse*”⁹³⁶ ayetinin açıklamasında الْغَائِطِ kelimesinin, kişinin ihtiyacını gidermek istediğinde halvette bulunmasından kinâye olduğunu ifade eder.⁹³⁷ Ferrâ’nın bu açıklaması göz önünde bulundurulduğunda onun kinâye kavramını daha sonra bir beyân terimi haline geldiği manada kullandığı söylenebilir. Ferrâ, كُنَايَةً kelimesini kullanmakla birlikte bazen مَكْنَى kelimesini de aynı anlamda kullanır.⁹³⁸ Ferrâ’dan sonra Ebû Ubeyde de *Mecâzü'l-Kur’ân* adlı tefsirinde kinâye kavramını kullanır. O, her ne kadar kinâye kavramını tam olarak teknik anlamda kullanmasa da diğer bir ifadeyle lugavî manada kullansa da أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ ve أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ “*Veya bayanlarla*

⁹³⁰ Selim Türkan, “Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ’nın Yeri” *İslâmî İlimler Dergisi*, 8 (1), 2013, 56.

⁹³¹ Samî, 158.

⁹³² Selâhaddîn Muhammed Ahmed, *et-Tasavîrü'l-Mecâzî ve'l-Kinâî Tahrîr ve Tahlîl* (1. Baskı), Mektebetü Sa‘îd Re‘fet, 1408/1988, 232-233.

⁹³³ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, V, 411. كُنَى فَلَانٌ يَكْنِي عَنْ كَذَا وَعَنْ اسْمٍ كَذَا إِذَا تَكَلَّمَ بِغَيْرِهِ مِمَّا يَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَيْهِ نَحْوُ الْجَمَاعِ وَالْغَائِطِ وَالرَّفْتُ وَنَحْوِهِ.

⁹³⁴ Sîbeveyh, II, 175; 3, 507.

⁹³⁵ el-Ferrâ, I, 19, 50, 1015, 231, 286, 335; II, 307, 368; 3, 127, 205, 266.

⁹³⁶ Mâide: 5/6.

⁹³⁷ el-Ferrâ, I, 303.

⁹³⁸ el-Ferrâ, I, 5, 128, 231, 503.

(eşlerinizle) ilişkide bulunmuşsanız.”⁹³⁹ gibi bazı ayetlerin tefsirinde kinâyeyi teknik manaya yakın bir biçimde kullanır. Ebû Ubeyde الغَاطِط kelimesini karın (batın) sahibinin hacetinden (ihtiyaç gidermesinden) kinâyeye olduğunu belirtir.⁹⁴⁰ O, daha sonra الغَاطِط kelimesinin “vadiden daha büyük, geniş ve alçak yer” şeklinde sözlük manasını verir.⁹⁴¹ Ebû Ubeyde لامِست kelimesinin de “ilişkiden” kinâyeye olduğunu belirtir.⁹⁴² Ayrıca Ebû Ubeyde, kinâyeye kavramını bazen kişi ve nesneleri gösteren zamirler için kullanırken bazen de mecâz, teşbîh, tefsir ve tevil manasında kullanır.⁹⁴³ Ünlü Arap edebiyatçısı Câhiz’in de kinâyeye kavramının terimleşmesine önemli katkıları olmuştur. Câhiz, kendisinden kastedilen asıl amacın örtük olduğu lafızlar için kinâyeye kavramını kullanmaktadır. O, manası örtük olan ve anlaşılmayan diğer bir ifadeyle gerçek manası kastedilmeyen ifadeler için الْفُطْنُ وَفَهُمُ الرُّطَانَاتُ وَالْكُنَايَاتُ “*zekâ, manası anlaşılmayan ifadeleri ve kinâyeleri (anlamı örtük olanları) anlama*”⁹⁴⁴ şeklinde özel bir başlık açmaktadır. Câhiz, bazı teşbîh ve istiâre örneklerini bu başlık altında ele alıp açıklamaktadır.⁹⁴⁵ Onun getirdiği örneklerle bakıldığında Câhiz’in kinâyeye kavramını lügavî anlamda, manası kapalı olan bütün kelimeler için kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak Câhiz’in kinâyeye kavramını bir başlık olarak zikretmesi kinâyenin terimleşmesi için bir ilham kaynağı olmuştur. Câhiz’den sonra onun öğrencisi olan el-Müberred de kinâyeden söz etmiş ve kinâyeyi üçe ayırmıştır.⁹⁴⁶ Ancak o, kinâyeden söz etmesi ve kısımlara ayırmasıyla birlikte kinâyenin tanımını yapmamıştır. Zira o da kinâyenin lügavî anlamını itibara alarak kinâyeye kavramını, manası kapalı olan bütün lafızlar için kullanmıştır. Kinâyeye kavramını kullanan ve terimleşmesine vesile olan bilginlerden bir diğeri İbnü’l-Mu‘tez’dir. O, belâgat alanına dair ele aldığı *el-Bedî’* isimli eserinin mehâsinu’l-kelâm bünyesinde konuyla ilgili sanatları zikrederken bu sanatlardan birinin de kinâyeye ve ta‘rîz olduğunu belirtir. Şunu ifade edebiliriz ki İbnü’l-Mu‘tez’in bu eseri belâgat alanında yazılan ilk eser/eserlerden olması hasebiyle onun bu eserde kinâyeden söz etmesi tam manada olmasa da kinâyeye kavramı artık bir beyân terimi olarak belâgat kitaplarında yer aldığını göstermektedir. İbnü’l-Mu‘tez’den sonra ve Kudâme b. Ca‘fer

⁹³⁹ Mâide: 5/6.

⁹⁴⁰ Ebû Ubeyde, I, 128, 155.

⁹⁴¹ Ebû Ubeyde, I, 128.

⁹⁴² Ebû Ubeyde, I, 155.

⁹⁴³ Ebû Ubeyde, I, 215, 72, 73, 1715, 212, 276, 368; II, 315, 109, 268.

⁹⁴⁴ Câhiz, *Kitâbu’l-Hayevân*, 3, 122.

⁹⁴⁵ Câhiz, *Kitâbu’l-Hayevân*, 3, 123-124.

⁹⁴⁶ Müberred, II, 855-857.

ile birlikte kinâye kavramı, yeni bir aşamaya girmiştir. Çünkü İbnü'l-Mu'tez ve ondan önceki bilginler kinâye kelimesini teknik bir manaya yakın kullansalar da genel itibariyle bu kavramı lugavî manada kullanmışlardır. Ancak Kudâme, lafız ve mana arasındaki insicam meselesini ele alırken ilk defa irdâf adı altında kinâye sanatının tanımını yapmaktadır. Kudâme b. Ca'fer irdâfı, “*Şairin, bir manayı/fikri ifade etmek istediğinde manaya delâlet eden lafzı değil belki onun mürâdifî ve tabî'i konumunda olan manaya delâlet eden lafzı kullanmasıdır.*”⁹⁴⁷ şeklinde tanımlamaktadır. İfade edildiği gibi Kudâme, bu sanat için kinâye kavramının yerine irdâf ismini tercih etmektedir. Ancak onun irdâf için getirdiği şiir ve örnekler kinâye üslubuna ait olan şiir ve örneklerdir.⁹⁴⁸ Ayrıca yaptığı tanım da kinâye sanatının tanımıyla örtüşmektedir. Netice itibariyle henüz bir edebî sanat olarak sınırları çizilmeyen kinâye sanatı, Kudâme'nin getirdiği örneklerle yaptığı analiz ile keşfedilmiştir. Edebiyat bilginlerinden Ebû Hilâl el-Askerî de kinâyeyi ele alan âlimlerdendir. el-‘Askerî kinâye kavramını bazen lugavî manada kullanırken, bazen de ıstilahî manada kullanır ve kinâyeyi bedî'in sanatlarından biri olarak değerlendirir.⁹⁴⁹ İbn Reşîk el-Kayrevânî⁹⁵⁰ ve İbn Sinân el-Hafâcî⁹⁵¹ gibi edebiyat bilginlerinin eserlerinde de kinâyeden sıkça söz edilmiştir.

Belâgat ilimlerinin müstakil bir hüviyet kazanmasına vesile olan Abdulkâhir el-Cürcânî, belâgatin birçok kavramında olduğu gibi kinâye kavramı da kendisiyle çizgileri netleşmiş ve teknik anlamda bir sanat haline gelmiştir. O, yukarıda verildiği gibi kinâyenin tanımını yapar ve kinâyeyi geniş bir şekilde kısımlarıyla birlikte ele alır. Cürcânî, maksat ve istekleri ifade etmede kinâyenin daha belîğ ve hüner gerektiren bir sanat olduğunu ifade eder ve örneklerle açıklamaya çalışır.⁹⁵² Cürcânî ile birlikte müstakil bir söz sanatı olarak görülen kinâye, ondan sonra da âlimlerce, bir terim olarak açıklanmaya çalışılmıştır.

⁹⁴⁷ Kudâme b. Ca'fer, 157.

الإرداف: وهو أن يريد الشعر دلالة على معنى من المعاني فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع به.

⁹⁴⁸ Kudâme b. Ca'fer, 157-159.

⁹⁴⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitabü 's-Sinâ'ateyn*, 368.

⁹⁵⁰ İbn Reşîk el-Kayrevânî, I, 313.

⁹⁵¹ İbn Sinan el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, 163-165.

⁹⁵² Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 60-65, 177, 203-208.

2.2.2.2.5.2.2. Kinâyenin Unsurları ve Kısımları

Kinâyenin meknî bih ve meknî ‘anh olmak üzere iki temel unsuru bulunmaktadır. Mecnî bih, söz içinde literal ve gerçek manaya gelen ve kendisiyle lâzîmî manaya işaret edilen kelime veya terkîptir. Buna mükennâ bih veya kinâye de denilmektedir. Mecnî ‘anh, kinâye lafzıyla veya terkîbiyle kendisine işaret edilen ve söz içinde açıkça zikredilmeyen unsurdur. Buna mükennâ ‘anh de denilmektedir. Sözelimi “kapısı açık” ifadesinin lafzı meknî bih, bu ifadede mündemiç olan “cömertlik” manası ise meknî ‘anhtır.

Belâgat âlimleri kinâyeyi farklı açılardan ele alarak tasnife tabi tutmuşlardır. Usûlcülerin ise kinâyenin kısımlarıyla ilgilenmedikleri görülmektedir. Daha sonra ele alınacağı gibi usûlcülerin kinâye anlayışları belâgatçılardan farklı olduğu için onlar kendi anlayışlarına binaen kinâyeyi farklı şekilde taksimata tabi tutmaya ihtiyaç duymamışlardır. Ayrıca usûlcülerin esas amaçları lafzın taşıyabileceği mana ihtimallerini tespit etme ve buna bağlı olarak teşrî‘ kaynaklarından ahkâmları istinbât etme metodunu ortaya koymaktır. Dolayısıyla usûlcülerin esas amaçları söz sanatının türleri, bu türlerin kendi içindeki kategorileri olmadığı için kinâyenin kısımlarıyla ilgilenmemişlerdir.

Belâgat âlimleri, meknî ‘anh (örtülü olarak anlatılmak istenen unsur) açısından kinâyeyi sıfattan,⁹⁵³ mevsuftan⁹⁵⁴ ve nisbetten⁹⁵⁵ olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Belâgatçılar, kinâyenin iki unsuru (meknî ‘anh ve meknî bih) arasındaki irtibat

⁹⁵³ Sıfattan kinâye: İki sıfattan birini zikrederek diğeri kastedilen kinâye türüdür. فلان طاهر الذيل نفي الثوب ”Falancanın eteği temizdir, elbisesi pakdır.” cümlesi sıfattan kinâyenin bir örneğidir. Bu örnekte kişinin elbisesinin temizliği zikredilmiş ancak kendisinden, kişinin iffetli ve namuslu olduğu kastedilmiştir. Sıfattan kinâye için Sekkâkî, 487; Atîk, 214-215; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, ‘Ulûmu’l-Belâga, 243-244; Bolelli, 172.

⁹⁵⁴ Mevsuftan kinâye: Mevsufa ait bir sıfatı zikrederek mevsufun kendisini kastedilmesidir. أَوْ مَنْ يَنْشَوُا فِي الْجَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ”ya o zînet içinde yetiştirilip de mücadele edemeyen (kız çocuklar mı) O’na (Allah’a) isnad ediyorlar” (Zuhrûf: 42/18) ayetinde geçen مَنْ يَنْشَوُا فِي الْجَلِيَّةِ ”Ziynet içinde yetiştirilen” ifadesinin kadından kinâyedir. Burada kadına ait bir sıfatı zikredilmiş ancak kadının kendisi kastedilmiştir.

Sekkâkî, 487; Kâsım ve Dîb, 245-246; Bolelli, 173, 178; İsmail Durmuş, “Kinaye” maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2002, XXVI, 35.

⁹⁵⁵ Nisbetten kinâye: Kişiye ait bir vasfı, kişinin bulunduğu mekânı ve giysileri gibi kişiye ait olan bir şeye nisbet edilerek kişinin kendisini kastedilmesi şeklinde yapılan kinâye türüdür. Buna şu örnek verilebilir: ”Şeref onun iki elbisesi arasındadır.” Bu örnekte şerefin kişiye nisbet edilmesini istenilmiştir. Ancak bunu açık bir şekilde ifade etmek yerine kinâye yoluyla şerefi kişiye ait olan elbisesine nisbet edilerek kişi için bu sıfat ispat edilmiştir.

Cürcânî, Delâilü’l-İ‘câz, 238; Kazvînî, el-İzâh, 305-306; Bolelli, 174.

zincirinin halkaların sayısına göre kinâyeyi ikiye ayırmışlardır. Birincisi uzak kinâyeye (kinâyeye-i ba‘ide), bu tür kinâyelerde söylenen lafız ile kastedilen mana arasında birden fazla vasıta bulunmaktadır.⁹⁵⁶ İkincisi yakın kinâyeler (kinâyeye-i karibe), bu kinâyeye çeşidinde söylenen lafız ile kastedilen mana arasında doğrudan bir irtibat söz konusudur.⁹⁵⁷ Bu da kendi içinde vâziha ve hafıyye olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Sekkâkî, sıfattan kinâyeyi meknî ‘anh ile meknî bih arasındaki alaka vasıtalarının sayısına göre kinâyeyi telvîh,⁹⁵⁸ remz,⁹⁵⁹ imâ/işaret⁹⁶⁰ ve ta‘rîz⁹⁶¹ şeklinde dörde ayırmıştır. Belâgat âlimlerinden İbnü’l-Esîr, kullanımı güzel olup olmama açısından kinâyeyi iki kategoriye ayırır. Kullanımı güzel olmayan kinâyeyi kelimada kusur ve fahiş olarak nitelendirir. Daha sonra da bazı bilginlerin kinâyeyi temsil, irdâf ve mücâvere şeklinde çeşitlere ayırdıklarını ifade eder ve bunları açıklamaya çalışır.⁹⁶²

⁹⁵⁶ Uzak kinâyeyi şu örnekle açıklayabiliriz: *فalan كثير الرماد* “*Falan kişinin külü boldur.*” burada kişinin misafirperverliği kastedilmektedir. Ancak misafirperverlik ile külün çokluğu arasında doğrudan bir irtibat olmayıp dolaylı olarak bir irtibat bulunmaktadır. Zira külün çokluğu ateşin çokluğuna delâlet etmektedir. Ateşin çokluğu çok odunun yakıldığını göstermektedir. Çok odunun yakılması çok yemeğin pişirilmesinin bir göstergesidir. Çok yemeğin pişirilmesi misafirlerin çokluğunu göstermektedir. Misafirlerin çokluğu ise kişinin misafirperverliğinin bir göstergesidir. Görüldüğü gibi kinâyenin iki unsuru olan meknî anh ile meknî bih arasındaki irtibat zincirini oluşturan vasıtaların sayısı birden çoktur. İki unsur arasındaki irtibat zincirini oluşturan vasıtaların sayısının çok oluşundan dolayı buna kinâyeye-i ba‘ide denilmiştir.

Sekkâkî, 514; Kazvîni, *el-İzâh*, 303; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 643; Kâsım ve Dîb, 245; Durmuş, “Kinaye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVI, 35.

⁹⁵⁷ Kinâyeye-i karibe: Şayet kinâyenin iki unsuru arasındaki ilişki, yaygın örfe dayalı kolayca anlaşılıyorsa kinâyeye-i vâziha, kolayca anlaşılmıyorsa kinâyeye-i hafıyye olarak değerlendirilmektedir. اليد العليا خير من اليد السفلى “*Veren el alan elden hayırlıdır.*” şeklinde tercüme edilen ve harfî tercümesi “Üsteki el alttaki elden daha hayırlıdır.” şeklinde olan hadisi kinâyeye-i karibe için bir örnektir. İki unsur arasında doğrudan bir irtibatın olmasından dolayı çok düşünmeye gerek kalmadan üsteki elin, verilen şeyden, alttaki elin ise verileni almaktan kinâyeye olduğunu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ve buna benzer ifadeler kinâyeye-i karibe olarak değerlendirilmektedir.

Sekkâkî, 514; Kazvîni, *el-İzâh*, 302-303; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 642-643; Kâsım, Muhammed Ahmed ve Dîb, Muhyiddîn, *Ulûmu’l-Belâga*, 245; Durmuş, “Kinaye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVI, 35.

⁹⁵⁸ Telvîh, çok vasıtalı kinâyedir. telvîh kinâyeye-i ba‘idenin (uzak kinâyenin) diğer bir ismidir. Konu için Sekkâkî, 521; ‘Avnî, I, 151, III, 342.

⁹⁵⁹ Kinâyenin iki unsuru olan meknî anh ile meknî bih arasındaki vasıta az olmakla birlikte işaret ettiği manaya delâleti gizli olan kinâyedir. Buna kinâyeye-i karibe de denilmektedir. Sekkâkî, aptaldan kinâyeye olan عريض الكفا “kalın kafa”yı buna örnek vermektedir. Bk. Sekkâkî, 521; ‘Avnî, I, 151, III, 338.

⁹⁶⁰ İmâ ve işaret, uzak ve yakın manalar arasındaki vasıta az olmakla birlikte işaret ettiği manaya delâleti açık olan kinâyedir. Bu kinâyeye çeşidine kinâyeye-i vâziha da denilmektedir. Buna şu örnek verilebilir: أوما رأيت المجد ألقى رحله في آل طلحة ثم لم يتحول “*Şeref ve asalettin, Talha ailesinin arasında yükünü indirip bir daha onlardan ayrılmadığını görmedin mi?*” bu şiirde Talha ailesinin şeref ve asaletine açık bir şekilde işaret edilmiştir. Bk. Sekkâkî, 521-522; ‘Avnî, I, 151, III, 338-339; Bolelli, 181.

⁹⁶¹ Ta‘rîz konusunu daha sonra geniş bir şekilde ele alınacaktır.

⁹⁶² İbnü’l-Esîr, *el-Meselû’s-Sâir*, II, 187.

2.2.2.5.2.3. Kinâyenin Hükümü

Araştırıldığı kadarıyla belâgat âlimleri, hukukî bir meseleye etkisi bakımından kinâyenin hükmünü ele almamışlardır. Zira belâgatçıların esas amaçları bu tür meselelerden ziyade söz sanatının estetiği, edebî değeri, sanatın ne tür bir sanat olduğunu ve hangi kategoriye girdiğinin tesbit ve tahlil gibi konulara ışık tutmaktır.

Usûl âlimleri ise kinâyenin hukukî meselelerdeki hükmü konusunu ele alıp tartışmışlardır. Usûlcülere göre sarîh bir lafız her hangi bir kayda bağlı olmaksızın hukukî bir sonuç doğururken, kinâye ise ancak kişinin niyetine bağlı olarak hukukî bir sonuç doğurabilir. Kinâye ihtimali bulunan her hangi bir söz, kişinin farklı kast ve niyeti olmadıkça sarîh olarak değerlendirilir.⁹⁶³ Örneğin bir kişi hanımına “Sen özgürsün.” dese ve bununla beraber boşamayı niyet ederse boşanma gerçekleşir. Ancak sözü söyleyen kişi bunu boşanma niyetiyle söylemediğini beyan ederse hukukî olarak bu söz ile boşanma gerçekleşmez. Zira “Sen özgürsün.” ifadesi kullanım örfünde köle olmanın zıddını ifade etmektedir. الحدود تدراً بالشبهات “*Hadler şüphe ile düşürülür.*”⁹⁶⁴ ilkesi gereğince kinâyeli sözler cezaî hukukta her hangi bir hukukî sonuç doğuramaz.⁹⁶⁵ Örneğin bir kişi başkasına “Ama ben zânî değilim” gibi kinâyeli bir söz söylerse ona kazf cezasının uygulanması gerektirmez. Zira kinâyeli sözlerde bir kapalılık söz konusu olduğu ve bundan neyin kastedildiği tam olarak bilinmediği için şüpheyne neden olmaktadır. Bünyesinde şüphe barındıran söz ve davranışlar her hangi bir hukukî sonuç doğurmamaktadır.

2.2.2.5.2.4. Kinâyeyi Mecâzdan Ayıran Özellikler

Mecâz ile hakîkatin birleştirilmesi konusunda değinildiği gibi âlimlerin ekseriyetine göre mecâzî manayla birlikte hakîkî mananın kastedilmesinin söz konusu olmadığı belirtilmişti. Ancak burada kinâye ile mecâz arasında bir karşılaştırma yaparak konuyu ele alırsak şunu ifade edebiliriz: Kinâye ve mecâz arasında bazı farklar

⁹⁶³ Şâşi, 65; Pezdevî, 116; Serahsî, I, 188; Fenârî, II, 129-130. İbn Nüceym Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (1. Baskı), thrc. ve hşy. Zekeriyâ 'Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999, 108.

⁹⁶⁴ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 122; İbn Nüceym, 108.

⁹⁶⁵ Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî, *Dirâsâtün Usûliyyetün fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu ve Matba'atu'l-İş'â'i'l-Fenniyye, Kahire 1422/2002, 243.

bulunmaktadır. Bu farklar hem belâgat hem de usûl eserlerinde izâh edilmiştir. Sekkâkî, kinâye ile mecâz arasında iki farkın olduğunu ifade eder. Birincisi, kinâye olarak kullanılan lafzın meknî anha delâlet etmesiyle birlikte, kendi aslî manasına da delâlet etmektedir. Örneğin “Falancanın kılıcının bağı uzundur.” İfadesi, vasıtasıyla kinâye olarak lâzımî mana olan şahsın uzunluğu ile birlikte bu mana kastedilmeksizin doğrudan ipin uzunluğunu da ifade edebilir. Ancak mecâzda durum bunun aksinedir. Yani mecâzî olarak kullanılan رَعَيْنَا الْغَيْثَ “*Yağmuru otlattık.*” ifadesindeki الْغَيْث “yağmur” kavramının hakîkî manası kastedilemez. Zira mecâzda hakîkî mananın kastedilmesine engel teşkil eden bir karinenin olması şartı söz konusu iken kinâyede aslî manaya mani olabilecek bir karinenin olması şartı söz konusu değildir. İkincisi kinâyede lâzımdan yani aslî mananın gereği olan ikinci manadan melzûma/aslî manaya geçiş söz konusu iken, mecâzda melzûmdan lâzıma geçiş söz konusudur. Diğer bir ifadeyle kinâyede örtük olarak ifade edilen tâlî manadan aslî ve ilk manaya geçiş esas iken, mecâzda aslî ve ilk manadan imâ yoluyla/örtük olarak ifade edilen manaya geçiş söz konusudur.⁹⁶⁶ Usûlcülerden Abdülazîz el-Buhârî, kinâye ile mecâz arasındaki alaka farkına da değinerek bunun üçüncü bir fark olduğunu aktarır.⁹⁶⁷ Mecâzın alakaları konusunda değinildiği gibi bir kelimenin mecâzî manada kullanılması için bütün, parça, âliyyet ve benzeri bir alakanın olması gerekliliğinden söz edilmişti. Ancak kinâyede lâzımî mana ile melzûm arasında bir alkanın bulunması şart değildir.

2.2.2.2.5.2.5. Lafızların Taksiminde Sarih ve Kinâyenin Yeri

Lafızların taksiminde sarih ve kinâye ile hakikat ve mecâz aynı kümenin farklı öğeleri mi yoksa iki ayrı kümenin öğeleri olup farklı iki sınıf olarak ele alınması gereken farklı guruplar mıdır?

Lafız ve mana ilişkisini konu edinen bütün âlimler lafızların konulduğu manada kullanılıp kullanılmama açısından lafızları hakikat ve mecâz şeklinde iki kategoriye ayırmışlardır. Ancak sarih ve kinâyenin de mana itibarıyla mi yoksa açıklık ve kapalılık açıdan mı kategorize edildiği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır.

⁹⁶⁶ Sekkâkî, 513; Abdülazîz el-Buhârî, I, 104.

⁹⁶⁷ Abdülazîz el-Buhârî, I, 104.

Belâgat ve usûl eserlerine bakıldığında genel itibariyle konu hakkında net bir şey ifade etmek mümkün değildir. Ancak her iki disiplindeki tartışmalar tetkik edildiğinde, kimi kinâyede hakikî mananın da kastedilmiş olma ihtimalinden dolayı hakikat olduğunu söylemiştir.⁹⁶⁸ Kimisi kinâyenin kısmen hakikat kısmen mecâz olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶⁹ Kimisi de kinâyenin ne hakikat ne mecâz olduğunu belirtmiştir.⁹⁷⁰ İlk iki görüşe göre kinâyenin müstakil bir sanat olmayıp, kendisi için kullanılan kelime veya terkinin durumuna göre hakikat veya mecâzın bünyesinde değerlendirilmekte, üçüncü görüşe göre ise kinâyenin müstakil bir söz sanatı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak âlimler bu tartışmayı yapmakla beraber kinâyenin vaz‘ açısından mı yoksa açıklık ve kapalılık bakımından mı değerlendirileceği hususunda net bir şeyi ifade etmemektedirler.

Abdulkâhir el-Cürcânî’nin kinâye tanımındaki “...*dilde kendisi için vaz‘ edilen lafızla değil de ...*”⁹⁷¹ şeklindeki ifadesine bakılırsa onunu kinâyeyi vaz‘ açısından değerlendirdiğini anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Cürcânî, kelimenin konulduğu anlam bakımında kullanılıp kullanılmaması açısından hakikat, mecâz, sarîh ve kinâye olarak bir sınıflandırmaya tabi tuttuğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Cürcânî, nazım teorisini ve buna bağlı olarak Kur’ân’ın i‘câzı konusunu açıklarken istiâre, temsîl ve kinâyeyi mecâzın kısımları olarak saymaktadır.⁹⁷² Onun konuyu mecâz bünyesinde değerlendirmesi kinâyeyi vaz‘ açısından değerlendirdiğinin bir göstergesidir.

Sekkâkî ve İbnü’l-Esîr gibi diğer belâgat âlimleri de kinâyeyi vaz‘ kapsamında değerlendirmişlerdir.⁹⁷³ Sekkâkî, kinâyenin de mecâz gibi konulduğu anlam dışında farklı bir anlamda kullanıldığı halde bunun mecâz olarak değerlendirilemeyeceğini, zira mecâzda kelimenin gerçek manada kullanılmasına engel bir karinenin şart olduğunu, kinâyede ise böyle bir şartın söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Sekkâkî’nin

⁹⁶⁸ Sekkâkî, 525; Behaüddîn es-Sübkî, II, 13; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 135; Zekeriyâ el-Ensârî, 54; el-Merdâvî, II, 486. Ayrıca konu için bk. en-Nüveyrî, V, 52.

Nüveyrî kinâyenin hakikat olduğumu net bir şekilde ifade etmemektedir. O, kinâyenin mecâz olmadığını zira kinâyede aslî/hakikî mana itibar edilir, onun manasıyla kastedilen ikinci bir mana ifade edildiğini söyler.

⁹⁶⁹ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, II, 182; Tâcüddîn Abdulvahhâb b. Alî b. Abdulkâfi es-Sübkî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir I-II* (1. Baskı), thk. ‘Adîl Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed ‘Aved, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1411/1991, II, 88; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 136-137.

⁹⁷⁰ Behaüddîn es-Sübkî, II, 123; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 135; ‘Avnî, III, 327.

⁹⁷¹ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 60.

⁹⁷² Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 60.

⁹⁷³ Sekkâkî, 469; İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, II, 182.

... مستعملة في غير ما هي موضوعة له... “Kendisi için konulduğu anlam dışında başka bir manada kullanılan...”⁹⁷⁴ ifadesi O’nun da Cürcânî gibi kinâyeyi vaz‘ açısından değerlendirdiğini göstermektedir.

Kazvinî’nin “Kinâye, gerçek manasının kastedilmesi caiz olmakla beraber, gereği kastedilen lafızdır.”⁹⁷⁵ şeklinde yaptığı tanımın dikkate alındığında, onun kinâyeyi vaz‘ açısından değerlendirmedini söylenebilir. Kazvinî’nin “Kinâye ne hakikat ne mecâzdır.” ifadesinin temelinde de bu düşünce yatmaktadır. Ayrıca şunu ifade etmek mümkündür: Kazvinî gibi kinâyenin ne hakikat ne mecâz olduğunu belirtenler ve kinâyenin duruma göre kısmen hakikat kısmen mecâz olduğunu söyleyenlerin kinâyeyi açıklık ve kapalılık açısından sarihin karşıtı olarak ele almışlardır. Zira vaz‘ açısından lafız ya konulduğu manada ya da konulduğu mana dışında başka bir manada kullanılır. Tespit edildiği kadarıyla, hakikat ve mecâzın birleştirilmesi meselesi konunun dışında tutulduğunda,⁹⁷⁶ üçüncü bir şıkın varlığından söz eden olmamıştır. Buna göre konulduğu manada kullanılan lafızlar hakikat, konulduğu mana dışında kullanılan lafızlar ise mecâzı ifade ettiğine göre ve üçüncü bir şıkın varlığı da söz konusu olmadığı için kinâyenin vaz‘ açısından değerlendirilmesi uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Kinâyenin kısmen hakikat kısmen mecâz olduğunu belirten âlimler, manaları kapılı olan sözleri kinâye, manası açık olan sözleri de sarih olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla bu âlimlerin de lafızları sarih ve kinâye şeklinde sınıflandırmaları açıklık ve kapalılık açıdan yaptıklarını söylenebilir.

Genel itibariyle usûlcüler kullanım açısından lafızları kategorize ederken hakikat ve mecâz, sarih ve kinâye şeklinde lafızları sınıflara ayırmaktadırlar. Ancak usûlcülerin bunları mutlak kullanımın alt gurupları şeklinde mi yoksa vaz‘î kullanımın alt gurupları şeklinde mi sınıflandırmaya tabi tutuklar meselesi yukarda da ifade edildiği gibi usûlcüler arasında tartışılmıştır.

Usûlcülerin ekseriyeti hakikat ve mecâzı vaz‘î kullanımın alt kategorileri olarak ele alırken, sarih ve kinâyeyi de mutlak kullanımın alt kategorileri olarak görmektedirler.⁹⁷⁷ Kimi usûlcü bunların hepsini, mutlak kullanımın alt kısımları olarak

⁹⁷⁴ Sekkâkî, 469.

⁹⁷⁵ Kazvinî, *et-Telhîs*, 60.

⁹⁷⁶ Hakikat ve mecâzın birleştirilmesi ile kinâye farklı iki şeydir. Zira hakikat ve mecâzda özü itibariyle birinden diğerine geçiş söz konusudur. Kinâyede ise mananın gereğine/lâzımına geçiş söz konusudur.

⁹⁷⁷ Zekeriyâ el-Ensârî, 55.

görüp bunların lafzın vaz‘ edildiği mana, lafzın vaz‘ edildiği mananın gayrı, sık kullanma ve açık olma vasfı, irade edilen mananın örtük olması gibi kayıtlarla birbirinden ayırt edilen öğeler olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷⁸ Kimi usûlcü ise hakikat, mecâz, sarîh ve kinâyeyi vaz‘î kullanımın alt kategorileri olarak değerlendirmektedir. Zira bunlara göre sarîh ve kinâye, hakikat ve mecâzın kısımlarından olup onlardan ayrı şeyler değildir.⁹⁷⁹ Usûlcülerden Serahsî ise bunları iki ayrı başlıkta ele alır. Başlıkların birinde sarîh ve kinâyeyi ele alırken⁹⁸⁰ diğer başlıkta da hakikat ve mecâzı ele almaktadır.⁹⁸¹ Dolayısıyla o, kullanım açısından lafızların farklı yönlerini itibara alarak konuyu incelemeye tabi tutmaktadır.

Ancak usûlcülerin konuya yaklaşımları hususunda bir değerlendirmede bulunabilmek için usûlcülerin yaptıkları sarîh ve kinâye terimlerinin tanımlarına bakılması gerekir.

Ünlü usûlcülerden Pezdevî, sarîh kavramını şöyle tanımlamaktadır: “*Sarîh, kendisiyle kastedilen anlamın açık olduğu şeydir/lafızdır.*” O, kinâyeye kavramını da şu şekilde tanımlamaktadır: “*Kinâyeye, sarîhin hilafına kendisiyle kastedilen anlamın örtük olduğu lafızdır.*”⁹⁸² Abdülazîz el-Buhârî, bu tanıma şunu eklemektedir: “*Bu anlam hakikat veya mecâz olabilir.*”⁹⁸³

Serahsî “*Sarîh, ister hakikat ister mecâz olsun kendisiyle kastedilen mananın açık olduğu bütün lafızlardır.*” şeklinde sarîhi tanımlarken, kinâyeyi de şöyle tanımlamaktadır: “*Kinâyeye bir delil ile izaha kavuşturulana kadar kendisinden kastedilenin örtük/kapalı olduğu şeydir (lafızdır).*”⁹⁸⁴

Zerkeşî sarîh terimin “*Sarîh özü itibariyle kendisinden kastedilenin açık olduğu lafızdır.*” şeklinde tanımlamaktadır. Kinâyeyi ise “*Lafız itibariyle konuşmacının maksadını kendisinde örtük/kapalı olduğu şeyin ismidir.*”⁹⁸⁵ şeklinde tanımlamaktadır.

Usûlcüler sarîh ve kinâyeyi, ister mutlak kullanımın bir alt kategorisi olarak değerlendirsinler ister vaz‘î kullanımın bünyesinde ele alsınlar onların yaptıkları

⁹⁷⁸ Abdülazîz el-Buhârî, I, 103-104.

⁹⁷⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 166; el-Merdâvî, II, 486.

⁹⁸⁰ Serahsî, I, 170.

⁹⁸¹ Serahsî, I, 187.

⁹⁸² Pezdevî, 10.

⁹⁸³ Abdülazîz Buhârî, I, 102.

⁹⁸⁴ Serahsî, I, 187.

⁹⁸⁵ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, III, 134.

tanımlar dikkate alındığında sarîh ve kinâyeyi kullanılan lafzın açıklık ve kapalılık bağlamında kategorize ettikleri sonucuna götürmektedir. Usûlcüler, ister hakikat ister mecâz olsun isterse başka itibarla yapılan açıklık ve kapalılık kategorilerinin alt kısımları olsun anlamı açık olan lafızları sarîh, anlamı kapalı olan lafızları da kinâyeye olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla usûlcülerin sarîh ve kinâyeye anlayışlarının belâgatçıların sarîh ve kinâyeye anlayışlarından farklılık arz etmektedir. Zira belâgatçılar, kinâyeyi hakikat ve mecâzın mükâbili/karşıtı olarak değerlendirirken, usûlcüler ise bunların arasında bir karşıtlığın bulunmadığını düşünmektedirler.⁹⁸⁶ Sadrüşşerîa konu hakkında şunları ifade etmektedir: “*Hakikat ve mecâzdan her biri özü itibariyle (kendileriyle kastedilen mana) kapalı değilse sarîh, aksi halde (yani kastedilen mana örtük ise) kinâyedir.*” Teftâzânî ise Sadrüşşerîa’nın bu sözünü şu şekilde açıklamaktadır: “*Sadrüşşerîa bununla sarîh ve kinâyenin de hakikat ve mecâzın kısımlarından saymış ve bunlar arasında herhangi bir tebâyünün/karşıtlığın olmadığını kastetmiştir.*” Teftâzânî’nin “sarîh ve kinâyenin de hakikat ve mecâzın kısımlarından olduğu” ifadesinden, hakikat ve mecâzın sarîh ve kinâyeye göre daha genel olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bu ifadenin devamında “*Kullanılan lafız ister hakikat ister mecâz olsun manası, özü itibariyle açık olanlar sarîh, manası örtük olanlar da kinâyedir.*” şeklinde bir açıklamada bulunur. Dolayısıyla şunu ifade etmek mümkündür: Sarîh ve kinâyeye, hakikat ve mecâza göre âmm/genel ifadeler olup manaları açık ve kapalı olan bütün lafızları kapsayan kavramlardır.

2.2.2.2.5.3. Ta‘rîz

Ta‘rîz, asıl itibariyle belâgatin konusu olup usûlcülerin de ilgi alanına girmektedir. Etimolojik olarak ta‘rîz, irade edilen şeyi açık söylememe; dokundurma anlamlarına gelmektedir.⁹⁸⁷ Zemahşerî, bir belâgat terimi olarak ta‘rîzi şöyle tanımlamaktadır: “*Zikredilmeyen şeye delâlet eden bir şeyi zikretmektir.*”⁹⁸⁸ İbnü’l-Esîr de ta‘rîzin tanımını “*Ta‘rîz, hakikî ve mecâzî vaz‘ ile değil, mefhum yoluyla bir şeye delâlet eden lafızdır.*”⁹⁸⁹ şeklinde yaparken, usûlcülerden İbnü’n-Neccâr, “*Bir şeyi ima etmekle*

⁹⁸⁶ Hasan Hadî Muhammed, 292.

⁹⁸⁷ İbn Manzûr, IX, 149. وَهُوَ لَفْظٌ مُسْتَعْمَلٌ فِي مَعْنَاهُ مَعَ التَّلْوِيحِ بِغَيْرِهِ.

⁹⁸⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 311. والتعريض ان تذكر شيئاً تدل به على شيء لم تذكره.

⁹⁸⁹ İbnü’l-Esîr, *el-Meselî’s-Sâir*, II, 186. التعريض: فهو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي.

*beraber kendi (gerçek) manasında kullanılan lafızdır.”*⁹⁹⁰ şeklinde ta‘rîzin tanımını yapmaktadır. Örneğin ahlak problemi olan birine hitaben “Ben iffetli biriyim” ifadesindeki asıl amaç, muhataba onun iffetsiz olduğunu ima etmektir. Dolayısıyla dokundurma ve iğneleme amacıyla söylenen ifadeler birer ta‘rîz örneğidirler. Nef‘î’in (ö. 1635) şu dörtlüğü bunun bir ifadesidir:

“Tâhir efendi bana kelb demiş,
İltifatı bu sözde zâhirdir.
Mâlikî mezhebim benim zira,
İtikadımca kelb tâhirdir.

Nef‘î, burada tevcîh⁹⁹¹ sanatını kullanarak, hem özel isim hem de temiz manasına gelme ihtimali olan “tâhir” lafzını kullanarak aslında rakibine ta‘rîzde bulunmak istemiştir. Kur‘ân-ı Kerîm’de de ta‘rîzin birçok örneği bulunmaktadır. Bu örneklerden biri de Enbiyâ sûresinin şu ayetidir: *بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا* “Belki onu şu büyükleri yapmıştır.”⁹⁹² Ayette yapılan eylem, dönemin putperest insanları tarafından ilâh edinen putların büyüğüne izafe edilmiştir. Aslında burada amaçlanan şey ise onların ilâh edildiği putun, böyle bir eylemi gerçekleştirmekten aciz olduğunu, hâlbuki ilâhın buna kadir olup aciz olmaması gerektiğini hissettirmektir.⁹⁹³

Belâgatçılardan Sekkâkî, ta‘rîzi müstakîl bir edebî sanat olarak değerlendirmemektedir. O, ta‘rîzi kinâyenin bir türü olarak görmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi Sekkâkî meknî anı ve meknî bih arasındaki ilişki vasıtalarının kemiyetine göre kinâyenin kendi bünyesinde bir değişkenlik arz ettiğini belirtmekte ve bu vasıtaların sayısına göre kinâyeyi telvîh, remz, imâ/işaret ve ta‘rîz şeklinde dörtlü bir tasnife tabi tutmaktadır.⁹⁹⁴ Sekkâkî, kinâyeyi ne hakîkat ne de mecâz olarak değerlendirirken kinâyenin bir çeşidi olarak gördüğü ta‘rîzi başka bir açıdan -hakîkî veya mecâzî manada kullanılan lafızların ta‘rîzî manayı ifade edip etmeme bakımından- kinâyeden farklı olarak değerlendirmektedir. Sekkâkî, “Bana hakaret ettin, göreceksin!”

⁹⁹⁰ İbnü’n-Neccâr, I, 202. وَهُوَ لَفْظٌ مُسْتَعْمَلٌ فِي مَعْنَاهُ مَعَ التَّلْوِيحِ بَعْضُهُ

⁹⁹¹ Tevcih: sözü, farklı iki yöne ihtimali olacak şekilde söylemek veya biri övmeye diğeri yerme anlamlarına gelebilecek mana ifade eden söz söylemektir. Cüneyt Eren ve Vechi Uzunoğlu, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2014, 267.

⁹⁹² Enbiyâ: 21/63.

⁹⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 125; Subhî es-Sâlih, *Mebâhisün fî Ulûmi’l-Kur‘ân* (10. Baskı), Dâru’l-‘İlim li’l-Melâyîn, Beyrut 1977, 332-333.

⁹⁹⁴ Sekkâkî, 521.

örneğini getirerek ta'rîzin bazen kinâyeye bazen de mecâz yoluyla gelebileceğini belirtmektedir. Sekkâkî, durumu göz önünde bulundurarak bu söz ile hem muhatap hem de muhatapla beraber olan ikinci bir şahısın irade edildiğinde kinâyeye, sadece muhatap dışındaki kişi irade edildiğinde ise mecâz olarak değerlendirileceğini ifade etmektedir.⁹⁹⁵ Zira üçüncü şahsa ikinci şahıs kipiyle hitap etmek mürsel mecâz olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla "Bana hakaret ettin, göreceksin!" ifadesindeki ikinci şahıs kipiyle sadece üçüncü şahıs kastedildiğinde mecâzî manaya gelen ta'rîz söz konusu olabilir.

İbnü'l-Esîr, ta'rîzi kinâyeden bağımsız olarak görmektedir. O, kinâyeyi mecâz olma cihetiyle lafzî vaz'î bir sanat olarak görürken, ta'rîzde ise hakîkî veya mecâzî lafzî vaz'ın söz konusu olmadığını, ta'rîzî mananın ancak işaret ve telmîh yoluyla anlaşılabilirliğini belirtir. İbnü'l-Esîr, kinâyeye ve ta'rîz arasındaki farka da değinerek, ta'rîzî mananın ancak işaret ve telmîh yoluyla anlaşılabilirliği için ta'rîzin kinâyeden daha örtük bir sanat olduğunu, belirtir. Ayrıca kinâyenin bir sözdiziminde olduğu gibi tek bir kelimedede de meydana gelebileceğini, ta'rîz ise sadece sözdiziminde oluşabileceğini ifade eder.⁹⁹⁶

Usûlcülerden Abdülazîz Buhârî, ta'rîzin kinâyenin bir çeşidi olduğunu belirttikten sonra Sekkâkî'nin de aynı şeyi söylediğini belirtir. Abdülazîz el- Buhârî, akabinde Zemahşerî'nin kinâyeye ve ta'rîz arasına koyduğu farkı aktararak Zemahşerî'nin Sekkâkî'yle aynı kanaatte olmadığını ima eder.⁹⁹⁷ Hanbelî usûlcülerden Alî b. Süleyman el-Merdâvî, hakîkî mana için vaz' edilen terkîbin ta'rîzî manaya mefhum yoluyla delâlet ettiğini belirtir. O ayrıca ta'rîzin yalandan ayrı bir şey olduğunu ifade eder. Zira ta'rîzde lafızların zahiri manaları söz konusu olmayıp mefhum yoluyla irade edilen şeye işaret edilmesi söz konusu olduğunu ifade eder.⁹⁹⁸

Netice itibariyle belâgatçılar ile usûlcülerin ta'rîz analizleri arasında belirgin bir farkın olmadığı görülmektedir. Her iki disipline göre de ta'rîz, irade edilen şeye mefhum yoluyla delâlet etmektedir.⁹⁹⁹

⁹⁹⁵ Sekkâkî, 523.

⁹⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir*, II, 186.

⁹⁹⁷ Abdülazîz Buhârî, II, 313.

⁹⁹⁸ el-Merdâvî, II, 490.

⁹⁹⁹ Konu hakkında geniş bilgi edinmek için bk. Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed Seyyid Şerif el-Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s, 403-406; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III,137-138; Attâr, I, 334-335.

Ta'rîz sanatının hem belâgat/beyân hem de fıkıh usûlünde ele alınması ve Abdülazîz Buhârî gibi usûlcü bir âlimin, Zemahşerî ve Sekkâkî gibi belâgat âlimlerinin konu hakkındaki düşüncelerini aktarması ve belâgatçıların görüşleri arasında mukayese yapması iki disiplin arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Abdülazîz Buhârî'nin konu hakkındaki tercihini bir belâgat âlimine dayandırmasından hareketle usûlcülerin bu konuda belâgatçılardan etkilendikleri ortaya koymaktadır.

2.2.2.2.6. Teşbîh ve Kıyâs

Söz sanatının en önemli unsurlarından biri olan teşbîh, beyân ilminin ana konularından biridir. Teşbîh, beyân ilminin kavramları arasında en erken fark edilen ve terimleşen bir kavramdır.¹⁰⁰⁰ Edebî sanatta sözü güçlü bir şekilde ifade etmek ve söze edebî bir zevk katmak için cahiliye döneminden günümüze kadar başvurulmuş teşbîh sanatı, şair ve edebiyatçılar tarafından çokça kullanılmıştır. Cahiliye şairlerinden İmru'ülkays'ın (ö. 540 m.) *Beni imtihan etmek için türlü türlü dertlerle/kederlerle deniz dalgaları gibi perdelerini üzerime salan nice geceler vardır.*" şeklindeki şiiri bunun en iyi örneğidir.

Teşbîh, sadece şair ve edebiyatçıların kullandığı bir sanat olmayıp aynı zamanda Kur'an ve hadislerde de bolca örnekleri bulunmaktadır. *مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ* "Onların misali (gece) ateş yakan kişinin misali gibidir. Ateş tam çevresini aydınlattığı zaman Allah onların nurlarını yok etti ve onları görmez bir şekilde karanlıkta bıraktı."¹⁰⁰¹ ayeti, Kur'an-ı Kerim'de geçen teşbîh örneklerinden biridir.

Belâgat/Beyân fıkıh usûlü ilişkisi açısında teşbîhi ele aldığımızda, sadece teşbîh üzerinden değerlendirme yapılması, konunun iyi anlaşılması açısından yeterli olmayabilir. Zira belâgatte teşbîh başlığı altında teşbîhin tanımı, mahiyeti, unsurları, kısımları ve amacı ele alınırken, fıkıh usûlünde ise böyle bir başlık altında herhangi bir konunun incelendiği görülmemektedir. Ancak fıkıh usûlündeki kıyâs meselesi incelendiğinde tüm kıyâs çeşitleri dâhil edilmese de, kıyâsın büyük bir kısmının belâgatteki teşbîhin aynısı olduğu söylenebilir. Bunun içindir ki bazı usûlcüler kıyâstan

¹⁰⁰⁰ İsmail Durmuş, "Teşbîh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1992, XL, 553.

¹⁰⁰¹ Bakara: 2/17.

söz ederken kıyâsın bir teşbîh olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Zerkeşî, “*İbn Mükla “el-Burhân” isimli kitapta şunu söylemektedir: Kıyâs lügatte teşbîh ve temsîl manasındadır. Teşbîh ise vasıf ve tanımlarda meydana gelmektedir. İsimlerde teşbîh söz konusu değildir.*”¹⁰⁰² şeklinde İbn Mükla’dan kıyâsın lügatte teşbîh ve temsîl manasına geldiğini aktarmaktadır. Ebû’l-Hüseyin el-Basri ise şunları aktarmaktadır: “*Bazıları (bazı usûlcüler) kıyâsı teşbîh olarak tanımlamışlardır. eş-Şeyh Ebû Hâşim ise kıyâsı “Bir şeyi başka bir şeye hamletmek, onun (ikinci şeyin/aslın) hükmünü ona (fer’) uygulamak” şeklinde tanımlamaktadır. Şayet Ebû Hâşim aslın hükmünü, teşbîhten dolayı fer’e uygulanmasını kastetmiş ise bu doğrudur... şayet bunu kastetmemiş ise bu doğru değildir.*”¹⁰⁰³ Ebû’l-Hüseyin el-Basrî aslın hükmünün fer’e verilmesi için teşbîhin şart olduğuna vurgu yapmaktadır. Yani aslın hükmünün fer’e verilmesinin nedenini aralarındaki benzerliğe/teşbîhe dayandığını vurgulamaktadır. İbn Hazm, “*Teşbîh, bir şeyin başka bir şeye bazı sıfatlarında benzetilmesidir... bu (bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi) ise kıyâsın aslıdır.*”¹⁰⁰⁴ şeklinde teşbîhin tanımını yapmıştır. Onun tanımdan sonra “Bu ise kıyâsın aslıdır.” ifadesini kullanmasındaki amacı aslında kıyâsın bir teşbîh olduğunu belirtmektir.

Teşbîhin fıkıh usûlü içindeki konumu ve işleyişinin daha iyi anlaşılması için, belâgat ilmindeki teşbîhin tanımı, unsurları, kısımları ve amacını ile fıkıh usûlündeki kıyâsın tanımı, unsurları, kısımları ve amacını ayrı ayrı ele alıp sonradan aralarındaki ilişkiye değinmenin daha faydalı olacağı düşüncesiyle ilk olarak teşbîh ve kıyâs konusu ayrı ayrı incelenecektir. Akabinde beyân ile fıkıh usûlü ilişkisinin ortaya konulması için de teşbîh ile kıyâs arasındaki benzerlikler ve varsa ayrıldığı hususlar tesbit edilip iki disiplin arasındaki ilişki ortaya konulacaktır.

2.2.2.2.6.1. Teşbîh

2.2.2.2.6.1.1. Teşbîhin Tanımı

Teşbîh **تَشْبِيْه** kalıbında olup **يَشْبَهُ** – **شَبَّهَ** fiilin mastarıdır. Sözlük olarak “teşbîh” bir şeyi başka bir şeye benzetmek, bir şeyin benzerini yapmak anlamına gelmektedir.¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰² Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, 7, 6.

¹⁰⁰³ el-Basrî, II, 195.

¹⁰⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 48.

¹⁰⁰⁵ Cevhrî, VI, 36; İbrâhîm Enîs vd., I, 471.

Terim olarak teşbîhin tanımı sözlükte içerdiği anlam çerçevesinde yapılmıştır. Dolayısıyla bir beyân terimi olarak yapılan “teşbîh” tanımlarında teşbîhin sözlük anlamı belirgin bir role sahiptir.

Sekkâkî gibi bazı âlimler teşbîhin tanımını yapmak yerine teşbîhi açıklamakla yetinmişlerdir. Sekkâkî teşbîhi şöyle açıklamaktadır: “*Açıktır ki teşbîh, müşebbeh ve müşebbeh bih olmak üzere iki tarafın olmasını; aralarında bir vecih ile ortaklığın bulunmasını ve diğer bir yönüyle ayrı olmasını gerektirir.*”¹⁰⁰⁶ Görüldüğü üzere Sekkâkî teşbîhin tanımını yapmaktan ziyade teşbîhin unsurlarını zikrederek teşbîhi açıklamaya çalışmaktadır. Sekkâkî devamında şunları ifade etmektedir: “*Sen bilirsin aradaki (müşebbeh ve müşebbeh bih arasındaki) farklılıkların bütün yönüyle ortadan kalkması taaddüdü engeller/ortadan kaldırır. Dolayısıyla teşbîh ortadan kalkar. Zira şeyin (müşebbehin) teşbîhi, kendisinin (müşebbehin) bir sıfatı, bir konuda müşebbeh bihe ortak olmasıyla olur.*”¹⁰⁰⁷

Terim olarak teşbîhin farklı tanımları yapılmıştır. Yapılan tanımlardan bazıları şunlardır: “*Teşbîh, bir amaçtan dolayı bir şeyin bir veya daha çok manada bir şeye ortak olmasına delâletidir.*”¹⁰⁰⁸ Bu tanım, müşebbeh, müşebbeh bih ve vech-i şebek gibi teşbîhin üç unsurunu ihtiva ederken yine teşbîhin unsuru olan teşbîh edatını tanım dışında bırakmıştır. Teşbîhin diğer bir tanımı şu şekilde yapılmıştır: “*Teşbîh belirli bir amaç için bir edat ile aralarındaki (müşebbeh ve müşebbehün bih arasındaki) ortak nitelikten dolayı bir şeyi başka bir şeye benzetmektir.*”¹⁰⁰⁹

Usûlcülerden İbn Hazm, teşbîhin tanımını “*Bir şeyin başka bir şeye bazı sıfatlarında benzemesidir.*”¹⁰¹⁰ şeklinde yapmıştır. İbn Hazm’ın yaptığı tanım ile yukarıda verilen ilk tanım kıyâsı kapsayacak şekilde yapılan tanımlardır. Zira kıyâsta edat şartı söz konusu değildir. Bununla birlikte bu iki tanımda teşbîh edatının dikkatte alınmaması muhtemelen müekked ve belîğ teşbîh türlerini de tanıma dâhil etmek içindir.

¹⁰⁰⁶ Sekkâkî, 439. لا يخفى عليك أن التشبيه مستدع طرفين مشبهاً و مشبهاً به واشتركا بينهما من وجه واقتراحاً من آخر.

¹⁰⁰⁷ Sekkâkî, 439. أنت خير بأن ارتفاع الاختلاف من جميع الوجوه حتى التعيين بأبى التعدد فيبطل التشبيه لأن تشبيه الشيء لا يكون إلا وصفاً له بمشاركته المشبه به في أمر.

¹⁰⁰⁸ el-Meydânî, II, 162. هو الدلالة على مشاركة شيء لشيء في معنى أو أكثر من المعاني لغرض.

¹⁰⁰⁹ Bolelli, 34-35.

¹⁰¹⁰ İbn Hazm, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, I, 48. التشبيه هو أن يشبه شيء بشيء في بعض صفاته.

2.2.2.2.6.1.2. Teşbîhin Hakikat-Mecâz Kategorisindeki Yeri

Teşbîhin kullanım açısından neyi ifade ettiği diğer bir ifadeyle teşbîhin hakîkî manayı mı yoksa mecâzî manayı mı ifade ettiği konusu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Belâgatçıların bir kısmı teşbîhi hakikat kategorisinde değerlendirirken bazıları ise onu mecâz olarak görmüşlerdir. Teşbîh ve istiâre arasındaki farkı ilk ele alan el-Kâdî el-Cürcânî'nin teşbîhi gerçek anlam üzere değerlendirdiğini daha önce ifade edilmişti. Aynı şekilde Abdulkâhir el-Cürcânî'nin de teşbîh ve istiâre arasındaki fark meselesinde teşbîhin hakîkî manayı ifade ettiğini belirttiğine değinilmişti. Abdulkâhir el-Cürcânî'den sonra gelen Fahreddin er-Râzî de *مثل، كأن، ك* gibi lafızların vaz' açısından (yani konulduğu anlam itibariyle) açık bir şekilde teşbîhe delâlet ettiklerinden dolayı teşbîhin hakikat olduğunu söylemiştir.¹⁰¹¹ Süyûtî de kendisinden önceki âlimlerin görüş ve gerekçelerine dayanarak teşbîhin her iki tarafının da gerçek anlamı ifade ettiğini belirtir. Süyûtî konu hakkında şunları ifade etmektedir: *“Bazıları teşbîhin mecâz olduğunu sanmışlardır. Doğru olan ise teşbîhin hakikat olduğu hususudur. ez-Zencânî el-Mi'yâr'da teşbîhin, manalardan bir mana olduğunu, vaz' açısından kendisine delâlet eden lafızların bulunduğunu ve lafzın konulduğu anlam dışında başka bir anlam taşıması da söz konusu olmadığından dolayı onun hakikat olduğunu dile getirmiştir. Şeyh İzzeddin ise, şayet (teşbîh) harf (teşbîh edatı) ile yapılırsa hakikat, harfin hazfî ile yapılırsa mecâzî ifade ettiğini, zira hazfın mecâz babından olduğunu söylemiştir.”*¹⁰¹² Süyûtî'nin aktardıklarını dikkat alınarak şunlar söylenebilir: ez-Zencânî, bütün teşbîh çeşitlerini hakikat olarak değerlendirirken Şeyh İzzeddin (ö. 660/1262)¹⁰¹³ ise teşbîh edatı vasıtasıyla yapılan benzetmeleri hakikat kategorisinde değerlendirmiştir. Buna karşın teşbîh edatı hazfedilmiş benzetmeyi (teşbîh-i belîğ) ise istiâre olarak değerlendirmiştir. İbn Reşîk el-Kayrevânî ise başta teşbîh ve istiâre olmak üzere te'vîl ihtimali taşıyan edebî söz sanatlarının hepsinin mecâz olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹⁴ Belâgat âlimlerinden İbnü'l-Esîr, istiâre konusunu ele alırken teşbîhin hangi kategoride değerlendirileceği konusuna da değinir. O, konu hakkında şu açıklamayı yapar:

¹⁰¹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz*, 126.

¹⁰¹² Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 87-88.

¹⁰¹³ Ebû Muhammed İzzeddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî 577 yılında Dımaşk'ta doğmuş. İlim camiasında 'İz bin Abdüsselâm ismiyle şöhret bulmuştur. O birçok eser yazmıştır. Bu eserlerden biri de konumuzla alakalı olan *Mecâzü'l-Kur'ân* isimli eseridir. Bk. ez-Ziriklî, IV, 21.

'İz bin Abdüsselâm'ın konu hakkındaki görüşleri için bk. *Mecâzü'l-Kur'ân*, 148.

¹⁰¹⁴ İbn Reşîk, *el-'Umde*, I, 266.

“Takdire şayan bir tetkikle mecâzın anlam genişliği ve teşbîh olmak üzere iki kısma, teşbîhin de tam teşbîh ve mahzûf teşbîh olmak üzere iki kısma ayrılacağı bana inkişaf oldu. Müşebbeh ve müşebbeh bihin zikredildiği teşbîh, tam teşbîh; sadece müşebbeh bihin zikredildiği teşbîh de mahzûf teşbîhtir. Buna istiâre denilir...” O, bunun akabinde kısa bir açıklama yaptıktan sonra şöyle devam eder: “Dilersen mecâzın, kelâmda tevessü (anlam genişlemesi), teşbîh ve istiâre olmak üzere (üç) kısma ayrıldığını söyleyebilirsin...”¹⁰¹⁵

Teşbîhin mecâza yorulmayacağını ve onun hakîkatte hamledileceğini söyleyen âlimlerin dayandığı en önemli gerekçe, teşbîhte sadece bir benzetmenin söz konusu olup herhangi bir nakil/aktarımın söz konusu olmamasıdır.¹⁰¹⁶ Diğer bir ifadeyle açık veya mukadder bir teşbîh edatı vasıtasıyla müşebbeh bihin hakîkî manası korunup, vaz‘ olduğu mana dışında başka bir manada kullanıldığını ifade etmişlerdir.

Teşbîhi mecâz kategorisinde değerlendirenler ise iddialarını şu gerekçeye dayandırmışlardır: Teşbîh iki veya daha fazla nesne arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Dolayısıyla teşbîh iki nesne arasındaki ilişki üzerine bina edildiği için hakikat olarak yorumlanamaz. Çünkü hakikat üzere izah edildiğinde yalana dönüşür.¹⁰¹⁷ Ayrıca bunlara göre diğer mecâz türlerinde olduğu gibi teşbîhte de te’vîl söz konusudur. Te’vîl yapılan her şey mecâz olduğuna göre teşbîh de mecâz olarak değerlendirilir.¹⁰¹⁸

Hakikat ve mecâzın, nasların tahlilinde ve hükümlerin belirlenmesindeki rolüne binaen kelime ve cümlelere ne tür bir anlam verileceği, hangi kategoride değerlendirileceği hususunun usûlcülerin en önemli ilgi alanı olduğunu ifade edilmişti. Dolayısıyla teşbîh, nasların tahlilinde ve hükümlerin tayininde önemli bir unsur olduğu için onun hakikat ve mecâz gibi hangi kategoride değerlendirileceği meselesi de usûlcülerin uğraş alanı olmuştur. Netice itibarıyla belâgata dair olan bu mesele usulün de konuları arasına girmiştir.

Bazı belâgatçıların teşbîhü’l-belîği istiâre/mecâz olarak değerlendirdikleri gibi usûlcülerin büyük çoğunluğunun da teşbîhü’l-belîği mecâz kategorisinde değerlendirdikleri görülmektedir. Dilelerin hakikat ve mecâzın lafzın sıfatı olduğu

¹⁰¹⁵ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, I, 343.

¹⁰¹⁶ İn’âm Fevvâl ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemü’l-Müfasssal fî ‘Ulûmu’l-Belâga el-Bedî‘ ve’l-Beyân ve’l-Me‘ânî* (2. Baskı), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996, 324.

¹⁰¹⁷ Nüveyrî, VII, 43; ‘Akkâvî, 324.

¹⁰¹⁸ İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 266.

hususundaki icmâlarına dayanarak İmam Ebû Hanife, konuşma dilinde mecâzî hakîkatin halefi olarak saymıştır.¹⁰¹⁹ Diğer bir ifadeyle Ebû Hanife'ye göre söz, herhangi bir nedenden dolayı hakîkî anlamına yorulmadığı takdirde mecâzî anlama haml edilir. O, buna dayanarak herhangi birisi kendisinden yaşça büyük olan kölesini işaret ederek هذا ابني “Bu, benim oğlumdur.” söylese, kölesi azad/özgür olur. Zira köle sahibinin bu sözü, aklen hakîkatte yorulması imkânsız olduğu için mecâza yorulur. Dolayısıyla İmam Ebû Hanife, belâgat literatüründe teşbîhü'l-belîğ olarak bilinen teşbîh türünü mecâz olarak nitelendirmiştir. İmam Ebû Hanife'nin talebelerinden Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, mecâzın konuşmada değil; hükümde hakîkatin halefi olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla İmâmeyn, yaşça büyük birisinin kendisinden küçük olan birinin çocuğu olması mümkün olmadığı için, “Bu, benim oğlumdur.” sözünü anlamsız ve hüküm bakımından geçersiz olarak değerlendirmişlerdir.¹⁰²⁰ es-Sem'ânî, *Kevâti 'u'l-Edille fi'l-Usûl* isimli eserinde mecâzın kısımlarını zikrederken teşbîhi mecâzdan saymıştır. O, “Mecâzdan (mecâzın çeşitlerinden) biri de teşbîh manasından dolayı bir şeyin isminin başka bir şeye verilmesidir.” sözünü söyledikten sonra teşbîhü'l-belîğin örneklerini zikreder.¹⁰²¹ Karâfî *Nefâisu'l-Usûl* adlı eserinde زيد الأسد ve زيد الأسد örneklerini getirerek aralarındaki farkı şöyle izah eder: “زيد الأسد cümlesi gerçek anlamı üzeredir. Zira “زيد” teşbîh için vaz' edilmiştir. Dolayısıyla bütün kelimeler yerinde (vaz edildiği manada) kullanılmıştır. “زيد الأسد” sözü ise mecâzdır. Çünkü “الأسد” lafzı bu örnekte yırtıcı hayvan için değil, belki Zeyd için kullanılmıştır.”¹⁰²² Karâfî, getirdiği örneklerden yola çıkarak teşbîhü'l-mücmeli hakîkat kategorisinde değerlendirirken, teşbîhü'l-belîği mecâz kategorisinde değerlendirmektedir. Dolayısıyla o, açık bir şekilde iki teşbîh türü arasına fark koyarak teşbîhin bütün çeşitlerini değil de sadece teşbîhü'l-belîği mecâz olarak görmektedir. Zerkeşî, bazı âlimlerin mürtecel, istiâre ve mecâzü't-teşbîh olmak üzere mecâzı üç kısma ayırdıklarını söyler.¹⁰²³ İlk okuyuşta her ne kadar “mecâzü't-teşbîh” kavramından genel teşbîh akla gelse de ancak onun kastettiği şey teşbîh edatı hazf edilen teşbîhü'l-belîğdir. Zira Zerkeşî, hakîkat ve mecâz arasındaki alakaların çeşitlerini ele alırken bu alakalardan birinin de müşâbehet alakası olduğunu ifade eder. O, müşâbehet alakasını “Müşâbehet, bir şeye benzerinin isminin

¹⁰¹⁹ Abdülazîz el-Buhârî, II, 114.

¹⁰²⁰ Abdülazîz el-Buhârî, II, 114.

¹⁰²¹ es-Sem'ânî, II, 126.

¹⁰²² Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl*, II, 912.

¹⁰²³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîl*, II, 299.

verilmesidir.” şeklinde tanımlar. وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ “Onun (Peygamber’in s.a.v.) zevceleri onların (müminlerin) anneleridir” ayeti ile “Ebû Yusuf Ebû Hanife’dir” gibi teşbîh-i belîğ örneklerini zikrettikten sonra “Alakası benzerlik olan mecâza istiâre denilir.” şeklinde bir açıklama yapar.¹⁰²⁴ Celâl el-Mahallî (ö. 864/1459), الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ “Beytullahı tavaf etmek namazdır (namaz gibidir), şu var ki Allah tavafta konuşmayı helal kılmıştır.”¹⁰²⁵ hadisinde geçen صَلَاةٌ kavramının şer’î ve lugavî boyutunu ele alırken, bunun şer’î hakîkate yormak imkânsız olduğundan ya şer’î mecâza yorulacağını, ya da dua manasına gelen luğavî hakîkate hamledileceğini ifade eder.¹⁰²⁶ Mahallî’nin bunu bir şer’î mecâz olarak nitelendirmesi, onun teşbîh edatı mahzûf olan benzetmeyi mecâz olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Attâr (ö. 1250/1834), Mahallî’nin bu açıklamasına değinerek onun hadiste geçen “صَلَاةٌ” kavramını mecâz olarak değerlendirmesinin yanlış olduğunu belirtir. Attâr, hadiste geçen الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ cümlesinin teşbîhü’l-belîğ olduğunu ifade eder.¹⁰²⁷ Dolayısıyla Attâr’ın yaptığı bu değerlendirme, onun teşbîhi mecâzdan görmediğini, teşbîhi hakîkat üzere yorumladığını ortaya koymaktadır.

Teşbîhin hakîkat olarak mı yoksa mecâz olarak mı değerlendirileceği meselesinin fıkıh usûlünde de ele alınması, her iki disiplinde bu mesele ile ilgili yapılan tartışmaların benzerlik arz etmesi ve İmâm Ebû Hanife’nin dilcilerin –ki o tarihlerde henüz belâgat dil bilimin bünyesinde varlığını sürdüren ve müstakil bir disiplin haline gelmemişti- icmâmı referans göstermesi iki disiplin arasındaki ilişkiyi ortaya koyma bağlamında önemli bir göstergedir.

2.2.2.2.6.1.3. Teşbîhin Unsurları

Teşbîhin meydan gelebilmesi için dört unsura bağlıdır. Bu unsurlar şu şekilde sıralanmaktadır.

a) Müşebbeh: Başka bir şeye benzetilmek istenen şeydir.¹⁰²⁸

b) Müşebbeh bih: Herhangi bir şeyin kendisine benzetildiği unsurdur.¹⁰²⁹ Bu ikisine tarafeyi’t-teşbîh (teşbîhin iki tarafı) denilir. Taraflar; birbiriyle mukayese edilen

¹⁰²⁴ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 70-71.

¹⁰²⁵ ed-Dârimî, “Hac”, 32, h. no. 1791.

¹⁰²⁶ Mahallî, II, 98.

¹⁰²⁷ Attâr, II, 98.

¹⁰²⁸ el-Cârim ve Emîn, 16.

ve biri diğetine benzetilen varlıklar, kavramlar ve heyetlerdir. Teşbîhin oluşabilmesi için her iki tarafın olması şarttır. Bunlardan herhangi birsinin hazf edilmesi halinde o teşbîhten çıkıp istiâre olarak değerlendirilir.

c) Vech-i şebek: Müşebbeh ve müşebbeh bih arasındaki amaca uygun olan vasıf veya benzerliktir. “Amaca uygun olan” kavramların kullanılmasındaki amacı şu örnekle açıklanabilir: “Ahmet arslan gibidir.” Ahmet ve arslan ikilisi varlıkta, cisim olmada, cins ve nevi açısından ikisi de hayvanda ve benzeri vasıflarda birleşebilirler. Ancak “Ahmet arslan gibidir” cümlesinden amaç, bunlardan herhangi birisi olmayıp bunların dışında kalan cesaret vasfının vurgulanmasıdır. Dolayısıyla teşbîhte amaca uygun olan vasfın önemli olup diğeri vasıfların herhangi bir etkisi/değeri söz konusu değildir.¹⁰³⁰

d) Edat-ı teşbîh: Müşebbeh ve müşebbeh bih arasındaki vasıta, diğeri bir ifadeyle müşebbehî müşebbehün bihe bağlayan ك، كان، مثل، شبه، شبيه، نظير، يشبه، يشابه، يحاكى، ك، كان، مثل، شبه، شبيه، نظير، يشبه، يشابه، يحاكى gibi edat, isim ve fiillerdir.¹⁰³¹

2.2.2.2.6.1.4. Teşbîhin Kısımları

Teşbîh, teşbîh edatı ve vech-i şebek, müşebbeh ve müşebbehün bih ile birlikte zikredilmesi veya bunlardan biri (teşbîh edatı ve vech-i şebek) zikredilip diğeri hazf edilmesi; vech-i şebek bir veya birden fazla olması; müşebbeh ve müşebbehün bihinin yer değiştirmesi; müşebbeh ve müşebbehün bih teşbîhin bilinen şekillerinden birinde ortaya konmadan telmîh yoluyla kendisine işaret edilmesi bakımından farklı kategorilere ayrılmaktadır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

a) Teşbîhü'l-mürsel: Teşbîh edatı zikredilen teşbîh şeklidir.¹⁰³²

b) Teşbîhü'l-mü'ekked: Teşbîh edatının hazfedildiği teşbîh türüdür.¹⁰³³

¹⁰²⁹ el-Cârim ve Emîn, 19.

¹⁰³⁰ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 523.

¹⁰³¹ Teşbîhin unsurları için bk. Sekkâkî, s464; Kazvîni, *el-Telhîs*, 56; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 520-523, 539-542; el-Meydânî, II, 162-163; Bolelli, 35-36.

¹⁰³² “Sen, makamının yüceliğinde her ne kadar kivânî (zühâl gezegeni) geçmişsen de parlaklıkta güneş gibisin.” şiiri mürsel teşbîhin bir örneğidir. Bu şiirde teşbîh edatlarından olan “ك” zikredilmiştir. (Bolelli, 37.)

¹⁰³³ “Sen, yükseklik ve parlaklık açısından yıldızın (yıldız gibisin) doğu ve batıdaki gözler sana bakar” şiirinde teşbîh edatı zikredilmediği için müekked teşbîhin örneği olarak verilmektedir. (el-Cârim ve Emîn, 23.)

c) Teşbîhü'l-mücmel: Vech-i şebihin (teşbîh yönünün) hazfedildiği teşbîh çeşididir.¹⁰³⁴

d) Teşbîhü'l-müfassal: Vech-i şebihin zikredildiği teşbîh çeşididir.¹⁰³⁵

e) Teşbîhü'l-belîğ: Teşbîh edatı ve vech-i şebihin birlikte hazfedildiği teşbîh türüdür.¹⁰³⁶

f) Teşbîhü't-temsîl: Vech-i şebihin birden fazla unsurdan/sıfattan alındığı teşbîh türüdür.¹⁰³⁷

g) Teşbîhü'l-maklûp: Müşebbehi müşebbehün bih yapmaktır. Bu teşbîh türündeki amaç müşebbehin vech-i şebehte müşebbehün bihten daha güçlü olduğunu göstermektir.¹⁰³⁸

h) Teşbîhü'z-zımnî: Müşebbeh ve müşebbehün bih, teşbîhin bilinen şekillerden farklı olarak açıkça belirtilmeyip telmîh/ima yoluyla yapıldığı teşbîh türüdür. Bundan amaç müşebbehe isnat edilen hükmün mümkün olduğunu ispatlamaktır.¹⁰³⁹

¹⁰³⁴ İbnü'l-Mu'tez'in, *وَكأنَّ الشَّمْسَ الْمُنِيرَةَ دِبِ خَارٍ جَلَتْهُ حَدَائِدُ الصَّرَابِ* “Parlayan güneş, sanki darphanecinin çekiçlerinin parlattığı dinardır.” şiiri mücmel teşbîhe örnek olarak verilebilir. Zira Onun yaptığı teşbîhte, vech-i şebehi zikretmediğinden dolayı mücmel bir teşbîh türüdür. el-Meydânî, II, 174-175.)

¹⁰³⁵ *سِرْنَا فِي لَيْلٍ بَهِيمٍ كَأَنَّهُ الْبَحْرُ ظَلاماً وَإِهاباً* “Karanlık ve korkuda deniz gibi olan karanlık bir gecede yürüdük.” şiirinde vech-i şebeh olan *وَإِهاباً* zikredildiği için müfassal bir teşbîhtir. (el-Cârim ve Emîn, 23.)

¹⁰³⁶ *الْشَّرُّ مِسْكٌ. وَالْوَجُوهُ دَنَا نِيرٌ وَأَطْرَافُ الْأَكْفِ عَنَمٌ* “Güzel koku misk, yüzler (parlaklıkta) dinarlar ve parmaklar anem ağacı gibidirler.” Cahiliye şairlerinden el-Mürakkaş'ın, şiirde güzel kokuyu, misk kokusunun güzelliğine; yüzleri, parlayan dinarlara ve parmakları, çiçekleri kırmızı olan anem ağacına benzetmesinde teşbîh-i belîğ vardır. Zira her üçünde de teşbîh edatı ve vech-i şebeh hazfedilmiştir. Bk. el-Cârim ve Emîn, 23; el-Meydânî, II, 176.

¹⁰³⁷ *مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَخْمَلُ أَشْفَارُهَا* “Kendilerine Tevrat yükletilip de sonra onu yüklenmemiş olanların (gereği gibi ondan yaralanmayanların) durumu, sırtına (faydalı) kitaplar yüklenmiş eşeğin durumu gibidir.” (Cuma: 62/5) ayeti temsîlî teşbîhin bir örneğidir. Buradaki benzetme yönü birkaç şeyden alınmıştır. Bu birkaç şeyden alınan benzetme yönü şöyledir: “Faydalı bir şeyi taşımak ve yorgunluktan başka bir şey elde edememe”den oluşan bir terkîptir. Yani bu ayette vech-i şebeh bir kelimeden ibaret olmayıp bir kaç kelimden oluşan bir bütünden oluşmaktadır. Konu için bk. Cürçânî, *Esrârü'l-Belâga*, 95-99; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 553-554; el-Meydânî, II, 192-186; Bolelli, 55-63.

¹⁰³⁸ *وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ وَجْهُ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدِّحُ* “Sabahın ilk ışıkları, halifenin övüldüğü anındaki gülümsemesini andırırçasına görünmeye başladı.” Muhammed b. Vüheyb el-Himyerî, halife el-Memun'u övmek için söylediği bu şiirde sabahın ilk ışıklarını, övüldüğünde tebessüm eden halifenin yüzüne benzetmesi teşbîhte alışılan kuralın dışında yapmıştır. Normalde teşbîhte normal bir vasfa sahip olan herhangi bir nesneyi daha iyisine ve daha güçlüsüne benzetilirken, burada tam tersine bir benzetme yapmıştır. Dolayısıyla bu şiirde maklûp teşbîh sanatı kullanılmıştır. el-Cârim ve Emîn, 59; el-Meydânî, II, 201.

¹⁰³⁹ *مَنْ يَهْنُ يَسْهَلُ الْهَوَانُ عَلَيْهِ مَا لُجْرَحَ بِمَيِّتٍ إِيلَامٌ* “Kim onursuzluğa/zillete alışırsa, onursuzluk onun için basit gelir. Zira yara ölüye acı vermez.” el-Mütenebbî, bu şiirinde onursuz bir insanı ölüye benzetmiştir. Yani ölünün yaradan acı çekmemesi gibi onursuzluğa alışan bir insan da zilletten acı çekmez. el-Mütenebbî şiirinde açık bir şekilde değil, telmîh yoluyla onursuz kişiyi ölüye benzetmiştir. Onun burada yaptığı teşbîh, bilinen bir teşbîh sanatının üslubunun dışında, üstü kapalı, telmîh yoluyla yapmıştır. Dolayısıyla telmîh yoluyla yapılan bu teşbîh, zımnî teşbîhin bir örneğidir.

2.2.2.2.6.1.5. Teşbîhin Amacı

Belâgatçılar, teşbîhe baş vurmanın birçok nedenini zikretmişlerdir. Kısaca şu şekilde özetlenebilir: Birinci olarak teşbîh yapmanın en önemli nedenlerinden biri müşebbehin/benzeyenin iyi bilinmeyen yönlerini, benzetme yoluyla daha iyi bir şekilde bildirmek, onu övmek, yüceltmek veya muhâtap nezdinde onu tahkîr etmek, aşağılamaktır. İkinci olarak yazılan şiir, edebî eser ve yapılan konuşmanın okuyucu ve dinleyiciyi etkilemek ve edebî bir estetik kazandırmak amacıyla teşbîh yapılmaktadır.¹⁰⁴⁰

2.2.2.2.6.2. Kıyâs

2.2.2.2.6.2.1. Kıyâsın Tanımı

Kıyâs sözcüğü قاس fiilinin mastarı olup, muzarisi يقيس şeklinde “yâî” olarak geldiği gibi, يقوس şeklinde “vâvî” olarak da gelmektedir. Kıyâs bir şeyi, başka bir şeye (örneğe) göre ölçmek ve eşit hale getirmek anlamına gelmektedir.¹⁰⁴¹ Sözlükte واقتاسه قاس الشيء يقيسه قيسا وقياسا وقيسه denildiğinde bir şeyi benzeriyle ölçme anlamını ifade etmektedir.¹⁰⁴²

Terim olarak Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî, “*Kıyâs, bir hükmün veya vasfın ispat yahut nefyetme açısından (aralarında bulunan) ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisi için ispat veya nefyetme gayesiyle bilinen bir şeyi bir başka bilinen şeye hamletmektir.*”¹⁰⁴³ şeklinde kıyâsın tanımını yapmıştır. Mütakellim usûlcülerin büyük çoğunluğu da bu tanımları benimsemişlerdir. Bâkillânî’nin “Bilinen bir şeyi bir başka bilinen şeye hamletmektir” sözü kıyâs, ancak iki bilinen şey arasındaki hükmün ispat veya nefyi edilebileceğini ifade etmektedir.

¹⁰⁴⁰ Teşbîhin amaçları için bk. Sekkâkî, 448-454 arası; Kazvînî, *el-Telhîs*, 60-61; Kazvînî, *el-Îzâh*, 223-230 arası; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 542-547 arası; el-Cârim ve Emîn, 52-55; el-Meydânî, II, 168-170;

¹⁰⁴¹ İbn Manzûr, XI, 370.

¹⁰⁴² Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs I-XL*, Dâru'l-Hidâye, 2004, XVI, 416.

¹⁰⁴³ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 487; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 236; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 9; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 209; Şevkânî, II, 89. القياس: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بجامع حكم، أو صفة، أو نفيه عنهما.

İbn Hazm, kıyâsın tanımını şu şekilde yapmıştır: “İki şey (fer‘ ve asıl), hükmü gerekli kılan illette birleşmesinden veya bazı sıfatlarda benzerine (asla) benzemesinden dolayı, -fer‘e- benzerindeki (asıldaki) hüküm ile hüküm vermendir.”¹⁰⁴⁴

Ebü’l-Hüsyen el-Basrî, kıyâsın tanımını “Müçtehide göre hükmün illeti hususunda - aslın ve fer‘in- birbirine benzeşmesi sebebiyle aslın hükmünü fer‘e uygulamaktır”¹⁰⁴⁵ şeklinde yapmıştır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bu tanımda illetin tespitini müçtehide izafe etmesinin nedenini, illetin tespiti müçtehidin faaliyeti olup işin hakikatine bağlı olmadığını ifade etmektedir.

Mütekellimîn, fukahâ ve zâhirî mezhebine bağlı usûlcülerin birer tanımı verildi. Verilen bu tanımlar tetkike tabi tutulduğunda her mezhebin usûlcüleri, asl, fer‘, illet/ortak vasıf ve aslın hükmü gibi kıyâsın omurgasını oluşturan unsurları merkeze alarak kıyâsın tanımını yaptıkları görülmektedir. Bu tanımlardan hareketle şunu vurgulamakta yarar vardır: Usûlcülerin iki şey arasındaki ortak vasfa vurgu yapmaları bunun bir teşbîh faaliyeti olduğunu göstermektedir. Zira teşbîhte vech-i şebih, müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki benzeşme yönü iken, kıyâsta ise illet/ortak vasıf, asl ve fer‘ arasındaki benzeşme cihetidir. Dolayısıyla her ikisinde de (teşbîh ve kıyâsta) benzeşme asli bir unsurdur. Bu da teknik manada bir teşbîhtir.

2.2.2.6.2.2. Kıyâsın Unsurları

Yukarıda verilen tanımlar incelendiğinde bir kıyâsın meydana gelebilmesi için dört unsurun mevcut olmasına bağlıdır. Bu unsurlar asl, fer‘, illet ve hüküm şeklinde sıralanabilir. Bunlar kısacası şu şekilde izah edilebilir:

Asl: Hüküm nass veya icmâ ile belirlenmiş olan şeydir.¹⁰⁴⁶ Asl kavramı yerine makîsün aleyh ve müşebbehün bih kavramları da kullanılmıştır.

Fer‘: Hüküm nass veya icmâ tarafından belirlenmemiş¹⁰⁴⁷ başka bir ifade ile hakkında herhangi bir nass veya icmânın varit olamadığı şeydir. Literatürde fer‘ için makîs ve müşebbeh kavramları da kullanılmıştır.

¹⁰⁴⁴ Alî b. Ahmed b. Hazm, *en-Nebzetü'l-Kâfiye fi Ahkâmi Usûli'd-Dîn* (1. Baskı), thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, 65-66. أن تحكم لشيء بالحكم في مثله. لاتفاقهما في العلة الموجبة للحكم أو لشبهه به في بعض صفاته.

¹⁰⁴⁵ el-Basrî, II, 195. تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد.

¹⁰⁴⁶ Şaban, 127.

İllet: Aslın hükmünün konmasına münasip olan özelliği ihtivâ eden açık ve munzabit vasıftır.¹⁰⁴⁸ Başka bir ifadeyle aslın hükmünün konulmasına neden olan manadır/özelliktir.¹⁰⁴⁹

Hüküm: Asl hakkında nas veya icmâ ile sabit olan ve fer'î verilmesi istenilen şer'î hükümdür.¹⁰⁵⁰

Kıyâsın mahiyetini ve özünü bu dört unsur oluşturmaktadır. Kıyâs işleminin sıhhati ve geçerliliği için bu dört unsurun birlikte bulunması şarttır. Aksi takdirde bu unsurlardan herhangi birisinin olmayışı, kıyâsın sıhhati ve şer'î geçerliliği ortadan kaldırır.

2.2.2.2.6.2.3. Kıyâsın Çeşitleri

Usûlcüler farklı itibarla kıyâsı taksimata tabi tutmuşlardır. Bu çalışmanın tabiatı gereği usûlcülerin yaptıkları bu taksimatların hepsinin incelenmesine gerek görülmemiştir. Burada amaçlanan şey teşbîh ve kıyâs arasındaki benzerliğin tespit edilmesi ve ayrıştığı yönün ortaya konulması olduğundan kıyâsta teşbîhin var olup olmaması açısından konu ele alınacaktır.

Teşbîhin olması veya olmaması bakımından kıyâs ikiye ayrılmaktadır. a. Kıyâs-ı tard. b. kıyâs-ı aks. Kıyâs-ı tardın alt kategorileri olan kıyâsu'l-ille, kıyâsu'd-delâle ve kıyâsu's-şebehte teşbîh söz konusuken kıyâs-ı aksta ise herhangi bir teşbîh söz konusu değildir. Bu konunun detayını kıyâs-teşbîh ilişkisinde irdelenecektir.

2.2.2.2.6.2.4. Kıyâsın Amacı

İnsanların istek ve ihtiyaçları beraberinde birçok farklı hukukî sorunları getirmektedir. Meydana gelen bu hukukî sorunlar aynı zamanda şer'î hukukun ilgi alanına giren ve çözülmesi gereken birer hadise olarak müçtehidin karşısına çıkmaktadır. Şer'î hukuka konu olan sorunların cevabı nasslarda açık bir şekilde bulunmayabilir. Hükmü nass ile sabit olmayan meseleleri bir hükme bağlama ihtiyacı neticesinde âlimler kıyâs yöntemini kullanmışlardır.

¹⁰⁴⁷ Şaban, 127.

¹⁰⁴⁸ Şaban, 138.

¹⁰⁴⁹ Şaban, 127.

¹⁰⁵⁰ Şaban, 127.

Buna bağılı olarak şunu ifade edebiliriz ki, kıyâstan amaçlanan en önemli şey, şer‘î hukuka konu olup hakkında nass veya icmâa dayalı herhangi bir hüküm bulunmayan bir meseleyi, aralarındaki illet birliğini dikkatte alarak hakkında nass veya icmâa dayalı bir hükümü olana hamlederek kendisi için de aynı hükümü vermektir.

İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, nassların sınırlı ve meseleler hakkında yapılan icmâm da az olduğunu ancak meydana gelen ve gelecek olan olayların da sınırsız olduğunu ifade eder. O, meydana gelen veya gelecek olan olayların Allah’ın koyduğu şer‘î kuraldan kesinlikle hükmünü almakta olduğunu ve bunun da ancak kıyâs ve kıyâsa bağılı nazarî ve istidlali bir yöntemle olabileceğini belirtir.¹⁰⁵¹ Dolayısıyla Cüveynî’ye göre de kıyâstan asıl amaç sınırsız meseleleri sınırlı nasslarla çözüme kavuşturulmasıdır.

2.2.2.2.6.2.5. Kıyâs-Teşbîh İlişkisi

Kıyâsın teşbîh ile olan münasebeti açısından kıyâs değerlendirmeye tabi tutulursa şunları söylemek mümkündür: Bütün kıyâslarda lugavî manada teşbîh bulunmaktadır. Kıyâs bütün çeşitleriyle asıl ile fer‘ arasındaki benzerliğe başka bir ifadeyle teşbîhe dayanmaktadır.

Ancak belâgat ilminde yer alan teknik manadaki teşbîh ile kıyâs ilişkisi açısından bakıldığında aynısı söylenemez. Zira kıyâsın bazı kısımlarında teşbîhin olduğunu rahatlıkla söylenebilirken, diğerk bazı türevlerinde ise teknik manada teşbîhin varlığından söz edilemez.

Örneğın kıyâsu’l-aksta ıstılahî manada bir teşbîh söz konusu değildir. Zira kıyâsü’l-aks, aslın hükmünün aksini fer‘e verilmeye dayanmaktadır. Başka bir deyişle müşebbeh ile müşebbeh bih ortak bir illette buluşmamaktadırlar. Dolayısıyla burada ıstılahî manada bir teşbîhten söz edilemez.

Ancak aslın ve fer‘in ortak bir illette birleştiğı kıyâs-ı tardda ise teknik anlamdaki teşbîh söz konusudur. Kıyâs-ı tardın alt başlıklarını oluşturan her üç kıyâs (kıyâsu’l-ille, kıyâsu’d-delâle, kıyâsu’ş-şebah) türünde de ıstılahî manada teşbîhin varlığından söz edilebilir.

¹⁰⁵¹ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 429.

İlk olarak kıyâsu'l-ille ele alınacaktır. Usûlcülerden el-Cüveynî, kıyâsu'l-illeyi şu şekilde tanımlamaktadırlar: “*Kıyâsu'l-ille, illetin, hükmü (evleviyetle) gerektirdiği kıyâs türüdür.*”¹⁰⁵²

Bu kıyâs türüne verilen örnek ise “darb”ın “öf” sözüne kıyâs edilmesidir. Allah (c.c.) İsrâ sûresinde «إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَقِبْ وَلَا تَنْهَرْهُمَا» “*Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine «öf!» bile deme; onları azarlama*”¹⁰⁵³ buyurmaktadır. Usûlcüler “Öf!” demenin haramlığından hareketle “Darbın” evleviyetle haram olduğunu belirtmişlerdir. Usûlcüler öf demeyi asıl (makisun aleyh), darbetmeyi ise fer‘ olarak nitelemişlerdir. Söz konusu örnekte yapılan kıyâsın aynı zamanda ıstılâhî manada bir teşbîh olduğunu rahatlıkla söylenebilir. Şöyle ki mezkûr kıyâsta, teşbîhte aranan bütün unsurlar/rükünler mevcuttur. Makisun aleyh olan “Öf deme.” müşebbehün bih, makis olan darbetme müşebbeh, illet (el-vasfû'l-cami‘) olan eziyet ve incitme ise vech-i şebehtir.

İkinci olarak kıyâsu'd-delâle. el-Cüveynî, “*Kıyâsu'd-delâle, iki benzerden biriyle diğerine istidlal etmek*”¹⁰⁵⁴ şeklinde kıyâsu'd-delâlenin tanımını yapmaktadır. O, yaptığı tanımın akabinde ayrıca şuna da vurgu yapmaktadır: “*Bu kıyâsta illet, mucip değil, delâlet edendir.*” Yani illet, aslın hükmünü fer‘e vermeyi gerekli kılan bir unsur olmayıp belki aslın hükmünü fer‘e vermeyi gerekli kılan şeye delâlet eden bir unsurdur.

Kıyâsu'd-delâle şu örnekle açıklanabilir: Nebizi şaraba kıyâs ederek nebizin de haram olduğuna hükmetmektir. Ancak bu kıyâs türünde vecih-i şebah/ortak illet sarhoş edici özeliğini dikkate alarak aslın hükmü fer‘e verilmemektedir. Bu kıyâs türünde illetin melzûmu olan keskin kokunun, asl ve fer‘in ortak bir vasfı olma özeliğinden dolayı aslın hükmü fer‘e verilmektedir. Dolayısıyla burada verilen hüküm, hükmün illetinden dolayı değil, asl ve fer‘in ortak illetinin melzûmu (ayrılmaz bir parçası) olan bir vasma (keskin kokuya) dayanarak fer‘e verilmektedir. Bir önceki kıyâs türünde olduğu gibi burada da verilen örnekte aynı zamanda teknik anlamda bir teşbîhin olduğunu söylenebilir. Zira bu örnekte de teşbîhte aranan bütün unsurlar mevcuttur. Makisun aleyh olan şarap müşebbehün bih, makis olan nebiz müşebbeh, el-vasfû'l-cami‘ olan keskin koku ise vech-i şebehtir.

¹⁰⁵² Cüveynî, *Metnü'l-Varakât*, 16. قياس العلة: ما كانت العلة فيه موجبة للحكم.

¹⁰⁵³ İsrâ: 17/23.

¹⁰⁵⁴ Cüveynî, *Metnü'l-Varakât*, 16. قياس الدلالة: وهو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، وهو أن تكون العلة دالة على الحكم، ولا تكون موجبة للحكم.

Üçüncü olarak kıyâsu'ş-şebah. Cüveynî kıyâsu'ş-şebahin tanımını şu şekilde yapmıştır: “*Kıyâsu'ş-şebah, iki asla benzeyen fer‘i, daha çok benzeyene ilhak etmektir.*”¹⁰⁵⁵ Yani kıyâsu'ş-şebehte fer‘in ilhak edileceği iki ayrı asıl bulunmaktadır. Her iki aslın hükmü şer‘î delille sabittir. Fer‘ hükümleri sabit olan her iki asla da benzerdir. Ancak birisine bir yönüyle benzerken diğerine iki veya daha fazla yönüyle benzerdir. Dolayısıyla asl ve fer‘ arasında en çok benzerliği olan aslın hükmünü fer‘e vermek gerekmektedir.

Bu kıyâs türüne verilen örneklerden biri abdeste niyetin vacip oluşu meselesidir. Zira abdest, teyemmüm ve necasetin giderilmesi gibi iki asla benzerdir. Abdest, hadesten taharet yönüyle teyemmüme benzerken, sıvı bir şeyle yani su ile yapıldığı için necasetin izalesine benzerdir. Dolayısıyla abdesti teyemmüme benzetenler niyetin vacip olduğunu söylerken, onu necasetin giderilmesine benzetenler ise niyetin vacip olmadığına hükmetmişlerdir.¹⁰⁵⁶ Verilen örnekten de anlaşıldığı üzere diğer iki kıyâs türünde olduğu gibi bu kıyâs şeklinde de teşbîh vardır. Gazzâlî bu kıyâs türünden bahsederken şunu aktarmaktadır: “*Bilmelisin ki; şebah ismi, tüm kıyâs çeşitlerine şamildir. Zira fer‘, ortak bir benzerlikten dolayı asla ilhak edilir. Öyleyse bu bir teşbîhtir.*”¹⁰⁵⁷ Dolayısıyla Gazzâlî de kıyâsın bir teşbîh olduğunu kabul etmektedir.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz: Fıkıh usûlünde yer alan kıyâs konusuyla belâgatteki teşbîh mevzusu arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Hatta ikisi arasında birebir örtüşme söz konusudur. Tabi ki buradaki kıyâstan maksat kıyâsü'l-aksı da kapsayacak manada genel kıyâs olmayıp sadece kıyâs-ı tarttır. Zira usûlde esas olarak ele alınan kıyâs da bu tür kıyâstır.

İki alan arasındaki bu benzerlikten söz etmişken hiçbir farkın olmadığı şeklinde bir kanaat oluşmamalıdır. Yukarda da belirtildiği gibi her şeyden önce kıyâs-ı aks gibi bazı kıyâs türleri teşbîh başlığı altında ele alınacak bir mahiyet arz etmezler. Bununla birlikte kıyâstan maksat, aslın hükmünün fer‘e intikali ve sirayet ettirilmesidir. Teşbîhte ise daha ziyade edebî ve psikolojik mülâhazalarla yapılan bir benzetme faaliyeti vardır. Bu ayrımın haricinde iki konu arasında büyük oranda bir birlik ve benzerlik

¹⁰⁵⁵ Cüveynî, *Metnü'l-Varakât*, 16. قياس الشبه: هو الفرع المتردد بين أصلين، فيلحق بأكثرهما شبيهاً.

¹⁰⁵⁶ İbn Firkâh Tâcüddîn Abdurrahmân b. Firkâh el-Fezârî, *Şerhu'l-Varakât*, thk. Sâreh Şâfi el-Hâcerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts. 332.

¹⁰⁵⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 318.

bulunmaktadır. Konular arasındaki bu birlik ve benzerlik dolaylı olarak iki alanı/disiplini birbiriyle ilişkili ve irtibatlı kılmaktadır.



SONUÇ

Kur'ân ve sünnet, İslâm ilim ve düşünce geleneğinin odak noktasını teşkil ettiği bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla İslâm düşünce sistemini besleyen disiplinlerin bütünü Kur'ân ve sünnetin anlaşılmasına ve yorulmasına hizmet eden birer disiplin olma özelliğini taşımaktadır. Kur'ân ve sünnetin İslâmî ilimlerin odak noktası olması zorunlu bir şekilde bu ilimleri birbiriyle ilişkili kılmıştır. Ancak bu ilimlerin arasındaki ilişkinin mahiyeti farklılık arz etmektedir. Belâgat/beyân, genelde tefsir, kelâm ve nahiv gibi İslâmî ilimlerle ilişkilidir. Özelde ise fıkıh usûlü ile seçici bir yakınlık içerisinde.

Genelde belâgatın her üç disiplini -me'ânî beyân ve bedî'- özelde beyân ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzını ve taklit edilmezliğini ispatlama amacına matuf bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Kur'ân lafızlarının delâlet ettiği manaların tespiti, lafızlar arasındaki insicam ile ahengin ve edebî sanatın değerini ispatlayacak parametreleri ve kriterleri belirleme gayesi de belâgatın bir disiplin haline gelmesine neden olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'in ve nebevî sünnetin doğru anlaşılması, yorumlanması ve buna bağlı olarak Kur'ân ve sünnetten hükümleri istinbât etmek için norm ve kriterleri belirleme amacıyla fıkıh usûlü tedvîn edilmiştir. Dolayısıyla belâgat/beyân ve fıkıh usûlü Kur'ân odaklı birer disiplindirler. Bu nedenle her iki disiplinin birbiriyle ilişkili olması kaçınılmazdır.

Fıkıh usûlü tedvîni, belâgat disiplinlerine göre daha erken bir dönemde başladığından dolayı belâgatın gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Ancak her ne kadar belâgat disiplinleri geç bir dönemde tedvîn edilse de usûlcüler, özellikle lafızlar bahsinde belâgat disiplinlerinden çokça yararlanmışlardır.

Beyân ilminin ana konuları olan beyân, delâlet, teşbîh, hakikat, mecâz, sarîh ve kinâye aynı zamanda usûl disiplinin önemli bir bölümünü de oluşturmaktadır. Zira usûl âlimlerinin temel amaçları Kur'ân'ın lafızlara yüklediği yeni anlamları tespit etmek ve böylece nasslarda oluşabilecek yanlış anlaşılmanın önüne geçmektir. Çünkü Kur'ân, kelimelere yeni bir takım dini anlamlar yüklemiştir. Fakat bu yeni anlam bütün kelime ve kavramlar için söz konusu değildir. Bu nedenle yeni anlamların tespitinde bir takım ipuçların ve ilişkilerin olması bir zorunluluktur.

Beyân konuları her ne kadar usûl ilminde ele alınsa da söz konusu ele alış biçimi iki disiplinin karakteristik özeliğine bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Zira beyân, Kur'ân'ın aşkınlığını ortaya koyma çabasının yanı sıra edebî sanatların sanat düzlemindeki ölçüsünü ortaya koyma gibi bir karaktere sahiptir. Fıkıh usûlü ise müctehidin, nasslardan hükümleri istinbât etmek için yapacağı ictihâd faaliyetinde yalnızca düşmemesi için bir takım norm ve kriterleri belirleme ve bu bağlamda fakihe gereken metodolojik malzemeyi sunma özelliğine sahiptir.

Beyân kavramını teknik anlamda ilmî muhite ilk olarak kazandıran kişi İmam Şâfiî'dir. Şâfiî'den sonra Câhiz de beyânı teknik manada kullanmaktadır. Ancak Şâfiî ile Câhiz'in beyânı ele alış amaçları ve biçimleri farklılık arz etmektedir. Şâfiî, naslardaki beyânın tahakkuk etme biçimi düşüncesiyle beyânı ele alırken, Câhiz ise edebî mülâhazalarla konuyu ele almaktadır. Câhiz'e göre sözlerdeki gizli manayı açığa kavuşturan her şey beyândır. Câhiz'den sonra İbn Vehb ve Kudâme b. Ca'fer gibi ilk dönem belâgat âlimleri beyânın tanımını ve fonksiyonlarını ele almışlardır. Ancak belâgat ilimleri müstakil birer disiplin olarak inşa edildikten sonra belâgatçıların ilgi alanı değişmeye başlamış ve dolayısıyla ilk dönem âlimlerin tanım merkezli yaklaşımları alanın dışına çıkarılmıştır. Usûl âlimleri ise nassların yorumunda beyânın önemli bir faktör olması hasebiyle beyânı kapsamlı bir şekilde konu edinmişlerdir. Usûlcülerin beyâna olan farklı yaklaşımları nedeniyle usûl âlimleri farklı şekillerde beyânın tanımını yapmışlardır. Beyânda neyin esas alınacağı meselesinde belâgatçılar arasında tartışma olmazken usûl bilginlerince farklı görüşler öne sürülmüştür. Belâgat âlimlerin tamamı, usûlcülerden İmam Şâfiî ve Hanefî usûlcülerin büyük çoğunluğu beyânda "izhâr"ın esas alınacağını söylerken Şâfiîlerin ekseriyeti, Ebû Zeyd ed-Debûsî, Ebû Abdullâh el-Basrî ve Abdülazîz el-Buhârî gibi bazı Hanefî usûlcüler ise beyânda "zuhûr"un yani kastedilen şeyin açıklığa kavuşmasının esas alınacağını söylemişlerdir.

Usûl âlimleri beyân çeşitlerini iki ayrı yöntemle ele almışlardır. Birincisi, İmam Şâfiî'nin ortaya koyduğu yöntemdir. Şâfiî, kapalı bir şeyin açığa kavuşturma vasıtaları ve yöntemini merkeze alarak kendine has bir yöntem oluşturmuştur. Bazı usûlcüler aynı yöntemi benimsemiştir. İkincisi, başta Hanefî usûlcüler olmak üzere birçok usûl âlimi, beyânın üstlendiği rol ve vazifeyi göz önünde bulundurarak beyân çeşitlerini incelemeye tabi tutmuşlardır.

Belâgat âlimleri her ne kadar beyân çeşitlerini beyân disiplinin kapsamında ele almamış olsalar da konuyu tamamen ihmal ettiklerine dair bir hissiyata düşülmemelidir. Zira belâgatçılar me‘ânî ilminde zıkr ve hazf, müsâvât, îcâz ve itnâb konularında bu üsluplara başvurulmasının nedenlerini açıklarken yer yer meseleyi kısa bir şekilde ele almışlardır.

Görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Teftâzânî tarafında fıkıh usûlünde bir disiplin olarak beyânın tanımı yapılmıştır. Muhtemelen bu onun belâgatçı kimliğinden kaynaklanmaktadır.

Belâgat/beyân ve fıkıh usûlünün ortak konularından bir olan delâlet teorisi her iki disiplinde de geniş bir şekilde konu edinmiştir. Hem nassların tahlilinde hem de edebî te‘lîfîn oluşumu ve tenkidinde lafız-anlam ilişkisi son derece önem arz etmektedir. Zira nassların delâlet ettiği hükümleri tespit etmek ve Kur’ân’ın i‘câzını ortaya koymak ancak lafızların delâlet ettiği mananın doğru tespit edilmesiyle mümkün olabilir. Bununla birlikte hakikat, mecâz, sarîh ve kinaye gibi lisânî/dile dayalı olguların tespitinde de delâlet nazariyesi son derece önemlidir.

Belâgatçılar delâlet türlerinden sadece lafzî vaz‘î delâleti konu edinmişlerdir. Bunun sebebi ise beyân ilminin karakteristik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Zira belâgat/beyân lafız-mana ilişkisini merkeze alarak zihinde meydana gelen mananın en iyi şekilde nasıl dile getirileceğini; sözdizimi içindeki kelimelerin ne tür bir manaya delâlet ettiğini; buna bağlı olarak lafzın hakikat, mecâz, sarîh ve kinaye gibi hangi manada kullanıldığını incelemektedir.

Usûl âlimleri, hem Kur’ân ve kavli, fiilî ve takrîrî sünnet çeşitlerini göz önünde bulundurarak hem de İslâm hukuku karşısında insanların söz ve eylemlerinin önemine binaen lafzî delâlet yanında gayri lafzî delâleti de incelemeye almışlardır. Dolayısıyla fıkıh usûlünde delâlet teorisi sadece dilsel çözümlemelerden ibaret olmayıp, gayr-i lafzî olan anlamlı jest ve mimikler, yazı ve işaretlerin hepsi delâlet teorisi bünyesinde değerlendirilmektedir. Ayrıca belâgatçılar kastedilen mana ve mana bütünlüğü açısından lafzî vaz‘î delâlet ele alırken, usûlcüler ise bunlarla birlikte açıklık, kapalılık, mütekellimin maksadına bağlı olarak lafzın manaya delâleti gibi daha kapsamlı bir şekilde lafzî vaz‘î delâlet türlerini incelemeye tabi tutmuşlardır.

İlk defa Cürcânî tarafından belâgat ilminde lafzî vaz‘î ve aklî delâlet türlerine işaret edilmiştir. Daha sonra Râzî tarafından bu delâlet türleri açık bir şekilde ele alınmıştır. Bu meselenin belâgat/beyân ilminde usûlcü kimliğiyle bilinen Râzî tarafından ele alınması onun usûlî düşüncesinin belâgat ilmindeki eserine yansımaları olarak görülebilir. Delâlet türlerinin daha önce usûl ilminde kapsamlı bir şekilde ele alınması ve bir usûlcü tarafından ilk olarak belâgat ilminde dile getirilmesi, bu alanın usûl ilminden yaralandığının açık bir göstergesidir. Ayrıca Sekkâkî’nin lafzî-vaz‘î delâlet, mutâbakat, tazammun ve iltizâm şeklindeki taksimatı belâgat eserlerinde ilk defa ele alınması, mantık ve fıkıh usulüne dair bazı kavram ve verilerin zamanla belâgat/beyân da yer bulmaya başladığını göstermektedir.

Dilin menşei meselesi her iki disiplinde ele alınan konulardan biridir. Her iki disiplinde dilin menşei meselesinin tartışılması iki nedenden dolayıdır. Birincisi, dil ile ilgili bütün incelikleri ortaya koymak, vaz‘î’nin lafızlara yüklediği hakîkî manayı tespit etmektir. İkincisi ise Kur’ân’da mecâzın varlığı problemidir. Zira Kur’ân’da mecâzın varlığını kabul etmeyenlerin temel argümanlarından biri dilin tevkîfî olduğunu iddia etmeleridir.

Esas itibarıyla hakikat ve mecâz belâgatın/beyânın temel konularından biri olmasıyla birlikte nassların yorumunda, hukukî konularda ve gündelik dildeki önemine binaen her iki olgu fıkıh usûlü, kelâm ve mantık âlimlerinin de ilgi alanına girmiştir.

Her iki disiplinin hakikat konusunu ele alış biçimi itibarıyla bir biriyle tam örtüşme de genel anlamda bir benzerlik göstermektedir. Ancak konunun detaylandırılması farklılıklar arz etmektedir. Zira belâgat kitaplarında çok fazla detaya ve tartışmalara yer verilmezken, usûl kitaplarında lugavî şer‘î ve örfî gibi hakikatin taksimatı geniş bir şekilde ele alınmakta ve konu hakkında ileri sürülen farklı görüşleri delilleriyle birlikte zikredilmektedir. Belâgatçılardan İbnü’l-Esîr âlimlerin kabul ettiği örfî hakikati açık bir dille reddederek bunun fıkıhçılar tarafından ortaya konulan yanlış bir şey olduğunu ifade etmektedir.

Genel olarak hakikate dair konular her iki disiplinde ele alınırken, usûlcüler hakikatin hükmü meselesini belirli bir tertip içinde geniş bir şekilde irdeleyerek ve hakikat olgusu için *الأصل في الكلام الحقيقة* “*Kelamda asıl olan hakikattir.*” gibi bir takım kuralları belirlemektedir. Abdulkâhir el-Cürcânî, Sekkâkî, Kazvinî gibi belâgat âlimleri,

hakîkatin hükmü konusuna değinmemektedirler. Ancak İbnü'l-Esîr *el-Meselü's-Sâir* isimli eserinin farklı yerlerinde dağınık bir şekilde hakîkatin bazı hükümlerine değinmektedir.

Hem belâgat/beyân hem de fıkıh usûlünde, genel bir kaide olan “Kelamda asıl olan hakîkattir” kuralınca hakîkî anlam öncelenmektedir. Ancak değer açısından iki disiplin arasında farklılık arz etmektedir. Zira belâgat/beyân ilminde mecâzın edebî sanattaki önemine binaen ve insanlar arasındaki diyalogda etkileyici bir üslup olmasından dolayı mecâz daha üstün olarak değerlendirilirken usûl disiplininde ise hükmün netliğinde hakikat daha belirgin olduğundan dolayı, hakikat daha üstün bir olgu olarak değerlendirilmiştir.

Dil düzlemindeki hakikat, mecâz, sarîh ve kinâye ayrımında dilin lugavî, şer'î ve örfî boyutları önem arz etmektedir. Bu taksimat ile dilin tek boyutlu olmadığı lugavî hakîkatin asıl olmakla beraber dilin şer'î ve örfî yönünün de bulunduğunu ortaya konmaktadır. Bunula birlikte lafızların taşıdığı mananın doğru tespit edilmesinde dilin bu üç düzeyi önemli fonksiyonlara sahiptir. Dilin lugavî, şer'î ve örfî boyutları Kur'ân yorumunda, nasların tahlilinde ve hukukî meselelerde oluşabilecek anlam kargaşasını önlemek için büyük bir öneme haizdir. Zira lafızların taşıdığı manayı doğru tespit etmek için dilin konteks içinde bulunduğu lugavî, şer'î ve örfî kategorileri son derece önem arz etmektedir.

Dilin şer'î ve örfî hakikatleri dikkate alınmaksızın sadece lugavî düzeyi esas alınarak yapılacak Kur'ân yorumunda ve nasların tahlilinde birçok yanlış çıkarımın oluşmasına neden olabilmektedir. Dolayısıyla hem Kur'ân'ın yorumunda hem de namaz, oruç, zekât gibi şer'î meselelerde özellikle dilin konteks içinde bulunduğu şer'î hakikat ve mecâz boyutu dikkate alınmalıdır. Aksi takdirde yanlış öncüllerden yanlış neticelere varılması kaçınılmazdır.

Genelde tüm dillerde özelde Arapçada önemli bir olgu olan mecâz belâgatın/beyânın önemli konulardan birdir. Aynı zamanda mecâz olgusu fıkıh usûlünde de büyük bir öneme haizdir. İnsanlar, zihninde tahayyül ettikleri düşünce ve fikirlerini mecâz sanatını kullanarak muhatabına aktarmaktadır. Nasslarda da bolca mecâz bulunmaktadır. Dolayısıyla hem düşünce ve fikirlerin aktarımında başvurulan bir sanat

olması hem de nassların bünyesinde çokça mecâzın bulunması her iki disiplin için de önemli bir konu olmuştur.

Belâgat/beyân âlimleri mecâzı farklı vecihlerle farklı kategorilere ayırarak konuyu geniş bir şekilde ele alırken, usûl ilminde ise bunun detayına girilmeden kısa bir şekilde incelenmektedir. Usûl, daha çok mecâzın varlığı, umumîliği, râcih mecâz ile mercûh hakîkatın birbiriyle çelişmesi ve mecâzı hakîkatten ayıran özellikler gibi konular üzerinde durmaktadır.

Usûlcüler Kur'ân ve sünnette hangi sebeplerden ötürü hakîkatın mecâza tercih edildiği hususunu konu edinmişlerdir. Belâgatçılar ise bununla birlikte edebiyatçıların hangi edebî ve psikolojik mülâhazalarla mecâzı hakîkate tercih ettikleri meselesini de incelemişlerdir.

Usûl âlimlerinden Ebû İshâk el-İsferâyînî, dilde mecâzın varlığını reddederken diğer usûlcüler ile belâgatçılar dilde mecâzın varlığını kabul etmişlerdir. Dilde mecâzın olmadığı gibi bir düşüncenin Ebû Ali el-Fârisî'ye nispet edilmesi de gerçeği yansıtmamaktadır.

Kur'ân'da mecâzın varlığı hususunda belâgatçılar arasında herhangi bir tartışma söz konusu olmazken, usûl âlimleri ise farklı görüşler öne sürmüşlerdir. el-İsfahânî, Ebû Bekir İbn Dâvûd ez-Zâhirî, İbn Huveymindâd, İbnü'l-Kâs, İbn Teymiyye gibi bazı âlimler Kur'ân ve sünnetin keyfi yorumlamanın önünü kapatmak için mecâz olgusunu kabul etmemişlerdir. Usûlcülerin çoğunluğu ise dilde olduğu gibi Kur'ân'da da mecâzın varlığını kabul etmişlerdir.

Usûl bilginleri bazı konuları belâgatçılardan daha erken bir dönemde ve geniş bir şekilde ele almışlardır. Dolayısıyla usûl bilginlerinin belâgatten istifade ettikleri gibi bazı konularda belâgat/beyân ilmine de önemli katkıları olmuştur. Usûlcülerin belâgatçılara nispetten daha erken bir dönemde ve detaylı bir şekilde ele aldıkları mecâza dayalı konular şunlardır: Mecâz ile hakîkat arasındaki ayrıştırıcı özellikler, râcih mecâz ile mercûh hakîkatın öncelik problemi, hakîkî mana ile mecâzî mananın birleştirilmesi, mecâzın umumîliği gibi konulardır. Usûlcülerin bu konulara önem vermelerinin nedeni: Kur'ân ve Sünnetin lafızlarından şer'î /hukukî hükümlerin istinbât edilmesinde herhangi bir yanlış düşmemek ve nassları doğru yorumlamaktır. Daha önce ifade edildiği gibi belâgatçılar, genelde edebî mülâhazalarla söz sanatlarına

eğilmektedirler. Dolayısıyla usûlcü için bu bir temel mesele iken, belâgatçı için detay sayılmaktadır.

Lafız-anlam ilişkisinde mecâzî mananın çerçevesini belirleyen ana unsur karinelerdir. Başta Kur'ân-i Kerîm olmak üzere İslamî teolojiye dayalı metinlerin ve edebî sanatın tahlilinde karineler önemli bir fonksiyona sahiptirler. Zira metinleri kuşatan karineler dikkate alınmadan sadece metinlerin zahirine bağlı kalarak yapılacak yorumlar birçok mananın kapalı kalmasına, buna bağlı olarak nassların ve metinlerin yanlış yorumlanmasına ve iletilen hitabın muhatap tarafından yanlış algılanmasına neden olabilir.

Belâgatçılar ile usûlcülerin karineye bakış açıları farklılık arz etmektedir. Cürcânî gibi ilk dönem bazı belâgatçılar olmak üzere genel olarak belâgatçılar karineyi mecâzın mahiyetinden sayarken, usûlcüler ise karineyi mecâzın sahih ve geçerli olmasının şartı olarak değerlendirmişlerdir. Ancak Şevkânî gibi bazı usûlcüler mecâzın tanımını yaparken karine kaydını düşürmüşlerdir. Bunların karineyi mecâzın mahiyetinde saymaları, onların belâgatçılardan etkilendiğini göstermektedir.

Mecâzın kullanılmasında hakîkî manadan mecâzî manaya geçişini sağlayan ve dilin kullanımında bireysel tercihe ve keyfiliğe engel teşkil eden alakaların önemine binaen belâgat/beyân ve fıkıh usûlü âlimlerinin ilgi alanları olmuştur. Alakaların tespitinde usûl âlimlerinin belâgat disiplinine önemli katkıları olmuştur. Zira belâgatçılar ona yakın alakadan söz ederken usûlcüler otuz sekiz alakayı tespit etmişlerdir. Alakalar mecâzın kategorilere ayrılmasında da önemli bir unsurdur. Alakaları teşbîhe dayanan mecâzlar istiâre olarak değerlendirilirken, alakaları teşbîh dışında başka bir ilgiye dayananlar ise mürsel mecâz olarak değerlendirilmiştir.

Belâgat âlimleri, vaz', sığa ve alakanın tabiatını göz önünde bulundurarak mecâzı farklı kategorilere ayırarak, kapsamlı bir şekilde incelemeye tabi tutmuşlardır. Belâgat disiplini olduğu gibi usûl âlimleri, vaz' açısından mecâzı lugavî, şerî ve örfî şeklinde kategorize etmişlerdir. Ancak son dönem bazı usûl bilginleri istisna usûlcüler sığa itibarıyla mecâzı kısımlara ayırmamışlardır. Râzî'nin müfret ve mürekkeb şeklindeki yaptığı taksimattan kast ettiği şey ise lugavî ve aklî mecâz türleridir. Belâgat bilginleri alakanın tabiatını dikkate alarak mecâzı, mürsel mecâz ve istiâre şeklinde ayırırken, usûl bilginleri ise her ne kadar istiâre ismini zikretmişlerse de alakanın tabiatına göre mecâzı

kategorize etmemişlerdir. Ancak Şevkânî gibi son dönem bazı usûl bilginleri belâgatçılardan esinlenerek mecâzı, mürsel mecâz ve istiâre şeklinde ikiye ayırmışlardır. Eserlerinde istiâreyi konu edinen usûl bilginleri tasrîhî ve meknî istiâre kısımlarına değinmişlerdir. Ancak istiârenin diğer kısımları sistematik bir şekilde değil de bazen örneklerin açıklanmasında kısmen değinmişlerdir. İstiâre ile teşbîh arasındaki farkta olduğu gibi usûlcülerin yer yer belâgatçılara atıfta bulunmaları ve onları eleştirmeleri usulün nevi şahsına münhasır bir ilim olduğunu, belâgat konularının usûlde işlenmesine rağmen belâgatte/beyâna dair bazı meselelerde belâgatçıların anlayışlarını aynen benimsemediklerini ve kendi belâgat anlayışlarını oluşturmaya çalıştıklarını göstermektedir

Aklî mecâz farklı isim ve ifadelerle ilk dönemden itibaren genelde dil özelde belâgatte incelenen konulardan biridir. Râzî ile beraber aklî mecâz usûl disiplinin bünyesinde de ele alınmıştır.

Belâgatçılardan Sekkâkî, usûlcülerden İbnü'l-Hâcib dışında belâgat ve usûl bilginleri arasında aklî mecâzın varlığı hususunda herhangi bir tartışma ortaya çıkmamıştır. Ancak Sekkâkî aklî mecâzı meknî istiâre olarak değerlendirirken İbnü'l-Hâcib ise bu tür mecâzlardaki isnadların hakikat olduğunu belirtir ve bunların müfred mecâz olduğunu belirtir. O, bu cümlelerde meydana gelen mecâzı, sadece fiilde vuku bulmuş müfred mecâz olduğunu belirtir.

Dil düzleminde sarîh ve kinâye önemli iki olgudur. Belâgatçılar edebî değer ve muhatabı etkileme hususunda sarîhin kinâyeye nispeten daha az fonksiyonel gördüklerinden ötürü ihtiyaçları nispetinde sarîh konusuna ilgi göstermişlerdir. Süyûtî'nin de belirttiği gibi sarîh ve kinâye nişan ve nikâh dışında İslam hukukuna konu olan tüm meselelerde var olan olgulardır. Bu nedenle usûl bilginleri, hem sarîh hem de kinâye meselesini geniş bir şekilde ele almışlardır. Belâgatçılar sarîhin tanımını ve bazı örnekleriyle yetinmişlerdir. Usûl bilginleri ise bunlarla birlikte açıklık yönüyle; muhkem, nass, müfesser, zâhir lafızların, kullanım açısından ise hangi tür hakîkî ve mecâzî lafızların sarîh olarak değerlendirileceği hususunu da incelemişlerdir.

Belâgat/beyân ilminde kinâyenin türleri, kinaye ve mecâz arasındaki fark ve kinâyenin edebî sanattaki önemine dikkat çekilirken, usûl disiplininde ise kinâyenin hukukî meselelerde hükmü ve bağlayıcılığı meselesi üzerinde durulmaktadır.

İnsan, zihin planında var olan manaları çoğu kez benzetme aracılığıyla somutlaştırarak muhatabına aktarmaktadır. Bununla birlikte nesneler arasındaki benzerlik ilişkisi vasıtasıyla varlık âleminde olan şeyleri kategorize ederek algılamaktadır. Dolayısıyla evrensel düzeyde/genelde tüm dillerde özelde ise Arapçada fikir ve düşüncenin ifade edilmesinde benzetme tekniği kullanılmıştır. Kur'ân, Arapça konuşan bir milletin diliyle nazil olmasında ötürü Arapların anlayabilecekleri bir dille kendilerine hitap etmiştir. Dolayısıyla onların kullandıkları üslup ve teknikleri Kur'ân'da kullanmıştır. Teşbîh sanatı, edebî sanat olma yönüyle belâgatçıların/beyâncıların, Kur'ân'da var olan bir üslup yönüyle de usûlcülerin de inceleme alanına girmiştir. Ancak belâgatçılar teşbîh adı altında bu meseleyi incelerken, usûlcüler ise iki şey arasındaki benzerliğin teşbîh olduğunu kabul etmeleriyle birlikte bu meseleyi kıyâs adı altında incelemektedirler.

Belâgatteki teşbîh mevzusu ile fıkıh usûlünde yer alan kıyâs konusu arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Hatta teşbîh ile kıyâs-ı tart arasında birebir örtüşme bulunmaktadır. Ancak her ikisi arasında hiçbir farkın olmadığı şeklinde bir kanaat oluşmamalıdır. Birinci olarak kıyâs-ı aks gibi bazı kıyâs türleri teşbîh başlığı altında ele alınacak bir mahiyet arz etmezler. İkinci olarak kıyâstan maksat, aslın hükmünün fer'e intikali ve sirayet ettirilmesidir. Teşbîhte ise daha ziyade edebî ve psikolojik mülâhazalarla yapılan bir benzetme faaliyeti vardır. Bu ayrımın haricinde iki konu arasında büyük oranda birlik ve benzerlik bulunmaktadır. Konular arasındaki bu birlik ve benzerlik dolaylı olarak iki alanı/disiplini birbiriyle ilişkili ve irtibatlı kılmaktadır. Üçüncü olarak belâgatçılar müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki benzerlikte ortak vasfı dikkate almaktadır. Usûlcüler ise genel anlamda illeti esas almaktadır.

Son olarak, insan fikriyatının tezâhürü olan dil, aynı zamanda fikriyatın dışa yansımada ve ilâhî hitâbın aktarılmasında önemli bir araç olmasından ötürü bir sistem dâhilinde kendisine özgü tüm inceliklerin araştırılıp ortaya konulması kaçınılmaz olmuştur. Dolayısıyla dilin hem fikirlerin dışa vurulmasında hem de şer'î kaynakların aktarılmasında ve yorulmasında önemli bir faktör olması ona dair önemli birer olgu olan teşbîh, hakikat, mecâz, sarîh, kinâye, ta'rîz, beyân ve delâlet gibi konular hem belâgat hem de fıkıh usûlü bilginlerince geniş bir şekilde incelenmiştir. Söz konusu konuların belâgat ve fıkıh usûlünün ortak konuları olması her iki alanı interdisipliner anlamda birbiriyle ilişkili kılmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdulkâdir b. Ahmed b. Mustafâ b. Abdurrahim Bedran, *el-Medhal ilâ Mezhebi el-Îmâm Ahmed b. Hanbel* (1. Baskı), thk. Muhammed Emin Zanâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.
- Abdulkâdir Hüseyin, *el-Muhtasar fî Târîhi'l-Belâga*, Dâru Ğarîb li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 2001.
- _____, *Eserü'n-Nühât fî'l-Bahsi'l-Belâğî*, Dâru Ğarîb li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tvzî', Kahire 1998.
- Abdalmümin b. Abdülhak el-Bağdâdî el-Hanbelî, *Teysîr'l-Vusûl ilâ Kavâ'idî'l-Usûl* (1. Baskı), şrh. Abdullâh b. Sâlih el-Fevzân, Dâru'l-Fazile, 1417/1996.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Müsnedü Ahmed b. Hanbel) I-L (2. Baskı), thk. Şu'ayb el-Arnaût v. dğr., Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1420/1999.
- _____, *er-Redd ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabrî Selâme Şâhîn, Dâru's-Sebât, Riyad 2003.
- Ahmed el-İskenderî, Ahmed Emin, Alî Cârîm, Abdulazîz el-Bişrî ve Ahmed Dayf, *el-Müfasssal fî Târîhi'l-Edebi'l-Arabî fî 'Usûri'l-Kadîme ve'l-Vasite ve'l-Hadîse* (1. Baskı), Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut 1414/1994.
- 'Akkâvî, İn'âm Fevvâl, *el-Mu'cemü'l-Müfasssal fî 'Ulûmi'l-Belâga el-Bedi' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî* (2. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.
- el-Alvânî, Tâhâ Feyyaz Câbir, "Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler" *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Çev. Selahattin Kıyıcı), (3), 2000, 369-395.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* I-IV (2. Baskı), thk. Abdurrazzâk Afifî, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut 1402.
- _____, *Nihâyetü's-Sûl fî 'İlmi'l-Usûl* (1. Baskı), thk. Ahmed Ferîd el-Müzeydî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Ankaravî, İsmail, *Miftâhu'l-Blâga ve Misbâhu'l-Fesâha*, Tasvir-i Efkâr Matbaası, İstanbul 1284.

- Atîk, Abdulazîz, *‘İlmu’l-Beyân*, Dâru’l-Nahdeti’l-‘Arabiyye li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘ Beirut, Lübnan 1405/1982.
- el-Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmûd eş-Şâfiî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Celâl el-Mahallî ‘alâ Cem‘i’l-Cevâmi‘ I-II*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beirut ts.
- ‘Avnî, Hâmid, *el-Minhâcu’l-Vâzih li’l-Belâga I-V*, el-Mektebu’l-Eseriyye li’l-Türâs, ts.
- Aydın, İsmail, “Hakikat ve Mecâz’ın Terimleşme Süreci”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 8 (1), 2013, 23-29.
- el-Bâbânî, İsmâîl b. Muhammed Emîn el-Bağdâdî, *Hediyetu’l-Ârifîn Esmâu’l-Müellfîn ve Âsâru’l-Musannifîn I-II*, Dâru’l-İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beirut ts.
- el-Bâcî, el-Kâdî Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef el-Endülüsî, *el-İşâre fî Usûli’l-Fıkh* “Tahkik edenin girişi”, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed ‘Aved, Mektebetu Nezzâr Mustafâ el-Bâz, Mekke 1418/1997.
- el-Bağdâdî, Safiyuddîn Abdulmümin b. Kemâleddîn Abdulhak, *Kevâ‘idü’l-Usûl ve Me‘âkidü’l-Fusûl* (1. Baskı), thk. Alî Abbâs el-Hakemî, Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, Ümmü’l-Kurâ, Mekke 1988.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî, *et-Takrîb ve’l-İrşâdü’s-Sağîr I-III* (2. Baskı), thk. Abdulhamid b. Alî Ebû Züneyd, Müessesetu’r-Risâle, Beirut 1418/1998.
- _____, *İ‘câzu’l-Kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, Mısır ts.
- Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1994.
- el-Basrî, Ebû’l-Hüsyen Muhammed b. Alî, *el-Mu‘temed fî Usûli’l-Fıkh I-II* (1. Baskı), thk. Halîl el-Mîss, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beirut 1403.
- Bernard G. Weiss, “Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları” (Çev. Adem Yığın), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (25), 2003/2, 127-135.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ el-Horasânî, *es-Sünenü’l-Kübrâ I-XI* (1. Baskı), thk. Muhammed Abdulkâdir ‘Atâ, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beirut 1414/1994.

- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî *Minhâcu'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl* (Nihâyetü's-Sûl ile birlikte) I-IV, 'Âlemu'l-Kutub, ts.
- Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* (1. Baskı), Salkımsöğüt Yayınevi, Erzurum 2015.
- Bilgin, Abdulcelil, "Hakikat Ve Mecaz Bağlamında İngilizce Meallerle İlgili Analitik Bir İnceleme" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (30), 2010, 119-134.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu I-VIII*, Enes Sarmaşık Yayınları, İstanbul ts.
- Birişik, Abdülhamit, "İbn Kuteybe" (Tefsir İlmindeki Yeri), *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1991.
- Bolay, M. Naci, "Delâlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1994.
- Bolelli, Nusrettin, *Belâgat "Arap Edebiyatı"* (5. Baskı), Marmara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul 2009.
- Boyalık, M. Taha, *Dil, Söz ve Fesâhat Abdulkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2016.
- Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî I-IV* (1. Baskı), thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *Câmi'u'l-Sahîh* (Fethü'l-Bâri ile beraber) I-XIII (1. Baskı), Dâru's-Selâm, Riyad - Dâru'l-Feyhâ, Dımaşk 1418/1997.
- Bulut, Ali, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (1. Baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- Câhiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Kitâbu'l-Hayevân I-VIII* (2. Baskı), thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn, Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1385/1965.
- _____, *el-Beyân ve't-Tebyîn I-II* (1. Baskı), thk. İbrâhîm Şemseddîn, Müessesetu'l-Âlemî li'l-Matbu'ât, Beyrut 1423/2003.
- el-Cârim, Alî ve Emîn, Mustafâ, *el-Belâgatü'l-Vâzıha*, Eda Neşriyat, İstanbul ts.

- Câsim, Müsennâ sefâe, “İlmu Usûli’l-Fıkhi ve Siletühu bi Ulûmi’l-Belâga el-hakîketü ve’l-Mecâz –Enmûzecen” *Mutemeru İlmi’l-Usûli’l-Fıkhi ve Siletuhu bi ‘Ulûmi’l-Uhrâ, el-Câmi ‘atu’l-İrâkîye-Mecelletu Külîyti’ş-Şeri’a*, 2013, 327-370.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî, *el-Fusûl fî’l-Usûl I-IV* (2. Baskı), thk, Uçayl Câsim en-Neşmî, Vizâretu’l-Avkâfi’l-Kuveytiyye, Kuveyt 1985.
- Cevhrî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh I-VI* (1. Baskı), thk. Ahmed Abdulğafûr ‘Attâr, Dâru’l-‘İlim li’l-Melâyîn, Beyrut 1979.
- Cum‘a, Alî, *Târîhu Usûli’l-Fıkh*, Dâru’l-Miktâm, Kahire 1436/2015.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz* (3. Baskı), tlk. Muhammed Reşîd Rızâ, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 2001.
- _____, *Esrâru’l-Belâga* (1. Baskı), tlk. İrfân Matracî, Müssetsu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, ts.
- el-Cürcânî, Ebü’l-Hasan Seyyid Şerif Alî b. Muhammed b. Alî, *el-Hâşiye ale’l-Mutavvel*, thk. Raşîd A‘radî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2007.
- _____, *et-Ta‘rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru’l-Fazîle, ts.
- _____, *Hâşiyetü’l-Cürânî ala Şerh-i Kutbuddîn er-Râzî ala Metni’ş-Şemsiye fî’l-Mantık*, Matba‘atu’l-Vehbiyye, Mısır 1293.
- el-Cürcânî, el-Kâdî Alî b. Abdulazîz, *el-Visâta beyne el-Mütennebi ve Husûmihi* (1. Baskı), thk. Muhammed Ebü’l-Fâdıl İbrâhîm - Alî Muhammed el-Becâvî, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 2006.
- el-Cürcânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât fî ‘İlmi’l-Belâga*, tek. Abdulkâdir Hüsyen, Mektebetü’l-Âdâb, 1418/1997.
- Cüveynî, Ebü’l-Me‘âlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh I-II* (5. Baskı), thk. Abdülazîm ed-Dîb, Dâru’l-Vefâ, Mansûriyye, Mısır 2012.
- _____, *Metnü’l-Varakât* (1. Baskı), Dâru’s-Sümay‘î, Suudi Arabistan 1416/1996.
- _____, *et-Telhîs fî Usûli’l-Fıkh I-III* (1. Baskı), thk. Abdullâh Culim en-Nibâlî – Beşîr Ahmed el-‘Umerî, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1417/1996.

- Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.
- Çetin, Nihad, “Arap”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1991.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Alî b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî I-V* (1. Baskı), (et-Ta'lîkü'l-Müğnî ale'd-Dârekunî ile beraber) thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdulmunim Şelebî - Heysem Abdulğafûr, Müessesetu'r-Risâle, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân, *Sünenü'd-Dârimî I-II* (2. Baskı), thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1417/1996.
- Dayf, Şevkî, *el-Belâga Tatavvurun ve Târîhun*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 2003.
- _____, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire Mısır ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İshâ, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, (1. Baskı), thk. Halîl Muhyiddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Demir, İsmail, *Hâtim-Tâ'î, Hayatı Eseri ve Edebî Kişiliği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I-II* (2. Baskı), Fenomen Yayınları, Erzurum 2013.
- Durmuş, İsmail, “Mecâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003.
- _____, “Teşbîh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1992.
- _____, “Kinaye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002.
- el-Ebherî, Esîruddîn el-Mufaddal b. Ömer, *er-Risâletü'l-Esîriyye (İsâğûcî)*, (Muğnî't-Tüllâb ile beraber), İstanbul ts.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen (Sünenü Ebî Dâvûd) I-III* (1. Baskı), thk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî, Dâru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Hasan b. Abdullâh b. Sehl, *Kitabü's-Sinâ'ateyn el-Kitâbetü ve 'Şi'r*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebü'l-Fadıl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1406/1986.

- Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ, *Mecâzû'l-Kur‘ân I-II*, thk. Muhammed Fuat Sezgin, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, Mısır ts.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlû'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-‘Arabî, ts.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî I-XXIV* (2. Baskı), Matba‘atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kâhire 1369/1950.
- Ebü'l-Kâsım el-Âmidî, Hasan b. Bişr b. Yahyâ, *el-Müvâzene beyne Şi‘ri Ebî Temâm ve'l-Buhtürî I-III* (1. Baskı), thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Mektebetu'l-Hâncî, 1994.
- Elbânî, Muhammed Nasiruddîn, *Sahîhu's-Sîreti'n-Nebevîyye*, el-Mektebtu'l-İslâmiyye, Amman, Ürdün ts.
- Emîr Bâdişâh, Muhammed Emîn el-Buhârî, *Teysîru't-Tahrîr I-IV*, Dâru'l-Fikr, ts.
- Emîr es-Sen‘ânî, Muhammed b. İsmâîl, *İcâbetu's-Sâil Şerhu Büğyeti'l-Âmil* (1. Baskı), thk. el-Kâdî Hüseyin b. Ahmed es-Siyâğî - Hasan Muhammed Makbûlî el-Ahdel, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986.
- Enîs, İbrâhîm - Muntasır, Abdulhalim - es'Sevâlî, Atiyye - Halefullâh, Muhammed Ahmed, vd., *el-Mu‘cemü'l-Vasît I-II* (2. Baskı), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul ts., I, 20.
- Eren, Cüneyt – Uzunoğlu, Vecih, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2014.
- Eren, Cüneyt ve Uzunoğlu, Vecih, *Hülâsetu'l-Belâğa (Arapça Belâgat)*, Cantaş Yayınları, İstanbul 2012.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsüddîn, *Füsûlû'l-Bedâyi‘ fî Usûli's-Şerâyi‘ I-II* (1. Baskı), thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâîl, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 1427/2006.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullâh ed-Deylemî, *Me‘ânî'l-Kur‘ân I-III* (3. Baskı), thk. Muhammed Alî en-Neccâr ve Ahmed Yûsuf Necâtî, Almu'l-Kütub, Beyrut 1403/1983.
- Fevzî İbrâhîm el-Karfe, *el-Bahsu'l-Belâğî ‘İnde ‘Ulemâi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010.

- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (2. Baskı), thk. Komisyon, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl I-II* (1. Baskı), thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar, Müessesetu'r-Risâle, 1997.
- _____, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi I-II*, (Çeviri, H. Yunus Apaydın,) Rey Yayıncılık, Kayseri 1994,
- _____, *Mihakku'n-Nazar* (et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ile birlikte), thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Görgün, Tahsin, "İCÎ, Adudüddin" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2000.
- Gürkan, Menderes, "Zerkeşî, Bedreddîn" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2013.
- el-Ğazî, Ebû'l-Hâris Muhammed Sıdkî b. Ahmed Âlî Bûrnû, *Mevsû'atu'l-Kavâ'idi'l-Fıkhiyye I-XII*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1424/2003.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Belâgat İlminin Gelişmesinde Müessir Olan Kaynaklar" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11), 1993, 268-298.
- Hadî Muhammed, Hasan, *el-Bahsu'l-Belâğî 'inde'l-Usûliyyîn* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Word Dosyası), el-Müstansiriyye Üniversitesi, Irak 1425/2004.
- el-Hafnâvî, Muhammed İbrâhîm, *Dirâsâtün Usûliyyetün fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu ve Matba'atu'l-İş'â'i'l-Fenniyye, Kahire 1422/2002
- Hâlid Ramazân Hasan, *Mu'cemü Usûli'l-Fıkḥ* (1. Baskı), er-Ravza, 1998.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn I-VIII*, thk, Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrî, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *er-Risâle* (er-Resâil el-İmaniyye fi'r-Red ale'l-Kaderiyye ile birlikte) (1. Baskı), thk. Rabî' Şatîla, Dâru'l-Meşâri', 1427/2006.
- el-Hâzimî, Ebû Abdullâh Ahmed b. Ömer b. Mûsâ'id, *Şerhu'l-Cevheri'l-Meknûn fi Sade'î's-Selâseti'l-Fünûn*, Mektebetu's-Şâmile.

- el-Hemedânî, Behâuddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdussamed el-Hârisî, *el-Keşkül I-II* (1. Baskı), thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemirî, Dâru Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 1418/1998.
- el-Hin, Mustafâ Sa‘îd, *Dirâstün Târîhiyyetün li'l-Fıkhi ve Usûlihi ve'l-İtticâhâtî'l-Letî Zaheret fihimâ* (1. Baskı), eş-Şeriketu'l-Muttehîde li't-Tevzî‘, Dimaşk 1404/1984.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdürabbih b. Habîb, *el-İkdu'l-Ferîd I-VIII* (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 1404/1983.
- İbn Abdusselâm, Ebû Muhammed İzzeddîn Abdülazîz b. Abdusselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî, *Mecâzü'l-Kur‘ân*, thk. Mustafâ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Müessesetu'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, London 1419/1999
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulazîz, *Hâşiyetü Reddû'l-Muhtâr alâ Dürri'l-Muhtâr I-VI*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Mûcezû'l-Belâga* (1. Baskı), el-Matbatu't-Tûnusiyye, Tunus ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth, Osmân, *el-Hasâis I-III*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr, el-Mektebetu'l-‘İlmiyye, ts.
- İbn Emiri'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahbîr fî 'İlmi'l-Usûl I-III*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzeddîn b. Heybetullâh b. Muhammed el-Medâinî, *Şerhu Nehci'l-Belâga I-XX*, thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-‘Arabiyye ts.
- _____, *el-Feleku'd-Dâir ‘alâ el-Meseli's-Sâir* (3. Baskı), thk. Ahmed el-Havfî – Bedvî Tabâne, Dâru'r-Rifâ‘î, Riyad 1404/1984.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed el-Mûsılî, *el-Meseli's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ‘ir I-II*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-‘Asriyye, Beyrut 1995.
- _____, *el-Câmi‘ü'l-Kebîr fî Sinâ‘ateyi'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr*, thk. Mustafâ Cevâd, Matba‘atu'l-Mecma‘i'l-‘İlmiyyî, 1375.

- İbn Firkâh, Tâcüddîn Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Fezârî, *Şerhu'l-Varakât*, thk. Sâreh Şâfî el-Hâcerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Ahmed, *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh* (1. Baskı), thk. Mes'ûd Abdulhamîd - Muhammed Fâris, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Ebû Amr Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr, *Muhtasaru Müntehâ's-Sûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûli ve'l-Cedel I-II* (1. Baskı), thk. Nezâr Hamâdû, Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- _____, *el-Emâlî I-II*, thk. Fahr Sâlih Süleymân Kadâre, Dâru Ammâr – Dâru'l-Ceyl, 1409/1989.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime I-II* (1. Baskı), thk. Abdullâh Muhammed Dervîş, Dâru'l-Belhî, Dîmaşk 1425/2004
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr *Vefeyâtu'l-A'yân I-VII*, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sadır, Beyrut ts.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm I-II*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- _____, *en-Nebzetü'l-Kâfiye fî Ahkâmi Usûli'd-Dîn* (1. Baskı), thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.
- İbn Hişâm, Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye I-IV* (1. Baskı), thk. Mustafâ es-Sekâ vd. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1415/1995.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî, *Ravdatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir I-II* (Nüzhtü'l-Hâtır ile birlikte), Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, Medine ts.
- _____, *el-Muğnî I-XV* (2. Baskı), thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Halvî, Hecr li't-Tibâ'e ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lân, 1412/1992.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî, *Şerhu Fethi'l-Kadîr I-X* (1. Baskı), thr. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.
- İbnü İmâm el-Kâmilîyye, Kemâluddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân, *Teysîru'l-Vusûl ilâ Minhâci'l-Usûl mine'l-Menkûli ve'l-Ma'kûl I-VI* (1. Baskı), thk. Abdulfettâh Ahmed Kutub, Dâru'l-Fârûk el-Hadîse, Kahire 1423/2002.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* (2. Baskı), Dâru't-Türâs, Kahire 1393/1973.
- İbn Mâce, *es-Sünen* (Sünenü İbn Mâce) *I-IV* (1. Baskı), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1416/1996.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab I-XVIII* (1. Baskı), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî ve Müessestü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 1996.
- İbnü'l-Mu'tezz, Ebû'l-Abbâs Abdullâh, *el-Bedî'* (1. Baskı), şrh ve thk. İrfân Matracî, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1433/2012.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî, *Usûlü'l-Fıkh I-IV*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedehân, Mektebetu Ubeykân, Riyad 1420/1999.
- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz b. Alî el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr I-IV*, thk. Muhammed Zuhayl ve Nezîr Hamâd, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1413/1993.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk el-Bağdâdî, *el-Fihrist* (2. Baskı), thk. İbrâhîm Ramazân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (1. Baskı), thr. ve hşy. Zekeriyâ 'Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999.
- İbn Reşîk Ebû'l-Hasan el-Kayrevânî, *el-'Umde fî Mehâsin's-Şi'ri ve Âdâbihi ve Nakdihi I-II* (5. Baskı), thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1401/1981.

- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzaferüddîn b. Alî el-Ba'lebekkî, *Bedî'ü'n-Nizâm* (Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl) I-II, thk. Sa'd b. Mehdi es-Sülemî, Mektebetü's-Şâmile, 1405/1985.
- İbnü's-Salâh, Ebü Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, *'Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin 'Îtır, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, Suriye ts.
- İbn Sinân el-Hafâcî, el-Emir Ebü Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd, *Sirru'l-Fesâha* (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, *el-Îmân* (5. Baskı), thrc. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1416/1996.
- _____, *Mecmû'u'l-Fetâvâ I-XX* (3. Baskı), Der. Âmr el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005.
- İbn Usfûr, Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî I-III* (1. Baskı), thk. Fevvâz eş-Şe'âr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.
- İbn Vehb, Ebü'l-Hüseyn İshâk b. İbrâhîm b. Süleymân el-Kâtib, *el-Burhân fî Vücûhi'l-Beyân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref, Mektebetu's-Şebâb, Kahire 1389/1969.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İslami Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2011.
- İsnevî, Cemâlüddîn Abdurrahîm b. Hasan, *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâcî'l-Usûl I-IV*, 'Âlemu'l-kutub, ts.
- _____, *et-Temhîd fî Tahrîcî'l-Furû' 'ale'l-Usûl* (1. Baskı), thk. Muhammed Hasan Heyto, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1400.
- İşler, Emrullah, "ZECCÂC" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2013.
- Kaddûr, Ahmed Muhammed, "Fıkhu'l-Luga" *Mecelletü Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî*, (29), 1421, 99-138.
- el-Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed b. Abdulcebbâr el-Mutezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl I-XX*, Düzeltilme Emîn el-Hûlî, el-Müessesetu'l-Misriyye, ts.
- Kâfi Dönmez, İbrahim, "Beyân" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1992,

- Kahveci, Nuri, “Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründe Mecâzî Anlam” *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, (18), 2011, 33-44.
- el-Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Alî, *Subhu'l-A'sâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ I-XIV* (1. Baskı), thk. Yûsuf Alî Tavîl, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1987.
- Kalkîla, Abduh Abdülazîz, *el-Belâgatü'l-İstîlâhiyye* (3. Baskı), Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire 1412/1992.
- Kara, Necatî, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili* (3. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.
- _____ “Bir Metin Olarak Beden Dili: Kur'an Örneği”, *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Erzurum 2001.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdris, *Şerhu Tankîhi'l-Fusûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2004.
- _____ *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl I-IX* (1. Baskı), thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mi'avved, Mektebetu Nezzâr Mustafâ el-Baz, Riyad 1416/1995.
- _____ *el-Furûk (Envârü'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk) I-IV*, 'Alemü'l-Kutub, Lübnan ts.
- el-Karnî, Mûsâ b. Muhammed b. Yahya, *Mürtekâ'l-Vusûl ilâ Târîhi İlmi'l-Usûl*, pdf, www.riyadhalelm.com/researches/4/181_mortaqa_wsol.pdf
- Kâsım, Muhammed Ahmed ve Dîb, Muhyiddîn, ‘*Ulûmu'l-Belâga “el-Bedî” ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*’ (1. Baskı), el-Müessesetu'l-Hadîse li'l-Kitâb, Trablus 2003.
- Kaya, Murat, “Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD)*, (11) 2018, 65-90.
- Kaya, Mustafa, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2007.
- el-Kayrevânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Husarî, *Zehrü'l-Âdâb ve Semerü'l-Eelbâb I-II* (1. Baskı), thk. Yûsuf Alî Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1417/1997.
- el-Kazvînî, Hatîb Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *Telhîsu'l-Miftâh*, (Mutavvel ile beraber), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

- _____, *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa, el-Me'ânî el-Beyân el-Bedî'*, thk. Behîc Gazâvî, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut 1419/1998.
- Kehâle, Ömer b. Rızâ b. Muhammed Râgib, *Mu'cemü'l-Müellifîn, Mektebetu'l-Müsennâ – Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî ts.*
- el-Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Saîd Şemsüddîn, *Tahkîku'l-Fevâidi'l-Ğiyâsiyye I-II* (1. Baskı), thk. Alî b. Dahîlullâh el-Avfî, Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1424.
- Kırkız, Mustafa, *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2014.
- Kılıç, Hulusi, “Belâgat” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1992.
- Koca, Ferhat, “Hâss”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1997.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Köksal, A. Cüneyd – Dönmez, İbrahim Kâfi, “Usûl-i Fıkıh” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2012.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec el-Kâtib, *Nakdü's-Şi'r*, thk. Muhammed Abdulmünim Hafâcî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut ts.
- Laszlo, Tüske, “Belâgat'ta er-Rummânî” (Çev. Demir, İsmail – Kaya, Mustafa), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (19), 2003, 280-298.
- el-Leknevî, Abdul'alî Muhammed b. Nizâmuddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût li'l-Kâdî Muhibbullâh b. 'Abduşşekûr el-Behârî I-II* (1. Baskı), tsh. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2002.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zâmî, Müessesetu Zâyid b. Sultân, Abudabi 2004.
- el-Mağnîsî, Mahmûd Hasan, *Muğnî't-Tüllâb Şerhu Metni İsâğûcî* (1. Baskı), thk. Mahmûd Ramazân el-Bûtî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1424/ 2003.

- el-Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî, *Şerhu Cem‘i’l-Cevâmi‘* (Bennani’nin haşiyesi ile birlikte) I-II (2. Baskı), matbatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır ts.
- _____, *Şerhu’l-Cem‘i’l-Cevâmi‘* (Attâr’ın haşiyesi ile birlikte) I-II, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut ts.
- Matlûb, Ahmed, *Mu‘cemü’l-Mustalahati’l-Belâgiyye ve Tetavvuruhâ*, Mektebetu Lübnan, 2007.
- el-Mâverdi, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed, el-Basrî *el-Hâvi’l-Kebîr I-XVIII* (1. Baskı), thk. Alî Muhammed Mü‘avvd – Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1414/1994.
- M. Edîb Sâlih, *Tefsîru’n-Nüsûs I-II* (4. Baskı), el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1413/1993.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1985.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafâ, *Târîhu ‘Ulûmi’l-Belâga ve’t-Ta‘rîfu bi Ricâlihâ* (1. Baskı), Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1369/1950.
- el-Merdâvî, Alâuddîn Alî b. Süleymân, *et-Tahbîr Şerhu’t-Tahrîr fî Usûli’l-Fıkh I-VIII* (1. Baskı), thk. Abdurrahmân el-Cibrîn, ‘Aved el-Karnî ve Ahmed es-Serrâh, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad 2000.
- el-Mesûdî, Menâl bnt. Mübtî, *Sübûlü’l-İstinbât ‘inde’l-Usûliyyîn ve Siletuhâ bi’l-Menheci’l-Belâğî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi pdf) Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi.
- el-Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke, *el-Belâgatu’l-‘Arabîye Üsûsühâ ve ‘Ulûmuhâ ve Funûnuhâ I-II* (1. Baskı), Dâru’l-Kalem, Dımaşk 1996.
- el-Minyâvî, Mahmûd b. Muhammed b. Mustafâ Ebü’l-Münzir, *el-Mu‘taser min Şerhi Muhtasari’l-Usûl min ‘İlmi’l-Usûl* (2. Baskı), el-Mektebetu’s-Şamile, Mısır 2011.
- Muhammed b. İbrâhîm el-Vezîr el-Yemânî, *el-‘Avâsim ve’l-Kevâsim fî’z-Zebbi an Sünneti Ebî’l-Kâsım I-IX* (3. Baskı), thk. Şu‘ayb el-Arnaût, Müessestu’r-Risâle, Beyrut 1415/1994.

- Muhammed Semîr Necîb, *Mu‘cemü’l-Mustalahâtî’n-Nahvîyye ve’s-Sarfîyye*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1985.
- Mübârek, Mâzin, *el-Mûcez fî Târîhi’l-Belâga*, Dâru’l-fikr, Beyrut ts.
- Müberred, Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil I-IV* (3. Baskı), thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1418/1998.
- Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza b. Alî el-Hüseynî el-‘Alevî, *et-Tirâz li Esrâri’l-Belâga ve ‘Ulûmi Hakâiki’l-Î‘câz I-III* (1. Baskı), el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut 1423.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü’l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-Sahîh (Sahîhu Müslim)* (Nevevî Şerhi ile birlikte) *I-XVIII* (1. Baskı), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1415/1955.
- en-Nemle, Abdulkerîm b. Alî, *el-Mühezzeb fî ‘İlmi’l-Usûli’l-Fıkhi’l-Mukâren I-V* (1. Baskı), Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1420/1999.
- en-Nüveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb, *Nihâyetu’l-Ereb fî Funûni’l-Edeb I-XXXIII* (1. Baskı), tek. Komisyon, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1424/2004.
- Okur, Hüseyin, *Fıkıh ve Anlambilim Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2016.
- Öz, Mustafa, “Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2006.
- Özcan, Tahsin, “Nukrekâr” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2007.
- Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz‘ İlminin Temel Meseleleri*, İz yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Özkan, Halit “Süyûtî” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2010.
- Pezdevî, Ebu’l-Hasan Alî b. Muhammed, *Kenzü’l-Vüsûl ilâ Ma‘rifeti’l-Usûl*, Mir Muhammed Kütüphanesi Merkez-ı İlim ve Adâb, Karaçi ts.
- er-Râcihi, Abduh. *Fıkhu’l-Lüga fî’l-Kutubi’l-‘Arabiyye*, Dâru’n-Nahda el-‘Arabiyye, Beyrut ts.

- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî 'İlmi'l-Usûl I-VI* (2. Baskı), thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alevânî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992.
- _____, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz* (1. Baskı), thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dâru Sadır, Beyrut 1424/2004.
- er-Rummânî, Ebü'l-Hasan Alî b. Îsâ, *en-Nüket fî Î'câzi'l-Kur'ân "Selâsü Resâil fî Î'câzi'l-Kur'ân"*, thk. Muhammed Halefullâh - Muhammed Zağlûl Selâm, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1976.
- Sa'd, Mahmûd, *Mebâhisu'l-Beyân 'inde'l-Usûliyyîn ve'l-Belâğiyî, nşr. Mektebetu'l-Ma'ârif, İskenderiyye ts.*
- Sadrüşşerîa Übeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkıh* (et-Telvîh 'ala't-Tavdîh ile birlikte) *I-II*, thk. Zekeriyâ Ömeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996.
- Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (1. Baskı), thk. Şâkir Sab'a Netiş el-Esedî, Matbatu'n-Nâsiriyye li'l-Matbuâtî't-Ticariyye, Nâsiriyye, Irak 1430/2010.
- _____, *Kavâ'idü's-Şi'r* (1. Baskı), thk. Muhammed Abdulmunim Hafâcî, Dâru'l-Misriyye el-Lübnâniyye, Kahire 1417/1996.
- Salmazzem, Mehmet, *Modern Dönem Tefsirlerde Kur'ân Î'câzı Menâr Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2015.
- Sami, Üsmetullah, *İslam Hukuk Usulünde Mecâz* (1. Baskı), Marmara Akademi Yayınları, İstanbul 2018.
- Sancak, Yusuf, *Arap Dili Temelinde Söz Anlam İlişkisi*, Aktif Yayınevi, İstanbul 2008.
- es-Sa'îdî, Abdulmuteâl, *Buğyetu'l-Îzâh li Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belâğâ I-IV*, Mektebetu'l-Âdâb, 1999.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Fıkhu'l-Luga ve Esrâru'l-'Arabîyye* (2. Baskı), thk. Yâsin el-Eyyubî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1420/2000.

- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî, *Miftâhu'l-'Ulûm* (3. Baskı), thk. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2014.
- Selâhaddîn Muhammed Ahmed, *et-Tasavvûr'l-Mecâzî ve'l-Kinâî Tahrîr ve Tahlîl* (1. Baskı), Mektebetü Sa'îd Re'fet, 1408/1988.
- es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî, *Kavâti'u'l-Edille fî'l-Usûl I-V* (1. Baskı), thk. Abdullâh b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1419/1998.
- _____, *Kavâti'u'l-Edille fî'l-Usûl I-II* (İkinci Nüsha) (1. Baskı), thk. Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfiî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1418/1999.
- es-Semerkandî, Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-Usûl fî Netâic'l-'Ukûl* (1. Baskı), thk. Muhammed Zekî Abdalberr, Metâbi'u'd-Devhati'l-Hadîse, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed, *el-Usûl I-II* (1. Baskı), thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1993.
- es-Seyyid Ahmed Abulgaffâr, *et-Tasavvur'l-Lugavî 'inde 'Ulmâ-i Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiyye 1996.
- es-Seyyid, Şefî', *el-Bahsu'l-Belâğî 'inde'l-'Arab*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire ts.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osmân, *el-Kitâb I-V* (3.Baskı), thk. ve Şerh. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1408/1988.
- es-Simlâvî, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Alî b. Talha, *Refu'n-Nikâb an Tankîhi's-Şihâb* (1. Baskı), thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâh ve Abdurrahmân b. Abdullâh el-Cibrîn, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1425/2004.
- Subhî es-Sâlih, *Mebâhisün fî 'Ulûmi'l-Kurân* (10. Baskı), Dâru'l-'İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 1977.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lüğaviyyîn ve'n-Nuhât I-II* (2. Baskı), thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979.
- _____, *el-Câmi'u's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nazîr I-II* (2. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1425/2004.

- _____, *el-Eşbâh ve 'n-Nezâir* (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.
- _____, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân I-II* (2. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991.
- _____, *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ I-II* (1. Baskı), thk. Fuâd Alî Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- _____, *Tedribu'r-Ravî fî's-Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî* (2. Baskı), thk. Abdulvahhâb Abdullatîf, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1399/1979.
- Sübkî, Behaüddîn Ahmed b. Alî b. Abdulkâfi, *'Arûsü'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh I-II* (1. Baskı), thk. Abdulhamîd Hendâvî, el-Mektetu'l-'Asriyye li't-Tibâ'e ve'n-Neşr, Beyrut 2003.
- Sübkî, Takiyuddîn Alî b. Abdulkâfi, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc I-III* (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdulvahhâb b. Alî b. Abdulkâfi, *el-Eşbâh ve 'n-Nezâir I-II* (1. Baskı), thk. 'Adîl Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed 'Aved, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991.
- _____, *Ref'ü'l-Hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib I-IV* (1. Baskı), thk. Alî Muhammed Mu'avved – 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 'Alemü'l-Kutub, Lübnan 1419/1999.
- _____, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ I-X* (2. Baskı), thk. Abdulfettâh Muhammed el-Halevî -Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, Hecr li't-Tibâ'e ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lân, 1413/1992.
- es-Sülemî, İyâz b. Nâmî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-Lezî la Yese'u'l-Fakîhe Cehluhü* (1. Baskı), Dâru't-Tedmir, Riyad 1426/2005.
- Şaban, Zekiyuddîn, *Usûlu Fikhi'l-İslâmî*, el-Metbatu'l-Hanefiyye, ts.
- İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez) (14. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, el-Mektebetu'l-İlmiye, Beyrut ts.
- Şâfiî, Ahmed b. Muhammed b. İshâk, *Usûlü's-Şâfiî*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1402.

- Şensoy, Sedat, “Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (8), 2002, 1-37.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl I-II* (1. Baskı), thk. Ahmed 'Azvu 'Înâye, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyye, 1999.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Fîrûzâbâdî, *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh* (1. Baskı), thk. Muhyiddîn Dîb Müstû - Yûsuf Alî Büdeyevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib - Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1416/1995.
- _____, *Şerhü'l-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh I-II* (1. Baskı), thk. Abdulmecîd et-Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr I-XX* (2. Baskı), thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1404/1983
- Taşdelen, Hasan, *Belâgat İlmi ve Tarihi* (İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler adlı kitabın bir bölümü), İSAM Yayınları, İstanbul 2014.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Ömer b. Mes'ûd, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul ts.
- _____, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh* (1. Baskı), tsh. Ahmed 'Azvu 'Înâye, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.
- _____, *et-Telvîh 'ala't-Tavdîh* (Tavdîh ile birlikte) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut ts.
- et-Tîbî, Şerafeddîn Hüseyin b. Abdullâh, *Futûh'l-Gayb fî'l-Kesfi 'an Kinâ'i'r-Rayb I-XVII* (1. Baskı), thk. İyâd Muhammed el-Ğûc, nşr. Câizetu Dubay ed-Devliyye li'l-Kur'ân'i'l-Kerîm, 1434/2013.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, es-Sünen (Tühfetu'l-Ahvezî ile birlikte) I-X, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut ts.
- Türcan, Selim, “Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri” *İslâmî İlimler Dergisi*, 8 (1), 2013, 47-72.

- el-Urmevî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Hindî, *Nihâyetü'l-Vüsûl fî Dirâyeti'l-Usûl I-IX* (1. Baskı), thk. Sâlih b. Süleymân – Saîd b. Sâlim es-Süveyh, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mekke 1416/1996.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ I-VII* (1. Baskı), thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1414/1993.
- Yalar, Mehmet, *Arap Şiiri*, (İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler adlı kitabın bir bölümü), İSAM Yayınları, İstanbul 2014.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil, “MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Fahreddîn er-Râzî” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1995.
- _____, “Sarfe” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2009,
- Yıldırım, Abdullah, *Vaz' İlmi* (İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler adlı kitabın bir bölümü), İSAM Yayınları, İstanbul 2014.
- Yıldırım, Kadri, “Arap Dili ve Belâgatında Bedensel Beyân” *Ekev Akademi Dergisi*, 6 (13), 2002, 295-314.
- Yiğit, İsmail, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1995.
- Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- ez-Zâhidî, Hâfız Senâüllâh, *Telhîsu'l-Usûl* (1. Baskı), Merkezü'l-Mahtutât ve't-Türas ve'l-Vesâik, Kuveyt 1414/1994.
- ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs I-XL*, Dâru'l-Hidâye, 2004.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serrî, *Me'ânî'l-Kur'ân I-V* (1. Baskı), thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, 'Alemü'l-Kutub, Lübnan 1408/1988.
- ez-Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ I-XXV* (10. Baskı), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1994.

- Zekeriyyâ el-Ensârî, b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyyâ, *Gâyetu'l-Vusûl fî Şerhi Lübbi'l-Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye el-Kübrâ, Mısır ts.
- ez-Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl I-IV*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî, Dâru't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.
- _____, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs I-IV* (2. Baskı), thk. Alî Muhammed el-Becâvî – Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Behâdır, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh I-VIII* (1. Baskı), Dâru'l-Kutub, 1414/1994.
- _____, *Teşnîfu'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi' I-IV* (1. Baskı), thk. Seyyid Abdulazîz - Abdullâh Rebî', Mektebe Kurtuba li'l-Bahsi'l-'İlmî ve İhyâi't-Türâs, 1998.
- Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî Şerhi'l-Kavâi'di'l-Fıkhîyye* (1. Baskı), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, Lübnan 1427/2006.
- ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (6. Baskı), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1420/2000.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, *el-A'lâm I-VIII* (15. Baskı), Dâru'l-'İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.
- ez-Zuhaylî, Muhammed Mustafâ, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî* (2. Baskı), Dâru'l-Hayr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Dımaşk 1427/2006.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Sadrettin BUĞDA
Doğum Yeri ve Tarihi	Karlıova - 01/03/1968
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Medine İslâm Üniversitesi 1998 Dicle Üniversitesi (denklik) 2010
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi 2014
Bildiği Yabancı Diller	Arapça
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	1. Diyanet 2. Muş Alparslan Üniversitesi
İletişim:	
E-Posta Adresi	sadrettinbugda@gmail.com
Tarih	27.12.2018